NIETZSCHE PARİS'TE

Fransızların Nietzsche Okuması

Derleyen:
Sadık Erol Er

A. D. SCHRIFT
A. BADIOU
M. BLANCHOT
J. GRANIER
S. KOFMAN
R. BOYNE
M. HAAR
C. NORRIS
P. PERRY
A. UTKU
S. E. ER
H. SLUGA
G. BATAILLE
S. ÇEVİKBAŞ

otonom felsefe

NIETZSCHE PARİS'TE

FRANSIZLARIN NIETZSCHE OKUMASI

Sadık Erol ER, 1975 yılında Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde doğdu. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. *Doğu-Batı, Cogito, Kitaplık* ve *Özne* gibi dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı Felsefe Ansiklopedisi'ne katkılarda bulundu, bu katkıları hâlâ devam etmekte. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* Ara-Lık Yay. (Ankara 2006), *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) Bilim Sanat Yay. (Ankara 2006) ve *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi [Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması]* Çizgi Kitapevi Yay. (Konya 2012) olmak üzere yayımlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

Otonom 52

Felsefe Dizisi 15

Nietzsche Paris'te

Fransızların Nietzsche Okuması

Der. Sadık Erol Er

ISBN 978-975-6056-55-4

1. Basım Eylül 2013, İstanbul (1000 adet)

© Sadık Erol Er, Temmuz 2013

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, Ağustos 2013

Yayıma Hazırlayan

Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

Mert İnan

Baskı ve Cilt

Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.

Tel (0212) 576 01 36

Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık

Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

Faks 0 212 244 87 88

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

NIETZSCHE PARİS'TE

FRANSIZLARIN NIETZSCHE OKUMASI

Derleyen

Sadık Erol Er

otonom
felsefe

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	9
Sunuş	11
Nietzsche'nin Fransız Mirası **Alan D. SCHRIFT**	13
Nietzsche Kimdir? **Alain BADIOU**	53
Deneyimin Sınırları: Nihilizm **Maurice BLANCHOT**	67
Nietzsche'nin Kaos Düşüncesi **Jean GRANIER**	77
Metafor, Sembol, Metamorfoz **Sarah KOFMAN**	87
Kahraman olarak Alkibiades: Derrida / Nietzsche? **Roy BOYNE**	111
Nietzsche'nin Derrida'daki Oyunu **Michel HAAR**	129
Kendine Karşı Yapıbozum: Derrida ve Nietzsche **Christopher NORRIS**	157

Deleuze'ün Nietzsche'si
Petra PERRY 177

Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek: Deleuze'ün Nietzsche'si
Ali UTKU 201

Heidegger'in Nietzsche'sine Deleuzecü Bir Şerh
Sadık Erol ER 221

Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur
Alan D. SCHRIFT 235

Ben Sadece Bir Nietzscheciyim
Hans SLUGA 257

Tanrının Ölümü'nden İnsan'ın Arkeolojik Katline ya da Michel Foucault'nun Nietzsche'si
Sadık Erol ER 291

Nietzsche ve Faşistler
Georges BATAILLE 311

Nietzsche'nin Düşüncesi'nde "Tanrı'nın Ölümü"
Sebahattin ÇEVİKBAŞ 319

Katkıda Bulunanlar 347

Kisaltmalar

BGE. *Beyond Good and Evil*

D. *Daybreak*

EH. *Ecce Homo*

GM. *On the Genealogy of Morals*

GS. *The Gay Science*

NCW. *Nietzsche Contra Wagner*

NP. *Nietzsche And Philosophy*

NT. *Nomad Thought*

PTA. *Philosophy in the Tragic Age of Greeks*

TI. *Twilight of Idols*

WP. *The Will to Power*

WS. *The Wanderer and His Shadow*

Z. *Thus Spoke Zarathustra*

LS. *Logic of Sense*

MP. *Margins of Philosophy*

DG. *De la Grammatologie*

LD. *La Dissémination*

SUNUŞ

1960'lardan sonra Marksizm ve Hegel'i yeniden üreten Sartre ve Althusser'in yanı sıra savaş sonrası Fransız felsefesini domine eden fenomenolojiye karşı, Foucault, Derrida, Blanchot, Kofman ve Deleuze gibi öbür Fransız entelektüeller var olan bu epistemolojik tıkanıklığı aşmak için yüzlerini başka bir yöne –Nietzsche'ye– çevirirken, aynı zamanda "sahih Nietzsche" arayışlarını tetikleyen yorum/alımlama zenginliğine kapı aralamaktaydılar. Özelde Heidegger'in 1961'de yayımlanan iki ciltlik *Nietzsche* eseriyle Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesinin/örgütlemesinin Fransız sahnesine yankısının oldukça güçlü olduğu bu tarihsel kesitte, Nietzsche "özel ismi" yukarıda saydığımız filozofların metinlerinde farklı kisvelerle yeniden göründü. Nietzsche'nin "tarihin bütün isimleri benim" sözünün göçebeliği, uçarılığı ve yer değiştiriciliği bir yana, bu "kayıp kıta"nın kendi ruhsal soyunu Ren nehrinin batısında -yani Paris'te- bulması bu bağlamda oldukça düşündürücüdür.

Elinizdeki çalışma, Nietzsche'nin –bu göçebe savaş makinesinin– ürettiği göçebe söylemde fazlasıyla hak iddia eden

Çağdaş Fransız Felsefesi aktörlerinin Nietzscheci ajandalarına odaklanırken, yapısalcılık sonrası sürece ilişkin pek çok tartışmaya kaynaklık eden Nietzsche "özel ismi"nin Fransa özelinde çağdaş felsefeye devreden mirasının izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bu kitabın oluşumunda katkılarını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ ve Prof. Dr. Mukadder ERKAN'a teşekkür ederim. Ayrıca akademik hayatımın her aşamasında desteğini aldığım hocam Doç. Dr. Ali UTKU'ya ve işin mutfağında çalışan Arş. Görevlileri Onur VAROLUN, Birdal AKAR, Gülten SİLİNDİR, Özgül EKİNCİ ve Öğrt. Gör. Mustafa YILDIRIM'a teşekkür ederim. Son olarak sevgili eşim Zeynep ER'e özverisi ve desteği için sonsuz minnettarım.

Sadık Erol ER

Nietzsche'nin Fransız Mirası*

Alan D. Schrift
Çev. Ali Utku

Sarah Kofman'ın Anısına
1934-1994

Şu Fransızların sahip olduğu sevecenlik ve ince dikkat! Yunanlıların en keskin kulaklılarının bile bu sanatı onaylamaları gerekirdi ve hatta bir şeye hayran kalıp tapınmış olacaklardı, Fransızların *ifade inceliğine*... (*The Wonderer and His Shadow*, 214)

Almanya büyük bir güç olarak yükseldiği anda, Fransa bir kültürel güç olarak yeni bir önem kazanıyor. Halihazırdaki çok miktarda ruhsal ciddiyet ve *tutku* daha şimdiden Paris'e göçtü; örneğin pesimizm sorunu, Wagner sorunu, hemen tüm psikolojik ve sanatsal sorunlar, orada Almanya'dakinden kıyas kabul etmeyecek derecede daha fazla incelik ve yetkinlikle ele alınıyor (*Twilight of the Idols*, "What the German Lack", 4)

Bir sanatçı olarak kişinin Avrupa'da evi yoktur, Paris hariç...
(Ecce Homo, "Why I am So Clever", 5)

---

* Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press 1996), s. 323-55.

Friedrich Nietzsche'nin üretkenliği sona erdikten yaklaşık bir yüzyıl sonra, Fransız "Nietzschecilik"ine gönderme yapan yorumcular bulmamız,[1] Nietzsche'yi sevindireceğini tahmin edebileceğimiz bir gelişim. Nietzsche çeşitli fırsatlarda, Fransızlarla, onların kültürü ve diliyle kendisini Almanlarla olduğundan daha fazla evinde hissettiğine değindi.[2] Birçok kez

1 Örneğin bkz., Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 186-90; Luc Ferry ve Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, çev. Mary Schnackenberg Cattani (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990), s. 68-121. Fransız felsefesinin "Nietzschecilik"ini ortaya sermek, Habermas'm *The Philosophical Discourse of Modernity* [çev. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987)] eserinin de ısrarlı bir temasıdır.

2 Örneğin bkz., BGE 253-4; Aynı zamanda NCW "Where Wagner Belongs". Aksi belirtilmedikçe Nietzsche'nin eserlerine göndermeler İngilizce başlıklarının aşağıdaki kısaltmalarıyla gösterilmiştir:

BGE *Beyond Good and Evil* (Kaufman çevirisi) [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam [İstanbul: Say Yayınları, 2011)]

D *Daybreak* (Hollingdale çevirisi) [*Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ [Ankara: İmge Kitabevi, 2001)]

EH *Ecce Homo* (Kaufman çevirisi) [*Ecce Homo*, çev. Can Alkor (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012)]

GM *On the Genealogy of Morals* (Kaufman çevirisi) [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011)]

GS *The Gay Science* (Kaufman çevirisi) [*Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2003)]

NCW *Nietzsche Contra Wagner* (Kaufman çevirisi) [*Wagner Olayı Nietzsche Wagner'e Karşı*, çev. M. Osman Toklu, (İstanbul: Say Yayınları, 2012)]

PTA *Philosophy in the Tragic Age of Greeks* (KGW içinde) [*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2003)]

TI *Twilight of Idols* (Hollingdale çevirisi) [*Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012)]

WP *The Will to Power* (Kaufman ve Hollingdale çevirisi) [*Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002]

WS *The Wanderer and His Shadow* (Hollingdale çevirisi) [*Gezgin ile Gölgesi*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2010)]

Z *Thus Spoke Zarathustra* (Kaufman çevirisi) [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yayınları, 2010)]

Arap rakamları paragraflara ve Roma rakamları eserin bölümlerine işaret etmektedir. Ayrıca Colli-Montinari'nin *Kritische Gesamtausgabe* eserinden alıntılar KGW olarak gösterildi ve tarafımdan çevrildi.

Fransızca gibi daha akıcı, oyuncul ve müziksel bir dildense Almanca yazdığı için hayıflandı.[3] Ve birçok kez, Montaigne, Voltaire ve La Rochefoucauld'nun felsefi dostluğunu Leibniz, Kant ya da Hegel'inkine tercih ederek kendi ruhsal soyunun Ren'in batısında ikamet ettiğini hissetti.[4] Nietzsche'nin Fransızlar için sevecen duygularının nedenleri her ne olursa olsun, geçen otuz yıl süresince Nietzsche'nin metinlerinin Parisli entelektüel çevrelerde, başka herhangi bir yerden daha coşkulu bir biçimde kabul edilmiş olduğunda kuşku yoktur. Aşağıdaki birkaç sayfada, bu alımlamayı, evrimindeki önemli uğrakların ve kazandığı paradigmatik biçimlerin bazılarına dikkat çekerek, ana hatlarıyla göstermek istiyorum.

Başlamak için, Fransız felsefesinin üç ardıl gelişim yerleştirebileceğimiz son yarım yüzyılının biraz basitleştirilmiş bir taslağını sunarak, çağdaş Fransız düşüncesinin yerini saptamalıyım. Birincisi, varoluşçuluk, en yakın biçimde Jean-Paul Sartre'ın, Maurice Merleau-Ponty'nin eserleriyle ilişkilendirilir. Esinini ilkin Husserl ve Heidegger'den ve sonra Marx'tan alarak, varoluşçuluk, fenomenolojik ve Marksist biçimleri içinde, kırklı ve ellili yıllar boyunca Fransız felsefi sahnesine egemen oldu. Dilbilimde Ferdinand de Saussure'ün eserinden esinlenen ikinci gelişim, yapısalcılık, ellilerin sonunda ortaya çıktı ve altmışların başında Fransız çevrelerinde önemli hale geldi. Fenomenoloji ve onun öznelliğe öncelik tanıması konusunda, engin bir kuşkunun birleştirdiği Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan ve Louis Althusser gibi yapısalcılar, Saussurecü

---

3 Örneğin bkz., BGE 246; Ayrıca bkz., Nietzsche'nin 1877'de Fall'dan yayımlanmamış notu. Burada Nietzsche, kitaplarından birinin önsözü için bir taslakta şunları yazar: "Almanca yazılması en azından zamansızdı: onu Fransızca yazmayı isterdim, böylece Alman Reich'ının arzularının bir onayı olarak görünmeyebilirdi. [...] (Vaktiyle, *Zarathustra*'mı Almanca yazmamayı istemiştim.)" (KGW VIII, 2: 9[188]).

4 Bu Alman filozofların "bilinçsiz kalpazanlar" olarak kabul edildiği yerde (EH, "The Case of Wagner" 3), Nietzsche, bu Fransız filozoflardan, onların kitapları "Alman filozofların bir araya getirdiği tüm kitaplardan daha *gerçek fikirler* içerir: fikirler üreten türden fikirler [...]" diye bahseder (WS 214).

dilbilimin metodolojisine yaklaştılar ve her biri onu kendi antropoloji, psikanaliz ve politik ekonomi eksenli "insan bilimleri" incelemelerine uyguladı. Freud ve Marx'ın yapısalcı yeniden keşfi, Heidegger'in Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesiyle[5] birlikte, Fransız düşüncesinde üçüncü gelişim evresini doğurdu -postyapısalcılık[6]. Postyapısal Fransız felsefesi ve onun yapısal ve varoluşsal selefleri arasındaki ilişkileri karakterize etmek için pek çok yol olmasına karşın, aralarındaki en önemli farklardan biri, postyapısalcı olarak karakterize edilen yazarların neredeyse tümü için önemli bir referans olarak Nietzsche'nin görünümüdür.[7]

---

5 Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* eseri Almanya'da 1961'de yayımlandı. Bu eserin, Nietzsche'nin Fransız alımlaması için merkezi önemi ilerde tartışılacak.

6 Bu noktada, "postyapısalcılık" hakkında bazı uyarıcı değerlendirmeler yapmalıyım. Bu özel ismin üzerinde çok fazla durmak istemiyorum ve onunla bir tarihsel olgu meselesi olarak yapısalcılıktan *sonra* gelen şeyden fazla hiçbir şey kastetmiyorum. "Postyapısalcılık"ı, postyapısalcı filozoflardan *biri* ile -Jacques Derrida- birleştirilmiş bir felsefi-eleştirel analiz tarzının ismi olarak ele aldığım "yapıbozum"a tercih ediyorum. Onu aynı zamanda, felsefi disiplinler bağlamında postyapısalcılığın "politikleşme"sine işaret etmek için kullandığım "postmodernizm"e de tercih ediyorum. Sonuçta, çağdaş Fransız düşüncesini bir tek "hareket" altında "bütünleştirme" çabasında içerilen tehlikelerin farkında olduğumu açıkça itiraf etmeliyim. Çağdaş Fransız düşünürlerini bir araya getiren temalardan biri, bütünleştirmeyi ve bütünleştirici stratejileri kesinlikle reddetmeleridir. Benim "Fransızları" "birleştirme"min altında birçok farkın yattığını kabul ediyorum, ancak çağdaş Fransız düşüncesini birleştirici temalardan birinin kesinlikle "Nietzsche"ye başvuru olmasından dolayı ve yine bu "başvuru"nun, yalnızca daha meşhurlarından birkaçının isimlerini verecek olursak, Derrida, Deleuze, Foucault, Luce Irigaray, Lyotard ve Klossowski kadar ayrı düşünürlerde farklı biçimler aldığını kabul ederek onları bu tartışma bağlamı içinde birleştirmeyi sürdüreceğim.

7 Varoluşçuluk, yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki ilişkileri anlamanın başka birçok yolu vardır. Örneğin, bu üç "akımı" Hegel'e başvurdukları farklı şekiller açısından ayırabiliriz. [Aslında Derrida "The ends of Man" denemesinde bunu yaptı, bkz., *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982.)] Sartre ya da Merleau-Ponty'nin Hegel'i kullanımını, Lacan, Jean Hyppolite ya da Althusser'in metinlerindeki Hegel görünümüyle ya da Derrida'nın veya Deleuze'ün Hegelci diyalektik eleştirileriyle karşılaştırmaktan elde edilecek çok şey vardır.

Postyapısal Fransız düşüncesi içinde Nietzsche'nin çeşitli görünümlerini anlamaya yardımcı olmak için, bu görünümleri iki gruba ayırabiliriz. Birincisinde, Nietzsche'nin metinleri ve felsefesi genelde bir yorumlama nesnesi olarak görünür. Bu eserler çağdaş felsefi yaklaşımları çeşitli derecelerde yansıtır ve aslında geleneksel çalışma biçimi kazanırlar: Bunlar, çoğu kez ebedi dönüş, güç istenci, nihilizm, *Übermensch* vb. başlıca Nietzscheci temalara odaklanarak, Nietzsche felsefesinin yorumlarını sunarlar. İkinci gruba, kendi felsefi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'yi "kullanan" yazarları yerleştirebiliriz. Bu yazarların eserlerinde Nietzsche bir referans noktası, eserleri ve fikirleri, haleflerine, onları kendi felsefi-eleştirel erekleri için yararlı biçimlerde geliştirmeleri yönünde esinler veren birisi olarak görünür. Bu kişilerin hedefleri, her ne kadar gerçekte ürünlerinden kaynaklanabilse de, Nietzsche felsefesinin "yorumlar"ını sunmak değildir; daha çok, kendi eleştirel projelerini geliştirmede avantajlı buldukları bu Nietzscheci motifleri kullanırlar.[8] Nietzsche'nin Fransız alımlamasını soruştur-

8 En iyi bilinen örnek, burada, Jacques Derrida'nın Nietzsche "üzerine" eserleri aracılığıyla sağlanır. Açıkça Nietzsche'ye yönelen üç eserden, *Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and Politics of the Proper Name* (çev. Avital Ronell, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* içinde, ed., Christie V. McDonald ve çev., Peggy Kamuf [New York: Schocken Books, 1985]), Derrida'ya yorum "politika"sını tartışma fırsatı sunarken, *Spurs: Nietzsche's Styles* (çev. Barbara Harlow [Chicago: University of Chicago Press, 1978]) ve "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions" (çev. Diane Michelfelder ve Richard E. Palmer, Michelfelder-Palmer, ed., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* içinde [Albany: State University of New York Press, 1989], s. 58-71) hem Heideggerci Nietzsche okumasına hem de genelde Heidegger'in felsefesine meydan okumada Derrida için bir bağlam sağladı. Derrida'nın Heidegger'e en doğrudan meydan okuduğu yerlerden biri olarak *Spurs*'un ayrıntılı bir analizi için bkz., benim *Nietzsche and the Question of Interpretation* adlı eserim (New York: Routledge, 1990), Chapter Four: "Derrida: Nietzsche contra Heidegger", s. 95-119) [Derrida'nın Nietzsche üzerine bahsi geçen eserlerinin Türkçe çevirisi için bkz. *Nietzschelerin Şöleni*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012)]

maya başlamak için, bu ilk Nietzsche yorumları grubu içindeki Nietzsche çalışmaları dizisini gözden geçireceğiz, bunu da, bu yorumların açığa çıktığı alanı ortaya koymak için ikinci grubun bir örneği olarak M. Foucault'nun kendimize ait "kullanım"ını gerçekleştirerek yapacağız.[9]

Nietzsche'yi Yorumlamak

Georges Bataille'ın etkili *Sur Nietzsche*[10] eserinden yaklaşık on beş yıl sonra ve Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* eserinin 1961'de yayımlanmasının hemen arkasından, Fransızların Nietzsche'ye ilgisi çarpıcı bir biçimde arttı ve sonraki yirmi yıl Nietzsche yorumuna kapsamlı bir yeni yaklaşımlar dizisine tanık oldu. 1962'de Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si[11] Heidegger'inkini izleyen ilk büyük yorum olarak ortaya çıktı. İki yıl sonra, Royaumont'da, Deleuze, Foucault, Henri Birault, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jean Beaufret ve Karl Löwith gibi figürlerin hazır bulunduğu Nietzsche üzerine uluslararası bir konferans düzenlendi. Sonraki on yıl, diğerleri arasında, Jean Granier, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Pierre Boudot, Sarah Kofman ve Paul

---

9 İzleyen bölümdeki tartışmanın çoğu, küçük değişikliklerle, benim *Nietzsche and the Question of Interpretation* adlı eserimden alındı.

10 Georges Bataille, *Sur Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1945). İngilizce çeviri: *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone (New York: Paragon House, 1992).

11 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962). İngilizce çeviri: *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983). [Türkçede *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010)]. Deleuze'ün kendisinin *Différence et répétition*'da (Paris: Presses Universitaires de France, 1968) "Nietzsche'nin yenileyici ve canlandırıcı yorumu" için Pierre Klossowski'nin iki denemesini ciddiye alır. Bu denemeler, ilk olarak 1957'de sunulan ve *Un si funeste désir* (Paris: NRF, 1963), s. 185-228'de yayımlanan "Nietzsche, le polythéisme et la parodie" ile 1964'te Royaumont'da Nietzsche Konferansı'nda sunulan ve diğer tebliğler ve müzakerelerle birlikte *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, Philosophie No VI (Paris: Éditions de Minuit, 1967), s. 227-35'de yayımlanan "*Oubli et anamnése dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même*"dir.

Valadier tarafından kaleme alınan özellikle ya da öncelikle Nietzsche'yle ilgili kitaplara,[12] Fransa'nın önde gelen çeşitli dergilerinin Nietzsche özel sayılarına[13] ve 1972'de Cerisy-la-Salle'de Fransa'nın önde gelen birçok filozofunun hazır bulunduğu "Günümüzde Nietzsche" (*Nietzsche aujourd'hui*) temasını ele alan ikinci bir büyük konferansa tanık oldu.[14]

Nietzsche yorumlarının 1960'lar ve 1970'lerdeki bu artışı, postyapısal Fransız felsefesinin iki temel yönelimini sergiler. Birincisi, yapısalcıları izleyerek, bu yorumlar varoluşçuların Hegel, Husserl ve Heidegger'le zihinsel uğraşılarından uzaklaşmayı yansıtır. Her ne kadar "üç H'ler" çağdaş Fransız filozoflarını etkilemeyi sürdürse de, bu filozofları uğraştıran sorunlar bir başka etkili üçlü grup tarafından şekillendirilir: "kuşku ustaları" -Nietzsche, Freud ve Marx. İkincisi, bu yorumlar edebi *biçim* sorunlarının felsefi meselelerin *içeriğiyle*

---

12 Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris:Éditions du Seuil, 1966); Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris:Gallimard, 1969); Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969) [Klossowski aynı zamanda Gallimard tarafından 1971'de yayımlanan Heidegger'in iki cilt *Nietzsche*'sini çevirdi]; Jean Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche* (Paris: Éditions du Seuil, 1971); Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche* (Paris: Éditions du Seuil, 1971); Pierre Boudot, *L'ontolgie de Nietzsche* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971); Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972) [İngilizce çeviri: *Nietzsche and Metaphor*, çev. Duncan Large (London: Athlone Press, 1993)]; Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Éditions du Cerf, 1974).

13 Örneğin bkz., *Bulletin de la Société française de philosophie*, No. 4 (Ekim-Aralık. 1969), "Nietzsche et ses interprètes" üzerine; *Poétique*, c. V (1971) "Rhétorique et philosophie" üzerine; *Revue Philosophique*, No. 3 (1971) "Nietzsche" üzerine; *Critique*, No. 313 (1973) "Lectures de Nietzsche" üzerine.

14 Bu konferanstan, 800 sayfanın üzerinde sunumlar ve sonuç müzakereleri, *Nietzsche aujourd'hui* (Paris: Union Générale D' Éditions, 1973) adıyla iki ciltte yayımlandı. Yukarıda 12. dipnotta anılan yazarların birçoğuna ek olarak Cerisy'de E. Biser, E. Blondel, E. Clémens, G. Deleuze, J. Delhomme, J. Derrida, E. Fink, L. Flam, E. Gaede, D. Grlic, Ph. Lacoue-Labarthe, K. Löwith, J.-F. Lyotard, J. Maurel, J.-L. Nancy, N. Palma, R. Roos, J.-N. Vuarnet ve H. Wismann tarafından tebliğler sunuldu.

ilişkilendirilmesine yol açarak, felsefi söylem konusunda yükselen bir *üslup* bilinçliliğini yansıtır. Bu yüzden, Nietzsche'nin Fransız yorumcuları tarafından ulaşılan özel ve çoğu zaman tuhaf iddiaları anlamak, öncelikle bu yorumların ortaya çıktığı genel entelektüel bağlamda Nietzsche'nin yerini incelemeye yardımcı olacaktır.

Geniş olarak bakıldığında, bu yorumlar, Fransız sahnesine hâkim olan üç temel tema arasına yerleştirilebilir: kuşku hermenötiği, dilin doğası üzerine düşünüm ve metafiziksel hümanizmin eleştirisi. Michel Foucault'nun ilk eseri, bu temalar ve Nietzsche'nin Fransız alımlamasınm birleşiminin yetkin bir örneğini sunar. 1964'teki Royaumont Kolokyumu'nda Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx"[15] başlıklı bir bildiri sundu. Bu üç düşünürde, Foucault, göstergenin doğasında ve genelde göstergelerin yorumlanma tarzında çok derin bir değişim keşfeder. Foucault bu değişimi, zaten yorumlama etkinliğinin bir parçası olarak bir gösterge görüşüne yol açan göstergenin temsil edici işlevi olarak modern çağın temelini yıkıyor görür. Bu, artık göstergelerin derin, gizli bir anlam haznesi olarak görülmedikleri, daha ziyade sonsuz bir görevle yorumla yüzleşen yüzeysel fenomenler oldukları anlamına gelir:

> Basitçe yorumlanacak hiçbir şey olmadığı için yorum asla bir sona ulaşmaz. Aslında her şey zaten yorum olduğu için yorumlanacak ilksel hiçbir şey yoktur. Her gösterge, tek başına kendisini yoruma sunan şey değil, öteki göstergelerin yorumudur.[16]

Marx'ın fenomenlerden "hiyeroglifler" olarak söz etmesinde, Freud'un zaten daima bir yorum olarak rüya görüşünde ve Nietzsche'nin maskeler ve yorumlayıcı edimin temel tamam-

15 *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, s. 183-200. Alan D. Schrift'in İngilizce bir çevirisi, *Transforming the Hermeneutical Context: From Nietzsche to Nancy* içinde, ed. Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 59-67.

16 Michel Foucault, *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, s. 189; *Transforming the Hermeneutic Context*, s. 64.

lanmamışlığı teorisinde, Foucault, zaten daima yorumlanan ve yorumlayan olarak uygun hermenötik gösterge görüşü doğrultusunda, bir gösteren ve bir gösterilen arasındaki tek anlamlı bir ilişki olarak "gösterge hegemonyası"ndan uzak bir hareket saptar. Bu yüzden yorumcu kuşkulu olmalıdır, çünkü yalın bir gösteren ve gösterilen ilişkisi olarak naif gösterge görüşü, tahakküm (Marx), nevrotik arzu (Freud) ve dekadans (Nietzsche) ilişkilerini örter.

Öteki iki tema, dilin doğası üzerine düşünüm ve hümanizm eleştirisi, her ikisi de Foucault tarafından, Nietzsche'nin yirminci yüzyıl *episteme*'sinin (ya da kavramsal çerçevesinin) habercisi olarak belirgin biçimde resmedildiği bir eser olan *Kelimeler ve Şeyler*'de ortaya konulur. Bu *episteme* "hâkim olunması gereken gizemli bir çokluk"[17] olarak dil sorunuyla patlak verir. "Felsefi çalışmayı dil üzerine radikal bir düşünümle" ilk ilişkilendiren "filolog Nietzsche"ydi[18] ve yine dil sorunu çağdaş *episteme* ile yüzleşen en önemli tek sorun olduğu kadarınca, Foucault bu *episteme*'nin köklerini Nietzsche'ye kadar geri götürür.

Benzer biçimde, Foucault, "insanın dağıtılması"na yönelik ilk çabayı Nietzsche'de keşfeder:

> Çağdaş düşüncenin kuşkusuz kendini adadığı Antropolojinin bu kökten sökülüp atılması yönündeki ilk çabayı her halde görmemiz gerekir –Nietzscheci deneyimde: Nietzsche, filolojik bir eleştiri aracılığıyla, belirli bir biyolojizm aracılığıyla insan ve tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin ortadan kalkmasıyla eş anlamlı olduğu ve üstinsan beklentisinin öncelikle insanın ölümünün yakınlığına işaret ettiği noktayı yeniden keşfetti.[19]

---

17 Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), s. 305)

18 Foucault, *The Order of Things*, s. 305.

19 Foucault, *The Order of Things*, s. 342. Deleuze, *Foucault* eserinde, "On the Dead of Man and Superman"de, Foucault'nun insanın kayboluşunu Tanrı'nın ölümüyle ilişkilendirmesini yorumlar. Bkz., *Foucault*, çev. Séan Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 124-32; aynı zamanda bkz., s. 87-93'teki tartışma. [*Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Ko-

"İnsan"ın "kayboluşu" ya da "ölümü"nden söz edildiğinde, Foucault tamamen özgül bir şeyden bahseder: Bu bağlamda "insan", ampirik bilgiyi mümkün kılan biyolojik, tarihsel-kültürel şartların aşkın düzeylerinde analizi gerçekleşen teknik bir terim olarak işlev gösterir. Böylece "insan" klasik *episteme*'nin giderek düzensizleşen temsillerini bir merkezde toplamaya hizmet eden ve böylelikle felsefi antropolojinin ayrıcalıklı nesnesi olmaya başlayan varlığı adlandırır.[20] Yukarıda aktarılan, Nietzsche'yi antropolojinin kökten sökülüp atılmasıyla ilişkilendiren pasaja, Kant'ın felsefenin temeli olarak antropoloji formülasyonuna[21] bir gönderme olan bir pasaj eşlik eder. Nietzsche'ye ve Kant'a bu göndermeler, "Antropolojik Uyku" başlıklı bölümde görünür. Foucault'nun, Kant'ın Hume'un ken-

---

yuncu (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013)] Bu değerlendirmeler, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'taki Tanrı'nın ölümü ve Oedipal babanın ölümü yorumlarıyla karşılaştırılmalıdır. Bkz., *Anti-Oedipus*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 106vd. [*Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Mustafa Yiğitalp, Hakan Erdoğan (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012)]

20 Bkz., Foucault, *The Order of Things*, s. 312-13.

21 Bkz., Kant, *Introduction to Logic*, çev. T. K. Abbott (New York: Philosophical Library, 1963). Burada, üç daimi felsefi soru (Neyi bilebilirim? Neyi yapmalıyım? Neyi umut edebilirim?) buluruz ki, dördüncü bir soruya gönderme yaparlar: İnsan nedir? Bu dört soru konusunda Kant şu değerlendirmede bulunur: "İlk soru Metafizik tarafından cevaplanır, ikincisi Etik tarafından, üçüncüsü Din tarafından ve dördüncüsü Antropoloji tarafından. Bununla beraber, gerçekte bunların hepsi antropoloji altında sayılabilir, çünkü ilk üç soru sonuncuya gönderme yapar" (s. 15). Foucault burada, felsefi antropolojinin doğuşunu bu sayımın içine yerleştirdiği zaman, ilk kez Heidegger tarafından, Kant yorumunda (bkz., Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. James S. Churchill [Bloomington: Indiana University Press, 1962], s. 213-15) ortaya koyulan bir hareketi izler. Foucault'nun, kendi düşüncesinin evrimiyle bağlantılı olarak Heidegger ve Nietzsche arasındaki ilişki konusunda saptaması için, bkz., onun "Last Interview"ı, *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), s. 242-54, özellikle s. 250-1.

disini dogmatik uykusundan uyandırdığını kabul etmesiyle[22] hemen hemen aynı şekilde, Nietzsche'nin modern *episteme*'yi antropolojik uykusundan uyandırdığını düşündüğü açıktır.

Temel bir kavram olarak "insan" Kant'tan beri insan bilimlerinin söyleminde ayrıcalıklı hale gelmişken, Foucault, bir temel olmak sıfatıyla insanın saltanatının sonunu öngörür. O, bu sonun ilanını Nietzsche'nin *Übermensch* doktrini içine yerleştirir, çünkü *Übermensch* ancak insanlığı alt etmek yoluyla nihilizmi alt edecektir. Bu nokta, Foucault'nun Nietzsche'yi insanın sonunun başlangıcına oturtmasını anlamak için önemlidir. Foucault'ya göre Nietzsche bize bir gelecek felsefesi sunar ve bu gelecek insana değil, *Übermensch*'e ait olacaktır. Böylece *Übermensch* Nietzsche'deki görünümünü "son insan"la birlikte yapar: her ikisi de ilk kez Zerdüşt'ün "Önsöz"ünde sunulur.[23] Bu son insan, tam anlamıyla sonuncu "insan"dır ve Foucault, *Übermensch*'i metafiziksel hümanizm geleneğiyle ilişki koparan bir şey olarak yorumlar.

Bunu akılda tutmakla, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de*, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü temasını, insanın ölümüyle birleştirdiği, Nietzsche'ye son göndermesinin anlamını anlayabiliriz. Foucault'nun "insanın ölümü"nü Nietzscheci terminoloji içinde düşünerek, insanın ölümünün "son insan"ın ölümü, Tanrı'nın katilinin ölümü olduğunu keşfederiz. Foucault burada, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ("En Çirkin İnsan") son insanla karşılaşması üzerine Tanrı'ya merhametin ölmüş olduğunun bildirildiğini hatırlatır ve şöyle yazar:

> Tanrı'nın ölümünden çok -ya da, daha doğrusu, bu ölümün ardından ve onunla derin bir ilişki içinde- Nietzsche'nin işaret-

22 Bkz., Kant'ın *Prolegomena to any Future Metaphysics*'e Önsöz'ü. [*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011)]

23 Şununla krş.: "*Übermensch*'in antitezi *son insan*'dır: Onu ilkiyle bitişik biçimde yarattım" (KGW VII, I: 4[171]).

* M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yayınları, 2013).

lerini düşündüğü şey, onun katilinin sonudur; insanın çehresinin kahkaha içinde patlaması ve maskelerin geri dönüşüdür; tarafından taşındığını hissettiği ve baskısının bizzat şeylerin varlığının içinde bulunduğundan kuşkulandığı zamanın derin akışının dağılışıdır; Aynı'nın Geri dönüşü ile insanın mutlak dağılışının özdeşliğidir.[24]

Foucault, postmodern *episteme*'nin, "insan"ın artık temsili düşünce ve söylemin ayrıcalıklı merkezi olarak görülmeyeceği bir *episteme*'nin açılışı için, Nietzsche'nin, çok çok ciddi bir insanmerkezciliğin standart taşıyıcısı olarak "insan"ın kaybolusunu ilan etmesini alkışlar. Ve Nietzsche'nin insanı dağıtışıyla, Foucault, dilin birleştirilmesi projesinin bir geri dönüşünün yerini belirler. Foucault'nun "arkeolojik" olarak karakterize ettiği projesinin sonucu, Nietzsche'nin aynının ebedi dönüşünün içine böyle kazınır -geriye dönen şey hâkim olunması gereken bir dil sorunudur.

Foucault'nun dil üzerine düşünüme, zaten daima yorumlanan olarak göstergenin yeni statüsüne, insan öznelliğinin sorunsal statüsüne odağı ve onun bu üç odağı Nietzsche'ye bağlaması, altmışların sonu ve yetmişlerde Fransız Nietzsche yorumlarının artışını açıklamamız için iyi bir başlangıç sağlar. Bu yorumları, bir tek "merkezi" Nietzsche felsefesi görüşüne bağlı olarak sınıflandırmak imkânsız olmakla beraber, biz açıklamamızı bu yorumların birçoğunun ilgilendiği bir sorun olarak "üslup sorunu" çevresine yönelteceğiz.[25] "Üslup sorunu"yla, Nietzsche düşüncesinin "içerik"i ve bu içeriğin ifade edildiği tarz arasındaki ilişkiyi kastediyorum ve bu bir dereceye kadar genel terim altına, Nietzsche'nin Fransız yorumcularının hitap ettiği birtakım önemli sorunlar yerleştirilebilir. Nietzsche'nin metninin yorumlanmasında bir odak nokta olarak "üslup sorunu", ilk defa Bernard Pautrat tarafından *Versions*

---

24 Foucault, *The Order of Things*, s. 385.

25 Derrida'nın gözden geçirilmiş biçimi *Spurs: Nietzsche's Styles* başlığıyla yayımlanan Cerisy "Nietzsche aujourd'hui" konferansındaki sunumunun başlığının "La question du style" olması rastlantısal değildi.

du soleil'de[26] ortaya konulmuştur ve o, Foucault'nun Nietzsche aktarımında olduğu gibi, "dil üzerine radikal bir düşünüm"ün[27] felsefi çalışmasına yönelik ilk uğraş olarak işler. Derrida'nın "yazım sorunu"nu ("*c'est la question du style comme question de l'écriture*"[28]) ortaya koyuşunda ve Lacoue-Labarthe'nin "metin sorunu"nda: "[Nietzsche] olmaksızın metin 'sorun'u asla patlak veremezdi, en azından bugün aldığı biçim içinde."[29]

Üslup sorunuyla uğraşırken, bu yorumcular Nietzsche'nin yazdığı şey kadar, yazma *şekliyle* de ilgilenirler. Felsefi biçim ve içeriğin ayrılmaz birliği içinde Nietzscheci kavrayışı[30] hareket noktaları olarak ele alarak, bu yorumcular, şimdiye kadar Nietzsche'nin en dikkatli ve kavrayışlı yorumcularının çoğunun gözden kaçırdığı bir dizi Nietzscheci temayı açığa çıkarırlar.[31]

---

26 Pautrat, *Versions du soleil*, s. 36-9.

27 Bkz., Foucault, *The Order of Things*, s. 305.

28 Jacques Derrida, "La question du style", *Nietzsche aujourd'hui* içinde, c. I, s. 270.

29 Philippe Lacoue-Labarthe, "La Dissimulation", *Nietzsche aujourd'hui* içinde, c. II, s. 12.

30 Örneğin bkz., WP 818: "Sanatçı olmayanların tümünün 'biçim' olarak adlandırdıklarını içerik olarak, 'kendinde şey' olarak kabul etme pahasına bir sanatçı olunur." Aynı zamanda bkz., WP 817, 828; D 268.

31 Bu, özellikle Nietzsche'nin ilk Amerikalı yorumcularının durumunda doğrudur ki, onların çoğu, ya Nietzsche'nin üslup aşırılıkları olarak gördükleri şey için savunmada bulunurlar ya da Nietzsche'nin felsefi değerini onun üslup ustalığından ayırmaya çalışırlar. Arthur C. Danto ilk bahsedilen tutuma örnek teşkil eder: "Eğer onun felsefesini tamamlama, sözcüklerin bağlamdan bağlama ve geriye doğru taşıdıkları anlamdaki değişikliklerin planını çıkarma zahmetine girilirse, o zaman Nietzsche sistematik olduğu kadar, özgün ve analitik bir düşünür olarak ortaya çıkar. Yine de bu basit bir iş değildir. Düşünceleri, gevşek yapılandırılmış birçok bölümün her yerine dağılmıştır ve bireysel ifadeleri ciddi felsefi inceleme sağlamak için aşırı derecede zekice ve güncel görünür." (*Nietzsche as Philosopher* [New York: Columbia University Press, 1965], s. 13). Diğer yandan Walter Kaufmann, Nietzsche üzerine bir kitap yazdığında, şunu iddia ettiği zaman, ikinci stratejiyi benimser: "Nietzsche'nin özellikle büyük bir üslupçu olduğu görüşüne karşı hareket ettim ve kitabımın ana fikri onun büyük bir düşünür olduğunu göstermek oldu" (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* [Princeton: Princeton University Press, 1974], s.

Onun dil, retorik, filoloji, metafor, mit teorisi ve kullanımına ve farklı edebi türleri (aforizma, polemik, anlatı, otobiyografi, deneme, inceleme, şiir, ditiramp, mektup, not vb.) stratejik kullanımına yönelik bir dikkat aracılığıyla, Nietzsche'nin Fransız yorumcuları yeni bir yorumlayıcı imkânlar alanı araştırırlar. Her ne kadar biz, burada, bu yorumlayıcı imkânların tümünü gözden geçiremesek de, üslup sorunu üzerine bir odak üretebilecek olan yorum türleri konusunda bir kavrayış sunmak için Deleuze, Granier, Pautrat ve Kofman'ın eserlerini kısaca gözden geçirmek öğretici olacaktır.

Gilles Deleuze *Nietzsche ve Felsefe*'de kendisini Hegelci diyalektik ve Nietzscheci soykütük arasında bir uzlaşma bulma yönünde yanlış yola sevk edilmiş bir çaba olarak kabul ettiği şeye karşı yöneltir. Hegel'in düşüncesinin daima birleştirici bir senteze doğru yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluk ve sevinci olumluyor görünür.[32] Deleuze, Nietzsche'nin korpusunun bütününü Hegelci diyalektiğe polemiksel bir cevap olarak görmeye başlar: "Ünlü olumsuzun olumluluğuna karşı Nietzsche kendi keşfini çıkarır: olumlunun olumsuzluğu."[33]

Nietzsche'de, yalnızca erk miktarları arasındaki niceliksel ayrımdan çok, aktif ve reaktif güçler arasındaki niteliksel

---

viii.). Son birkaç yıl içinde, Nietzsche'nin İngilizce konuşan yorumcularından bir kısmında, üsluba yönelik bu ihmal konusunda dikkate değer çeşitli istisnalar oldu. Özellikle, üslup sorunu Alexander Nehamas'ın *Nietzsche: Life and Literature*'ı (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) için merkezidir; Bernd Magnus'un "Self-Consuming Concepts"de Nietzsche'nin başlıca temalarının (perspektivizm, ebedi dönüş ve *Übermensch*) öz-tüketici ya da öz-yıkımcı niteliği olarak adlandırdığı şeye yakınlardaki odağı (*International Studies in Philosophy* içinde, c. XXI, No. 2 (1989), s. 63-71); Allan Megill'in *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*'sı (Berkeley: University of California Press, 1985); Gary Shapiro'nun *Nietzschean Narratives*'i (Bloomington: Indiana University Press, 1989); ve Henry Staten'in *Nietzsche's Voice*'u (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

32 Bkz., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 197.

33 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 180.

farka odaklanarak, Deleuze, köle niceliksel olarak daha büyük olsa bile, *Übermensch*'in üstünlüğünün kölenin reaktif güçlerini aktif biçimde olumsuzlayabilmesinden kaynaklandığını öne sürer. Başka bir deyişle, köle olumsuz öncülden ("sen ötekisin ve kötüsün") olumlu yargıya ("öyleyse ben iyiyim") hareket ederken, efendi, kendisinin olumlu ayrımından ("ben iyiyim") olumsuz sonuca ("sen ötekisin ve kötüsün) yürür. Deleuze'e göre gücün kökeninde niteliksel bir ayrım vardır ve Nietzsche'nin "güç istenci" olarak adlandırdığı bu ayrımsal ve genetik güç unsurlarıyla uğraşmak soykütükçünün görevidir.[34]

Böylece Hegelci köle ve efendi diyalektiğinde ötekinin reaktif olumsuzlaması, kendi sonucu olarak benliğin olumlamasına sahipken, Nietzsche bu durumu ters çevirir: efendinin aktif öz-olumlaması kölenin reaktif gücünün bir olumsuzlamasına eşlik eder ve onunla sonuçlanır. Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (*hınç*, kötü bilinç, çileci ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek, Deleuze, *Übermensch*'in, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşır.

Jean Granier, altı yüz sayfayı aşan incelemesi *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*'de, Nietzsche'nin metninde Varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi araştırarak, Heidegger ve Ricoeur'ün hermenötik kavrayışını dillendirir. Granier'ye göre "güç istenci", Nietzsche'nin "yorumlanmış-Varlık olarak varlığın özü"nü [*L'essence de l'Etre comme Etre-interprété*][35] gördüğü biçime işaret eder. Varlığın zaten her zaman yorumlanmış olduğu kadarınca, Granier Nietzsche'yi, bilginin gerçekliği ve varlığın mutlaklığı arasındaki açık antinomiden kaçınıyor görür. Granier'ye göre görecilik ve mutlakçılık bir tek ve aynı ontolojik operasyonun iki tamamlayıcı kut-

34 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 50.

35 Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 463.

budur: bilgi olarak güç istenci. Granier "dirimsel pragmatizm" olarak adlandırdığı göreci kutbu, Nietzsche'nin perspektivizmi ve onun yararlı ve zorunlu bir hata olarak hakikat görüşü içine yerleştirir. Mutlakçı kutbu, Granier, "entelektüel" ya da "filolojik dürüstlük" olarak adlandırır. Bu dürüstlük, Varlık metnine mutlak hayranlık talep eder ve "şeyleri kendi doğalarında oldukları şekilde açığa çıkarmak için *doğaya hakkını verme*"mizi emreder.[36] Granier'nin, hakikat sorununun felsefi işlenişine Nietzsche'nin devrimsel katkısını yerleştirmesi, yaratıcı perspektifsel pragmatizm olarak ve varlığın özüne uygun ve saygılı olarak güç istencinin bu temel paradoksu içinde yatar. O, Nietzsche'nin, hem göreci, hem de dogmatik bir bilgi görüşünden kaçınabildiği kadarınca, en iyi, "meta-felsefi" bir yorum açıklaması sunuyor olarak görülebileceğini öne sürer. Bu, Nietzsche'nin birinci dizi yorumları yanında, yorumlama fenomeninin kendisinin bir ikinci dizi yorumu olduğu anlamına gelir. Yorumun bu ikinci dizi yorumu, ne yorumcunun ideallerine göre (görecilik) ne de onun "olgu"lara mutlak uygunluğuna göre (mutlakçılık) değerlendirilecek bir meta-dil içinde sunulur. Daha çok, yorumun bu yorumu, "Varlık'ın ikiyüzlülüğü" (yani Varlık=yorumlanmış-Varlık özdeşliği) için doğru kalarak, yorum fenomenini, eğer hakikat olacaksa varlığı talep edilen tamamlayıcı kutupların ikisinden hiçbirini yetkisiz kılmayacak bir şekilde açıklamaya çalışır.[37]

Nietzsche'nin dil ve metafor teorisini hareket noktası alarak, Bernard Pautrat, *Versions du soleil*'de Nietzsche'nin metninin, Nietzsche felsefesinin bir "yeni versiyon"unu sağlamaya çalışan bir "yönlendirilmiş betim"ini sunar. Bu tanımlama iki eksen etrafına yönelir:

> Bir yandan, bir kez Nietzsche düşüncesinin Batılı metafiziklerle (Platonculukla) ilişkili doğal dil tarafından onun için kurulan sınırları aşamadığı düşüncesi kabul edilince, dilin bütün meta-

36 Granier, s. 325.

37 Granier, s. 604-9.

forikliğini göstererek, içine tüm retoriği yayarak, bu sınırların kesin bir envanterini çıkarmamız gerekir –bu, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kadar erken yazılarının, bu ısrarlı işareti taşıdığı bir göstergeler teorisinin görevi olacaktır; ama diğer yandan, bu -yazım işinin felsefi bir anlamın basit aktarımına indirgenemeyeceği farklı bir ifadeyle- [böylece] özgürleştirici üslup, figürlerle ortaya konulan "Nietzsche'nin eseri" için genelde dilin metaforik gücünü kışkırtmaya yetecektir.[38]

Bu iki eksen etrafında Pautrat, Nietzsche'nin metninde bir güneş metaforları ailesi örgütler ve onları öteki iki felsefi "helyoloji" ile ilişkilendirir: Platon ve Hegel. Platon'un sistemi ideal olarak güneş tarafından yönlendirilirken ve Hegel'in sistemi yalnız güneşin sağlayabileceği tam aydınlatmaya yönelirken, Pautrat, Nietzsche'nin helyolojisini bu iki güneşperestin helyologosentrizminden sakınıyor görür. Bu, Nietzsche'nin güneş sisteminde vurgunun merkeze, güneşe değil, onun etrafında dönen sirkülasyona, ışık ve karanlığın ebedi dönüşüne yapıldığı anlamına gelir. Hem öğle vakti, hem de gece yarısı Nietzsche düşüncesinde bir rol oynar ve ışığın görünümü daima gölgeyle birliktedir. Nietzsche'nin, zorunlu olduklarında kavramları alarak ve sonra artık yararlı olmadıklarında onları atarak ya da unutarak dili kullandığı akışkanlığa odaklanmak suretiyle Pautrat, Nietzsche'nin metafor ve dil teorilerini ve bu teorilerden, dünyayı bir oluş oyunu tarzında teorik kavrayışının somut manifestosu olarak yararlanma tarzlarını gözden geçirir.

Nietzsche'nin edebi üslubu sorunu, Sarah Kofman'ın okumasında da önemli bir temadır.[39] Nietzsche'nin metaforları kullanımının yalnızca retorik değil "stratejik" olduğunu öne

38 Pautrat, *Versions du soleil*, s. 9.

39 Kofman ve Pautrat Derrida'nm öğrencileriydiler ve her ikisi de sık sık Derridacı terminolojiyi kullanırlar. Bu iki metnin Derrida'nın 1969-70 kışında École Normale Supérieure'deki seminerinden kısa süre sonra ortaya çıkması, felsefede metaforun statüsüne özel bir vurguyla bir felsefi söylem teorisine tahsis edilmesi rastlantısal değildir. Kofman ve Pautrat bu seminere katıldılar ve her ikisi de bu topluluğa kendi metinlerinin ilk versiyonlarını sundular.

sürerek, *Nietzsche et la métaphore* üretilebilir üslup üzerine bir odak olan soykütüksel yapıbozum türlerinin çeşitli örneklerini sunar. Kofman'a göre Nietzsche'nin metaforları felsefi önemden yoksun edebi aygıtlar değildir. Daha çok, Nietzsche'nin metaforları kullanım şekli felsefesindeki başlıca temalardan birini güçlendirir: oluş oyununun olumlanması. Nietzsche'nin Fransız yorumcularının birçoğu gibi, Kofman, Nietzsche'nin Musarion editörleri tarafından "Philosopher's Book" [40] olarak bir araya toplanan yazılarına, özellikle sık sık alıntılanan "seyyar metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusu" [41] tarzındaki hakikat tanımını bulduğumuz "Truth and Lies in an Extra-moral Sense" başlıklı küçük denemesi kadar, Retorik derslerine de[42] önem verir. Kofman, Nietzsche'nin metaforu dil ve hakikatin kökenine yerleştirdiğini belirtir. Nietzsche'nin görüşüne göre, kavramlar yalnızca metaforik doğası unutulmuş olan dondurulmuş metaforlar, mecazi betimlerdir. Kavramların kökenindeki metaforikliği unutmada, onların mecazi

---

40 Bu notlar Kofman'ın çağdaşı seminer katılımcıları Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe tarafından 1971'de *Politique* 5 (1971), s. 99-142'de "Rhétorique et langage" olarak Fransızcaya çevirildi. Bu notların İngilizce bir çevirisi, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language* [ed. ve çev. Sander L Gilman, Carole Blair ve David J. Parent (Oxford: Oxford University Press, 1989)] başlığı altında yayımlanmıştır

41 *Musarionausgabe*'nin editörleri pre-Platonik felsefe üzerine olması gereken bir eserin (bir parçası PTA olarak ortaya çıktı) "tarihsel" bir bölümün eşlik ettiği "teorik" bölümü olması gereken bir notlar koleksiyonuna "*Philosophenbuch*" (Vol. VI, s. 1-119) başlığını verdi. Bu notlar, Daniel Breazeale'in editörlüğüyle *Philosophy and Truth*'da yayımlandı (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1979).

42 Nietzsche'nin "tanımı"nın tam metni şöyledir: "Öyleyse hakikat nedir? Seyyar bir metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusu –kısacası şiirsel ve tiyatral biçimde çoğalmış, yer değiştirmiş ve süslenmiş ve bir insana durağan, kanonik ve donmuş gibi görünen insan ilişkilerinin bir toplamı: Hakikatler, yanılsamalar olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır; yıpranmış ve duygusal gücü olmayan metaforlar, resimleri silinmiş ve şimdi yalnız madeni bir madde olan, artık para olmayan madeni paralar." (Walter Kaufmann, ed., *The Portable Nietzsche* [New York: Viking Press, 1954], s. 46-7. Çeviri değişti.)

anlamı asıl anlam olarak ele alınmaya başlanır. Asıl anlamı veren "Gerçeklik" betimi olarak kavramın bu taşlaşması, ebedi ve değişmez hakikat yanılsamasına yol açar ve Kofman bu hakikat görüşünü, sabit ve evrensel olduğu kadar, Nietzsche'nin yıkmaya çalıştığı bir felsefi geleneğin ayırt edici niteliklerinden biri olarak görür.

Metaforların kavramlar içinde katılaştırılması eğilimini Nietzsche'nin temel kavrayışlarından biri olarak ele almak suretiyle Kofman, ayrıcalıklı, kökensel ya da temel olarak herhangi tek bir Nietzscheci metafora odaklanmaktan sakınmamızı önerir. Anlamın akışkanlığını ve hareketliliğini (*Μεταφορά–Übertragen* = aktarım) kısıtlama konusunda dilin doğasında var olan tehlikenin bilinçliliğiyle, Kofman, Nietzsche'nin herhangi bir metaforik ifade için sürekli bir kesin karardan kaçındığını iddia eder. Nietzsche'nin ilk yazılarında geçerli olduğu gibi "metafor"un metaforu bile dışlanmaya başlanır ve Kofman, daha sonra "perspektif" ya da "yorum" ya da "metin" olarak yeniden temellük edildiğini öne sürer.[43] Bu strateji, Nietzsche'nin, tek boyutlu düşünceye karşı dogmatik eğiliminin özgür kültürüne arzusu olarak kalır. Başka bir deyişle Nietzsche, çok boyutlu düşünmeye, dünyayı bir perspektifler çokluğundan ve daha fazla ve farklı gözlerle görmeye açık bir değer verirken (krş., GM III 12; aynı zamanda GS 78, 374), bu değer metafordan metafora taşındığı yazısı aracılığıyla sergilenmiştir.

Kofman tarafından gözden geçirilen metafor "aileleri" arasında mimari[44] ve duyulardan[45] esinlenenler şunlardır: *Zarathustra*'da Platon'un mağara ve güneş metaforlarının ters

---

43 Krş., Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, s. 29, 121; İngilizce çeviri, s. 16-82.

44 Özellikle "Truth and Lies"daki mimari dönüşümlere odaklanma.

45 Örneğin duyu bilgisi için metafor olarak göz (örneğin, GM III 12), anlama için metafor olarak kulak (örneğin, EH III 1), dekadansı sezme kapasitesi için metafor olarak burun (örneğin, EH I 1), değer yükleme ve belirleme gücü için metafor olarak tatma (örneğin, PTA 3 KGW III içinde, 2, s. 310).

çevrilmesi, Nietzsche'nin Descartes'ın "bilgi ağacı"nı kökünden söküp atması ve Yunan mitolojisinin çeşitli figürlerinden yararlanma.[46] Her halükarda Kofman, Nietzsche'nin yazım üslubunu, onun felsefesinde söz konusu olanı anlamak için önemli bir ipucu sağlayan metaforları kullanım *şeklini* gösterir. Böyle yapmada Kofman, geleneğin zaten kabul ettiği bu metaforlara "yeniden itibar kazandırmak" suretiyle, Nietzsche'nin o kadar çok yeni metafor yaratmadığını iddia eder. Başka bir deyişle Nietzsche'nin stratejisi geleneğin alışılmış metaforlarını, onları kavramsal aydınlatma yetersizliğine sevk eder bir şekilde tekrarlamaktır.[47]

Bu metafor tekrarı Kofman'ın metninde, Nietzscheci öte-değer biçimin somut bir örneği olarak ortaya çıkar: Onun geleneğin metaforlarına stratejik yeniden itibar kazandırışında, bu geleneksel metaforlarda ima edilen değerlerin değeri *yeniden* belirlenir. Felsefi söylem içinde metafor kullanımının değeri düştüğü kadarınca, Nietzsche'nin metaforu kullanımının kendisi, bu öte-değer biçimi örnekler. Nietzsche'nin metaforu kullanımına odaklanarak Kofman, Nietzsche'nin metninde metaforun görünümünün nedensiz olmadığını kanıtlar; daha çok Nietzsche'nin metaforu arttırışı, insan varlıklarının metaforik yaratıcı oyun içgüdüsünün serbest bırakılmasına, insanların, nihilistik ve dekadent bilimsel ruh istencinden dolayı değer yitiren şu alanlarda (sanat, mit, yanılsama, düş) perspektifler oyunu için özgürleştirilmesine doğru yönelir.

Kofman Nietzsche'nin metafor kullanımının özgürleştirici karakterini, "kalemle dans"ını izleyebilecek okuyucular arayışını (TI "What the Germans Lack" 7) inceleyerek, özellikle onun aforizmatik yazım biçimi açısından geliştirir. Bu okuyucular okumayı bir sanat düzeyine yükselteceklerdir (krş., GM §8):

---

46 Kofman'ın bu metaforlar hakkındaki tartışması için, bkz., s. 87-117 ve 149-63; İngilizce çeviri, s. 59-80 ve 101-12.

47 Bkz., Kofman, s. 89, s. 171; İngilizce çeviri, s. 60, s. 185-6.

Onlar aforizmayı, "güç istencinin kendisinin yazımı"[48] olarak ve "her metafor her hakikate ulaşacak" şekilde (Z "The Return Home"; krş., EH "Z" 3) kabul edecekler. *Nietzsche et la métaphore*, aforizmalar arasında dans edebilme becerisinin, Nietzsche'nin soylu içgüdüleri olanları hayvan sürüsünden ayıran bir diğer seçme ilkesi olduğunu öne süren bu notta sona erer.

Nietzsche'yi Esere Yerleştirmek

Şimdi Nietzsche'nin Fransız yorumcularından, Fransız Nietzschecilerinin ikinci grubuna, onun eserini ileriye götürenlere geçelim. Ilımlı ve eleştirel yorumcular benzer biçimde yakın dönem Fransız felsefesi içindeki "Nietzschecilik"e işaret ettiler. Fransızların Nietzsche'yle ilişkisinin anlaşılmasına yardımcı olmak için dört örnek üzerine -Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jean-François Lyotard- odaklanacağız. Bu isimlerin eserlerinde, yakın dönem Fransız düşüncesi içinde dolaşan çeşitli Nietzscheci temaları görebiliriz: Yorum vurgusu, ikili düşüncenin eleştirisi, iktidar ve bilgi arasındaki ilişki, oluş ve sürece, varlık ve ontolojiden daha fazla vurgu ve kriterlerin yokluğunda yargının zorunluluğu.

Jacques Derrida'nm ilk eserlerinde, Nietzsche sürekli bir referans olarak görünür. Derrida sık sık ondaṇ kendi yapıbozumcu öncülerinden[49] biri olarak söz eder ve en azından iki vesileyle, Derrida, Nietzsche'nin çağdaş felsefi sahneye yaptığı katkıyı kaydeder: "*Qual Qelle*: Valéry Sources"de Nietzsche'de aranacak temaların aşağıdaki listesini sunar:

> Metafiziğin yetkinliğine ilişkin sistematik güvensizlik, felsefi söylemin biçimsel vizyonu, filozof-sanatçı kavramı, felsefe tarihine sokulan retoriksel ve filolojik sorunlar, anlamın ve Varlığın, "Varlığın anlamı"nın ("iyi uygulanmış bir konvansiyon") doğruluk değerleri hakkında kuşkululuk, gücün ve güçlerin farkının ekonomik fenomenleri, vb.[50]

---

48 Kofman, s. 167; İngilizce çeviri, s. 115.

49 Örneğin "*Différance*" denemesinde, *Margins of Philosophy* içinde, s. 17-18.

50 Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 305.

Ve *Of Grammatology*'de Nietzsche'nin,

> *yorum*, *perspektif*, *değer biçme*, *fark* kavramlarının, [onun tarafından] radikalleş[tiril]mesi hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılsın, gösterenin, logos ve bağıntılı hakikat kavramı ya da ilksel gösterilen konusundaki bağımlılığı ya da kökeninden özgürleştirilmesine birçok[51]

katkıda bulunduğunu kabul eder.

Bu değerlendirmeler, Derrida'nın kendi felsefi projesinde geliştirdiği Nietzscheci motiflerden yalnız bazılarını gösterir. Ayrıca o, Heidegger'in bütünleştirici metafizik tarihi yorumu[52]

---

51 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 19.

52 Bu fırsatı, daha önce 8. notta ortaya çıkan bir noktayı genişletmek için kullanmama izin verin. Fransızların çoğu, kendilerini, Varlığı metafiziksel unutuluşundan yeniden canlandırma konusundaki Heideggerci projeden uzaklaştırmak için Nietzsche'ye başvururlar. Özellikle Derrida, Nietzsche'nin metinlerini, Heidegger düşüncesiyle yüzleşilecek bir mevki olarak seçmiştir. Örneğin *Of Grammatology*'de şunları söyler:

> Niezsche (Hegel'le ve Heidegger'in istediği gibi) *basitçe* metafiziğin *içinde* kalmaktan öte, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılsın, gösterenin, logos ve bağıntılı hakikat kavramı ya da ilksel gösterilen konusundaki bağımlılığı ya da kökeninden özgürleştirilmesine birçok katkıda bulundu. Nietzsche'yi Heideggerci okumadan korumaktan çok, belki hiç çekinmeksizin bu yorumu üstlenerek tamamen ona sunmalıyız; belirli *bir biçimde* ve Nietzscheci söylemin içeriğinin varlık söyleminden neredeyse yoksun olduğu, onun biçiminin mutlak tuhaflığını yeniden kazandığı, onun metninin sonuçta onun yazım tipine daha sadık farklı bir okuma tipini davet ettiği noktaya kadar: Nietzsche yazdığı *şeyi yazdı*. Nietzsche logosa ve doğruluğa özgün biçimde bağımlı olmayan bu yazıyı -ve her şeyden önce kendisini- yazdı. Ve bu bağımlılık, anlamını yapıbozuma uğratmamız gereken bir çağ sırasında *varlığa geldi*. Şimdi bu yönde (fakat yalnızca bu yönde, başka türlü okumak için Nietzscheci yıkım, tüm yenilenler gibi dogmatik olarak ve yenilgiyi itiraf eden bu metafiziksel görkemli yapının bir tutsağı olarak kalır. Bu noktada ve bu *okuma düzeninde* Heidegger ve Fink'in sonuçları çürütülemez) Heideggerci düşünce, "*primum signatum*" olarak logos ve varlığın hakikati olgusunu yıkmaktan çok, eski konumuna iade eder: ... (s. 19-20)

için bir şaşırtma olarak, Nietzsche'yle ilgili birçok başka değerlendirmelerde bulunur, Nietzsche'nin retoriksel stratejileri ve üslupların çoğulluğu,[53] güç[54] ve erk[55] *différance*'ı, yorumlayıcı çokluğun oyunculluğu[56] ve Derrida'nın "[Nietzsche'nin] yorum kavramının eksen teşkil eden niyeti" olarak adlandırdığı şey: yorumun "gösterilenin mevcudiyetinde (*aletheia* ya da *adequatio*) daima ima edilen"[57] bir hakikatin zorlamalarından özgürleştirilmesi. Derrida'nın özel Nietzsche referanslarını yorumlamaktan çok, bunun yerine Derrida'nın Nietzsche'ye borcunu gösteren herhangi başka bir temadansa, özgül bir Derridacı temayı incelemek istiyorum.

Tüm metafizikçilerin "tipik önyargısı" ve "temel inancı," der Nietzsche, "*karşıt değerlere inançtır*" (BGE 2). Ahlak, felsefe ve din eleştirisinin başından sonuna Nietzsche iyi/kötü, doğru/yanlış, varlık/oluş gibi karşıt hiyerarşileri sökmeye çalışır. Batılı metafiziksel gelenek içinde aktarılan bu ayrıcalıklı kavramsal karşıtlıklar arası hiyerarşik ilişkileri onaylama konu-

---

Bunu şu değerlendirmeyle de karşılaştırınız: "Kuşkusuz Nietzsche Varlık'ın aktif bir unutuluşunu istedi: O, Heidegger'in kendisine yüklediği metafiziksel biçime sahip olmayacak" ("The Ends of Men", *Margins of Philosophy*, s. 136). Aynı zamanda bkz, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences"taki Nietzsche, Freud ve Heidegger değerlendirmesi, *Writing and Difference* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 281-2.

53 Bkz., "The Ends of Man" *Margins of Philosophy* içinde, s. 135 ve *Spurs*, çeşitli yerler.

54 Bkz., "Différance" *Margins of Philosophy*, s. 17-18. Editörlerin notu: *Différance*, *différence* [fark] ve *différer* [erteleme ya da ayrılık] kelimelerinden yararlanılarak türetilmiş Derridacı bir terimdir. Derrida bu söz oyunuyla anlama bağlamının önemini, bir terim ve onun sunulan herhangi bir tanımı arasındaki açıklığı vurgular ve hiçbir farkın *hiçbir* fark üretmediği yönünde bir gösterimi vurgular. (sesletimde hiçbir fark üretmeyen vurgusuz bir hecedeki sesli bir harfin değişimi bile, bu farkın kesinlikle ne olduğu tartışılabilse de, bir fark üretir.)

55 "Bkz., Jacques Derrida, *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 403-5.

56 Bkz., Derrida, *Writing and Difference*, s. 292.

57 Derrida, *Of Grammatology*, s. 287.

sundaki bu ret, çağdaş Fransız felsefi sahnesini istila eder[58] ve bu, Nietzsche ve genelde çağdaş Fransız felsefi düşüncesi arasındaki ilk temas noktasıdır.

İkili, karşıtsal düşünce eleştirisi özellikle Derrida'nın eleştirel projesinde temel bir unsurdur. Derrida için felsefe tarihi belirli klasik felsefi karşıtlıkların bir tarihi olarak gelişir: anlaşılabilir/duyulabilir, asıl/mecazi, mevcudiyet/yokluk vb. Bu karşıtsal kavramlar aynı temeller üzerinde birlikte var olamazlar; bununla beraber, her ikiliğin bir yanı değer yitirirken, diğer yanı ayrıcalıklı hale gelmiştir. Bu karşıtlıklar içinde hiyerarşik bir "tabi kılma düzeni"[59] kurulmuş ve doğru yanlıştan daha değerli olmaya başlamış, mevcudiyet yokluktan değerli olmaya başlamıştır.

Derrida'nın görevi, bu ikili karşıtlıkları sökmek ya da "yapıbozuma uğratmak"tır. Pratikte onların yapıbozumu, Derrida'nın "çifte yazım" ya da "çifte bilim" adını verdiği iki evreli bir harekettir. Birinci evrede hiyerarşiyi ve felsefe tarihinin geleneksel biçimde tabi kıldığı kutuplara ait değerleri yıkar. Her ne kadar Derrida çoğu kez, örneğin, yazıya söz üzerinde, yokluğa mevcudiyet üzerinde ya da mecazi anlama asıl anlam üzerinde ayrıcalık tanıyarak okusa da, bu tür bir okuma aşırı derecede basitleştiricidir; kendisinden önce Heidegger'in yaptığı gibi,[60] Derrida bir metafiziksel hiyerarşinin yıkımında, hiyerarşik yapının yeniden temellükünden sakınılması gerektiğini kavrar. Hiyerarşik karşıtsal yapının kendisi metafizikseldir ve metafiziksel düşüncenin ikili mantığı bu karşıtların kapalı alanını yeniden kurar ve onaylar.

---

58 Örneğin, bkz., Jean François Lyotard'ın şu değerlendirmesi: "karşıtsal düşünme ... postmodern bilginin çok yaşamsal tarzlarına ayak uyduramaz", *The Postmodern Condition* içinde, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 183), s. 14.

59 Bkz., Jacques Derrida, "Signature, Event, Contex", *Margins of Philosophy* içinde, s. 329.

60 Örneğin bkz., Heidegger'in Nietzsche'nin Platonculuğu ters çevirmesi üzerine tartışması, *Nietzsche Vol. One* içinde. *The Will to Power as Art*, çev David F. Krell (San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc., 1978), s. 200-20.

Yapıbozumu bu klasik felsefi karşıtlıkların basit bir ters çevrimi olarak görmek, yapıbozumun ikinci "çifte yazım" evresini görmezden gelir: "Bizim aynı zamanda yüksek olan şeyi alçaltan ters çevrim ve yeni bir 'kavram'ın, artık olmayan ve asla olmayacak, önceki rejimde içerilen bir kavramın aniden belirişi arasındaki açıklığa da işaret etmemiz gerekir."[61] Yeni "kavramlar" Derridacı "kararlaştırılamayanlar"dır (örneğin, "*différance*", "iz", "ekleme", "*pharmakon*"): Şu ya da bu şekilde geleneğin baskın olarak ayrıcalıklı kıldığı bu seçeneklerin tercihli karakterini sunarken felsefi karşıtlığın ikili mantığının yüklediği biçimsel yapıya direnen işaretlerdir. Derrida'nın ilk eserlerinin başından sonuna tekrar eden bir motif olarak, onun bu kararlaştırılamayanlar oyunu planlamasını buluruz: hem var hem yok olan iz oyunu; hem zehir hem şifa olan *pharmakon* oyunu; hem artan hem eksilen ekleme oyunu.

Şimdi Nietzsche'ye geri dönerek, söz konusu değerler arasında kurulan ayrıcalıklı hiyerarşik ilişkiyi sökerek sık sık izlediği şekliyle, onun geleneksel değerlerin değerini takdir etmesinde, bu aynı karşıtsal düşünce eleştirisini görebiliriz. Nietzsche'nin sökümü Derridacı yapıbozum gibi iki evrede[62] işler. Birinci evre iki değer arasındaki geleneksel ayrıcalık ilişkisini yıkarken, ikincisi karşıtlığın, kendisi eleştiriye ihtiyaç duyan bir ön değer yüklemeden kaynaklandığını tümüyle göstererek onu yerinden etmeye çalışır. Örneğin, hakikat istencinin soykütüğünü dikkate alarak, Nietzsche'nin, doğrunun yanlış üzerindeki geleneksel hiyerarşisini altüst ettiğini anlarız. Doğruya yüklenen olumlu değerin kökenini inceleyerek, Nietzsche, bunun, basitçe yanlış

---

61 Derrida *Positions*, s. 42; bkz., *Margins of Philosophy*, s. 329.

62 Nietzscheci soykütük ve Derridacı yapıbozumun daha ayrıntılı bir tartışması için, bkz., benim "Genealogy and/as Deconstruction: Nietzsche, Derrida, and Foucault on Philosophy as Critique", *Postmodernism and Continental Philosophy* içinde, ed. Hugh Silverman ve Donn Welton (Albany: State University of New York Press, 1988), s. 193-213 ve "The becoming-post-modern of philosophy", *Postmodernism: Histories, Structures, Politics*, ed. Gary Shapiro (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 99-113.

ya da görünüş üzerinde doğruyu olumlama yönünde ahlaki bir önyargı olduğunu keşfeder (bkz., BGE 34). Bunun için, yanlışın doğrudan *daha* değerli olabileceğini, yanlışın zorunlu bir yaşam durumu olabileceğini öne sürer.

Bununla beraber Nietzsche'nin analizi, Heidegger'in, Platonculuğun bir "ters çevrim"i aracılığıyla metafizik tarihini "tamamlama" konusunda Nietzsche'yi suçlarken kabul ettiği gibi, burada kalmaz. Perspektifsel bir tutum benimseyerek ve dolayımsız, yorumlayıcı-olmayan bir gerçeklik anlayışının imkânını reddederek Nietzsche, doğru/yanlış karşıtlığını tamamen yerinden eder. Sorun artık bir perspektifin "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığı değildir; Nietzscheci soykütükçüyü ilgilendiren tek sorun, bir perspektifin yaşamı arttırıp arttırmadığıdır.[63]

Nietzsche felsefi söylemin merkezindeki ikili düşüncede belirli bir inanç keşfeder. Belirli bir değer yüklemesiyle söz konusu karşıtlığın iki kutbuna yol açan güç istencini, soykütüksel biçimde açığa çıkarmak yoluyla, soykütük, karşıtlığın sahip olduğuna inanılan gücü ortadan kaldırır. Bu stratejinin en açık örneği, onun iyi/kötü karşıtlığı konusundaki yapıbozumudur. Nietzsche, hem "iyi"nin hem de "kötü"nün, anlamlarını belirli tipte bir güç istencine -köleye yakışır, sürü ahlakının reaktif güç istenci- borçlu olduklarını kesin bir biçimde göstererek, iyinin ve kötünün *ötesine* geçer. Kölenin "kötü" olarak yargıladığı şeyi "iyi" kılarak, köle ahlakının değerlerini basitçe ters çevirmek, kölenin kendisinden farklı her şeyi "kötü" olarak yargı-

63 Bu aynı eleştirel strateji, Nietzsche'nin "gerçek dünya"da inanç tarihinin izini sürdüğü *Twilight of the Idols*'ün ünlü bölümünün kapanış evresinde işler: "Gerçek dünyayı kaldırdık: geriye hangi dünya kalır? Görünen dünya mı acaba?... Fakat hayır. *Gerçek dünyayla birlikte biz görünen dünyayı da kaldırdık*!" (TI "How the 'True World' Finally Became a Fable"). Biz görünür dünyayı kaldırdık, çünkü onu yalnızca gerçek dünyayla karşıtlığı açısından "görünür" olarak tanımladık. Bir standart olarak hizmet edecek gerçek dünya olmaksızın "görünür" ismi anlamını yitirir ve karşıtlığın kendisi eleştirel gücünü yitirir. Başka bir deyişle, "görünür"ün geleneksel değer yitimi ya da değeri, onun, geleneğin "doğru" olarak olumladığı şeyin olumsuzlaması olmasına bağlıdır.

layan ve iyiyi kendisinden başka olana reaksiyoner karşıtlık içinde tanımlayan özgün değer yüklemesinden daha az reaktif değildir.

"İmmoralist" ya da "nihilist" olarak bir Nietzsche okuması, Nietzsche'nin, karşıtsal yapıya uymakla, onun geçerliliği ve onun bastırıcı, hiyerarşikleştirici erki çaresiz onaylanır tarzındaki postmodern kavrayışını tanımayı başaramayarak, bu sırf ters çevirme düzeyinde kalır. Fakat "değerlerin öte-değer biçicisi" olarak bir Nietzsche okuması, Nietzscheci ahlak eleştirisine ikinci bir hareket yerleştirir. Bu ikinci hareket, iyi/kötü hiyerarşisini tamamen yerinden eden sağlıklı bir güç istencinden kaynaklanan yeni değerlerin *aktif* yüklenişinden akıp gider. Ahlaki değer biçmenin ikili yapısını reddetmede, Nietzsche'nin öte-değer biçmesini, değerlerle oyuncul bir deneyime ve onun "aktif yorumlama"[64] olarak nitelediği perspektiflerin bir çoğaltımına başlatır. Perspektifsel çokluğun olumlaması, böylece ikili ahlakın reaktif dekadansının ötesine geçmek üzere yeterli bir güç istencine sahip olanlar için yaşam arttırıcı alternatif olarak açığa çıkar. Bu yaşam arttırıcı çokluk, yeni yorumlayıcı imkânlar için metinleri yalnızca "koruma"yan, ama "açan" üretici bir okuma tarzı talebinde Derrida'nın kendi yorumlayıcı pratiği içinde işlev göstermeyi sürdürür.[65]

---

64 Bkz., WP 600, 604, 605. Derrida bu "aktif yorumlama" terimini, aynı zamanda, yapıbozumcu okumayı yorumun metinsel çiftlemesinden ayırmak için de kullanır; bkz., *Of Grammatology*, s. 157-64.

65 Bkz., Derrida, *Of Grammatology*, s. 158vd. Derridacı yorum vurgusuna bir karşılık, ancak eşit biçimde Nietzsche'ye borçlu bir karşılık için bkz., Deleuze'ün "metinsel deneycilik" isteği, Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 46-8 [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990)]; Deleuze ve Félix Guattari, "Rhizome", çev. Paul Patton, *I&C* içinde, No. 8 (Bahar, 1981), s. 67-8. "Rhizome"un bu versiyonu, *Mille Plateaux*'nun [*A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)] 1980'de yayımlanışından daha önce ayrı olarak yayımlandı ve *A Thousand Plateaus*'un girişindeki versiyondan önemli bir fark içermez.

Nietzsche'nin ikili düşünce eleştirisi çağdaş Fransız düşüncesinde çeşitli alanlarda işliyor bulduğumuz bir başka temayla ilişkilidir: düalistik bir açıklamanın yerine plüralistik ya da çokanlamlı bir monizmin geçirilmesi. Nietzsche'nin *Güç İstenci* olarak yayımlanan kitaplaşmamış eserinde, kapanış kaydı haline gelecek olan bir değerlendirmede, onun Dionysosçu dünyasının gizeminin çözümü olan bildirimi, gelecekteki tüm düalizmlere bir meydan okuma ortaya koyan "Bu dünya güç istencidir -ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de güç istencisiniz –ve bunun dışında hiçbir şey değilsiniz!" (WP 1067) biçiminde sunulmuştur: Artık ilerlemeyi, basit ikili bir mantığa dayanarak işleyen bir modele göre anlamak mümkün olmayacak. Artık dünyayı dikotomik gruplar içinde düzenli biçimde ikiye ayıramayacağız: iyi ya da kötü, zihinler ya da bedenler, doğrular ya da yanlışlar, biz ya da onlar. Dünya bu tür düalistik düşüncenin kabul ettiğinden çok daha karmaşıktır. Nietzsche bunu yapmak yerine, basit belirlenimler ve ayrımlar olarak görünen şeyin bile, aslında radikal biçimde bağlamsal ve olumsal olduğunu öne sürdü. Bu öneri, sonra ikili karşıtlığın düalistik bir üstanlatısına herhangi bir başvuruyu kuşkulu kıldı.

Derrida gibi, hem Michel Foucault hem de Gilles Deleuze, Nietzsche'nin felsefi ikicilik konusundaki anti-düalist karşı çıkışından etkilendiler. Aynı zamanda Nietzsche'nin erk ve bilgi arasındaki bağlantısından da esinlendiler. Bu bağlantı, "istenç", "hakikat istenci", "bilgi istenci" ve "güç istenci" arasındaki hareketin akışkanlığında hem açık ("Bilgi bir erk aracı olarak işlev gösterir" [WP 480]) hem de imalıdır. Nietzsche her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker, bunlar yerine bu tözsellikler *arasındaki* ilişkilere dikkat etmemizi sağlar. Bu ilişkiler Nietzsche'ye göre güç ilişkileridir: çekme ve itme, baskı ve tabi kılma güçleri. Eğer Nietzsche'de bir metafizik varsa ve var olduğu ya da onun Nietzsche'yi bu açıdan görmeye (Heidegger'in yaptığı gibi) yardımcı olduğu tamamen açık değilse, o zaman bu metafizik, dina-

mik bir "süreç" metafiziği olacaktır ve bir töz metafiziği değil. Bu, oluşların bir metafiziği olacaktır ve varlıkların değil. Ve bu süreçler, bu oluşlar, güçlerin süreçleri olacaktır: daha-güçlü-oluşlar ya da daha-zayıf-oluşlar, artış ya da yoksullaşma. Nietzsche'ye göre bu oluşlardan ölümden başka kaçış yoktur. Onun savunduğu hedef, varlığı araştırmak değil, bir kimsenin yaşamının daha-zayıf-oluşlardansa daha fazla daha-güçlü-oluşlar, batışlardansa daha fazla galibiyetler içermesi için çalışmaktır.

Hem Deleuze hem de Guattari, tercihlerin global ve mutlaktan çok daima lokal ve göreli olduğu plüralistik bir sürekliliğe göre verili alternatifler arasındaki geleneksel ikili ayrımları yeniden formülleştiren projelerde yer alırlar. Onların ayrı ayrı yeniden formülleştirmelerinde, her birini Nietzsche'nin güç istencinin çifte kullanımını gerçekleştirirken görürüz. Açık ya da imalı biçimde başvurdukları model, bir erk-bilgi ya da "arzulama-üretimi" sürekliliği olsa da, Nietzsche'nin güç istenci "monizm"ine ait olarak görünür. Bu monizm, Heidegger'in varolanların Varlık'ı sorusuna Nietzsche'nin temel cevabı olarak güç istenci anlamında değil, Deleuze'ün güçlerin farklılaşması olarak güç istenci anlamında anlaşılmalıdır. Bu, Heidegger'in güç istencini bir Varlık mantığı, bir onto-logic açısından anladığı yerde, Deleuze'ün güç istencini, aktif ve reaktif güçlerin yorum ve değer biçme vasıtası olan ayrımsal bir olumlama ve olumsuzlama mantığı içine yerleştirdiği anlamına gelir.[66]

Güç istenci, böylece, soykütüksel olan ve ontolojik olmayan düzeyde, varolanların Varlık'ı düzeyinden çok, güçler ve bu güçlere bahşedilen farklı değerler arasındaki niteliksel ve niceliksel farklar düzeyinde işler.[67] Her şeyin güç isten-

66 Bkz., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 49-55.

67 Krş., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 220: "Heidegger, Nietzscheci felsefenin, Nietzsche'nin düşüncesindense, kendi düşüncesine yakın bir yorumunu sunar [...] Nietzsche, temelini Varlık'ta ve belirlenimini insan varlığında bulacak her olumlama kavrayışına karşıdır." Heidegger'in güç istenci yorumuna başka yerde değiniyor ve eleştiriyorum; bkz., *Nietzsche and the Question of Interpretation*, s. 53-73.

ci olduğunu iddia etmek için, iyi ve kötünün ötesine, doğru ve yanlışın ötesine geçmede, Nietzsche, tözler olmaksızın ilişkiselliği, ilişkilendirici olmaksızın ilişkileri, dışlama olmaksızın farkları düşünmeye çalışır. Ve böyle yapmada onun düşüncesi, hem Foucault'nun bağımsız bir öznenin yokluğunda iktidar ilişkileri analizi, hem de Deleuze'ün bir olaylar mantığı açısından kavranan bir arzulayan asamblajı olarak insan "özne"si açıklaması için bir model olarak hizmet verir. Nietzsche'nin "biçimsel" yapısını bir model olarak kullanmak yanında, Foucault ve Deleuze, her biri Nietzsche'nin güç istencinin "içerik"i olarak adlandırdığımız şeyi hüküm altına alırlar ve birlikte iki tamamlayıcı kutbun kapsamlı açıklamalarını sunarlar: istenç ve güç. Geçen otuz yıl boyunca Fransız düşüncesi genelde üç kuşku ustası olarak bilinen Nietzsche, Freud ve Marx tarafından şekillendirilen bir kavramsal alanda çalışa gelmişken, Foucault ve Deleuze'ün kesinlikle bu noktada Nietzsche'ye, Marx ve Freud üzerinde öncelik verdiklerini anlayabiliriz.[68] Marx öncelikle erk sicilleriyle çalışır ve Freud öncelikle arzu sicilleri içinde çalışır. Ancak her biri bu iki sicili üst üste getirmede kör görünür ve onları ilişkilendirdikleri zaman, biri açıkça ötekine tabi kılınır.

---

68 Nietzsche'nin bu önceliğinin, ne mutlak ne de kişiye özel olduğu hatırlanmalıdır: Hem Marx hem de Freud, geçen otuz yılın neredeyse tüm Fransız düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakır. Çağdaş Fransız felsefi düşüncesinde Nietzsche'nin önceliğini anlamanın başka ve burada sunulan yorumla uyuşmayan bir yolu, *Homo Academicus*'un İngilizce Çeviriye Önsöz'ünde Pierre Bourdieu tarafından öne sürülür [Bkz., *Homo Academicus*, çev. Peter Collier (Stanford: Stanford University Press, 1988)]. Foucault'ya dair bir değerlendirmede (s. xxiv) Bourdieu, Nietzsche'ye felsefi başvurunun, yapısalcılar yoluyla sosyal bilimlerin önceliğini izleyen Fransız akademik kurumları içindeki filozoflar arasındaki genel nüfuz azalışına bir cevap olabileceğini öne sürer. Bu itibarla, Nietzsche'nin "geleneksel" filozoflar tarafından göz ardı edilmiş olması, "felsefi" olarak moda olmadığı sırada, onu "kabul edilebilir bir sponsor" kıldı. Foucault, Alan Sheridan tarafından "The Functions of Literature" başlığıyla çevrilen, 1975'teki bir söyleşisinde, Nietzsche'nin yaygın akademik felsefeyle ilişkisine dair benzeri bir noktaya işaret etti. Bkz., *Politics, Philosophy, Culture* içinde, s. 312.

Diğer yandan, Nietzsche'nin güç istenci birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliğini imkânsız kılar ve onun düşüncesi her bir sicilin diğeri içinde tam bir kaynaşımı açısından işlev görür. Nietzsche'ye göre bu, istenç erki istediği ve erk kendisini yalnızca istenç aracılığıyla açığa vurduğu için, "güç istenci"nin gereksiz olduğu anlamına gelir. Nietzsche'ye Marx ya da Freud üzerinde öncelik vermede hem Foucault hem de Deleuze, istenç ve güç kutupları arasındaki karmaşıklığı kabul ederler. Bir sonuç olarak her biri, kutuplardan birine diğer kutbu analizlerinin dışında tutmaksızın odaklanabilir.

Bu yüzden Foucault, Nietzsche'nin örneğini izleyerek, erk öznelerine değil, erk *ilişkilerine*, toplumsal pratikler ve toplumsal sistemler içinde işleyen güç ilişkilerine odaklı aşırı derecede sofistike kılınmış bir erk analizine bağlanır. Ve bu analiz içinde istenç ve arzu, erk ilişkilerini aydınlatmada önemli bir rol oynar. Nietzsche'nin güç istenci sürekliliğini gördüğü yerde, Foucault, bir baskı ve üretim sürekliliği boyunca işleyen erk ilişkileri gördü ve Nietzsche'nin, güç istencinin daha-güçlü-oluşunu, modernlikle ilişkilendirdiği daha-zayıf-oluşunu geçmek için kışkırtmaya çalıştığı yerde, Foucault, giderek artan biçimde baskıcı çobanıl iktidara eşlik eden iktidarın üretici-oluşuna dikkat çekmeye çalıştı.[69]

Aşağı yukarı benzer biçimde, Deleuze hem kendi incelemelerinde, hem de özellikle radikal psikanalist Félix Guattari ile ortak eserlerinde, erk-arzu *istemi* üzerine odaklandı. Foucault gibi, arzu ve erkin ayrıntılı ve çoğul bağlanımlarını kabul ederken, arzuyu öznelleştirmekten kaçındı. *Nietzsche ve Felsefe*'de Deleuze, öncelikle arzu nosyonunu güç istenciyle ilişkilendirdi ve arzunun üretici olduğu kavrayışı, onun, hem aktif, hem de reaktif güçlerin üreticiliği açısından güç istenci üzerine düşü-

---

69 Foucault'nun, "*Omnes et Singulatim*: Towards a Criticism of 'Political Reason'"daki çobanıl iktidar tartışmasına bakınız; ayrıca 1979'da verilen ve *The Tanner Lectures on Human Values* içinde yayımlanan iki ders, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), s. 225-54.

nümünden gelişir. *Anti-Oedipus*'ta, Deleuze ve Guattari, Nietzscheci güç istencinin makinesel, işlevselci bir çevirisi olarak "arzulama-makineleri" kavramını ortaya koydular. Bir arzulama-makinesi arzulayan bir istenç ve arzulanan bir nesnenin işlevsel bir asamblajıdır. Deleuze, tözsel bir istenç, ego, bilinçdışı ya da benlik içinde arzunun kişileşme/özneleşmesinden sakınmak için, arzuyu işlevsel bir sözcük dağarına yerleştirir. Böyle yapmada, Nietzsche'nin bazen, bir güç istencinin bir özne olmaksızın istemde bulunduğundan söz ettiğinde ya da güç istencinin hem üretici "fail", hem de üretilen "nesne" olduğunu ima ettiğinde karşılaştığı paradokstan (bkz., GMI 13, BGE 17, WP 484) uzak durabilir. Arzudan bir asamblajın parçası olarak söz etmek, arzuyu (psikanalistlerin yaptığı gibi) somutlaştırmaya ya da kişileştirmeye karşı çıkmak için, arzu ve arzulanan nesnenin birlikte ortaya çıktığını kabul etmektir.

Deleuze, eksiklik olarak arzu açıklamasını, Platon'un *Symposium*'una kadar geri götürebileceğimiz ve Freud, Lacan, Sartre ve başka birçokları tarafından paylaşılan bir açıklamayı reddeder.[70] Arzu, arzulanan nesnenin fark edilen eksikliğine tepki olarak doğmaz, arzu, öznede nesnenin eksikliğinin ürettiği bir durum da değildir. Arzu altyapının bir parçasıdır:[71] Arzulanan nesnelerin olduğu kadar, onların açığa çıktıkları toplumsal alanın kurucusudur. Başka bir deyişle arzu, yine Nietzsche'nin güç istenci gibi üreticidir; arzulanabilir *olarak* nesneleri önceleyerek ve "üreterek" her zaman zaten toplumsal alan içinde iş başındadır.

Nietzsche'nin güç istencini, aynı anda üreten ve üretilen, bir monizm ve bir plüralizm olarak çoğul biçimler içinde gö-

---

70 Bkz., *Symposium* 200a-d, burada Sokrates, bir şeyi arzulayan kişinin zorunlu olarak bu şeyin eksikliğini hissettiği değerlendirmesinde bulunur. Deleuzecü "eksiklik olarak arzu" eleştirisini başka bir yerde daha ayrıntılı biçimde tartışıyorum; bkz., "Spinoza, Nietzsche, Deleuze: An other discourse of desire", *Philosophy and the Discourse of Desire* içinde (New York: Routledge, yakında çıkacak).

71 *Anti-Oedipus*, s. 348'de bu nokta üzerine tartışmaya bakınız.

rünebilmesi için çoğul tutmaya çalışması gibi, Deleuze de arzunun, çoğul olmasını, çoğul biçimlerde işlemesini, çoğalabilmesini ve üretimi çoğaltmasını ister. Nietzsche zayıf, dekadent güç istencinin zorunluluğunu, kaçınılmazlığını onaylarken, güçlü, sağlıklı güç istencinin maksimumlaştırılmasını teşvik eder. Deleuze, arzunun bazen yıkıcı olacağını, ara sıra baskı altına alınması gerekeceğini, başka zaman kendi baskısını arayıp üreteceğini kabul ederken, arzunun üretici olmasını savunur. Kendi baskısını arayan bu arzu fenomenini analiz etmek, Deleuze ve Guattari'nin "şizo-analiz"inin hedeflerinden biridir (bu analiz, onların Freudçu psikanalize karşıt olarak öne sürdükleri üretici olan ve Oedipal olmayan bir arzu açıklaması üzerine kuruludur). Kendi baskısını arayan arzu ve Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de (III 1 ve 28) çileci idealin *anlamı* konusundaki keşfi arasındaki benzerliğe dikkat etmemiz gerekir: İstenç, istememektense hiçliği isteyecektir.

Nietzsche'nin güç istencini bir arzulama-makinesine dönüştürerek, Deleuze ve Guattari'nin arzulama-üretimi olumlaması, Nietzsche'nin sağlıklı güç istenci olumlamasının post-Freudçu bir tekrarı olarak görünür. Bu, *Deccal*'in yazarının, *Anti-Oedipus*'un yazarlarının argümanının gelişiminde sahip olduğu etkiyi görebileceğimiz yerlerden yalnızca biridir. *Anti-Oedipus*'un üçüncü bölümünün sıkı bir okuması, neredeyse bir yüzyıl önce Nietzsche'nin, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de ayrıntılı biçimde işlediği analitik bir örneği izleyen kapitalizm ve psikanaliz arasındaki ilişkinin bir analizini gözler önüne serecektir.

Özellikle, Deleuze ve Guattari'nin, psikanalitik pratik üzerine eleştirilerini, psikanalistin çileci papazın en son canlı örneği olduğu iddialarındaki gibi, Nietzsche'nin kilise pratiği konusundaki soykütüksel eleştirisinde ilk kez dillendirilen temeller üzerine kurdukları gösterilebilir.[72] Nietzsche, Hıristi-

72 Bkz., örneğin, *Anti-Oedipus*, s. 108-12, 269 ve 332-33; aynı zamanda bkz., *A Thousand Plateaus*, s. 154. Nietzsche'nin, Deleuze ve Guattari'nin

yanlığın çoğu pratiğinin kurtarıcı erk iddiasını inanılır kılmak için, mensuplarına suç ve günahlarını nasıl kabul ettirdiğini gösterdi. Deleuze ve Guattari, psikanalizin vaat ettiği psikolojik özgürleşimin, öncelikle onun nasıl libidinal ekonomiyi aile sınırları içine hapsetmesini gerektirdiğini ayrıntısıyla geliştirerek benzer bir yaklaşımı benimserler. Nietzsche'nin "insanın içselleştirilmesi"ne [*Verinnerlichung*] (GM II 16), onlar "insanın Oedipalleştirilmesi"ni ekler: Oedipus, dışlanacak ve bu tür arzuya sahip olma suçunun eşlik ettiği babanın yerini alacak tatmin edilmemiş arzu olarak, Nietzscheci kötü bilincin bölünme hareketini -düşmanlığı kendisine geri dönerken öteki üzerine yansıtma- tekrar eder.

Nietzsche'nin çileci papazları gibi, psikanalistler, bilinçlerini zehirleyerek kendilerine sağlıklıya zulmetme erkine sahip bir sağlık maskesi yarattılar. Nietzsche'nin aşktan dolayı insanlık için kendi kendisini kurban eden Hıristiyan Tanrısı'nın ironisine işaret ettiği yerde, Deleuze ve Guattari, psikanalistlerin Oedipal olarak sakatlanmış hastalarıyla ilgili ifadelerini ironik biçimde kayda geçerler. Bu ironik ters anlam yükleyişlerin nihai sonuçları da birbirine paraleldir: Hıristiyanlığın kendini kurban eden Tanrı'sının taraftarlarının suç ve borcunu sonsuz kıldığı yerde, psikanaliz bitmez tükenmez aktarım ve sonsuz analiz biçiminde kendi sonsuz borcunu yaratır.[73] Ve bir son paralellik kurmak gerekirse, tıpkı Nietzsche'nin papazlarının tüm olayları ilahi mükâfat ve cezanın ekonomik mantığı içinde bir uğrağa indirgemesi gibi, Deleuze ve Guattari'nin psikanalistleri, tüm arzuyu aile içi bir saplantıya indirgerler.[74]

---

psikanaliz eleştirisi üzerindeki etkisini başka bir yerde tartışıyorum; bkz., benim "Nietzsche's becoming-Deleuze: Genealogy, Will to Power, and Other Desiring Machines" makalem. Önceki Deleuze tartışmasının çoğu bu metinden esinlendi ve yakında *Nietzsche: A Critical Reader*, [ed. Peter Sedgwick (Oxford: Blackwell, 1995)] içinde yayımlanacak.

73 Krş., Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 64-5.

74 Burada yalnızca Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisinde ciddi değerlendirme sağlayan öteki iki Nietzscheci gelişimi kaydedebiliriz:

Bitirmeden önce, son bir Nietzscheci meseleye ve onun, Nietzsche'yle, Derrida, Deleuze ve Foucault'dan çok daha az ilişki kuran bir düşünürdeki görünümüne değinmeliyim. Jean-François Lyotard postmodernlik üzerine tartışmalarda öncü bir figür ve aynı zamanda postmodern bir perspektif içinden etik yargıda bulunma sorununun önemli bir sözcüsü olageldi. En basit şekilde ifade edilmesi gerekirse, bu sorun aşağıdaki gibi ortaya konulabilir: Mutlak ahlaki ilkelere ya da bir ahlak yasasına başvurmaksızın nasıl ahlaki yargılarda bulunabiliriz? Lyotard sorunu şu şekilde ortaya koyar: Eğer "kriterler yoksa, ancak yargıya varılması gerekse" yargı yetisi nereden gelir?

Lyotard bu Kantçı soruya, bu yeti "belirli bir felsefi gelenekte, yani Nietzsche'ninkinde bir isim taşır: güç istenci"[75] tarzında Nietzscheci bir cevap önerme yolunu tutar. Lyotard'a göre, Nietzsche'nin güç istenci Kant'ın üçüncü *Critique*'teki* estetik yargısının sağladığına benzer bir cevap sağlar, fakat Nietzsche bu cevabı estetiğin ötesinde tüm yargılara genişletir: "Yargı yetisi kriterlere uymaya bağlanamaz. Son *Critique*'te ele alınacak olan form imgeleme aittir. Kurucu olan bir imgelem. O, yalnızca bir yargı yetisi değildir, bir kriterler icat etme gücüdür."[76] Kant'ın bir kuralın yokluğunda yargı yetisini estetik yargı içine yerleştirdiği yerde, Nietzsche'nin felsefi bakış açısı, tüm yargıları -politik, metafiziksel, epistemolojik, etik ve estetik- bu koşullar altına dâhil eder. Bu alanların hiçbirinde evrensel olarak verili kurallar, mutlak biçimde öncelikli kriterler yoktur; o, bu kriterleri icat etme görevimizdir ve bu yüzden yargılarımızı meydana getirir.

Onların GM'nin "modern etnolojinin büyük kitabı" olduğu iddiası (*Anti-Oedipus*, s. 190) ve kendi libidinal ve politik ekonomi tartışmalarında Nietzsche'nin Hıristiyanlığın doğuşu ve modern devletin doğuşu arasındaki ilişkilendirmesini (GM II içinde) temellükleri.

75 Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, çev. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 17.

* *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2011)

76 Lyotard ve Thébaud, s. 17.

Yargılarını yapılan özgül tercihlerden çok icat edilen kriterlere (efendice ya da kölece, yaşamı olumlayan ya da yaşamı olumsuzlayan) göre meydana getirmekle Nietzscheci soykütük, görünüşte benzer eylem ya da yargıların değeri arasında ayrımda bulunabildi (örneğin, ihtiyaçtan ya da fazladan yaratma arasındaki [bkz., GS §2, 370] ya da hayır-şer, iyi-kötü kriterleri arasındaki [GM I] farklar). Böyle yapmada o, geçerli ve geçerli kılıcı genel bir kuralın belirli bir duruma uygulanması olarak hizmet vermekten başka, Lyotard'ın pagan yargı kavrayışı projesi için bir model olarak da hizmet verir.

Başka bir yerde, *The Differend*'de Lyotard, Wittgensteincı dil-oyunlarının dil oyunu* yardımıyla Kantçı yargı sorununa kendi Nietzscheci çözümünü geliştirir. Tanım dil-oyunlarından buyruk dil-oyunlarına çeviriyi doğrulamak ya da meşrulaştırmak için evrensel kriterler yoktur. Çünkü bu heterojen dil-oyunlarının ikisinin de uygulanabileceği daha yüksek emredici hiçbir kural yoktur, kriter daima tartışmalı, kanıtlanamaz, bir *differend* [ölçülemeyen ve çözülemeyen fark noktası] olarak kalacaktır.

Postmodernliğin "kriteri"nin "kriterlerin yokluğu" olduğunu öne sürdüğünde[77] ve "büyük anlatıların sonu"nu postmodernliğin "büyük anlatısı" olarak sunduğunda,[78] Lyotard, Nietzsche'nin "hakikatler"in olmadığı, yalnızca "yorumlar"ın olduğu yönündeki perspektifsel görüşünü taciz eden özgöndergeselliği açıkça onaylıyor görünür. Başka bir deyişle, Lyotard, hakikatin yokluğunun sonsuz yorumların imkânını açık bıraktığını (krş., GS 374) kabul ettiğinde de, daha önce Nietzsche'nin geçtiği yolu izler. Lyotard "doğruya asla bir sonuç

---

* Wittgenstein *Philosophical Investigations*'da, dilin bir etkinlikler çeşitliliği içerdiğini ve çeşitli dillerin oyunlar gibi yalnızca genel bir aile benzerliği taşıyabileceğini öne sürer. (ed.n.)

77 Lyotard ve Thébaud, s. 18; krş., 98.

78 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Don Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 135; krş., *Just Gaming*, s. 59.

çıkarmayla ulaşılamaz" ya da "ciddi biçimde ele alındıklarında perspektifler asla temellendirilemez"[79] diye yazdığında son Nietzscheci jestini yapar: Karşıtlıkların çözümsüzlüğünün, farkların ve uyuşmazlıkların olumlanmasının ve çoğul ve uyumsuz seslerin kabul edilebilirliğinin etik ve politik olduğu kadar, estetik ve metafizik alanlarda da, bir üstanlatı girişimini onaylamayı reddetmenin kaçınılmaz sonucu olduğunu kabul eder.

Sonuç

Bu tartışmayı bir sona ulaştırmada, Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımı tartışmasında görünmeyi sürdüren temanın, karşıtsal düşüncenin eleştirisinin, basitçe ötekiler arasında bir tema olmadığını vurgulamalıyım. Daha çok ikili, karşıtsal düşüncenin bu reddi, Fransa'da öncü çağdaş felsefi seslerin birçoğunda görünen büyük, meşrulaştırıcı üstanlatılara yönelik kuşkuya eşlik eder. İncelediğimiz düşünürlerin her biri, ikili karşıtlıklar arasındaki zorunlu tercihleri ya da özel ayrımları aynı anda monistik ve plüralist olan bir sürekliliğe göre yeniden düzenler: Foucault'ya göre erk-bilginin bir sürekliliği; Deleuze'e göre arzulama-üretiminin; Lyotard'a göre *differend*'ler ve deyim evrenlerinin ve Derrida'ya göre kararlaştırılamazlığın.

Bu düşünürlerin hepsi ayrı ve çoğul şekillerde, Nietzsche'nin güç istenci sunumuyla önerilen, tüm tözel farkları güç istenci derecesindeki farklara göre aynıyla yeniden düzenleyen stratejiyi izlerler. Farkı farklı biçimde düşünme çabasında Nietzsche'nin yeniden düzenlemesi indirgemeci değildir, yalnız bir analitik çerçeveye öncelik veriyor olarak da görülmemelidir. Bunun yerine, güç istencinin monistik çerçevesi, Nietzsche'nin, karşıtsal düşüncenin önceliğine yönelik plüralist cevabını destekler. Benzer şekilde, Nietzsche'nin yukarıda tartışılan çeşitli Fransız torunlarını, kendi açıklamaları için mutlak analitik bir ayrıcalık arayan rakip sesler olarak değil,

79 Lyotard ve Thébaud, s. 17.

şimdiye kadar hiyerarşik, karşıtsal düşünceye eşlik eden baskıya son vermek isteyen bir korodaki tamamlayıcı sesler olarak gördüğümü öne sürerek bitirmek istiyorum. Böylece onlar, Nietzsche'nin yazılarını adadığı geleceğin filozofları olarak, Nietzsche'nin kendisini özdeşleştirdiği daha önceki bir Fransız filozofları kuşağı hakkındaki tanımına uyarak, "*gerçek fikirler* ... fikirleri yaratan türden fikirler" (WS 214)[80] yaratan filozoflar olarak yerlerini alırlar.

Özet

Nietzsche'nin çağdaş yeniden okuma stratejilerinin en önemli odaklarından biri ve günümüzün kilit figürü haline gelişi, Fransız felsefe sahnesindeki dönüşümlerle yakından ilişkilidir. Nitekim geçtiğimiz kırk yıl süresince Nietzsche'yi transplantasyona tabi tutan dönüştürücü okumaların, en özgün alımlama biçimlerinin Parisli entelektüel çevrelerde boy verişi, varoluşçu ve yapısalcı yönelimlerin yerini postyapısalcı yönelimlere terk edişinin temel göstergelerinden biridir. Alan D. Schrift, çevirisini sunduğumuz bu makalesinde, Nietzsche'nin savaş-sonrası Fransız düşüncesi içinde bir yorum nesnesi olarak belirişini ve özellikle 1960'lar ve 1970'lerde doruğa çıkan Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımını ana hatlarıyla soykütüksel olarak inceliyor. Deleuze, Foucault, Derrida ve Lyotard gibi postyapısalcı düşünürlerin kendi eleştirel projelerini geliştirmede Nietzsche'yi nasıl kullandıklarını sorunlaştırarak ele alıyor. Bu makale, aynı zamanda Alan D. Schrift'in Nietzsche'nin çağdaş düşünce üzerindeki etkilerine odaklı eserleri *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York: Routledge, 1990), *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995) ve editörlüğünü üstlendiği

80 Derrida, Foucault, Deleuze ve Lyotard üzerine tartışmamdaki noktaların çoğu *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995) adlı eserimde çok daha ayrıntılı olarak geliştirilmiştir.

Why Nietzsche Still?: Reflections on Drama, Culture, and Politics (California: University of California Press, 2000) için de bir davet niteliğindedir.

Anahtar kelimeler: Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımı, postyapısalcılık, yorum, fark, ikili düşüncenin eleştirisi.

Abstract

Nietzsche's becoming one of the most significant focal points of contemporary re-reading strategies and the key figure of today is strongly related to the changes in French philosophical arena. The fact that the transforming readings, the most original forms of reception which subject Nietzsche to transplantations in the last forty years have shown themselves among Parisian intellectual circles is one of the fundemental indicators that poststructural orientations have replaced the existentialist and structuralist ones. In his article, which we have translated, Alan D. Schrift studies genealogically the appearance of Nietzsche in post-war French thought as an object of interpretation, and especially the appropriation and use of Nietzsche at its peak in the 1960's and 1970's. He examines through problematizing how poststructuralist thinkers like Deleuze, Foucault, Derrida, and Lyotard used Nietzsche for developing their own critical projects. This article is also a call for Alan D. Schrift's Works which focus on Nietzsche's influence on contemporary thinking, namely *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York: Routledge, 1990), *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995), and the one he edited, *Why Nietzsche Still?: Reflections on Drama, Culture, and Politics* (California: University of California press, 2000).

Key words: Nietzscheanism, interpretation of Nietzsche, poststructuralism, difference, critique of binary thought.

Nietzsche Kimdir?*

Alain Badiou
Çev. Sebahattin Çevikbaş

Nietzsche düşüncesinin asıl merkezi nedir? Ya da: Nietzsche'nin felsefe dediği şey nedir?

Nietzsche için, onun "felsefe" dediği şeyin, bir yorum, bir çözümleme veya bir teori olmadığını anlamanın gerekli olduğuna inanıyorum. Felsefe, yorum, çözümleme ya da teori olduğu zaman, dinin değişik bir biçiminden başka bir şey olmaz. Nihilist papaz figürü tarafından yönlendirilir. Nietzsche, *Deccal*'de filozofu "bütün suçluların en büyüğü" olarak ifade eder. Bu bildirimi ciddiye almalıyız.

Nietzsche bir filozof değildir, bir anti-filozoftur. Bu ifade açık bir anlama sahip: Nietzsche, felsefenin spekülatif nihilizmine, bir eylemin gerekliliğini büsbütün olumlamaya karşı çıkar. Nietzsche'nin kendisine atfettiği rol, bir felsefeyi başka felsefelere ekleme rolü değildir. Bunun yerine onun rolü, emsali olmayan, gerçekte felsefeyi yıkıma uğratacak bir eylemi ilan etmek ve göstermektir.

---

* http://web.warwick.ac.uk/philosophy/pli_journal/pdfs/Vol_11/11_1 Badiou.pdf. s. 1-11.

Eylemi ilan etmek, ama bir de onu ortaya koymak: Bu, anti-filozof Nietzsche'nin kelimenin tam anlamıyla kendisinin önünde olduğu anlamına gelir. Bu tam olarak onun *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te *"Küçük Düşüren Erdemler Üzerine"* başlıklı şarkıda söylediği şeydir. Zerdüşt kendisini kendi öncüsü olarak tanıtır.

> Bu insanlar arasında ben, kendimin habercisiyim, karanlık patikalar boyunca kendimin şafağıyım.

Bu yüzden felsefe *haline gelen* şey, filozofun tanıklık ettiği şeydir. Veya daha doğru olarak: Felsefi *eylem*, felsefenin, ki bu yine de onunla örtüşür, sadece bildirebildiği şeydir.

Zaman kaybetmeden Nietzsche hakkındaki incelememizin tam ortasına gelmiş bulunuyoruz. Zira onun tekilliği, tamamen onun felsefi eylem anlayışında içerilir. Daha doğrusu, onun dilini kullanarak, onun felsefenin *gücü* anlayışında [içerilir]. Yani anti-felsefe anlayışında.

Bu eylem ve bu güç neye dayanır?

Hem Deleuze'ün hem de Heidegger'in, onun tekilliğini, en sonunda kendisini *delilik* adı altında icra eden ve ortadan kaldıran mutlak tekilliğini kısmen ıskaladıkları herhangi bir Nietzsche incelemesinin başlangıcına bu soru yanlışlıkla konulacaktır.

Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* kitabına şu açıklama ile başlar: "Nietzsche'nin en genel projesi, değer ve anlam [*sense*] kavramlarını felsefeye yerleştirmedir." Şimdi, Nietzsche'ye göre felsefi eylemin bir proje ya da bir program şeklini almadığına inanıyorum –daha doğrusu buna, Sarah Kofman'ın başlığında [olduğu] gibi, bir *infilak* denilebilir. Bu, Nietzsche için bir kavramları tanıtma meselesi de değildir. Çünkü felsefi olayın adı, bir şekilden (*figure*) başka bir şey olmayabilir ve en sonunda bir özel isim olabilir. Olayın özel olması genel kavramı tahttan indirir. Bunu gerçekleştirmek, bizzat özel isim muğlaklığına dayanır. Nietzsche'nin felsefi düşüncesi, yedi ismin başlangıçta var olan ağı içinde verilmiştir: İsa ya da Çarmıha gerilmiş,

Dionysos-Ariadne, Saint Paul, Sokrates, Wagner, Zerdüşt ve bir de bütün isimlerin en müphemi, diğerlerini özetleyen "Nietzsche" ismi.

Elbette Deleuze bu isimlerin, bu yorumların anlamının farkındadır. Onun ustalıkla yaptığı gibi, güç türlerinin kodlaması bu nominal dizi içinde okunabilir, onlar aktif ve reaktif olanın kılavuzluğuna göre çözümlenebilir. Fakat bu durumda, özel isimler ağı, anlam ortaklığına geri götürülür ve Nietzsche tüm dikkatini yorumun akışına verir. Deleuze'ün etkili okumasında gözden kaçırdığı şey ise şudur: *Nietzsche'nin kendi doğruluk kategorisini oluşturduğu* özel ismin bulanıklığı işe yaramaz. Bu aslında onun anlamsız, ya da değersiz, boyutuna hayati rol atfeden şeydir. Nietzsche'nin nihayetinde söylemek istediği son söz anlamdan ziyade değerlendirilemeyendir.

Hıristiyan esaretine son veren en önemli eylemin ortak adı, "bütün değerlerin tersine çevrilmesi" veya bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesidir. Ama bütün değerlerin tersine çevrilmesi, kendinde bir değere sahip değildir. Değerlendirmeden çıkarılmıştır. Şüphesiz bu, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda söyleyeceği gibi, hiçliğe karşı yaşamın bizatihi kendisidir ki bu kesin bir aksiyomdur:

> Yaşamın değeri değerlendirilemez.

Nietzsche'yi okumaya başlayan birisi eylemde ortaya çıkan sıkıntılardaki bu değere, değerlendirmeye ve anlamın durak-sadığı noktaya odaklanmalıdır. Bu nedenle buradaki sorun artık bir değerler veya anlam sorunu değil, ama etkin bir şekilde onları aşan, felsefenin her zaman "hakikat" adını verdiği şeyle ilgili bir sorundur.

Benim açımdan bu, Heidegger'in Nietzsche'nin düşünce programının yeni değerler kurumu olduğunu düşündüğünde kavrayamadığı şeydir. Nietzsche'nin eski değerleri hiçlik istencinin bir zaferi olarak analiz ettiğini biliyoruz. Onlar,

Nietzsche'ye göre insanın hiç istememektense hiçi istemeyi tercih ettiği, en yüksek ilke olan bir ilke sayesinde vardırlar. Heidegger'e göre eski değerleri tersyüz etmekle, hiçliği istemeye karşı olumlamanın öğle vaktini önermekle Nietzsche, aslında nihilizmin üstesinden gelmek ister. Şimdi, Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin böyle yapmakla, nihilizmin üstesinden gelmek istemekle, nihilizmin gerçek özünden kendisini ayırdığını söyleyecektir. Bu aslında hiçliği isteme değildir. İşte bu nedenle Heidegger'e göre, eğer nihilizm hiçi isteme olursa, o zaman o özü itibariyle özne figürü üzerinden anlaşılabilir. Ancak gerçekte nihilizm, bir özne figürü değildir; nihilizm tarihsel olarak, bizzat var olandan geri kalan yok'un tarihidir. Nihilizm, var olanın/varlığın tarihsel bir görünüşüdür. Nietzscheci düşünce programında maskelenen budur, bu nihilizmin yenilmesine dayanır. Heidegger'in söyleyeceği üzere: "nihilizmi yenme iradesi [bunu o Nietzsche'ye atfediyor] kendini bilmez, çünkü bu kendisini geri kalan-yok(luk)un bir tarihi olarak düşünülen nihilizmin özüne ilişkin kanıtın dışında bırakır ve bu yüzden kendini, kendi yaptığını bilmekten hep men eder."

Nietzsche kendi yaptığından gerçekten habersiz midir? Eylem sorusunu geri getirdiğimizi anlıyoruz. Bu Nietzscheci faaliyetin, kendisini metafiziksel özne formu içinde alt etme olarak gösterip göstermediğini sorarak başlamalıyız. Bana öyle geliyor ki burada, Nietzsche'yi yargılamadan önce Hegelleştiren, Heidegger'e özgü, bir eleştiri var. Çünkü Nietzsche için eylemin bir alt etme olmadığına inanıyorum. Eylem bir olaydır. Ve bu olay, mutlak bir yıkmadır, bunun pek tanınmayan özel ismi ise Nietzsche'dir.

Kavramsız ya da programsız bir eylem ile bir özel isim, sadece şans eseri onun olan bir özel isim, arasındaki bu bağ(lantı), *Ecce Homo*'nun bölümlerinden birinin ünlü başlığına atıfta bulunmayı gerektiriyor: "Neden Bir Yazgıyım Ben?" "Nietzsche" özel ismi, şans eseri, anlaşılmazlığını, kavramsız ya da programsız bir yıkmaya bağladığı için bir yazgıyım ben.

İnsanlık tarihini ikiye ayırmaya gücüm yeter.

(8 Aralık 1888 tarihli Strindberg'e Mektup)

Filozofu bütün dünyayı tehlikeye atan müthiş bir patlayıcı olarak düşünüyorum. (*Ecce Homo*)

Nietzsche'nin, kâhini, aktörü ve ismi olduğu felsefi olana karşı olan eylemi, hiçi dünya tarihini ikiye bölmekten daha az hedefler.

Bu eylemin *temel-politik* olduğunu söylemeliyim, çünkü o, bütün insanlığı politikanın öngörülerinden çok daha radikal düzeyde değiştirmek ister. Temel-politik, burada politika için geleneksel felsefi bir zemin bulma görevine işaret etmiyor. Mantık, bir kere daha, bir rekabet mantığıdır, ama kurucu nitelikte saygınlığı olan bir mantık değil. Bir temel-politik eylem bizzat felsefi eylemdir, şu anlamda ki onun tarihsel infilakı, kesin bir anlamda, uygun politik devrimin hakiki veya sahih olmadığını geçmişe dönük olarak gösterecektir.

Bundan da anlaşıldığı gibi, Nietzscheci temel-politikte politika sözcüğü, karakteristik bir tereddüt içinde bazen ihya edilmiş ve onaylanmış, bazen de değer kaybetmiştir. Aralık 1888 tarihli Brandes'e bir mektup taslağında Nietzsche şunları yazar:

> Büyük politikaya henüz girdik, hatta çok büyük politikaya bile ... Büyük ihtimalle, tarihi iki yarıya bölecek bir olay hazırlıyorum, tam da yeni bir takvime ihtiyaç duyulacak bir noktada, başlangıç yılı 1888 olacak.

Burada Nietzsche, Fransız Devrimi'nin bir taklidini önerir. "Politika" sözcüğünü, felsefenin temel bir belirlenimi olarak kabul eder. Hatta bu taklit, Nietzsche'nin en küçük bir tereddüt göstermeden kabul edeceği Terör imgeleri içerecek kadar ileri gidecektir. Birçok metin buna şahitlik eder. 4 Ocak 1889 tarihli Franz Overbeck'e notunu alıntılayalım, orada Nietzsche şunu deklare eder:

Sadece bütün Yahudi Düşmanlarını eleştiriyorum...

Bir yandan da 17 Aralık 1888 tarihli Jean Bourdeau'ya mektubunda, politika sözcüğü eleştirilir:

> Eserlerim, çağdaş politikadaki kaba öngörü kanıtlamalarının öngörü yanlışlarından başka bir şey olmayacağını kanıtlama ile ilgili bir kararla zenginleşir.

Ve William II'ye yazılmış bir mektup taslağında, Nietzsche şunu yazar:

> Politika konsepti, ruhlar arasındaki savaşta tamamen çözülmüş/yok edilmiştir, bütün güç-imgeleri, paramparça edilmiştir - daha önce hiç olmamış gibi, savaşlar olacak.

Temel-politik eylem olarak belirlenen Nietzscheci felsefi olana karşı eylem, bazen onun genişletilmiş taklidi şeklinde, bazen onun tamamen yok olması şeklinde, tarihsel-politik olarak düşünülür. Eyleme *temel*-politik olarak meşruiyet veren tamamen bu alternatiftir.

Eğer eylem temel-politik ise, o zaman filozof bir aşırı-filozoftur. Şubat 1888 tarihli Von Seydlitz'e mektup:

> Çağın ilk filozofu, belki de biraz daha fazlası olduğum anlaşılamaz değildir. İki bin yıllık dönem arasında kalan yaklaşmakta olan felaketi haber veren ve kesin sonuca ulaştıran bir şey.

Nietzsche iki bin yıllık dönem arasında kalan bir şeyin, kaçınılmaz bir başkaldırıya, kaçınılmaz, temel-politik bir başkaldırıya benzeyen bir şeyin değişik adıdır. Fakat o zaman böyle bir eylemin vasıtaları nedir? Onun uygula(n)ma gayesi nedir? Ve nihayet karakteri itibariyle temel-politik olması gereken felsefi olana karşı olan bir olay nedir?

Bu problemden söz etmek için, Devrimin Nietzscheci eleştirisini, politik anlamıyla incelememiz gerekir. Bu eleştiri, esasen Devrimin gerçekleşmediğini söylemeye dayanır. Bununla

anlamamız gereken şey, onun, temel-politikanın devrim olarak anladığı anlamda gerçekleşmemiş olmasıdır. Devrim gerçekleşmemiştir, çünkü o dünya tarihini gerçekten ikiye bölmemiş, dolayısıyla bütün bozulmamış eski değerlere ilişkin Hıristiyan araçları terk etmemiştir. Dahası Devrimin sahip çıktığı eşitlik, sadece bir başkasının eşiti olma düşüncesi olarak eşitlik, sosyal eşitlik idi. Ve bu eşitlik, Nietzsche'nin nazarında, her zaman *hınç* tarafından emredilir.

Deccal'de şunları okuyabiliriz:

> "Ruhların Tanrı önünde eşitliği", bu yalancılık, bütün aşağı görüşlülerin hınçları için bu bahane, sonunda devrim, modern fikir ve bütün toplumsal düzenin bozulma ilkesi olan bu tartışmalı kavram –Hıristiyan dinamitidir.

Bu, Nietzsche'ye göre, asla Hıristiyan dinamitine karşı olan bir bilgelik türüne ilişkin bir sorun değildir. Hıristiyanlığa karşı savaş, topçu erleri arasında ya da teröristler arasında bir savaştır. Ekim 1888'de Nietzsche Overbeck'a şunu yazar:

> Bu sefer - eski bir topçu eri olarak- ağır silahlarımı ortaya çıkardım. İnsanlık tarihini ikiye bölerek yerle bir etmekten korkuyorum.

Bu yüzden temel politika, bir *Hıristiyan-olmayan patlayıcının* keşfidir.

Şimdi, bu noktada, Nietzsche bedelini kendi kişiliği ile ödemek zorunda kalacaktır, çünkü açıktır ki o bütün dikkatini bu türden bir temel-politikanın radikal çıkmazına çevirecektir. Fakat o temel-politikayı bir kurum mantığı olarak değil, ama eylemin radikalliği olarak tanımladığı için kendini bu işe daha derin ve daha samimi bir şekilde verecektir.

Burada her şey Nietzsche'nin temel-politik olay düşüncesine, anti-felsefenin dünya tarihini ikiye ayırdığı bir olay düşüncesine dayanır.

Bu noktada bu olayın kendini, kendi ilanından, kendi beyanından ayırmada muvaffak olmadığı söylenmelidir. Felsefi olarak beyan edilen şey, onun beyan etme/açıklama imkânının dünya tarihinin ikiye bölündüğünü tek başına kanıtlamasına benzer. Niçin? Çünkü temel-politik eylemde geçerli olan hakikat, tam anlamıyla yasaklanmış olan şeydir ve yasaklama Hıristiyan dünya yasasıdır. Bu yasaklamanın ötesine geçmek için, beyanın açıkladığı gibi, birini mutlak bir kırılmaya inandırmak yeterlidir.

> Bir gün felsefem kazanacak, çünkü şimdiye kadar hiç kimse, ilke olarak, gerçek olan dışında bir şeyi yasaklamış değildir. (*Ecce Homo*)

Fakat birdenbire, Nietzsche'nin söylediği şey, aynı zamanda olayın kendisi olduğu için, o, her zamankinden daha açık bir biçimde bir döngüye girer. Yukarıda Nietzsche'nin şöyle dediğine işaret ettim: "Bir olay hazırlıyorum." Fakat bir olayın hazırlanmasıyla ilgili beyan, gittikçe olayın kendisinden daha çok ayırt edilemez olur, bu yüzden yakın ve uzak arasındaki Nietzsche'nin tereddütlü bir özelliği haline gelir. Beyan dünyayı tahrip edecektir, tahrip edecek olmanın dışında onun açıkça beyan ettiği şey şudur:

> Yakında insanlığa henüz başına gelen en ağır meydan okumayı bildirmek zorunda kalacağımı öngörerek, kim olduğumu söylemek bana gerekli görünüyor. (*Ecce Homo*)

> Bu kitap çok az kişiye aittir. Belki de onların hiçbiri yaşamıyor da. (*Deccal*)

Bir taraftan, tek canlı kanıt olarak, beni kim olduğumu açıklamaya zorlayan radikal yakınlık. Diğer taraftan buna şahitlik eden birinin, bu eyleme tanık olan birinin şimdiye kadar doğup doğmadığını bilme sorununu muallakta bırakan bir durum. Bu dairenin ne olursa olsun bir temel-politika döngüsü olduğunu düşünüyorum. Koşulu olarak olaya sahip olmadığı

için, onu bizzat düşünce edimiyle kavradığı -ya da onu kavradığını iddia ettiği- için, onun gerçekliği ile ilanı arasında ayrım yapılamaz. Gerçek Zerdüşt figürü bu döngüyü adlandırır ve kitaba Zerdüşt'ün eylemin etkililiği ile ilgili bir figür mü, yoksa sadece kehanetinin etkililiği ile ilgili bir figür mü olduğunu bilme sorunuyla ilgili garip karar verilemezlik tonunu verir. Bu konudaki ana bölüm "Büyük Olaylar Üzerine" başlıklı şarkıdır. Bu şarkı Zerdüşt ile ateş-köpeği (*fire-dog*) arasında geçen bir diyalogdur. Fakat demir ateş köpeği kimdir? Hızla ateş köpeğinin, başkaldırının, müşterek öfkenin, bizzat devrim niteliğinde olan politik olayın sözcüsü, temsilcisi ya da aktöründen başka bir şey olmadığı açıklık kazanıyor. Ateş köpeği ile diyalogdan bir bölüm okuyalım.

Zerdüşt şöyle konuşur:

> "Özgürlük" diye böğürmeyi seversiniz hepiniz en çok: Oysa ben, çevresinde çokça böğürme ve duman bulunan "büyük olaylar"a inanmayı unuttum. İnan bana, dostum Cehennem gürültüsü! En büyük olaylar, en şamatalı saatlerimiz değil, en sessiz saatlerimizdir. Yeni şamatalar değil, yeni değerler icat edenlerin çevresinde döner dünya; sessiz döner. Kabul et! Senin gürültün ve dumanın çekildiğinde pek bir şey olmadı. Ne çıkar, kentin biri mumyalaşmış, heykelin biri de çamura batmışsa!

Buradaki karşıtlık, gürültü ile sessizlik arasındadır. Gürültü, politik olayı haricen doğrulayan şeydir. Sessizlik, sessizlikle dolu dünya, bunun yerine temel-politik olayın doğrulanmamış ve ispatlanmamış karakterinin ismidir. Temel-politik beyan, kendi gerçeğini ıskalar, çünkü bir beyanın gerçeği, *herhangi bir* beyanın gerçeği, tam olarak olayın kendisidir. Bu yüzden beyan, onun sahip olmadığı, mahrum olduğu ve mevcudiyetini ve ilanını onun ayrıştıramadığı, Nietzsche'nin kendini takdim etmek zorunda kalacağı bu gerçeğin tam eşiğindedir. Ve onun deliliği denilecek olan budur. Nietzsche'nin deliliği şuna dayanır: onun kendini içinde sessizliğini ilan ettiği ve içinde hiçbir

şeyin ikiye bölünmenin varlığını göstermediği aynı dünyanın yaratıcısı olarak düşünmeye başlamak zorunda olması. Onun bir şekilde her iki tarafta olması; onun, sadece olayı duyuran şeyin ismi olmaması, sadece parçalanmanın ismi olmaması, ama eninde sonunda bizzat dünyanın ismi olması.

Dört Ocak 1889'da, Nietzsche, kendine "Nietzsche" gibi bir isim tevdi eder:

> Sonra [ve bundan sonra gereklidir] aslında dünyayı yaratmış olduğum kesin olarak deklare edilmiştir.

Samimi bir temel-politika *dünyanın hayali görüntüsünü* delice göz önüne serer, çünkü bu kehanet ve gerçek arasında karar verilemezlik sürecidir. Bu olayın kendisinin kendine özgü karar verilemezliğini, aptalca taklit eder; bir konuyu anlamada kendi içine kapanan bu karar verilemezlik*tir*. İşte 6 Ocak 1889 tarihli Jacob Buckhardt'a mektuptan, bu son mektuptan [alınan], bundan sonra daha fazlası olmayan sinir bozucu açıklama:

> Gerçekten, Tanrı olmaktansa bir Basel profesörü olmayı tercih ederim; ama onun adına dünyayı yaratmayı ihmal edecek kadar özel egotizmimi taşımayı göze alamadım.

Evet, aslında bu ifade, ilan başarısız olduğunda bir delilik, ama tam bir yoksunluk eşiğine gelen delilik ifadesidir. Bu çile, çetin sınav, üç aşamada gerçekleşir: radikal parçalanma tutkusu, temel-politik tutku, aslında bir dünya yaratma tutkusudur, *başka* dünyayı, gerçekte artık dünya olmayan dünyayı ya da artık insan olmayan, adı "üstinsan" olan insanı olumlamanın dünyasını yaratma tutkusu. Fakat bu dünyayı yaratmak için, sıradan adam aynı zamanda yaratılışı tarafından ele geçirilmelidir. Üstinsanın görünümünü, ancak bu sıradan adam onaylayabilir. Tercih edilmiş olan veya tercih edilebilir olan şey, profesörün Basel'de böyle ele geçirilmesi ve bu doğrulanmamış olay tarafından dikkatle incelenmesidir. Fakat bu doğru olmadığı

için, bu yasal tercih doğrulanmamış olduğu için, felsefi olana karşı kahraman, bu dünyayı yarata*cağı*nı ilan etmeye zorlanır. O bu dünyayı yaratacak, ama onun zafer görünüşü tarafından ele geçirilmiş olmayacak. Bu yüzden bu dünya bir programdır, ama kendini önceleyen, kendinden önce gelen bir programdır. Ve dahası insan, halkanın bir tutsağı olur. Ve sonunda bu halkayı kırmak için sadece bir yeni dünyanın değil, ama eski dünyanın da yekpare oluşumunun önyargısız kurgusuna gerek duyulur.

Bu nokta, delilikten başka bir şey değildir.

Temel-politikanın kendisi ne üzerine konuşur? Temel-politikanın kendisi ne üzerine doğar? Politikanın kaçınılmaz gerekliliği üzerine. Politika, sabır gerektirir. Bu olayı ilan etmenin yararsız olduğunu bilir. İnsan seçmediği koşullarda, şans eseri düşünmeli ve eylemde bulunmalı. Dünya tarihini ikiye ayırma fikrinden vazgeçen bir politika üzerine. Birkaç yeni ihtimale sadık kalmakla yetinen bir politika -bu halihazırda çoktur, ama çok zordur.

Eşit ölçüde, anti-felsefe, felsefenin devamlılığı ve direnci üzerine konuşur. Felsefe, hakikate ilişkin eylem olarak, eyleminin dünyanın değerlerini feshetme gücüne sahip olmadığını bilir. Ve olumsuz cevap verme işinin büyük Dionysosçu olumlamada feshedilemeyebileceğini bilir.

Bu, Nietzsche'nin gücünün, samimiyetinin fedakârlığının bir işe yaramadığını söylemek midir? Bir temel-politika düşüncesinin boş bir aptallık olduğunu söylemek midir? Ben öyle olduğunu düşünmüyorum.

Zira Nietzsche'de çok değerli bir belirti var. Hangisi olursa olsun herhangi bir felsefe için kesin bir sorunla ilgili bir belirti. Algı ile gerçeklik arasındaki ilişki sorunu. Anlam ve gerçekliğe ilişkin bu sorunda, başlangıçtan beri var olan üç görüşün olduğunu düşünüyorum. İlki, anlam ve gerçeklik arasında sıkı bir süreklilik fikrine dayanan görüş. Bu görüşe din diyorum. İkinci olarak anlamın üstünlüğünü tek taraflı olarak ortaya ko-

yan ve dini görüşü tahrip eden görüş var. İşte bu Nietzsche'nin çabasıdır. Bir de felsefi görüş var. Bu, bir rasyonel eleştiri aracılığıyla hakikat fikrini hem muhafaza ettiği hem de geliştirdiği için anti-felsefe ile kopukluk içindedir. Ama dinle de ilişkisini keser, çünkü din hakikati anlamla tanımlamayı reddeder; hatta herhangi bir hakikat içinde her zaman anlamsız bir şeyin var olduğunu gönülden söyler.

Fakat tarihsel olarak vaki olan şey, ikinci görüşün, anti-felsefe görüşünün hemen hemen her zaman üçüncü görüşe, kendi modernliğine yönelen felsefi görüşe işaret eden şey olmasıdır. Anti-felsefe felsefeyi tedirgin eder. Anti-felsefe felsefeye anlamın hilelerini ve doğruysa dogmatik tehlikeyi gösterir. Anti-felsefe, felsefeye şunu öğretir: Dinle kopukluk kesin değildir. İnsan, görevi bir daha kabul etmelidir. Hakikat, bir kere daha ve daima, dünyevileştirilmelidir. Nietzsche ilk görevinin Deccal [olarak] adlandırılabileceğini düşünmekte haklıydı. Kendisine Deccal demekte haklıydı. Ve radikal anti-filozof olarak rolü gereğince o, felsefeye modern görevinin gerçek yerini gösterdi. Nietzsche'den itibaren, onun felsefenin görevi olarak belirlediği şeyi alıkoymamız gerekiyor: anlam ile gerilimi içinde hakikat sorununu yeniden kurmak. Nietzsche bizi hermenötiğe karşı teyakkuza geçiriyor.

Bu nedenle Nietzsche'nin, birinin aynı anda keşfetmesi, öğrenmesi ve kaybetmesi gereken birisi olduğuna inanıyorum. Birisi onu kendi doğrusu içinde keşfetmeli, onu eyleme arzusu içinde keşfetmelidir. Onu, hakikat temasını yeni bir isteğe doğru kışkırtan kişi olarak, felsefi görüşü yeni bir hakikat biçimi, anlam ile yeni bir gerilim icat etmeye zorlayan kişi olarak anlamak gerekir. Ve en sonunda, tabii ki, onu kaybetmelidir, çünkü felsefe kendi alanını kurar kurmaz, anti-felsefe, her şey düşünülüp tartıldığında, söylenip yapıldığında yenilmeli ya da dikkate alınmamalı, gözden uzak tutulmalıdır.

Bu keşif, bu arayıp bulma, bu kayıp: Bunları yüzyılın büyük anti-filozoflarının hepsiyle ilgili olarak sık sık hissedi-

yorum; Nietzsche ile, Wittgenstein ile, Lacan ile. Her üçünün -ama Nietzsche'nin durumu şüphesiz en dramatiğidir- son kertede kendilerini felsefeye adadıklarını düşünüyorum. Anti-felsefede bir kendini öldürme ya da kendini susturma hareketi var; bu nedenle, imperatif bir şey felsefeye miras bırakılmış olabilir. Anti-felsefe her zaman, en uç noktalarında, felsefenin yeni görevini ya da bir yeni görev biçimindeki yeni imkânını belirleyen şeydir. Nietzsche'nin deliliğini, Wittgenstein'ın tuhaf labirentini, Lacan'ın en son suskunluğunu düşünüyorum. Her üç örnekte, Anti-felsefe, bir miras biçimini alır. Savaştığı gerçek şeye, kendisinin ötesinde bir şeyi miras bırakır. Felsefe her zaman anti-felsefenin varisidir.

Bu nedenle, Brandes'e son notlardan birinde, Nietzsche'nin bu gerçek Pascalcı ifadesinden çok etkilendim, bu beni doğrudan yüzyılın büyük anti filozoflarıyla bu tekil ve girift ilişki hakkında konuşturuyor:

> Beni bir kere keşfetmeye gör, beni bulmada endişe yersizdi:
> Güçlük, şimdi beni kaybetmektir.

Ve gerçek şu ki bizim için büyük güçlük, bizden bir yaratma talep eden Nietzsche'yi keşfetmek değil, ama anlamaktır. Güçlük, felsefi olarak, onun nasıl kaybedileceğini bilmektir.

Deneyimin Sınırları: Nihilizm*

Maurice Blanchot
Çev. Yüksel Tarım

Nietzsche'nin düşüncesi, halen, ironik bir şekilde Paul Bourget'den ödünç aldığı şüphe götürmez bir sözcük olan Nihilizm ile birlikte anılmaktadır.[1] Yine de Nietzsche, sözcüğü

---

* Maurice Blanchot, "The Limits of Experience: Nihilism", The New Nietzsche" içinde, ed. David B. Allison (New York: Dell Pub., 1979), s. 121-127.

1 Bu terim için Jean Granier (*Le Problème tie la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil), çeşitli kaynaklardan bahsetmektedir: Jacobi, Jean-Paul, Turgenyev, Dostoyevski ve Paul Bourget. Daha başkalarını da eklemeliyiz, ama çok da önemli değil. Kelime sadece boş değil, aynı zamanda sistematikmiş gibi görünen bir kendi-karşıtlığıdır. Oysa karşıtlık sadece yavanlık veya kuruluk suçlamasına neden olur; hiçlik ve hiç arasındaki anlambilimsel oyun, ilkin onanmamış olanın reddedilmesinin açıkça zor olduğunu göstermektedir. Her durumda, terimin derinlikten yoksunluğu onu basitçe edilgin kılmaz. Örneğin, Descartes, Kant, Hegel ve Bergson varlıktan ayrı olarak hiçliği düşünmeyi reddetmekle kalmamış, aynı zamanda pek çok sebepten dolayı bu durumdan rahatsız olmuşlardır (belki de Hegel bir istisna olarak kabul edilebilir. Büyük bir hınzırlık hamlesi olarak, Hegel onu doğrudan tanımlamış ve böylece dolaysızlığı hiçliğe döndürmüştür). Biri için, istencin tamlığının işareti (dolayısıyla, mükemmelliğin damgası), başkası için ise, kavram noksanlığı ve nesnesi olmayan bir boş kavram, bir başkası için ise, nesnesi veya kavramı olmayan -örneğin,

şevk ve ürküntüyle irdelemiştir: bazen basit ve radikal ifadelerle, bazen de mümkün olmayan bir düşünce tarzı olarak belirsiz ve ikircikli tarzda. Kısacası, aşılamayan ve halen, yeni bir başlangıç yapmanın ilkesi olarak, aşmanın tek doğru seçenek olduğu bir sıradışılık gibi durmaktadır. Bu karar verilemezlik hali Nietzsche'nin değişken zekâsı veya kişiliğiyle, "kusurlu oluşu"yla ilişkilendirilemez. Bunlar bir anlamda düşüncesinin ta kendisidir. Elbette, "Nihilizm nedir?" sorusunu yanıtlamak zor değildir, Nietzsche de buna "en yüksek değerler değerden düşürülmüştür" ifadesinde olduğu gibi, pek çok açık yanıt vermiştir. Bu düşürülmenin kaynağını da bir o kadar açık şekilde göstermiştir: "Tanrı öldü." Fakat Nietzsche bu dramatik meseleye bir bakıma bu can sıkıcı ünü kazandırırken, aklında bireysel inançsızlık fenomeni yoktur. Nietzsche'nin veya genç Marx'ınki ("Tüm tanrılardan nefret ediyorum") gibi, Kierkegaard'ın Hıristiyanlığı ve daha özelde de Dostoyevski'nin ateizmi, kutsal ışığın geri alındığı dünya tarihinin dönüm noktasına aittir. Tanrı öldü. Tanrı ile ifade edilen: Tanrı ve onun dışında, ani bir başarıyla onun yerini almaya çalışmış olan her şeydir –örneğin; ideal, bilinç, akıl, sürecin belirlenmişliği, kitlelerin mutluluğu, kültür vs. değeri olmayan hiçbir şey yine de kendi *mutlak* değerine sahip değildir –insanoğlunun bel bağlayacağı, sonsuz bir süreç olarak bir diğeri tarafından verilen anlamın değeri yoktur.

Bu analizin bizi daha ileriye götürmeyeceği yeterince açık. Nihilizm ne olabilir? Yalnızca bir hümanizm! Veya durumun (Tanrı modeli üzerinden tasarlanmış olarak kurtarılmış veya yoksun bırakılmış olan bazı mutlak anlamların) farkına vararak, insanoğlu şu andan itibaren dünyayı yaratmalı ve ona

---

sadece bir kelime veya kelime aldatmacası olan- bir geçersizlik halidir. En iyi halde, hiç değilse bir şey olan, zerreden birazcık daha fazladır. (Devamlılık ve tamlığın gizli taleplerinde tesis edilen) bu indirgemelerin tümü hiçbir yere götürmemiştir; bu nedenle, bu hiçi sürdürdüğüne karar vererek bile bir dilin ya söyleyecek bir şeyleri vardır ya da karşıt olarak, hiçbir şeyi yoktur. Hatta *hiçbir şeyin* dili önceleyemeyecek oluşu düşünülmüş değildir.

anlam vermelidir –başından beri bu, muazzam ve keyif verici bir görevdir. Nietzsche neşe içinde, sadece saf bir hissiyat ve tam bir ifadeyle, bizdeki tüm katı dayanağı çekip çıkaran, bilginin ani sınırsız uzamına açılmayı bu hareketin ebedi olumsuzlamasında görmüştü: "Sonunda ufuk bir kez daha açık gibi görünüyor... yeniden her tehlike fark edenine kabul ettiriliyor; ve deniz, bizim denizimiz, yeniden açık olarak önümüzde uzanıyor... Hâlâ keşfedilecek bir dünya var –birden de fazla! Atılın filozoflar!"[2] Alıntılarla sayfaları doldurabiliriz. Nietzsche'nin, gökyüzünü veya hakikati, pek insanca hakikati bile bir sınır, bir ölçü olarak almadan, bu bilme ve özgürce, sınırsızca ve tüm riskleriyle araştırma mutluluğunu anlatışı bitmez. Araştırmanın bu salt hareketiyle meşgul olmasını dışarıda bırakarak O'nu okuyamayız. Onun aleyhine olacak olan, hiçbir şekilde kimi belirsiz, irrasyonel bilince değil de doğa bilimlerindeki durum gibi, –"açık, anlaşılır, mert"- kesin bilginin doğrulanmasına seslenen, bu harekete karşı duyarsız hale gelmişliğidir. "İşte bu yüzden: fizik çok yaşa! Daha çok yaşa bizi bu noktaya varmaya zorlayan şey: dürüstlüğümüz!"

O halde Nihilizme dair ilk yaklaşım, onun tekil bir deneyim veya bir felsefi kuram ya da insan doğasını kaplayan ölümcül ışık, hiçliğe ebedi adanmışlık olmadığı şeklindedir. Bunun yerine Nihilizm, tarih içinde ulaşılan bir durumdur ve halen tarihin seyri değiştiğinde, tarihin içinden bir dökülme, bir deri değiştirme periyodudur ve değerlerin artık kendilerinden gelen değerlere sahip olmayışı olarak olumsuz bir boyutu vardır. Bununla birlikte olumlu bir boyutu da vardır: İlk defa, ufuk bilgiye sınırsızca açılmıştır -"Her şeye izin var." Eski değerlerin otoritesi çöktüğünde, bu yeni otoriteleştirme, her şeyi bilmeye iznin verildiği, insanın etkinliğine bir sınırın konulmadığı anlamına gelir. "Hâlâ önümüzde duran keşfedilmemiş bir ülke var, sınırlarının daha önce hiç görülmediği, bugüne kadar ideal olarak bilinenin tüm köşelerinden kurtulmuş ve tüm ülkelerin

2 *Şen Bilim*, §§ 343, 289.

ötesinde, güzellik, tuhaflık, şüphelilik, korkunçlukta zengin-ötesi bir dünya."[3]

Bizlere, Nietzsche'nin bilimlere sıradan bir aşinalığı olduğu söylenmişti. Bu mümkündür. Bilimsel yöntem konusunda uzmanlardan eğitim almış olduğu gerçeğine ek olarak, bilimin nereye gideceği konusunda önseziye sahip olacak, onu ciddiye alacak ve aynı zamanda şu andan itibaren tüm modern dünyanın ciddiyetinin bilimle sınırlandırılacağına dair –üzülecek kadar değil- öngörüde de bulunacak kadar yeterli bilgiye sahipti. Nietzsche, bir yandan, nihilizmin tüm öteye geçmelerin imkânı olması nedeniyle, her özel bilimin ve bizatihi bilimsel gelişmelerin sürdürülmesi için bir ufuk olduğunu çarpıcı bir güçle görmüştü. Diğer yandan da, dünya artık hiçbir anlama sahip olmadığında, sadece şu ya da bu saçma planların sahte-anlamını taşıdığında, bu boşluğun düzensizliğinin üstesinden gelebilecek olan tek şeyin, bilimin ihtiyatlı hareketi olduğunu; onun kendine kesin kurallar koyma ve anlam yaratma gücü (ama sınırlı ya da daha doğrusu operasyonel türden), dolayısıyla da uygulanma alanını son sınırlara kadar genişletebilme ya da bunu derhal kısıtlayabilme gücü olduğunu da aynı açıklıkla görebilmişti.

Kabul. Bu bir kez daha güven veriyor. Nihilizm, bizim için dünyanın ana hatlarını belirlediğinde, hemen karşılığında, bilim, onu baskı altına almak için araçlar üretir. Böylece evrensel hükmetme devri açılır. Fakat bunun bazı sonuçları vardır: İlkin, bilim yalnızca nihilist olabilir; bu, anlamdan yoksun bir dünyanın anlamı, nihayetinde dayanağı cehalet olan bir bilgidir. Buna yanıt bu şartın sadece kuramsal olduğu şeklinde olacaktır; fakat bilimin özünde üretimin yattığı itirazını önemsememek için aceleci davranmamalıyız. Bunu bilmek için dünyayı yorumlamaya gerek yok; bilim onu dönüştürür ve bu dönüşümle bilim -tehlikeli bir şekilde oynadığı, en kullanışlı araçların içerisine yerleştirdiği olumsuz güç olan- kendi

3 *Şen Bilim*, §382.

nihilist taleplerini yayar. Bilgi temelde tehlikelidir. Nietzsche bu tehlikenin pervasız formülleştirmesini vermişti: "Hakikati deneyimleriz! Belki de insanlık onun tarafından yok edilecek! Bırakalım öyle olsun!" İşte bilim adamı, bilimin sonuçlarından biri olan felakete üzülme ikiyüzlülüğünden feragat ederse, onun hakkında yalan söyleyebilir ve *söylemek zorundadır* –yıkılabileceği ihtimalinden yoksun olarak evren inşa edilemez. Nietzsche, yıkma ve yaratmanın, özde taşınması durumunda zorlukla ayırt edilebileceğini söyler. O halde risk çok büyüktür. Dahası, bilim, ölçülülüğü ve dürüstlüğüyle, bu en karşıt olma halini içerisinde taşır: Bilim adamlarının şu an oldukları gibi mevcudiyetlerini sürdüremeyecekleri, [bu dünya içinde] emeğin, bilginin nesnelliğinden daha fazla izinli olmadığı, fakat herhangi yeni bir dünyanın keyfi algısıyla uyum içinde olduğu bir dünya meydana getirebilir. Diğer bir deyişle nihilizm, bilimi mümkün kılarak bunu başarır. Nihilizm, bilimin olanağı haline –bu da insanoğlunun dünyasının onun tarafından yıkılabileceği anlamına- gelir.

Bir diğer sonuç ise şöyledir: Nihilizmin geçersiz olduğu yerde bilimin hareketi, dünyaya hükmetme başarısı, karşılık bulmaktadır. Üstesinden gelmenin engin gücü hareketin içinde başlar. Şimdi, bu dönüştürme gerçekleştiğinde ve tarihin seyri değiştiğinde, insana ne olur? O da dönüştürülür mü? Kendi ötesine geçmek üzere kurulur mu? Hiçbir şeye bağımlı olmayan ve kendisini her şeyin efendisi yapacak aklı başında insan olarak, ne ise o olmaya hazır mıdır? Hayır. İnsanın kendisi, Nietzsche'nin bildiği şekliyle 19. yüzyılın sonundaki burjuva, günahkâr ve yetersiz, küçük belirliliklerin, küçük hesapların insanı; halen kendi müdahalesiyle ulaşılan sürecin içindeki, kendisinin ötesinde, tabiri caizse, kendisine ebedi güçler ve dünyanın, dünyaya nazaran da kendisinin anlamını hadsiz bir şekilde özgürce yaratmak zorunda olmasından beri üstlenmemiş olduğu kadar sıradışı bir yükümlülüğü dayatmak üzere olan durumdan bihaberdir.

Nietzsche'nin, "terörün korkunç mantığı" olan yıkımın başarısını ve 20. yüzyılda ayrıcalığa sahip olacak büyük savaşların tümünün doğrudan şu dengesizlikten kaynaklandığını öngördüğünü göz ardı ediyorum: Günümüz insanı kendisinin kusursuz, doğasında bozulmaz, çevreleyen küçük çeperinde mutlu, intikam ruhuna boyun eğmiş olduğuna inanmaktadır; yine de, bilimin gayri şahsi gücüyle ve onu değerlerden kurtaracak olan [bilimin] gücü tarafından zorlanmış olarak, kendini gölgede bırakmayı denemeden de olsa, kendini aşan bir gücü elinde bulundurmaktadır. Günümüz insanı sıralamada en altta yer almakla birlikte ondaki güç halihazırda kendinin üstündedir: Bu zıt durum nasıl olur da büyük bir tehlikeyi barındırmaz? Şimdi, içeriği tutucu tavra dayandırmak ve bilgiyi kınamak yerine (kendi zamanındaki) ebedi insanı muhafaza etmek için Nietzsche, bilim ve insanlığın geleceğinin neye evrileceğinin üstesinden gelme sorusunu bütünüyle aynı tarafta yer alır.

Pek çok yorumcu, Heidegger'i böylesi bir Üstinsan anlamı için işaret etmişti: Üstinsan, ne orantısızlığına rağmen yükseltilen bugünün insanı ne de yalnızca keyfiliği kanun ve muazzam deliliği kural kılmak için insanlığı reddeden bir insan türüdür. O, Güç İstenci'nin yüksek rütbeli görevlisi değildir, artık o kaderinde, dünyadaki cennet saadetini tanıtmanın yazılı olduğu bir büyücü de değildir. Üstinsan, kendini gölgede bırakarak, kendinin ötesine geçmenin ve bu geçişte yok olmanın gerekli olduğunu iddia eden, insanı ne olduğuna yönlendiren bir yalnızdır.

Durum buysa (ancak, öyle mi?), Nihilizmin aşırı olumsuzlamasını takip etmek için Üstinsanın niçin ilk kati kabul olarak düşünülmüş olduğunu anlarız – ancak kendisi olmaksızın, bu nihai olumsuzlamadan başka bir şey olmak: Üstinsan, (Tanrının ölümüyle ve değerlerin yitirilişiyle yaratılan) boşluğun üstesinden gelebilen; çünkü bu boşlukta, onun için sadece bir güç değil aynı zamanda istenç (kendisinin üstesinden gelebilme istenci) olan üstesinden gelebilme gücünü bulabilen bir

varlıktır. Tüm itkilerinden kurtularak veya rotadan saparak istenci isteme kapasitesine geri çeken her şeyden, reaktif istençten kurtulmuş halde, artık hiçbir şey onun istencinde olumsuz olamaz: Özgür eylemeyle, kaderinin kapsamını kararlaştırır ve belirler.

Bununla birlikte, Üstinsan tasviri, bu şekilde yorumlanmasına rağmen, belirsiz kalmaktadır. Evriminin sonuna doğru, insanın kendini-gölgede bırakması bu tasvirde reddedilir. Bu tasvirin bir son *olmayışı*, halen üstesinden gelinmesi gereken bir şeylerin olması nedeniyledir. Onun istenci, bu yüzden, tüm harici anlamlardan kurtarılmış değildir: İstenci, halen Güç İstenci'dir. Üstinsan ile Nietzsche'nin iyi bir önsezisi olmuştu; olumsuz vasıfları haricinde günümüz insanından ayırt edilemez, bu yüzden de niteliksel olarak –daha fakir, daha basit, daha makul, kendini feda etmeye daha yatkın, seçimlerinde daha yavaş, konuşurken daha sessiz olmasıyla farklı olan insana dair bir önsezi. Her şeye rağmen onun özsel bir özelliği, istenci, Üstinsanı Nihilizmin en iyi biçimi, kesin ve katı yapacaktır -Nietzsche'nin açık söylemiyle "İstenç, hiç istememektense, hiçliği istemeyi daha çok sever." Üstinsan, kendisinde hiçliğin kendisinin istendiği ve ölmekte özgür olarak, hiçliğin istenmesindeki istencin bu saf özünü koruyan kişidir. Nihilizm de bu olmalı.

Coşkulu ve kesin bir açıklıkla Zerdüşt önce Üstinsan'ı duyurur; sonra da endişe, tereddüt ve korkuyla Ebedi Dönüş düşüncesini. Bu ton değişikliğinin nedeni nedir? Neden Ebedi Dönüş, uçurum düşüncesi, onu telaffuz eden herkeste, sanki tüm-düşüncelerin dolambacıymış gibi, sürekli olarak geciktirilmekte ve ertelenmekte? Bilmece de burada. Ve şüphesiz, gerçekten, şunu belirtmeliyim ki uzunca bir süredir, sağda veya solda olsalar da (Nietzsche'nin resmi Nazi yorumcusu Baumler, Ebedi Dönüş kuramını ortadan kaldırmıştı) hemen hemen tüm yorumcular, keyfi, kullanışsız, mistik ve dahası Herakleitos'a kadar uzanması dolayısıyla fazlasıyla eski olarak görünen bu

"kuram" tarafından engellenmişti. Açıkça söylemek gerekirse, modern insanın böylesi bir fikre kapılması makuldür. Fakat yaklaşımında eğer böylesi bir korkuyla sınırlandırıldıysa, eğer bu fikri dünyayı tersine çevirmek için en ağır, en ıstıraplı ve en uygun olarak gördüyse, öyleyse fikrin tüm gücünü tamamen Nietzsche'nin sımsıkı tutunduğu esrik görüşten elde ettiğini düşünerek, herkesin sakınmakta aceleci davranmışlığında bir saçmalık vardır. Bu fikrin ciddiye alınması, Nietzsche yorumlarındaki değişimlerden biridir. Bazı önemli kitapları nedeniyle kendisine borçlu olduğumuz Karl Löwith, bu fikre daha özenli yaklaşmamız için büyük katkı sunmuştur. Ayrıca, şüphesiz, çağımızın ruhu bizlere zaman, anlamın döngüselliği ve tarihin sonu üzerine; yeniden başlama olarak varlığın yokluğu üzerine düşünme olanağını sağlamıştır.

Ebedi Dönüş düşüncesi kendi eski saçmalığında halen tuhaf duran, mantıksal bir sarmalı temsil etmektedir. Nietzsche nihilizmi kesinlikle aşılamaz kılarak nasıl kendisini mutlak olarak aştığı yönündeki bu nihilist *par excellence* düşüncesi sarmalından çıkamamıştır. Bu nedenle, böylesi bir düşünce, zihin doğrudan ona ulaşmaya karar verdiğinde bir tür tuzağa dönüşen Nihilizm ile ilgili olarak, bizi daha fazla aydınlatabilir. Nietzsche (veya Zerdüşt) istencin özgürleştirici hale geldiğinde, geçmişe karşı saldırgan bir tavrı olduğunu kesin bir açıklıkla ifade etmişti. İstencin (her ne kadar güçlü ve inatçı olsa da) yerinden oynatamayacağı tamamlanmış gerçeğin sallantısı, tüm duygulanımı *hınca* dönüştüren şeydir. İntikam ruhu, istenci bir karşı-istence, istenç "olup biten"e [geçmişe] takılı kaldığında ortaya çıkan istemeye-karşı-olmaya geri döndüren harekete dayanır. Şimdi, insan *hınç* ile tanımlandığından, tüm dünyasal şeylerin, kendisinin ve en yüksek umuttan uzak bir şekilde bazı mutlak idealler adına zamanın en altta yer alanlarını arayarak, kendi mevcut yeterliliği düzeyinde kalacaktır. O halde, insan, dünyevi boyutunda, geri dönüşümü olmayan geçmiş ve tersine çevrilemeyecek zamana gereksinim tarafından

daha fazla sınırlandırılmamalıdır; zamana eksiksiz bir başarı olarak ihtiyaç duymaktadır.

Fakat zamana geri dönüş, olası olandan kaçmaktır; en üst anlamı üstlenen bir imkânsızlık halidir: Güç İstenci olarak Üstinsan'ın yenilgisinin onayına işaret eder. Üstinsan bir daha sıradışı olanı yapabilecek durumda olmayacaktır. Ebedi Dönüş, gücün emrettiği değildir. Ebedi Dönüş deneyimi, tüm bu bakış açılarının tersine çevrilmesini gerektirir. Hiçliği talep eden istenç, ebediyeti talep eden istenç haline gelir –bu süreçte, ebediyet ne talepte ne de sonuçta kendine geri dönecektir. Kişisel ve öznel her şeye kadirlik, "varlık"ın gayri şahsi gereksinimine dönüştürülür. Değerlerin-dönüşümü bize her mutlak değerin olumsuzlanması temelinde yeni bir değer ölçeği vermez; bize değer kavramına başvurmayı durdurma emrini elde etmeyi verir.

Ebediyet ve "varlık" –ve ebediyet aşkı ve "varlık"ın derinliği bilgisi- düşüncesinden kurtarılmış olmak, bizleri Nihilizmden korunuyormuşuz gibi göstermiyor mu? Aslında bizler Nihilizmin kalbinde yer alıyoruz. (Lukacs'a göre, kendisini insan-olmayanı sorgulamaya yönlendiren) Nietzsche, kendi keskin basitliğiyle bunu iyi ifade etmiştir: "Bu düşünceyi en korkunç haliyle düşünmeye devam edelim: mevcut haliyle varoluş, anlamsız veya amaçsız, herhangi bir hiçliğin finali olmadan kaçınılmaz olarak tekrarlansın: 'ebedi dönüş.' Bu nihilizmin en sıradışı biçimidir."[4] Bu yorum bize ne anlatmaktadır? Şimdiye kadar Nihilizmin hiçliğe bağlı olduğunu düşünüyorduk. Ne kadar da aceleci bir yargı: Nihilizm varlığa bağlıdır, Nihilizm bir sona varmanın ve bu sondan bir sonuç bulmanın imkânsızlığıdır. Bizlere hiçliğin güçsüzlüğünü, zaferlerinin sahte şöhretini; hiçliği düşündüğümüzde, halen varlığı düşünmekte olduğumuzu anlatır. Hiçbir şey bitmez; her şey yeniden başlar, ötesi aynı kalır; gece yarısı sadece üzeri örtülmüş öğle vaktidir ve güneşin en tepede olduğu an –Nietzsche'nin tavsiye ettiği şanlı intihar olan, ölüm yoluyla bile- asla kaçmayacağı-

4 *Güç İstenci*, §55.

mız uçurumun aydınlığıdır. Nihilizm burada, kendi nihai ve korkunç hakikatini, Nihilizmin mümkün olmayışını anlatır.

Bunun alaycı bir havası var. Fakat gerçekten, kabul etmek isteriz ki tüm bir modern hümanizmin, bilimin ve gezegensel gelişmenin amaç olarak aldığı şey, olandan bir hoşnutsuzluk ve bundan dolayı da, varlığın kendisini dönüştürme, onun gücünü elde etmek üzere onu yadsıma ve bu gücü insan egemenliğinin sonsuz hareketini yadsımak için kullanma arzusudur – sonrasında görülecektir ki bu tarz olumsuz zayıflık ve hiçliğin maskesinin yadsınamayacak bir biçimde düşürülmesi ve varlık olarak ortaya çıkarılması; dünyaya hükmetme ve anlam vermek –yani doğal halinden çıkarmak veya çarpıtmak- suretiyle kendimizi doğadan özgürleştirme girişimlerimizi bir darbeyle yerle bir eder. Fakat bu, Zerdüşt'ün hiçbir zaman insanoğlunun yetersizliklerinin ötesine kesin olarak geçemeyeceğini ya da bunu ancak, paradoksal bir biçimde, kendi geri dönüşünü isteyerek yapabileceğini anlamasındaki ıstırabını kısmi olarak açıklayan uçurumun anlaşılır kılınmasının sadece ilk yoludur. Fakat bu geri dönüş ne anlama gelmektedir? Şunu ifade eder, Nihilizmin en uç noktası tamamen tersine döndüğü noktadır, Nihilizm kendisinin tersine dönmesidir: Bu, *hayır*'dan *evet*'e doğru geçişte, Nihilizmi çökerten –bir iddiadan başka bir şey olmasa da, Nihilizmin tüm olası iddialara değin genişlediği- bir iddiadır. Buradan, *mutlak olarak* üstesinden gelecek istençle Nihilizmin özdeş olduğu sonucuna varabiliriz.

Nietzsche'nin Kaos Düşüncesi*

Jean Granier

Çev. Sadik Erol Er -- Onur Varolun

Nietzscheci düşüncenin ana temalarından biri, olan her şeyin "yorumlayıcı" karakteridir. Hiçbir olay kendi başına var olmaz. Olan her şey, yorumlayıcı bir varlık tarafından toplanan ve *seçilen* bir fenomen grubundan ibarettir.[1] Nietzsche'ye göre bu fenomenler, bir kendinde şeye ya da daha düşük varlıklara, hiçliğe ya da olgulara bağlı maskeler değildirler; onların varlığı, sadece yorumlama edimi ile metin arasındaki farklılıklardan oluşan bir yorumlayıcı süreç ile ilişkilidir. Varlık metindir. Belirir ve bir anlam kazanır ve bu çok yönlü anlam, bir "nesne, özne içindir" anlayışıyla belirlenmese de bakış açılarının çokluğuna göre çözümlenen bir yorum olarak ortaya çıkar. Yorum, burada, yorumlama edimi ile yorumlanan metin, okuma edimi ile kitap, şifre çözme ile muammayı içermektedir. "Peki, yorumlayan kim? sorusunu soramayız, çünkü yorumun kendisi

---

* Jean Granier, "Nietzsche's Conception of Chaos", The New Nietzsche" içinde, ed. David B. Allison, (New York: Dell Pub., 1979), s. 135-141.

1 Kröner; XIII; 158.

Güç İstenci'nin bir formu olarak var olur."[2] Nietzsche'ye göre "biz, kaderin Avrupa sahnesine seyirci olarak yerleştirdiği ve *muammalı*, şifreli, anlamları yavaş yavaş ortaya çıkan metinlerle yüzleşen becerikli birer yorumcu ve falcılarızdır."[3]

Varlık dışavurmadır ve bu dışavurum, anlamın devasa gürlemesi ve kışkırtmasıdır. Ama bu anlam, doğrudan anlaşılır bir şey değildir. Görünenin ötesinden bir şey almaz, bu yüzden görünüşün parıltısı altında anlaşılır bir yer aramak boşunadır. Ne sezgi ne de zihinsel denetim bunu kavrayabilir, o sadece az çok mantıksal sistem içinde sentezlenebilir. Bütünlük kavramının –mantıksal bir sistem- ta kendisi bir yorum ürünüdür ve doğrudan kanıt olarak sunulamaz. Çünkü varlık fenomeni bir "metin"dir, (içeriğini naif bakış açılarına ya da filozofların zekâlarına gösteren) bir resim değildir ve gerçekte muğlaktır: Gösterdiği kadar saklar, şeffaf olmayan bir ifşa, bulanık bir algı, kısacası bir *muamma*dır. Bu muğlaklığın niteliği yüzünden, bu fenomene Nietzsche *maske* ya da *örtü* adını verir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, bu maske aşkınsal bir gerçeklik gizlemez. Bu olağandışı gidişattan dolayı aklı karışan filozof, açık olanla belirsizi, varlık ile görünüşünü ayırarak, bu fenomenlerin mantıksal bağını/sürekliliğini (uyumsuzluğu kabul eden, zıtlıkları içeren süreklilik) sonlandırma eğiliminedir. Bu fenomenlerin hakkından gelecek kadar akıllı olduğunu düşünen metafizikçi ise, onlar tarafından tuzağa düşürülür –*çünkü fenomenler aldatır:* Onlar, bizim gerçek hayattaki çelişkiler tarafından yönlendirilip, üzerlerinde zeki bir eleştiri yapar yapmaz içine kolayca nüfuz edebileceğimiz ya da yerinden edebileceğimiz maskelere *benzerler.* Ama konu kesinlikle bu değildir! Fenomen, dışa vurduğu şeyi maskelerken, *dışavurumdan gelen gerçeği gizlemeyi (ikiyüzlülüğü örtbas etmeyi) ayrıştırmamıza olanak vermez.* Fenomen, bir maskedir; bir görünüşün içinde

2 *The Will to Power*, 556.
3 K, XIII; 77.

kendi görünüşüne bürünür –yani başka bir ifadeyle yalandan görünür. Bunun ötesinde, *hiçbir şey* yoktur –dahası bu hiçlik hâlâ fenomenal varlığın negatif metafiziği olarak nitelendirilmektedir: Nihilizmin *nihil*'i.

Kabul etmemiz gerekir ki fenomenin bu muğlaklığında insan aklı için aldatıcı ve sinir bozucu bir yan vardır. Ama akla yatkın düzenin bu "gülünçlüğü"ne öfkelenmek yerine Nietzsche bize şu soruyu sormamızı tavsiye eder: İnsanın içinde onu öfkelendiren ve itiraz etmesini sağlayan nedir? Bunun cevabı, aklın, fenomenlerin içindeki kendi mantıksal kategorilerine ulaşma arzusudur. Ama buna rağmen, gerçek hayat neden aklı ve mantığı memnun etmek zorundadır? Peki ya fenomenler, bu dünya şiirini bizim estetik zevkimize ya da sanat istencimize yönlendirdiyse ne olurdu?

Mutlak bir varlık adına algılanabilir görünüşleri reddederek (ki bu özdeşlik ilkesine bütünüyle uygundur) Parmenides'i taklit etmeye çalışmak, bir kurgunun, yetersiz ve hayali bir görünüşün, uygun bir görünüşe –gerçekliğin otantik ama irrasyonel bir tezahürü(ne)- çevrilmesi olacaktır:

> Görünüş, anladığım kadarıyla, şeylerin doğru ve biricik gerçekliğidir; bütün var olan yüklemlerinin ait olduğu şeydir, bir ölçüde bu yüklemlerin toplamı tarafından en iyi biçimde belirlenebilen şeydir ve bu, karşıt yüklemleri de barındırır. Ama bu söz açıkça mantığın açık seçikliğine ve işleyişine *ulaşamayan* bir gerçekliği, bir "görünüş"ü ifade eder, bu yüzden, bununla bağlantılı olarak, "mantıksal hakikat" –eklemeliyiz ki– sadece hayal dünyasında mümkün olabilir. Tabii ki bu görünüşün, *gerçekliğin* tam zıddı olduğunu değil de, tam tersine, görünüşün gerçekliğin kendisi olduğunu, bunun da gerçek olanı hayali bir *gerçek dünya*ya dönüştüren ne ise ona karşı olduğunu iddia ediyorum. Eğer bu gerçekliğe tam bir isim verilecekse bu isim de ancak "güç istenci" olabilir. O halde böylesi bir belirlenim, onun değişken şekilli, kavranamaz ve akışkan doğasından ziyade onun içsel gerçekliğiyle uyumludur.[4]

4 K, XIII; 121.

Fenomenleri alt etme arzusu boş olsa bile, düzenlenmelerini anlamak ve ustaca eklemlenmelerini çözmek için onları oldukları gibi tanımlamak meşru kılınır. Onları tanımlayarak metnin dokusunu ayırt edebilmemiz gerekir.

Bu doku Nietzsche'nin "karalama" dediği şeye tekabül eder. Fenomen maskeler, çünkü o yalnızca çokkatlı olan bir anlamı değil, aynı zamanda bir resimli bilmecenin şaşırtıcı izlenimini üreten yer değiştirmeler, aktarımlar, üst üste binmeler, örtüşmeler ve tortulaşmalar çokkatlılığına maruz kalmış bir anlamı açığa çıkarır. Sınırlar kırılır, şekiller bulanıklaşır, dil kuralsızlaşır ve söz dizim anlaşılmaz hale gelir. Ve bütün bunlara temel bir nitelik daha eklemek zorundayız: Metin dengeli değildir; o, bir heykel ya da müze değildir; aslında o bir kitap bile değildir, çünkü içindeki her şey değişir, dönüşür, *oluş* halindedir. Metin de yorumcu da kendi başlarına bir oluş halindedirler. O halde yorum, tabiri caizse, oluşa gelenin biri "anlam", diğeri "şifre çözme" olarak belirlenmiş iki bölümünün kesişmesiyle oluşan özgün bir durumdur.

Yöntem kaygısı yüzünden, filozoflar genellikle ilkel bir metni, fenomenin gerçek zemini –bu, aslında tözsel bir zemin değildir, ancak fenomenin hiçliğe ayrışmasını önleyecek bir zemin, onun var olmasını kesinlikle güvence altına alan bir zemindir– olarak hizmet edecek bir anlam temelini önvarsayan kısıtlayıcı bir ilkeye başvururlar. Bu temel olarak hizmet eden ve fenomenin içinde verili olan şey, doğadır.

> İnsanı yeniden doğaya çevirmek; şimdiye dek *homo natura*'nın ebedi temel metninin üzerine çiziktirilmiş, boyanmış bir yığın boş ve coşkulu yoruma, yan anlamlara egemen olmak; insanı bundan böyle, bugünün biliminin disipliniyle sertleşmiş insanın, bir başka doğanın önüne koymak.[5]

Ama dikkatli olmakta fayda var. Asıl tehlike, "doğa hipotezi"ni, gizlice, kendinde varlıkla ilgili anlaşılabilir bir dayanağa geri götüren bir soyutlamaya dönüştürerek eski meta-

5 *Beyond Good and Evil*, 230.

fizik yanılsamaya düşmektir. Böylesi bir okumanın cazibesine karşı koyarak şunu söylememe izin verin: Eğer fenomen, bizim ayırt edici birtakım yeteneklerimizi kendi yorumu içinde açıkça garanti ediyorsa ve o ilkel denilen metne geri dönerek anlamın arkaik zemininin az ya da çok şifresini kırmamıza izin veriyorsa -o halde doğanın bu ilkel metni, "bu kendinde şey" ile, bu açık "varoluş" veya "kozmos" ile kesinlikle hiçbir ortak yanı yoktur. Bu kitap üstün bir zekâ tarafından yazılmamıştır, bu tam da Nietzsche'nin "kaos" dediği şeydir.

Böylece doğanın ilkel metni, *kendini anlamlı bir süreç olarak gösteren kaotik bir varlığa tekabül etmiş oluyor.* Onun şekilleri bir sistem veya düzeni değil tam anlamıyla bir *maske*yi tasvir eder. *Doğa ve maske fenomenal varlığı ve kendi varlığında fenomeni bir kaos olarak belirler.* İşte tam da bu yüzden kendi salt varlıklarında doğa ve maske aynıdır ve yapılacak en kötü hata, bu iki terimi karşı karşıya getirmek olacaktır. Bu iki terim gerçekte birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve varlıklarının aynılığının ifade ettiği şey bu bağlılıktır: mantıksal veya ontolojik kimliği olmayan ama aynı. Bu aynılık -varlığın, metnin muğlak bütünlüğü içinde doğa ve maskeyi birlikte ifade eden bir ebedi dönüş olarak geri döndüğü bir aynılıktır.

-Fenomenin varlığını ifade eden- bu aynılık, yorumların karalamasına ve doğasına, metnin her yorumcu için muammalı olmasını sağlayacak şekilde giriş yapar. Aynılık tarafından kurulan ve gerçekleşen bu birliktelik, aynı zamanda terimler arasında bir ayrılığı da ifade eder. Böylece Nietzsche, metin ile yorumunu, (ilkel metin dediği) doğa ile de onu gizleyen yazıları (*inscriptions*) birbirinden ayırabilmektedir. Bu farklılığın iki boyutu vardır: birincisi *epistemolojik* (yorumlanmış metin ile yorumlama edimi arasındaki ayrım), diğeri ise *zamansaldır* (geçmiş ile şimdi, ilkel ile modern arasındaki ayrım). Az önce belirttiğimiz gibi, kaosun aynılığı metnin biricik fenomenini üreterek doğayı ve maskeyi birleştirdiğinden ve bu aynılık da Ebedi Dönüş olduğundan Nietzsche düşüncesinin köktencili-

ği de burada açığa çıkıyor: Biz gerçekte yorumlanan varlık ve metin teorilerinin, *varlık*, *görünüş* ve *zaman* arasındaki esas ilişkiyi içerdiğini görürüz. Çünkü doğa zamana bağlıdır, kaotik varlık ise kendini, görünüşün karmaşasından çıkan - başka bir ifadeyle yorumun sürekli karalaması üzerinden bir metin olarak oluşturur. Bununla beraber dışavurulan hep Aynıdır; onun ilkel olan, "doğal olan" hakikatini yeniden kurmaya teşebbüs etsek dahi, yorumun akışına karşılık bu Aynılık kendini hep yeniden gösterecektir. Orada gerçekten de bir metin ve onun yorumları vardır; dahası bu ikisi Güç İstenci olarak birleşmiştir (çünkü aynılık, gerçektir).

Nietzscheci maske kavramının bu yeniden inşasında hâlâ önemli bir parça eksiktir: doğanın kendini gizlerken aynı zamanda dışavurduğu gerçeğinden dolayı doğa (kaotik varlık) ile fenomen arasında yitip giden *antagonizm*. Nietzsche'ye göre bu antagonizm, doğa ile yorum arasında, Aynılığın içinde farklılığa sebep olan şeydir: Böylece doğa, ister istemez bir maske ve metin de bir muamma halini alır.

Genel felsefesinin kırıntılarını bulabileceğimiz erken çalışmalarından birinde Nietzsche, bu muammanın çözümünü tartışır: "Yunan Tanrıları için dünya, durmadan değişen ve en korkunç gerçekliği örten bir örtüydü." Yunanlılarda, fenomen gösterdiği şeyi belli etmezdi, çünkü gösterdiği aslında en korkunç olandı. Bu en korkunç olan ise kaosun ta kendisiydi. Kaos, asla maskelenmiş olduğu biçimden başka bir biçimde gösterilemez: Ona bakmak dayanılmazdır -ölümcüldür. Böylece bütün yorumlar ilke olarak gizler, çünkü yorum da kaosun bir görünüş örtüsü altında maskelenmeden olduğu gibi görünmesine izin vermemektedir. "Şeylerin gerçek yapısının, yaşamın gerekliliklerine karşı, yaşayabilmek için görünüşe ihtiyaç duymamıza neden olacak kadar düşmanca ve karşıt olmuş olması muhtemeldir."[6]

Nietzsche bu maskelemeyi *sanat* olarak ifade eder. Bu sanat, kaosun dehşetinin üzerine atılmış güzel görünümlü bir

---

6 *WP*, 583.

örtüdür. "Yunan sanatı bize korkutucu bir derinlik olmadan göz alıcı bir yüzeyin olamayacağını öğretmiştir." Bu göz alıcı güzellik, görünüşün sır dolu bir derinliğinin dışavurumu olduğu gerçeğini bize unutturan bir illüzyondur; o, tam da gerçeğin antagonizminin yorumudur.

Görünüşlere büyük bir azimle bağlı olmak, hayali bir maskeyi olumlamak ve metni, mantıksızlığını estetik anlam oyunu ile gizleyip bir güzellik gösterisi olarak sunmak (yorumlamak); işte bu Yunanların, o yorum ustalarının saflıklarıdır. Bu saflık, bilge olanın kasıtlı yüzeyselliğini, görünüşün şairi olacak kadar köktenci filozofun ise bilgeliğini karakterize eder.

Yunan algısında, metin fenomeni (yorumlanan varlık), "güzellik maskesi altındaki dehşet" olarak durur.

En dehşet olanı, o halde, *hakikattir*. Hakikat, kaotik varlığın zemini olmayan derinliğini belirler. Eğer maske güzellik ise, hakikat kaosun çirkinliğidir: "Çünkü hakikat, çirkindir." Fenomen, kendi varlığını güzelliğin görünüşü altında gizler; böylece dünyanın güzelliği, doğanın dehşetini gizlemiş olur. Varlık ile fenomeni, doğa ile yorumu, metin ile "karalama"yı, ortaya çıkan ile gizleneni karşı karşıya getirmek, hakikatin (maskeleri olmadan) doğrudan kavranabilmesinden daha kolay değildir:

> Çoktandır örtüsü kaldırılan hakikatin hakikat olmaktan çıktığına inanıyoruz. Buna inanmak için çok yaşadık. Bugün her şeyi çırılçıplak görmemeyi, her şeyde bunun için bulunmamayı ya da her şeyi anlamamayı, bilmemeyi bir terbiye meselesi sayıyoruz.[7]

Hakikatin "zemin"ine gelince, biz onu sadece hayal edebiliriz. Kaotik varlığın ne bir zemini ne de bir gerekçesi vardır; *zeminsizdir* -uçurumdur. Bu yüzden maske hayatla birlikte olagelir. Nietzsche, esasen *estetik* fenomeni hayat olarak anlamamız gerektiğini vurgular. Hayat, hakikatin itibarının

---

7 *The Gay Science*, Önsöz, 4.

olmadığı, hakikate rağmen varlığımızı sürdürmemize olanak veren göz alıcı bir görünüştür: "Bu, hayata sığınmadan kaçınma şansı mıdır? Onun ihtişamından, *kusursuzluğundan*, *yüzeyselliğinden*, onun parlak sahteliğinden? Eğer neşeli isek bu içten üzgün olduğumuz için midir? Biz vakur insanlarız ve uçurumu biliriz." En canlı olan, derinlikten yoksun -en yüzeysel olanı sever!

Elbette ki hayatın bu kavramı biyoloji bilimlerinin başlıca kaygısı değildir. Daha doğrusu, Nietzsche'ye göre hayat, sonuncusu [bahsedilen iki durumdan ikincisi] bir koruyucu yalanlar maskesi gerektirdiği ölçüde yorumlanmış varlığın özünü belirler. O halde yalan, tam olarak görünüşün düzenini -metnin dokusu, anlamın kaotik yığılımı vs.- belirler. Yalan gerçekten de, fenomen kendi doğasını *maske*lediğinden beri, hakikatin illüzyonunu, o korkunç uçurumdan ayırıp yüzeye çıkartır.[8] Ve bu bir illüzyon olduğu için de hakikat, her ne kadar ortaya çıkıyor gibi görünse de, inkâr edildiği kadar çok ifşa edilmez.

Eğer maske (hayat), yorumlanan varlığı karakterize ediyorsa, o halde varlık, kendi yorumlayıcı yönüyle, otoriter bir anlam eklemlenmesi, bir anlam verisi demektir: Böylece metin ile kıyaslandığında yorum, bir *yaratma*dır. Hayat ve sanat, tek bir yaratıcı eylemi/yasayı karakterize eden iki kelimeden ibarettir: yani kaosu düzenleme, oluşu sabitleme ve hakikatin uçurumunun çeşitli formlar ve kümeler içinde organize edilebileceği kategoriler icat etme.

> Fatih, yasa koyucu ve sanatçı arasındaki doğanın özdeşliği (kimliği), maddeci ifadenin aynı yöntemi(dir)... Metafizik, din, ahlak, bilim -hepsi sadece insanın sanat istencinin, yalan istencinin, gerçekten kaçma istencinin, gerçeği inkâr etme istencinin birer ürünüdür. Yalanlar aracılığıyla gerçeği ihlal etmesi sayesinde, *par excellence* (mükemmel) insanın bu sanatsal yeteneği - olan her şeyle ortak bir yetenektir.[9]

8 K, XIII; 692.
9 *WP*, 853.

Nietzsche'ye göre bu derece bir yansıtmada yorum, formun yaratıcı hilesinin konu üzerindeki değerini düzenli olarak üstlenir; burada, sanatçı ile malzemesi veya heykeltıraş ile taş parçası arasındaki ilişki imgesi, metinsel metaforun yerini alır ve böylelikle bizim fenomen anlayışımıza değer katmış olur. Nietzsche'ye göre yorum, anlam dayatmasından, kaosu biçimlendirmekten veya ölümün, cehaletin, zayıflığın hüküm sürdüğü karanlık bir dünyanın gizemini yok sayıp apaçık şekillerin çizildiği bir aydınlık dünya resmetmekten farksızdır. "Yaratıcı ve malzemesi arasındaki en yüksek ilişki varlığını sürdürmeye devam eder: Yani o, coşku ve egemenliğin nihai formudur." Buna Nietzsche şunu ekler:

> Şeylerin nasıl adlandırıldığının, onların ne olduğundan karşılaştırılamayacak ölçüde daha önemli olduğunu kavramak: Bu, bana sıkıntıların en büyüğünü verdi, hâlâ da verir. Görünüş ile ad, açıkçası ün, şeyin alışılmış ölçüsü, ağırlığı, açıkçası değer -kökeninde her zaman yanlıştır; şeylerin üzerine gelişi güzel atılmış bir giysi gibi onların doğasına, hatta derisine bütünüyle yabancıdır. Bunların tümü, salt insanlar onlara inandığı için, şeyin bir parçası olasıya, onun doğasının ta kendisi olasıya kadar kuşaktan kuşağa, ağır ağır gelişir. İlkin görünüş olan, sonunda hemen hemen değişmez biçimde, öz olur, öz olarak etki eder. "Gerçeklik" denilen, gerçek sayılan dünyayı yıkmak için, kuruntunun bu puslu örtüsünü, bu kökeni göstermenin yeterli olduğunu sanmak, alıklık olur. Olsa olsa yaratıcılar olarak yıkabiliriz. Şunu da unutmayalım: Uzun erimde yeni şeyler yaratmak için yeni adlar, yeni değerlendirmeler, yeni olasılıklar yaratmak yeter.[10]

O halde her bir birey, yorumcu olarak hâlâ yaratıcı konumdadır.[11]

Sonuç olarak, yorumlanan varlığın kendisi kaosu maskelemekten ibarettir. Maske hem boşluğu gizleyip hem de şeylerin doğasına yabancı gibi göründüğü sürece bu fark (*difference*) devam ettirilir. Bu doğaya aşkın olduğundan ya da ona diya-

---

10 *GS*, 59.

11 Bkz. *WP*, 767.

lektik biçimde karşıt olduğundan veya keyfi biçimde ona eklendiğinden dolayı yabancı değildir; yabancıdır, çünkü kaosun öz-yorumudur, onun öz-biçimlendiricisidir, onun kozmolojik yapılanmasıdır, tam da onun yaşamıdır – kendi "fark"ının ayrışması içinde bir yakınlık olarak, aynı anda var olan *ve* yorum olarak, anlam *ve* saçma olarak, hakikat *ve* yalan olarak düşünülebilecek bir şeydir: "Şunu açıklamamız gerekir ki şeylerin 'sahte olma' durumu, bizim kendi yaratıcı gücümüzün bir sonucudur." Bir başka deyişle, doğayı gizleyen yorumlama edimi ve yorumcudur bu! Ve yorumcu ile yorumlama edimi zaten varlığın hayatı olduğu için o, kendini kendi-gizliliği için yorumlayan varlık olur. Bu da bizi başlangıç noktamıza, varlığın büyük döngüsüne geri götürür: Varlık mask*edir*, fenomen*dir*.

Metafor, Sembol, Metamorfoz*

Sarah Kofman
Çev. Mustafa Yildirim

Dionysosçu ditirampta, insan, kendini yansıtır, bütün yetilerin en yüksek basamağına çıkar, dışa, duygusuz olmaya, Maya'nın örtüsünü yırtıp yok etmeye, soyun, doğanın üstün usuyla bir olmaya itilir. Artık doğanın özü bir imge olarak anlatılmalı, imgenin yeni bir evreni gerekiyor artık, bütün gövde imgeseldir, şimdi yalnız ağzın, yüzün, gözün imgesi yoktur, uyumlu devinen her oyunla ilgili davranışların hepsi birer imgedir. Müziğin gitgide büyüyen bütün öteki imgesel güçleri atılıcı davranışta, ses düzeninde bir uyum içinde yükselir, birdenbire güç kazanır. Bütün bu imgesel güçlerin birlikte çözülüşünü kavramak için, insanın, daha önceden şu kendine özgü davranışlarının en yüksek doruğuna ulaşması gerekir. Bu kendince dışavurma, adı geçen güçler içinde, imgesel olarak açıklanabilir ancak: Çünkü ditirampçı Dionysos çırağı kendi benzeriyle anlaşılır. Apollonca davranan Grek, ona böyle bir hayranlıkla

---

* Sarah Kofman, "Metaphor, Symbol, Metamorphosis", Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor* içinde, çev. Duncan Large (Stanford: Stanford University Press, 1993), s. 6-22.

bakar. Öylesine büyük bir esriklikle dolar ki bu durum onda, ağır baskıyla karışır, ona hiçbir nesne yabancı gelmez, her gördüğünü kendisinden sanır, Dionysosça evren onun Apollonca olan bilincine bir örtü çeker. (Nietzsche, 2003: 26)*

Müzik, İmtiyazlı Sanat

Tragedyanın Doğuşu kadar erken bir zamanda, Nietzsche, felsefenin kavramsal dilinin "dünyanın hakikati"ni ifade etmenin en elverişsiz yolu olduğuna hükmeder, çünkü o üç kez kavramsal gerçeklikten ayrılmıştır, kavram basitçe bir metafor için metafordur[1] (metaforun metaforudur). Aslında, biz yalnızca şeylerin özlerinin temsillerine sahip olabiliriz, çünkü biz kendimiz ve bizle birlikte evren yalnızca tamamen "deşifre edilemeyen" bu en içsel özün imgeleriyiz. Biz, temsiller arasından, sembolik sferlere karşılık gelen iki kategoriyi ayırt edebiliriz. Haz ve acı formunda ortaya çıkan temsiller ile sürekli basa (*basso continuo*)** eşlik eden diğer bütün temsiller (Nietzsche'nin Schopenhauerci kalarak "istenç" diye adlandırdığı şey) oldukça önemlidir ki insanların bütün oluş ve isteme ile ilgili anlayışları temsillere dayanır; bundan dolayı fenomenlerin bu çok genel formlarına karşılık gelen sembolik sfer, "dil için temel olduğu kadar, fenomenlerin bu formu öteki temsiller için de temeldir:" Öteki temsiller sembolik mimiklerle ifade edilirken hazzın ve acının düzeyi konuşma tonu aracılığıyla sembolize edilir.

Haz ve acı, her şeye karşın aynı olan yegâne "öz"ün dışavurumu olduğundan dolayı, seslerin dili, dillerin çeşitliliğinin öte-

---

* *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserden yapılan alıntılar için krş. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2003). (ç.n.)

1 Benzer bir argümanı, Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda, §4'te "*salt görünüşün salt görünüşü* olarak düş" ve aynı şekilde "'görünüşün görünüşü' olarak naif sanat çalışması" diye ifade eder.

** 1600 - 1800 yılları arasında Avrupa müziğinde kullanılmış eşlik tekniği. Başta bulunan tek sesli partinin altında armonik şifreler bulunur, üst sesler buna uygun olarak realize edilir. Polifonik özellikleri sayesinde klavyeli çalgılar ve/veya perdeli çalgılar tercih edilirler. Diğer kalın sesli çalgılar da (viyolonsel, fagot, viyola da gamba vs.) sürekli bas partisine katılabilir. (ç.n.)

sinde, evrensel bir dildir. Dillerin çoğulluğu, "hazzın ve acının bu en eski melodisinin strofik (bir beyite bağlı bulunma) metni" olarak düşünülmek zorundadır. Dil içerisindeki sesli ve sessiz harf sistemleri mimiklerin sembolik düzenlerinin parçalarıdır, çünkü temel (*fundamental*) bir ton olmaksızın, sesli ve sessiz harfler organların konumlarıdır, bir diğer deyişle mimiktir: O tonlamadır, haz ve acının ekosudur, mimiklerin sembolik düzeni için bir temel olarak iş görür (krş. Nietzsche, *On Music and Words*, s. 215). O halde, "sesler arasındaki perde farkının, ritmin, temponun ve vurgunun, ifade edilebilen duygusal içeriğin sembolik olduğu" yerde, yazılı dil ifade gücü açısından yüksek sesle konuşulan dilden çok daha sınırlıdır. Bu yüzden müzik, "çok kusurlu olan" kelimelere gerekli olan bir "bütünleyici"dir,[2] duyguları ifade etmek için kelimelere izin verir.

Bundan dolayı, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, Nietzsche'nin, şeylerin içsel özlerinin en yaraşır temsili olan dünyanın "müziği"nin metaforik tersyüzlemeleri olan farklı sembolik diller arasında bir hiyerarşi oluşturarak hâlâ bütün bir metafiziksel geleneği resmetmekte olduğunu görüyoruz. Müzik en iyi dil, istencin genel fenomenal formunu en iyi ve en evrensel bir biçimde ifade eden araç olduğundan dolayı, Nietzsche istencin metaforik olarak dünyanın müziği ya da melodisi olduğunu belirtir.

Bu yüzden, melodi (ve onun içerisindeki ritim,[3] böylece

---

2 Nietzsche'nin kendisi bütünleyici nosyonunu, *The Philosopher's Book*'un 111 no.'lu pasajında geliştirmiştir: "*dilin bütünleyicisi olarak müzik*"; gerçi Kofman burada özellikle Derridacı bir tematiği ima eder. Krş. *Of Grammatology*, çev. Gayarti Chakravorty Spivak, (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976), özellikle Bölüm 2, Kısım 2: "...That Dangerous Supplement..." (s. 141-64) ve Kısım 4: "From Of the Supplement to the Source: The Theory of Writing" (s. 269-316) ve "Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology", *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David B. Allison (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1973), özellikle 7. Bölüm: "The Supplement of Origin" (s. 88-104).

3 Philippe Lacoue-Labarthe'ın önemli metni, "Le detour (Nietzsche et la rhétorique)", *Poétique*, 5 (Bahar 1971)*, s. 53-76'da ("The Detour", çev. Gary

doğru müziğin tamamı dansı gerektirir ve ondan ayrılamaz), pek çok metafora benzeyecek olan metinlerde çok çeşitli biçimlerde nesnelleştirilmiş olan "temel genel olgu"dur. Bu yolla, lirik şiir Dionysosçu müziğin Apolloncu metaforudur. Lirik şair, delice bir anafora kapılan, hızlıca değişen, çok-renkli imgeler aracılığıyla müziği taklit etmek için çabalar. İmgeler aracılığıyla müziği ifade etmek için, onun, müziği yorumlamak için ona metaforlar olarak hizmet eden tutkuların bütün devinimlerine ihtiyacı vardır. O halde, kendisini yalnızca müziğin prizması aracılığıyla algılayabilen lirik şair, müzikte önceden olağanüstü derecede bulunmayan hiçbir şeyi ifade edemez ve bundan dolayı lirik şiir, imgelemin tamamı olan görü ve hisler vasıtasıyla, Dionysosçu müziğin metaforik bir ifadesi haline gelir.

M. Cole, *The Subject of Philosophy* içinde, ed. Thomas Trezise [Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1993], s. 14-36) yayımlanmıştır. Genel çerçevede benimkiyle uyuşmasına rağmen, yine de birkaç hassas yönden, bilhassa *Tragedyanın Doğuşu* zamanında müzikal ritme verilen yer bakımından farklılaşmaktadır. Lacaue-Labarthe'a göre, bu çalışmanın ikinci bölümü tartışmasız bir biçimde melodi ve armoniyi Dionysos ile, ritmi de Apollon ile özdeşleştirmektedir. Dahası, o bunun ses, aksan ve dinamizmin -Romantik estetiğin klişesi ve Wagnerci teori ve pratiğin püf noktası- ayrıcalığı anlamına geldiğini ve ritmin Nietzsche'nin Wagner'den (krş. aynı yazar, özellikle s. 71 [31]) ayrılmasından sonrasına kadar üstün olmayı başaramadığını iddia eder. Yine de, bana öyle geliyor ki Nietzsche'nin metninde böyle net ayrımlar yapmak zordur: *Tragedyanın Doğuşu*'nda, ritim, armoni ve dinamizmin aynı konumda yer aldığı çok sayıda pasaj -Dionysosçuluk ile Apollonculuğun birbirine yabancı olmadığını gösteren pasajlar- yer almaktadır. Dionysosçu ditiramp, "herkesi ritmik devinime zorlayan bütüncül bir danstır." Yaklaşık olarak aynı dönemde kaleme alınmış olan "Grek Müzikli Dram"da, armoninin kıtlığı ve ritmik ifadenin anlamının zenginliğini, antik müziğin karakteristiği olarak ifade edilir.

* *Poétique*'in aynı sayısında, yalnızca Derrida'nın "La mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique"in ["White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy"] (1-52) ikinci ve sonuç bölümü ve Nietzsche'nin defterlerinden Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy tarafından Fransızcaya çevrilen "Rhétorique et langage" ["Rhetoric and Language"], (s. 99-142; krş. bölüm 3, n. 15'in altı) değil, aynı zamanda "Nietzsche et la métaphore"un (77-98) kısaltılmış ilk versiyonu da yer almaktadır.

Metafor burada retorik bir figür olarak değil, "şairin gerçekte *idea* yerine algıladığı, ikame edilmiş bir imge", ondaki canlı bir görüntü olarak anlaşılmak zorundadır. Lirik deha, bu yolla, kendisini, imgelere başvurmasına gerek kalmadan, yankı yapabilen dünyanın ilkel (*primitive*) ekosuyla özdeşleştirerek Dionysosçu müziğin ne olduğunu ifade eder.

Ancak lirik duygu, müziği sembolize edebilse dahi, onun yerini hiçbir zaman alamaz. Seslerin dünyası ve imgelerin dünyası, aralarında hiçbir zorunlu karşılıklı ilişkinin bulunmadığı iki ayrı dildir. Analojik olarak müzik tarafından önerilen bütün imgeler ve duygular yalnızca seslerin ham/işlenmemiş ifadeleridir ve kendilerini ondan önce, Dionysos'un varoluşundan ve onun en otantik sembolleştirmesinden önce yok etmek zorundadırlar. Bundan dolayı, bir müzisyen bir lirik şiiri ne zaman bestelerse bestelesin, o ilhamı ne imgelerden ne de temsillerden, ne de onun içerdiği duygulardan alır. Tamamen farklı bir alandan yayılmış olan müzikal duygu, kendisini yalnızca metaforik olarak bir metinde ifade edebilir ki:

> O tam olarak bir semboldür ve müzikle, Mısır kahramanlık hiyerogliflerinin[4] cesur savaşçılarla ilişkisi gibi aynı ilişkiye sahiptir... Yüce Tanrı'nın varlığında ve onun otantik vahyinde, sembol bütün anlamlarını yitirir; gerçekten o şimdi küçültücü bir aksesuar olarak görünür. (Nietzsche, *On Music and Words*, s. 220)

Müziği "anlaşılır" kılmak şöyle dursun, imgeler yalnızca onu müphem hale getirir. Dionysos'un –onun ve akranlarının– ateşli taraftarları için, müzik kendisi aracılığıyla anlaşılır. Bu yüzden o, "dinleyiciyi hesaba katmayan Dionysosçu sanatın özsel bir niteliğidir." Aynı şekilde, o, dinleyicinin menfaati için değildir, fakat şairin kendi yararınadır, ki şair, müziği imgeler ve duygular sembolizmi yardımıyla yorumlar. Diğer taraftan ses, meşru hiyerarşik düzen alaşağı edilmeksizin imge için

---

4 Krş. Ek, 5. Not. Ki burada Kofman kahramanlık ("*vaillance*"/ "*Tapferkeit*") nosyonuna geri döner ve onu değerle ilişkilendirir.

bir metafor gibi kullanılamaz: ayrıca farklı sembolik alanlar, şeylerin özünün uygun olmayan yer değişikliklerinin tamamı, birbiriyle eşdeğer değildir. Müziği metne tabi kılma yoluyla bir şiiri müzikal olarak resmettiğini iddia eden herkes, yanlış bir şekilde ham bir metafora, uygun anlamla[5] ilgili metafora imtiyaz tanır; Onlar baba[6] yerine oğlu, Tanrı yerine insanı geçir-

---

5 Bu, metaforun can alıcı karşıtı olan ve metnin geri kalanında geçecek olan "uygun anlam"ın ("*proper*") ilk belirişidir. Fransızcada, "*le sens propre*", "uygun anlam" ya da "özel anlam"dır ("*á proprement parler*": "doğrusunu söylemek gerekirse; "*proprement dit*": "özel anlam"), ancak bir isim olarak "*le propre*" başlı başına yerindelik ve uygunluğu imleyen müphem bir terimdir, ama özellikle ayırt edicilik ve (öz-)sahiplik anlamına gelir: Nietzsche'nin Latince "*proprium*" terimini kullandığı anlamda, birinin kendi mülkiyeti olarak benlik (krş. örneğin GS 370 ya da AC 31). Aslında, David B. Allison, Kofman'ın bu terimi kullanımını ısrarla "benlik" anlamında çevirmiştir (krş. "Metaphor, Symbol, Metamorphosis", *The New Nietzsche*, (s. 201-14), örneğin 205, 206). Ben "*proper*" kelimesini başlı başına isim olarak kullanmayı tercih ettim, çok yönlü uygunsuzluğuna rağmen ve Alan Bass'ın Derrida çevirilerini takip ettim: krş. "Tympan" (*Margins of Philosophy* [Chicago: University of Chicago Press; Brington: Harvester, 1982]), s. xi, 4. Not ve "Différance" (a.g.e.), s. 4, 1. Not).

"*Propre*" kuşkusuz eserdeki en müphem kavramdır ve Kofman kasıtlı olarak mümkün olduğu yerde kelime oyunu yapar (krş. özellikle Bölüm 5, Kısım 1: "Proper, Appropriation, Property" ve 5. Bölüm 1. Kısım Not 2'de, "*approprier*" kavramının kelime anlamı). Dahası başlı başına sıfat olan "*propre*" ve de "kendi" *anlamı*, "temiz" ve "sade" –özellikle daha sonra, Kofman'ın GM III'te çileci idealini ve papazca bir takıntıyla temizlik/saflık (krş. Bölüm 3, Kısım 8, s. 51-2.) kavramlarını tartıştığında devreye girecek olan rezonanslardır- anlamına gelir.

Sonuç olarak, not etmeliyiz ki *Margins of Philosophy*, "Tympan"da, Derrida göz alıcı bir biçimde "uygun anlam" sorunu ile işitme metaforunu bir araya getirecektir, sorunu daha da genişletecektir ve ipucunu Nietzscheci "Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır" nosyonundan almıştır (krş. TI): "Eğer Varlık gerçekte yeniden bölümleme süreciyse, 'Varlık sorunu', mutlak surette eş süreli uygun anlam sorunuyla mukayese edilmeksizin hiçbir zaman tıklatılamayacaktır. [...] Ekonomi, cinsellik, dil, semantik, retorik vs. hakkındaki bütün söylemlerde varsayılmış olan *Proprius*, kendi mutlak sınırlarını yalnızca gür sesli temsilde yansıtır. Bu en azından bu kitabın en direngen hipotezidir." (*Margins of Philosophy*, s. xix, Kofman tarafından "Un philosophe 'unheimlich'"de alıntılanmıştır [*Lectures de Derrida*, s. 23]).

6 Metafor, Derrida'nın özne üzerine gerçekleştirdiği çeşitli tartışmalarında

mek isterler. Onlar imkânsızı isterler, çünkü Apolloncu dünya, bu Apolloncu vizyonun kendisinin fethettiği ve dışta bıraktığı Dionysosçu alanı sembolize etmek için sesleri üretemez:

> Lirik şiirin onun müzikal kompozisyonuyla ilişkisinin her halükarda bir baba ile onun çocuğu arasındaki ilişkiden farklı olması gerektiğini savunmak zorundayız. (Nietzsche, *On Music and Words*, s. 217).
> Ne allak bullak bir dünya! Bir teşebbüs ki, bir oğulun babasının babası olmak istemesine benzer bir izlenim bırakan! Müzik, yalnızca şema ve onun otantik ve evrensel içeriğinin örnekleri olacak olan imgeleri meydana getirebilir, tabiri caizse. Ancak imgeler ve temsiller –kavramlar, "poetik idealar" şöyle dursun, anıldığı gibi- müziği nasıl meydana getirebilir! Müzisyenin gizemli kalesinin imgelerin açık alanına lirik şiirin üzerinden geçtiği bir köprü aracılığıyla bağlandığı muhakkaktır, bundan dolayı karşı yöne gitmek imkânsızdır, bunu yaptıklarına inandığını söyleyen bazıları olsa bile. (Nietzsche, *On Music and Words*, s. 216)

Farklı sembolik alanlar arasındaki hiyerarşide bu ters çevrilmeye neden olmak, imge için sesi bir metafor yapmak, operada olduğu gibi, kötü müzik yapmak olacaktır: O, gücün alenen suiistimal edilmesidir, "kendi çabalarıyla bir kişinin bir yerlere gelmeyi denemesi gibidir." Zira müziğin sembolizmi tamamen uzlaşımsaldır; müzik retoriğe dönüşmeye, "anımsatıcı işaretler sistemi"ne dönüşmeye başlar, çünkü o şimdi körelmiş ya da pörsümüş sinirleri tahrik etmeye yöneliktir. Bu, sonrasında Nietzsche'nin Wagner'in müziğinde kınayacağı şeydir: Bir

---

bahsettiğiyle benzer olan "uygun anlam" ile bir ilişkiye sahiptir ve burada hissettirilen tersine çevirme, "Plato's Pharmacy"de, özellikle Bölüm 2 Kısım 8, "The Heritage of the Pharmakon: Family Scene"de (*Dissemination*, s. 142-55) şemalandırılan evlata ait isyana "benzer"dir. [Türkçesi için bkz. *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012)] Motifin yeni bir düğümü için krş. Bölüm 5 Kısım 2, bir kavramın "zayıf", "türetilmiş" anlamı ve kavramın orijinal, "güçlü" anlamı arasındaki ilişki hakkında da krş. Bölüm 5 Kısım 2: "Ahlaki anlam güçlü anlamı yalnızca metaforik olarak ifade eder, tıpkı kızın annesini dünyaya getiremeyeceği gibi" (s. 89).

müzisyen olarak o bir hatiptir, müziği metnin hizmetkârı yapmış ve her şeyin ötesindeki "anlatımsal" olanı aramış, bir fikir hakkında bin tane sembolü kullanarak bir yorumlama yapmış, gerçek Kirke (*Circe*) gibi duyuları kışkırtmıştır. "İyi" müzikte – Dionysosçu müzikte- dans edilmesi gerekirken Wagner'in müziği yüzme ve uçmayı birleştirmeye çalışır, zamanın ve gücün bütün birliğini bozmanın yolunu arar (krş. *Wagner Olayı*, 8; *Nietzsche Wagner'e Karşı*, "Tehlike olarak Wagner", 1). Bu müzikal retorik Dionysosçuluğun karikatüründen başka bir şey değildir, bir taklit, rol yapmanın bir parçasıdır.

Opera kültürü, "Sokratik kültür" için en iyi bilinen addır: Operanın modern türünü meydana getirme gereksinimi estetik değil, tabiatı gereği etik ve teoriktir, tıpkı resitatif ve teatral tarzın (*stilo rappresentativo*) desteklediği gibi. Müziğin librettoya (opera metni) tabi olması pastoral bir yaşantı için özlemden, "doğası gereği iyi ve artistik olan ilkel (primitif) insana" (Nietzsche, 2003: 19) ilişkin bir inançtan kaynaklanmaktadır. Opera pesimizme bir çaredir. Dionysosçu müzik dinleyiciyi dikkate almazken burada (operada) kontrolü elinde bulunduran ve müziği metne tabi kılmayı talep eden dinleyicilerdir: "Müzikten anlamayan dinleyicinin, önce anlaşılması gereken, doğru ve özel bir dileği vardı. Bir şarkı söyleme yöntemi bulunacaksa, bir müzik sanatının yeniden doğuşunu beklemek gerekir. Bu yeni sanatta sözcüğün kontrapunto üzerindeki etkisi beyin, uşak üzerindeki egemenliği gibidir. Çünkü sözcükler, tinin gövdeden çok daha soylu oluşu gibi, birlikte yürüyen uyumlu dizgeden üstün tutuluyor" (Nietzsche, 2003: 122). "En açık kanıta göre, *opera*, şimdi *dinleyicilerin sözcükleri anlama isteğiyle* başlamaktadır. Ne? Dinleyicilerin *talepleri* mi var? Sözcükler anlaşılmalı mıdır?" (Nietzsche, *On Music and Words*, s. 224).[7] Böylelikle, soykütüksel olarak adlandırılan bir okuma

7 Müziği metinden bağımsız hale getirmeyi amaçlayan Nietzsche ile tiyatronun topyekûn bir sanat formu olduğunu, müzik ile dansın bütünleşmesinin metnin tiranlığından kurtulmayı sağlayabileceğini savunan Artaud

aracılığıyla deşifre edilen opera, Sokrates'in ya da İsa'nın Dionysos üzerindeki zaferine, nihilizmin yaşamın olumlanması üzerindeki, kölenin efendi üzerindeki zaferine işaret eder.[8]

Müzik en uygun sembolik alandır, çünkü yalnızca o yaşamın çok katmanlı çeşitliliğini tasdik eder. O, aslında, bütün sanatların anasıdır, çünkü o kendisini bin metafora ayırır; o "sonsuz yorum kapasitesi"ne sahip bir dildir. Apolloncu sarhoşluk görsel bir iritasyon duygusu uyandırırken, Dionysosçu bölgede duygusal sistemin tamamı uyandırılmış ve kışkırtılmıştır:

> Böylece o, onun temsil, taklit, başkalaşım, transmutasyon, taklitçilik ve rol yapmanın her türünün gücünün tamamını deşarj eder... Dionysosçu insan... her tene bürünür, her duyguya girer; o sürekli olarak kendisini dönüştürür. (Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, "Zamansız Bir Adamın Keşif Yolculuğu", s. 10).

Özel bir sanat olarak müzik, diğer duyuların aleyhine, özellikle kassal duyunun aleyhine olarak, işitme duyusuna yönelik gecikmiş bir özelleşmedir; bedenin sembolizmine son veren, doğru Dionysosçu bölgede her zaman hazır bulunan bir özelleşmedir. Dolayısıyla bütün sanatlar birbirleriyle ilişkilidir: onlar, parçaları adım adım özelleşmiş olan bir bütünü biçimlendirir ve böyle bir özelleşme tat yoksunluğunun bir işaretidir, modern estetiğin karakteristiği olan bütün duyularla hoşlanmadan yoksun olmaktır:

---

arasına bir paralel çizilebilir. Vahşet tiyatrosu izleyicisi olmayan, kimsenin hoşlanmadığı bir tiyatrodur. Krş. J. Derrida, "La parole soufflée" (*Writing and Difference*, s. 169-95). [Ayrıca krş. Camille Dumoulée, *Nietzsche et Artaud: pour une étique de la cruauté*, (Paris: P.U.F., 1992)]

(e.n.) Başka bir yerde, Nietzsche tek metin olarak "miyav" kelimesini alan *Bir Kedi Düeti*'nin bestecisi olan Rossini'nin, operada kelimelerin değil seslerin hesaba alınmasını ve her kelimenin "tra la la" ile kolayca yer değiştirebileceğini nasıl da çok iyi anladığını gösterir. Krş. *Şen Bilim*, 80.

8 (e.n.) Bu noktayı *Tragedyanın Doğuşu*'nu kendi okuyuşum olan, *Explosion II: Les enfants de Nietzsche*'de geliştirdim.

İki ya da daha fazla sanatın, estetik hazzı güçlendirmek şöyle dursun, tat almanın barbar sapkınlığı olduğu, estetikte genellikle aksiyom olarak kabul edilir. Ancak bu aksiyom olsa olsa artık insani yetilerimizin tamamıyla hiçbir zaman hiçbir şeyi beğenmeyen modern kötü huyumuzu ifşa eder: Kendimizi, mutlak artistik deneyim aracılığıyla parçalara ayrılmış buluruz, tabiri caizse ve aslında kendi parçalarımız dışında artık hiçbir şeyi beğenemeyeceğiz, tıpkı kulak, gözler vb. gibi. Şimdi bunu bütün sanat formları olarak antik dramanın imgesiyle karşılaştıralım. (Nietzsche, *The Greek Music Drama*, s. 36vd.)

Böylece, yalnızca sanatların bütünü, müziğin ardında sıralanmış hiyerarşik çeşitlilikleri, Dionysos'u sembolize eder: Bu Tanrı bin parçaya bölünmüş olan, her yıl dirilen ve yeniden birleşen Tanrı'dır. Baküs karnavalları, Tanrı'nın metamorfozlarını, Dionysos'un dolaylı olarak ifade edildiği çeşitli diller için mitik metaforları temsil eder.

Ancak bu yolla Dionysos'u sembolize edebilen bir sanatçının, öncelikle Dionysos'u metamorfoza uğratması ve onu, onun bireyselliğinden soyutlaması gerekir. Onun kendisini insan ırkıyla, doğanın varlığıyla özdeşleştirmesi gerekir. Bu bölgede, sanatçı kendisini bütün ile birlik içerisinde ifade etmelidir; onun "ego"su bütünlüğü sembolize eder. Sanatçı, dünya için bir metafor haline gelmelidir, bu itibarla, o ebedi varlığı yansıtan bir araç haline dönüşür. Bütün otantik sanatlar sarhoşluğu içerir ve o "uygun anlam"ın kaybıdır, bir bakıma yalnızca sembolize etme gücü veren benliğin dışına çıkılmasıdır. Benliği metaforik olarak ifade etmek ve metamorfoza maruz kalmak böylece asimile edilebilecektir. Benlik dışındaki bu esrime, Grek müzikal dramasının, bütün sanat formlarının kökeninde yer alır (krş. *The Greek Music Drama*, s. 40vd.; "Die dionysische Weltanschauung", 96vd.). Antik müzikal dramanın yazarı, sporun beş dalında[9] virtüöz olan pentatlon atletiyle mukayese edi-

9 Krş."Additional Plans and Outlines", A5: "sanatçıların toplamı olarak Aeschylus [*Gesammtkünstler*] [...] *Aeschylus bir pentatlon atleti gibi betimlemiştir.*" Nietzsche'nin burada kullandığı, "sanatların toplamı" nosyonunun Wagnerci türetimi de unutulmamalıdır.

lebilir ve drama Aeschylus tarafından tanıtılan akıcı perdeyle sembolize edilebilir: Drama, çeşitli sanatlarda baskı altında kalmış ve izole edilmiş her şey üzerinde zafer kazanmıştır; disiplini ve zarafeti, birliği ve çeşitliliği, Apollon ve Dionysos'u uzlaştırmıştır (krş. *The Greek Music Drama*, s. 43, 52). Dramada her sanat bir diğerinin metaforik ifadesi olarak hizmet eder: Sahnede arabeskin genel hatlarını çizen koro sesçilerinin devinimleri, deyim yerindeyse, müziği görünür kılar,[10] müzik şiirde verilmiş olan düşüncenin sıçrayışlarını ve gözüpek metaforları güçlendirir. Ancak yalnızca müzik, Dionysosçu hakikatleri sembollerle ifade eden trajik miti oluşturmuştur, yalnızca sanatların bütünlüğü Dionysos'u ifade eder.

Metaforun Stratejik Statüsü

Bundan, *Tragedyanın Doğuşu*'nu yazdığında Nietzsche'nin neden konuşmayıp şarkı söylemesi gerektiği ya da kendisini bir şair olarak ifade etmesi gerektiği anlaşılabilir: Filozofik dil çok kifayetsizdir, çünkü o "dünya müziği"ni kavramlar içerisinde donuklaştırmaktadır. Bilimsel diyalektik ve düşünce filozof için aynı rolü oynar, tıpkı beyitin şair için oynadığı rol gibi ve beyitin şairin metamorfozunu tercüme etmesinde yetersiz olması gibi, onlar da (bilimsel diyalektik ve düşünce) felsefi sezgiyi ifade etmekte yetersizdir:

> Bir tiyatro yazarı için kelime ve mısra, yaşadığı ve gördüğü şeyleri söylemek için yabancı bir dilde kekelemekten başka bir şey değildir, aynı şekilde her derin felsefi sezginin diyalektik ve bilimsel düşünce yoluyla ifadesi, gerçi bir yandan görülen şeyi anlatmak için tek araçtır, ama zavallı bir araç, hatta aslında farklı bir alana ve dile mecazi, iyice sadakatsiz bir çeviridir. İşte Thales varlığın birliğini böyle görmüştü ve meramını anlatmak isterken de sudan söz etti! (Nietzsche, 2003: 57)[11]

---

10 Nietzsche'nin Klatni figürlerinin metaforunu kullanışı için, krş. Bölüm III, Kısım 5.

11 Bu metin, Nietzsche'nin bu dönemdeki pek çok metninde olduğu gibi, dilin ancak sezgiyi ifade etmek için yine de gerekli olan acınası bir geçici tedbir olduğunu savunan Bergson'un düşüncesine oldukça yakın olduğu

Tragedyanın Doğuşu'nda, Nietzsche'de, "uygun anlam"ın kaybolmasına dayanan genelleştirilmiş bir metafor "teori"sini iki anlamda bulabiliriz. Bir taraftan kılık değiştirme ve metamorfoz olmaksızın, bireysellikten soyutlanmaksızın hiçbir metafor yoktur. Devirebilme, bir kişinin kendisini devirebilmesi ve bireyselliğin sınırlarını fethetmesi zorunludur: Aynı kişi ötekine katılmalıdır, öteki olmalıdır. Bu aşamada, metafor, Dionysos tarafından temsil edilen yaşamın ontolojik birliği üzerine kurulur. Ancak, eğer metafor varsa, bu birlik her zaman parçalar halindedir ve yalnızca sembolik olarak sanata aktarıldığında yeniden inşa edilebilir. Dionysos'un parçalanması olarak sembolize edilen bireysel bölünmenin ötesinde, metafor, Tanrı'nın dirilişi tarafından sembolize edilen bütün varlıkların kökensel birliğinin yeniden inşasına izin verir.

Diğer taraftan metafor, deşifre edilemeyen ve insanların hakkında yalnızca çok yakışıksız temsillere sahip olabildiği dünyanın "öz"ü olarak anlaşılan, "uygun anlam"ın kaybıyla ilişkilendirilmiştir. Bu, temsillere tekabül eden, az ya da çok uygun sembolik alanlardır. Ne "temsiller" ne de sembolik dillerden birisi diğeriyle eşdeğerdir. Müzikal dil en iyi metafor olduğundan dolayı, bütün öteki ifadeler, o halde, onun için az ya da çok ham metaforlardır: En uygun metafor "uygun anlam"ın statüsünü bütün ötekilerle ilişki içerisinde varsayar. Kavramsal dil fakirdir, çünkü onun sembolik anlamı zayıftır ve ancak müzik ya da poetik imgeler aracılığıyla gücünü geri kazanır (özellikle krş. "Die dionysische Weltanschauung", s. 97).

Böylece, hâlâ Schopenhauer'e minnet duyduğu, bu gençlik dönemi eseri kadar erken bir zamanda, Nietzsche metafor ve

---

görülmektedir. Ancak Nietzsche'ye göre, "sezgi"nin kendisi yalnızca bir metafordur: Onun varlığın özüne gitmesi mümkün değildir. Dahası, Bergson dile basit, pragmatik bir köken atfederken Nietzsche, faydacı amaçlar için dilin benimsenmesinin zayıfların bir başarısı olduğunu ve güç ilişkilerindeki dönüşümün sonucu olduğunu göstermektedir. Ampiristler gibi, Bergson da, kültürel ve fiziksel fenomenleri "sapkın bir biçimde" okur ve isteksizce bir soykütüğün izini sürer.

kavram arasında oluşturduğu ilişkide büyük oranda semptomatik bir tersinmeye (*reversal*) sebep olmuştur: Aristoteles'ten miras alınan metafizik geleneğin aksine, metafor artık kavramı işaret edemez, ancak daha ziyade kavram, metaforu işaret eder. Aristoteles'e göre, kavram metaforla ilişkide önceliklidir, metafor bir kavramı bir başka kavrama taşıma ya da bir mantıksal konumdan diğerine geçiş, "uygun/özel anlam" konumundan mecazi konuma geçiş olarak tanımlanır.[12] Aristoteles'in metafor tanımı, böylesi bir şekilde, Nietzsche tarafından devam ettirilmemiştir; çünkü bu tanım, dünyanın özlere tekabül eden, iyi tanımlanmış cinsler ve türler içerisinde bölünmesine dayanmaktadır; ancak Nietzsche'ye göre, şeylerin özleri esrarengizdir, bundan dolayı cinsler ve türlerin kendileri ancak insanca, pek insanca metaforlardır. "Nakletmek" burada bir konumdan başka bir konuma geçiş olarak anlaşılmamalıdır: O, *Tragedyanın Doğuşu*'nda, farklı anlamları özetleyen bir metafor olarak alınmalıdır: şekil değiştirme, dönüştürme, esrime, dengesizlik ve metamorfoz (yalnızca iyi sınırlandırılmış cinsler ve türler arasındaki ayrım ortadan kalktığında mümkün olan); ilaveten sembolik diller içerisinde Tanrı'nın hakikatinin yer değiştirmesi.[13] Bu son anlamda, "uygun anlam" ve mecazi anlam arasındaki geleneksel ilişki, yalnızca yeri değiştirilerek yeniden ortaya çıkar, çünkü bu sembolik diller yalnızca dünyanın özüne ya da çok uygun sembolik alana işaret ettiğinde böyledirler.

Nietzsche, bu gençlik eserinde, Aristoteles'in tanımını kullanmaya devam ederek ve metafiziksel geleneğe bağlı kalarak metafor için bir metaforu öne sürer: Uygun anlam babaya

---

12 *Poetika* 1457b'de Aristoteles metaforu şu şekilde tanımlar: "Metafor bir sözcüğe, kendi özel anlamının dışında başka bir anlam verilmesidir. Bu da, cinsin anlamının türe verilmesi, türün anlamının cinse verilmesi yahut bir türün anlamının bir başka türe verilmesiyle yahut da son olarak bir orantıya göre olur" (μεταφορὰ δέστιν ὀνόματος ἀλλοτρίον ἐπιφορά) (çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004).

13 Krş. "Metaphors for Metaphor" (Bölüm 3, Kısım 5).

benzer, metaforlar ise oğullara ve torunlara. İkincil metaforik diller, onlardan türetilemeyecek en uygun sembolik dilden türer, tıpkı oğlun babasının babası, torunun da oğlun babası olamayacağı gibi. Baba ya da Tanrı'yla ilişki içerisinde -özün kendisinin varoluşu- oğul yalnızca kullanışsız bir aksesuardır, ortadan kaldırılmış bir varlıktır.

Metafor için bu metafor, metaforun değersizlenmesine işaret eder, çünkü eğer onun kendisi metaforik olan kavram değilse ve yine en azından öz, otantik kendilik olan Dionysos değilse, o değersiz olarak düşünülür. "İyi" retorik, doğal sembolik sistem ile "kötü", salt uzlaşımsal retorik arasındaki hiyerarşik ayrım, "iyi retoriğin" kendisinin sadece geçici bir tedbir (*stop-gap*) olduğunu ve onun "kişisel" olanı ifade etmede elverişsiz olduğunu unutmamıza neden olmamalıdır. Eğer retorik olarak (Nietzche'nin *Philosophenbuch*[14] adlı eserinde, bütün sonuçları tartışmasını beklemek zorunda olsak bile) dilin özü hakkında düşünülüyorsa, bu onun "sahih"[15] bir dile atıfta bulunduğu ve onu kendine tabi kıldığı anlamına gelir. Bundan dolayı, *Traged-*

---

14 "The Philosopher's Book" Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'na eşlik eden bir parça olarak niyetlendiği ve 1872 ile, daha sonra kesin olarak rafa kaldırdığı 1875 yılları arasında çalışılmış bir projeydi (krş. Daniel Breazeale, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*, [Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press; Hassocks: Harvester, 1979], s. xxii-xxvii). Özel (seçme parçalar) baskısı 1969'da Almanca/Fransızca paralel edisyonuyla, *Das Philosophenbuch: Theoretische Studien/ Le livre du philosophe: Études théoriques* (çev. Angéle Kremer-Marietti, Paris: Aubier-Flammarion) başlığıyla basılmıştır. Kofman bu eserle ilgili, *Tragedyanın Doğuşu* ve *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* eserlerinin en eski Bianquis çevirileriyle birlikte, *Critique* dergisi için bir eleştiri yazısı kaleme almıştır (27/291-292, Ağustos-Eylül 1971, s. 783-804). "L'oubli de la metaphore" ("Metaforu Unutma") başlıklı bu eleştiri, bu eserin ikinci ve üçüncü bölümlerindeki pek çok materyalinden yararlanılarak kaleme alınmıştır.

15 "Juste": bir diğer müphem terim, hem "sahih" hem de "adil" ya da "dürüst" anlamlarına geliyor. Adalet kavramı için krş. Bölüm 3, Kısım 4a ("Concept and Language") ve Kısım 6 ("Genesis of the Concept and Genesis of Justice"). "Juste" kelimesini genel olarak "accurate" olarak çevirdim, çünkü "right" kavramının yürürlükte oldukça çok anlamı vardır.

yanın Doğuşu'nda ortaya çıktığı gibi, metaforu genelleştirme, "metafiziğin kapalılığı"na bağlı olarak kalır. Ancak metaforu özel olana atfetmeye devam ettikçe, bu kapalılıktan kurtulmak mümkün müdür? Ayrıca özel olana yapılan bütün atıflar saf dışı bırakılarak genelleştirilmiş metafor teorisine ulaşılabilir mi? Nietzsche'nin bize öğrettiği gibi, iki karşıt kutup aynı sisteme aittir ve eğer öteki genelleştirilmeksizin biri, diğerini yapıbozuma uğratamazsa, yapıbozum, ötesine geçmeye çalıştığı alanda kapana kısılmış olarak kalır.

Bu yüzden, dikkate değerdir ki, ilk eserlerinde (*Tragedyanın Doğuşu, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, Philosophenbuch* ve aynı dönemdeki notları)[16] Nietzsche'nin "metafor"u temel bir operatör haline getirmesi oldukça önemlidir, nitekim bu çalışmalarda, Nietzsche şeylerin en içerideki özlerini ve onları sembolize eden metaforların bağımsızlığını tam olarak kabul ediyor görünmektedir. Daha sonraki çalışmalarında, metaforun genelleştirilmesi aracılığıyla, "uygun anlam"ı yapıbozuma uğratmaya hizmet etmeye başlamasıyla, metafor nosyonu stratejik önemini kaybedecektir. Nietzsche, metafor yerine "metin" ve "yorum" nosyonlarıyla ilgilenmeye başlayacaktır ki onlar metafizik bir "görüntü"ye sahip olsalar da, en azından "uygun anlam"ın doğrudan karşıtı olamamanın avantajına sahiptirler. Bu çalışmalarda, stratejik bir nosyon olarak metaforun silikleştiği yerde, "uygun anlam"ın kendisi basit bir yorum statüsüne sahip olur, halbuki metafor, bu yeni etkin nosyonların ışığında, metaforik bir nosyon, "uygun anlam"ı, kavramı ve de

---

16 (e.n.) *Ecce Homo*'da ("Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", *Çağa Aykırı Düşünceler III: Eğitimci Olarak Schopenhauer*) Nietzsche, yine de, bu aşamada basit retorik işaretler ve metaforik destek olarak Schopenhauer ve Wagner'i kullandığı Üçüncü ve Dördüncü *Zamansız Meditasyonlar* isimli eserlerinden bahsetmiştir. Bu noktayı, *Explosion I*'in (Paris: Galilée, 1992, s. 23-24) "Giriş" bölümünden ve *Zamansız Meditasyonlar*, "Aksesuarlar", ["Destekler"]'e hasredilmiş olan *Explosion II*'nin bölümünden geliştirdim. Bu *Ecce Homo* metinlerinde, Nietzsche metafor nosyonunu *Philosophenbuch* ve *Çağa Aykırı Düşünceler*'deki biçimine dönüştürür.

metaforu oluşturan sanatsal yorum gücünün semboliği olarak düşünülür. Bu sanatsal güç, daha sonra "güç istenci" olarak adlandırılacaktır. Ancak metafor nosyonu tamamen "uygun olmayan" haline gelecektir, çünkü o artık uygun bir anlama değil, bundan böyle bir yoruma atıfta bulunacaktır. Anahtar bir kavram olarak bu nosyonu kullanmaya devam etmek, onun metafiziksel sezdirimlerinden dolayı tehlikeli olabilir, bu yüzden Nietzsche'nin stratejik kullanımını oluşturduktan sonra onu terk etmek durumunda olması da anlaşılabilirdir.

Metaforun Rehabilitasyonu

Ancak Nietzsche'nin ilk eserlerini gelenekle ilişkilendiren her şeye rağmen, onların yenilikçiliği, metaforun statüsünden anlaşılabileceği kadarıyla, orijinal bir felsefi kavrayışı, filozofik tarzda bir kavrayışı gün yüzüne çıkarır. Onlar, felsefe, sanat ve bilim arasındaki yeni ilişkileri tanıtır. Önceleri, felsefe ve bilim, "yerli yerince" konuşma ve ikna edici olmak için imgeleri ve teşbihleri kullanmaksızın gösterme arzusu içerisinde,[17] metaforu bastırmış ve onu poetik alan içerisine hapsetmişti. Filozoflar, yalnızca didaktik nedenler için ya da geçici tedbir olarak ve büyük bir dikkatle metafora başvurmuşlardı. Metaforik olana kesin sınırlarını büyük oranda bahşederek onlar, kavramsal olanın kendisinin metaforik olduğu gerçeğini saklamayı başarabilmişlerdi. Metafor ile kavram arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak ve tam olarak derece farkını bu karşıtlık yerine konumlandırarak (metafordan daha az metaforik olana doğru) Nietzsche şiirle karıştırmak pahasına kasıtlı olarak

17 "*İmgelere ve mecazlara karşı*". –İmgeler ve mecazlarla, birisi inandırılabilir ve ikna edilebilir, ancak ispat yapılamaz. İşte bundan dolayı bilimde imgelere ve mecazlara karşı böyle bir isteksizlik vardır; burada inandırıcılık ve ikna edicilik, ki şeyleri *güvenilir* kılan şey, tam olarak *istenmeyen* şeydir. Ancak en soğuk güvensizlik ile mücadele edilmeli ve bu birisi tarafından kullanılan ifade anlamlar ve onun ortaya koyduğu kuru duvarların içerisinde gerçekleştirilmelidir: Çünkü güvensizlik kesinlik altını için bir mihenk taşıdır" (WS, 145).

metaforları kullandığı bir felsefe türünü resmen başlatmıştır. Böyle bir karışıklık Nietzsche'ye göre talihsiz bir durum değildir: çünkü felsefe ve şiir arasındaki karşıtlık metafizik düşünceden kaynaklanmaktadır; gerçek ile hayal arasındaki fiktif bir ayrıma, "yetiler"in daha az fiktif ayrımına dayanmaktadır. Felsefe, şiirin bir biçimidir: Metaforlarla konuşmak, bir kez daha dili, kendisinin en doğal ifade biçimini, mecazi ifadelerin "en sahih, en doğru, en basit" (Nietzsche, *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", Z, 3) anlamlarını buldurtmaya zorlar.

O tam olarak şiirsel bir formdur, çünkü yeni filozoflar metaforu retorik olarak kullanmazlar, bunun yerine onu sahih bir dilin umuduna ya da her kavramı oluşturan metaforların maskesini düşürmek için, metaforları kullanmayla ilgili basmakalıp olmayan stratejik bir amaca tabi kılarlar. Filozoflar, yalnızca metaforlarla "oyalanmaz": Onun oyalanması "zorlu bir ciddiyet" hakkındadır, çünkü o, modernitenin sanattan nefret etmesinin aksine, oyalanma ile ciddiyet ve gerçek ile hayal arasındaki karşıtlığı tam olarak yok etmek, aşağıda belirtilen ifadeyi göstermek için tayin edilmiştir:

> Matematik ifade felsefenin özünün bir parçası değildir. (Nietzsche, *The Philosopher's Book*, 53)
> Biz, tüylerini ürpertecek olan imgelerle, senin için dünyayı yeniden düzenlemeyi arzuluyoruz. [...] Kulaklarınızı tıkasanız da, gözleriniz mitlerimizi görecek. Bizim lanetimiz size ulaşacaktır. (Nietzsche, *The Philosopher's Book*, 56)

İmgelem, şiirde olduğu gibi felsefede de önemli bir rol oynar. "Filozoflar keşfettikleri ölçüde bilirler ve bildikleri ölçüde keşfederler" (Nietzsche, *The Philosopher's Book*, 53). İmgelem, benzerlikleri kavramaya olanak tanır; düşünce yalnızca onları eşdeğerleriyle değiştirme, silsileleri nedensel ilişkilerle değiştirme ve kavramların standartlaştırılmaya zorlanması olayından sonra araya girer. Felsefe, "*mitik dürtünün* devam etmesidir" (Nietzsche, *The Philosopher's Book*, 53).

Pre-Sokratik Model

Eğer Nietzsche yeni bir felsefe biçimini oluşturmayı göze alabiliyorsa, bu, bir felsefenin her zaman var olmuş olması nedeniyledir; böyle bir felsefe mümkündür, çünkü o Pre-Sokratikler tarafından oluşturulmuştur. Bu, orijinal Grek felsefesini *geri getirme* çabasıdır, nihilizmin güçlerinin zaferinin zorladığı unutulmuşluk durumundan Grek felsefesini kurtarmak, onu bir model olarak alarak tekrar etmektir. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de, Grek filozofları soykütüksel bir okumaya tabi tutmuş, filozofların "tarz"larını mihenk taşı olarak almıştır. "Metaforik olarak yazan bir filozof ne ister? 'Soyut olarak' yazan birisi ne ister? Yazmanın bir biçiminden diğer semptomatik biçimine aktarılan şey nedir?" Eserde bu tür sorular yer almaktadır ve bu sorular sistemlerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkındaki olağan soruların yerini almaktadır.[18] Nietzsche onları ne onaylamanın ne de onları reddetmenin peşindedir, çünkü varoluş koşulları reddedilemez: Her sistem bir bitkiye benzer ve tıpkı bitkiden onu meydana getiren temelin kaynağının bulunabileceği gibi, sistemden, onu imgesi olarak gören yazara ulaşılabilir.[19] Bir sistem, doğruluğu-

---

18 Eğer kitabın yazarı nasıl dans edileceğini biliyorsa ve okuyucusunu dans ettirme konusunda yetenekliyse, diğer bir soykütüksel test birisine yapılmak zorundadır:

Biz yalnızca kitaplar arasında, kitaplar tarafından dürtüklendiklerinde düşünceleri olanlardan değiliz. Bizim alışkanlığımız açık havada düşünmek –yürüyerek, sıçrayarak, tırmanarak, dans ederek, daha iyisi de yalnız başına dağlarda ya da deniz kıyısında, yolun kendisinin bile düşünceli olduğu yerde... Bizim bir kitabın, bir insanın ya da bir bestenin değeri konusundaki ilk sorumuz şudur: Yürüyebiliyorlar mı? Dahası dans edebiliyorlar mı? Biz seyrek okuruz ama bu bakımdan en kötü biz değiliz. Birinin düşüncesinin onun aklına nasıl geldiğini çabucak tahmin ederiz; sıkışmış bir karınla, kafasını kâğıtların üzerine eğmiş mürekkep hokkasının önünde otururken mi? -Biz de hemencecik onun kitabının işini bitiririz.- Kasılan bağırsaklar da kitapta kendilerini ele vermekten oda havasından, oda tavanından, odanın darlığından geri kalmazlar. (Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar [Bursa: Asa Yayınları, 2003] s. 244).

19 "Buna karşılık o büyük insanlar arasında kendi dostları bulunan kişi,

na göre değil, gücüne ve güzelliğine göre değerlendirilmelidir: Bu, sistemi olanaklı kılan şeyin yaşamın gereğinden fazla ya da yetersiz formu olup olmadığını, filozofların onun aracılığıyla yaşamı olumlamış ya da reddetmiş olup olmadıklarını bilme sorunudur. Metaforik tarz, yaşamın bereketinin emaresiyken, "gösterim" tarzı ise yaşamın kıtlığını imlemektedir. Metaforların kasıtlı kullanımı yaşamı olumlarken, kavramların imtiyazlı oluşu bir hiçlik istencini (*will to nothingness*), çileci bir ideale uymayı ortaya çıkarır.

İki "tarz" arasındaki karşıtlık, iki filozof tipiyle ifade edilir, bir tip Herakleitos'la bağlantılıdır, diğeri ise Aristoteles'le. Zıtlık ayrıca iki karşıt figür tarafından da taşınmaktadır: Dionysos ve Sokrates. Birinden diğerine geçiş, trajedinin ölümüyle, Aeschylus'un ardından Euripides'in gelişiyle, şarkının yerini dilin almasıyla gerçekleşmiştir ve böylece hayatın onun çoklu çeşitliliği içerisinde olumlanması yerini bireyin zaferine bırakmıştır, bilinç bilinçdışına, kendini tanıma ve düşünce, saflığa üstün gelmiştir.[20] Bu nedenle, Anaksagoras ve Euripides, "sarhoş insanlar arasında ilk ayık filozoflar" olarak ortaya çıkmışlardır.

> *Anlaşılır olmayan* felsefi düşünmenin bazı değerleri ve bilimsel bir önermeden ziyade yüksek bir değeri devam ettiriyor olma-

---

bu tür felsefi sistemlerden de zevk alır, isterse yanlış olsun. Bunların tamamıyla yabana atılmayacak bir noktası vardır: kişisel bir ton, renk. Bir filozof tanımını elde etmek için bunlar kullanılabilir; bir yerdeki bitkiden o yerin toprağını anlamak gibi. Yaşama tarzı ve insani şeylere bakma tarzı her halükarda bir kere var olmuştur, yani mümkündür. 'Sistem', bu toprağın bitkisidir" (Nietzsche, 2009, s. 45). Ayrıca Nietzsche'nin ağaç metaforu ve onun "kökü" için krş. Bölüm 6, Kısım 2.

20 "Greklerin önemli niteliklerinden birisi, kendilerinin en iyisini düşünce içerisinde dönüştürmekteki yetersizlikleridir. Başka bir deyişle, onlar naiftir: basitlik ve derinliğin birleştiği bir sözcük" (CP, s. 352).

"Onlar çocuksuluklarını tarafsız bir biçimde Sokrates yüzünden kaybetmişlerdir. Onların mitleri ve trajedileri, Platon ve Aristoteles'in etik anlayışlarından çok daha ferasetlidir ve onların *Stoacıları* ve *Epikürcüleri*, onların daha eski şairleri ve devlet adamlarıyla kıyaslandığında daha yoksundurlar" (SW 196).

sının nedeni, böyle felsefi düşünmenin *estetik* değerine, onun güzelliği ve yüceliğine dayanır. O kendisini bilimsel bir yapı olarak ispat edemeyecek de olsa, o bir *sanat eseri* olarak var olmaya devam edecektir. [...] Herakleitos'un yetersiz olarak gösterilmiş felsefesi, Aristoteles'in önermelerinin tamamından çok daha sanatsal değere sahiptir. (Nietzsche, *The Philosopher's Book* 61; krş. ST, s. 55vd.)

> Grekler, yalnızca nadiren onların hikmet ve bilgisinin derinliklerine kelimelerle tercüman olmuşlardır: Kavramların büyük insanları, Aristoteles, gelenek ve Grek Sanatı arasında en büyük uçurum yer almaktadır. (Nietzsche, "Einleitung in das Studium der clasischen Philologie", s. 352)

Uçurum metaforu yalnızca iki dönem arasındaki tarihsel ayrımı işaret etmez, aynı zamanda daima var olmuş olan iki yaşam tarzını birbirinden ayıran "uzaklık özlemi" (*pathos of distance*) için de bir metafordur: Birisi gelişmiş ve gereğinden fazla, ölçüsüzlüğünü şeylerde tasarlamış ve onları süslemiştir; öteki ise, dejenere olmuş, kendisine nispet ve yaşamın ötesindeki *hıncın*[21] dışında, dünyayı dar ve çirkin kavram ölçülerine indirgeyerek onu yalnızca yoksullaştırabilmiştir. Uçurum birbirinden ayırmış, ancak aynı zamanda girdabına da çekmiştir ki bu uçurum, unutulmuşluk hakkında konuşmak için bir metafordur: Pre-Sokratik felsefenin önemini unutma, metaforu unutma ve yalnızca bir şeyin (bilgi gibi) lehine dürtülerin bütünlüğünü unutma.

Unutma, "zamandan dolayı" değil, ancak kasıtlı olarak açılmış olan uçurumu baki kılan çileci idealin zaferi tarafından mümkün kılınmıştır. Pre-Sokratik Greklilerden sonra, filozoflar "yüzü ekşimiş figürler, solgun ve buhranlı teolojik kalpazanlar"dan daha fazlası değillerdir: Mantık ve akıl sezgiye galip gelmiş, Aristoteles, Herakleitos'a ve sanatsal dürtülere üstün gelmiştir.

---

21 Nietzsche'de "*hıncın*" fonksiyonunun klasik çözümlemesi için krş. *Ahlakın Soykütüğü 1*, pek çok yerinde. Onun klasik tartışması için krş. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (London: Athlone, 1983), Bölüm 4, s. 111-46.

Netice itibariyle, Aristoteles'in, "her şey, her zaman karşıtını içinde taşır" (Nietzsche, 2009: 62)[22] gizemli formülasyonuyla çelişmezlik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle Herakleitos'u itham ettiğini görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Artık kavramsal dil kullanarak Herakleitos'un sezgisi başarısızlığa mahkûm olmuş, aynı zamanda da kendisini mantıksızlık yaklaşımına maruz bırakmıştır. Yine de mantıksal çelişkiye kafa tutarak o, aklın inanılmaz bulduğu şeyi öneren çok olağanüstü kozmik metaforların tamamını -Zeus'un ilahi oyunu olarak dünyanın metaforları- tesadüfen bulmuştur: Bir olan aynı zamanda çokluktur. Zeus'un oyunu, masum olarak inşa eden ve yok eden sanatçı ve çocukların oyununa benzer. Hayatın sanatsal dürtüsü sürekli olarak yeni dünyalar yaratır, oyunda olduğu kadar özgür ve zorunlu olarak (Nietzsche, 2009: 68).[23]

Aristoteles'in Pre-Sokratiklerin akla karşı suç işledikle-rine ilişkin suçlaması, onun kendisinden önce gelen filozofları -Aristoteles'in ortaya çıkarma ayrıcalığına sahip olduğu bir hakikate Pre-Sokratikler potansiyel olarak sahiptiler- indirgeyen okuyuşuna ihanet eder. Potansiyel olarak, başka bir deyişle, allak bullak, anlaşılması zor, bilmeksizin anlamındadır. Mitolojik felsefe saklı, eklemsiz bir *λόγος*'u (*logos*) gizler; o çocukluk çağındaki bir felsefedir. Aristoteles'e göre, metaforik yazım, yaşamın olumlayıcı ve gelişmiş biçiminin emaresi değildir, daha ziyade olgunluktan yoksun olmanın, tamamlanmamışlık halinin işaretidir. Bu okuma vasıtasıyla ve Pre-Sokratikleri kendi otoritesine tabi kılarak, Aristoteles onların zapt edilemez niteliklerini -onların orijinalliğini, ki-

---

22 (e.n.) Herakleitos ve onun gizemli anlaşılmazlığıyla ilgili her şeyi "Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus"ta (çev. Françoise Lionnet- McCumber, *Diacritics* 17/3 [Sonbahar 1987], s. 39-55) detaylandırdım.

23 Bu Herakleitosçu "sanatçıların metafiziği"nde, (*Tragedyanın Doğuşu*, "Bir Oto-Kritiğe Girişmek", 5) Nietzsche, Friedrich Schiller'in estetik "oyun dürtüsü"nü (*Spieltrieb*, krş. *Aesthetic Letters*) yansıtmaktadır. Kofman, Freud ve Nietzsche'yi kıyaslamak için Nietzche'nin oyunu temalandırmasına dönecektir: krş. Bölüm 4, 15 no.lu dipnot.

şiliklerini-[24] çalmıştır. Aristoteles'in, her filozofun bireyselliğine, felsefi kimliklerine ve onların *ἀρχή*'si (*arkhe*) içerisine sinerek gerçekleştirdiği bu okuması, Nietzsche'nin okumasının zıddıdır. Çünkü Nietzsche, metafizik sağırlığın gürültücü "cüceleri" dinlemek için kestiği, Pre-Sokratik "devler" ile diyalogunu devam ettirir (Nietzsche, 2009, s. 32).

Batı Felsefesi ile onun Aristotelesçi mirasının ötesinde, bir oyun olarak dünya metaforunu ödünç aldığı Herakleitos'un bir havarisi olarak Nietzsche, açılmış olan uçurumu birleştirmiş ve Pre-Sokratik felsefeyi tekrar etmek için geçmişe yönelmiştir; Grekleri betimlediği resimde, o, metafor ile kavram arasındaki karşıtlığı ve metaforu kavram aracılığıyla ve kavram içerisinde ortadan kaldırmayı, minyatür[25] içinde ifade etmiştir. Her filozof, onu doğuran ruhun bir ifadesi olduğu için, bir filozofun yaşamının peşinden giden herkes bunu soyut genel kavramların yardımıyla gerçekleştirmemelidir; el kitapçıklarında yapıldığı gibi, onun bir özetini vererek düşüncelerini kısaltmamalı ve filozofları birer hayalete çevirmemelidir. Aksine o, bir kişiliği onun en tipik nitelikleriyle birlikte yeniden canlandırmak için etkileyici ve göz alıcı metaforları kullanmalıdır.

> Başvuru kitaplarında âdet olduğu gibi akla gelebilen aktarılmış bütün temel öğretileri bütünüyle sıralamak, kişiselliğin

---

24 Krş. *Metafizik*, Kitap A, örneğin 985a, 10: "Bu filozoflar, buraya kadar, hiç kuşkusuz Fizik'te birbirlerinden ayırt ettiğimiz nedenlerden ikisine -maddeye ve hareketin kaynağına- erişmişlerdir. Ancak onlar iyi eğitim görmemiş, her yere atılan ve çoğu kez karşısındakine bilimin değil, rastlantının sonucu olarak yerini bulan darbeler indiren askerlerin savaşta yaptıkları gibi bunu belirsiz, kapalı bir biçimde yapmışlardır. Sözünü ettiğimiz askerler gibi bu filozoflar da ne söylediklerinin farkında değil gibi görünmektedirler" (çev. Ahmet Arslan [İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996]). Ben, Aristoteles ve Pre-Sokratikler arasındaki ilişkiyi, *Freud and Fiction*'da (çev. Sarah Wykes [Cambridge: Polity, 1991] s. 9-19) detaylandırdım.

25 "En abîme": terim heraldiktir (hanedan armasına ait), yeniden üretme pratiğinden bir ceketin kollarını tasarlamaya kadar minyatürdür, bir alanın uçurum noktasıdır. "En abîme"nin kullanımı burada önemlidir, çünkü "abîme", "uçurum" anlamına gelir.

tam bir susturulmasını sağlar. Bu yüzden de o bilgiler böylesine sıkıcı oluyor. (Nietzsche, 2009: 46)

Yalnızca, şahsiyetin bir parçası olan ve tarihin koruması gereken çürütülemez, tartışma kabul etmez şeye ait olan noktayı vurgulayacağım. Bu, o mizaçları karşılaştırma yoluyla yeniden kazanmak ve yeniden yaratmak, Yunan doğasının çok sesliliğini nihayet bir kez daha duyurmak için bir başlangıçtır. (Nietzsche, 2009: 45)[26]

Geç dönem Grek filozofları tarafından baskın çıkarılan basit bir "boşboğazlık"la Pre-Sokratik felsefeyi düşünerek Aristoteles'i takip etmek şöyle dursun, Nietzsche felsefenin tan kızıllığı ile onun evrimi arasında gerçek bir boşluk yarattı: Pre-Sokratikler nadir tiplerdir, herhangi birilerine indirgenemezler. Bu yüzden, onların imgesinin, "duvarların üzerlerine bin kez çizilerek" yeniden oluşturulmaya ihtiyacı vardır. "Evrimsel" bir tarihin yerine, Nietzsche tipolojik bir okumayı devreye sokar.

Pre-Sokratikler betimlenmeli, ancak karikatürize edilmemeli ya da "indirgenmeme"lidir. Tıpkı kavramların metaforları yok etmesi gibi, özet de kişiliği yok eder. İki "yok etme" arasında yalnızca basit analojik bir ilişki yoktur: Metaforun unutulması kişiliğin yok olmasıdır.[27]

26 Montaigne gibi, Nietzsche de Diogenes Laertius'u çok bilge bir uzman olarak kabul etmektedir: "Örneğin, kim Yunan felsefesinin tarihini, Ritter, Brandis ve Zeller'in bilgince ama pek de bilimsel olmayan ve çok şükür ki pek sıkıcı olan eserleri tarafından üzerine örtülen uyutucu sis perdesinden kurtarabilir? Ben kendi payıma Zeller'den ziyade Diogenes Laertios'u okumayı tercih ederim, çünkü ikincisinde en azından antik felsefenin ruhu canlı iken, birincisinde ne bu antik ruh ne de başka herhangi bir ruh canlı kalmıştır" (Nietzsche, *Çağa Aykırı Düşünceler III: Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila [İstanbul: Say Yayınları, 2003] s. 85).

27 Bu, metafor için olanaklılık koşulunun bireysellikten soyutlama olduğu fikriyle çelişmemektedir. Birisi kendisini metaforik olarak ifade ettiğinde eşzamanlı olarak kendisinin dışında olmalıdır ve kendisini tanımlamalıdır, kavramın "yerli yerince" ve nesnel olarak konuşmak yararına kişiliğin kasıtlı gizlenmesi olmasına rağmen.

Kahraman Olarak Alkibiades: Derrida/Nietzsche?*

Roy Boyne
Çev. Celal Sabanci

İfademizin anlaşılmazlığı süreklidir. Anlamın gizemi çocukların elinde kalmalıdır. Bir kitabı bilmek için okumak belli bir basitliğe delalet eder. En ünlü çalışmaların pek azı bize yazarları ve okurları hakkında bu deneyim karşısında çabucak karar vermemiz gerektiğini öğretir. Bu bizi hayal kırıklığına uğratan bir açıklama değil, bir iddiadır. Bu eksik açıklanmış cümlelere, alınan bu amaçsız güven duygularına, her saniye acı çekmeye, boşboğaz birinin hatasından dolayı, "ben bunu önceden biliyordum" hissine kızıyorum. Bunun farkına varan şairler umudunu yitirir ve anlaşılır olandan kaçarlar; çalışmalarının onun aracılığıyla bir şey elde edemeyeceğini bilirler. Çılgın bir kadın bir diğerinden daha fazla sevilebilir.

Andre Bréton

Bizi boğan toplumsal kısıtlamalardan kaçmak kolay değildir. Böylesi kaçışların sürekli olarak tekrarlanmasını talep eden bir hayatı yaşamak zordur. Böylesi bir hayat, sosyallikten kaçmanın bir varış noktasına değil, harekete dayandığını anlayacaktır. Alkibiades böyle bir yaşam sürmüş olabilir.

---

* Roy Boyne, "Alcibiades as Hero: Derrida/Nietzsche?", *SubStance*, c. 9, No. 3, sayı 28, University of Wisconsin Press, 1980, s. 25-36.

O, Atina ve komşuları ile Sparta arasındaki anlaşmayı çekip çeviren Atinalı bir siyasetçiydi. Antlaşma Sparta'yı yenilgiye uğratmadı. Çünkü o, en sonunda Sparta'nın Mantinea'daki kuşatıcı zaferiyle bozulacaktı. Alkibiades dikkatini Sicilya'ya yöneltti ve orada bir seferin müşterek komutanı oldu. Yola çıkmadan hemen önce kutsal şeylere hürmetsizlikle suçlandı. Birisi *Hermai* olarak bilinen sembolik heykellerin biçimini bozmuştu. Alkibiades'in bu durumdan sorumlu olduğu düşünüldü. O kaçtı. Bir sosyal alandan kaçmakla bir diğerine girdi. Spartalılara katıldı. Atinalılar, onun Spartalılara verdiği taktiksel bilinç ve nasihatlerden dolayı çok sıkıntı çektiler. Zaman içinde Spartalılarla olan ilişkisi bozuldu. Oradan Pers İmparatorluğuna hareket eden Alkibiades, Tissaphernes'in Pers mahkemesi sayesinde Atina oligarşik partisiyle işbirliği içine girdi. Bu parti Atina'da başarılı bir biçimde bir devrim gerçekleştirdi. Ancak Alkibiades'i geri istemediler. Böylece o, Samos'ta demokrasiye sadık kalan bir donanmaya bağlandı. Sparta'yı bozguna uğratmak adına düzenlenen önemli iki deniz savaşında yer aldı, Bizans'ın toparlanması esnasında iş başındaydı. Atina'ya dönüşü bir zaferdi. Ancak Atinalılar daha sonra ona güvenmemeye başladı ve o, komutanlık görevinden atıldı. Sonunda bütün bunlara cevabı, hayatını yöneten "hareket"e son vermek oldu. Sosyallikten bir kez daha kaçmayı istemese de gönülsüz bir biçimde emekli oldu. Sofoklesçi kaçınılmazlıkla, onun dramı Spartalılar tarafından öldürülmesiyle sonuçlandı.

Hikâye sosyallikten kaçmanın mümkün olduğunu, ancak onun asla kusursuz olamayacağını gösteriyor. Özgürlük kaçıştır. Hikâye aynı zamanda hareketin dehşetini gösteriyor. Alkibiades kaçış girişimini sürdüremedi. Onun için başarısızlığın bedeli ölüm oldu. Nietzsche'nin de bir hareket yaşamı sürdürdüğünü görmemiz mümkündür. Nietzsche sonuna kadar özgür kaldı. Onun için başarının bedeli delilik oldu.

Kaçak hayatla yüz yüze gelme görevinin azameti üzerinde daha iyi kafa yoramayacağız. Bunun yerine, bizim için herhan-

gi bir şekilde böylesi bir yaşam varsa, o şimdi yaşanmalıdır. Şimdi bu şekilde yaşamak, kriz içinde yaşamak olacaktır. Bu yazının konusu ve kaynağı kısmen krizin sonucudur.

I

Yapısalcılık bir sosyallik formudur. Bu formla ilişkisi olanlar toplumu inkâr ederken, yapısalcı oyunlardaki izleyiciler çoğu kez oyunun belli türlerini göreceklerdir. Bir örnek olarak, Serres şöyle yazar:

> Bir analiz, yalnızca içeriği bir model olarak göstermek kaydıyla, örneğin, verili içeriğe dair herhangi bir anlam ima etmeksizin akla uygun olarak formel bir elemanlar kümesi ve ilişkileri soyutlamaya muktedirse yapısaldır.[1]

Burada örnek gösterilen kurucu ayrım, ampirik dünyanın tarifi ve onun yapısının açıklanması arasındadır. Dünyanın yapılarını açıklamaya karar vermek, ampirik gerçekliği terk etmek değildir. Yapılar üreticidir: Onların mantığının analizi, uygun ampirik fenomenlerin potansiyel yayılımını gösterir. Levi-Strauss evrensel değiş-tokuş yapısını formüle ettiğinde, o yalnızca görünüşte sapkın olan bir Avustralya kabilesindeki akrabalık ilişkilerine açıklama getirmekle kalmayıp, aynı zamanda dünyanın dört bir yanında aranabilecek diğer potansiyel akrabalık örgütlenmelerini detaylarıyla açıklamıştır. 1869'da Mendelev, elementlerin periyodik tablosunu ortaya koyduğunda, bu henüz doğada keşfedilmemiş kimyasal elementlerin tahmin edilmesine olanak sağladı.

Yapısalcığın sosyalliği, ampirik olmayan ve üretici olarak var olan yapının iki ilkesine dayanır. Her iki ilke, yapı ve gerçeklik arasındaki bağa işaret eder. İlk durumda temelinde yatan yapıyı kuramlaştırmak için ampirik nesneye ayrıcalık tanımak zorunludur. İkinci durumda ampirik dünya, yapı tarafından ifa-

---

1 M. Serres, *Hermes I: La communication*, Collection Critique, Editions de Minuit, Paris, 1968, s. 31.

de edilen olanakların örneklerle desteklenmesini sağlar. Aynı madalyonun karşıt yönlerini görüyoruz, bir yanda gerçeklikten yapıya doğru hareketi, öte yandan yapıdan gerçekliğe doğru hareketi. Böylelikle, soyutlayıcı ve üretici anların her ikisinde de yapısalcılık bir nesnelciliktir. O ontik gerçekliğe, şeylerin orada olmaklığına zorunlu bir göndermede bulunur.

Bu nesnelcilik, yapısalcılığın gezindiği Moebius şeridinin yalnızca bir yüzüdür. Alt bölüm ve öte kıyısı öznellik varsayımıdır. Fransız antropolog Maurice Godelier, onu olabildiğince basit bir biçimde ifade eder: "Yapı yalnızca insan zihninde ve insan zihni aracılığıyla var olur."[2] Peki, neden böyle olmalıdır? Bu yapı ve gerçeklik arasındaki bölünmenin bir sonucudur. Yapı, ampirik gerçeklik aşamasında elde edilebilir değildir; o, düşünen öznenin teorik çalışmaları aracılığıyla üretilir. Yapı ve gerçeklik arasında bir hareket söz konusudur; bu yalnızca düşünen öznenin hareketi olabilir. Yapısalcılık, bakışı ontik ve yapısal olanı belirleyen özneye ayrıcalık tanır. Özne, ampirik dünya ve üretimsel yapılar arasındaki dalgalanmanın hâkimidir. Bu hâkimiyet yapısalcılık içerisinde sorgulanamaz. Yapısalcı çevre, mutlak öznenin ayrıcalıklı sabit noktası etrafında yönlendirilir.

Dokunulmaz özne fikrinin havaya uçmasıyla yapısalcılığın teorik baskılardan kaçışını araştırmak cezp edicidir. Böylesi bir kaçış girişiminin nerede rehberlik edebileceğini son zamanlarda yayınlanan *Language and Materialism*[3] isimli kitapta görebiliriz. Yapısalcılık, yapısalcı çevrenin ünlü üyelerinin çalıştığı düşünülen arka planı biçimlendiren Ferdinand de Saussure'ün çığır açıcı çalışmasında kaynağını bulur. Sausure'ün çalışmasının çifte eleştirisi mevcuttur. Bir yanda, "konuşan öznenin inşası sorusu asla sorulmamıştır."[4] Moebius şeridinin diğer

2 M. Godelier, "Structure and contradiction in Capital," *Ideology and Social Science* içinde, ed. R. Blackburn, Fontana, 1972, s. 341.
3 R. Coward ve J. Ellis, *Language and Materialism*, Routledge, 1977.
4 A. g. e., s. 23.

yüzünde, imleyenin imlenenden sıkı bir şekilde ayrılması yanlıştır, çünkü "o imlenenleri üreten imleme zincirinin fark oyunudur."[5] Saussure'ün bu iki katlı eleştirisini bir başka şekilde ifade edecek olursam, özne tamamen ayrıcalık merkezi olmamakla birlikte ontik dünya da düpedüz özneye sunulmuş değildir. Peki, bu çalışmaya nasıl yaklaşabiliriz? Muhtemelen onu sosyalliğin belli bir formundan kaçış girişimi olarak görebileceğiz. Onu bu şekilde görmekle, yapı fikrinin neden muhafaza edildiğini sormanın uygun olduğu düşünülebilir.[6] Şüphesiz Marx'ın ekonomik modelinin ve Freud'un bilinçdışı topolojisinin dâhil edilebileceği entelektüel grup, sınıflandırılabilir olanı "yapılar" olarak kurarsa, o zaman soru yanıtlanır: Kaçış eylemi belli koşullara bağlıydı, öyle ki son cümleleri hapishane duvarlarının dışından bağırarak okunabilecekti:

> Marksizm ideolojinin, öznel karşıtlıkların ve ailenin rolünün daha yeterli bir izahatını üretene kadar, asla burjuva ideolojisinin böylesi eylemlerine gerçek bir alternatif sağlayamayacaktır.[7]

Yazarların dile getirdiği üzere *Language and Materialism* "yapısalcı düşüncenin geçirdiği devrimi destekleyen ve bilgilendiren, kavramsal ve teorik çalışmayı başlatan" bir girişim olabilir, ancak kitabın bazı temel karakterlerinin saldırgan anlayışına rağmen, o en nihayetinde yapının kutsanmasıdır.

Yapısalcı çevre özne, dünya ve yapı üçlüsüyle temsil edilir. Bu üç yönlü suretin bir açısı diğer ikisinden daha ciddi olabilir. Bu ihtimali düşünmek adına, yapı fikrine doğrudan taarruz eden bir örneği ele alalım. *Köksap*[8] başlıklı bir çalışmada, Deleuze ve Guattari ağaç fikrini gözden geçirirler. Doğal uzantıları

---

5 A. g. e., s. 23.

6 Yazarların bunu yapmadığı söylenebilir. Ancak onların "yapı" eleştirisi düşünceyi çalışmalarından kesip almaz. Aslında, düşünce onların projesinde zorunludur: "Psikanaliz ve Marksizm'in dil mıntıkasında karşılaşması" (s. 156).

7 A. g. e., s 156.

8 G. Deleuze ve F. Guattari, *Rhizome*, Editions de Minuit, Paris, 1976.

olan dalları, kökleri, meyveleri ve ana gövdesi ile ağaç, Batı düşüncesinin kurulumunda temel bir rol oynar. Onlar şuna inanır:

> Ağaç yapısı gerçekten devletin gücüdür. Uzun tarihinin temelinde, devlet kitap ve düşünce için model olmuştur: logos, filozof.[9]

Onlarınki "yapı"ya yönelik politik bir saldırıdır. Chomsky'nin üretimsel gramerinin ağaç-yapılarında, noktalar arasında ayrıcalıklı bağlar vardır. Bu bağlar taşlaştırılmıştır. Bu sosyal gücün bir işareti olduğu kadar sentaksın da bir işaretidir. Bu genel anlamda sorgulanmaya başlanan "yapı"nın egemenliğidir. Orada ilişkiler olmalıdır, ancak örüntülerinin çözülmesi gerekmez. Chomsky'nin yapı nosyonunu *köksap* kavramıyla karşılaştırmak üzere Deleuze ve Guattari şöyle yazar:

> Aksine bir *köksap*'ta, her bir boyut linguistik bir boyuta gönderme yapmak zorunda değildir: Her türün semiyotik zincirleri çok çeşitli kodlanmış formlara bağlanır, biyolojik, politik, ekonomik vb. zincirler yalnızca farklı işaretlerin talimatı olarak değil, aynı zamanda şeylerin durumuyla ilişkili kurallar olarak oyuna dâhil edilir.[10]

Köksap fikrinin püf noktası, her şeyin başka bir şeyle ilişkili olabileceği ve bağların hem kurulabilir hem de kurulamaz olduğudur. Metnin kendisi dilbilimden politikaya, coğrafyaya, fotoğrafçılığa, popüler müziğe ve mimariye tuhaf bir köksapsal sıçrayışlar silsilesiyle yol alır.

"Köksap"ı Yapısalcılığın sosyalliğinden bir kaçış girişimi olarak görmekle, onu ilginç bir başarısızlıktan başka bir şey olarak mı kabul edeceğiz? Bu soru ortaya çıktı, çünkü *Language and Materialism*'de olduğu gibi, yapısalcılığın üç açısından birine dokunulmamış gibi görünüyor. Şu an kaçan "yapı" değil,

---

9 A. g.e., s. 71.
10 A. g. e, s. 19.

öznedir. Bana öyle geliyor ki *Köksap* başarısızlığa uğramaz. Bunun nedeni yapı fikri nihayetinde özne ve dünyanın şeklini yeniden yazarken, öznenin belirli yapının ve mevcut dünyanın şeklini yeniden yazmaya ihtiyaç duymamasıdır. *Köksap* öznenin tasdik edilmesi olabilir, ancak o aynı zamanda sınırsızca yeniden kurulabilir dünyanın ve yapının bir inkârının eşzamanlı bir doğrulamasıdır.

Jacques Derrida'nın çalışmasında aynı zamanda öznenin bir doğrulamasını bulabiliriz. O, bize şöyle bildirir:

> Özne kesinlikle kaçınılmazdır. Özneyi tahrip etmiyorum, onu konumlandırıyorum. Başka bir deyişle, belirli bir düzeyde felsefi ve bilimsel söylem ile deneyimin her ikisiyle de özne olmaksızın başa çıkılamayacağına inanıyorum.[11]

> Bölünmez egonun psikanaliz tarafından tahribi, modern fizikteki belirsizlik ilkesi, Hegel'in mutlak tininin belirsizliğinin ilanı, Marksist felsefedeki monistik determinizmin kabul edilemezliği, yeni semiyolojinin ulaşılamaz imleneninin eleştirisi, tüm bu örnekler öznenin tahrip edilmesini değil, mutlak öznenin tahtında hak iddia edenlerin yerinden oynatılmasını temsil eder. Özne, bir fonksiyon olarak kalır.

Derrida'nın yapısalcılığın sosyalliğinden kaçış planı, bu çevrenin önerdiği ontik dünya kavrayışına acımasızca saldırmaktır. Bu saldırının düzenleyici ilkesi özgür oyun nosyonudur. Özgür oyun etkin bir yoruma sunulan hakikatsiz, kökensiz bir dünya fikrini ifade eder. Hakikate yönelik yapısalcı arzu, böylesi bir dünyada hüsranla dolu kalmalıdır. Böylesi bir dünyada oyunun sonunu daha fazla bekleyemeyiz. Artık böylesi bir dünyada üretici olan yapı değil, öznedir. Kuşkusuz bu özne için ampirik dünyaya yapısalcı bir yolla ayrıcalık tanımak hâlâ mümkün olabilecektir. Ancak özgür oyunun karakterize ettiği bir dünyada bu

---

11 J. Derrida, "Structure, sign and play in the discourse of the human sciences," *The Structuralist Controversy* içinde, ed. R. Macksey ve E. Donato, Johns Hopkins U.P., 1972, s. 247-272.

özne, üzerinde yapılanın niçin yapıldığını söylemek ve zihnindeki sonun ne olduğunu açıklamak zorunda kalacaktır. Böylelikle Derrida'nın yapısalcı çevreden kaçışı ve aynı zamanda *Köksap*'a yönelik bu başvuruları, onu, onlara yaptıkları şeyi niçin yaptıklarını sormasını mümkün kılan bir pozisyona taşıyarak başarılır. Köksapsal bir dünyada bir yapısalcı gibi davranmaya yönelik güdüler, o sırada yapılıyor olan şeyin anlaşılması için erişilebilirliğin tek noktası haline dönüşebilir, kesinliğe yönelik bir arzu adına dünyanın özgür oyununun, Yasaya yönelik bir arzu adına öznenin özgürlüğünün, Hakikat adına yorumların sonsuzluğunun bir inkârını içerebilir. Bu güdüler çevrenin tohumları olarak görülebilir. Bu tür çevre, baskıcı toplumun büyüyebileceği ağaçtan filizlenmiş gibi görülebilir.

Derrida'nın çalışması hakikati bildirmez. Bu "yanlışlık eğilimi"ne[12] sahip olmasından öte bir meseledir. Bu kendisininkinin dışında, bize vermeye muktedir olmadığı bir hakikat meselesidir. Bundan dolayı Derrida'nın çalışmasının hakikati burada sunulamaz. Ancak bu, bir sorun değildir. Esas mesele Derrida ve Alkibiades arasındaki "köksap"la ilgilidir. Bu, Derrida'nın sosyalliğin belli formlarından kaçış hattıyla ilgilidir. Bu, onun yapısalcılıktan kaçıştaki başarısı ve felsefeden kaçışını hazırlamadaki bitkinliğiyle ilgilidir. Onun iyi niyetiyle ilgilidir. Felsefi düzlükte diğerlerinin kaçış girişimi kolaylıkla gözlemlenebilir. Bu ayrıcalıklı konumun bedeli açık olarak konumun imtiyazıdır. Bu açıklamayı onun "La question du style"[13] başlıklı makalesinde bulabiliriz.

II

"La question du style", Nietzsche'nin kadınlar üzerine yazılarının, Heidegger'in Nietzsche üzerine çalışmasının ve genel

12 Bkz., J. Derrida, "Limited inc.," *Glyph 2* içinde, Johns Hopkins U.P., 1977, s. 162.

13 *Nietzsche Aujourd'hui?*, c. I içinde bulunmaktadır. Collection 10/18, Paris, 1973, s. 235-299.

anlamda yorum imkânının bir incelemesi olarak görülebilir. Her halükarda, o belli türden felsefi incelemelerin bir kaydıdır. Onu bir ornitoloğun* müsvedde defteri olarak görebiliriz. Derrida bir ornitolog gibi uçuşla ilgilenir. Ornitolog dürbün kullanır. Derrida dili kullanır, ancak özel bir yolla. Dili bu şekilde kullanarak, Derrida en azından bir kaçışı başarmıştır. O bundan böyle doğru önerme üretme kıyassal metodu tarafından zincirlenmeyecektir. Bu metot çıkarımsal ilişkiler mantığına dayanmaktan ziyade, dilin kendisini kaynak olarak kullanarak eklenir ve aşılır. Freud'dan bir örnek bunu daha açık hale getirebilir.

> Kadın hastalarımdan biri, bana, anlamsız bir sözel bileşikle sonuçlanan kısa bir rüyasını anlattı. Rüyasında, kocasıyla bir köy bayramındaymış ve şöyle demiş: "Bu genel bir '*Maistollmütz'le bitecek.*" Rüyada, bunun mısırla yapılan bir tür puding olduğu biçiminde silik bir duygusu varmış. ... Analizler, sözcüğü "mais" ("mısır"), "toll" ("deli"), "mannstoll" ("nympomaniac" - kelimenin tam anlamıyla "erkek delisi") ve "Olmutz" (Moravia'da bir şehir) parçalarına ayırdı. Tüm bu parçalar onun masada yakınlarıyla kurduğu bir diyaloga dayandırıldı. Sözü edilen kelimelerin arkasında yatan "mais"... "Meissen" (bir kuşu temsil eden Dresden porseleninden bir biblo); "miss" (akrabalarının İngiliz dadısı henüz Olmutz'a gitmişti) ve "mies" (esprili olarak "tiksinme" karşılığı kullanılan kaba bir Yahudice deyim). Bu sözel türlünün her hecesinden uzun bir düşünceler ve çağrışımlar zinciri çıktı.[14]

Öyleyse tarz meselesi olan nedir? O bir yazma, bir stylus** meselesidir. Bir yukarıdan düşünceli yansıma meselesi, bir stilite*** meselesidir. O, bir stilite olarak Derrida'nın varoluşu tarafından işaret edilen, onun diğerlerinin kat ettiği uçuş hatlarını izlemesine olanak sağlayan zamansal ve fiziksel uzaklıktır. Fakat aynı zamanda onun bir inzivaya çekiliş olarak hakikatten

---

* Kuş Bilimci. (ç.n)

14 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Penguin, 1976, s. 404.

** Sivri uçlu yazma ve işaretleme aleti. (ç.n)

*** Ortaçağda sütun tepelerinde yaşayan münzevi kimse. (ç.n.)

dile doğru hareketine işaret eden sütunun tepesindeki o hareketsizliğidir. Felsefenin sosyalliğinden kaçmanın reddi, ondan kaçıldığında bile hakikatin yeniden yazılması riskini taşır.

Tarz keser, o keskindir ve araya girendir (eklemelidir). O, erilliğin yankısıdır. Tarz, yazmanın, dilin akışının bir konusudur. O, hassas, anlaşılması güç, anlamla dolu dişiliğin yankısıdır. Tarzın oyunu baba namına ancak annenin nazarında gerçekleşir. Tarz çalışması fetiş çalışmasına ayna tutar. O, farkın eşzamanlı beyanı ve inkârıdır. Fetişizmin psikanalitik teorisinde, annenin cinsel organlarının görünüşü iğdiş edilme olasılığını ortaya çıkarır. Bazen açığa çıkmış iğdiş edilme olasılığı bir hayli şaşırtıcıdır ki inkâr edilmesi gerekir. Fetişizm, bu inkârın bir biçimidir. O, kayıp erkeklik organının yerine başka bir şeyin ikame edilmesidir. Paradoksal olarak, erkeklik organının hem mevcudiyetini hem de yokluğunu resmetmesiyle fetiş, iğdiş edilme olasılığını hem kabul eder hem de reddeder. Bu yüzden o, metne ait hakikatin eşzamanlı kabulü ve reddine dayanan bir tarza sahiptir. Tarz, içinde metinselliğin yorumun kural koyucu sosyalliğinden kaçabileceği bir araçtır. O, dilerseniz dilden kaçmak için konuşma fırsatıdır.

Ancak konuşmanın sosyallikten kaçışı için ayrıntılı plan, kadının sosyal düzenin yasalarından kaçışı nedeniyle kullanılamaz. Bu son durumda hakikat ve hakikat olmayanın paradoksal birlikteliğini yaşamak yeterli değildir. Nietzsche kadın hakkında şöyle konuşur:

> O, hakikati istemez: Bir kadın için hakikat nedir? Ta başından beri hiçbir şey kadına hakikatten daha yabancı, daha aykırı, daha düşman olmamıştı- onun en büyük sanatı yalandır, onun en büyük kaygısı görünüş ve güzelliktir.[15]

Öte yandan hadi hakikatin gerçekte kadında konumlandığını hayal edelim; tıpkı Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin açılış satırlarında yaptığı gibi. Bu niteliklerin pa-

15 F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Penguin, 1973, s. 145.

radoksal yan yana gelişlerinin nedeni ne olabilir? Bir açıdan kadın iğdiş edilmiş gibi görülebilir. Erkek düzeninin dogmatik ınetafizikçileri hakikati ve erkeklik organını kendilerinin özel sembolü olarak öne sürebilirler. Öte yandan kadın, iğdiş edici, hakikatin keskin bıçaklarını kullanan, sağlıklı sosyal bütünden inançsızlığın kötü meyvelerini ayıran olarak görülebilir.

Erkeğin hakikat, hakikat olmayan ve kökünü kazıma algısı bakımından kadının sosyallikten kaçışı sonuca ulaşamaz. Erkeğin erillikten, kadının dişilikten kaçışı sanat ve bilimin ikiz şekli tarafından oluşturulan çemberden kurtulmayı içerir. İnsanın yaşamı farkın kabulüne ve bu kabulün sürekli yeniden sahneye konulmasına dayanmalıdır. Ne Nietzsche'de ne de Derrida'da bu kabul için birtakım komutlar bulmayı bekleyebiliriz. Derrida şöyle yazarken:

> Kadın pozitif bir güç, bir ikiyüzlü, bir sanatçı, bir sefahat düşkünü olarak kabul edilir. O, bir erkek tarafından tasdik edilmez, kendi kendisini tasdik eder, kendisinde ve insanlık içinde. Anti-feminizm sırası gelince tersine çevrilir, kadın yalnızca erkeğin iki gerici durumuna yanıt veriyor olduğu zaman ayıplandı.[16]

Hakikati değil zihnindeki amacı dile getiriyor. Dile getirdiği üzere o, onun iyi niyetinin bir meselesidir. Onun isteğinin "Feminizmin, içinde erkeğe benzeme isteği olan bir etkinlik"[17] olduğu uyarısıyla ve görevin, eril/dişil diyalektiğinin keskin sınırlarından kaçmak olduğu yönündeki nasihatiyle feminist harekete seslenmek olduğunu söyleyebiliriz.

O zaman Alkibiades'in kadın olduğunun farkına varalım. Onun kısa bir süre için dişilikten kaçışı aynı zamanda Atinalı komutanların eril emirlerine sırtını dönüşü, vazgeçme eylemiyle mümkün oldu. O, anavatanından vazgeçti ve Atina'ya dönüşünde kendisine doğru bir harekete başladı.

---

16 J. Derrida, "La question du style," Loc. cit., s. 265-266.
17 A.g.e, s. 249.

Ancak "La question du style" yalnızca kendimizi tasdik etmenin bir vasıtası olarak kaçak bir yaşam sürdürmemiz gerektiği yönünde bir tembih değildir. O aynı zamanda bir bilmecenin sahneye konulmasıdır. Bu bilmece şöyledir: Bir kimse hakikate ulaşamayacağını biliyorsa, nasıl yazabilir? Bu bilmecenin sosyolojide karşılaşılan türde bir bilmeceyle benzerlik arz etmesi mümkündür: Pozitivizmin eleştirisi eğer başarılı olduysa neden sosyoloji hâlâ orada durmaktadır? Orada yazı vardır, orada sosyoloji vardır. Bu iki bilmeceye nasıl değinilebilir? Üçüncü bir bilmeceyi ele alalım: Dünya eğer akış içindeyse, herhangi bir şeyin *varlığını* nasıl tam anlamıyla bilebiliriz? Ağacın en geneli olduğu için bu son soruyu ele alabilir ve yanıtlama girişiminde bulunabiliriz. Bir taktik manevra Martin Heidegger'in çalışmasının incelemesi olabilir. O varlık konusunu derinlemesine ele almıştır. Eğer bir cevap varsa onu muhakkak onun söylediklerinde bulabiliriz. Ancak Heidegger hakikati anlatmaz. Bu bağlamda Heidegger yalnızca akış içindeki bir dünyada varlık meselesi hakkında düşünmek için bir vesiledir. Heidegger'e dair ekleme yapmak icap ederse; örneğin, çalışmasının bir bölümünde *dünyada içinde bulunmaklığın* daha dolu bir kavrayışını bulabilmemiz, Heidegger'i tanımlayamaz, ancak Heidegger'in yalnızca bir vesile olduğu hususundaki düşünceyi tanımlar. Ehemmiyet arz eden, düşüncenin sosyallikten kaçışının imkânı veya bir başka deyişle düşünce yaşamı olarak Alkibiades meselesidir.

Heidegger'in Nietzsche yorumunu okumanın bir yolu, Heidegger'in Alkibiades olduğunu anlamaktır. Meselenin, Heidegger'in başkasının adına yazma meselesi olduğu söylenebilir. Böylesi bir görüş Heidegger'in o zaman kaçmaya çalışıyor olduğu şeye bakmanın gerekli olduğunu yeniden tasdik edebilir. Bu onun varış noktasını tahmin etme cazibesi doğurabilir. Heidegger'i bu şekilde okumak, bir dizi hareketi ikiye katlamanın bir dizisini başlatabilir. İster Nietzsche, ister Heidegger, ister Derrida veya bu makalenin işaret ettiği her bir analiz,

bir mültecinin sorgulanması olarak görülebilir. Heidegger'in Nietzsche analizini ele alalım:

> "Tanrı öldü" demek şu anlama gelir: düşünülür dünya etkin bir güce sahip değildir. Hiçbir hayat sunmaz. Metafizik, yani Nietzsche için Batı felsefesi Platonculuk olarak sona ermiştir. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe karşı bir hareket olarak kavrar ve bu onun hareketinin Platonculuğa karşı olduğu anlamına gelir.
> Buna rağmen o, zorunlu olarak tek bir karşı hareket olarak kalır, her şeyi "karşıt" yaparak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. Nietzsche'nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan metafiziğe çözülmeyecek şekilde bağlanmıştır. ...[18]

Heidegger'e göre, Nietzsche Metafiziğin sosyalliğinden kaçmaya çalışmış ama başarısızlığa uğramıştır. Böylelikle Nietzsche, Heidegger için kaçak yaşam tarafından kat edilen patikaların zorluğunu tasdik etme adına bir fırsattır. Sosyal kodları başlarının üzerine boca etmek yeterli değildir. Onlar aşılmalıdır. Heidegger'i bilhassa çetin bir kaçış girişiminde bulunma olarak okuyabiliriz. O Nietzsche'nin başarısızlığa uğradığını düşündü, ona başarılı olmak düştü. Ancak Heidegger'i aynı zamanda pesimist olarak okuyabiliriz. Elbette Nietzsche Metafizikten kaçmakta başarısızlığa uğradı. Metafizikten kaçınılamaz. Böylelikle Nietzsche Heidegger'e göre pesimizm için bir araç olabilir: yalnızca bastırılmış olabilen bir pesimizm, başka bir ifadeyle hâlâ orada olabilen, Heidegger'de düşünce aşkına çiğnenen bir akıl girişimi.

Derrida, Heidegger'i bir pesimist olarak okur. Ona göre Heidegger'in konuşması etkin bir biçimde "Ne Nietzsche ne de ben başarılı olabildik"tir. Bu yorumu güvence altına almak adına, Derrida Heidegger'i hakikatin manasının arayışını yapılanın hakikati olarak benimseyen hermenötik felsefenin ana

---

18 M. Heidegger, "The word of Nietzsche: 'God is dead,'" M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, Harper and Row, 1977, s. 61.

geleneğinde konumlandırır. Derrida, Heidegger'in Nietzsche görüşünü bir hakikatin açıklaması olarak okur: Nietzsche'nin hakikati, Platonculuğu aşma girişiminin başarısızlığıdır. Derrida'ya göre sorulması gereken, Heidegger'in, neden Hakikati dile getirmek için bir araç haline dönüştüğüdür. Neden o metafiziğin sosyalliğinden kaçma imkânı bakımından pesimizm için bir araç haline gelmiştir? Bu sorular, Derrida'nın felsefi çevreden kaçışındaki bitkinliğini yâd ederek bir ölçüde yanıtlanabilir. Derrida'yı, Hakikatin sosyalliğinden kaçma imkânı bakımından bir pesimist olarak tanımlayabiliriz. Derrida Alkibiades olsaydı yaşamının sonuna doğru Alkibiades olurdu, tüm hareketlerin durduğu, ölümü bekleyen.

Bu çok basit değildir. Derrida'yı harekete geri alabiliriz: felsefenin içindeki bir harekete, ancak yine de bir harekete. Bu hareket hâlâ bir metafizikten kaçış biçimini alabilir. Ancak bu tüm felsefeden bir kaçış olmayabilir; bu, onto-teolojiden, varlıkların sosyalliğinden, kaçış meselesinin *ne olduğu* sorusundan kaçış olabilir.

Yunanlılardan Hıristiyanlığa oradan da Heidegger'in zamanına metafizik gelenek, varlığı bir üstün varolan cinsinden temellendirdi. Varlık ve varolanlar fazlaca felsefi yansıma nesnesi olmalarına rağmen varlığın anlamı düşünülmemiş olarak kaldı. Bu düşünülmemişlik, üstün varlık hakkındaki düşünce olarak metafizik düşüncenin doğası tarafından perdelendi. Bu düşünce, kendisi tarafından düşünülmemiş bir varlık yorumuyla yönetildi. Öyleyse metafiziğin sosyalliğinden kaçışta ilk hareket bir eksiklik belirtisidir. Ontoloji bir fetişizme dönüşür: Onun tanımlayıcı karakteri hakkındaki düşünce bastırılır ve Tanrı fikri veya onun kiplerinden birinin üzerine çıkarılır. Fetişin yapıbozumu, Heidegger tarafından iki şekilde yapılmıştır. İlkin, metafiziğin varlıktaki temelinin ıslahı, evvelce hâkim olan üstün varlık fikrinin basitçe bir yeniden yazımı değildir. Heidegger'in "The Question of Being"[19]

19 M. Heidegger, The Question of Being, Twayne, New York, 1958. Bkz., s. 81-94.

yazısında bu yeniden yazım, yazıdaki kelime kalınca iki çizgiyle üstü çizilmek suretiyle, varlık kavramını kazıntının (silinti) altına koymakla önlenir. Bu yalnızca "varlık yoktur" şeklinde bir açıklama, yalnızca varlık ve unutma hakkındaki düşüncenin bir işareti değil, aynı zamanda bir etkinleştirme jestidir: Sözcüğü bir kazıntının altına yerleştirmek onun terk edilmesi şeklinde sonuçlanmaz: Şu an Heidegger'in üzerine çizdiği çizginin altında dursa da varlık hâlâ görülebilir. İkincisi, Heidegger varlığı bazı bakımlardan aşma imkânını kabul eder. "On Time and Being"[20] adlı eserinde Heidegger bize şöyle seslenir:

> Varlığın kendisini düşünür ve onun kendiliğinin ne olduğuyla devam edersek, varlık zaman verilmesi yoluyla verilen armağan, mevcudiyetin yazgısının armağanı olduğunu kanıtlar. Mevcudiyetin armağanı Sahiplenmenin özelliğidir... Sahiplenmeyi asla karşımızda konumlandıramayız... Doğru, varlığın, zamanın kendisine doğru baktığımızda, varlığın yazgısını ve zaman-uzam yayılımını soruşturduğumuzda sahiplenmenin ne anlama geldiğini bir an için görebildik. Ancak bu yolla tek bir düşünce-inşasından başka bir şeye ulaşabilir miyiz?

Bu çalışma bağlamında, yalnızca Heidegger'in varlığı aşmaktaki başarısını belirtmek istiyorum, her şeye rağmen bu aşmanın doğası bir teolojinin inkârının yüceltilmesidir. Varlık hakkında konuşmak Tanrı hakkında konuşmak değildir.

Derrida'nın Heidegger yorumunu bu şekilde okursak, Derrida'yı tiranlıktan kaçışın imkânını tasdik eden biri olarak görebiliriz. Onto-teolojik düzenin tiranlığı felsefi imgelemin tek icadı değildir. O, tarihin acımasız gerçeğidir. Bunun bariz örneği İspanyol engizisyonudur, ancak Guyana'daki son olaylar onto-teolojik tiranlığın bugün de bizimle olduğu yönünde hatırlatmada bulunur.

Öyleyse, Derrida'nın yazısını bir yandan belli kısıtlamalardan bir kaçış girişimi, öte yandan sosyalliğin diğer biçim-

---

20 M. Heidegger, *On Time and Being*, Harper, 1972, özellikle s. 21-24.

lerinden yakayı kurtarmak adına bir isteksizlik örneği olarak görebiliriz. O, kendisini tamamen felsefi çevreden kopmaya hazırlamazken, onların alanında bulunabilecek kötü tuzaklardan sakınmak için oldukça kararlıdır. Metafiziğin onto-teolojik temelleri tarafından kurulan tuzaklardan birini, Platon'un zamanından Heidegger'in zamanına kadar öğretildiği ve düşünüldüğü gibi görmekteyiz. Derrida'nın sakınmaya dikkat ettiği diğer bir tuzak, hermenötik yansımanın belli bir biçimine bürünür. Yazılanın hakikatini araştıran bu tür hermenötik, diyebiliriz ki, Emilio Betti'nin çalışmasında kolaylıkla göze çarpar:

> ...metnin bize söyleyeceği, kendi kendimize bilmediğimiz ve anlama edimimizden bağımsız olarak var olan bir şeyler vardır.[21]

Ancak Betti'nin yorumlamada nesnellik talebi, yalnızca tuzağın en bariz halidir. Daha açık olmayan bir hali, yorumun felsefi cazibesi tarafından temsil edilir. Bu belki de hiçbir filozofun tamamen kaçınamayacağı bir kıskaçtır. Güçlüklerin ne olduğunu Derrida'nın Nietzsche'nin muğlak bir cümlesine yönelik tartışmasında görebiliriz. Derrida, Nietzsche'den ayrık bir cümle okunduğunda, "'şemsiyemi evde unuttum', buna ne anlam biçeriz?" diye sorar. Onun anlamı açık değildir. Cümle tamamlanmamış olabilir. Yanlış yerleştirilmiş olabilir. Gerçek olmayabilir. (Örneğin, Kaufmann Nietzsche'nin kız kardeşine ne kadar güvenebileceğimizi gösterir). Ancak ifadenin, tarihi bağlamını belirlemenin zorluğu, tüm bağlamsal düşüncelerin soyutlanmasında fragmanla baş etme yeteneğimizi etkilemez, özellikle de Nietzsche'nin ilkece özel niyetlerinin ulaşılmaz olduğunun farkına vardığımızda. Böylesine bir ulaşılmazlığın kuşkusuz çok derin bir sırrı barındırmasına gerek yoktur. İfadenin okunabilirliği yazarla her zorunlu bağı kesmek için yeterlidir. Diğer bir deyişle, konuşma her zaman halihazırda yönelimsellikle ilgisini kesmiştir. Eğer böyleyse yorumun doğası

---

21 Aktaran R. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern UP, 1969, s. 58.

ne olmalıdır? Cevaplardan biri, yorumun başkası *hakkında* bir monolog biçimi altında kendi içinde gizlenen bir diyalog olduğudur. Derrida'nın bir filozof olarak hicvi, tuzağı hoş bir biçimde tanımlarken, ona tekrar tekrar müdahil olmasıdır. O yalnızca Heidegger'in Nietzsche okumasına (o Platonculuktan kaçtı mı?) dair hakikati anlatmakla kalmaz, aynı zamanda okuyucusundan çalışmanın, şifreli[22]- bir kodu kırma şansı olmadıkça düşünülebilir faydasız bir talep olduğunu varsaymasını ister.

Derrida'nın çalışması kendisinden kaçılamayacak olan hakkında düşünmek için bir fırsat olabilir. Dilden hakikate doğru hareket –dil oyunu, dil içinde oyun, Nietzsche'nin dili olarak oyun alanı– hakikatin yalnızca diğer bir dışavurumu olabilir. Başka bir ifadeyle, tartışmalarında öz, merkez, köken, tek anlam fikri vb. pek çok nosyonun başvurusundan kaçınılabilir. Belki şöyle derken yapabileceği en iyi şey, Dubois tarafından de Sade's Justine'de açıklanan sapkın zevki açıklamak olabilir:

> Eğer bu varoluşun –Eğer Tanrı'nın varoluşunun– doğru olduğunun ispatlanması gerekiyorsa kişinin çok belirlenmiş kızdırıcı ve can sıkıcı tek hazzı en değerli mükâfat haline gelebilirse, o zaman kendimi ona inanıyor olarak bulabilirim.

III

Bir pesimizm pusulasıyla bitirmekten ziyade -uyarı değilse de- bir endişe pusulasıyla bitirmek isterim. Filozof olarak Derrida, Dubois'yla aynı fikirde olmak zorunda olabilir ve son olarak kaçınılamaz olana boyun eğebilir. Ancak bir yaşam olarak Derrida'nın sütunun tepesinde hareketsiz kalmaya ihtiyacı yoktur. Bir hakikat tedarikçisi olarak kalması yönünde bir zorunluluğu yoktur. Onun hareketsizliğinin bedeli, hakikatin sosyalliğinden kaçış girişimindeki başarısızlığıdır. Hareketin bedeli çok daha fazla olabilir.

Öyleyse hareketi nasıl görmeliyiz? Firari yaşamın örneğini nerede bulabiliriz? Ne tür şeyler, kaçış yaşamımızın gözlem-

22 J. Derrida, "La question du style," loc. cit., s. 285.

lerini içine kaydettiğimiz bir defteri doldurabilir? Kuşkusuz, Alkibiades orada olacaktır. Ancak o sonunda ölümün mevcudiyetini davet ederek duraklama gösterdi. Fakat Nietzsche durmadı. Onun projesi hareketin tecessümüydü - tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi. Sonunda başarısının ödülü muhtemelen delilik oldu.

Seçenekler dehşet verici görünüyor. Onların nazarında kaçak yaşam yalnızca kahramanca gibi görülebilir. Ve Nietzsche'nin söylediği üzere "Bir kahramanın çevresinde her şey trajediye dönüşür."[23]

23 *Beyond Good and Evil*, s. 84.

Nietzsche'nin Derrida'daki Oyunu*

Michel Haar
Çev. Birdal Akar

Bugün kendimizi belirsiz bir Heidegger-sonrası dönemde bulmuş kişiler olarak, Jacques Derrida'nın uçsuz bucaksız çalışmasına neleri borçlu olduğumuzu belirlemek bizim için zordur. Kuşkusuz, bunun birinci nedeni onun –okumada ortaya koyduğu benzersiz, hatasız bir dikkat ve sabır örneğinden ayrı olarak– Heideggerci soruları *yeniden-açmış* ve bu sorulara yeni bir soluk vermiş olmasıdır. Bundan sonraki nedense, neyin önceden görülebilir olduğunun ötesinde, özgür, pek hoş ve egemen bir tarzda, bu yeniden-açılışın, semantik ve sözdizimsel transplantlar, kesintiler, ihlaller ve beklenmedik çoğalmalar vasıtasıyla söz konusu soruların *dil hesabına yeniden* bir "yineleme"yi işaret ettiğini göstermesidir. Felsefede hiç kimse, söylem meleğine karşı verilen bu Joycecu mücadelede bu denli ileri gitmemiştir.

Yeniden-açılan sorular arasında, Nietzsche'nin metafizik içindeki kaydına dair soruyu da görüyoruz. Nietzsche, tıpkı

---

* Michel Haar, "The Play of Nietzsche in Derrida", *Derrida A Critical Reader* içinde, ed. David Wood, Blackwell Publishers, 1992, s. 52-71.

Derrida'nın onu yazılarında okuduğu ve ona hayat verdiği gibi, zaman zaman Heidegger'in de kendisini içinde sınırlamayı doğru gördüğü "tersine çevrilmiş Platonculuk"un aşırı sıradanlaştırılmış şemasını tartışma götürmez bir şekilde aşar. Eğer "kalemle dans etme", kavramları gelenekteki ağırlıklarını yeniden oyuna katmak üzere kışkırtma, sarsma ve kararsız bırakma, dilin "aforistik gücü"nü uyandırma yeteneğine sahip tek bir filozof olmuşsa; eğer yeniden-okuma, kayıtların belli belirsiz silintileri üzerine bir parıltı ekleme, varlığın daha önce konuşanlar nezdindeki inatçı tekinsizliğini kimi zaman cesurca kimi zaman ihtiyatla, ondan daha açık sözlü biçimde ve ona direnerek ("armağan" ['*don*'], "evet", "gel" ['*viens*']) çembere alma yeteneğine sahip tek bir filozof olmuşsa; eğer tek bir filozof dil kavramının kendisine sonsuza dek bağlı kalarak varlığa tıpkı Zorunluluk gibi adını iliştirmişse, bu filozof hiç şüphe yok ki *Grammatoloji Üzerine*'nin yazarıdır.

Bununla birlikte, Nietzsche ile böylesi bir yakınlık kurmak –kimi zaman kelimenin tam anlamıyla *Çekiçle felsefe yapmak*[1]– zorluklar ortaya çıkaracak kadar radikaldir. Derrida'nın Nietzscheci olduğunu söylemek kimsenin aklına gelmezdi. Onun bir bütün halinde fenomenolojik uzmanlığı –différance sözcüğünü meydana getiren zamansallık ve zamansallaştırma çözümlemesi– ve aynı zamanda Heidegger'in metafiziği yapısızlaştırması da, Derrida'yı gücün Nietzscheci *doğası*ndan, hatta ve hatta bir hayat ve kozmos felsefesinden uzak tutar. Böyleyken, onun Nietzsche üzerine *bir düşünce borcu* olduğundan kuşku duyulamaz. Derrida için kimdir Nietzsche? Kendisini Nietzsche'den ayıran mesafeye rağmen nasıl oluyor da onu kendisi için koruyucu bir örtü, bir müjdeci ve kimi zaman da bir sözcü olarak görebiliyor?

1 Derrida, tırnak işareti kullanmadan alıntılanan bu ifadeye kendisine aitmişçesine sahip çıkıyor. *Marges de la Philosophie* (Paris: Minuit, 1972), s. III; İng. Çev. Alan Bass, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. xii. [*MP*]

Derrida için Nietzsche, *La différance* adlı konuşmasından itibaren, *Mahmuzlar* ve *Otobiyografiler*'den gelerek erken dönemdeki yazılara kadar, ayrıcalıklı bir referanstan ya da Derridacı ağı dokumuş olan dört önemli ismin herhangi birinden çok daha fazlası olagelmiştir. O bir esin kaynağı, bir model ya da dayanaktan çok daha fazlasıdır. Metafiziğe ait olmak söz konusu olduğunda Freud, Levinas ve özellikle Heidegger az ya da çok suçlu bulunurken, göreceğimiz üzere yalnızca Nietzsche, eğer mutlak anlamda arındırılmış değilse, metafizikle en azından sinsice ilişkilendiriliyor. Yirmi yılı aşkın bir dönem boyunca onu uyumlu halde tutan biricik ve ölçüsüz ayrıcalık, açıkça belli ki, atıfların çokluğundan ya da yorumlanan metinlerin çeşitliliğinden değil, belli bir dokunulmazlık ve tehdit konumundan ileri geliyor. Yapıbozumun acımasız ve her anlama gelebilen kesici kenarı yalnızca bu *otorite* karşısında geri adım atar, her yerde hazır bulunan kuşku askıya alınır ve sorgulamanın *Stimmung*'u*, ihtiyatlı olsun ya da vesveseli, bir okuma coşkusuna evrilir. *Olumlayıcı ... yapıbozumcu yorum*'u[2] Derrida'nın yalnızca Nietzsche okumalarının içeriğinde görebiliyoruz. Heidegger'in, sayesinde sözcüğü sözcüğüne alıntılandığı, sorgulandığı, yakın gözetimde tutulduğu, köşeye sıkıştırıldığı ve söylediğine inanıldığı zahmetli itina ile Nietzsche'den devşirilen cömert ve özgür, rahat ve neredeyse uçucu kullanım çelişiktir. Birincisi uygun olanı, özü ve "mevcudiyet metafiziği"ni yeniden ortaya çıkarmak ve sürekli kılmakla suçlanırken, ikincisine daha başından itibaren masumiyet bağışlanmıştır. Gerçekten de geleneğe ait terimler bakımından belli bir naifliğe razı olabilirdi ki metafizik bakımından mutlak bir bağımlılık iddiasının geldiği yer de burasıdır. Yine de *yazısı* ve rahatsız edici oyunu hiç gecikmeden onu kurtarıyor, Heideggerci yorumun indirgemeci parmaklıklarının ardından çekip alıyor.

---

* Alm. *Düzen, hâlet-i ruhiye*. (ç.n.)

2 *Eperons: les styles de Nietzsche* (Paris: Flammarion, 1978) s. 28; İng. Çev. Barbara Harlow, *Spurs: Nietzsche's Styles* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 37.

Bu nedenle Derrida *Nietzsche metninde* sınırsız bir gelecek inancı için bir tür açılış yaparken –hiç değilse ilk yazılarında– ondan önemli motifler, temalar, bir program ve baştan sona bir oryantasyon almayı yeğ tutar:

> Her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, Nietzsche, *yorumlama*, *perspektif*, *değerlendirme*, *ayrım* kavramlarını radikalleştirmekle basit anlamda (Hegel ile birlikte ve Heidegger'in arzu ettiği gibi) metafiziğin içinde kalmaktan uzak biçimde, imleyenin logos, hakikatle ya da asıl imlenenle ilgili kavram bakımından bağımlılık veya menşe ilişkisinden kurtulmasına önemli ölçüde katkı sağlamış olabilir. Nietzsche'ye göre okuma, ve dolayısıyla yazı, metin, "kökensel" hareketler *olabilir*.[3]

Neden bu koşullanmalar, bu kuşku, bu görünür tereddüt: *desteklemiş olabilir...*, Nietzsche'ye göre... *olabilir*? [vurgular bana ait.] Bu, Nietzscheci pozisyonlarla sıkı sıkıya "özdeşleşmemek"ten doğan bir sorun mu? Nietzscheci yazma modelinden yararlanılarak elde edilen güvence, bu nedenle, bir "belki" eklentisiyle örtülmektedir; bu örtü, bir kimsenin kendisini tam yetkilendirmesi bakımından en belirgin olumlamanın eşiğindeki tuhaf bir baskıya tanıklık eder. Bu "belkiler"den birkaçını alıntılayalım:

> Bu nedenle, Nietzsche'yi belki Heideggerci okuyuştan kurtarmak değil, aksine büsbütün buna sunmak, o yorumun altına tereddütsüz imza atmak gerekir...[4]
>
> Bu belki de Nietzsche'nin yazmak istediği ve Heideggerci okuyuşa karşı duran şeydir: *etkin* hareketi içinde *ayrım – différance* kavramında onu tüketmeksizin kavranılan... [5]
>
> [Bir geçiş sorusu: nasıl olur da metinle ilgili bir fark bir *güçler farkı*nı "kavrayabilir", kuşatabilir? *Metin güçten daha mı kuvvetlidir*?]

---

3 *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967) s. 31-32; İng. çev. Gayatri Spivak, *Of Grammatology* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976) s. 19 [*DG*]

4 A.g.e., s. 32.

5 A.g.e., s. 206.

> Ebedi dönüş, varlık açısından düşünülmesi belki de imkânsız olan güçler farkını daima içermektedir.[6]

"Belki" bu üç durum da Heideggerci okumanın *geçerliği* ile ilgilidir. Bütünüyle doğrudur, ... buna Nietzsche'nin yazdıklarını yazdığı yöntemden ve –olanaksız– *üslubundan* yola çıkılarak ulaşıldığı sürece!

Böylelikle, kuşku daha başından itibaren yalnızca görünüşteydi ve dahası aşamalı biçimde gözden kaybolacaktır; bu nedenledir ki varlığa ya da öze ilişkin sorunun (bu ikisi bir tutulabilir mi?) "cinsel etkinlik" olarak "kendine özgülüğün daha güçlü olan sorusu"na, verme ve almanın karar verilemez bir değiş-tokuşuna bile isteye tabi kılındığı *Mahmuzlar*'da artık "belki" yoktur. O, belirsizlikten uzak biçimde, kendisinden "daha eski" olan bu sürece *tabi kılınır* ve kaydedilir: dişil bir armağan olması muhtemel bu "kendini-tutan-sunma" içindeki "*coup de don*"* süreci.

Bu nedenle, kuşku başlangıçtan bu yana hemen hemen somut ve gerçek temel unsurlara dayanan bir kesinlik üzerine kurulmuş bir olumlamalar silsilesi aracılığıyla muzafferane bir biçimde yerinden edilir: *Nietzsche metni*. "Nietzsche ne yazmışsa onu *yazmıştır*. Yazının –ve en önce kendi yazısının– kökensel olarak *logos*'un ve hakikatin kulluğunda olmadığını yazmıştır."[7] Burada, birkaç satır aşağıda Heidegger'in "varlığın *logos*'u" hakkındaki ifadesi titizlikle alıntılanmışken, bu tartışma götürmez nokta için daha fazlasına da gerek kalmıyor: "Varlığın Sesine boyun eğen Düşünce" (neden hepsi büyük harfle başlıyor?) ve bu, hiç vakit kaybetmeksizin, saf bir kendine-düşkünlük biçimi ve dünyasal-olmayan bir "aşkınsal imlenen"in saf kendilik-bulunuşu olmakla suçlanıyor!

Nietzsche'ye göre yazının, bir "*hakikat*"e gerçekten de mümkün olduğu kadar dikkatlice tabi kılınmadığı kesin mi-

---

6 *L'oreille de l'autre* (Montreal: VLB, 1982), s. 65; İng. çev. Peggy Kamuf, *The Ear of the Other* (New York: Schocken, 1985), s.46.

* Fr. *Çarpıcı sunma.* (ç.n.)

7 *DG.*, s. 32-3; İng. çev. s.19.

dir? Dilin kökeni üzerine Nietzscheci öğretiyle bir *Auseinandersetzung** bulunmayışının (bunun yanlış olduğu, sınamaya gerek kalmayacak kadar açık mıydı?) ve yazının konuşulan dil karşısındaki apaçık doğrulanmış ve tematize edilmiş tabiiyeti konusundaki sessizliğin sebebi nedir? Bu sebep, Nietzsche'nin metninin kendi felsefe *tezinin* karşısında konumlanmış olması olabilir mi?

Dilin Kökensel İkili Hakikati

Çünkü *yazının boyun eğmemişliği*, kurala dayanan ve tematik bir perspektifle açıkça reddediliyor. Yazı da üslup gibi, "moral-dışı" bir *kökensel hakikat*e tabi kılınıyor. Bildiğimiz gibi Nietzsche, *Moral-dışı Anlamıyla Doğru ve Yanlış* (1873) adlı yazıda, geç dönemine ait birçok fragmanında olduğu gibi (1888) her sözcüğün ve her kavramın iyi ve doğru bir şekilde türediğini savunuyor. Bir nesne tekiyle *algıda* karşılaşmamız, gösterenlerin dil-içi oyunlarından değil de bir *içgörü*den, duyulur bir etki ya da "sinir uyarılması" olan "imge"den doğar. Nietzsche'nin iddiasına göre bütün kavramlar konvansiyonel, "girift" bir "metafor"un sonucudur ve bu metafor, "ortaya çıkışını borçlu olduğu biricik, bütünüyle bireyselleşmiş kökensel deneyimini *unutmuş* olan rastlantısal bir aktarım"dan gelir.[8]

Kavram "belirli şeylerin *unutulması*"ndan oluşur. Mantıkla ve kavramla ilgili "hakikat"e, diğer bir deyişle özdeş olmayan şeylerin *özdeşliğini* koyutlamaya ulaşmayı, "yalnızca ... metaforun o primitif dünyasını unutmak ..."[9] olanaklı kılar. Nietzsche'nin değişmeyen konumu, dilin kendisini yönlendiren bir dil-öncesi deneyimden kaynaklanması ve farkında olmayarak ona boyun eğmesi noktasındadır: Bu deneyim, özünde "estetik" ya da daha doğrusu "sanatsal"dır ve kurgusal

---

* Alm. *Tartışma, münakaşa*. (ç.n.)

8 *Philosophy and Truth* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1979) içinde, İng. çev. Donald Breazeale. s. 83.

9 A.g.e., s. 86 (*unutulmasından* vurgusu bana ait.)

bir süreçtir. *Logos ve sanatsal güç istencinin hakikati* olan, sahte kendine-özdeşlik olarak istençten ya da "özdeş durumlar"ın bilimsel mantığından daha derin bu kökensel süreç, gerisingeri *kendisine karşı* dönen dile onu tanımaksızın hükmeder. Dil, duygusal ve Dionysosçu ama yine de kendisine kökensel kurgusal süreç boyunca hükmeden hakikate başkaldırır. Dil, imge ve izlenimin iletişim ihtiyacı bakımından toplumsal yararlar sağlayan gücünden geriye kalmış bir tükenmişlik veya boşluk üzerine kuruludur. Dil *gücün anıtmezarıdır*: "Görkemli kavramsal yapı, bir Roma *columbarium*'unun* katı düzenini sergiler":[10] Dil bütün halinde bir şifre, "duygulanımlarla şifrelenmiş olan bir dil"dir, ancak bu şifre "hoşnutluğun, hoşnutsuzluğun" ve daha genel duygulanımların (sezgiler, tutkular ve hisler) "kökensel ezgisi"nin[11] uzak, gücünü kaybetmiş bir yankısıdır. Müzik sanatının öncüsü olan bu müzik, haz ve acının ilk başta ve sürekli olarak iç içe geçtiği ve birbirine karıştığı, ilkel istence ait iç ritim ve kalp atışlarından başka hiçbir şey değil.

Dilin bu öteki hakikati, yani müzikal hakikati, onun "metaforik" hakikatiyle çelişik değildir: O aynı derecede dil-öncesi bir *logos*'tur, sanatsal bir *logos*'tur. Konuşulan ve yazılan dil, bundan daha da ötesi, hoşnutluk ve hoşnutsuzluğun kökensel ezgisinin icra edildiği gececil Dionysosçu derinliğin yoksullaştırılmış, yani biçimci ve anlaşılır olan Apolloncu analojisidir. Dilin özü ikili bir entropi ya da ikili bir örtbas etme üzerine kuruludur: sezginin ve müzikal etkinin özü. Dilin dışta bıraktığı şey

> bizim *bakışımızla*[12] yakalanması olanaksız, kökensel bir derinliktir. Görünüşlerin sembolü ve organı olarak *dil*, basitçe söyleyecek olursak, müziğin en sığ derinliğine bile hiçbir zaman geri dönemez... [13]

---

* Lat. *Yakılan ölülere ait kül kavanozlarının saklandığı mahzen.* (ç.n.)

10 A.g.e., s. 85.

11 *Kritische Studienausgabe (KSA)*, cilt 7, s. 361.

12 Bu vurgu bana ait.

13 *The Birth of Tragedy* (1872), İng. çev. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1966) s. 55.

Dilde duygulanım yoğunluğundaki gelgitleri "tercüme" etmeye verilen büyük öneme karşın, onun kökenle olan ilişkisi, *duyulur olanlardaki* veya *sembolleştirmedeki analoji* ile olan bir ilişkidir. Bu, Platoncu-Schopenhauerci bir yeniden üretme ya da kopyalama ilişkisi değildir. Her dil kendine özgü bir müzikaliteye sahiptir. Nietzsche, bu nedenle İngilizce ve Almancanın, daha düz, daha ölçülü sesli ve daha az melodik olan Fransızcaya göre daha vurgulu ve vurgu aksanlı olduğunu söylüyor. Her dilin kendi ritmi, kendi vezni, kendi uyumu, kendi soluğu, kendi diriliği ve neredeyse biyolojik bir denge olan kendi "metabolizma"sı vardır.[14]

Gelgelelim, "tonlama arka planı bu özgünlüğün ötesine geçmeli, her bir kişide aynı olmalı" ve "diller arasındaki çeşitliliğin ötesinde kavranabilir ortak bir zemin" tesis etmelidir.[15] Bu Babil-öncesi evrenselliğin rüyası, dilsel *ses*in *göreceli* bir Kratilosçuluğu üzerine kuruludur. Dilin *işaret yönü* gerçekten de *bütünüyle* rastlantısal olduğu gibi, her defasında bütüncül bir "metaforik" taşımayı anlatan (ilk önce duyusal uyaranlar katmanından imgeler katmanına; sonrasında ise imgeler katmanından kavramlar katmanına) *eksiksiz sıçrama*'nın bir sonucu olarak, dilin *sembolik yönü* de kesinlikle upuygun olmayan bir tarzda, sırf analojik, orantılı veya –aynı zamanda ünlü ve ünsüz oyunlarıyla, aksanla, tonlamayla ve ahenkle– *parçalı* bir şekilde dil-öncesi ezginin, duygulanımlar ezgisinin yankısını taşır. Bununla birlikte, bu müziğin *kendisi*, tıpkı primitif imge gibi, halihazırda daima kayıptır. Aynı şekilde, kökensel istencin derinliklerinde usul usul titreşen *eklemlenmemiş* ses ile; her zaman bir mimiğe, bir jeste, ağzın ve ses organlarının çeşitli hareketlerine eklemlenmiş, konuşan kişinin kulak zarında anında yankılanmış bir sese bitiştirilen konuşma sesi arasında eksiksiz bir sıçrama değil bir kesiklik söz konusudur. Her dil bu

---

14 *Beyond Good and Evil* (1886), İng. çev. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1966) 28. Bölüm.

15 *KSA*, Cilt 7, s. 361.

şemaya uygun olarak bir entropi üzerine, bir güç ve "estetik" yaratıcılık yitimi üzerine, kavramsal tümelliğin ve değiş-tokuş edilebilir soyut anlamların kurgusal tesisini bilerek veya bilmeyerek sürdüren doğal sanatın bir unutuluşu üzerine kurulu-dur. Dil, bu unutuluşa rağmen ve bu unutuluş içinde, kendi ikili ezgi ve imge kökenlerinin izlerini taşır. Sözcükler, yok edilmiş imgelere yaslanır, ancak bir dereceye kadar. Sözcükler, sesi adeta bastırılmış, çarpıtılmış, kısılmış ve neredeyse hiç farkına varılmayan bir yankının tınlamasına olanak tanır; Nietzsche'nin *kalbin müziği* diye adlandırdığı yahut daha az şiirsel bir deyişle *dürtülerin hayatı* dediği yankı. Her ne durumda olursa olsun, Nietzsche, sözcüğün bütün sembollerin üstünde olduğu noktasında kesinlikle ısrarlıdır.[16] Sözcük, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, *duygulanımlar*ın ruhsuz hayat üzerinde tesiri bulunan "beden halleri" olarak anlaşılması gerektiği birtakım istisnalar dışında, duygulanımları sembolize eder. Deneyimin, *beden deneyiminin* bir izi, sözcükte yaşamaya devam ediyor.

Dilin Onarılması Olarak Yazı

Genel anlamda dilin kendi özü vasıtasıyla –belli bir noktaya kadar– yitirdiği müzikal ve içgüdüsel *yoğunluğun* ona yazı vasıtasıyla *sembolik* olarak iade edilebilir oluşu bundandır. Yazı, bütün deyişlerin üstünde, dilin entropisini tersine çevirebilir, konjenital hastalığını iyileştirebilir, onun ikili kaynağına geri gidebilir. Yazının Nietzscheci bir felsefesi olduğu kesindir, ancak bu ona tam olarak Derrida tarafından atfedilen felsefe değildir. Çünkü Nietzsche'nin tanımladığı biçimiyle üslup, bütünüyle dil-içi bir "oyun" (*yazının gelişi oyunun gelişidir,*[17] *farkların sistematik oyunu*[18]) ve özellikle de köken ve temel yokluğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin gözünde dünya *zeminsiz bir satranç tahtası* değildir. *Kriptik phusis,*

16 A.g.e., s. 360-9.
17 *DG.*, s. 16; İng. çev. s. 7.
18 *MP.*, s. 11; İng. çev. s. 11.

diğer bir adıyla *güçlerin kaosu*, insanı korur ve varlığını sürdürür. Nietzsche'ye göre dil ne fevkalade kapsayıcı ve belirsizce ötelenmiş bir ufuk, ne de metafizik zıtlıklar üreten bir oyundur. Ona göre "kökensel-öncesi"ne ait "kaydedilmiş" ve her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın "metinsel" olabilecek bir şey de yoktur. Her yöne doğru olan bir oyun, hiçbir yöne hareket edemez. Perspektiflerin çoğulluğuna karşın gerçekte istencin artan ya da azalan bir yönü, mantığın (girift) bakış açısıyla sanatın (münzevi) bakış açısı arasında bir seçenek daima vardır. Nietzsche'ye göre dil, dilin oyunu, diğer bir deyişle üslup, *yaşayan bir bedenin eşdeğer parçalarıdır.*

> Bir durumu, duygulanımların oluşturduğu bir iç gerilimi işaretler yoluyla ve bu işaretlerin kendi akışını gözeterek *aktarmak* – bütün üslupların anlamı budur. [19]

Hangi durum üslupla aktarılır? Bedenin durumu ya da onun kurucusu olan güçlerin belli bir dengede olma ya da olmama durumu olarak "estetik durum"; daima uyumlu bir mücadelede fakat aynı zamanda *duygulanıma dayalı bir vurgulama* içinde, bir *Stimmung*'da.

> En iyi üslup, okur için en elverişli *Stimmung*'u yaratmaya dayanan üsluptur.[20] Amaç: okura, onu daima heyecanlı tutacak kadar esnek bir *Stimmung* vermek.[21]

Okura dans ettiği hissini vermek. Yazmak, her şeyden önce ve belki de hiçbir zaman, birtakım kavramsal içerikler ya da idelerin aktarımını amaçlamaz; aksine, sözcüklerin belli bir düzenlenişi yoluyla, bir *Stimmung*'un kurucusu olan idelerle dolu o gür sesli makineyi göstermeyi amaçlar.

---

19 *Ecco Homo* (1998), İng. çev. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1968) "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", 4. Bölüm.

20 *Nachlass*, Kröners Taschenausgabe, I, s. 191.

21 A.g.e., s. 188.

Dilde kavranması mümkün olan sözcüğün kendisi değil vurgu, yoğunluk, modülasyon, içinde bir sözcük dizisinin dillendirildiği akış – kısacası sözcüklerin arkasındaki müzik, tutkunun arkasındaki kişi, nihayet *yazıya* dökülemeyen her şeydir. Dilin edebiyatla ilgisinin olmaması bundandır.[22]

..

Oyleyse halihazırda coşkunluğunu, bolluğunu ve büyüsünü daima yitirmiş olan yazının itibarsızlığı, konuşulmuş bir sözün tekil titreşimidir.

Estetik durum, aktarım *anlamları*nın aşırı bir bolluğuna sahiptir... –Bu dillerin kaynağıdır. Burası dillerin doğduğu yerdir: jest ve bakış dillerinin olduğu gibi, aynı zamanda ses dilinin de. Bu, daima en zengin fenomendir ve başlangıcı kurar: Biz uygarlaşmış insanların güçleri, en zengin güçlerin indirgenmiş halleridir. Fakat bugün bile hâlâ kaslarımızla duyuyor, hatta kaslarımızla okuyoruz... Bir kimse bir kimseye hiçbir zaman düşünce aktarmaz; aktardığı şey ancak düşünce olarak *yeniden yorumlanan* hareketler ve mimikler olabilir...[23]

Nietzsche de Platon ve Rousseau gibi –bütünüyle metafizik bir tarzda– yazıyı kuramsal bir biçimde, estetik durumun, *Stimmung*'un ve jestlerin, canlı sesin ve mevcut "etkilenim"in, diğer bir deyişle konuşan kişideki enerji yayılımının soluk bir taklidi, eksilmiş bir replikası veya kopyası (*Abbild*) gibi düşünür. Kısacası yazı, olsa olsa bir gücün *imgesi* olabilir.

> Öncelikle şu iyi bilinmeli: Bir şeyi yazma cesaretini göstermezden evvel, "onu şu veya bu tarzda dile getirmek ve *sözlü bir anlatımını ortaya koymak*" durumundayım. Yazı bir taklit [*Nachahmung*] olmaya mecburdur. Çünkü yazan kişi, bir konuşmacının sahip olduğu birçok araçtan *mahrumdur*, genel bir tarzda hayli *etkileyici* bir sözlü anlatım üslubunu kendisine örnek almak zorundadır: Bunun yazılı kopyası (*Abbild*) neresinden bakılırsa bakılsın zorunlu olarak çok daha soluk (*blässer*) görünecektir.[24]

22 A.g.e., s. 190-1.
23 *KSA*., 13. Cilt, s. 296.
24 *Nachlass*, Kröners Taschenausgabe., s. 191.

Her yazı, nefessiz ve bitkin bir halde sesin yaşayan arketipinin ardında koşacaktır. Her yazı kansız düşmek durumundadır... Ve yine de: *Ben yalnızca bir kimsenin kanıyla yazdığını severim.* Yazı, sokulgan insanlara hayli hoş gelecek biçimde, doğuştan gelen tüketimini iyileştirecek, bu benzi atmış halini diriltip canlandıracak aracılara (kuşkusuz Heidegger bunun için dilin enstrümantal bir kavranışı diyecekti) sahiptir. Ancak bunu yine de stratejik bir operasyona, bilinçli bir hesaplamaya borçlu olabilir.

Dilde kendiliğinden eksik olan bir güç olarak *yoğunluk*, ona bir yazma istenciyle, sözcüklerin hesaplanmış bir konsantrasyonuyla, sanatsal güç istencinin ileri derecedeki rasyonalizmiyle ortaya konan bir çabayla kazandırılabilir. "Aynı durum"a indirgemeden doğan enerji yitimini telafi etmek için, dille *donanmış olmak arzulanmalıdır* ki şifreler engellenebilsin ve ayrıştırılabilsin. Bu istenççi tedavi yöntemi bir şok tedavisi olabilir. Yazının, şaşırtmacanın, parodinin, aforizmanın ve fragmanın Nietzscheci poetiği –Nietzsche'nin sıkı yapısı ve bulgulayıcı segmantasyonu bunlarla birlikte görülür olmuştur– Derrida'nın Nietzscheci motifleri bütünüyle yok sayarak ve Nietzsche'nin temel tezlerine az bile olsa bağlılık göstermeden kendisine mal ettiği dile dönük bu aşırı bilinçli ve aşırı hesaplı önemseme politiği. Aforizma, Derrida'ya göre, "yazılmış olan şeyin formu"dur: *Yazı bütünüyle aforistiktir.* Bu nedenle o, aynı zamanda, dili yoğunlaşmış olanın ve bölük pörçük olanın ötesinde yatan şeyle, onun öteki vurgusuyla, şarkının vurgusuyla, lirizm ya da ditirampla ya da yine ilahinin veya *Lied*'in vurgusuyla *Zerdüşt*'te olduğu gibi bütünleştirmeyi başaramaz (gecenin, dansın ve vakarın *Lieder*'i. Melankolinin şarkısı. Sarhoş şarkısı.):

> *Şarkı söyle! Artık konuşma!* – Bütün sözcükler ağırlar için yapılmış değil mi? Kendisi hafif olana bütün sözcükler yalan söylemez mi? *Şarkı söyle! Artık konuşma!* (*Yedi Mühür* Şarkısı, 7. Bölüm)

Aforizma dilin en yoğun aşaması değildir. Dilin en üst aşaması şarkı, ilahi ve ditiramptır. Aforistik bölük pörçüklük, sözgelişi *Zamansız Meditasyonlar* ve *Ahlakın Soykütüğü*'ne egemen olan eleştirel analizin diskursif üslubuna göre, yazının hiç kuşkusuz çok daha büyük bir yoğunluğunu ifade eder.

Yazılan ve konuşulan dilin tedavisi olanaksızdır. "Kuşun bilgeliği" ötmek konusundadır. Nietzscheci akıl karşıtlığının en uç noktası, şarkıya yapılan bu başvuru, –hayır'ın hiçbir kaygısına kapılmadan evet'i *şakırdayan*– ilahi sözlerinin en ileri yoğunluğuna yapılan bu başvuru, şarkıya bu geri dönüş, primitif ezginin kendisine değil onun yankısına bu geri dönüş – Derrida'nın kabul edemeyeceği şeydir. Neden? Kuşkusuz, aforizmadan bir kat daha yoğun ve daha olumlayıcı bir yazıdan ötürü, bir ufuk sunma [*donation*] üzerine değil bir *Stimmung* sunma üzerine kurulu bir yazıdan ötürü. Bu aynı zamanda dilin mutlak gençliği, en üst yenilenişi ve en güçlü kaynağı olarak – *anlamının* ortadan kaldırılmasıdır! Kendisini *Stimmung*'un himayesine bırakan bir yazı, artık kendi etkilerini iyi derecede kontrol edemez. Onun sonlanışı artık anlamın sonlanışı değil, etkilerin kavram haline getirilemeyen ezgisi ve sembolizasyonu söze gelmesi olanaksız "fiziksel" kaynağına doğru sonsuz biçimde geri akan bir beden düşüncesidir.

Aşırı Nietzscheci Bir Strateji

Eğer Derrida sözcüklerin ve üslubun soykütüğünü sessizce kendi hesabına geçiriyorsa ve şiirin kökeni hakkında kendisi açısından kabul edilemez olan bu öğreti söz konusu edildiğinde sessiz kalıyorsa, hiçbir bakımdan Heideggerci olmayan iki strateji öğesini Nietzsche'den ödünç almış demektir: metafizik zıtlıkların *ters çevirimi* ve dil konusunda bir *önemseme* ya da kimi zaman –*Glas*'da olduğu gibi– bir acımasızlık. Bu strateji aşırı Nietzschecidir, çünkü her iki durumda da aşırı uçlara gider. Ters çevirim, çok derin bir istikrarsızlaşmaya yol açar. Oyun ya da *sözcüklerin ateşi*, bizi kurban edilme amaçları noktasına taşır, böyleyken dil konusunda kesinlikle hassas olmayan –başkalarının iddia ettiği gibi *öyle olsun*

demeyen– Nietzscheci yazı, sözcüklerin "kan dökülerek" yerinden edilmesi, *dil katliamı*[25] ve metnin *ekpirosi*'si kadar ileri gitmez.

Hiç kuşkusuz –Derrida bu konudaki tavrını açık biçimde ifade etmiştir– ters çevirim çehresel olamazdı. Çehrelerin ters çevirimine dönük bir eylem, olsa olsa, yetersiz kalmış Platoncu ters çevirimin bir yinelenmesi olurdu. Bir "karşıtlıklar dizgesi" (ruh/beden, iyi/kötü, düşünülür/duyulur, konuşma/yazı) olarak metafiziği ters çevirime uğratmak için onu tersyüz etmek yeterli değildir, çünkü bu yapılan, karşıtlıklar yapısını bir bütün olarak korumaya devam eder. Öte yandan, metafiziğe, bir bütün olarak naif bir tavırda bir metafizik-olmayanla da karşı çıkılamaz. (Buna şimdiye kadar kim kalkıştı? Kesinlikle Heidegger değil.) Derrida haklı olarak şu olgunun altını çizer: *kendi içinde* bir metafizik kavram, diğer bir deyişle, kavramların içinde ve kendisi sayesinde var oldukları metinsel örgünün dışında bir metafizik kavram yoktur. Şöyle yazıyor:

> "Metafizik kavram" diye bir şey yoktur. "Metafizik ad" diye bir şey yoktur. Metafizik, bir zincirleme içinde belli başlı bir belirlenim ya da yön tayinidir. Metafizik, bir kavramın değil, metinsel bir çalışma veya başka türden bir zincirleme sürecinin karşısına koyulabilir.[26]

Terim-için-terim karşıtlığını yeniden-yaratmaksızın karşı çıkmak: Bu iyi bir strateji olabilir. Bu hareket ters çevirime dayandığı gibi yerinden-etmeye ve *dolaylı* ters çevirime de dayanıyor.

> Felsefe kulağını ekleminden sökmek ve *logos* içindeki *loxos*'u işe koşmak, çehresel ve simetrik protestodan, *anti-* formundaki bütün karşı çıkışlardan ya da her ne durumda olursa olsun *antizm* ve ters çevirim yazımından kaçınmaktır...[27]

---

25 *MP.*, 'Tympan', s. VII; İng. çev. s. XV.

26 *La Dissémination* (Paris: Seuil, 1972) s.12; İng. çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 6 [*LD*]

27 *MP.*, "Tympan", s. VII; İng. çev. s. XV.

Yapıbozum bir *loxic* (*loxos* "örtük ifade", fakat aynı zamanda "belirsizlik" demeye gelir), diğer bir deyişle, örtüklükten, belirsizlikten, karar verilemezlikten ters çevirim mantığına geçişi *yazmayı* tercih eder. Böylece, geleneksel karşıtlıkları, etkisiz hale getirmek için değilse bile, en azından uygun olanın ve özün bir onarımı gibi iş görmelerine engel olmak için, kendi karar verilemez sınırlarındaki en uzak noktaya kadar taşırken ters çevirime uğratır.

> Yapıbozum, ... ikili bir jest, ikili bir bilim ve ikili bir yazı aracılığıyla, klasik karşıtlığın bir *ters çevirimini* ve dizgenin genel bir *yerinden edilişini* uygulamak durumundadır.[28]

Şimdi her metafizik karşıtlık (karşıtlığın başka bir türü var mı?) iki terimin sıradan bir yüz yüze gelişini değil, "fakat" Derrida'nın hayli Nietzscheci bir tarzda yazmış olduğu gibi, "bir *hiyerarşiyi* ve dizgenin genel bir *yerinden edilişi*"ni[29] ima ediyor.

Yapıbozuma uğratmak her şeyden önce *hiyerarşik bir düzeni tersine çevirmek* anlamına gelir, egemen olanın (ilke, *arkhe*) ve boyun eğenin (sonuç) düzeni; bunun anlamı, oyundaki gerçek efendinin kim olduğunu göstermektir. Ancak, eğer dilin bizatihi kendisi değilse, bu düşüncede kim ya da ne kendi oyununun efendisidir?

Karşıtlığa dayalı bir yapıyı odaksızlaştıran ve dışmerkezli bir hale getiren bu baş aşağı çevirme programı, *Platon'un Eczanesi*'nde ustaca işletiliyor. Derrida bu yazıda, Platonik karşıtlığı, Nietzsche gibi onun içinde kalarak, terimlerin birini en üste kaldırıp bir diğerini en aşağıya indirerek ters yüz etmez. *Bütün bir dizgenin* bağımlılık düzenini, Platonculuğun türetilmiş bir terim olarak ele aldığı *pharmakon*, yazı vs. terimler bağlamında ters çevirir ve yerinden eder. Derrida türetmenin düzenini, "kökensel olan"la türetilmiş olan arasındaki ilişkiyi ters çevirir. Platon yazıyı unutmaya karşı iyileştirici bir zehir

---

28 *MP.*, s. 392; İng. çev. s. 329.
29 *MP.*, s. 392; İng. çev. s. 329.

ve bir sözde-çare gibi tanıtır; bir zehirdir, çünkü düşüncenin ya da şeylerin kendisinin bulunuşuyla aramıza mesafe koyar. Buna karşılık Derrida, tam da aksi bir tavırla, yazının *pharmakon* ve aynı şeyin de *episteme*'nin kökeni olarak yinelenme olanağı olduğunu göstermeye çalışır. Aynı ile öteki arasında mekik dokumanın diyalektiği *ters çevrilmiş*, inkâr edilmiş, unutulmuş bir *pharmakon* olabilirdi. Yazının ne yalınlığı, ne birliği ne de özdeşliği bulunduğundan (*Pharmakon'un ideal bir özdeşliği yoktur.*)[30] Derrida kökenselliği onun çokluğunda yeniden kurmaktan geri duruyor olmasına karşın, onu yine de bir *matriks* veya üretken bir ortam olarak tanıtır:

> *eidos*'la kendi öteki arasındaki karşıtlıkla birlikte içinde genel anlamda ayrımlaşmanın üretilmekte olduğu bir önceki ortam.[31]
> Yazı, içinde karşıtların karşı karşıya geldiği ortamı tesis eder...[32]
> Çelişkiler ve karşıt ikilileri, *différance*'ın bu ayırıcı yedeğinin dibinden çıkarılır.[33]

Eczacılık üzerine yazı, esasa dair derinliği olmayan, içinde *diyalektiğin kendi filozofemlerini şekillendirmeye geldiği* "temelsiz zemin" –karşıtlıktaki öğelerden daha eski bir zemin– olabilirdi.[34]

Daha sonraki döneme ait bir metinde çok daha açıkça belirdiği gibi, *Timaios*'taki *khôra*, "fiziksel" bir *yer* olarak değil, metafizik ikiliklerin saf "matriks"ine zorunlu dönüşün muğlak içe doğması, bu ikiliklerin muhafazası, bir dil olarak yorumlanır. Dilin "kökensel-öncesi" Zorunluluğu "felsefeyi ayakta tutar ... karşıtlıkların (düşünülür ve duyulur) *imgesini* ... *önceler.*"[35] Dolayısıyla, tasvir edilemeyen, sunulması olanaksız ve eidetik-öncesi bir Model'in *imgesini* (vurgu bana ait) kuran karşıtlıklar olabilirdi: Dil!

---

30 *LD*., s. 144; İng. çev. s. 126.
31 A.g.e.
32 *LD* .,s. 145; İng. çev. s. 127.
33 A.g.e.
34 A.g.e.
35 "Khôra", *Poikilia: études offertes à Jean-Pierre Vernant* (Paris: EHESS, 1987) s. 292.

Eğer bu tez doğrulanır ve –çürütülemez bir tarzda değil de (bu meseleyi bir kez daha eski mantığa indirgemek olurdu) alt edilemez bir tarzda– kurulursa neden sözcüklerin kendilerini derinlemesine tahrip etmek, bükmek ve tüketmek gerekli olsun? Dil matriksinin derinlemesine tahribi, sözcükleri onları tutsak eden şeylerin karşıtlıklarını dağıtmak yoluyla dağıtma işini üstlenmeyecek mi? Eğer dil, filozofemi üreten kendi içinde bir kavram değil de karşıtlıkların eşleşme ve ağ oluşturması işleviyse, neden dilin gücü alınmış bu zavallı atomlarına şiddet uygulamak, onları tüketmek ve ateş ve küle indirgemek gerekli olsun? Onlar her şeye rağmen "felsefi içekapanış"ı sürekli kılan kale burçları ve direnç odakları mıdır? "Felsefi içekapanışı eklem yerinden ayırmak, onu çınlatmak hiçbir zaman *kavram* içinde ya da bir dil katliamı yapılmaksızın gerçekleştirilemez."[36]

Eğer, sözgelişi, "ruh" (*psukhe!*) yeniden doğabiliyorsa ve kendisini yeniden, yeni bir yapı içinde –belki "bulunuş" ya da "iyi" olarak (kim bilir?) dillendirebiliyorsa:

> Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden,*

o halde bu etkisiz kılmanın ve özellikle bu "sözcük ateşleri"nin sebebi nedir? Neden:

> Tüketim onların küllerine varıncaya kadar bütününü ama ilkin ve çok daha şiddetli biçimde, öfkeli bir gayretle, sözel birliği yerinden etmeyi ... hem neşeli, hem (onların kırıntılarla dans etmesine izin veren) dinsiz ve acımasız bir töreni imliyor?[37]

"Tören"in, bu kurban ayininin, bu *baş aşağı edilmiş* törensel kefaretin yazgısı sözcüğün aynı yeniden-kutsanışı yerine kutsallıktan arındırılması değil midir? Buna sayısız örnek: Neşeli danslardan bütünüyle arındırılmış ve olağanüstü görkemiy-

---

36 Dipnot, *MP.*, s. XV.

* Alm. *Ruh dünya üzerinde bir yabancıdır.* (Avusturyalı şair Georg Trakl'ın *Ruhun Baharı [Frühling der Seele]* adlı şiirinden bir dize) (ç.n.)

37 *Ecarts* (Paris: Fayard, 1973), s. 311.

le ünlü, acımasız ve ağırbaşlı bir oyun, bir cenaze töreni olan *Glas*'da "köken-sellik", "özdeşliğin çatırdaması", "metnin gövdesi". "Galaktik" olana katıla katıla gülen kimdir? Adı ve Yazar'ı kutsallığından arındırın. Hegel öldü: görkeminde doldurulmuş ve yaldızlanmış yaşlı bir imparatorluk kartalını, kendi GL fo-
neminde –bir gırtlak strangülasyonuyla– zamklamış, perdahlamış olarak. Varsın öyle olsun. Kim çok az Dionysosçu olan bu parodiler geçidinin püf noktasını biliyor? Oyun ne için oynanıyor? Burada olanla kim oyun oynuyor? Dile oyun oynatan ve oyunu düzenleyen kim? Ve şu "oyun": Ne demeye geliyor?

Yazı ve Güç Arasında Eşdeğerlik Girişimi: "Dünyasal Oyun" Kavramı

Çünkü Derrida metninin her karışında iş başında olan oyun motifi, belki aşırı da denebilecek *hayli geniş bir yelpazeye* sahiptir. Oyun yazının eşdeğeridir –"yazı dildeki oyundur"[38]– ve kendisini metafizik karşıtlıkların altında veya ötesinde tutar. Sonrakinden daha eski ve daha şafak vaat eder bir şekilde, "*oyun* kavramı ... felsefenin tan sökümünde ve bunun ötesinde, sonsuz hesaplamalardaki rastlantı ve zorunluluğun birliğini ilan eder."[39] Diğer bir deyişle oyun, sözcüklerin, bir nihayeti olmayan, bütün zorunlu karşıtlıkları oyuna koyan ve belki de oyun dışı bırakan kendi-hesaplamasıdır. Oyun, metafizik karşıtlıkların üretildiği tuhaf alan olabilir. "Différance"ın eşdeğeri olan oyun "(öyleyse) artık basit anlamda bir kavram değil, kavramsallığın, kavramsal bir dizgenin ve genel anlamda sürecin olanağıdır."[40] Oyun "kökensel"-olmayan köken, genel olarak kavramsal farkların silinmiş kökenidir. Dolayısıyla, "tam aksine", oyun bir yokluğa, bir köken kurmanın yokluğuna, bir kurmanın ve bir ilkenin yokluğuna eşdeğerdir: "Oyunun sınırsızlığı diye imlenen aşkınsalın yokluğu *oyun* olarak

38 *DG.*, s.73; İng. çev. s . 50.
39 *MP.*, s.7; İng. çev. s. 7.
40 A.g.e. s.11; İng. çev. s. 11.

adlandırılabilirdi..."[41] Olumlu yönünden bakarsak, bu oyun, "*dünya içinde*" ve ontik bir oyun değil[42] "oyunuyla varlığın anlamını taşiyan ve çevreleyen bir iz" olduğu için varlığa ilişkin soruyu geçebilir, onu şu veya bu şekilde kuşatabilir ve aşabilirdi: "İzin oyunu (...) hiçbir anlama gelmez ve yoktur." Sonunda oyun motifi, biri tarihi olan ve diğeri ise olmayan iki büyük eşdeğerliği daha davet eder: çağın bütünü ("Bu çağın içinde olduğu içindir ki onu iz oyunu diye adlandırabiliyoruz.")[43], çünkü bu çağ, içinde onto-teolojinin bocaladığı ve dağıldığı sınırsız oyunun çağıdır ve kendi bütünlüğü içindeki (bu ... ilk elden ve dünyadaki oyunun bütün formlarını anlamaya girişmezden önce düşünülmesi gereken *dünya oyunudur*)[44] dünyadır.

Bu ifadelerden birisi üzerinde biraz duraklayalım: "dünya oyunu". Kuşku yok ki Nietzsche'den geliyor. Diğerleri arasından bir alıntı:

> Dünyanın buyurgan oyunu varolanla görünüşü birbirine katıyor.[45]

Bunu Heidegger'de de bulmak mümkündür, *Aklın İlkesi*'nde, ontolojik fark için başka bir ad olarak Herakleitos'taki "Aiôn" oyununa yapılan bir göndermenin ardından:

> Herakleitos'un *Aiôn*'da gördüğü büyük Çocuk, dünya oyununda oynayan çocuk neden oyun oynar? Oyun oynadığı için oyun oynar.[46]

Derrida bu karşılaştırmanın üstünü örtmez ve Heidegger'in bu pasajına, üstelik Fink'e (*Dünyanın sembolü ola-*

---

41 *DG.*, s.73; İng. çev. s. 50.
42 *DG.*, s.73; İng. çev. s. 50.
43 *MP.*, s.23; İng. çev. s. 22.
44 *DG.*, s.73; İng. çev. s. 50.
45 *The Gay Science* (1882), İng. çev. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1974), "Songs of Prience Vogelfrei".
46 *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, 1986), s. 188.

rak oyun) düştüğü notta gönderme yapar. Şunu kabul eder: "bu temalar bizi apaçık bir şekilde Nietzsche'ye geri gönderiyor."[47] Kuşkusuz. Burada itiraz edecek hiçbir şey yoktur. "Tema" hayli iyi biliniyor. Hatta o kadar ki, şaşırtıcı bir şekilde, *Sayılar* okumasının hemen bitiminde, üstelik yazarın adını hiçbir şekilde anmadan, tam da Nietzsche'nin Herakleitos üzerine yazdığı bu cümle alıntılanıyor. Çünkü: "Dünya Zeus'un bir oyunudur ya da fiziksel terimlerle söyleyecek olursak ateşin kendisiyle oynadığı bir oyundur. Bir, yalnızca bu anlamıyla, aynı zamanda Çok'tur."[48] Ardından şu sıradışı eksiltili ve kâhince yorum gelir:

> Ateş daima ateşle oyun oynar.

Ne dünyası, ne ateşi, ne oyunu? Nietzsche'ye yapılan bu mal etme hiçbir zaman kendi arzusuna uygun olamaz. Heidegger ve Herakleitos şöyle dursun, Nietzsche'de oyunu özce ayırt edilebilir yapan ve "dünya oyunu"nu olanaklı kılan şey, plastik güçlerin bir aşırı fazlalığı, *bir ağzına kadar güçle dolu olma*[49] halidir. Bütün oyun bir alıştırma, Schiller'den ödünç bir ifadeyle bir *oyun güdüsü*nün tertiplenmesidir, ancak güç istenci fiziğine yeniden kazandırılır. "Bu, yeni dünyaları hayata çağıran sürekli ve tekrar tekrar uyarılmış olan oyun dürtüsüdür."[50] Oyun, sembolik anlamda bir imleyenler oyunu değil, gücün bir ortaya çıkışıdır. Dünya "oyun oynar", oyunun sahibidir, kendi üzerine gerilmiş ya da dolanmış değildir; nabzı atar, daralır ve genişler, içerir ve dışlar. "Ateş" sözel bir holokost değildir –ne de Heidegger'in anladığı biçimde saf bir *Lichtung*– ancak Nietzsche için dünyadaki yaratılışı ve yapısızlaştırmayı kendi kendine üreten bir sanat işi gibi bütünleştiren "yaşayan ateş", yanmakta olan görünmez uyumdur.

---

47 *DG.*, s. 73, n.1; İng. çev. s.50, n.14.
48 *LD.*, s. 406; İng. çev. s. 365.
49 *The Will to Power* (1888-8), İng. çev. W. Kaufmann ve R. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), 797. kısım.
50 *KSA*, 1. Cilt, s. 833.

> Böylece ebediyen yaşayan ateş bir çocuk ve bir sanatçı gibi oyun oynar, böylece inşa eder ve ortadan kaldırır, büsbütün masumiyetle ... ve bu oyun Aiôn'un kendisiyle oynadığı bir oyundur.[51]

Nietzsche'deki dünya oyunu kozmolojiktir. *Phusis*'e aittir. Onun "ebediyet" ve "masumiyet" özellikleri bir "ahlak"a, yani bir antroposantrik teolojiye tabi olmadığını gösterir.

Bununla birlikte, teolojiden bağımsız olmasına karşın, oyun güdüsü özü gereği dil-dışı bir güç veya güçler yapısı tarafından komuta edilmekte ve yönlendirilmektedir. Derrida'da bu türden bir güce ya da genel anlamda güce yer var mı?

"Gücün kendisi asla yoktur; güç, farklar ve nicelikler arasındaki bir oyundan ibarettir"[52] diye yazar. Güç elbette bir töz, belli belirsiz, gölgede kalan bir nitelik değildir. Bütün bunlara rağmen, Hegel'in inançları yanlış anlamak üzerine düşüncesi gibi, gücü bir bütün halinde kendi fenomenal etkilerine indirgemek olanaklı mıdır? Derrida bir kez daha, Husserlci fenomenolojinin güç düşüncesinden yoksun olduğunu gerçekten de doğru bir şekilde vurgulamış ve bundan üzüntü duymuştur: "Fenomenolojide güç yoğunluğunun düşünülmesine olanak veren bir kavram bulmaya kalkışan kişi kendini boş yere yoracaktır."[53] Ve bu satırların yukarısında, şunu da mükemmel bir şekilde olumlamıştı: "Dilin olduğu şey olmamasından ayrı olarak, güç dilin ötekisidir." (!) Dahası –Nietzscheci esinlenmeden gelen– bu eleştiri, *mutatis mutandis**, açma işlemini yürütmek ve "gizinden sıyırma"yı açık *tutmak* için gerekli olan güç kaygısını hiç sorgulamaksızın *phusis*'i *aletheia*'ya, bir örtülmemişliğe indirgeyen Heidegger'e de uygulanabilirdi. İçine işleyen bu içgörüye rağmen, gücün Derridacı analizi yine de güce

---

51 A.g.e.

52 *MP.*, s. 18; İng. çev. s. 17.

53 *L'ecriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), s.46; İng. çev. Alan Bass, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 27.

* Lat. *Gerekli değişiklikler yapılarak.* (ç.n.)

ait bütün gizleri bir çırpıda dışlar, kuşatılmış ve örtük bir "fiziksel" yoğunluğun, güç *içindeki* bir geri çekilme ya da "kript"in olanağını hükümsüz kılarak açık açık reddeder.

"Güç karanlık değildir, kendisi için bir töz, madde ya da kript olarak hizmet ettiği bir form altında gizlenmiş de değildir."[54] Tartışma götürmez bir şekilde. Fakat gücün metafizik anlamda bir töz ya da hatta "mevcut varlık teki" olarak eleştirisi, kuşatılmanın, görünmezliğin ve özellikle her güç için uygun olan *yedeğin* reddini gerektirir mi? Kendi kullanımında yalnızca kendi etkiler dizisine sahip, kendi çabasıyla açığa çıkardığı şey bakımından hiçbir "ihtiyaç fazlası" olmayan bir güç peşinen ölmüş, tükenmiş olur. Bir güç birikimi ya da potansiyeli, bir *élan*'ı ve dürtüsü – bahse konu ve boşa "etki etmeyen" "etkiler" tarafından, doğrudan değil dolaylı olarak açığa çıkarılan özellikleri bulunmayan hiçbir güçten söz edilemez. Güç daima ve yalnızca yapabileceğini yapar, ancak onun etkililiği ve kudreti, dur durak bilmeyen ve temelsiz bir gerçekleştirme düzenine değil, bir olanaklılar düzenine aittir.

Kavranılamaz, kurucu-olmayan ve fundamental-olmayan bir derinlik düşüncesi, dünyanın bir elemental kaynağı düşüncesi, ne "madde", ne "doğa" hatta ne de "beden" olan etkin bir gecikme düşüncesi, mutlak anlamda temel olmayan bir besleyici temel düşüncesi, serbest biçimde ileri sıçrayan ancak tarihsel figürlerin ne "köken"i ne de "neden"i olan bir temel düşüncesi, kısacası eski Yunancadaki *phusis* ve Heideggerci "yeryüzü" kavramı –kendisini yeniden kuşatan ancak bize ilkin destek olan, yön veren, yüksek ve alçak, dolu ve nüfuz edici o "kavranılamaz akış"– Derridacı düşünceye yabancı bir kavram gibi görünüyor. Sahiden de varsa, Apolloncu düşünüş, kendi dayanak noktasını [*ancre*] ve kendi çizgesinin kara mürekkebini [*encre*] unutuş üzerine bir kayıttır.

Hiçbir yabancı güç, hiçbir *phusis* gücü, hiçbir dünya, beden ya da *Stimmung* gücü yazma oyununu güdüleyemez ya da

54 A.g.e., s. 45; İng. çev. s. 28.

canlandıramaz. Ancak bu oyun "neden-siz" değildir. Gösterenler zincirini harekete geçiren şey herhangi bir "kozmik" karaktere ya da "*phusis*" karakterine sahip değildir. Her ne olursa olsun bu bir dünya oyunu olamaz. Bu yalnızca "eklemlenme mantığı", yani belirsiz bir yerine geçmeler ve devşirimler sürecidir. ("Yazıyı, kendisini halihazırda gösteren değişkenin yerine koymak amacıyla, yeniden başlatmayacak bir gösterilen üzerinde tutan bir zincirin olanaksızlığı olarak tanımlıyorum."[55]) "İmleyen" sözcüğü, kendisini, mantıksal karşıtından yoksun bırakılmış bulduğu için sorunun içine atılmış bulur. İmleyenlerin hareketi, yalnızca oyunu durdurabilecek aşkınsal bir imlenenin yokluğu tarafından aralıksız biçimde yönlendirilir ve değiştirilir. Olmayan imlenen ya da olanaksız ve mitik tam bulunuş, kendi daimi kaçışı ve baş döndürücü savuşması içinde, zincirin kurgusal *primum movens*'idir.* *Sınırsız* oyun, oyunu *tutan* ve önceleyen ne bir bulunuşun ne de bir yokluğun olmadığını gösterir. Ne onunla ne de onsuz, çünkü "oyunun dışı" yoktur. (İçinden oynayarak çıkılamayan türden bir oyun mu? Buna "biz" nasıl dâhil olduk?) Oyunun sınırsız doğası ona saptanması olanaksız, gerçekdışı ve hayali bir karakter kazandırmaz mı? Oyun, çerçevesiz ve yoğunluksuz bir yer-olmayan içindeki sahnede akıp gider. "Varolanın oyuna sokulduğu bu dipsiz satranç tahtası için bir kalıcılık, bir derinlik söz konusu değildir."[56] Oyunun sınırsız doğası, temelsiz veya istikrardan yoksun, çok yönlü karakterinde zorunlu olarak düzleştirilmiş ve tek-boyutlu bir uzay-zamanı, yüzey-dışı bir peyzajı serbest bırakır. Huizinga'ya inanacak olursak (*Homo ludens*, s. 29), nasıl olur da sınırsız aşkınsal oyun, özü gereği zaman ve uzayda daima ve apaçık sınırlanan deneysel bir oyunun karşıtı olabilir?

---

55 *Positions* (Paris: Minuit, 1972), s.109-110; İng. çev. Alan Bass (London: Athlone, 1972), s. 82.

* Lat. *İlk devindirici*. (ç.n.)

56 *MP.*, s. 23; İng. çev. s. 22.

Bu mutlak ludizm içinde bir konuma, duruma ve yere nasıl akıl erdireceğiz? *Yer* için *Schibboleth*'te verilen dâhice tanım apaçık biçimde bağlantısaldır, bir "ilişkinlik", şifreleme ve konvansiyonla üretilmiş bir örüntüdür: *yeryüzünden yoksun* bir yer.

> Yer sözünden, eşit ölçüde, bir çerçeveye *ilişkinlik* [vurgu bana ait] olarak, birlikler arasında pratik ve pragmatik düzeyde antlaşmaların yapıldığı, *ehemmiyetsiz* [vurgu bana ait] olana anlam veren şifre ve konvansiyonların kurulduğu, parolanın kullanıma sokulduğu, dili kendisini aşan şeye bağlayan, bir jest ve basamak momentine dönüştüren, yeniden bulmak için ikincil konuma iten veya "geri çeviren" şey anlamında ülkeyi, evi, eşiği, aynı zamanda bütün konumları, genel anlamda durumu anlıyorum.[57]

Dolayısıyla yer, eğer belli anlamda söylenen bir yer değilse, böylesine önemsiz olacaktır. Ancak eğer bir anlamın taslağı halihazırda şeylerin kendilerinde çizili olmasaydı ona nasıl yönelebilirdik? Bu durumda her şey rastlantısal, konvansiyonel olurdu.

Elbette şifreler ve birliklerin, parolaların metni bir "dünya yaratabilir", yani bir mikrokozmos, yerel bir dizge ya da kendini imleyen bir göndergeler oyunu kurabilir. Ancak bu oyun bir yeryüzüne nasıl *iliştirilir*? Bu yeryüzü kendisini *nerede* sürdürüyor? Kendi "boyut"unu kendisi mi sağlıyor?

Metnin kendisi bir yer, bir yeryüzü değildir. Metinlerin üzerinde yürümeyiz. Bizi metinler doğurmaz. Yollar ve güzergâhlar bir yeryüzü üzerine yerleştirilir ve en az insan emeği kadar yeryüzü tarafından da şekillendirilir; yokluğunda yerlerin bir coğrafya haritasındaki noktalar kadar soyut kalacağı bir yeryüzü tarafından. Bir yer *phusis*'e göre yaşar (mevsimleri, iklimleri ve gökleri bilir), tarihe göreymişçesine gelişir... Bir metin ne yaşar ne şekle girer (*leben* ve *leiben*) ne de olur, diğer bir deyişle ne de *kendisini* zamansallaştırır.

"Dünya oyunu" bütünüyle formal bir dünyasallığa, soyut bir ilişkiler ağına indirgenmiş değil midir? Heidegger'in *Varlık*

---

57 Schibboleth: pour Paul Celan (Paris: Galilée, 1986), s. 54.

ve Zaman'da yazdığı gibi, dünyasallığı anlam olarak tesis eden göndergeler bütünü elbette formal olarak ilişkiler dizgesi anlamında kavranabilir. "Ancak bu türden formalize etmelerin, fenomenleri gerçek fenomenal içeriklerinin kaybedildiği bir raddeye kadar alçalttığı unutulmamalıdır."[58]

Yalnızca göndergelerle kurulacak bir dünyanın artık var olabileceği bir *yer* de olmazdı. Dünyanın bir yere "kaydedilmesi" yazılı ve dilsel bir ilişki değil fiziksel bir katılmadır. Formalize edilemediği için de kendisini olanaklı kılan yeryüzünün *Lethe*'sinde daima bir dereceye kadar örtük kalır. Yeryüzünden, temelden ve saklı köklerden yoksun, gizinden sıyrılmış olma yetisinden mutlak anlamda aciz bir dünya nedir? *Hiç-kimsenin-yurdu*'ndan daha az, geometrik bir boşluk ya da bir kâğıtta gelişigüzel haritalanmış bir kara parçası neyse o: salt formal bir dizge, bir *genelleştirilmiş grafik*.

İmleyeni ileri süren ve yayan dağılım ya da seminal saçılma, *sözcüklerin spektral hata meyli* hareketine katılmakla dıştan bir güç tarafından, imleyenler dünyasına hâkim ya da boyun eğen önceki ya da sonraki bir otorite tarafından değil, yalnızca *eklemlenme mantığı* tarafından meydana getirilir. O olmadan da yola devam edebildiği kayıp kuruluşunun büyüsü altında kalmış saf bir Apollonculuktan söz ediyoruz. Ek, "bol miktarda" olduğu için değil tam aksine bereketli olduğu için, yeri dolmayacak bir kaybın yerini doldurmaya ve var olmayan kökenin hükümsüzlüğünü kapatmaya beyhude girişmek üzere hızla çoğaldığı için "aşırı miktarda" diye adlandırılır. Ek, bir sözde-doldurma yöntemiyle, kökensel bulunuşun yeri doldurulamaz yokluğunun yerine geçer. Sözcük hiçbir şeye yardımcı değildir. Terimler kendilerini tüketir ve bu oyun için inatla yeniden doğar, yorulmak bilmeden yorgun düşerler: görünür kılamadıkları ne varsa onun yerini tutmak; tam bulunuş, töz,

58 *Being and Time* (1927), İng. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1967), s. 121-2. [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011)]

taşıyıcı, merkez, varlık. Derrida'da oyun, genellenmiş aşkınsal bir yanılsamanın indeksidir, metafiziksel olsun ya da olmasın, hakikat yokluğunun indeksi. Engin bir gerçeğe uyanışın, bir tiksinme ya da öfkenin, dayanılmaz bir rahatsızlığın indeksi. Bu, tahammülün tahammülsüzlüğe dönüştüğü kritik noktadır:

> –*Alethêia* diye bir şey yoktur, yalnızca bir kızlık zarı parıltısı vardır.[59]
> –İçinde kaybolduğumuz şey hakikatin lanetlenmiş adıdır, yalnızca onun adı, hakikatin kendisi için değil, eğer varsa, hakikat arzusu için (...) her ne olursa olsun hiçbir hakikate bir tek adım bile yaklaşmaksızın.[60]
> –Hakikat yoksunu ... bir vahiy.[61]

Nietzsche'nin sınırları, başlangıçtan bu yana "varlığın evi"nin dışına çıkmasıyla çizildi ve metafiziğin tutsağı olmasından kuşku duyuldu. Bu çıkış, sonraları "varlığın ötesi" diye adlandırılacak olan ve halihazırda ise *metnin ötesi* adıyla anılan şeydir! Metni yakan bu ihlal (gelecek zamanda) dans, festival, unutuş ve oyunun silintisi *olacaktır*. Çünkü Üstinsan'a istinaden şöyle deniyor: "O kendi metnini yakar ve ayak izlerini siler. (...) Evin dışında, bu 'etkin unutuş'un ve acımasız ziyafetin dansını yapacaktır."[62] Yine Nietzsche'nin işareti ve terennümü altında, oyunun kapanışının *dışında*, ötesinde ya da bu tarafında, bir değil birçok kopma noktası ilan edilir. Bu, ölçülü bir şekilde küçük ve etkili dokunuşlar yoluyla, en yakın dönemdeki yazılarda gerçekleşir. Bu kopma noktalarının tamamı Nietzsche'den esinlenilmiş değildir. Bazıları bizzat Heidegger'den gelir: *sunun*, bütün sunuların, bütün gönderilerin, hatta "deneysel" olanların kavranılamaz karakterleri; veya Levinas ya da Blanchot'dan: Ötekinden gelen ilkel bir konuşma jesti, "gel",

---

59 *LD.*, s. 293; İng. çev. s. 261.
60 *La carte postale de Socrate à Freud au-delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980), s. 91-92.
61 *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983), s. 95 [*D'un ton*].
62 *MP.*, s.163; İng. çev. s. 136.

varlıktan daha eski olmalıydı. Bana öteki tarafından, özellikle öteki kadın tarafından seslendirilen buyurucu/olumlayıcı "gel" ifadesi, varlığın açılmasının ve anlam boşluğunun öncesinde ya da sonrasında olabilir miydi? Kendi mutlak tekilliğinde "gel", aynı zamanda ikilidir de: Senden bana ya da benden sana, "varlığın ötesine"[63] veya "iyinin ve kötünün ötesine çağırır"[64] ve akıl almaz bir öncelik halinden, bir *vurgu*dan, bir *vurgu* içinde, yani kendi çağrısını *yapan*, *anlam veren* bir *Stimmung* içinde başlamaya çağırır. "Fark vurgusaldır."[65] Vurgusal fark varlığa ilişkin sorudan daha eski olabilirdi. Kesinlikle. Her *Stimmung*'un kendisine karşı bir yankı olduğu, *phusis*'ten geliyor.[66]

Yine de bu kopma noktalarının birçoğu Nietzschecidir: *duygulanım* (hesabın ötesinde) ve kahkaha,[67] *kim* sorusu,[68] muhteşem *evet*.[69] Oyun duramaz. Oyun kendi içinde *sorumsuzdur*. Fakat gerçekten de kendi içinde bir oyun var mı? Her göndergeli yapı kaçınılmaz olarak ilkin bir Dasein'a, yani bir aşkınlığa yapılan en az bir gönderge içermez mi? Daima bir yerlerde birileri bizzat cevap verir: Evet, bu alnımda yazılıdır. Aksi takdirde göndergelerin göndergelerinin hareketi kendi etrafında dönen bir döngüler döngüsü olurdu ya da tekdüze bir saçılımın belli belirsiz genişlemesi, metafiziksel bir mutlak ya da kötü bir sonsuzluk. Derrida bu *etik-öncesi sorumluluğun* zorunluluğuna, bir *evetin* zorunluluğuna her zaman inanmamıştır ya da bunu her zaman söylememiştir. "Varlık üzerine söylev *evet* sorumluluğunu varsayar: Evet, ne söylenirse söylenir, varlık soruşturmasına ben cevap veririm ya da bir cevap vardır vs."[70]

---

63 *D'un ton*, s. 94.
64 A.g.e. s. 95.
65 A.g.e. s. 93.
66 Heidegger'in *Vom Wesen des Grundes*, s. 52 – 55. dipnotta ve *Wegmarken*, 2. Auflage s. 154'te gösterdiği gibi.
67 *Ulysse gramophone* (Paris: Galilée, 1987), s. 51.
68 *D'un ton*, s. 77.
69 *Ulysse*, s. 108-9.
70 A.g.e. s. 132.

Peki, ama bu neyin evet'idir? Bir diyalogun evet'i mi? (Derrida, evet ancak ve ancak ötekine söylenebilir, der), ya da Nietzsche'de olduğu gibi saf bir evet midir bu, kozmik, Bütüncül evet, dünyanın kendini-olumlaması, sınırsız *Evet ve Amin* mi? Evet, der Derrida, zorunlu olarak kendine geri döner, kendine geri gönderme yapar: *"aynı zamanda kendisini asla terk etmeyen ve asla kendisine varmayacak olan* kendi kendine bir gönderme."[71] Sonuç olarak burada göndergeler oyununu, "genellenmiş bir göndergenin yapısı"na[72] ait ilksel pozisyona bırakmış oluyoruz. Ancak bu evet, yine muğlak bir şekilde katılaşır, devinimsiz hale gelir, *kendi gücünün* ... farkına varmaktan korkuyormuşçasına kendi cüretine hayret eder.

Bununla birlikte o, daima küllerinden doğan bir ateş, kendisini tüketen, var eden ve bizden esrik evet'i koparan sunudur. O, *phusis*'in, konuşulmuş her sözcüğü bekleyen ve çağıran ritmi, kalp vuruşudur. Bütün bir dili kıyıların uğultusu, ormanların hışırtısı, rüzgârın ruhu ve yeryüzünün şarkısı gibi alıp uzaklara götürür, onun üstesinden gelir.

71 A.g.e. s.133.
72 *MP.*, s.25; İng. çev. s. 25.

Kendine Karşı Yapıbozum: Derrida ve Nietzsche*

Christopher Norris
Çev. Mehmet Akkurt – Fatma Erkek

Bu metin hakkında en iyi yargıya, Derrida'nın (hepsi değil ama bazı) Amerikan yapıbozumcularının elinde maruz kaldığı sahiplenici okuma türleri karşısında nasıl bir direnç gösterdiği sorgulanarak varılabilir. Şöyle ki bu metin, şimdiye kadar yorum etkinliğini yöneten tüm kurallar ve protokollerden bir kopuş, sınırsız metinsel özgür oyunun (*freeplay*) bir türü olarak yapıbozum fikriyle ne derece uyuşmaktadır? Bu sorular, Derrida'nın Nietzsche'yi, özellikle de Nietzsche'nin Nazi ideolojisinin amaçlarına uygulanabilir yönlerini yorumlama sorununa atıfta bulunması yoluyla çok daha açık bir şekilde ortaya konulabilir. Nietzsche savunucuları ile birlikte, Nietzsche'nin metinlerinin yanlış okuma ve çarpıtmaya maruz kaldığını ve metinlerin belirli kısımlarının kasıtlı şekilde gerçek anlamından saptırıldığını ve bağlam dışında kullanıldığını söylememiz mümkün müdür? Ya da bu metinlerin, tüm bunlara rağmen,

---

* Christopher Norris, "Deconstruction against Itself: Derrida and Nietzsche", Diacritics, c. 16, No. 4 (Kış, 1986), The Johns Hopkins University Press içinde s. 59-69.

böyle bir okumaya elverişli olduğunu, bunların bir şekilde Nazi düşünürlerinin onların üzerine yerleştirmiş olduğu yapıyı yinelediği ya da bu yapının bir ön fikrini oluşturduğunu itiraf etmemiz mi gerekir? Derrida, bu sorulara, ister Nietzsche'yi öğretisinin kendinden sonra gelişen kullanımları için doğrudan sorumlu kılacak isterse de bu kullanımları, Nietzsche'nin *gerçekten* ne düşündüğüyle ilişkili olmayan yanlış okumalar ya da saptırmalar olarak savuşturacak şekilde, basitleştirilmiş herhangi bir yanıt vermeyi reddeder. Böyle argümanlar, Nietzsche'nin, yazılarının "zamansız" niteliği, kendi yaşadığı dönemde uygun okuyucuların bulunmadığı ve kendi anlamını her zaman belirsiz ve nihai bir geleceğe doğru yansıtma ihtiyacı üzerine düşündüğü birçok pasajı (özellikle *Ecce Homo*'daki) görmezden gelir. Açıkçası, Nietzsche'nin tarih, kültür ve uygarlığın yazgısı üzerine meditasyonlarında, hangi politik programların kendilerine bir mazeret bulabileceğini önceden bilebilmenin hiçbir yolu yoktu. Onun yazıları, Hegel gibi yalnızca bütün geçmiş ve gelecek olumsallıkları kendi kendine mevcut bir anlam düzenine indirgemek amacıyla spekülasyon yapan filozoflar için düşünülemez olan bir anlamda, "spekülatif"tir. Eğer Nietzsche'nin metinlerinin gelecekteki okumaları üzerinde bir payı olacaksa, bunun tek bir yolu vardır, o da yorumları asla kesin bir şekilde hükümsüz kılınamayacak olan, radikal bir biçimde revizyonist bir zihne sahip yorumcularla şanslarını denemeleridir.

Ancak bu, Derrida'nın pek çok kez tekrar ettiği üzere, bundan sonra metinsel yorumlama faaliyeti üzerinde hiçbir sınırlama olamaz anlamına gelmemektedir. Eğer onun projesi "her şey kabul" mesajına indirgenebilseydi, ortodoks bir inanca sahip eleştirmenlerin ve filozofların kendisine yöneltmiş olduğu sorumsuzluk, oyun-oynama nihilizmi ve benzeri tüm suçlamaları hak etmiş olurdu. Nietzsche'yi bir emsal vaka ve hatta daha özel olarak, Nazi ideolojisinin varsayılan kaynağı ve ilhamı olarak ele alırken, Derrida bu suçlamaları en güçlü ve en aşı-

rı bir biçimde karşısına alır. Çünkü (daha önceden) Derrida'nın kendisi de dâhil olmak üzere, yapıbozum uzmanlarının gözünde son derece kabul edilebilir olduğunu kanıtlamış olan tek bir Nietzsche yorumu vardır. Bu "retorik" Nietzsche'dir; tüm kavramların sonunda metafora indirgendiği, "hakikat"in kendisinin sadece dil karşısında isteyerek büyülenmemizin ya da tropolojik inancın devasa ve bilinmeyen güçlerine tabiyetimizin bir ürünü olduğu konusunda ısrar ederek, Sokrates'ten Hegel'e felsefenin hakikat iddialarının altını oymuş olan, Batı metafiziğinin put kırıcısıdır o (örnek metinlerin bir seçkisi için, bkz. Allison (ed.), *The New Nietzsche*). Onun çalışmasının sonraki gelişmelerin gölgesinin en az düşmüş olduğu bu yönleri üzerine seçici okuma yaparak ve yoğunlaşarak -Ebedi Dönüş ve Güç İstenci gibi tehlikeli temalardan kaçınarak- bu geniş kapsamlı metinsel devrimin habercisi olan "yeni" Nietzsche lehinde kanıtlar gösterilebilir.

Derrida'nın "Structure, Sign and Play" metninin, bu davaya bağlanan Anglo-Amerikanlar tarafından en sık alıntılanan bu metnin son paragrafındaki mesaj da budur. Burada Nietzsche, çok eski "mevcudiyet metafiziği" ile, etkisi -Derrida'nın iddia ettiği üzere- Claude Levi-Strauss gibi klasik yapısalcı uzmanların çalışmalarına kadar uzanan kökenler ve hakikate dair söz-merkezci düş ile bağlarını kesin olarak koparan ilk Batılı düşünür olarak anılır. Bunun alternatifi, Nietzsche'nin, tüm benzeri düzenleyici kavramlar ve sınırlamalardan özgür olduğunun tam bilgisinde deneyimlenen bir yazma ve okumaya ilişkin ahlak (İncil'in getirdiği) karşıtı görüşüdür. Artık bir "aşkın gösterilen"e ya da otantik hakikat uğrağına -yapısalcı teorinin bütün türlerinde varlığını devam ettiren bir nosyon- geri dönmek yerine, dil bundan sonra biçimsel mecazların ve yer değiştirmelerin potansiyel olarak sonsuz bir oyununa açıklığından keyif alacaktır. Bu, "Structure, Sign and Play"deki kıyamete ilişkin belirgin vurguları, Nietzsche'nin zamansız meditasyonlarını okumada bir an için görülebilen, tuhaf ve henüz-düşü-

nülmemiş olasılıkları ortaya koyan bir retoriği açıklar. Ve dolayısıyla aynı zamanda, bu metnin, halihazırda daha maceracı bir hermenötik model, "eski" Yeni Eleştiri yöntemi ve tarzının protokollerinden bir çıkış arayan edebiyat eleştirmenleri için belirgin cazibesini de (bkz. Hartman, 1970 ve Hartman, Bloom ve diğerleri, 1980). Amerika'da yapıbozumun, metinsel "özgür oyun"un yolunu izlemiş olması ve edebiyat kuramcıları arasında en çarpıcı özgürleşme akımlardan biri haline gelişi –Paul de Man gibi önemli istisnalar olsa da- bu kazanılmış akademik hakların arka planı göz önüne alındığında anlaşılır hale gelir.

Bu arada, Derrida'nın zamanını Fransa ve Amerika arasında ikiye bölmesi, topografik bir değerin ötesinde bir olgudur. 1970'lerin ortasından itibaren Fransa'da bir grup filozof ve aktivist entelektüelle birlikte Derrida'nın da temel ilgisi, öğretimle devletin ve kurumsal gücün çeşitli biçimleri arasındaki ilişkiyi analiz etmeye yönelmişti.[1] Amerika'da, Derrida'nın çalışması büyük oranda hâlâ –kendisinin aksi beyanlarına rağmen- daha kapsamlı politik sorunlara kayıtsız bir "metinsel" radikalizmin mükemmel *(ne plus ultra)* örneği olarak görülmektedir. Derrida, asla ya "Amerikan yapıbozumu"nu ya da kendi çalışmalarındaki, bu gelişen yan ürünlere neden olan pasajları inkâr edecek kadar ileri gitmedi. Fakat politik kaygı ile meselelerle doğrudan ilgilenmek için yapıbozuma olan ihtiyaca vurgu yapan son metinlerinde (*The Ear of the Other* da dâhil olmak üzere) bununla arasındaki mesafeye işaret etti.

Derrida'nın Nietzsche ve okuma politikası konusundaki belirgin yöntem değişikliğini değerlendirirken akılda tutulması gereken bağlam budur. Çünkü yapıbozum da bir dile, kültüre ve çok farklı değerlere ve önceliklere uyarlanmış akademik bir söyleme çevrilme sürecinde *şansını denemek* zorundadır. Derrida, neyin metinlerinin uygun ya da tam yetkili bir kullanımı

1 Toplu bir açıklama için, GREPH tarafından yayımlanan cilde bkz. *Qui a peur de la philosophie?* Derrida, Imre Salusinszky ile, "Üniversite Üzerine" başlıklı röportajda bu son çalışmasının kısa bir açıklamasını sunar.

olarak sayılacağını belirlemek bakımından kesinlikle daha güçlü bir konumda değildir. Bu yüzden Derrida, Nietzsche'nin modern yorumcularının elinde gördüğü muamele üzerine –yani bir yazarın eseri üzerine yapılan okumalardan ne derece ve hangi kesin anlamda sorumlu tutulabileceği sorusu üzerine– düşündüğünde, bu meseleler yapıbozumcu girişim üzerinde açık bir etkiye sahiptir. Nietzscheci Ebedi Dönüş öğretisi, bir öğretinin tamamen öngörülemez kullanımlara nasıl birden tabi olabildiğini ve bir anlamda, değişik yorumlamaların böylesi bir tarihine kendisini özellikle nasıl maruz bırakabildiğini kavramanın yollarından biridir. "Tanım gereği, kendisinin şimdide duyulmasına ya da anlaşılmasına izin vermesi olanaksızdır; o, zamansız, *différant* ve anakronistiktir. Ancak bu haberbirolumlamayıtekrarettiğiiçin;dönüşü,yenidenbaşlangıcı ve geriye gelen her ne ise onu koruyan belli bir yeniden üretimi olumladığı için, onun asıl mantığının hâkim bir kuruma) neden olması gerekir." [20] Nietzsche'nin durumunda bu "kurum", şekli, kendilerinden daha sonra ne yapılacaksa onu hem isteyen hem de etkin bir şekilde reddeden metinlerde belirsizce öngörülmüş olan gelecek bir tarih biçimini alır. Yapıbozum açısından, meselenin, Derrida'nın şu ya da bu miktarda sağlayabileceği dikkatli öngörünün "yetkisiz" okumaları uzaklaştıramayacağı, benzer bir ertelenmiş yan etkiler mantığına yakalanmış olduğu söylenebilir. Ancak Derrida, kendi adıyla ilişkili olan ve şimdiki ve gelecekteki öğretim uygulamaları üzerindeki etkilerini, Nietzsche gibi Derrida'nın da her koşulda yeterince takdir edemeyeceği bir hareket içinde özgül bir payı –en az Nietzsche kadar- tanımak zorundadır. Kısacası, yapıbozum, onu tam da bu nedenlere dayanarak suçlamaya çabalayacak olan yaygın yanlış anlamaya rağmen, yazarlığın sorumluluklarından kolay bir kaçış yolu sağlamaz.

Derrida'nın başka bir yerde de belirttiği gibi, etkin iletişim asla doğru bir şekilde garanti edilemeyebilir; söz-edimleri sadece tekrarlanabilirlikleri, yani mümkün bağlamların herhan-

gi bir dizisinde kullanıma elverişlilikleri sayesinde işleyebilir. Radikal bir yanlış anlama ihtimali, şu halde, yalnızca bir dilin başına arada sırada gelebilecek bir olay gibi değil, bir nevi Kantçı bir *a priori* anlamda dilsel olanağın tam da koşulu gibi görünür. Fakat bu –Derrida'nın John Searle[2] ile iyi bilinen tartışmalarının da asıl konusu– sadece göründüğü gibi, yani sınırsız yorumlayıcı oyunlar için bir izin olarak alınamaz (ya da alınmamalıdır). "Orijinal" anlamın bir bağlamdan diğer bağlama geçişini garanti eden hiçbir şey olmamakla birlikte –açıkçası, tam da bu nedenle – dilin *nasıl olup da* çelişkili yorumlara açık olabildiğini yine de sormak gerekmektedir. Bir sonsuzlaştırılmış "özgür oyun" retoriğine başvurmak, metinlerin herhangi bir şey anlamına gelir hale getirilemeyeceğini, çelişkilerin tam da ayrı, kıyaslanamaz okumaların her biri, "sayfadaki kelimelerde" kendisi için bir *garanti bulduğunda* ortaya çıktığını görmezden gelmek demektir.

Yazıları keskin bir şekilde farklı kanaatlere sahip düşünürler tarafından desteklenen (ya da itham edilen) –ki hepsi de kendi okumalarını teyit ettiği varsayılan pasajlara işaret edebilmiştir- Nietzsche için de aynı şey söz konusudur. Ve Derrida bunun hiç de tesadüf olmadığını, en azından Hegel'in döneminden beri felsefeye damgasını vurmuş olan "bir varış noktasına dönük yapı"nın –gelecekteki bilinmeyen okuyuculara seslenme- bir etkisi olduğunu iddia eder. Dolayısıyla: "her zaman sol bir Hegelcilik ve sağ bir Hegelcilik, sol bir Heideggercilik ve sağ bir Heideggercilik... ve hatta sağ bir Marksizm ve sol bir Marksizm olabilir. Biri her zaman diğeri, diğerinin benzeri olabilir [32]. "Mantığı" konulmuş bütün derli toplu kuralları aşan yanlış bir tropolojiye –bir retorik kaymalar ritmine- göre, "sol"dan "sağ"a muntazamca kayabilen bu politik pozisyonlar bahsi, "metinsel" sorumsuzluğun doruk noktası olarak görülebilir. Fakat Derrida, politik terimlere indirgendiğinde yapıbozumun ne olduğu-

2 Bkz. Derrida, "Signature Event Context"; Searle, "Reiterating the Differences" ve Derrida'nın Searle'e cevabı olan "Limited Inc abc."

na dair bu açıklamayı reddetmede çok kararlıdır. "Nietzsche metninin geleceği kapanmamıştır. Fakat bir çağın hâlâ açık sınırları içinde, kendisini Nietzscheci olarak adlandıran –beyan eden- tek politika bir Nazi politikası ise, bu mutlaka dikkat edilmesi ve sonuçlarının tümü bakımından sorgulanması gereken bir noktadır"[31]. Nietzsche'nin metinlerinin hakikati Nazi ideologlarının onlarda keşfettiği anlamla tanımlamak kesinlikle yanlış olacaktır. Böylesi bir okuma, Nietzsche'nin, düşüncesinin "sentaks"ını, "ustaca ayrıntılandırmaları"nı, "paradoksal tersine çevirmeleri"ni vs. kavramakta çok daha iddialı olanlar tarafından çok farklı şekillerde okunmuş olduğu yönünde açık bir itiraza davetiye çıkaracaktır. O zaman, Nazilerin temellükü, Nietzsche'nin yazdıklarının kötü bir örneği, Nietzscheci metne (seçici alıntılama ile) *görünüşte* yakın duran fakat *gerçekte* onun retorik kaynaklarını çarpıtmayı ve istismar etmeyi başaran bir "mimetik tersine çevirme ve saptırma" olarak görünecektir. Fakat bu durumda Derrida, böyle saptırmaların mümkün olmasının ve –daha spesifik olarak- bunların Nazilerin Nietzsche'yi okumasında çok aşırı ve şiddetli bir biçim almasının yine de açıklanması gerektiğinde ısrar eder. Hem Nietzsche'nin kendisini *(ipse)* "görüşler"inden sorumlu tutan naif (yönelimselci) açıklamayı hem de onun eserinin hakikati ni okuyucu ile metin arasındaki ardışık karşılaşmalar sonucu ortaya çıkan anlama yerleştiren diğer daha sofistike (hermenötik) açıklamayı reddedebiliriz. Fakat soru yine de cevapsız kalıyor: Nietzscheci metnin "içinde", böylesi bir antagonistik okumalar tarihini üreten şey nedir? Çünkü Derrida'nın yazdığı gibi: "Büyük 'Nietzsche Birliği'nin imzacılarından birinin niyetinin bununla hiçbir ilgisi olmasa bile, sivil yasalara ve yazınsal normlara göre toplumda onun adını taşıyan söylemin, ideologlar için meşrulaştırıcı bir referans olarak hizmet etmesi tamamen rastlantısal olamaz" [31].

Bu yüzden Derrida'nın metninin içinde sürekli geçen ısrarcı *duyma* metaforuyla; kulağın labirent kanalları aracılığıyla

ilerlerken yalnızca belli bir öngörülemez mesafeden kaydolan yankılar, yansımalar ve sesler meselesi olarak *anlama* metaforuyla karşılaşırız. Bu konu ilk kez, orta kulağın (diğer şeylerin yanında, iç ve dış işitsel boşlukları ayıran zar ya da diyafram) Hegelci fenomenolojinin yapıbozumcu okumasında bir söz (*topos*) olarak tasvir edildiği *Margins of Philosophy*'nin Önsöz'ünde ileri sürülmüştür. O daima, salt dış duyu algısının alanına karşıt olarak içselliğe, öz-mevcudiyete *(self-presence)*, anlaşılabilir hakikate atfedilen ayrıcalık dâhil olmak üzere, klasik kavramsal karşıtlıkların bütün bir dizisini bozmaya çalışır. Bu ayrıcalık –Hegelci diyalektiğin temeli- iç ve dış, içselleştirilmiş anlam ve fenomenal anlam arasındaki karar verilebilir farkı askıya alan bir "mantık" (orta kulağın) ile temas eder etmez belli bir yerinden edici baskıya tabi olur. Böylece kulak, Platon'dan Hegel ve Husserl'e kadar felsefe metinlerindeki geleneksel (fonosantrik) rolü ile uzlaşmaz olan bir önem kazanır. Bundan böyle o, otantik, öz-mevcut *(self-present)* hakikatin kaynağını açığa çıkartmak için daima geri dönen bir anlamın nihai teminatı olarak hizmet edemez. Nietzsche'nin bizi düşünmeye zorunlu kıldığı şey –Derrida'nın okumasında- birinin sözcüklerini diğerinin kulağına emanet etmesinin beraberinde getirdiği risktir. Fakat aynı zamanda da, şimdi daha kesin olarak, bir metinsel özgür oyun ya da "karar verilemezlik" retoriğine çok hızlı ve kaçarcasına geri çekilmeyi reddetme ihtiyacıdır.

Bu kulak tematikleri, Derrida'nın kendi metnine bir başlangıç olarak alıntıladığı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten bir pasajda daha spesifik çağrışımlar edinir. Nietzsche burada günümüzün "kültürlü" bireylerinin uysallığına, her şeye inanan ve güvenen tutumuna, özellikle de etkin, bağımsız düşüncenin en küçük bir belirtisi olmaksızın öğretmenin her sözüne tutunmadaki heveslilikerine saldırır. Nietzsche, onları kronik bir şekil bozukluğunun, "tersine kötürümlükler"in kurbanları olarak resmeder, öyle ki bu kişilerde tek bir organın aşırı gelişimi onları umutsuz bir edilginlik durumuna mahkûm etmiştir. "'Bir ku-

lak! Bir insan kadar büyük bir kulak!' Daha da yakından baktım -ve açıkçası, kulağın altında, bir şeyin hareket ettiğini, acınacak kadar küçük ve sefil ve incecik bir şeyin hareket ettiğini gördüm...bir büyüteçle bakılsa, küçük kıskanç bir yüz bile fark edilebilirdi; aynı zamanda böbürlenen küçük bir ruhun bir saptan sarkmakta olduğu da" [alıntı, 3]. Derrida, bu aykırı pasajı *Ecce Homo*'dan ve Nietzsche'nin bir filoloji profesörü olduğu ilk yıllarından kalan ve yaşadığı esnada yayımlanmamış, az bilinen bir metin olarak "Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine"den başka pasajlarla ilişkilendirerek devam eder. Bu okumadan, "kulak" üzerine, edilgin duymaya aşırı bağımlılığın yol açtığı kültürel bir yozlaşma izleğini geliştiren, ikircikli fakat yoğun biçimde politik bir meditasyonlar dizisi ortaya çıkar. Nietzsche'nin iddiasına göre, bu durum yalnızca günümüzün liberal öğrenim kurumlarının bir ürünü olabilir. Eleştirel ruhun gittikçe zayıfladığı ve tek tip liberal bir aydınlanmanın meçhul talebelerinin onun yerini işgal ettiği bu aşırı gelişim durumunun nedeni burada bulunur. Şiddetli çözümlere ihtiyaç vardır ve Nietzsche'yi Nazi ideolojisinin retorik alanının içine alan şey, onun çok şiddetli önerileridir. Nietzsche için, "demokratik ve eşitleyici eğitim, akademik özgürlük, kültürün azami genişlemesi – tüm bunların yerini, sınırlama, disiplin (*Zucht*) ve bir rehberin, bir lider ya da *Führer*, hatta *grosse* bir *Führer*'in yönetimi altındaki bir seçim süreci almalıdır" [Derrida'nın cümleleriyle; 27]. Savunucular, sözcüğün henüz sonraki, uğursuz anlamından hiçbir şeye sahip olmadığını; onu bağlamından koparmanın, böylece "Hitlerci tutarlılığın içinde tamamen kendi başına yankılaması"na izin vermenin kaba bir anakronizm olduğunu iddia edebilir. Fakat bu iddia, sözcüğün Nietzsche tarafından kullanımındaki herhangi bir "yankılanma"nın, sadece bir tür rastgele *preëcho* olmadığını, tersine onun söylemini düzenleyen motifler ve saplantıların bütün bir ağı ile yakından ilgili olduğunu göz ardı eder. Nietzscheci *Führer* "sadece bir öğretmen ve bir öğreti hocası değildir", tıpkı Hitler'in, buna

karşılık, "aynı zamanda ruhani ve entelektüel bir hoca...yeniden doğuşun bir öğretmeni olarak sayılmak" istemesi gibi [28]. Buradaki seçici benzerliği görmezden gelmek, sonraki okuyucularının ondan ortaya çıkardığı şeyden Nietzsche'yi doğrudan ve kişisel olarak sorumlu tutmak kadar yanlıştır.

Bu derslerin, Nietzscheci öğretinin Nazilerce "çarpıtılması" ile paylaştığı şey, uygar kültürün çöküşü için bir senaryoya, gerçek bir plana dönüştürülebilecek olan, bozulmuş değerler karşısında duyulan bir tiksinti havasıdır. Ayrıca Nietzsche'nin Alman tarihinde daha sonra gerçekleşen bu olaylar ile hiçbir ilgisinin olmadığına, "öngörebildiği" kadarıyla Nietzsche'nin böyle bir okumayı önlemek ve tasvip etmemek için çok çaba sarf ettiğine dair iddia da vardır. Böylece (Derrida'nın belirttiği gibi) Nietzsche, bir şekilde bu dersleri "erken doğmuş" ve yetersiz bulduğu için ve onu "bir meleğinki kadar temiz bir vicdanla bırakmayacak hiçbir kitabı yayımlamak" istemediğini söyleyerek bunları yayımlamayı reddetmiştir [atıf, 25]. Ve bu veto, etkileri (hangi tarihsel mesafeden olursa olsun) her zaman "yazarı bağlayıcı" olarak yorumlanabileceği için, ölümünden sonraki basımlara da genişletilmiştir. Bu etkenlere bir de Nietzsche'nin duruşunun aşırı retorik karmaşıklığını, onun taklit etmek ve böylece alt üst etmek için fırsat kolladığı geleneklerle (akademik dersler dizisininkiler gibi) oynadığı oyunu eklemek gerekir. Bu nedenle, böyle akıllıca planlanmış bir engeller dizisini görmezden gelmek ve Nietzsche'nin apokaliptik tarzında uzakta belirmekte olan bir felaketin semptomlarını okumak naif görülebilir. Diğer yandan, Nietzsche'nin retorik derslerini dikkate alan "sofistike" okumaların en acil sorudan kaçınmakla sonuçlanması riski vardır. Çünkü "Nazizm, 1872'deki bu derslerde seslendirilen yenilemeden çok uzak bir şekilde, artık teşhis edilmiş bulunan, Avrupa kültürünün ve toplumunun hızlanmış çürümesinin sadece bir belirtisi olsa bile, reaktif bozulmanın, karşı durduğu aktif güçlerle aynı dilden, aynı sözcüklerden, aynı parolalardan nasıl yararlanabil-

diği konusu hâlâ açıklanmamış olarak kalır" [29]. Ve bu sorun, "Ne bu fenomenin ne de bu aynavari aldatmanın Nietzsche'den kaçmayı başarabildiği" yönündeki metinsel kanıtla -çözülmez- daha da katlanır.

Bu, Derrida'nın *The Ear Of The Other* adlı eserinde çok ısrarlı bir şekilde ilgilendiği bir sorundur. Yazdıkları çeşitli rakip yorumların nesnesi olduğunda bir yazarın adından, niyetlerinden, retorik stratejilerinden ve tarzından geriye "hayatta ne kalır"? Bu soru, daima "uygun bir şekilde" anlaşılmama riskini taşıyan spekülatif girişimlerle meşgul olan, otoritelerini riske atan düşünürlerin (Freud gibi) durumunda özel bir güç edinir. Derrida'nın Freud üzerine olan son makaleleri (bkz. "Coming into One's Own" ve "Speculating-on Freud") yaşam, yazı ve de yazarının talihini hemen hemen hiç öngöremediği ya da kontrol edemediği bir akım olarak Freudcu psikanalizin kaderi arasındaki karmaşık metinler arası ilişki ile ilgilidir. Derrida'nın, spekülatörün (*Haz İlkesinin Ötesinde*'deki Freud) tekrarlanan, tuhaf bir rutin içindeki henüz bebek olan erkek torununu gözlemlemesi üzerine libidinal dürtülerin yeni bir teorisini ileri sürdüğü, ünlü "*fort-da*" (gitti-orada) oyununda resmedilmiş olduğunu gördüğü çıkmaz budur. Çocuk beşiğinde yatmaktadır ve oyuncağını –bir tel üzerindeki makarayı- açık bir rahatlama ve tatminle bir atıp bir çekmektedir. Onun bu oyun boyunca çıkardığı, belli belirsiz "gitti...geri geldi" anlamına gelen Almanca "fort...da"ya yaklaşan sesleri Freud, annenin yokluğundan kaynaklanan yoğun ayrılık kaygısı sürecini tekrar yaşamasının bir işareti olarak yorumlar. Bu kaygı kısaca bobinin atılması ve sonra teli çekiştirerek zafer kazanmışçasına onun dönüşünü sağlaması ile bastırılır. Fakat Freud'un iddiasına göre, bu oyun, ancak çocuğun bobinin gözden her kaybolması ile "kökensel" travma gibi bir şey yaşaması, yenilenmiş hakimiyet duygusunun tekrarlanan risk öğesini ortadan kaldırmaya o kadar da yeterli olmaması koşuluyla işleyebilir. Freud, insanın yabancı bir sosyal düzen ile karşılaşmasının dayattığı içgüdüsel bastır-

manın bedeli üzerine sonraki ciddi meditasyonlarına da kaynaklık eden, anlam ve arzunun libidinal ekonomisini bu temel üzerinde yeniden düşünür.

Bu yüzden "fort-da" oyunu psikanalizin geleceği açısından geniş içerimlere sahiptir. Benzer bir zorlama, Freud'un kuramlaştırmasının her yerinde ve görünüşte rastgele ya da "özel" gözlemlerin bir dizisi üzerine kurulu, inanılması zor hipotezini (*Haz İlkesinin Ötesinde* olduğu gibi) riske atmaya hazır olmasında işler görünür. Çünkü gerçekten -Derrida'nın gösterdiği gibi- bu aile senaryosunda, Freud'un torununun davranışını sadece tasvir edici bir örnek olarak kullanmasından daha fazlası vardır. Derrida'nın fark ettiği şey, büyükbaba tarafında, kimisi çocukları ve ailesiyle, kimisi ise gelecekteki mücadelelerin ve olası iktidar iddialarının bir alanı, bir hareket olarak psikanalize dair olasılıklarla ilişkili olan rekabetler, gerginlikler ve spekülatif taktiklerden oluşan, akmakta olan bir alt metindir. Bobin ile oynamakta olan erkek torunu gibi, Freud da iki kat bir zorlamanın, risklerin hem çok yüksek hem de asla önceden hesaplanamaz olduğu bir oyunun kıskacı altındadır. Bir yandan, Freud sürekli olarak, aile faaliyetlerinden sorumlu olanın kendisi olduğunun, adının hâlâ bir hanedanın, bir akımın kurucusu olarak sahip olduğu otoriteyi ve gücü taşıyabildiğinin güvenini hissetmenin arayışındadır. Diğer yandan, Freud yalnızca bu otorite ile uzlaştığı izlenimini verebilen fantezinin spekülatif kaçışlarından keyif almak için yoldan çıkar gibi görünür. Bu sebeple, böyle şiddetli hipotezleri göz önüne alan ve geleceği, sadece özel bir adın talihine bu zorlayıcı ilgiye bağlı bir disiplinin -psikanalizin- "bilimsel" duruşu ne olabilir?

Aynı meseleler Nietzsche ve yapıbozum politikası bağlamında da ortaya çıkar. Burada aynı zamanda kendi teorik hüküm güçlerini eşzamanlı olarak hem ortaya koyan hem de bu güçlerin altını oyan bir metinle ne yapılacağını bilme sorunu vardır. Ve burada söz konusu olan yine etkilerinden her zaman radikal biçimde farklı amaçlar için yararlanılabilen bir isme

-"Nietzsche"- atfedilen otoritedir. Şunun olması gerekmez mi?, diye sorar Derrida:

> Aynı anda iki karşıt gücün hareketlerini düzenleyen ve tek bir kümede onları eşleştiren, birleştiren ya da bir araya getiren bir tür etkili bir söz-üretme makinesi...(Burada tüm zorluk ne basitçe dilbilimsel ne de basitçe tarihsel-politik, ekonomik, ideolojik, psiko-fantazmatik vb. olan böyle bir kümenin belirlenmesidir. Yani hiçbir bölgesel kurum ya da mahkeme, bu kümenin alt kümeleri olarak kalan felsefe ya da teoriye ait olan o "nihai merci" mahkemesi bile, bu küme üzerinde yakalama ya da sınırlar koyma gücüne sahip değildir. [*The Ear Of The Other* 29]

Tabii ki bu pasaj, çözüme ulaştırmayı iddia ettiği (ya da hatta umduğu) sorunlardan daha fazla sorunlara yol açmaktadır. Özellikle, doğrudan Nietzsche'ye yöneltilen bütün suçlamaların, onun düşüncesini modern irrasyonalizmin kaynağı ve ilhamıyla özdeşleştirmeye ve böylece Nietzsche'den dosdoğru Nazi ideologlarına uzanan bir çizginin izini sürmeye girişen bütün okumaların (*Aklın Yıkımı*'ndaki Lukacs gibi) yolunu tıkar. Fakat pasaj aynı zamanda yorumlayıcı oyunun özgürlüğünü sınırlayan belli protokollerin, dönüştürücü kuralların ve kolaylaştırıcı koşulların olması gerektiğini kabul eder. Ki bu aynı zamanda Nietzsche'yi kendine karşı, en azından ona dair sunulan, bütünüyle hermenötik yetkinin bir türü olarak güçlü bir yanlış okuma öğretisine tutunan yaygın (yapıbozumcu) açıklamaya karşı okumak demektir.

Bu, yapıbozumu, "aydınlanmış" eleştirel aklın her son iddiasını parçalara ayırma projesine ekleyen (Richard Rorty gibi filozofların başını çektiği) mevcut neo-pragmatist harekete bir itirazdır (bkz. Rorty's "Philosophy as a Kind of Writing"). Rorty için, Derrida'nın iyi olan yanı, onun felsefeyi, tartışmak için ilginç fikirler ortaya attığı oranda faydalı olan, fakat hiçbir özel ya da ayrıcalıklı hakikat iddiasına sahip olmayan diğer bir "yazı türü" olarak ele almaya istekliliğidir. Bu bakış açısından, modern analitik gelenekteki filozoflar, eski (Kantçı) prob-

lemleri daha bir güncel linguistik söylemde yeniden formüle etmeye çalıştıklarında can alıcı noktayı kaçırmaktadırlar. Ve –Rorty'nin iddiasına göre– bu geriye dönme eğiliminin kanıtı, kuşkusuz, onların, bu "problemler"in alttan alta ve retorik alanın değişmesine rağmen hâlâ devamlılık gösterdiğine dair inançlarıdır. Rorty'nin pragmatist temellerle reddettiği şey, böyle bir bağın kurulabileceği, Kant'tan Strawson'un Kant üzerine revizyonist okumasına götüren *kavramsal* kaymalar dizisinin detaylarıyla gösterebileceği anlayışıdır. Böyle bir görüş, mevcut neo-Kantçıların "Kant'ınkilerle, devam eden problemlere dair daha açık bir görüş sunabileceği düşünülen, oldukça dosdoğru bir 'saflaştırıcı' dönüşümler dizisiyle bağlanmış olan argümanlara ve tezlere sahip olduklarını" varsaymak zorundadır [Rorty 92-93]. Fakat eğer felsefe gerçekten sadece başka bir "yazı türü" ise, o zaman yorum tamamen düşer ve filozofların yapıyor olduklarını düşünmek istedikleri geniş, sürekli tartışma–iyi tanımlanmış "problemler" üzerinde çalışma- için geriye hiçbir alan kalmaz.

Eğer "Nietzsche"nin adı, argümandaki tutarlılık ve hakikate dair alımlanan tüm (aydınlanmış) fikirlerden bir kopuşu gösteriyor olarak alınırsa, Rorty'ninki Derrida'nın tamamen Nietzscheci bir okumasıdır. Bu durumda yapıbozum, tamamen retorik karakterini ortaya çıkarmak yoluyla tüm bir geleneğin altını oymak yönündeki Nietzscheci itkinin memnuniyet verici -yani, Rorty'nin neo-pragmatik bakış açısından memnuniyet verici- bir sonucu olur. Fakat bu Nietzsche'nin tam da Derrida'nm daha yeni metinlerinde sorguladığı bir yorumudur. Ve vurgudaki bu değişiminin sebebi büyük olasılıkla onun politikaya ilgisinin artmasıyla ve özellikle de felsefe, eğitim ve devlet alanlarında GREPH ile birlikte yaptığı çalışmalarla ilgilidir. Bu çalışma, eleştirel aklı –onun güçlerini ve sınırlarını– modern üniversitede felsefenin rolüne dair belli bir fikirle özdeşleştiren Kantçı aydınlanmış düşünce geleneğiyle karmaşık bir ilişkiye yol açar. Derrida'nın bu fikri "yapıbozuma uğrattı-

ğını" söylemek, -onun gizemlileştirilmiş iddialarını parçalara ayırmak ya da reddetmek gibi basitleştirilmiş bir anlamda- söz konusu olanın çok kısmi bir açıklamasını vermektir. Elbette o, Kant, devletin pratik meselelerinden hiç etkilenmeyen, salt ve "tarafsız" bir hakikat arayışı olarak felsefe için şartlarını öne sürerken, oluşan önerme ve ilke çatışmalarını ortaya çıkarır. Kant'ın ("Fakültelerin Çatışması"nda), felsefenin ilgisinin kesinlikle teorik olduğunu ve dolayısıyla sansürlerle ve devlet memurlarıyla hiç ilgilenmediğini ilan ederek onu devlet müdahalesinin baskısından korumak için öngördüğü tasarımda yaptığı şey buydu. "Uygulamalı" bilgiye karşıt "salt" bilgi gibi karşıt değerlendirmelerinin bu bağını yapıbozuma uğratmak, aslında Kantçı liberal, aydınlanmış bir üniversite sistemi ideallini şüpheli hale getirmek demektir. Fakat aynı derecede açıktır ki -Derrida'nın birçok kez dikkat çektiği gibi- bu eleştiri, bir anlamda bu imkânsız ideali, onun günümüzdeki çarpıtılmış ve saptırılmış çok çeşitli biçimlerinin karşısında savunmakla etkili olabilir. Aslında "bunun araçlarına sahip olduğu müddetçe, askeri bir bütçenin, ertelenmiş kârların öngörüsüyle –'temel' bilim teorisi, insan bilimleri, edebiyat teorisi ve felsefe gibi- herhangi bir şeye yatırım yapabildiği" ["Aklın İlkesi" 13] bir zamanda, felsefeyi salt olarak koruyabilmenin –onun tarafsız karakterine inanmayı sürdürmenin- hiçbir yolu yoktur. Fakat eğer Kantçı paradigma kesinlikle imkânsız bir düşse –üstelik tam da karşı çıktığı çıkarlara hizmet eden bir düşse- ve hep öyle olmuşsa, yine de bu çıkarları aydınlatmanın vazgeçilmez bir aracıdır.

Dolayısıyla Derrida'nın "salt" ve "uygulamalı" bilgi arasındaki karmaşaya dikkat çekmesindeki amacı, insani disiplinlerin herhangi bir eleştirel güçten yoksun olduğunu, her birinin kendi gerçek dürtülerine karşı doğuştan kör olan ve kendi kendini aldatan bir girişimin ürünü olduğunu öne sürmek *değildir.* Daha ziyade o, aklın ilkesini, yani aydınlanmanın açıklık ve hakikat arzusunu -bu proje, Kantçı tarafsızlık

retoriği uğruna gizli bir gündeme dair neyi en güçlü şekilde koruduğunu ortaya çıkarmak için yapıbozuma uğratılabildiği oranda- savunur. Derrida'nın, "*Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*"de son derece açık bir şekilde yazdığı gibi: "*Aufklärung*'dan, başka bir deyişle, ihtiyat, bilinçli bir uyanıklık, açıklığa kavuşturmak, eleştiri ve hakikat için duyulan enigmatik arzu olarak kendisini dayatan şeyden vazgeçemeyiz ve vazgeçmememiz gerekir." Bu ideali basitçe terk etmek – Nietzsche'nin ya da Rorty'nin onu çağdışı bir kurgu, retorik bir yapı, diğerleri arasında herhangi bir yazı türü olarak buyurmasıyla ondan vazgeçmek- "postmodern" kültür teorisyenlerine bariz bir şekilde çekici gelen bir hamledir. Bu, Lyotard'ın aydınlanmış eleştirinin tüm biçimlerinin; özgürleştirici sahih bir güç olarak akla inanan -Kantçı, Marksist ya da başka bir görüşten olsun- tüm o eski "üst-anlatılar"ın sonunu ilan etmesine olanak sağlayan hamledir. Ve aslında, Lyotard'ın argümanının temel payandalarından biri, Kantçı etik buyrukların retorik ve aslında pragmatist biçimini kanıtlamak için, akla dayalı açıklamanın her protokolünü görmezden gelen (iyimser bir şekilde ifade etmek gerekirse), Kant'ın "güçlü bir yanlış okuması"dır (bkz. Lyotard ve Thebaud, *Just Gaming*). Burada, Rorty'de olduğu gibi, böylesi suiistimaller, bundan sonra metinlerin okunmasına hiçbir mantığın –hiçbir geçerli argüman standardının- uygulanamayacağına dair pragmatist inançta bulunan içsel bir savunmaya sahiptir. Derrida'nın *The Ear Of The Other*'da örtük olarak itiraz ettiği şey, bu moda haline gelmiş olan pragmatist eğilimdir.

Bu sorunlara, Derrida'nın Nietzsche'nin çalışmasının uygun bir politik okuması için çok önemli bulduğu, Nietzsche'nin erken dönem metni, "Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine"de odaklanılmıştır. Çünkü Nietzsche, liberal bir kurumun (modern üniversite) akıl ilkesine nasıl yanıt verdiğine dair Kantçı-aydınlanma fikrine saldırısını bu metinde gerçekleştirir. Nietzsche, bunu "devletin bir hilesi", siyasal ikti-

darın gizli işlerinin soylu bir tarafsızlık retoriği kılıfı altında saklanmasını sağlayan dini bir sahtekârlığın bir çeşidi olarak ele alır. Nietzsche'ye göre, en kötüsü ise, kendilerine "uysal ve sorgulamayan memurlar" olarak tahsis edilen rolleriyle rahatça uyuşan profesörler (ve öğrenciler) tarafından sürdürülen bir kurgu olarak, "akademik özgürlük" mitidir. Bu özgürlük, Kantçı etiğin özerk, kendi kendine yasa koyucu istenci ile aynı değerdedir. Başka bir deyişle bu, kültürel bir yozlaşmanın, zayıf bireyin kendi eylemleri ve arzularının nasıl, daima kaynağını kendi egemen vicdanının derinlerinden aldığı varsayılan bir ahlak yasası ("kategorik buyruk") biçiminde olmakla birlikte, dışarıdan dikte edildiğini algılamak konusundaki başarısızlığının bir semptomudur. Bu yanılgı, Nietzsche'nin modern üniversiteden nefret etmesinin sebebi de olan, hiç direnmeyen liberal konsensüste yazılıdır. "'Akademik özgürlüğün' ardında, kendisini 'bırakınız yapsınlar' kılığında gizlediği için çok daha acımasız ve amansız olan bir baskının silueti ayırt edilebilir. Bu sözde 'akademik özgürlük' sayesinde; her şeyi kontrol eden devlettir" [Derrida'nın cümleleriyle; 33]. Uysal öğretmen, tam da Kant'ın salt (tarafsız) bilgi arayışı için şart koştuğu terimler içinde uygulanacak olan bir özgürlük vaadi ile ödüllendirilir.

"Aklın İlkesi" gibi metinlerde Derrida, bazen, modern üniversite ve onun Kantçı mirası karşısındaki bu Nietzscheci konumu kabul etmeye yakın görünür. Özellikle, "uygulamalı" araştırmanın kaba buyruklarından ayrı bir alanda her nasılsa varlığını devam ettiren bir şey olarak bir insani disiplinleri –felsefe, teori, eleştiri- fikrini yapıbozuma uğratmak için uğraşır.[3] Böyle ayrımlar, (örneğin) ABD Savunma Bakanlığı'nın, nükleer stratejik blöfün mevcut aşamanı değerlendirmek yoluyla, gösterge bilimcilerinin, retorikçilerin, söz-edim ku-

3 Estetik elbette özgür ve tarafsız bilişsel güçlerin oyunu lehindeki böylesi argümanlar için ayrıcalıklı bir temeldir. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin yapıbozumcu bir okuması için bkz. Derrida, "Economimesis." *The Contest of Faculties* kitabımda benzer soruları modern estetik felsefesi ile ilişkili olarak ortaya koydum.

ramcılarının ve diğerlerinin yardımını alabildiğinde açık bir şekilde savunulamaz hale gelir. Bu durumda, "yetkinliğin" iki tipini ayırmak oldukça imkânsız hale gelir: bir yanda mantıklı teknik uzmanlık ve diğer yanda "insan bilimlerinde ileri düzeyde araştırma". Silah teknolojisindeki herhangi bir yeni gelişme sözde caydırıcı stratejinin durumunda bir değişimi de beraberinde getirecektir. Ve bu yüzden de kararların, sırf amaçlar ve araçların "rasyonel" bir hesaplamasına değil, aynı zamanda diğer tarafın niyetlerimizi nasıl algıladığı, onlarınkini algılayan olarak bizleri nasıl gördükleri, bu algıya nasıl karşılık vermemiz gerektiğine dair bir anlayışa dayandırılması gerekliliği ortaya çıkar ve böylece stratejik hesaplamanın, mantıksal öngörülebilirliğin bütün sınırlarını aştığı bir noktaya gelinir. "Hiçbir model onlara yardım edemediğinde, hepsi de [analistler ve karar vericiler] prosedürler icat etmek, başlatmak, uydurmak ve emirler vermek durumundadır" ["No Apocalypse, Not Now" 22]. İşte tam da bu noktada yapıbozum kritik bir üstünlüğe sahiptir, çünkü mantıkla (ya da rasyonel kavrayış güçleriyle), "diğer", yani retorik boyutu itibariyle dil aracılığıyla, alan dışında oynanabildiği fikri ile nasıl yaşaması gerektiğini bir dereceye kadar öğrenmiştir. O halde nükleer söylemin *aporia*'ları, yapıbozumcu okumanın amaçları bakımından ideal bir hedef gibi bir şey sunar. Böylece Derrida'nın sözleriyle: "Eğer savaşlar ve nükleer bir tehdit varsa, bunun nedeni 'caydırıcılığın' ne orijinal bir anlama ne de ölçüye sahip olmasıdır. Onun 'mantığı' sapmanın ve ihlal etmenin mantığıdır, o retorik-stratejik tırmanıştır ya da hiçbir şey değildir" ["No Apocalypse . ." 29]. Fakat bu etkinlik, sadece aydınlanmış eleştirel aklın her biçimini gözden düşürmek yönündeki irrasyonalist dürtüyle birlikte hareket ederse, faydasız -hatta faydasızdan da kötü- olur. Bu durumda yapıbozum, bu bağlamların hepsinde, gereken en son şey olan anti-aydınlanmacı apokaliptik düşüncenin bir baskısına teslim edilmiş olur.

Dolayısıyla Derrida'nın, Nietzsche ve de Nietzsche'nin derslerini okunmuş olarak kabul eden, mevcut bütün bir "post-modern", neo-pragmatist düşünüş çizgisi ile ilgili olarak temelini nasıl değiştirdiğini açıkça görmek önemlidir. Aksi takdirde yapıbozumcu girişimi, "metinsel" gizemlileştirmenin bir biçimi; ideolojik olarak iflas etmiş olan bir burjuva-entelektüel gelenek adına tarih ve politikayı etkisizleştirmek için son bir umutsuz teklif olarak görenlerin eleştirilerine verebilecek etkili bir yanıt yoktur.[4] Son dönemdeki yazıların pek çoğunda olduğu gibi, *The Ear Of The Other*'da Derrida bir sürü cepheyle, özellikle de yapıbozum ve aydınlanma politikası arasındaki problematik karşılaşmaya işaret eden şeyle eşzamanlı olarak meşgul olur. Bunun Anglo-Amerikan eleştirel tartışmaların dolaşımında nasıl bir etkiye sahip olacağını bekleyip göreceğiz.

Bibliyografya

Allison David B., (ed.) *The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*. New York: Dell, 1977.

Derrida Jacques, "Coming into one's Own" *Psychoanalysis and the Question of the Text* içinde. ed. Geoffrey Hartman. Baltimore: John Hopkins UP, 1978, 114-48.

_____, "Economimesis" *Diacritics* 11:2 (1981): 3-25.

_____, "Limited Inc abc" *Glyph* II içinde. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977, 162-254.

_____, *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982.

_____, "No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)" *Diacritics* 14:2 (1984): 20-31.

_____, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy" Çev. John P. Leavey. *Oxford Literary Review* 11:2 (1984): 3-37.

_____, "On the University" Imre Salusinszky ile röportaj. *Southern Review* (Adelaide) 19:1 (1986): 3-12.

---

4 Çok farklı politik bakış açılarından, bu argümanın iki versiyonu için bkz. Terry Eagleton, *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism* ve Gerald Graff, *Literature against itself.*

_____, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils" *Diacritics* 13:3 (1983): 3-20.

_____, "Signature Event Context" *Glyph* I içinde. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.

_____, "Speculating-on Freud." *Oxford Literary Review* 3 (1978): 78-97.

_____, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" *Writing and Difference* içinde. Çev. Alan Bass. Londra Routledge & K egan Paul, 1978. 278-93.

Eagleton Terry, *Walter Benjamin, or towards a revolutionary criticism.* Londra: New Left Books, 1981.

Freud Sigmund, "Beyond the Pleasure Principle" *On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis* içinde. Pelican Freud Library 11. Harmondsworth: Penguin, 1984. 275-337. [*Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Emir Aktan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2011)]

Graff Gerald, *Literature against Itself.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979.

Greph, *Qui a peur de la philosophie*? Paris: Flammarion, 1977.

Hartman Geoffrey, *Beyond Formalism*. New Haven, Yale UP, 1970.

Hartman Geoffrey – Bloom Harold, J. Hillis Miller vd. *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury, 1980.

Kant Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. Çev. Mary J. Gregor. New York: Abaris Books, 1981.

Lyotard Jean-Francois ve Thebaus Jean-Loup. *Just Gaming*. Çev. Wlad Godzich. Minneapolis: Univ of Minnesota Press, 1986.

Lukacs Georg. *The Destruction of Reason*. Londra: Merlin, 1980. [*Aklın Yıkımı*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2006)]

Nietzsche Friedrich. "On the Future of our Educational Institutions", Çev. J. M. Kennedy, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 3 içinde. New York: Russell and Russell, 1964.

Rorty Richard. "Philosophy as a Kind of Writing," *Consequences of Pragmatism* içinde. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982. 90-109.

_____, "Deconstruction and Circumvention" *Critical Inquiry 11 (1984): 1-23.*

Searle John R. "Reiterating the Differences", *Glyph* I içinde. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.

Deleuze'ün Nietzsche'si*

Petra Perry
Çev. Sadık Erol Er – Gülten Silindir

Gilles Deleuze ve Felix Guattari 1976'daki manifestolarında[1] düşüncelerinde basit bir figür olan köksap'ın niteliklerini açıklarlar: Sürekli çoğalan ve her ne kadar yer üstünden görünmese de karmakarışık bir parçalar kümesi olarak devamlı yön ve biçim değiştiren bir yeraltı soğanları ya da yumru kökleri yığını. Bu resmin hemen yanında Deleuze ve Guattari ağacı ve onun görüntüsünü, Batı rasyonalizmini ve radikula kök sistemini düşünme yöntemlerine egemen olan bir figür olarak tasarlarlar. Simetrik ve kutuplaşmış dalların birbirine kenetli düzenleri ile ağaç biçimindeki bu yapıların hâkimiyeti -ya öyle ya da böyle tez ve antitezler, bu yapılanmaya eşit şekilde hizmet eden tüm ayırımlar ve benzerlikler- bir miras kalan düşünce

---

* Petra Perry, "Deleuze's Nietzsche", *Boundary* 2, c. 20, No. 1, (Bahar, 1993), s. 174-191.

1 Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Rhizome: Introduction* (Paris: Minuit, 1976), *A Thousand Plateaus*'a daha sonradan giriş olarak dâhil edilmiştir, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987). Bu metin bundan sonra *Plateaus* olarak anılacaktır.

şekli üzerine kurulan sınırlılıkları ve eksiklikleri belirlemiştir. Bu eşleştirmede köksap, ağaçbiçimli yapıdan farklı durmaktadır: Bu bir karşı çıkış değildir, çünkü takdir edilmeyen fakat faydalı olan, gayri resmi bir ürün biçimi öteden beri bir yeraltı faaliyeti olarak var olmuştur.

Köksap'ın bu yorumunda şaşırdığımız tek nokta Deleuze ve Guattari'nin Nietzsche'ye saldırısıdır. Deleuze'ün, düşüncenin alternatif yorumlarına ilişkin daha erken açıklamaları –gülünç, coşkun, esrik, göçebe- açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, Nietzsche referansları ile güçlendirilmiştir. Köksap, "dönüş"e karşıdır ve anti-soykütüktür (*Pleateus*, 11, 16):

> Nietzsche'nin aforizmaları düşüncede bilinmeyen olarak bulunan ebedi dönüşün döngüsel birliğini hatırlatmak için çizgisel bilginin birliğini yıkar. Fasiküler sistem; düalizm, özne ve nesne, doğal ve ruhsal gerçeklik arasındaki tamamlayıcılığı ile ilişkisini aslında koparmaz. Birliğin yeni biçimi öznede başarı kazanırken, birlik nesnede daima engellenir (*Plateaus*, 6).

Deleuze ve Guattari'nin tartıştığı terimlerle boğuşmaktansa, bu noktada, okuma ve savunma ilişkisini büyük ölçüde merkeze alan Deleuze'ün Nietzscheci postyapısalcı alımlamasının yen i bir dönüm noktasına girdiğini söylemeliyim. Aynı şekilde bir diğer önemli nokta ise, Deleuze'ün Nietzsche ile olan ilişkisinin daha önceki ifadeleri artık bu kritere uymuyor: "Lucretius, Hume, Spinoza ve Nietzsche arasında olumsuzun eleştirisi, sevincin yeşertilmesi, içsellikten nefret, güçlerin ve ilişkilerin dışsallığı ve erkin kınanmasından oluşan gizli bir bağ buldum." "Rasyonalist geleneğe karşı olan yazarları sevmekle" Deleuze'ün kendinden anlam çıkarmaya çalıştığı "soy"un, bir ağaçtaki sadece bir diğer dal ve onun "gizli bağ"ının ağaçbiçimli modelinin basit bir doğrulaması olduğu anlaşılıyor.[2]

Deleuze'ü hem takdir edenler hem de eleştirenler Fran-

2 Yukarıdaki alıntılar için bkz. Gilles Deleuze, "I Have Nothing to Admit", çev. Janis Foman, Semiotext(e) 2, no. 3 (1977): 112; bu metinde bundan sonra "Nothing" olarak anılacaktır.

sız postyapısalcılığının[3] iklimini güçlü bir şekilde etkileyen

3 Deleuze'ün Nietzsche kullanımının izini süren birkaç deneme: Vincent Pecora, "Deleuze's Nietzsche and Post-structuralist Thought," *SubStance* 48 (1986): 34-50; Hugh Tomlinson, "Nietzsche on the Edge of Town: Deleuze and Reflexivity", *Exceedingly Nietzsche* içinde (ed.) D. F. Krell-D. Wood (Londra: Routledge, 1988), s.150-63 ve Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (Londra: Routledge, 1989). Deleuze'ün Fransız entelektüel toplumu içinden alımlanması ile Nietzsche'nin geri kalan versiyonlarının daha etkili olduğu dışarıdan alımlanışı arasındaki keskin ayrımın vurgulanması gerekir. Foucault "tek Nietzscheciliğe" karşı gelirken daha önceki perspektifleri örnek gösterir: Deleuze, Nietzsche hakkında mükemmel bir kitap yazmıştır ve onun diğer kitaplarında Nietzsche açıkça var olmasına rağmen bariz bir referans yoktur ... aynı zamanda Nietzscheci konuşma ve siyaset bağlamında Nietzscheci bayrağı sallayacak herhangi bir teşebbüs de yoktur (bkz., "Structuralism and Post-structuralism: An Interview with Michel Foucault", çev. Jeremy Harding, *Telos* 55 (1983): 203. Daha önceki Fransız söylemleri benzer bir alımlama sergiler. Bkz., André Glucksmann, "Préméditations Nietzschéennes," *Critique* 213 (1965): 125-44; Angèle Kremer-Marietti, "Différence et qualité," *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1970): 339-49; Jean-François Lyotard, "Capitalisme énergumène," *Critique* 306 (1972): 923-56; René Girard, "Système du délire," *Critique* 306 (1972): 957-96 ve Michel Foucault'nun eleştirileri: "Ariane s'est pendue," *Le Nouvel Observateur* 229 (1969): 36-37; "Theatrum philosophicum", *Critique* 282 (1970): 885-909 ve onun *Anti-Oedipus*'a önsözü (New York:Viking, 1977) s. xi-xiv. Bu alımlanış *L'Arc*'ın Deleuze üzerine özel sayısı ile pekişir. *L'Arc* 49 (1972; gözden geçirilmiş hali 1980). Ayrıca benzer gelenekte yer alan katkılar için bkz. Vincent Descombes'un *Modern French Philosophy*'deki Deleuze üzerine bölümü, çev. L. Scott-Fox ve J.M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s.152-67 ve 173-90 ve Jean Jacques Lecercle'in *Philosophy through the Looking Glass* (La Salle: Open Court, 1985). İstikrarlı ve önemli muhalefet Foucault'ya odaklanmış olmasına rağmen, en iyi formülleştirme Jurgen Habermas tarafından *The Philosophical Discourse of Modernity*'de yapılmıştır, (çev. Frederick Lawrence [Cambridge: MIT Press, 1987]). Onun argümanı Nietzsche'nin "artık bulaşıcı olmayandır [veya olmamalıdır]'a dayanır. ("Zu Nietzsches Erkenntnistheorie [ein Nachwort] 1968," *Kultur und Kritik* [Frankfurt: Suhrkamp, 1973] içinde, s.239). Habermas'ın pozisyonu Manfred Frank tarafından desteklenir, "The World as Will and Representation: Deleuze's and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-analysis and Schizo-discourse," çev. David Berger, *Telos* 57 (1983): 166-77; Christa Bürger, "The Reality of 'Machines': Notes on the Rhizome-thinking of Deleuze and Guattari," çev. Simon Srebrny, *Telos* 64 (1985): 33-44. Neo-pragmatik bir perspektif, Richard Rorty

ve istila eden Nietzsche'nin yeniden okumasında Deleuze'ün teşvik edici ve ayrıcalıklı bir role sahip olduğunda hemfikirdirler. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'nin *Köksap* çalışmasında Nietzsche'nin gözden geçirilmiş nüshası Nietzsche'nin Fransız alımlanmasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Bunun etkisini ölçmek için Deleuze'ün erken dönem makalelerinin taslakları oldukça faydalı olacaktır.

Deleuze'ün kariyeri kırk yıldan daha uzun sürmüştür. İlk on yılı profesörlük elde etmek için rutin kuralları yerine getirmekle geçer: lise öğretmenliği ve antoloji ve monografilerin basımları. *David Hume*'dan *Bergsonculuk* ve *Nietzsche* üzerine yazılan bir kitaba uzanan Deleuze'ün yayınları Presses Universitaires'in çeşitli edisyonlarında yer almıştır ve aynı zamanda bu kitaplar büyük ölçüde sınavlara hazırlanan lisans öğrencilerine yönelik giriş kitaplarıdır. Deleuze'ün Nietzsche, Proust ve Bergson üzerine yazdığı kitaplar ve dönemin çok nadir bulunan makaleleri -Sacher-Masoch veya Klossowski gibi- daha sonraki çalışmaları içerisinde düşünüldüğünde oldukça kayda değer görülür. Deleuze, ister gizli bağlar olsun ister kişisel hesaplaşmalar nedeniyle bu dönemde kendini durağan hissedebilir; onun gerçek üretimi felsefe tarihinin muazzam sınırlarına, yani tam anlamıyla kendi geleneksel eğitiminin bölgesine kolaylıkla uyum gösterir (Nothing, 111).

Bilim felsefesi ve tarihi ile felsefe tarihinin –Centre National de la Recherche Scientifique'in kurumsal çerçevesi dâhilindeki- örtüşmesi, son yirmi yılında Deleuze'ün kariyerini değiştirmiştir. Kariyeri süresince Deleuze ile birçok ortak noktası olan ve paylaşımlarda bulunan Foucault, Georges Canguilhem'a saygıyla bu çevre içerisindeki araştırma temalarını kaydeder: Bu temalar, düşünce için sosyal ve tarihsel önkoşullar ve bilimin teorik formülleri üzerine kurulu olan ideoloji ve bilgi alanlarına eşlik eden geleneksel

---

tarafından oldukça yetersiz, üstünkörü bir bakışla sunulur, "Unsoundness in Perspective," *Times Literary Supplement*, 17 Haziran 1983, s. 619-20.

pratiklerdir. Foucault ayrıca ortak kaygıların kolay anlaşılır bir özetini de sunar:

> Batı'nın ilk defa kendi rasyonalitesinin (Lutherci reform, "Kopernik devrimi", Kartezyen felsefe, Galileo'nun doğanın matematiği ve Newtoon'un fiziği) egemenliğini ve özerkliğini onayladığı anın ne zaman olduğunu (kronolojisi, onu oluşturan maddeler ve tarihsel koşullar) keşfetmek. Diğer taraftan, aklın tarihinin hangi süreçlerden geçtiğini ve aynı zamanda bugünkü denge bilançosunun ne olabileceğini, bu kurucu hareketi inşa etmenin hangi ilişkide önemli olduğunu araştırmak ve mevcut anı analiz etmek: yeniden keşfetme, unutulmuş anlamı yeniden ele geçirme, sonuçlandırma veya kopma ve eski ana geri dönüş vs.[4]

Bu soruşturmada rahatsız edici şey, bu sıralama içerisinde Aydınlanma'nın yerini belirlemek için yapılan girişimlerden kaynaklanan ikincil bazı sorunlardır. Üretici güçlerin gelişiminde yer alan "teknik ve bilimsel rasyonalite"nin bu Aydınlanmacı türü, nispeten evrenselleşen rasyonalizmi sosyal varlıkların siyasi yönetimine uygulamak için umudunu "Devrim"e bağladı.

> İki yüzyıl sonra Aydınlanma geri döner: fakat Batı için şimdiki ihtimalleri ve ulaşabileceği özgürlüğü göz önüne alan bir açıdan değil, fakat Aydınlanma'nın kötüye kullandığı güçler ve sınırlar üzerinde sorgulayarak. Akıl, despot bir Aydınlanma gibidir.[5]

Foucault'nun "akıl, despot bir aydınlanma gibidir" biçiminde ifade edebileceğimiz saptaması, gerek Deleuze ve Guattari'nin nihai işbirliği sonucundaki *emir-düzen* değerlendirmesinde gerekse de *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki* hapishane

---

4 Foucault, Introduction to Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, çev. C. R. Fawcett (Dordrecht: Reidel, 1978), s.xi. Ayrıca Foucault'nun, Nietzsche'nin kendisine ve Deleuze'e sağlamış olduğu paralel "kopuş noktası " üzerine yorumları için bkz. ("Structuralism and Post-structuralism", 199).

5 Foucault, Introduction to Canguilhem, *On the Normal*, s.xii.

* M. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013)

analizinde kendini gösterir. Bu yargıya yönelik Foucault'nun yönteminin tanımı bir dereceye kadar bilgi sosyolojisini anımsatsa da yine de bu yöntem, bazı karşılaştırmalara davetiye çıkarır: Institut für Sozialforschung'un çalışması ile; Karl Mannheim ve Max Scheler ve daha geriye gidersek Max Weber ve George Simmel ile, Henri Bergson ve Gabriel Tarde ile, Thorstein Veblen ve George Herbert Mead ile ve son olarak aynı araştırmanın sayısız selefleri ile.

Foucault'nun aklın daha önceden kalan sorunsallarına ilişkin muazzam açıklaması Deleuze'ün 1950'li ve 1960'lı yılların başındaki üretimlerini ölçemeyecek kadar büyüktür. Onun katkılarının büyük bir kısmı- Bergson, Spinoza, Nietzsche ve Hume üzerine yazdığı eserler- giriş niteliğindeki araştırmalar ve derlemeler olarak nitelendirilir. Deleuze'ün Nietzsche üzerine yaptığı çalışmaları diğer çalışmalarından farklı kılan şey –Deleuze'ün iki kitabı *Nietzsche ve Felsefe* (1962) ve *Nietzsche* (1965) ve ayrıca Gallimard yayınevinin hazırladığı *Nietzsche* toplu eserleri içinde editörlüğünü yaptığı ciltler-[6] Nietzsche'nin uyandırdığı etkiydi. Nietzsche'nin akademik ortama girmesi büyük bir etki uyandırmıştır ki Bergson, Spinoza ve Hume ne kişisel ne de toplu olarak bunu başarabilmiştir. Aynı derecede önemli olan şey, Deleuze'ün Nietzsche'deki anti-Hegelciliğe odaklanmasıyla öznenin fenomenolojisi ve diyalektik mantığın güncel tartışmalarına karşı bir hayli katkıda bulunmasıydı. Gerçek şudur ki Nietzsche, Deleuze'e daha önceki nesillerin yaptığı tartışmaların zihinde meşguliyet yaratmaması için kendi yöntemini oluşturmasını sağlamıştır. Centre National de la Recherche Scientifique himayesi altında yapılan bilimsel bir konferans olan 1964'teki Royaumont Nietzsche kolokyumunda Deleuze'ün sunmuş olduğu özet analiz, tartışmanın gidişatı-

6 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes,* (ed.) M. de Gandillac ve Gilles Deleuze (Paris: Gallimard, 1967 ve sonrasında). Gallimard baskısı, Colli-Montinari baskısının yayımlanmasını takip eder. Ayrıca Deleuze, Michel Foucault ile birlikte 5. cildin girişine katkı yapar. *Le gai savoir.*

nın derli toplu bir örneğini oluşturur. "Olumsuzlamanın gerekliliği", "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ve "yücelmekte olan insanoğlunun olumsuzlanması"nın katkısı gibi tartışmaların ortasında, Deleuze gelecek bir on yıl içerisindeki argümanının ayırıcı özelliğinin ne olduğunu söylemiştir. Nietzsche felsefesinin yönü, olumlamayı çaprazlayarak bu diyalektik biçimi ortaya çıkarmak ve saf dışı bırakmak olduğu halde, bir okur Nietzsche'nin metinlerinin başından sonuna kadar pek çok olumsuzluk örnekleriyle dolu olduğunu söyler, ama bir başka okur da onun metinlerinin *hınç* başlığı adı altında sınıflandırıldığını ifade eder.[7]

Deleuze'e göre, Hegel, hemen öncesindeki seleflerinin tarihsel sistemleştirmeye (pozitivist ya da diyalektik olsun) ve özne-nesne özdeşliğine dayanan konularının ve endişelerinin tüm bir envanterini sunmaya aşamalı olarak yaklaşır: Bu tercihler yerinden edilmesi gereken büyük bir bölümü kapsar ve Nietzsche bu noktada gerekli olan aracı sağlar. Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'sinin özellikle son iki bölümü (Hınçtan Vicdan Azabına ve Üstinsan: Diyalektiğe Karşı) Nietzsche'nin bu kullanımına argüman sağlar.[8] *Ressentiment* (hınç), karşıtlık mantığını şekillendirmek için kullanılırken, olumlama, karşıtlığı kullanarak çoğalma ve olumsuzlama zincirinden kurtulmaya meyilli, mantıkötesi ve tarihötesi çapraz güç rolünü üstlenir. Deleuze'ün bu konuya ilişkin ifadesi, postyapısalcı felsefenin kalıcı sloganlarından biri olarak yankılanacaktır.

Deleuze'ün 1964'teki açık hedefleri (konferansın Nietzsche'yi bir bakıma yanlış değerlendiren diğer katılımcılarının dışında) geçmişe bakıldığında kolaylıkla efsaneleşmiştir. Deleuze kendi eğitim-öğretim hayatı boyunca Ferdinand Alquie ve Jean Hyppolite'e bir hayli önem vermiş-

---

7 *Cahiers de Royaumont: Nietzsche* (Paris: Minuit, 1967), s.36.

8 *Nietzsche ve Felsefe*'nin gündeme getirdiği çeşitli anti-Hegelciliklerin kısa bir özeti için, bkz. Keith Pearson'ın *Radical Philosophy* 38 (1984): 35-37'deki kitap üzerine incelemesi ve Vincent Descombes'un *Modern French Philosophy*'nin ilk bölümündeki yorum, s.1-8.

tir: "Sevdiğim ve hayranlık duyduğum iki profesör hocam... [birisi] Kartezyen düalizmden yararlanmış, diğeri ise eliyle Hegelci üçlemeye ritim tutarak, ritmin seslerinde kelimeleri askıya almıştır."[9] Bu kişiselleştirilmiş anlatımı bir tarafa bırakırsak, önceki yirmi yılın daha apaçık ve kışkırtıcı tavrı –ve bunun ima ettiği hedefler- Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğu ve Maurice Merleau-Ponty[10] fenomenolojisinin mirasına ait olurdu. İki yıl önce Claude Levi-Strauss, *La Pensee Sauvage* adlı eserinde Sartre'a sataşmıştır.[11] İki yıl sonra Jacques Derrida, Deleuze ile aynı safta yer alarak yapısalcılığa karşı tartışma başlatacaktı:

> O halde namevcut kökenin yitik veya imkânsız mevcudiyetine yönelen şu yapısalcı bozulmaya uğratılmış dolaysızlık tematiği oyun düşüncesinin hüzünlü, olumsuz, nostaljik, suçlu Rousseaucu yüzüdür; -Nietzscheci olumlama, dünyanın oyununa ve oluşun masumiyetine ilişkin şen olumlama, aktif bir yorumlamaya sunulmuş hatasız, hakikatsiz, kökensiz bir gös-

---

9 Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Dialogues,* çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s.12.

10 Deleuze ve Guattari'nin Sartre ile ilgili sevgi dolu sözleri oldukça dikkate değerdir. Deleuze'ün üniversite günlerinde Sartre "açık bir havada nefes almaktı ... entelektüellerin durumunu tek başına değiştirebilen bir aydındı" (*Dialogues*, s.12). Guattari ise, Sartre'a çok şey borçludur, teorik bağlamına katkısı olmamakla birlikte bilakis - tutarsızlığına ve yaptığı yanlışlardaki iyi niyetine çok şey borçludur. (Félix Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics,* çev. Mary Sheed [Harmondsworth: Penguin, 1984], s.27).

11 Levi Strauss'un Sartre'm gözden düşmekte olan ünüyle ilgili yorumları Heidegger'inkilerle yarışır. "Über den Humanismus" 1947'de yazılmasına rağmen, 1957'ye kadar çevirisi yayımlanmadı. Tam da uygun düşen bir zamanda, Claude Levi Strauss, linguistik modellerle güçlendirilmiş ve yapısalcılık adını taşıyan Fransız antropolojisinin yeniden gündeme gelişinin şu iki felsefi söylem hattına bir itiraz oluşturduğu yerde, bir mihenk taşı olarak hizmet eder: Bu söylem hatlarından birincisi, Batı Marksizmi adı altında (Claude Levi Strauss, *La pensée sauvage* adlı eserini Merleau-Ponty'ye ithaf etmesine rağmen) dışarıda yankıları olmakla birlikte, temel olarak akademinin sınırları içinden gelir; ikincisi ise, dışarıdan gelen, fakat akademi içerisinde güçlü yankılar bulan *Existenzphilosophie*'dir. Yine uygun düşen bir zamanlamayla, postyapısalcılığın neredeyse bir boşluğu doldurucusana derhal ortaya çıkması da kayda değer bir olaydır.

> tergeler dünyasına ilişkin olumlama- bu da, onun öteki yüzü olsa gerektir.[12]

Gelecek on yıl içerisinde, üçüncü bir yöntem ve daha da ötesindeki konular, çeşitli özgül tartışmaları desteklemeye devam etti; bu erken zamanlarda Nietzsche'nin asıl rolü alternatif bir güven duygusu telkin etmek oldu.

Vincent Descombes, Nietzsche'nin bu erken kullanımını, kurumsal sınırlar içerisinde meydana gelen ve Fransız üniversite sistemi içinde felsefe öğretimi ile ilgilenenlerin başlıca ilgisini oluşturan yerel bir fenomen, bir izlence olarak tanımlamakta muhtemelen haklıdır.[13] Royaumont kolokyumunda, Klossowski, Foucault ve Deleuze tarafından yönlendirilen izleyiciler, her şeye rağmen, Nietzsche ile ilgilenen küçük bir profesyonel gruptu. Derrida'nın konuşma yaptığı 1966 yılındaki John Hopkins sempozyumu ("Amerika ve diğer sekiz ülkeden yüzün üzerinde sosyal bilimci ve hümanist Baltimore'da toplandı"[14]), Derrida'nın kışkırtıcı rolü, Guattari'nin sonraki on yıldaki ateşli dilini kullanarak söyleyecek olursak, "fikir teknokratları"nın[15] görüş alanıyla sınırlı kalmasına rağmen, uluslararası bir statü kazandı. Fransız akademisinde bu tartışmanın yarattığı birincil sonuç, Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique gibi çalışma gruplarının şekillenmesiydi. Ancak Deleuze'ün başlıca rolü, sıradan bir varsayım ile izlenceyi değiştirmek için en kolay yolun sadece okuma listesini değiştirmek olduğunu düşünerek daha önceden yaptığı şeye devam etmesiydi.

---

12 Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourses of the Human Sciences," *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* içinde, ed. Richard Macksey ve Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970), s.264.

13 Descombes, Fransız kurumları içerisinde "izlence kültü"nün tuhaflığını, özellikle de felsefe öğretimi için devlet sınavlarının temeli olduğunu vurgular. Bkz., *Modern French Philosophy*, s.5-6.

14 Derrida, *Languages*, s.ix.

15 Guattari, *Molecular Revolution*, s.238.

Önemli bir kavram olan *popüler* kavramı, Deleuze'ün kariyerinin ikinci dönemecini, Nietzsche'yi sürekli olarak kullanmasını ve Nietzsche'nin alımlanışındaki rolünü anlayabilmek için gereklidir. 1968'de yayımlanan *Différence et répétition* (Fark ve Tekrar) kitabıyla başlayan, Felix Guattari ile birlikte çalıştığı *A Thousand Plateaus* (Bin Yayla) adlı kitabın 1980'de yayımı ile doruğa çıkan çalışmalarda Deleuze iki farklı role bürünmüştür: Deleuze felsefe profesörü olarak ders vermiştir ve aynı zamanda kendisini basın kervanında, yani daha önceden entelektüel avangart sanatçı için ayrılmış popüler basında gittikçe yer işgal eden bir grup entelektüel içerisinde bulmuştur. Bu geniş kitlenin oluşmasındaki sonuçlardan biri, Nietzsche'nin örnek gösterildiği "karşıt felsefe"[16] kökeninin, farklı bir tarzın oluşma ihtimaline karşı ortaya çıkmasıydı. Deleuze kendi yazınının suç romanı ile bilim kurgu karışımı olduğunu düşünerek bu ihtimallere davetiye çıkardığı gibi, Foucault da benzer şekilde daha sonraları kendi kurumsal tarih kitaplarını "roman"[17] tarzına uygun bir şekilde yansıtmıştır. Burada yine Nietzsche "profesörlük felsefesi"ni[18]

16 Gilles Deleuze, "Nomad Thought," çev. D. B. Allison, *The New Nietzsche* içinde, ed. David Allison (New York: Dell, 1977), s.149. Bu çalışma bundan sonra metnimde *NT* olarak anılacaktır.

17 Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), s.3; Michel Foucault, "The History of Sexuality," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980) içinde, s.193. Bu yorumlar kolaylıkla abartılabilir, özellikle üslup sınırları hakkında tartışmak için (veya onların yokluğu hakkında). Deleuze'ün kendine dair anlayışının, sanat eserlerine yaptığı sayısız atıfa paralel ama aynı zamanda da ayrı olarak, altını çizmek önemlidir: "Sanat, bilim ve felsefe arasında kökensel bir ilişki" vardır. Bir disiplinin diğeri üzerinde bir ayrıcalığı yoktur. Her birisi yaratıcıdır. Bilimin amacı fonksiyonlar yaratmaktır, sanatın amacı duyusal montojlar, felsefenin amacı ise kavramlar yaratmaktır ("Entretien," *L'autre journal* 8 [1985]: Bu düşünce öğretimi Gilles Deleuze ve Félix Guattari'de ayrıntılı bir şekilde mevcuttur, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991). *Différence et répétition* bundan sonra metinde *Différence* olarak anılacaktır.

18 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Untimely Meditations*, çev. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s.137.

ve "bütün kitapların ötesine bizi taşıyacak"[19] bir kitabın sözünü reddederek güvence vermiştir.

Deleuze'ün ikinci dönemindeki ilk ürünü, *Différence et répétition* ve de bu kitaptan sonra yaptığı ikili çalışmalar, farklı türlerde okuyan halka üstünlük sağlamak için yazılmış alanda popüler sayılmamasına rağmen, onun bu ilk kitabı, daha büyük bir okuyucu kitlesinin bu popüler kavramı benimsemesinden dolayı unutulmaz bir eser olmuştur. *Différence et répétition* Deleuze'ün önceki çalışmalarının devamı niteliğindedir: Deleuze, 1956 yılında Bergson[20] üzerine yazdığı makalesinde öne sürdüğü *fark* kavramını *Différence et répétition*'da kilit bir kavram olarak tekrar hatırlatır, yine burada Nietzsche'ye sürekli olarak referansta bulunmayı sürdürür ve özdeşlik, analoji ve karşıtlık üzerine dayanan bir mantığı eleştirerek, Royaumont kolokyumundaki tılsımlı argümanı yeniden gündeme getirir. Nietzsche'nin *ebedi dönüşü*, yeğinlik ve farklılık anına sürükleyen bir *tekrar* oluşturur; böyle bir şeyin oluşma anındaki en yakın korelatif, yaratıcı bir eylemdir, bir sanat eseridir. Kavram şekillendirme ve kuramsallaştırma alanlarına ait olan bu paralel anlar felsefe, matematik ve yaşam bilimlerine yönelik olan *Différence et répétition*'un bölümlerinden daha açık ve net bir dile sahiptir.

Bitirme tezi gibi teslim edilmesine rağmen, *Différence et répétition*, Guattari ile yaptığı sonraki çalışmaları bir biçimde belirginleştirecek olan incelemelerin derinliğini ve çerçevesini işaret eder. Bu türden bir karışım bu yüzyılın başındaki bilim adamlarını (*polyhistor*) anımsatsa da, bunun eskiden birçok örneği vardır (Nietzsche'nin kendisi de buna bir örnektir). Bu bilim adamlarının birçoğu kitap boyutuna ulaşan grotesk kaynakçada yer alır: 20 tamamlanmış eser ve 150 farklı başlık,

---

19 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Gay Science,* çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), s.248.

20 Gilles Deleuze, "La conception de la différence chez Bergson," *Etudes bergsoniennes* 4 (1956): 79-112.

Deleuze'ün rehberlik ettiği tekrar ve fark terimlerinin özellikle alt kategorisine katkıda bulunduğundan dolayı dipnot olarak eklenmiştir. Deleuze'ün başlangıçta söylediği gibi kaynakça "kapsamlı" olmayabilir, fakat bir okuyucunun Deleuze'den bekleyeceği referansların tasnifini de içerir. Sollers ve Duns Scotus, Althusser ve Borges, Carnot ve *Finnegan's Wake*, Renouvier ve Butor, Tarde ve Carroll vb. Okurlar, diğerleri tarafından sergilenen benzer aşırılıklar sonucunda, prosedüre ilgisiz kalmayı sonradan öğrenmiş olsalar bile, bu özel disiplinlerin sınırlarından kaçınma çabasında geriye orijinal bir yenilik ve cesaretle ilgili bir şey kalır.

Différence et répétition'da beliren ve kitabın merkezi kavramlarından olan *yeğinlik*, bilinçli olarak felsefe tarihine dayanan tartışma bağlamında ve spesifik olarak Nietzsche'ye ilişkin değişimde Nietzsche'nin "şen olumlaması"nın son dönüşümü olur. Nietzsche'ye kadar uzanan bu kelimenin etimolojisi *hezeyan*, arzu ve asamblaj gibi çeşitli değişimlere uğrayarak ayakta kalmayı başarmıştır. Deleuze neredeyse sonraki çalışmalarının tamamında Nietzsche'ye değinmeye çalışır, fakat yeni bir uygulama ile değil de, imalarla Nietzsche'den bahseder. *Différence et répétition* Deleuze'ün birikiminin olgunluğa eriştiği bir çalışmasıdır. Ayrıca Nietzsche'nin ötesine gitmek için yaptığı ilk majör girişim olan bu çalışma oldukça açıktır, böyle olunca da Nietzsche'nin bitmemiş olan son kitabının anlamsız yerlerini doldurabilmek için çok çeşitli girişimlerle ortak paydası vardır. Ama özellikle Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüşünü ele alıp Klossowski'nin (Heidegger'in değil) ardından giderek özgül yaratıcı bir an olarak sanatsal bir anlık bakışla, tekrar içerisinde fark kavramını dönüştürür. Deleuze, "özdeşlik içinde bir fark ibaresi"ni ve beraberinde Batı düşüncesini "temsil"le sınırlandıran, "farkın, karşıtlığın, analojinin ve benzerliğin dolayımının bütün görünüşlerini ikincil konuma iten", iki bin beş yüzyıllık geleneğin ötesine geçmek için sonradan kullandığı "yeğinlik"i ortaya çıkarır. (*Différence*, 48). Temelde Deleuze'ün Guattari ile

ortak çalışmalarını içeren yeğinlikler, göçebeler, çokluklar, kaosmos, şizofreni, saçmalık hissi, hezeyan, hücresellik ve çoğulculuk gibi biriktirdiği belli başlı tuhaf kelime kümesini kimseyle paylaşmasa da, bu girişim daha sonra "Platonculuğun tersine çevrilmesi"[21] denemesinde kendini neşeli bir şekilde yansıtır. Dahası, düşünmenin antagonistik gelenekleri içinde muhtemelen bir anda ortaya çıkan bu bozulma belirtisi, tıpkı felsefe tarihi gibi, ilgilenilecek bir konu olmaya devam eder.

Deleuze, "düşünen özneyle sınırlandırılmış" Kartezyenci bir kavram olan "açık ve seçik fikirler"in karşıtını gösteren "Dionizyak düşünce"nin (*Difference*, 332) yeniden şekillenmiş bir imgesiyle karşımıza çıkar. Nietzsche "dönüşümlerin, iletişimsel yoğunlukların ya da farklılıkların içinde farklılıkların, işaretlerin, esinlerin ve sona erişlerin olduğu göz kamaştırıcı bir dünyanın yolunu gösterir (*Difference*, 313). Ne kadar tumturaklı bir şekilde söylense de, Deleuze'ün Nietzsche'den okuduklarından anladığının ve kendi kelimeleriyle yeniden ifade ettiğinin, insan ve özneyi içeren, evrenselleştirici temsillerin ötesine geçme ihtimalidir bu. Deleuze daha sonra Nietzsche'nin çabasını şöyle niteler: "Nietzsche sadece embriyonik fakat henüz işlevsel olmayan bir şeyi genel hatlarıyla ifade edebilmiştir".[22] Bu "işlevsel ... bir şey" vaadini yerine getiren Deleuze'ün kaygısı sonraki on yıl boyunca devam edecek ve bir "göçebe savaş makinesi"ni hareket ettiren ve "pragmatik" olarak bir "arzu makinesi"nin hizmetinde olan "şizoanaliz" gibi pek çok şekil aldığı da görülecektir. Bununla birlikte bu on yılın başında, *Difference et repetition* ve *Logique du sens* (Anlamın Mantığı) isimli iki "olgunlaşmamış" çalışmasıyla, Deleuze "farklılık hazzını, tüm mistifikasyonların[23] pratik eleştirisi"ni tanıtmaktan ve bunları Nietzsche okumasından

---

21 Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), s.292.

22 Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Séan Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s.130.

23 Deleuze, *Logique du sens*, 324.

kaynaklanan yaptırımların altında takip etmekten son derece memnundur.

Eldeki tüm verilere göre, 1972'de Nietzsche üzerine yapılan Cerys-la-Salle kolokyumu, Nietzsche'nin Fransız postyapısalcı alımlanışının doruk noktasıdır. Bunun üzerine yazılan yazılar ve yapılan tartışmalar yüksek bir evrensel konsey tonuna sahiptir ve katılımcı silsilesi de hemen sonraki yıllarda Nietzsche'ye ilginin ölçüsünü gösterir: Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, François Lyotard, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe ve Angele Kremer-Marietti gibi pek çok filozof Nietzsche'yi entelektüel iklime dâhil etmeye devam eder. Deleuze'ün "Nomad Thought" adlı makaleyle yapmış olduğu katkı oldukça çarpıcıdır; fakat şöyle ki Nietzsche'ye sadece referans verir. Deleuze daha önceden yaptığı argümanlara detaylı biçimde atıfta bulunur; fakat Nietzsche'nin bu yorumu özet olduğu gibi, yeni bir okuma da değildir. "Dışsallığı" ve "çerçeveyi kat etme" gücü ile "aforizma", "yeni bir tür kitabın" ihtimalini ortaya çıkarır (NT, 144).[24] Nietzsche'nin "felsefe ile bağını koparması" ıstırap, yalnızlık ve suçluluğuyla bir "içsellik trajedisi"nden kaçınmak için "mantıklı bir yöntem" fırsatı sunar. İster Nasyonal Sosyalist benimsemeyle isterse de fenomenolojinin bir "içsellik kültü" içine çekilmesi yoluyla olsun Nietzsche'nin "gayri meşru yanlış anlamaları", Deleuze'ün savunduğu "meşru yanlış anlamalarla" zıtlık halindedir. Bu ikinci bahsettiğimiz tarz, düşüncenin "dönüşümü"nü ortaya çıkarabilen "şizofrenik bir gülüş ya da devrimci neşe" olarak nitelendirilir (NT, 146-49).

---

24 1972 Cerisy-la-Salle kolokyumundaki tartışmalar ve belgeler *Nietzsche aujourd'hui*'nin iki cildinde yayımlanmıştır. (Paris: 10/18, 1973). Katılımcıların çeşitliliği 1964 Royaumont kolokyumunun aksine oldukça fazladır; Foucault'nun bazı farklı ifadeleri: "Nietzsche'nin 1972'de ortaya çıktığı asla doğru değildir. O, 1960'lı yıllarda Marksist olan ve Marksizmin içinden Nietzsche yoluyla çıkan insanlar için 1972'de belirdi. Oysa Nietzsche'ye müracaat etmiş olan ilk kişiler Marksizmden çıkış yolu arayanlar değildi. Onlar fenomenolojinin dışında bir şey istemekteydiler." ("Structuralism and Post-structuralism," s.199).

Kolokyum'a Deleuze'ün katkısının dikkat çekici yönü, Nietzsche metinlerini yeniden ve doğrudan okumaktan kaçınmasıdır. Bunun yerine bir program üzerine yoğunlaşır: "güçler karışımı" üreten, "itimsel yoğunluğa" erişim sağlayan ve "saf mantık bürokratları"na yönelik stratejik saldırı aracını bir araya getiren "bir devlet aparatı yaratmayacak savaş makinesi" inşası (NT, 145-49). Kısacası, Deleuze yüzyılın başında bir Fransız geleneğini yeniden faaliyete geçirir. Bu dönem boyunca Nietzsche'yi anmayı sürdürür; fakat *Anti-Oedipus*'tan (1972) *Felsefe Nedir?*'e (1991) kadar özellikle Felix Guattari ile olan ortak çalışmalarındaki eserlerinin dili, başka kaynakları uyandırır: George Sorel'in ayrılma kavramında dile getirildiği şekliyle bir devlet aparatı olarak total rasyonellik eleştirisi, Henri Bergson'un *süre* ayrıntılamasının akışı ve çokluğu, Gabriel Tarde'ın arzu, icat ve taklit sosyolojisi ve Péguy'un savaşçı-aziz imgeleri. Deleuze'ün Nietzsche'yi okumasından ortaya çıkan boşluk, yüzyılın başlangıcında beliren Fransız dirimselciliğiyle yavaş yavaş daha ahenkli hale gelir.

Fransız dirimselciliğiyle yeniden ortaya çıkan temaların sırf habercilik amacıyla bile olsa bir yönünün altının çizilmesi gerekiyor: Postyapısalcı tartışmalarla geliştiği düşünülen "yeni" Nietzsche aslında çokta güncel değil. Fransa'daki asıl Nietzsche algısı yüzyılın başında ve Nietzsche'nin çağdaşları olmaya çok yakın putkırıcı aydınların kuşağında; yani 19. yüzyılın ortasından on yıl önce ya da sonra doğanların zamanında meydana geldi. Bu erken dönem Fransız Nietzscheciliği oldukça geleneksel enstrümanlarla iş gördü: Destek, ölümünden sonra *Der Wille zur Macht* adlı eserin yayımlanmasına denk gelen Henri Albert'in çevirilerinden geldi; bunu (Geneviéve Bianquis'nin *Nietzsche en France* [1929] adlı eserinde işlendiği gibi) çeşitli şerh ve etkiler izledi; özellikle Bergson ve Sorel'in apaçık örneklerinde pek çok ima ya da alıntılama bulunmaktaydı, ayrıca Valery ve Gide gibi bariz örneklerle edebi üretimin içine doğru bir sürüklenme vardı. Bu edebiyat akımı açık bir şekilde devam etti ve daha son-

raki Georges Bataille, Pierre Klossowski ve Maurice Blanchot gibi kurgucu-filozoflar tarafından yeniden işlendi. Fakat belki de en önemlisi bu erken dönem Nietzsche algısı Julien Benda tarafından *La trahison des clercs* (1927) adlı eserinde yankılanan, *mutatis mutandis* terimleriyle ve yüzyılın aydınlarından -Georg Lukacs'ın *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) ve Jurgen Habermas'ın *Der philosophische Diskurs der Moderne*'si (1985)- gelen iki büyük çıkışla efsaneleştirildi.

Burada, biri sadece bu üç kitabı eline alsa ve tali tartışmaları göz ardı etse, bir öykü ortaya çıkmaya başlar. Benda'nın buna katkısı özellikle Fransız dirimselciliğine (ve parantez içinde pragmatizme) yöneliktir. Lukacs "romantik antikapitalizm"e gönderme yapar; ama asıl hedefi (Fransız dirimselciliğine ve pragmatizme anlık bir bakışla) Lebensphilosophie ve merkezi kategori olarak ekonomiyi terk etmiş bir sosyolojidir. Habermas ise yönünü Fransız postyapısalcılığına dönmüş durumdadır (ve aynı zamanda önemli bir farklılıkla, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin* yazarları Horkheimer ve Adorno gibi kendinden sonra gelenlere).

Bu üçünde de Nietzsche bir *dönüm noktası*, söylemin büyük bir genişlemesinin yanlış yönlenişini çözmede bir anahtardır. Bunlar arasından (oldukça farklı programlar adına olsa da) Benda ve Lukacs, aksi halde çok çeşitli bir virtüöz entelektüeller grubu olarak görünebilecek şu kimseleri itham etmekte birleşir: *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerini okuyan ve bunlar üzerine ilk incelemeleri yazan Sorel, Sombart ve Veblen; gelişmekte olan disiplinlerin kıyısında tehlikeli bir şekilde çalışan Tarde, Simmel, Weber ile birlikte sosyolojide Chicago Okulu ve psikolojide ise James ve Bergson. Bu "öykü"nün belki de en ilginç tarafı, yüzyılın ilk on yılından tüm uygun isim ve akımlar bir araya getirilince, Nietzsche'nin çalışmasını iyi bilen yalnızca bir yazar ortaya çıkıyor -Georg Simmel. Kesinlikle, hem Benda hem de Lukacs'ın ithamı aklı yok etmek için kolektif uyumu ya da ihanet eğilimini

---

* M. Horkheimer ve T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Elif Öztarhan, Nihat Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010).

paylaşan bir düşünce iklimi ile ilgilidir. Nietzsche'nin ucube yorumunu ortaya çıkaran işte bu birleştirme, bu bir araya getirmedir.

Aksine, Habermas'ın öyküsünün kayda değer bir belirginliği var. Büyük ölçüde Deleuze sayesinde Nietzsche okuma listesinde önemli bir yer edinmeye başlıyor. Derrida'nın *Spurs*'u, Foucault'nun "Nietzsche, Soykütük, Tarih"i ve Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserleri okur gözünde şerh niteliğindedir. Eski öğrenciler kendi kışkırtmalarıyla ortaya çıkana kadar –örneğin, Andre Glucksmann'm *Les Maitres penseurs* ya da Bernard-Henri Levy'nin *La Barbarie a visage humain*'i- onlar da Nietzsche'yi yeni referanslarla donatacaktır. Habermas da, aynı zamanda, Nietzscheci motifleri rahatsız ederek Frankfurt Okulu içinde selefleri-nin kurtarılabilir çalışmasını çözmek için kayda değer çaba sarf etmiş olmanın avantajını sunar. Habermas'ın örnekleri, Weimar entelektüel iklimine, Nietzsche'nin fazlasıyla "havada kalmış"[25] olduğu tarihsel zamana ve Nietzsche'nin *ötesine* geçmek için bir sürü çaba gösterdiği ve birden Nasyonal Sosyalizme geçilen döneme atıfta bulunmanın yükünü taşımaktadır. Fakat Habermas tartışmaya girene kadar, postyapısalcılık kendini bir dönem olarak ortaya koymuştu. Foucault'nun eserleri 1984'teki ölümüne kadar "benlik kaygısı" adına büyük bir değişim geçirmişti; Deleuze ise daha çok saklı tuttuğu film çalışmalarına yönelmişti ve bir yıl içinde sınırlar, en azından haberciliğe uygun koşullar oluşturmak için Luc Ferry ve Alain Renaut tarafından *La Pensée 68* (1985) ve *68-86*'da (1987) belirlenecekti.

Deleuze'ün kendi çalışmaları açısından, 1972 tarihli Cerisy-la-Salle konferansı bir bitiş noktası oldu. Deleuze, yeni bir Nietzsche yaratmada üstüne düşeni çoktan yapmıştı. Bu savunmanın etkisi Nietzsche'nin nihai olarak uyarlanması olsaydı ve anti-felsefeden çok izlencenin hoşgörülü kurumsal genişlemesi ile sonuçlansaydı, Deleuze'ün en azından geçmişe gidip yüz yılın başında beliren geniş konuları tekrardan birleştirerek doldurabileceği bir alan açılırdı. Deleuze (1972'de) "Bergson

25 Habermas, *Kultur und Kritik*, s.239.

üzerine yazmış olduğu için nasıl suçla(n)dığını belirtir. Belki de bunlar tarihi hiç bilmiyorlar. Başlangıçta nefretin Bergson'a ne kadar odaklandığını bilmiyorlar." (Nothing, 113). Nietzsche bu anarşi havasını geri getirme amacına hizmet etmişti, oysa Dirimselcilik, neo-Kantçılık ve pragmatizmden kaynaklanan gelenekler, uygulama ve yayılma alışkanlıkları yoluyla bu üstünlüğünü büyük ölçüde kaybetmişlerdi.

Eğer birisi köksap ayrmtılaması için Deleuze ya da Guattari'ye başvursa, bunların Nietzsche'yle ilgili eleştirileri daha az şaşırtıcı olur. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus* adlı çalışması, on yıllık bir ortak çalışmanın özeti gibidir. Deleuze'ün Nietzsche'nin "meşru yanlış anlaşılmaları"nın bu ortak çalışmaya aktarılmasında özgün rolü olduğu açıktır; fakat aynı zamanda bu ortak çalışmanın, başından beri özünde post-Nietzscheci olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Burada vurgulanması gereken nokta, Guattari'nin önemli değişiklikler getirdiği değildir, ki zaten kesinlikle getirmiştir; önemli olan, Deleuze'ün Nietzsche'ye hissettiği kişisel ya da kurumsal borçlarını çoktan ödemiş olup Tarde'ın etkileşimsel sosyolojisi, Bergson'un süreç felsefesi ve Worringer'in soyut estetiğindeki temalarla ahenk içinde, kendi felsefi düşünüşünü çoktan genişletmiş olmasıdır.

Felix Guattari ile bu ortak çalışma 1969'da başladı ve aynı yıl eşsiz bir Deleuze tarzı taşıyan ilk iki kitabı -*Différence et répétition* ve *Logique du sens*- yayımlandı ve yine aynı yıl Deleuze, Vincennes'deki VIII Paris Üniversitesi'nde göreve başladı. Guattari yirmi yıllık çekişmeli reformda işbirlikçi rolü üstlendi ve sonunda Fransız Komünist Partisi'nden dışlandı. Kendisi aynı zamanda, önceleri psikanalist Jacques Lacan'ın öğrencisiyken, sonrasında klinikte önemli deneyimler elde eden ve son olarak psikiyatrik tedavilerin uygulanmasında ve kurumların içinde değişimi destekleyen bir editör ve yazar olarak on beş yıl geçirdikten sonra bu olaya farklı bir profesyonel bakış açısı getirdi. Uzunca bir süre devam eden dilbilimi psikanalitik kuramlaştırmaya uygulama çalışmalarının (özellikle, kendisinin Charles S. Pierces'le tanışıklığının) yanı

sıra, Guattari, hem Deleuze'ün tarzını tamamlayan hem de çarpıcı Fransız aydınlarının sadece Bergson ya da Durkheim gibi profesör ya da fakülte dekanı değil, aynı zamanda Tarde, Sorel ve Peguy gibi emekli hâkim, mühendis ve kitapçıların olduğu daha önceki tarihi zamanları yansıtan bir kaçak anlayış tarzını ortaya koydu.

Ortak çalışmanın ilk ürünü olan *Anti-Oedipus*'un popüleritesi, Jacques Lacan'ın kışkırtmalarının yanı sıra, Guattari'nin merkez haline geldiği anti-psikiyatri hareketine ve yine Guattari'nin mesleğinin zaten fazlasıyla popüler bir habercilik konusu haline gelmiş olmasına da borçluydu. Herhangi bir Nietzsche alımlanışı, kısmen yüksek eğitimle ilgili ezoterik bir sorun olarak sınırlandırıldığı zaman, akıl sağlığı bir kamu alanı için daha çabuk ulaşılabilir bir konu olacak gibi görünür.

Anti-Oedipus, politik bir ufuk içinde yankılandığı oranda, psikanalizin modelinin kopyasını, "ailesel temsil"i ortaya koyar; psikanaliz pratiği, onun bireyi Oedipal modele uyarlaması; ulus-devletin politik aygıtının düzenleyici "tiyatro"sunu ve aynı şekilde yine "despot imleyen"in hâkim olduğu, devrimci değişime dönük mevcut düşünce alanını kopyalar. Deleuze ve Guattari'nin benimsediği "devrimci şizofreni" bu yüzden mikroskobik düzeyde "kapitalist paranoya" ya bir karşılık vermelidir; bir "arzulama makinesi", bir "libidinal ekonomi ve siyaset", ancak "en düşük seviye"de, değişimin üretimle rekabet edebildiği bir seviyede oluşturulabilir.[26] Deleuze'ün Nietzsche motifleri hâlâ şu argümana bağlıdır: Arzunun mikropolitikası, açıkça olumlayıcı ve özgürleştirici bir güç istencine bağlıdır. Ancak bu tema, Bergson'un yaratıcı zekâsıyla iç içedir. Arzu: "onu yaratmak, nasıl yaratacağını bilmek, riski sana ait olmak üzere doğru yöne gitmek zorundasın. ... Yokluğu arzuyla ilişkilendirenler, kastrasyon şarkıları mırıldananların bu uzun listesi, bitmek bilmeyen bir vicdan azabı gibi, açıkça uzun bir hınca işaret ediyor."[27] Bu

---

26 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (New York: Viking, 1977), s.49-55.

27 Deleuze with Parnet, *Dialogues*, s.91.

terimler şu anda moleküler seviyede libidinal ve devrimci değişimin biyofiziksel figürleri olarak dönüştürülmesine rağmen, Deleuze Nietzscheci olumsuzlamadan kaçış güzergâhının eski yorumunu tekrar eder.

Anti-Oedipus'un hitap ettiği geniş kitlelerin Deleuze'ü tamamıyla memnun etmemiş olması daha sonraki yorumlarda belirtilmiştir. Popülarite, Deleuze'e, güncelliği teşvik ve manipüle edecek araçlarla birlikte geniş pazar odaklı endüstriye girmenin sonuçlarından doğan kişisel bir haz verdi. Aynı zamanda vermiş olduğu bir röportajda Deleuze'ün bu endüstrinin gerekliliklerinden birini gerçekleştirdiğini de unutmamak lazım.[28] Deleuze bu alandaki tecrübesini yeniden değerlendirdi; ancak bunu medya olayını örtmek üzere kullandı ve Grasset için *nouveaux philosophes* seviyesinde editörlük yaptığı yazarları tanıtmak için Bernard-Henri Levy tarafından kullanılan geçit stratejilerini vurdu. *Anti-Oedipus*'un popüler alımlanışının sonuçlarından bir diğeri de Deleuze'ün kendi konumunu nitelemek için yaptığı önemli hamleydi. Yeni-dirimselci program -yaratıcı bir oluşum, yoğunluk, esrime ve arzu ile motive edilen bir program olarak- destek görmeye devam etti, fakat Deleuze kendini, *Anti-Oedipius*'ta hizmet edilebilir bulduğu referans imgelerinden büyük oranda uzaklaştırdı: "Hayır, asla şizofren görmedik..." (Nothing, 116). "Şizoanaliz"den uzaklaşıp "minöriter oluş" gibi daha geniş kavramlara yöneldi.

A Thousand Plateaus, *Anti-Oedipus*'un üçüncü bölümüyle birlikte, "Vahşiler, Barbarlar, Medeni İnsanlar" ve *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin** adlı çalışmalara önsöz görevi görerek Guattari ve Deleuze'ün ortak çalışmasının bir doruk noktası olması ve hedef kitleyi yeniden tanımlaması açısından önemli bir girişim metni görevini üstlenmiştir. *A Thousand Plateaus*, her iki yazar tarafından daha önceki çalışmada ortaya konan başına buyruk

---

28 Bu röportajların pek çoğu Gilles Deleuze'de toplanmıştır, *Pourparlers: 1972-90* (Paris: Minuit, 1990). [*Müzakereler*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006)]

* G. Deleuze ve F. Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden-Özgür Uçkan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001)

aşırılık tonunu sürdürür ya da bunu aşar. Köksap düşünce figürünün altında son kitap, bariz biçimde icat edilmiş ve çalınmış söz dağarcığını, nicelikleri (orantıları) harcamak için genişletir, sanki Deleuze and Guattari öfkeyle sürekli yenilenen sorunsalları geride bırakmaya çalışıyormuş gibi, "yeni bir sınıflandırma sistemi"ni yerleştirmek yönünde sürekli bir çabadır bu.

"Kaçış çizgileri" ve "tutarlılık düzlemleri", "yatay çokluklar ve "bulanık kümeler", "yerliyurtlulaşma" ve "yersizyurtsuzlaşma" ve "yeniden-yerliyurtlulaştırma", "yoğunluğun bütünlükleri" ve "makinesel asamblajlar" - bütün bunlar üsluba örnek oluşturur. Daha önceki ortak çalışmalardan belli dönüşümler dikkat çekicidir. "Şizoanaliz", kritik bir çaba için model olarak büyük bir oranda "pragmatik"in yerine geçer; "arzulama makinesi" daha az coşkun bir "birleştirme" etkinliğine dönüştürülür. *A Thousand Plateaus*, köksapsal düşünceyi sahnelediği için, kitabın kapanışında kullanılan sözlük önerisine karşın, söz dağarcığından daha büyülü bir dil çoğaltır.

A Thousand Plateaus'taki Nietzsche'nin mevcudiyeti, Deleuze ve Guattari'nin *Köksap*'ta daha önceden ilerletmiş olduğu niteleyicilerle örtüşür. Nietzsche, sabit bir "plan ya da düzlem", "düşünce için saf bir 'değişmeyen süreç'" oluşturmadaki "başarısızlığı" tanıtlamaktan ve dahası bu başarısızlığın zorunlu olarak plan ya da düzlemin içine inşa edilmesini göstermekten sorumludur (*Plateaus*, 268-69). Nietzsche'ye olan bu aynı kılık değiştirmiş bağlılık, daha az şeffaf bir dilde, Deleuze'ün 1983'teki *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinin İngilizce çevirisinin önsözünde yeniden dile getirilmiştir. "Şüphesiz bu Nietzsche felsefesinin en önemli noktası: Kendimiz için yarattığımız düşünce imgelerinin kökten dönüşümüdür".[29] Başarısızlık olarak gösterilmesine rağmen Nietzsche, hâlâ düşüncenin özgürleştirici kipine ayrıcalık vermektedir. Bu provokasyonu gerçekleştirme işi diğerlerine geçti; yaratıcı bir yasa, köksapsal düşünce gerekli hale geldi.

---

29 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s.xiii.

A Thousand Plateaus, Deleuze ve Guattari'nin bu yaratıcı alanı, metafor, ideoloji ve imleyenin ötesinde yorumlayışını sunar ve "fenomenolojinin sahip olduğu gibi, bilginin altında yatan orijinal, özgür ve yabani deneyim" kavramları karşısında eşit şekilde bağışıktır.[30] Ortaya çıkardıkları bu düşünme şekli bir Bergson metodolojisi, "bir sorunsallaştırma metodu (sahte sorunların bir eleştirisi ve gerçek sorunların icadı)"[31] ve devletin kaptığı bir mülk olarak iktidara karşı çıkmak için stratejik olarak birleştirilebilecek Sorelci bir güçler anlayışını gerektirir.

Bu çabalar, "ağaç biçimli düşünme"nin adını ve yerini belirlemekten, çeşitli dallar şeklinde görünen muhaliflerin hâkim imgelerini ifşa etmekten ve Platoncu ya da Kartezyen rasyonalizmin ya da bürokratik-devlet rasyonalizminin sınırında bir "göçebe savaş makinesi"nin inşa edilmesinden ibarettir. Dirimselciliğin dilini kullanarak, "yeni kombinasyonlara giren ve yeni şekiller oluşturan ... dirimsel güçler" e dayalı bir "yaşam" konseptini tekrardan ileri sürerler.[32]

Fakat değişimi, oluşu ve ortaya çıkışı çağrıştıran pek çok şeye rağmen, *A Thousand Plateaus*'un pek az gizlenmiş bir okuma listesi olduğunu anlamak için metne birazcık nüfuz etmek gereklidir. *A Thousand Plateaus*, Deleuze'ün, şimdi önceki öğrencilerin henüz "yayımlanmış eseri"ni de dâhil etmesine rağmen, *Différence et répétition*'da geliştirmiş olduğu biçimi neredeyse aynen koruyan büyük bir referans sahası gibidir. Deleuze -direnç gösterse de- kendisini profesör aydın biçimine sağlam bir şekilde yerleştirmiştir. *A Thousand Plateaus* okuru için ayrılan model alanı, genişletilmiş bir seminer odasıdır. Eldeki kaynaklarla yetinen bu girişimin cesur bir yanı vardır, çünkü Deleuze'ün yakınlığı olan profesör entelektüellerin -Foucault, Merleau-Ponty, Mauss, Bergson ve Tarde- bü-

30 Deleuze, *Foucault*, s.82.

31 Gilles Deleuze, *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Zone, 1988), s.35. [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011)]

32 Deleuze, *Foucault*, s.91.

tün bir geleneği, sonunda College de France'taki bir kürsüden herkese açık bir konferansın açtığı özgün forum alanı gibi ek bir ayrıcalığa sahip olmuştur.

A Thousand Plateaus'un basımını takip eden yıllar, ortak çalışmaların dil ve prosedürünün cezbettiği "müttefik arayışı"na[33] karşı pek anlayışlı değildir. Jurgen Habermas'ın postyapısalcılığın "aporia"larına yönelik eleştirisinin otoritesi ve de bunu savmak için kullanılan sloganistik bir terim olarak "la pensée 68"in esir ettiği ruh hali, 1980'lerin "kış yılları"na seslenen kederli bir Guattari bırakır. Aynı yıllar boyunca Deleuze, "felsefenin, evrensel haklar ve ebedi değerler[34] 'üzerine' ... düşünümde kendine bir sığınak aradığı fakirleşen bir çağ"a karşı sanat, bilim ve felsefeden gelecek "yaratıcı" ve paylaşılan bir çabaya özlemini ifade eder. Michel Foucault, Deleuze'ün (ve büyük olasılıkla, kendi) eserini nitelendirirken Bouvard ve Pécuchet imgelerini daha önceden kullanmıştı.[35] Flaubert'in karakter çifti, aydınlar için *salon des refusés* and *poetés maudits* gibi şekilleri aşarak 20. yüzyılın favorisi haline geldi. Bouvard ve Pecuchet'nin kompulsif bir şekilde diğerleri tarafından yazılmış metinleri yeniden yazma ve geçerli fikirlerin olduğu bir sözlük oluşturma çabaları, mevcut üretimin gözünün önünden hâlâ gitmemiştir. Fakat Deleuze'ün, Nietzscheci tarzın yeniden bir azat terimi olduğu son döneminde yazdıkları, daha çok *lettres de cachet*'ye benzer ve Foucault da bu *lettres de cachet*'den, kendine ait "talihsiz bir şekilde ya da kızgınlıkla iktidarla takas ettikleri söylevlere dayanan gizemli adamlar"a kısa bir bakışı içeren "Life of Infamous Men" adlı eserinde faydalanmıştı.[36]

---

33 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s.54.

34 Deleuze, "Entretien," s.12.

35 Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum," *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, ed. ve çev. Donald Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977) içinde, s.188.

36 Michel Foucault, "The Life of Infamous Men," *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* içinde, ed. M. Morris ve P. Patton, çev. P. Foss ve M. Morris (Sydney: Feral, 1977), s.80. Bu makale, Foucault'nun resmi dokümanlarından seçilmiş "roman"larının seçkisini içerir.

Deleuze'ün Nietzsche'si "Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek"*

Ali Utku

ıbırlı dostlarım ... Beni iyi okumayı öğrenin!

F. W. Nietzsche

ietzsche'yi yorumlama diye bir sorun yok, yalnızca bir *ent-ka* sorunu var: Nietzsche'nin metniyle *komplo kurmak*, onun ıngi dış güçle, hangi akıntıyla oraya sızmayı başardığını, o ıerji akımını bulup çıkartmak.

G. Deleuze

için Nietzsche ısrarla bize maskeler halinde geri dönüyor, sini fütursuzca çoğaltan bu seyyar figürün çağdaş uğra-daki işlevi nedir? Güncel felsefenin temel ilgilerinden rını belirleyen bu soru, kendi tarihini ciddi bir referans sı ve tehlike kaynağı olarak gören felsefenin kendi üze-atlanma serüveninin doğal bir sonucu olarak da görebi-miz, çağdaş yeniden-okuma stratejilerinin odağındaki sche'yi sorunlaştırmaya yöneliktir. Sorunun yanıtı da,

---

* makale daha önce *Doğu Batı*'da yayımlanmıştır. Bkz., Ali Utku, ıze'ün Nietzsche'si: Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek", *Batı*, Sayı 25, Ank., 2003, s. 239-254.

iki savaş arası yıllarda daha çok edebi etki ve esinlerin kaynağı durumundaki Nietzsche'den, Heidegger üzerinden, Fransız postyapısalcılığına, bu "yeni-Nietzsche" kültüne doğru uzun ve dolambaçlı bir yolu izlemek zorundadır. Zira Nietzsche'nin transplantasyona açık korpusunun portatif karakteri, sürekli yeni ikametler peşindeki bir göçebeliği yeniden yerliyurtlulaştırma ya da iskân çalışmalarını da kendi gövdesine dâhil ederek tedavülde kalmayı başarmıştır.

Bu başıboş gezginin eşsiz uçarılığını ilk keşfedenlerden biri olan Martin Heidegger, bir keresinde, Nietzsche'yle hesaplaşmanın henüz başlamadığı gibi böyle bir hesaplaşmanın öngerekliliklerinin de oluşturulmadığını belirtmişti. Nietzsche'nin Batı kültürüne katkısını doyurucu bir çözüme kavuşturulamayacak denli tehditkâr ve sorunlu gören Heidegger'e göre, bugün düşünen herkes, ister "izinde", ister "karşısında" olsun, Nietzsche'nin aydınlattığı yolda ya da gölgesinde düşünmektedir. Heidegger'in, Nietzsche'nin mirasını sorunlaştıran bu ifadeleri, kendi felsefi kariyerine yönelik bir tespit olarak da okunabilir. Nitekim Nazizm ithamlarına maruz kaldığı II. Dünya Savaşı sonrası münzevilik yıllarında, verdiği derslerle, öğrencilerinin ilgisini Nietzsche üzerine çeken Heidegger, 1976'daki ölümüne kadar adeta onun aydınlattığı yolda, onunla hesaplaşarak düşünmüş ve yazmıştır. Richard Rorty'ye bakılırsa, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı tamamlasaydı kitabının ikinci cildini oluşturacak olan geç çalışmaları, Varlık'ın "ontolojinin mağrur yüksekliklerine oturtulmuş, yüceleştirilmiş tarihi"nin yaşamsal ayrıntıları, Heidegger'in kendi kendisine "tarih beni sadece Nietzsche'nin müritlerinden biri olarak mı görecek?" diye sorduğu gün kararlaştırılmıştı.[1] Heidegger, tehditkâr selefini Batı metafiziği tarihinin uç noktasına eklemlemek ve onu bu tarihin bir yeniden sorgulanması olarak ele al-

1 Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995), s. 165, not 11.

makla yazgısını bir "mürit" olmanın ötesine taşıma gayretine soyunsa da 1936-1945 yılları arasındaki ders notları ve elyazmaları (bunlar ancak 1961'de *Nietzsche* başlığıyla kitaplaşabilmiştir) sadece sorunun özgül ağırlığını arttırabilmiş, Nietzsche'yi günümüzün kilit figürü haline getiren bir dizi dönüştürücü okumayı zamansal ve sezgisel olarak öncelemiştir. Heidegger'in Nietzsche okumasını ve yeni-Nietzscheciler olarak adlandırılan kuşağa eklemlenebilirliğinin koşullarını tartışmaktan saparak -yani Nietzsche'nin yeniden okunmasında Heidegger eşiğini atlayarak- geçtiğimiz kırk yıl süresince Nietzsche'yi transplantasyona tabi tutan okumaların, başka bir deyişle alımlama/içkinleştirme biçimlerinin en orijinallerinin boy verdiği Parisli entelektüel çevrelere, özelde de Gilles Deleuze'ün Nietzsche okumasına dönebiliriz.

Aslına bakılırsa, Fransız düşüncesinin, hatta bütünüyle yirminci yüzyıl düşüncesinin Nietzsche ile ilişki kurması anlaşılabilir nedenlerden ötürü zordur. Fakat Fransa sahnesinde ilginç bir biçimde, fenomenoloji, Hegel, Marksizm, psikanaliz ve yapısalcılığın yoğunlaştırdığı teorik atmosferden ve bu başat eğilimler arasındaki beyhude sentez çabalarından "kaçış çizgileri" arayanların başvuru adresi Nietzsche'dir. Nietzsche düşüncesini Fransa'da ilk tanıtanlar Gide, Blanchot, Bataille gibi düşünürlerse de, bu "seyyar savaş makinesi"nin olanaklarını tehdit edici boyutlarda kullananlar -1960'lardan sonra- Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard gibi birleştirici ya da sentezleyici şemadan bağımsız, yeni bir "fark teorisi" talep edenlerdir.[2] Alan D. Schrift'in "Nietzsche'nin Fransız Mirası" makalesinde ustaca özetlediği gibi, Bataille'ın etkili Sur *Nietzsche* (1945) eserinden yaklaşık on beş yıl sonra ve Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* (1961) eserinin yayımlanmasının hemen arkasından

2 1960 sonrası Fransız düşüncesinin Nietzsche'yle kurduğu özgün ilişkiler için bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yay., 1991), özellikle s. 74 vd.

Fransızların Nietzsche'ye ilgisi çarpıcı bir biçimde arttı ve sonraki yirmi yıl, Nietzsche yorumuna kapsamlı bir yeni yaklaşımlar dizisine tanık oldu. 1962'de Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si Heidegger'inkini izleyen ilk büyük yorum olarak ortaya çıktı. İki yıl sonra, Royaumont'da, Deleuze, Foucault, Henri Birault, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jean Beaufret ve Karl Löwith gibi figürlerin hazır bulunduğu Nietzsche üzerine uluslararası bir konferans düzenlendi. Sonraki on yıl, diğerleri arasında, Jean Granier, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Pierre Boudot, Sarah Kofman ve Paul Valadier tarafından kaleme alınan özellikle ya da öncelikle Nietzsche'yle ilgili kitaplara; Fransa'nın çeşitli dergilerinin Nietzsche özel sayılarına ve 1972'de Cerisy-la-Salle'de Fransa'nın önde gelen birçok filozofunun hazır bulunduğu "Günümüzde Nietzsche" (*Nietzsche aujourd'hui*) temalı ikinci bir büyük konferansa tanık oldu.[3] Söz konusu yazarların her biri kendi Nietzsche'sini yaratsa bile, temaların sürekliliği çarpıcıdır. Baskın tema, Nietzsche'nin bütünlüklü özdeşlik ilkesini aşındırma girişimidir. Benlik nosyonu "dilbilgisel bir kurgu" olarak gösterilir ve Nietzsche Freud'a bağlanarak, bireysel bilinç, bilinçdışı dürtüler ve güçlerin yüzeye çıkan "semptom"u olarak görülür. Ayrıca Fransız Nietzscheciliği, bir hümanizm eleştirisiyle ve hakikat ve dilin her zaman ve her yerde metaforik olduğu inancıyla karakterize edilir.[4] Fransız Nietzsche'sinin, yaygın tabirle bu "yeni-Nietzsche"nin doğuşuna ait bütün bir gelişimi Deleuze'e atfetmek abartılıysa da, Deleuze'ün Nietzsche okumasının Fransa'da Nietzsche'ye, politik ve felsefi tartışmalar için ciddi bir referans olacak şekilde, sistemli ve tutarlı bir düşünsel kimlik kazandıran ilk çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

---

3 Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (Cambridge University Press, 1996), s. 325. Türkçesi için bkz. bu kitabın ilk makalesi.

4 John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (Londra: Pluto Press, 1998), s. 57.

Nietzsche ve Felsefe, Deleuze'ün kendi kariyerinde önemli bir yeniden yönelim mevkiine işaret etmenin yanı sıra, hem Nietzsche felsefesinin günümüzde tedavülde bulunan alımlama ve içkinleştirme biçimleri ve hem de Fransız felsefesinin 1960'lardan günümüze macerası açısından önemli bir dönüm noktası oluşturur. Alan D. Schrift yukarıda andığımız uzun soluklu makalesinde, Deleuze'ü, Foucault, Derrida ve Lyotard'la birlikte, özellikle kendi düşüncelerinde önemli bir referans noktası olarak Nietzsche'nin eserini öne alan postyapısalcı düşünürler grubu içine dâhil ederken, Deleuze'ün okumasının Fransız düşüncesinin "postyapısalcı" gelişim evresi için ne kadar önemli olduğunu gösterir. Schrift, postyapısal Fransız düşüncesi içinde Nietzsche'nin çeşitli görünümlerinin anlaşılmasına yardımcı olmak için, bu görünümleri iki gruba ayırır. Birincisinde, Nietzsche'nin metinleri ve felsefesi genelde bir yorumlama nesnesi olarak görünür. Bu eserler çağdaş felsefi yaklaşımları çeşitli derecelerde yansıtır ve aslında geleneksel çalışma biçimi kazanırlar: Bunlar, çoğu kez ebedi dönüş, güç istenci, nihilizm, üstinsan gibi başlıca Nietzscheci temalara odaklanarak, Nietzsche felsefesinin yorumlarını sunarlar. Schrift ikinci gruba, kendi felsefi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'yi "kullanan" yazarları yerleştirir. Bu yazarların eserlerinde Nietzsche, bir referans noktası, eserleri ve fikirleri, haleflerine, onları kendi felsefi-eleştirel erekleri için yararlı biçimlerde geliştirmeleri yönünde esinler veren birisi olarak görünür. Bu yazarların hedefleri, her ne kadar gerçekte ürünlerinden kaynaklanabilse de, Nietzsche felsefesinin "yorumlar"ını sunmak değildir; daha çok, kendi eleştirel projelerini geliştirmede avantajlı buldukları bu Nietzscheci motifleri kullanırlar.[5] Deleuze, ikinci grup içinde en ayrıksı konumlardan birini işgal eder. Nietzsche'nin kendi söyleminde başka bir şey için, ama yine de kurduğu şeye ait bir şey için olanaklar yarattığının farkındadır. Bu anlamda Deleuze'ü, Nietzsche'nin basit bir takipçisi olarak görmek

5 Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 324-325.

hata olur, zira onu kendi felsefesinin projeksiyon perdesi olarak kullanır. Nietzsche'nin kendi adına, geçmiş ve gelecekteki tüm okurları adına belirli -gizil kuralları olan- bir yasal yanlış yorumlama talep ettiğine vurgu yaparken[6], yorumu seçici, dönüştürücü ve yaratıcıdır.

Deleuze, geleneğin büyük düşünürleri üzerine çalışmayı temel alan bir üniversite geleneğinden gelmekle birlikte, okuma/yorum etkinliğine çağdaş düşüncenin doğasını değiştirecek metodolojik bir kimlik kazandıran öncü girişimlerden birine soyunur. Eserinin temelini, filozofları ustaca okuyarak oluşturur ve bu filozofların tarihsel bir bağlamda açığa çıkardıkları sorunları işe koyar. Böylece filozofların fikirleriyle kendi fikirleri arasında bir ayırt edilemezlik bölgesi yaratır. Ürettikleri kavram ve sorunların bazılarını yeniden harekete geçirmek için Bergson, Nietzsche gibi az çok "kusurlu" ve geleneksel olmayan figürleri ele alır. Felsefe tarihi içinde, sonuçta kendisini geç eserlerindeki özgün konumlara ulaştıracak bir çıraklık deneyimidir bu. Otoriteler tarafından bastırılmış sınırlardan sızarak, felsefeyi kendi alanının dışına çağıracak bir kaçış çizgisi deneyimi de diyebiliriz buna. Deleuze'ün, "Kim bir Spinozacıdır?"[7] ve "Kimler gerçek Nietzschecilerimizdir?"[8] soruları da, bu deneyimin düşünceyi "kapan kurmak" ve "kapan

---

6 Bu "yasal yanlış yorumlama", Deleuze'ün, Cérisy-la-Salle'deki tebliğini içeren *Göçebe Düşünce* başlıklı metinde, Nietzsche'nin okunması/yorumlanması konusundaki temel vurgusudur. Bunun için "dışarıdan gelen, aforizma çerçevesinde Nietzscheci metni kateden ve kesen güçler" devreye sokulur. Bkz., Gilles Deleuze, "Nomad Thought", *The New Nietzsche; Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David B. Allison, (New York: Dell, 1979), s. 146. Bu metnin iki ayrı Türkçe çevirisi için bkz., Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. S. Akar, *Dün ve Bugün Felsefe* içinde, BFS Yay., İstanbul, 1985, s. 228-236; Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. Aslı Kayahan, Toplumbilim, sayı: 5, Kasım 1996, s. 53-57.

7 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights, 1988), s. 130. [*Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011)]

8 Gilles Deleuze, "Nomad Thought", s. 149.

bozmak" ilişkisi çerçevesinde örgütlediğini gösterir. Otoriteleri sorgulamak ya da otoritelerin bastırdığı, sildiği göstergeleri yeniden diriltmek. Başka bir deyişle Hegel, Marx, Freud gibi otoritelere karşı bir soruşturma ve Sade ve Masoch örneğinde olduğu gibi bastırılmış göstergeleri güçlendirme. Deleuze felsefe tarihini portre sanatına benzetir. Söz konusu olan "'benzerini yapmak', yani filozofun dediğini yinelemek değil, ama aynı anda çattığı içkinlik düzlemini ve yarattığı yeni kavramları çekip çıkartarak benzerliği üretmektir."[9] Felsefe tarihindeki bütün isimler, maskeler ve kılıklar haline gelir, metinlerin ve düşünürlerin çifte okumalarını ve çoğul okumalarını üreten bir fark ve tekrar oyununa tabi kılınır. Bir içkinlik düzlemine dönüşen tek bir tözün olumlamasıyla Deleuze, Kantçı, Kant da Deleuzecü hale gelir, Spinoza bir kaçış çizgisi bulur. Felsefe tarihi "üzerine" bu okumalarda, Spinoza'nın, Leibniz'in, Kant'ın ve Nietzsche'nin benzerleri, zamanlarının ve düzlemlerinin "ilk ve son olarak" saptanması ve termodinamik bir tarihyazımı aracılığıyla entropik bir anlatıya bağlı kılınmaları yönündeki tüm çabalardan özgürleşirler.[10] Her ne kadar sık sık tarihsel bir perspektife sahip olsa da, Deleuze, felsefenin tarihi yerine felsefenin zamanını dikkate alarak, önce ve sonra ile ilgilenen dar tarihselci bakış açısından vazgeçer ("felsefe, tarih değil, oluştur; sistemlerin ardışıklığı değil, düzlemlerin birlikte yaşamasıdır"[11]) ve kariyeriyle felsefenin tarihini kesen, ama sıradan ardışıklığı reddeden bir *filozof-oluş* biçimlendirir.

Deleuze, *Diyaloglar*'da serüveninin kaynağındaki ilgiyi şöyle sunar: "Felsefe tarihi ile işe başladım. Kendi hesabıma, kendimi çekip çıkaracak herhangi bir yol göremiyordum. Ne Descartes'a, düalizmlere ve cogito'ya, ne de Hegel'e, üçlüye ve olumsuzun işleyişine tahammül edebiliyordum. Felsefe

---

9 Gilles Deleuze, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1993), s. 55.

10 Keith Ansel Person, "Deleuze Outside/Outside Deleuze", *Deleuze and Philosophy* içinde, ed. Keith Ansel Person, (New York: Routledge, 1997), s. 3.

11 Deleuze, *Felsefe Nedir*, s. 57, 58.

tarihinin bir parçası olarak görünen, ama bir yönden ya da tamamen ondan kurtulan yazarları seviyordum: Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson."[12] Deleuze'ün bir içkinlik düzlemi çatmak adına başvurduğu bu filozoflar, sonuçta farklı tarzlarda da olsa önemli ortak bir kavrama, "oluş" kavramına işaret ederler ve "olumsuzun eleştirisi, sevincin yeşertilmesi, içsellikten nefret, güçlerin ve ilişkilerin dışsallığı ve erkin kınanmasından oluşan gizli bir bağ" [13] ile birleşirler. Fakat Nietzsche'yle yüzleşme Deleuze'ün kariyeri açısından tam bir kırılma noktasıdır. Nietzsche, Deleuze'e Hegelci ve sonra Marksist versiyonlarıyla Alman diyalektiği ve daha genel anlamda Fransız üniversitelerindeki rasyonalizm egemenliğinden çıkış yolu sağlar. Deleuze, *Müzakereler*'de bunu şöyle dillendirir: "Beni tüm bunlardan kurtaran ancak daha sonraları okuduğum Nietzsche'ydi. Çünkü onunla kesinlikle aynı yolla ilgilenemezsiniz. Nietzsche sizden habersiz her şeyle uğraşır. Size sizin kendi yolunuzdaki, yoğunluklardaki, deneyimlerdeki, deneylerdeki basit şeyleri söylemek için –Marx'ın ve Freud'un kesinlikle asla kimseye vermediği- kışkırtıcı tatlar verir."[14] Yine, *Göçebe Düşünce* metninde, modern kültürün gündoğumu olarak görülen "üç kuşku ustası", Nietzsche, Marx ve Freud üçlemesi içinde Nietzsche'nin ayrıksı konumuna işaret eder. Nietzsche tamamen başka bir şey, bir karşı kültürün gündoğumudur. Hem Marx hem de Freud'un "amacı, nasıl olursa olsun, kültürümüzün ufkunda durmadan kodu çözülen her şeyi yeniden kodlamaktır. Nietzsche'nin il-

---

12 Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson-Barbara Haberjam, (New York: Columbia University Press, 1987), s. 14-15. Türkçe çevirisi için bkz., Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yay., 1990), s. 30-31.

13 Brian Massumi, "Translator's Foreword: Pleasures of Philosophy", Gilles Deleuze-Félix Guattari, *A Thousand Plateaus; Capitalism and Schizophrenia* içinde, çev. Brian Massumi, (Londra: University of Minnesota Press, 1993), s. x.

14 Gilles Deleuze, *Negotiations*, çev. Martin Joughin, (New York: Columbia University Press, 1995), s. 6

gisi aksine asla bu değildir. Onun görevi başka bir yerde yatar: geçmişin, şimdinin ve geleceğin tüm kodlarının ötesinde, kendisinin kodlanmasına izin vermeyen ve vermeyecek olan bir şeyi aktarmak. Onu yeni bir bedene aktarmak, onu kabul edebilecek, onu dışarıya saçabilecek bir beden icat etmek; bizlerin, dünyanın ya da yazılı her şeyin bedeni."[15] Deleuze, burada, geç eserlerinde önemli bir yer tutan yersizyurtsuzlaşma temasına doğru yönelir. Nietzsche'nin bir "sürüklenme" ya da "yersizyurtsuzlaşma" periyoduna girişme çağrısını kabul etmek, sözleşme, yasa ve kurum çerçevesinden bir kaçış deneyimlemektir. Modern toplumların sürekli kodsuzlaşma ve düzensizleşme eğilimlerini korumaya kalkışmaktan çok, Nietzsche, bu sürecin henüz yeterince etkili olmadığını öne sürer. Nietzsche dili, kodlanamayan bir şeyi ifade etmek için kullanımı açısından Kafka'yla karşılaştırılabilir. Prag Yahudilerinin dilinde bulduğu "kesin bir belirsizlik ve ayıklık" aracılığıyla Alman dilinin kodunu çözen Kafka'yla aynı yolda, Nietzsche de bu üslubu mutlak dışsallığa doğru bir yolculukla karakterize edilen bir düşünce biçimi yaratmak için kullanır.[16] Nietzscheci metnin özgünlüğü, içsellikten kurtulması ve dışsallıkla ilişki kurmasıdır. "Bir aforizma, bir güçler oyunudur, en son, en yeni ve geçici olarak nihai gücün en şimdi olanı her zaman *en dışsal* olandır. Nietzsche bunu çok açık bir biçimde ortaya koyar: Eğer demek istediğimi anlamak istiyorsan, o zaman söylediğim şeye yeni bir anlam veren gücü bul ve onu metne iliştir."[17] Deleuze Nietzsche'nin metinlerinde-

---

15 Gilles Deleuze, "Nomad Thought", s. 142.

16 John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, s. 58-59; Gilles Deleuze, "Nomad Thought", s.143-144; Ayrıca Deleuze'ün Guattari'yle birlikte, Kafka'yı, dilin güçlü yersizyurtsuzlaşma katsayısından her koşulda etkilenen "minör edebiyat" kavramsallaştırmasına odak kıldıkları ortak çalışmaları için bkz., Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan, (Minneapolis: University of Minnesota Pres, 1986), s. 16-28. Türkçe çevirisi için bkz., *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan-Işık Ergüden, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000), s. 25-42.

17 Deleuze, "Nomad Thought", s. 145.

ki çarpıcı üslubu yalnızca bir biçim sorunu olarak ele almaz, içerikle sıkı ilişkisi üzerine eğilir. Bu üslup içerik açısından yeni ve üstün bir amaç gütmektedir. Bu anlamda Deleuze, Nietzsche'nin *Eğitimci Olarak Schopenhauer* metninde Devlet-felsefe ilişkileri çözümlemesinin[18] bir açılımı olarak, Nietzsche'yi kamu profesörlerinin, Devlet felsefesinin karşısına oturtur. Nietzsche, temelinde dışarısıyla ilişkili göçebe bir söylem, önermeleri rasyonel yönetici bir mekanizmanın ürünleri olarak değil, seyyar bir savaş makinesinin ürünleri olarak anlaşılabilen bir söylem yaratarak, felsefenin dışında kalmayı, bir karşı-felsefe ortaya koymayı başarmıştır.[19]

Deleuze, felsefe tarihindeki uzun yolculuğunda yanına aldığı unsurları bir araya getirip öne sürmede, bu karşı-felsefi, kod-çözücü Nietzscheci eleştirel çerçeveden yararlanır. Bu eleştirel yükümlülüğü kariyerinde tam anlamıyla *Nietzsche ve Felsefe*'nin açığa çıktığı kırılma noktasında, üretken kariyerinin en uzun boşluğunda üstlenir. Michael Hardt'ın ifadeleriyle 1953'te -28 yaşında- ilk kitabı *Ampirizm ve Öznellik*'i yayımlamasının ardından, Deleuze bir sonraki kitabı *Nietzsche ve Felsefe*'yi (1962) yayımlamak için sekiz yıl bekler. Sekiz yıl bazı yazarlar için çok uzun bir ara gibi görülmeyebilir, fakat 1962'den itibaren yoğun ve sürekli bir yayın dönemine giren Deleuze için önemli bir kesintidir. Entelektüel yaşamındaki bu sekiz yıllık boşluk, gerçekte bir hareket dönemini, kendi felsefi başlangıcına çarpıcı bir yeniden yönelimi ifade eder. Aslında bu dönem boyunca Deleuze, erken dönemini karakterize eden "Hume-Bergson" ekseninden, kariyerini olgunluğa taşıyan "Nietzsche-Spinoza" özdeşliğine doğru yer değiştirir.[20]

---

18 Friedrich Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", *Untimely Meditations* içinde, çev. R. J. Hollingdale, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), özellikle bkz., s. 185.

19 Deleuze, "Nomad Thought", s. 148-149. Ayrıca bkz., Deleuze-Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, s. 376-377.

20 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, (İstanbul: Otonom Yay., 2012), s. 31.

Nietzsche ve Felsefe'nin beş ana bölüm içinde çok sayıda alt başlığa ayrılmış yapısı, Deleuze'ün analizinin dağılımını, belirli odakları öne çıkartan yorumlayıcı etkinliğinin sistematik tavrını gözler önüne serer. Kitabın amacı Nietzsche düşüncesinin kapsamlı bir özetini sunmak değildir. Nitekim İngilizce çevirisine önsözde, Deleuze, kurduğu yorum çerçevesinin Nietzsche konusundaki yanlış anlamaları tashih edecek bir girişim olarak anlaşılmasındaki ısrarlılığmı gösterecek ifadeler kullanır. Nietzsche'yi doğru bir biçimde okumak, kavramları yeniden yerli yerine oturtmayı gerektirir ve bu Nietzsche'nin yeniden üretilmesi projesinin yolunu gösterir. Deleuze, Nietzsche'yi açıklarken aynı zamanda onunla kapışır, onu kendine çeker. Nietzsche düşüncesinin kendi felsefesine katkıda bulunabilecek özgül yönlerini seçer. Nietzsche'yi tümüyle onaylamaz, seçici yönelimiyle istediği kısımları okuma projesinin dışında bırakır. Sistemsiz bir biçimde sunulmuş, argümantasyondan uzak düşünceleri sistemleştirerek bizzat Nietzsche'nin yapmış olduğunun ötesinde geliştirir. Bu bağlamda, "güç", "ebedi dönüş", "üstinsan" gibi nosyonlarda karşılaştığımız tarzıyla Nietzsche metinlerindeki belirli olanakların nihai -marjinal- noktalarına taşınması söz konusudur. Ama eninde sonunda ulaşılan, bildik bir felsefi sistem de değildir. Çünkü Nietzsche'den, Descartes ya da Hegel'den söz eder gibi söz edilemez. Deleuze'ün Nietzsche'si, yeni bir düşünce imgesinin yaratılması yönünde keskin bir yol ayrımına işaret eder. Böylelikle felsefe, düşüncenin değişim, hareket ve yaratmayla kesiştiği yeni bir ivme kazanır. "Bu, yalnızca Nietzsche'nin düşünce ve somut hareketi barıştırmak istemesi anlamında değil, düşüncenin kendisinin hareketler, olağanüstü hız ve yavaşlık patlamaları üretmesi anlamında da bir düşünce-harekettir."[21]

Nietzsche ve Felsefe'nin en dikkat çekici yönlerinden biri, Nietzsche'yi Batı felsefesi tarihi içinde bir fark felsefesi için gerekli biçimlere kaynaklık edecek bir konuma yerleştirmesi

---

21 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, (Londra: The Athlone Press, 1996), s. xiii.

ve özgün ilişkilendirmelerle sunmasıdır. Deleuze için Nietzsche, yalnızca rapsodik bir aforizmacı değil, Platon, Hegel ve Kant'a verdiği yanıtlar, çağdaş düşüncenin temel sorunlarını resmeden derin bir felsefe tarihi anlayışıyla entelektüel açıdan tutarlı bir filozoftur. Deleuze'e göre Nietzsche'nin başlıca hedefleri, Platonculuğu yıkmak ve bir güçler fiziği üzerine kurulu bir oluş felsefesi geliştirmek; Hegel'in "olumsuzlama"nın "olumsuzlaması"nın yerine bir olumlama felsefesi yerleştirmek ve Kant'ın eleştirel felsefe projesini, onu Batı rasyonalitesinin geleneksel ilkelerine karşı yönelterek tamamlamaktır.[22] Bu noktada özellikle Hegel ve Kant bağlamlarını öne çıkartmamız gerekir. Zira Deleuze'ün Nietzsche'si, her şeyden önce anti-Hegelci, anti-diyalektik ve post-Kant bir konumda sunulur. *Nietzsche ve Felsefe*'nin çeşitli pasajlarında Deleuze'ün Nietzsche okumasının en temel unsurunun Hegel'e kökensel bir karşıtlık olduğunu görürüz: "Eğer temel kavramlarının 'kime karşı' yöneltildiğini göremezsek, Nietzsche'nin eserinin tümünü yanlış anlarız. Hegelci temalar bu eserde savaşılan düşman olarak sunulmuştur."[23] Böylece Deleuze, Nietzsche'yi anti-Hegelci bir odakta okurken, Hegel'i aktif bir biçimde reddetmekle onun basit tekrarlarından biri olma riskini bertaraf eder. Deleuze'ün sunduğu Nietzscheci karşıtlık ve dışsallık, Hegel'in diyalektik sarmalına yakalanmayan, diyalektik-olmayan bir biçim üretir. Böylece bu Nietzscheci konumu Hegelciliği koruyan, onu reforme eden ya da tamamlayan "post-Hegelci" bir konum olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Öte yandan Deleuze'ün Nietzsche okuması için bir diğer önemli nokta, Nietzsche'nin Kantçı eleştirel projeyle ilişkilendirilmesidir. Deleuze'e göre "Nietzsche'nin Kant'la ilişkisi Marx'ın Hegel'le ilişkisi gibidir. Nietzsche eleştiriyi ayakları üzerine diker, tamı

22 Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, (İstanbul: Birey Yay., 2002), s. 26.

23 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 162.

tamına Marx'ın diyalektiği yaptığı gibi".[24] Kant'ın başlangıçta bütüncül ve olumlayıcı olarak tasarladığı, fakat tamamlamayı başaramadığı eleştirel projeyi bir yandan tashih ederek, diğer yandan tamamlayarak kurtarır. Bütüncül eleştirinin başarılamamasının nedenleri bizzat transandantal metodun kendisinde yatar. Kant'ın duyulabilir ötesinde bir alan bulması yerleşik değerlerin eleştiriden korunabileceği bir alan açar ve Kantçı akıl projesi bir uzlaşım politikası doğurur: "Tanrı'ya, devlete, ebeveynlerimize itaat etmeyi terk ettiğimizde akıl ortaya çıkar ve bizi uysal olmayı sürdürmeye ikna eder."[25] Deleuze, daha kitabının ilk sayfasında modern felsefede değerler teorisinin yeni bir konformizm, yeni itaat biçimleri doğurduğunun altını çizer. Modern felsefenin büyük oranda Nietzsche'nin uzağında yaşadığı açıktır. Nietzsche'nin en genel tasarısı, anlam ve değer kavramlarının felsefeye taşınmasıdır. Nietzsche'de değerler felsefesi eleştirinin doğru gerçekleşmesinin ve bütüncül bir eleştirinin gerçekleşmesinin biricik yoludur. Eleştiri değerlerin değeriyle ilgili bir değer biçme sorunudur. Böylece değerlerin yaratılması sorunudur.[26] "Nietzsche'de *filozof-yasa koyucu* geleceğin filozofu olarak görünür; yasa koymak değerler yaratmak demektir."[27] Böylece Deleuze, Kantçı eleştirinin muhafazakâr kaldığı yerde Nietzscheci bütüncül eleştirinin radikal ve yaratıcı bir sınır tanımazlık içinde olduğuna işaret eder. Nietzsche, kısmi eleştiriyi bütünlüğe taşıdığı ölçüde Kantçı eleştiriye eklemlenir. Bu eklemleme Descombes gibi yorumcuların Deleuze'ü Nietzsche esinli post-Kant bir düşünür olarak okumalarını açıklayıcı imalar içerir. Yine bu bağlamda, Deleuze ve Foucault gibi öncü düşünürlerin, Nietzscheci eleştirel felsefeyi post-Kant bir açıklamaya tabi tutarak, çağdaş düşünce için aşkın ve belirleyici bir konuma taşımaları, postmodern/postya-

24 Deleuze, a. g. e., s. 89.
25 Deleuze, a. g. e., s. 92.
26 Deleuze, a. g. e., s. 1.
27 Deleuze, a. g. e., s. 91.

pısalcı söylemlerin ajitasyonuna maruz eleştirinin güncel anlam ve işlevinin soykütüksel bir tartışması için de zemin açar.

Deleuze'ün, Kant'ın eleştirel felsefesine bu Nietzscheci çıkarması, Platoncu idealizm karşısında özcü-olmayan, çoğulcu, kişiselci-olmayan ve anti-hümanist bir Nietzsche yorumuna dönüşür. Bu bağlamda Nietzsche, felsefi soruşturmayı karakterize eden ve Platon'dan beri Batı metafiziğini belirleyen özcü "soru biçimi"ni tashih etmiştir. Deleuze Platon'da temel felsefi soru tipinin "*Qu'est-ce que*" olduğunu öne sürer. "Platon şöyle sorar: "Güzellik nedir? Adalet nedir? vb." Oysa Nietzsche'nin temel sorusu "*Qui?*"dir. Yani Nietzsche "Kim güzeldir?" ya da "Hangisi güzeldir?" diye sorar.[28] Soruyu böyle sormak bizi kişiselci ya da özcü bir yanıt arayışından uzaklaştırır ve güç istenci analizine sokar. "Nietzsche'ye göre 'Hangisi' sorusu şu anlama gelir: verili bir şeyden yararlanan güçler nelerdir, ona sahip olan istenç nedir."[29] Nitekim Deleuze, hakikat konusunda Nietzscheci soruyu şöyle formüle eder: "Hakikati isteyen kim? Başka bir deyişle hakikati arayan kimsenin istediği nedir?"[30] Böylece Nietzscheci soru tipi "bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya, yani bir önerme ya da fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde güçlere ve bu güçleri belirleyen genetik ilişkiye işaret eder."[31] Bu kişiselci-olmayan yorumda Deleuze'ün Nietzsche'sinin en önemli yönlerinden birini buluruz. Bu, "bağıntısal düşünme biçimi"yle ilgilidir. Özellikle "güç" ve "anlam" meselesinde Deleuze, felsefeyi "ayrımsal" ve "soykütüksel" analizler içeren göstergebilimsel bir tavırla kurar. Deleuze'ün farklı güçleri sınıflandırmaya ve analiz etmeye çalışan yorumuna göre Nietzsche'de "şeyler, organizmalar, toplumlar, bilinç ve ruhlar" dünyası yalnızca gerçekten güçler dünyasıyla ilgili "göstergeler"dir. Her bir fenomen bir "gösterge", bir

28 Deleuze, a. g. e., s. 75 vd.
29 Deleuze, a. g. e., s. 76-77.
30 Deleuze, a. g. e., s. 94.
31 Deleuze, a. g. e., s. xi.

"semptom"dur. Bu şekilde felsefe, göstergeleri okumak için bir metot olmaya taliptir: "Tüm felsefe bir semptomatolojiden, bir göstergebilimden başka bir şey değildir. Bilimler semptomatolojik ve göstergebilimsel bir sistemden başka bir şey değildir."[32] Böylece Deleuze göstergebilimsel bir Nietzsche keşfeder.

Deleuze, Nietzsche düşüncesinin, ilki güçle, güçlerle ilgili olup, genel göstergebilim oluşturan ve ikincisi erkle ilgili olup bir etik ve bir ontoloji oluşturan iki büyük eksen etrafında örgütlendiğini belirtir.[33] Bu iki eksen, aynı zamanda Deleuze'ün yorumunun odaklarını da belirler. Nietzsche, gerçekliğin farklı miktarlarda güçlerden, içsel bir istencin harekete geçirdiği ve dünyayı oluşturan dinamik fenomenlerden oluştuğunu savunur. Atomcu metafiziği ve statik Varlık felsefelerini bir tarafa bırakan Nietzsche, güçlerin birbirleriyle antagonistik ilişkiler içerisinde, hiyerarşik komuta ve itaat örüntülerinde kök salan tahakküm ilişkileri içerisinde var olduklarını iddia eder. "Kimyasal, biyolojik, toplumsal ya da politik" herhangi bir beden, başat güçler ve tabi güçler arasındaki bir ilişki olarak tanımlanır. İnsanların dünyasındaki "yüksek" ve "aşağı" türler, "aktif" ve "reaktif" -varoluşu onaylayıp güçlülüğün değerlerini tutundurranlar ile bir zayıflık ahlakından hareketle varoluşu hor görenler- arasında açıkça görüldüğü gibi, nicel olarak farklı güçler, nitel olarak farklı fenomenlere yol açar.[34] Deleuze için Nietzsche düşüncesinin çoğulcu karakteri güç unsurunun indirgenemeyecek biçimde çoğulluğunu beraberinde getirir. Nietzsche bu yolla bir atomculuk eleştirisi sunar. Yalnızca güçler çoğulken, atomcular maddeyi çoğul olarak görürler. Kaba bir atomcu dünya kavrayışında, her bir atom, yalnızca özdeşliğe sahip tek bir şey olabilir. Oysa Nietzsche'nin çoğulculuğunda her bir şey şu ya da bu olabilir. Bu atomcu-olmayan çoğulculuk modeli,

---

32 Deleuze, a. g. e., s. 3.

33 Deleuze, a. g. e., s. x.

34 Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori; Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998), s. 106.

Deleuze'ün "transandantal ampirizm"inin de temelini oluşturur.[35]

Deleuze, aktif ve reaktif güçlerin farklılık ve ilişkilerinin niteliksel analizinin, Nietzsche'nin güç analizinin en özgün boyutunu oluşturduğunu düşünür. Aktif ve reaktif güçler arasındaki niteliksel ayrımı, erk miktarları arasındaki niceliksel ayrımın önüne alır. Analizin en önemli örneği Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin Nietzscheci ters çevrimidir. Deleuze, efendinin "Ben iyiyim; öyleyse sen kötüsün" ve kölenin "sen kötüsün; öyleyse ben iyiyim" formüllerini dramatizasyon metoduyla ele alır: "Bu formüllerin birincisini söyleyen kimdir, ikincisini söyleyen kimdir? Ve her birinin istediği şey nedir?"[36] Bu dramatizasyonda köle bir olumsuz hareket istencini temsil eden karakterdir. Köle olumsuz yargıdan ("sen kötüsün") olumlu yargıya ("öyleyse ben iyiyim") hareket ederken, efendi, kendisinin olumlu ayrımından ("ben iyiyim") olumsuz sonuca ("sen kötüsün") yürür. Yani kölenin tuhaf kıyası "bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar"ken,[37] efendinin aktif öz-olumlaması kölenin reaktif gücünün bir olumsuzlamasına eşlik eder ve onunla sonuçlanır. Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (hınç, kötü bilinç, asketik ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek Deleuze, üstinsanın, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşır.[38]

Güç istenci kavramı olmaksızın güçler belirlenimsiz kalır. Deleuze'e göre, güç istenci kavramını açık bir erk ve tahakküm arzusu olarak ele almak, Nietzsche düşüncesini yanlış

35 Deleuze, a. g. e., s. 4-6. Ayrıca bkz., John Marks, a. g. e., s. 59.
36 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 119.
37 Deleuze, a. g. e., s. 121.
38 Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 330.

yorumlamaktır. Güç istencini erki isteme ya da arama olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesiyle hiç ilgisi olmayan tatsızlıklarla karşılaşırız. Eğer tüm şeylerin bir güç durumunu yansıttıkları doğruysa, o zaman erk doğrudan birbiriyle yüzleşen güçlerin unsuruna ya da daha çok ayrımsal ilişkisine işaret eder.[39] Güç, kişisel açıdan düşünülmemiştir. Güçler daima birbirleriyle ilişki içinde olduklarından, güç daha çok bir "olay"dır ve güç istenci, güçler arasındaki ilişkiyi hem niceliksel, hem de niteliksel açıdan belirler. Güç istencinin tahakkümle ilgili bir şey olmadığını belirtmekle Deleuze, bizi yapabileceğimiz şeyden ayıran hastalıklı bir "reaktif" gücün bile, görünüşte bir diğer etkilenim tarzı olan bir diğer güç biçimini verebileceğine işaret eder.[40] Güç istenci ister aktif ister reaktif olsun, her bir gücün niteliklerinin kendisinden kaynaklandığı gücün niceliklerinin ayrımsal ilişkilerini kuran soykütüksel güç unsurudur. Güç istenci niteliği ya olumlayıcı ya da olumsuz olan gücün bir tür iç merkezi, aktif ya da reaktif oluşudur. Güç istenci güç ilişkileri olarak bir doğa teorisini mümkün kılan dinamik, nitelikçe belirlenmiş ve her bir gücün diğeriyle karşılıklı etkileşimini gerektiren bir kavramdır.[41]

Deleuze'ün Nietzsche okumasının bir diğer özgün açılımı, Nietzsche felsefesinin en sorunsal unsurlarından biri olan ebedi dönüş nosyonu konusundadır. Deleuze, ebedi dönüşün de güç istenci gibi "fena halde yanlış anlaşıldığını" belirtir. "Ebedi dönüşü, şeylerin belirli bir düzenlemesinin, gerçekleşmiş tüm diğer düzenlemelerden sonra geri dönüşü olarak anladığımız her seferinde, ebedi dönüşü özdeş ya da aynının geri dönüşü olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler yerine koyarız. Hiç kimse tüm özdeşlik biçimlerinin bir eleştirisini Nietzsche'den daha öte geliştirmemiştir."[42]

---

39 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. xi.
40 Deleuze, a. g. e., s. 66.
41 Bogue, *Deleuze ve Guattari*, s. 37.
42 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. xi.

Deleuze'e göre ebedi dönüş Nietzsche'nin oluşu olumlamada kullandığı en önemli nosyondur. Nietzsche, dünyanın bir oluş anına sürekli geri dönüşünü göstermek ister. Bu yolla ebedi dönüş, tüm zengin yaşam imkânları içinde şimdiki anın sentetik doğasını ifade eder. Ebedi dönüş, çok sık sanıldığı gibi, özdeş olan ve aynının sürüp giden bir tekrarı olarak değil, "çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının bir açıklaması olarak hizmet veren bir ilkenin ifadesi olarak anlaşılmalıdır."[43] "Geri dönen varlık değildir, daha çok oluşu ve geçip gideni olumladığı kadarıyla varlığı kuran geri dönüşün kendisidir. Geri dönüş, çeşitliliği ya da çokluğu olumlayan bir şeydir. Ebedi dönüşte özdeşlik, geri dönen şeyin doğasını değil, aksine farklılaşan şey için geri dönüş olgusunu betimler."[44] Deleuze, ebedi dönüş nosyonunu bu "ontolojik" yön yanında, "etik ve seçici düşünce" açısından da ele alır ve Nietzsche'de bu kavram bağlamında Kantçı etik kural kadar güçlü bir etik kural bulur. Bu, olumlayıcı güç istencini öne çıkartan bir etik perspektiftir. "Bir etik düşünce olarak ebedi dönüş pratik sentezin yeni formülasyonudur: *Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste*".[45] Bu, bireyin her bir anı, oluşun tüm anlamı içinde yaşamasını gerektirecek bir etik öğretidir. Bu öğretinin yaşama manik, hatta yaşanamayacak bir yaklaşım getirdiği söylenebilir. Bununla beraber Nietzsche'nin etik anlayışının -küçük avuntu türlerine ve genelde yaşam gücünü alıp götüren gevşek düşünceye karşı bir saldırı- gücü yadsınamaz.[46] Bu öğreti, olası eleştirilere rağmen, nihilizmin alt edilmesini sağlayacak bir gerçek olumlama eğilimidir. Deleuze'ün okumasında, Nietzsche, oluşun olumlanması olarak ebedi dönüşle, değerlerin yaratılmasını sağlayan aktif güçleri harekete geçirecek bir etik anlayış peşindedir.

---

43 Deleuze, a. g. e., s. 49.
44 Deleuze, a. g. e., s. 48.
45 Deleuze, a. g. e., s. 68.
46 John Marks, a. g. e., s. 60-61.

Deleuze, *Fark ve Tekrar* (1968) ve *Anlamın Mantığı* (1969) eserleriyle geçmişin ayrıksı düşünürleri üzerine görece geleneksel kalıplarda yazdığı ilk eserlerindeki tarzından koparak "kendi adına" konuşmaya başlar. Çıraklık sona ermiş, kariyerini özgünlüğe ve olgunluğa taşıyacak bir kavramsal temel geliştirilmiştir. Fakat hem geç döneminin bağımsız çalışmalarında geliştirdiği "fark felsefesi"nde hem de Félix Guattari'yle ortak çalışmalarında geliştirdikleri "şizoanalitik arzu felsefesi"nde bu kavramsal temelin devşirildiği yüzler, yeni maskelerle bir fark ve tekrar tiyatrosunun felsefi karakterleri olarak sürekli yeniden görünürler. Bu "pandomim tiyatrosu"nda[47] en özgün ve sorunsal rolü Nietzsche üstlenir. Deleuze'ün erken döneminde özcü-olmayan, temsili-olmayan, anti-hümanist ve anti-diyalektik karaktere sahip bir epistemoloji inşa etmesi açısından Nietzsche düşüncesi vazgeçilmezdir. Guattari'yle ortak çalışmalarında, arzunun toplumsal makineler içerisindeki akışlarının haritasını çıkaran ve totalleştirici, hiyerarşik düşünce biçimleri ve toplumsal düzenlemelerle çarpışan kodçözücü teorik modeller (şizoanaliz, göçebebilim, köksap bilgisi) geliştirirken de, Nietzscheci eleştirel çerçeveyi kullanırlar. Deleuze'ün deneyimi, *Difference and Repetition*'da belirttiği gibi, sanattaki kolajlar gibi bir işlev sergiler ve felsefe tarihi aracılığıyla felsefeyi yeniden üretir. Tıpkı bıyıklı bir Mona Lisa gibi, felsefi olarak sakallı bir Hegel, felsefi olarak sakalı bıyığı kesilmiş bir Marx tasarlar.[48] Nietzsche'nin çehresinde -tam da onun beklediği gibi- eserlerinin, girişimlerinin, yaşama verdiği en küçük göstergenin yorumlanması sayesinde aralıksız bir maske bü-

47 Deleuze'ün dramatizasyon metodunu da ima eden bu "tiyatro" ve "pandomim tiyatrosu" metaforları Foucault'ya aittir: "Bu, düşünce olarak değil, tiyatro olarak felsefedir: gizli jestlerin birbirine işaret ettiği çoğul, kaçak ve bir anlık sahnelerle bir pandomim tiyatrosu." Bkz., Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Oxford: Basill Blackwell, 1977), s. 196.

48 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, (Londra: The Athlone Press, 1994), s. xxi.

yütür. Filozofların anıtsal boyutlardaki makinesel portrelerini hazırlayan Tinguely'nin girişimine paralel soyut bir girişimle, Nietzsche'nin mekanik bir zihinsel portresini tasarlar. İçsel, despot gücü eski konumuna getirmeyecek, dışarıyla ilişkili bir göçebe gücü, bir seyyar savaş makinesini yeniden örgütler. Bu göçebe mekanizmayı, Batı felsefesinin egemen doğruluklarına karşı fark, rastlantı, kaos ve oluşu onaylayan bir felsefe yaratarak yeniden savaş alanına sürer.

Heidegger'in Nietzsche Okumasina Deleuzecü Bir Şerh*

Sadik Erol Er

Gezgin: Belki de yanılıyorsun, dostum! Bugüne kadar herkes benim görüşlerimde benden çok gölgemi algılamıştır.

Nietzsche

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirir.

Heidegger

Nasıl oluyor da daha önceki nesillerin onda bulamadıklarını şimdiki (70'li yıllar) gençlik, genç nesiller, şairler Nietzsche'de bulabiliyorlar?

Deleuze

1960'lardan sonra Marksizm ve Hegel'i yeniden üreten Sartre ve Althusser'in yanı sıra savaş sonrası Fransız felsefesini domine eden fenomenolojiye karşı, Foucault, Derrida, Blanchot, Kofman ve Deleuze gibi öbür Fransız entelektüeller var olan bu epistemolojik tıkanıklığı aşmak için yüzlerini başka

---

* Bu makale daha önce *Özne*'de yayımlanmıştır. Bkz., *Özne*, 16. Kitap, Bahar 2012, Konya, s. 144-151.

bir yöne –Nietzsche'ye– çevirirken, (Best-Kellner, 1998: 104-105) aynı zamanda "sahih Nietzsche" arayışlarını tetikleyen yorum/alımlama zenginliğine kapı aralamaktaydılar. Georges Bataille'ın şaşırtıcı ve etkili *Nietzsche Üzerine* eserinden on beş yıl sonra Heidegger'in 1961'de yayımlanan iki ciltlik *Nietzsche* eseriyle Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesinin/örgütlemesinin Fransız sahnesine yankısı oldukça güçlü oldu. Post-yapısalcı meydan okumanın güçlü ve muhalif yanlarını temsil eden bu aktörler için Nietzscheci korpus artık vazgeçilmez bir referans noktası olurken, Nietzsche'siz bir postyapısalcılığı düşünmek neredeyse imkânsız hale gelecekti (Hoy, 2005: 19-21, Schrift, 1996: 323-25). Bu tartışmalar ekseninde 1962 yılında ortaya konulan Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si ve bunu takiben Foucault, Blanchot, Sarah Kofman, Bernard Pautruat, Derrida gibi düşünürlerin yorumları Heidegger'e karşı "Fransız Nietzscheciliği" diyebileceğimiz yeni cepheyi açmaktaydılar (Pettigrew-Raffoul, 2008: 3 vd.).

Bilindiği gibi Heidegger, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte Freiburg Üniversitesi'ndeki derslerinde ağırlığı Hölderlin ve Nietzsche'ye vermiştir. Batı felsefesinin yapıbozumuna uğratılması projesinde Heidegger'in kariyerini olgunluğa taşıyan Nietzsche uğrağı ya da Heidegger'in düşünsel gelişimi içinde Nietzsche, son Batı metafizikçisi olarak yer almaktadır ki bu, metafiziğin sona ermesi ve felsefenin yeni başlangıcına dönmesi açısından oldukça önemli olduğu gibi, bir o kadar da tartışmalıdır.[1] (Ökten, 2004: 163). Varlık ile daha "ilksel" bir bağıntıya ulaşılabilmesi için Batılı düşünce tarzlarını reddeden yeni bir düşünme ve bağıntılama tarzının aranması çağrısında bulunan bu saptama (Best-Kellner, 1998: 39) üzerinden Nietzsche ile hesaplaşmaya koyulan Heidegger, Nietzsche'nin felse-

1 Heidegger'in Nietzsche düşüncesi ile karşılaşması ve kendi felsefesindeki Nietzscheci seyir için bkz., Michael E. Zimmerman, "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", çev. Kurtul Gülenç-Aşkın İnanç Duru, *Cogito* Dergisi Heidegger Özel Sayısı, Sayı 64, İst., 2010, s. 258-279.

fesini "tersine çevrilmiş bir Platonculuk" (Heidegger, 2001a: 134) olarak ifade ederken, Nietzsche'nin kaçmaya çalıştığı şeye yakalandığını, metafizik yaparak sonunda yadsıdığı şey olup çıktığını söyler (Heidegger, 1991: c. I 18-24; Heidegger, 2001b: 18). Bu bağlamda, Heidegger'e göre, Nietzsche, her ne kadar Batı metafiziğine yönelik radikal eleştiriler yapıp değerleri yeniden değerleyen bir düşünür olsa da, özellikle hakikati güç istemine bağlı kılmasının yanı sıra, üstün insan ve ebedi dönüş gibi birtakım nosyonları geliştirmiş olması nedeniyle, sübjektivist ve nihilistik bir karakter arz eden düşünme tarzının ulaştığı noktada, metafiziğe ait düşünce tarzının kesintisiz işleyişi içerisinde kalmıştır (Küçükalp, 2008: 97; Heidegger, 2001b: 32; Berkowitz, 2003: 30-31). Heidegger'i bu saptamaya götüren özellikle Nietzsche düşüncesindeki "yanlış alımlama" istikametlerine getirmiş olduğu uyarıdır: Felsefi olarak düşünülmesi esas olan olarak ebedi dönüş düşüncesini güç istenciyle birlikte düşünmeyenler, güç istenci öğretisinin metafiziksel içeriğini bütün ağırlığıyla kavrayamazlar (Heidegger, 2004: 176).

Bu süreçte Heidegger için temel kilit nokta ya da Nietzsche felsefesini metafiziğe bağlayan hareket noktası ünlü "Tanrı öldü" sözüdür. Nietzsche'nin hemen hemen bütün eserlerinde "Tanrı'nın ölümü" temasının izlerine rastlamak mümkündür. İlk yazısı olan *Tragedyanın Doğuşu*'nun son düzeltmesine düştüğü bir notta "bütün tanrılar ölmeli" sözüne inandığını belirtir Nietzsche (Heidegger, 2001b: s. 15-16). İlk kez 1882 yılında yayımlanan *Şen Bilim* adlı eserinin üçüncü kitabında açık bir biçimde dile getirilen "Tanrı öldü" sözü (Nietzsche, 2003: 119 vd.), Nietzsche metafiziğinin çıkış noktasıdır (Heidegger, 2001b: 15). Aslında Nietzsche "Tanrı öldü" derken, Hıristiyan Tanrısından söz ettiğini açıkça gösterir. Ancak, Heidegger'e göre Nietzsche'nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hıristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuüstü dünyayı imlemek için kullandığı daha az açıktır. Yine de düşünülmesi gereken budur. Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan

beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. "Tanrı öldü", duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe, yani onа göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu (Heidegger, 2001b: 17-18). Farklı bir yorumla ifade edecek olursak Nietzsche'nin Tanrı'ya ve Hıristiyanlığa yönelik eleştirileri, okuyucuyu zaman zaman kendisinin de teşvik ettiği yönde, onun Platonculuğa ve metafiziğe yönelttiği eleştirilerin içinde okunmalıdır. Nietzsche, İsa'ya karşı değildir; karşı olduğu, Platonculuk ve Platonculuğun halk kitleleri içinde popüler olmasının bir biçimi olan –halkın Platonculuğu olan- Hıristiyanlıktır. Hatta Heidegger bunu ileriye taşır ve iddialı bir yorum olarak her metafizik karşıtlığını, "Platonculuğa" karşı olmak gibi görür (Çevikbaş, 2010: 17; Dostal, 1992: 61 vd.; Nietzsche, 1992: 70 vd.) Bir başka yerde Heidegger, Tanrı'nın ölümü, teolojik anlamda, bu duyuüstü dünyanın etkin bir güçten yoksun kaldığını, artık yaşam bahşedemez olduğunu, felsefi anlamda, metafiziğin sona erdiğini anlatır. Böylece hem teolojik anlamda hem de felsefi anlamda idealaın duyuüstü dünyası, bağlayıcı, canlandırıcı ve kurucu gücünü yitirmiş olmaktadır. Böyle bir dünyada, insanın tutunabileceği, yönelebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Nietzsche'nin, "sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu şaşırmış durumda değil miyiz?" diye sormasının nedeni budur. Tanrı'nın ölümü ile yok olan sadece idealarm duyuüstü dünyası değildi, aynı zamanda yüzyıllardır hayata ve dünyaya anlam veren bu dünya ile bağlantılı olan ne varsa hepsi yok olmuştur. Bundan böyle egemen olmaya başlayan şey, anlamsızlık ve hiç(lik)tir (Çevikbaş, 2010: 32-33; Heidegger, 2001b: 17-18).

İşte tam da bu noktada Heidegger'e göre alt edilmesi gereken bir başka büyük sorun, bu olayın, yani "Tanrı'nın ölümü"nün ortaya çıkardığı kriz olan nihilizmdir. Nitekim Nietzsche, Batı

tarihinin akışını metafizik bakımından, nihilizmin serimlenmesi, yükselmesi olarak anlarken, öte yandan da nihilizmi yine Batı tarihinin çöküşü değil, bir iç mantığı şeklinde düşünüyordu (Heidegger, 2001b: 23). Zaten Heidegger de, Nietzsche gibi, nihilizmi sorundan ziyade var olan sorunları aşmak için olanakları içinde barındıran bir basamak olarak görecek ve nihilizmin tamamlanması hususunda ise Nietzsche ile aralarında görüş ayrılığı baş gösterecekti. Nietzsche kendi felsefi projesiyle nihilizmi aşmaya yönelik başarılı bir hamle yaptığını düşünse de Heidegger bu durumu tashih ederek, Nietzche'nin yapmış olduğu şeyin aslında nihilizmin varmış olduğu nihai noktayı simgelediği sonucuna ulaşır. Heidegger'e göre bu başarısızlık, Nietzsche'nin de metafizik düşünce geleneği içinde kalmış olmasından kaynaklanmaktadır (Heidegger, 1991: c. I, 19). Çünkü Nietzsche "Varlık'ı Varlık olarak düşünmek yerine, onu bir varolan olarak tasarlayan" bir metafizikçidir. Heidegger bir başka açıdan Nietzscheci metafizikte, "Varlık nedir?" sorusuna verilmiş bir cevap olarak gördüğü *Güç istenci*'yle kendi Nietzscheci okumalarının sağlamasını yapar. Zira yeni değer koymanın ilkesi olarak güç istenci, şimdiye kadar ki değerlerle karşılaştırıldığında, aynı zamanda, şimdiye kadar ki değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de ilkesidir. Oysa şimdiye dek, en yüce değerler, duyulur dünya üzerinde, duyuüstünün yüceliğinden çıkarak egemen oldukları için; ama bu egemenliğin biçimi metafizik olduğu için, bütün değerleri yeniden değerlendirmek amacı ile yeni bir ilke koyulduğunda, bütün metafizik de altüst edilir. Nietzsche bu altüst etmeyi metafiziğin üstesinden gelmek saydı. Güç istenci, Nietzsche'nin gelişimini tamamlamış felsefesinin temel terimidir. Bu nedenle bu felsefe *güç istenci* metafiziği diye adlandırılabilir (Heidegger, 2001b: 31-32).

Bir başka yerde Heidegger kışkırtıcı bir yorumla Nietzsche felsefesinin bir eskizini çıkarırken şunları söyler: Nietzsche'nin *Güç İstenci* eseri, felsefi "ana binayı" oluşturuyorsa ve onun sadece avlusu "Zerdüşt"se, o zaman Nietzsche'nin düşüncesi,

felsefenin eskiden beri kılavuz sorusu olan "Varolan nedir?"in uzun güzergâhında yol alıyor demektir (Heidegger, 2004: 165). Burada Nietzsche'nin farklı okumalara maruz kalan bir diğer kavramı *ebedi dönüş*e değinmek yerinde olacaktır. Berkowitz'e göre Heidegger, Nietzsche'nin temel sorusunun metafiziğe ait "Varlık nedir?" sorusu olduğunda ve felsefesinin temelinde ebedi dönüş öğretisinin yattığında ısrar ederek, Nietzsche'nin düşüncelerine kendi kısıtlayıcı çerçevesini yansıttığını iddia eder (Berkowitz, 2003: 31). Bu bağlamda her ne kadar pek çok Nietzsche yorumcusunun anladığı biçimiyle ebedi dönüş, her şeyin kendini aynen tekrar ettiği kozmolojik bir prensibe göndermede bulunmasa da, Heidegger bu kavramı güç istenciyle ilişkilendirir ve güç istencini "varoluş", ebedi dönüşü ise "kendiyle özdeşlik ya da aynının geri dönüşü" olarak yorumlar (Heidegger, 2001b: 36). Heidegger, Nietzsche eserinin üçüncü bölüm ikinci kısmında aynının ebedi dönüşüyle güç istencini birbirine bağlarken belirlediği altı seçeneğin ilkinde metafizik tarihi bağlamında aynının ebedi dönüşünü kökensel olarak güç istencine bağlarken aslında dönen şeyin aynının bizzat kendisi olduğunu vurgular (Heidegger, 1991: c. III Kısım 2, 163). Aynının döngüsel formu ya da aynının sonsuza geri dönmesi sonucu oluşan nihilizmi ancak kendini alt etmesini öğrenmiş insan yenecekti ki bu da zaten güç istencini gerektirecekti. Burada Heidegger'in düştüğü bir nota dikkat etmek gerekir. Ona göre Nietzsche'de var olan dönüş fikri, dönüşün değişmezliğine atıf yapar; ancak bu değişmezlik son kertede, dönüşün açımladığı tek tek olguların değişmemesi değil, dönüşün dünyanın, gerçekliğin, doğruluğun "öz"ü olmasının değişmezliğidir (Kurtar, 2009: 204).

Aslında Heidegger'in Nietzsche düşüncesine getirmiş olduğu bu zenginlikler, yazımızın girişinde bahsettiğimiz gibi, Fransa'da ciddi spekülasyonlara sebep olmuştu. Blondel'in bu konudaki yorumu oldukça ilginçtir: Heidegger, Nietzsche üzerine doğru okumalar yapmakta usta olduğu kadar, hatalı okumalar yapmakta da ustadır (akt., Berkowitz, 2003: 31). Bu

bağlamda Deleuze'den önce Fransa'da ciddi bir düşünür olarak pek fazla dikkate alınmayan Nietzsche, daha önce vurguladığımız gibi, 1960'ların sonu ve 1970'lerde Fransız düşüncesinde başlı başına bir varlık haline geldi. Her ne kadar bu gelişmeyi Deleuze'e atfetmek abartılı olacaksa da, onun Nietzsche incelemesi, Nietzsche'yi Fransa'da sistematik açıdan tutarlı bir filozof olarak ele alan ilk çalışmaydı ve Deleuze'ün Nietzsche okuması daha sonraki Nietzscheci incelemelerde ve genelde Fransız postyapısalcılığında merkezi hale gelen sorulara kapı açtı. 1960'lar boyunca Deleuze bir Nietzscheci fark felsefesinin farklı yönlerini, bu düşüncenin ayrıntılı formülasyonunu *Différence et Répétition* (Fark ve Tekrar) ve *Logique du Sens*'da (Anlamın Mantığı) geliştirdi. Deleuze'ün fark üzerine eseri, birçok bakımdan, Derrida'nın (Heidegger yoluyla) Nietzsche esinli yapıbozumcu girişimine paraleldir. Hem Deleuze hem de Derrida geleneksel felsefenin metafiziksel varsayımlarına, temsili düşünce modeline meydan okudular ve her ikisi de fark kavramında Batılı rasyonalitenin kesin gerçeklerini aşındıran bir "kavramsal-olmayan kavram" (*non-conceptual*) ya da "kavram-olmayan"ı (*non-concept*) buldular[2] (Bogue, 2002: 14-26; Schrift, 1990: 77). Ancak öte yandan Deleuze'ün Nietzsche'si dönemin etkili Heidegger yorumlarından bağımsızdır. Nietzsche üzerine yapılan ve onun yazılarının eğretilemeli niteliği, üslubu, ironisi ve maskeleri üzerinde duran bu çalışmaların birçoğu özellikle Heidegger'in yorumunun bir çürütülmesi olarak görülebilir. Heidegger Nietzsche'yi metafizik tarihinin en uç noktasında (ve bu tarihin bir yeniden sorgulanması olarak) ele alırken, Deleuze, Nietzsche'yi evetlemenin (*affirmation*) -yaşamı evetlemenin-, böylelikle de yadsımaya karşı

2 Deleuze'ün bu bağlamda Heideggerci Varlık ve varolanın "üstünü çizme" yöntemi için bkz., Jonathan Dronsfield, "Between Deleuze and Heidegger There Never is Any Difference", *French Interpretations of Heidegger* içinde, ed. David Pettigrew & Françoid Raffoul (Albany: State University of New York Press, 2008), s. 151-165; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994).

gelmenin düşünürü olarak konu edinir (Deleuze, 2010: 55-56). Deleuze Nietzsche'de, farkı, oluş'u, çoğulu ve rastlantıyı öne çıkarır. Dönüş ve güç istenci düşüncelerinin, benliğin özdeşliğini söz konusu ettiğini vurgular (Soysal, 1996: 23).

Öte yandan Derrida gibi, hem Michel Foucault hem de Gilles Deleuze, Nietzsche'nin felsefi ikicilik konusundaki anti-düalist karşı çıkışından etkilendiler. Aynı zamanda Nietzsche'nin güç ve bilgi arasındaki bağlantısından da esinlendiler. Bu bağlantı, "istenç", "hakikat istenci", "bilgi istenci" ve "güç istenci" arasındaki hareketin akışkanlığında hem açık ("Bilgi bir erk aracı olarak işlev gösterir") hem de imalıdır. Nietzsche, her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker, bunlar yerine bu tözsellikler *arasındaki* ilişkilere dikkat etmemizi sağlar. Bu ilişkiler Nietzsche'ye göre güç ilişkileridir: çekme ve itme, baskı ve tabi kılma güçleri. Eğer Nietzsche'de bir metafizik varsa ve var olduğu ya da onun Nietzsche'yi bu açıdan görmeye (Heidegger'in yaptığı gibi) yardımcı olduğu tamamen açık değilse, o zaman bu metafizik, bir töz metafiziği değil, dinamik bir "süreç" metafiziği olacaktır. Bu, varlık[ların] değil, bir oluş[ların] metafiziği olacaktır. Bu süreçler, bu oluşlar, güçlerin süreçleri olacaktır: daha-güçlü-oluşlar ya da daha-zayıf-oluşlar, artış ya da yoksullaşma. Nietzsche'ye göre bu oluşlardan ölümden başka kaçış yoktur (Schrift, 1996: 337).

Nietzsche'nin gücün niteliklerini bazen yalnızca niceliklerin işlevleri olarak ele aldığı ve bazen de niteliklerin niceliklere indirgenmesine karşı çıktığı gözleminde bulunulur. Deleuze, bunun, Nietzsche açısından karışıklık delili değil, nicelik farklılıklarının soyut bir anlamda ele alınmamaları gerektiğine dair bir kaygının delili olduğunu öne sürer. Çünkü verili bir ilişki içinde hiçbir güç çifti birbirine eşit değildir ve her bir güç diğer güçlerle fark ilişkisi içindedir. Nicelikteki farklılık, gücün ve gücün güçle ilişkisinin özüdür. Bir ilişkideki iki güçten biri baskın, diğeri bastırılmış olacaktır ve her biri bu ilişki tarafın-

dan belirlenecek olan özgül bir aktif ya da reaktif olma niteliğine sahip olacaktır (Bogue, 2002: 34). Deleuze bu bağlamda Heidegger'in varolanların Varlık'ı sorusuna Nietzsche'nin temel cevabını güç istenci anlamında değil, güçlerin farklılaşması olarak güç istenci anlamında yorumlar. Bu, Heidegger'in güç istencini bir Varlık mantığı, bir *onto-logic* açısından anladığı yerde, Deleuze'ün güç istencini, aktif ve reaktif güçlerin yorum ve değer biçme vasıtası olan ayrımsal bir olumlama ve olumsuzlama mantığı içine yerleştirdiği anlamına gelir (Schrift, 1996: 339). Çünkü Deleuze'e göre gücün aktif ve reaktif nitelikleri aynı zamanda gücün niceliklerinden kesinlikle çıkarılamayacak terimlerle de karakterize edilmelidir.

Deleuze'ün Heidegger'e yönelttiği bir diğer eleştirisi ya da onunla düştüğü en büyük ihtilaf, Heidegger'in Nietzscheci ebedi dönüş fikrini "aynının geri dönüşü" olarak okumasına yöneliktir. Heidegger geri dönen şeyin aynı olduğunu ifade ederken Deleuze'e göre tekrar veya dönen tek şey farklılıktır; hayatın iki anı asla aynı olamaz. Zamanın akışından dolayı tekrarlanan her olay zorunlu olarak farklıdır. Hayatın gücü farklılık ve tekrardır veya farklılığın ebedi dönüşüdür. Hayatın her olayı hayatın bütününü dönüştürür ve bunu tekrar tekrar yapar (Colebrook, 2004: 65 vd.). "Gerçek olumlamanın tek aracı", der Deleuze, "bütünüyle kavranması için fiziksel bir öğreti, etik bir öğreti ve bir seçici ontoloji öğretisi olarak yorumlanması gereken ebedi dönüştür" (Bogue, 2002: 41-42). Burada, olumsuz bir güç istenci, arkasında sadece bir olumlayan istenç bırakarak, kendisini hemen ve doğrudan olumsuzlar. Böylece ebedi dönüş, sadece aktif kuvvetlerin geri dönmesi için ontolojik bir seçim görevi üstlenir (Deleuze, 2010: 94-95).

Deleuze'e göre, Nietzsche ebedi dönüş kavramı ile olumsuz olanı ters yüz ederek Batı metafiziğinin ağırlıklarından kurtulmaya çalışır ve olumsuzu evetlemenin safına taşır. Böylece hem yadsımayı olumlamaya dönüştürür, hem de Kantçı zaman anlayışına karşı farklı bir alternatif sunar (Deleuze, 2010: 94).

Deleuze'ün Nietzsche okumasının bir diğer özgün yanı, onun Nietzsche felsefesinin belki de en sorunlu alanlarından biri olan ebedi dönüş nosyonuna getirdiği ayrıksı yorumudur. Ona göre Nietzsche'nin ebedi dönüş nosyonu tıpkı güç istenci gibi "fena halde yanlış" okumalara tabi tutulmuştur. Nietzsche'ye ani bir esin olarak gelen ebedi dönüş fikri, *Ecce Homo*'da söylendiği gibi, hem "olumlamanın asla erişilemeyecek en yüksek formülü" (Nietzsche, 1999: 73) hem de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün de anahtar kavramıdır. Buna rağmen bu düşünce çoğu yorumcu tarafından ya görmezden gelinmiş ya da antik çağın döngüsel tarih teorisinin bir benzeri olarak kenara atılmıştır. Oysa Deleuze, bu düşüncenin Nietzsche için önemini fark etmiş ve aynı zamanda ona hak ettiği değeri vermiştir. "Şunu anlamalıyız ki", der Deleuze, "Nietzsche, yayımlanmış eserlerinde ebedi dönüş açınlaması için yalnızca yolu hazırlamıştır, fakat açınlamanın kendisini vermemiş ve vermek için zamanı da olmamıştır". Bu noktada Deleuze özellikle Nietzsche'nin 1888'deki krizden evvel özellikle *Zerdüşt* metnine ve 1881-1882'deki notlarına atfen ebedi dönüşün en azından onun için ne olmadığının belirtilmesini oldukça önemser. Nietzsche burada ebedi dönüşün döngü olmadığını belirtir. Ebedi dönüş, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi varsaymaz. Bütün'ün geri dönüşü değildir (Deleuze, 2009: 196). Aynı'nın bir geri dönüşü ya da Aynı'ya bir geri dönüş de değildir. "O, bir döngü değildir" der (Bogue, 2002: 42-43) Deleuze:

> O, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi öngerektirmez. Her Şey'in dönüşü değildir. Aynı'nın dönüşü ya da Aynı'ya dönüş değildir. Böylece onun, antik düşünce olarak adlandırılan şeyle, Her Şey'in yeniden gelmesini sağlayan, bir denge durumundan geçen, Her Şey'i Bir'e geri götüren ve Aynı'ya geri dönen bir döngü düşüncesiyle hiçbir ortaklığı yoktur. Bu yüzden Nietzsche Bütün'ün geri dönmediğini, çünkü ebedi dönüşün *seçici* olduğunu, en eksiksiz biçimde seçici olduğunu ilan eder (Deleuze, 2009: 196; Deleuze, 2010: 96-97).

Ya da Deleuze'ün başka bir yerde aktardığına göre, Ebedi Dönüş'ü *aynının geri dönüşü* olarak yorumlamak tarihsel bir hatadır. Çünkü bu, dönüşümün biçimini ve temel ilişkideki değişimi görmezden gelmek olacaktır. Çünkü Aynı, çeşitli olandan önce var olmamaktadır (nihilizmin kategorisi dışında). Geri gelmek, yalnızca çeşitli olana, yalnızca çok'a ve oluşa ait olan Aynı'nın orijinal biçimi olduğundan, *geri gelen Aynı değildir.* Aynı olan geri gelmez, sadece, geri gelen olmakta olanın Aynı'sıdır (Deleuze, 2006: 36). Nietzsche'nin tüm eserlerinde Bir, Aynı ve Bütün nosyonlarını eleştirdiğini ve Deleuze'ün belirttiği gibi, Nietzsche'nin, ebedi dönüş öğretisini formülleştirdiği dönem boyunca, aynı zamanda, döngü varsayımını da açık bir biçimde hedef aldığı görülür. Hatta ebedi dönüşü, şeylerin belirli bir düzenlenmesinin, gerçekleşmiş tüm diğer düzenlemelerden sonra geri dönüşü olarak anladığımız her seferinde, ebedi dönüşü özdeş ya da aynının geri dönüşü olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler yerine koyarız. Çünkü hiç kimse tüm özdeşlik biçimlerinin bir eleştirisini Nietzsche'den daha öte geliştirmemiştir (Utku, 2003-4: 251). Bu bağlamda Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrini Yunanlılardan devşirdiğine yönelik yorumlara atfen "Antik Yunan'daki döngü kabaca niteliklerin ve şeylerin ayaltı dünyada geri dönüşünü belirleyen, gök cisimlerinin yerel ve döngüsel hareketidir" diyecektir. Bu aynı zamanda fizik ve astronomi düzeyinde bir yorumu içerir. Bu yorum Nietzsche düşüncesine asla tekabül etmez. Nietzsche ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin, bizi henüz keşfedilmemiş bir boyuta taşıdığının farkındadır. Ne uzanımsal nicelik ya da yerel hareket, ne de fiziksel nitelik söz konusudur, saf yeğinlikler alanıdır bu (Deleuze, 2009: 193). Zaten ebedi dönüşün, Aynı'nın bir dönüşü olarak herhangi bir yorumuna karşı duran şey de, temelde Nietzsche düşüncesinin anti-Platonik doğasıdır. Aynılık kendi kendisiyle özdeşlik, öz ve varlığı ima ettiği için çokluğu, farkı olabildiğince dışarıda bırakma eğilimi taşır.

Bibliyografya

Best Steven & Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 1998.

Berkowitz, Peter, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İst., 2003.

Bogue, Ronald, *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ali Utku-İsmail Öğretir, Birey Yay., İst., 2002.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Bağımsız Kitaplar, Ank., 2004.

Çevikbaş, Sebahattin, "Nietzsche'nin Düşüncesinde Tanrı'nın Ölümü" , Felsefe Tartışmaları, İst., 2010.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Columbia University Press. New York, 1994.

_____, *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, çev. Hakan Yücefer-Ferhat Taylan, Bağlam Yay., İst., 2009.

_____, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom Yay., İst., 2006.

_____, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yay., İst., 2010.

Dostal, R. J., "Beyond Being: Heidegger's Plato", Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments* içinde, Routledge, Londra, 1992.

Dronsfield, Jonathan, "Between Deleuze and Heidegger There Never is Any Difference", David Pettigrew & Françoid Raffoul (ed.), *French Interpretations of Heidegger*, State University of New York Press, Albany, 2008.

Heidegger, M., *Nietzsche I-II*, çev. David Farrel Krell, HarperCollins Press, 1991.

_____, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", çev. Oruç Aruoba, *Cogito* Dergisi Nietzsche Özel Sayısı, İst., 2001a.

_____, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa, 2001b.

_____, "Sanat Olarak Güç İstenci", çev. Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı* içinde, Agora Kitaplığı, İst., 2004.

Hoy, Couzens David, *Critical Resistance: From PostSturucturalism to Post-Critique*, MIT Press Birinci basım, Cambridge, 2005.

Küçükalp, Kasım, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı Dergisi*, Sayı 12, Bursa, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Hüseyin Kahraman, Yönelim Yay., Ank., 1992.

_____, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa, 2003.
_____, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, YKY, İst., 2009.
Ökten, H. Kaan, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İst., 2004.
Pettigrew, David & RAFFOUL, François (ed.), *French Interpretations of Heidegger*, State University of New York Press, Albany, 2008.
Schrift, D. Alan, *Nietzsche and The Question of Interpretation*, Routledge, New York, 1990.
_____, "Nietzsche's French Legacy", (ed.) Bern Magnus & Kathleen M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
Soysal, Ahmet, "Gücül ve Güç Metafizikçisi Olarak Gilles Deleuze", *Toplumbilim Dergisi*, Sayı 5, İst., 1996.
Utku, Ali, "Deleuze'ün Nietzsche'si [Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek]", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 25, Ank., 2003-4.
Zimmerman, E. Michael, "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", çev. Kurtul Gülenç & Aşkın İnanç Duru, *Cogito* Dergisi Heidegger Özel Sayısı, Sayı 64, İst., 2010.

Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkasi-Olur*

Alan D. Schrift
Çev. Ali Utku – Mukadder Erkan

Size Übermensch'i [Üstinsan] *öğretiyorum*. İnsan alt edilmesi gereken bir şeydir. Onu alt etmek için ne yaptınız?

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*

Gerçekten *Übermensch* nedir? Bilmiyoruz ve doğrusunu söylemek gerekirse Nietzsche de bilmiyor. Yalnızca *Übermensch* düşüncesinin şu anlama geldiğini biliyoruz: İnsan yok olur; bir soruyla seslendirildiğinde en uzağa taşınan bir olumlama: İnsan yok olur mu?

Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*

Foucault'nun dediği gibi, *Übermensch*, yaşayan insanın yok oluşundan çok daha az ve bir kavram değişiminden çok daha fazla bir şeydir: Bu, ne Tanrı ne de insan olan ve önceki iki biçimden daha kötü olmayacağı umulan yeni bir biçimin gelişidir.

Gilles Deleuze, *Foucault*

---

* Schrift, Alan D., "Rethinking the Subject, How One Becomes-Other Than What One Is", *Nietzsche's Postmoralism: Essays On Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* içinde, ed. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 51-62.

Felsefi olarak söylemek gerekirse, son on yıldan ya da biraz daha fazla bir süreden beri, özne eski konumuna gelmeyi deneyimliyor. 1960'larda yapısalcılık tarafından tarihin çöp kutusuna atıldıktan sonra, günümüzde en geçerli kıta literatüründe bile, işlerlikli ve anlamlı bir özne nosyonunun yeniden canlandırılması gereksiniminden sık sık söz edildiği görülüyor. Öznenin yükselişi ve düşüşü, Nietzsche'nin bu kıta literatürü içinde işgal ettiği konumla ilişkisiz değildir ve böylelikle genellikle Nietzsche'nin olumlu bir özne nosyonu olarak kabul edilen *Übermensch*'in, yakın zamanlı Nietzsche literatüründe kullanılmaz hale gelişi, bir şekilde ironiktir.[1] Sanırım 1980'lerin ortalarına kadar, *Übermensch*'e, diğer temel Nietzscheci temalara yapılan göndermelerle aşağı yukarı eşit oranda gönderme bulabiliriz; buna karşın, yakın zamanlardaki ikincil literatür üzerinde bir incelemenin, örneğin ebedi dönüş ya da nihilizm gibi temalara ilişkin açıklamaları çok geriden takip eden *Übermensch* tartışmaları bulacağından bile kuşkuluyum. Bu makalede, bunun neden doğru olabileceğini göstermek istiyorum ve daha önemlisi, *Übermensch* üzerine daha öte düşünümün neden yararlı olabileceğini göstermek istiyorum.

Biraz önce, öznenin yakın dönem Kıta düşüncesi içindeki konumunun, Nietzsche'nin bu düşünce içinde işgal ettiği yerle

---

1 *Übermensch*'in anlamının ya da öneminin dikkate alınmaması gerektiğini öne süren yorumcular arasında şunları sayabiliriz: Lawrence Lambert, *Nietzsche's Teaching* (New Hawen: Yale University Press, 1987); Robert B. Pippin "Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*", *Neitzsche's New Seas* içinde, ed. Michael A. Gillespie ve Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 45-71; Daniel W. Conway, "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's Revaluation of Values", *Journal of the British Society for Phenomenology* 20, no. 3 (Ekim 1989): 211-24 ve Bernd Magnus, Stanley Stewart ve Jean-Pierre Mileur, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature* (New York: Routledge, 1993). Son zamanlarda, *Übermensch*'in öneminin devam ettiğini ikna edici tarzda savunan az sayıdaki yorumcudan biri, Keith Ansell-Person'dur. Bkz., Keith Ansell-Person, "Who is the *Übermensch*? Time, Truth and Woman in Nietzsche", *Journal of the History of Ideas* (Nisan-Haziran 1992): 309-33; "Toward the *Übermensch*: Reflections on the Year of Nietzsche's Daybreak", Nietzsche-Studien 23 (1994): 123-45.

ilişkisiz olmadığını söyledim. Biraz daha güçlü bir iddiada bulunayım: Öznenin ve Nietzsche'nin tamamlayıcı konumlarının kendileri, Michel Foucault'nun eserleriyle çerçevelenir. Başka bir deyişle, Nietzsche düşüncesinin "öznenin ölümü" adı verilen şeyle ilişkisi, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de [*Les Mots et les choses*] insanın ölümünü Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"[2] nosyonuyla bağıntılandırmasının doğrudan bir sonucuydu. Ve başka bir yerde öne sürdüğüm üzere,[3] çağdaş Kıta düşüncesinde öznenin yeniden canlanışı, ilk olarak, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci bölümünü izleyen eserlerinde Foucault tarafından ilan edilen bir projeydi. Foucault, Nietzsche'yi özellikle güçlü bir tarzda, öznenin bu yeniden canlanışına bağlamazken, başkaları, Nietzsche'nin, klasik özne nosyonunu anlayan fail için alternatif olanaklar açan bir biçimde kırdığına inandılar. Bu makalede, Nietzsche'nin klasik özne nosyonunu eleştirisini, özellikle de Foucault'nun bu eleştiriyi çerçevelediği şekliyle, kısaca inceleyerek başlayacağım. Sonra, Foucault'nun ve onun emsali Fransız Nietzscheci Gilles Deleuze'ün eserlerinden yararlanarak, Nietzsche'nin "*Übermensch*"le neyi kastettiğine ilişkin anlayışımıza katkıda bulunan ve özne nosyonunu yeniden düşünme projesini geliştiren bir *Übermensch* yorumu öne süreceğim.

Özneyi Değiştirmek

Foucault, başlangıçta özne sorununu, köklerini Kant'ta bulduğu bir proje olan felsefi antropoloji projesine ilişkin kendi

---

2 Başka bir deyişle, eğer Heidegger'e göre Nietzsche'yi yorumlamanın anahtarı, güç istenci ve ebedi dönüşün birbirine aitliği-birlikteliğini –*Zusammenhang*– anlamaksa, erken eserlerinde Foucault, Nietzsche'deki merkezi düşünceyi, Tanrı'nın ölümünün ve insanın sonunun birbirine aitliği-birlikteliği olarak görür.

3 Şu makaleme bkz., "Reconfiguring the Subject: Foucault's Analytics of Power", *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s* içinde, ed. Ricardo Miguel-Alfonso ve Silvia Caporale-Bizzini (Amsterdam: Rodopi Press, 1995), s. 185-99 ve yine bkz., *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995) başlıklı eserimin 2. bölümü.

eleştirisi bağlamında ortaya koydu. Kant'ın, *Mantığa Giriş*'indeki [*Introduction to Logic*] üç daimi felsefi sorunun ("Neyi bilebilirim? Neyi yapmalıyım? Neyi umut etmeme izin vardır?") dördüncü bir soruya ("İnsan nedir?") gönderdiğini belirten Foucault, 1960'daki *thèse complémentaire*'i [bitirme tezi] "*Kant Antropolojisine Giriş*"i ["*Introduction à l'Anthropologie de Kant*"] şu gözlemle sonlandırıyordu: "'*Was ist der Mensch?*' ['İnsan nedir?'] sorusunun felsefe alanındaki yörüngesi, şu meydan okuyucu ve uzlaştırıcı yanıtta doruğa ulaşır: '*der Übermensch.*'"[4]

Kelimeler ve Şeyler'de, kendi sonluluğu içinde insanın, hem ilan ettiği hem de olumsuzladığı sonsuzluktan ayrılamaması ölçüsünde, *Übermensch*'in hem insan hem de Tanrı için "öteki" olarak işlev gösterdiği –ve bu sıfatla "*Übermensch*"in onların her ikisinin de sonunu ilan ettiği– kavrayışıyla yönlendirilen Foucault[5], bu yörüngeyi işlemeye devam etti. Foucault'nun açıklamasının ayrıntıları iyi bilinir: Özne sorununu, Nietzscheci "Kim Konuşuyor?"[6] sorusuyla göndermede bulunduğu şey açısından ortaya koyar. Bu soru, Foucault'nun, Nietzsche'nin dili "hâkim olunması gereken gizemli bir çokluk" olarak açtığına inanması bağlamında ortaya çıkar. Foucault açısından, Nietzsche'ye göre bu, "bir kimse, kendisine işaret etmek için *Agathos* ya da başkalarına işaret etmek için *Deilos* dediğinde, kendilerinde neyin iyi ve kötü olduğunu bilme meselesi değil, kime işaret edildiğini ya da daha çok *kimin konuştuğunu* bilme meselesidir."[7]

---

4 Michel Foucault, "*Introduction à l'Anthropologie de Kant*", doktora derecesi için sunulan *thèse complémentaire*, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1960, daktilo nüshası fotokopisi, Centre Michel Foucault, s. 128; James Miller'ın *The Passion of Michel Foucault* eserinden alıntılanmıştır (New York: Simon and Schuster, 1993), s. 142.

5 Bkz., *a. g. e.*

6 Foucault, bu soruya *The Order of Things*'de yönelir (New York: Random House, 1973), s. 305; ayrıca bkz., şu makalesinin son kısmı: Michel Foucault, "What Is an Author?" çev. Josué V. Harari, *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), s. 119-20.

7 Foucault, *The Order of Things*, s. 305.

Nietzsche, "iyi/kötü" ikiliği içinde olduğu şekliyle işleyen soylunun "iyi"si ve çok farklı "hayır/şer" ikiliği içinde işlev gösteren kölenin "iyi"si arasında soykütüksel ayrıma gittiğinde, Foucault, Nietzsche'nin muhtemelen sözcüklerin "temsillerle kesişiminin ve şeylerin bilgisi için bir kendiliğinden referans sistemi ağı sağlayışının sona erdiğini"[8] kaydeden ilk düşünür olduğuna değinir. Dilin temsili kesinliğine inancın yok olduğu yönündeki kavrayışı, Nietzsche'yi, bunun yerine, eleştirel dikkatini *ne* söylendiğine değil, söylenen şeyi *kim*in söylediğine ve söylenen şeye yol açan *nedenler*in neler olduğuna odaklamaya sevk eder.

Foucault, 1964'te Royaumont'da yapılan Nietzsche kolokyumunda sunduğu, değeri yeterince anlaşılmamış "Nietzsche, Freud, Marx" başlıklı tebliğinde, bu noktayı zaten ortaya koymuştu. Yorumun, kendisini sonsuzca yorumlama zorunluluğu konusundaki kapanış değinilerinde, Foucault şunları kaydeder:

> bundan böyle yorum, her zaman "kim?"in yorumu olacak: Gösterilende var olan şey yorumlanmaz, ancak temelde yorumu *kim*in ortaya koyduğu yorumlanır. Yorumun kökeni [*principe* (ilkesi)], yorumlayandan başka bir şey değildir ve muhtemelen Nietzsche'nin "psikoloji" sözcüğüne yüklediği anlam da budur.[9]

Bununla beraber, "yorumlayan kim?" ya da "konuşan kim?" sorularını sormak, Foucault'nun, "kim?" sorusunu – Nietzsche tarafından "morfoloji ve *güç istencinin gelişiminin öğretisi*" (BGE 23: "Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht") olarak anlaşılan– "psikoloji"ye kaydederken işaret ettiği üzere, bir özne ismi biçimi alan bir yanıt üretmez. "Özne'nin kendisi", der Nietzsche, *bir yorum*dur, "yaratılmış bir şey", "öne süren, icat eden, düşünen gücü tanımlama nesnesiyle

---

8 *A. g. e.*, s. 304.

9 Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", çev. Alan D. Schrift, *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy* içinde, ed. Gayle L. Ormiston ve Alan Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 66.

bir yalınlaştırma." (KSA 12: 2[152]; WP 556: "*Selbst 'das Subject' is ein solches Geschaffenes, ein 'Ding', wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die* Kraft, *welche setzt, erfindet, denkt.*")

Bu nedenden dolayı Nietzsche, "konuşan kim?" sorusuna verdiği yanıta baktığımızda gördüğümüz üzere, konuşanın, yorumlayanın bir özne değil, güç istenci olduğu sonucuna ulaşır. Nietzsche şunu söyler: "Şimdi varsayalım ki Tanrı inancı ortadan kalktı: Soru, kendisini yeniden ortaya koyar: "Konuşan kim?" –Metafizikten değil, hayvan fizyolojisinden alınan yanıtım şudur: *Sürü içgüdüsü konuşur.* O, efendi olmayı *ister*: Böylelikle de kendi '... ceksin!'ini ister." (KSA, 12: 7[6]; WP 275: "*Gesetz nun, der Glaube an Gott ist dahin: so stellt sich die Frage von Neuem: 'wer redet?' –Meine Antwort, nischt aus der metaphysik, sondern der Thier-Psychologie genommen*: der Heerden-Instinkt redet. *Er* will *Herr sein: daher sein 'du sollst!'*") Başka bir yerde Nietzsche şuna değinir: "Güç istenci *yorumladığından*" (KSA, 12: 2[148]; WP 643: "*Der Wille zur Macht* interpretiert") "yorumun kendisi bir güç istenci biçimi olduğundan, 'o zaman yorumlayan *kim*?' sorusu sorulamaz." (KSA, 12: 2[151]; WP 556: "*Man darf nicht fragen:* 'wer *interpretirt denn?' sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein.*") Nietzsche'ye göre, "kim?" sorusu, bir özne ismini açığa çıkarmaktan çok, konuşmada ya da yorumda kendisini açığa vuran (yaşamı-olumlama ya da yaşamı-olumsuzlama) güç istenci tipine yönelik soykütüksel bir soruşturmayı gerektirir.

Bu Nietzscheci kavrayış temeli üzerinde, Foucault özne sorunu konusundaki erken konumunu formülleştirdi: Özne, söylemin ayrıcalıklı kökeni olmaktan çok, söylemin bir ideolojik ürünü, işlevsel bir ilkesi olarak görünür. Bununla beraber bu, öznenin tamamen terk edildiği anlamına gelmiyordu. Bunun yerine, Foucault'ya göre bu, özneyi, yaratıcı, çözümleyici özne olmak kadar, söylemin ya da iktidarın değişken ve karmaşık bir işlevi olmak rolünden de yoksun kılma meselesidir. Bunu yapmak, şu sorulardan vazgeçmemiz gerektiğini ifade eder: "Özgür

bir özne, şeylerin özüne nasıl nüfuz edebilir ve ona nasıl anlam verebilir? Bir dilin kurallarını nasıl içeriden etkinleştirebilir ve böylelikle tam anlamıyla kendine ait tasarımları nasıl oluşturabilir?" Ve bu, ayrıca bunların yerine şu soruların konulması anlamına gelir: "Söylemin düzeni içinde, hangi koşullar altında ve hangi biçimlerde, özne gibi bir şey görünebilir? Her söylem tipinde, bu özne, hangi yeri işgal edebilir, hangi işlevleri üstlenebilir ve bunları hangi kurallara uymakla yapabilir?"[10]

Bununla beraber bu, Foucault'nun bu meseledeki nihai konumu olmadı. Ne de bu, onun bu meseleyi temellendirirken Nietzsche'ye yaptığı nihai başvuruya işaret etmekteydi. "Özgür özne"nin şeylere anlam bahşetmesi sorununu yerinden etmede, Foucault'nun kendisini fenomenolojik, varoluşsal –ve özellikle de Sartrecı– özneden uzak tuttuğu açıktır.[11] Nietzscheci bir açıklamaya dönmek suretiyle Foucault, Sartrecı otantik benlik projesinin yerine, Nietzscheci kendini yaratıcı inşa projesini koyar.[12] Bunu yaparken, hem değerli özgür varoluşsal özneyi yerinden eder hem de kuruluşu, öznenin kavrayışını ve hatta zaman zaman tanıyışını aşan kurumsal güçlerin sınırlamaları içinde gerçekleşen daha ikircikli bir özneye erişir.

Bu, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de (1: 13) [On the Genealogy of Morals] Nietzsche tarafından soykütüğü çıkarılan öznedir. Foucault'nun "Nietzsche, Soykütük, Tarih" [*Nietzsche, Genealogy, History*] başlıklı erken makalesinde belirttiği özellikleri sergileyen bir çözümlemede, Nietzsche, kökenlerin (*ursprung*) değerlendirilmesine değil, oluşum (*Entstehung*) ve soy (*Herkunft*) koşullarının eleştirel bir çözümlemesine odaklanır.[13] Bir

---

10 Foucault, "What Is an Author?", s. 118.

11 Örneğin bkz., Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom", çev. J. D. Gauthier, S. J., *Philosophy and Social Criticism*, "The Final Foucault" özel dosyası 12, no. 2-3 (yaz 1987), s. 121.

12 Bkz., Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader* içinde, s. 351.

13 Bkz., Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, *The Foucault Reader* içinde, s. 76-100.

"*sağaltıcı bilim*" (WS 188: "*Heilmittellehre*") olarak erken tarih adını verdiği şeyin görevini yerine getirmeye çalışarak, Nietzsche, özneyi metafiziksel bir "veri" olarak değil, tarihsel bir inşa –dahası, oluşum koşulları masumiyetten uzak bir inşa– olarak tespit eder. Bu inşa inancı, güçlüyü, zayıf olmaya açık olduklarına ve bu yüzden zayıf olma başarısızlığından sorumlu olduklarına ikna etme yönündeki "intikam ve nefret"le istismar edilir. Her yalanın kutsallaştırıldığı öz-koruma ve öz-olumlama içgüdüsüyle kışkırtılan Nietzsche, şunu kaydeder:

> Özneye (ya da daha yaygın bir ifadeyi kullanmak gerekirse ruh'a), muhtemelen şimdiye dek yeryüzündeki başka her şeyden daha güçlü bir biçimde inanıldı, çünkü o, ölümlülerin çoğu için, her türden zayıf ve baskı altında tutulan için, zayıflığı özgürlük olarak, onların bu ve şu olmalarını bir erdem olarak yorumlayan yüce öz-aldatmacayı olanaklı kılar. (GM I:13: "*Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die Seele) is vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublime Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auslegen.*")

Bu değinide, soykütüksel araştırma altına alınanın yalnızca öznenin bayağı kökeni olmadığını görüyoruz. Ayrıca öznenin ayrıcalıklı statüsüne karşı çıkma yönünde daha öte bir gayret içinde Nietzsche, soykütüksel bakışını, özne fikrinin ortaya konulduğu yaşamı-olumsuzlama kullanımlarına doğru yöneltir. Foucault, bir *Herkunft* soykütüğünün temeller kurma olmadığı yorumunda bulunur: "Aksine o, önceden hareketsiz olduğu düşünülen şeyi altüst eder; birlikli olduğu düşünülen şeyi parçalar; kendisiyle tutarlı olduğu düşünülen şeyin heterojenliğini gösterir."[14] Bu, özneye ilişkin kendi soykütüğü "celladın metafiziği"nin (TI VI:7: "*eine Metaphysik des Henkers*") hizmetindeki bir tahakküm ilkesi olarak öznellik ilkesinden oluşan zulmedici kullanımı gösterirken, kesinlikle Nietzsche'nin yaptığı şeydir. Ve Foucault'nun

14 *A. g. e.*, s. 82.

modern iktidar biçimini öznelerle ve boyun eğmeyle bağlantılandırmasına olanak sağlayan, bu özne açıklamasıdır.[15] Nietzsche'nin, özne nosyonuna ilişkin "politik" eleştirisi adını verebileceğimiz bu görüş, öncelikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi [*Beyond Good and Evil*] izleyen eserlerde görünür ve "yapıp etmenin arkasındaki 'varlık'" aşırı varsayımı olarak "özne"ye ilişkin daha metafiziksel eleştirisine eklenir. Metafiziksel bir gereksinime dayanan bu varsayım, çoğu kez Nietzsche'nin, eylemin yanına bir fail koyma yönündeki "dilbilgisel alışkanlık"ımızdan kaynaklanan bir dilbilimsel yanılsama ya da "kaba fetişizm" (TI III:5: "*grobes Fetischwesen*") adını verdiği şeyi izler: "Bütün etkileri, etkilere neden olan bir şey tarafından, bir 'özne' tarafından koşullandırılmış olarak tasarlayan ve yanlış tasarlayan dilin (ve onda somutlaşan nedene ilişkin temel hataların) ayartmasından dolayı [*Unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein 'Subjekt' versteht und missversteht*]", eylemlerimizin temelinde yatan tarafsız bir dayanak varsaymaya sevk ediliriz. Nietzsche şöyle devam eder: "Ancak bu tür hiçbir dayanak yoktur; yapıp etmenin, etkilemenin, oluşun arkasında hiçbir 'varlık' yoktur; 'fail', yalnızca eyleme eklenen bir kurgudur –eylem her şeydir." (GM I:13: "*Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet –das Thun ist Alles.*")

Dilde somutlaşan bu "nedene ilişkin temel hatalar" nelerdir? Bunlar, "varlık" ve sürekliliğe oluş ve değişim üzerinde ayrıcalık tanıma; bir kez adlandırıldığında, bir şeyin sabit kalacağını varsayma; "özdeş şeyler"e (HH I:18: "*gleiche Dinge*"; krş., HH

---

15 Şu değiniyle krş.: "Bireyleri özneler kılan, bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başka birisine boyun eğme ve vicdan ya da öz-bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanma. Sözcüğün her iki anlamı da, boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor" (Michel Foucault, "Why Study Power: The Question of Subject", Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde [Chicago: University of Chicago Press, 1982], s. 212).

I:19) inanma zorunluluğunu öne süren mantıkçının özdeşlik yasasına inanma hatalarıdır. Bunlar, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da [Human, All Too Human] "bütün filozofların ortak kusuru" dediği hatalardır: "onların tarihsel duygudan yoksunlukları." (HH I:2: "*Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen.*") Aslında dil, işlev göstermek için bütünüyle bu tarihsel anlam yoksunluğuna bağlıdır. Nietzsche daha ileriye giderek, "insanlık, dilde, diğer dünya yanında ayrı bir dünya, üzerine dayanarak, insanlığın kendisini bu dünyanın efendisi kılabileceği kadar sağlam bir yer kurabildiği" kadarınca dilin, kültürün evriminde önemli bir rol oynadığını kaydeder. (HH I:11: "*der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, ein Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angein zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen.*")

Bununla beraber Nietzsche, kendisinin, "her şey oluşuma sahiptir: *ebedi olgular yoktur,* tıpkı mutlak hakikatlerin olmaması gibi" (HH I:2: "*Alles aber ist geworden; es giebt* keine ewigen Thatsachen; *sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt*") kavrayışını körleştiren irsi felsefi hastalıktan sakınmasına olanak sağlayan bir tarih duygusuna sahip olduğu iddiasında bulunur. Onların yerine Nietzsche, özelliklerini *Ecce Homo*'da sıraladığı Dionysosçu miras içinde bir yer iddia eder; "*yok oluşun ve yıkımın olumlanması* ...; karşıtlığa ve savaşa, 'varlık' kavramının kendisinin radikal bir reddiyle *oluş*a Evet demek." (EH III:BT:3: "*Die Bejahung des Vergehens* und Vernichtens ..., *das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs 'Sein.'*")

Filozofların tarihsel duygudan yoksunluklarına ilişkin bu soruna, bu makalenin sonuç bölümünde geri döneceğiz. Ama yeni bölüme geçmeden önce, sırada daha öte bir yorum var. Bu pasajlara odaklandım ve Nietzsche'nin dilinin özgüllüğü üzerinde durdum, çünkü özne konusunda yakın zamanlı yeniden düşünüm çabalarında ortaya konulan şeylerin çoğunun Nietzsche'nin metinlerinde kesin şekillerde önceden ta-

sarlandığını açık kılmak istiyorum. Öyleyse, fail konusundaki sorunun yanıtlanmasında pek çok yirminci yüzyıl deneyinin olağanüstü öngörümü olarak beni etkileyen son bir örneği alıntılayarak, bu bölümü kapatayım. BGE 12'de, bir atomculuk eleştirisi bağlamında Nietzsche, "ruh atomculuğu" adını verdiği şeye neden olan atomcu gereksinime "savaş açar" –bununla o, "ruhu, bir monad olarak, *bir atomon* olarak, bozulmaz, ebedi, bölünmez bir şey olarak kabul eden inanç"ı kasteder [*Jene Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als ein Monade, als ein* Atomon *nimmt*]".

Ancak ruhu basitçe elemekten çok, Nietzsche, atomcu ruh eleştirisini, "'ölümlü ruh' [*sterbliche Seele*], 'öznel çoğulluk olarak ruh' [*Seele als Subjekts-Vielheit*] ve 'dürtüler ve etkilerin toplumsal yapısı olarak ruh' [*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*] gibi kavrayışlar"ını içeren yeni ruh-hipotezi versiyonlarına ve inceliklerine yol açan bir alternatif olarak öne sürer. Bu kısa listede Nietzsche'nin, ruhu, yirminci yüzyılda fail üzerine felsefi düşünümlerin pek çoğunun odaklandığı başat motiflerden üçü olan sonluluk, çoğulluk ve toplumsal yapılandırmacılık açısından karakterize edişini buluruz. Aşağıda öne süreceğim üzere, bu motifleri aktif bir oluş nosyonuna bağlamak suretiyle, fail sorunu üzerine bu düşünümü geliştirmeye katkıda bulunabilecek daha verimli bir *Übermensch* yorumuna ulaşabiliriz.

Kuru Gürültü mü?

Übermensch'e dönerken, *Übermensch* ve onun Zerdüşt'ün pedagojisinde göstereceği işlev hakkında öğreneceğimiz şeylerin çoğunu bize haber veren *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün [*Thus Spoke Zarathustra*] Önsöz'ünü hatırlatarak başlayayım. *Übermensch*, başlangıçta insan ve Tanrı için "öteki" olarak ortaya konulur. Bu şu anlama gelir: İnsan Tanrı'nın ötekisi ve Tanrı insanın ötekisiyken, *Übermensch* her bir ötekinin ötekisidir. *Übermensch*, ancak Tanrı'nın ölümünden sonra ortaya çıkabi-

lir (krş., "Armağan Eden Erdem Üzerine" ["On the Gift-Giving Virtue"] ve "Mutlu Adalarda" ["On the Blessed Isles"]) ve *Übermensch*, eğer kendini alt eder ve kendisinden *başkası*-olursa, insanın olacağı şeydir (Z I:P:4). Öyleyse kendilerini alt etmenin ya da kendilerinden öte bir şey yaratmanın yaşayan bütün varlıkların görevi olduğu yönündeki bir onayı izlersek, sonunda *Übermensch* olmanın ne anlama geldiğini öğreniriz. Bu, yeryüzünün anlamı haline gelmek demektir. Tanrı'nın ölümü, aşkın öte dünyayı, insanlığın yeryüzüne sahip olduğu en az değeri vermesi açısından dünyayı boşluğa çevirir. Şimdi, bir sonuç olarak, Tanrı'nın yokluğu, yeryüzünü anlamsız bırakır.

Bu anlamsız boşluk –eğer doldurulacaksa– bize varoluşu bildirilen, kendisi insan varoluşunun anlamı olacak olan *Übermensch*'in yaratımıyla doldurulacaktır (Z I:P:7). Eğer doldurulacaksa diyorum, çünkü bize boşluğun gerçekten doldurulacağına ilişkin hiçbir güvence verilmiyor. Aslında bize, yalnızca *Übermensch*'le değil, aynı zamanda *letzten Menschen*'le de –geleceği, kendilerinden ötesini yaratmayan ya da yaratamayanları bekleyen nihilistik boşluk içinde yok olacak olan "son insanlar"la da– tanıştığımızda boşluğun dolmaması olayında bizi bekleyen şeyin bir açıklaması veriliyor (Z I:P:5).[16]

Bu sınırlı değinilerin temeli üzerinde (*Übermensch* hakkında bize başka çok az şeyden söz edildiği için) bize, *Zerdüşt*'ün geriye kalan sayfalarında tartışılan, *Übermensch*'e ait olan ya da olmayan şu nitelikleri saptamak düşer. Elbette, ortaya konulan bazı özgül iddialar var –örneğin "devletin *bittiği* yer"de "gökkuşağının ve *Übermensch*'e giden köprülerin görüleceği" (Z I:11, "Yeni Put Üzerine" ["On the New Idol]) ya da bedeni aşağılayanların *Übermensch*'e köprü olamayacakları (Z I:4, "Bedeni Aşağılayanlar Üzerine" [On the Despisers of the Body"]) ya da dostun, *Übermensch*'in habercisi olacağı (Z I:16, "Komşu Sevgi-

16 "*Übermensch*'in antitezi, *son insan*dır: Ben ilkini ikincisiyle birleşik olarak yarattım." (KSA 10:4 [171]: "*Der Gegensatz des* Übermenschen *ist* der letzte Mensh: *ich schuf ihn zugleich mit jenem.*")

si Üzerine" ["On Love of the Neighbor"]) ya da "en yüce insan"ın *Übermensch*'e "şeytan" adını vereceği (Z II:21, "İnsan Aklı Üzerine" [On Human Prudence"]). Ancak bunlardan ve bunlara benzer birkaç rasgele değiniden başka, *Übermensch*'in özgül karakter özellikleri hakkında bize çok az şey söylenir. Ve *Übermensch* modelleri olarak hizmet görebilecek iki figür hakkında bize çok az şey söylendiğinde, ("Üç Dönüşüm Üzerine"deki ["On the Three Metamorphoses"] çocuk ve "Hayal ve Bilmece Üzerine"deki ["On the Vision and the Riddle"] çoban) Zerdüşt tarafından her iki örnekte de, bir *Übermensch* betimlemesi olan bu iki figürün betimlemelerini içeren hiçbir özgül bağlantının kurulmaması kesinlikle önemsiz değildir.[17]

Bu nedenden dolayı, Bernd Magnus'un, eğer *Übermensch*'in iki temel yorumlanma tarzı –bir ideal insan kusursuzluğu tipi ya da modeli olarak ya da yaşama karşı belirli bir tutumun bir temsili olarak– arasında ayrıma gidilirse, –özellikle *Zerdüşt*'te ya da genel olarak diğer yayımlanmış eserlerde– bir ideal insan kusursuzluğu modeli olarak *Übermensch*'e ilişkin bir yorumun üzerine dayandırılabileceği çok az metinsel delil olduğu yönündeki gözlemini kabul etmek için uygun temellere sahip olduğumuzu düşünüyorum.[18] *Übermensch*'in nitelikleri, Nietzsche'nin (örneğin) Dionysosçu ya da "efendiler" ya da "asiller" ya da hatta "özgür ruhlar" konusundaki betimlemeleriyle sunulan diğer niteliklerle doldurulmaksızın, özellikle *übermenschliche* niteliklere ilişkin listemiz gerçekten çok kısadır.

Bu bizi, Magnus, Nehamas ve diğerlerinin, ebedi yinelenme hakkında bir tutum içeriyor olarak *Übermenschlichkeit* okuması açısından öne sürdükleri tutumsal ya da teşhis niteliğinde yorumla baş başa bırakır. Ben, Magnus ve Nehamas'ın her birinin,

---

17 Aynısı, GM II:2'deki egemen birey betimlemesi için de söylenebilir.

18 *Übermensch*'in "ideal tip" yorumlamasına ilişkin kusursuz bir yeniden değerlendirme için bkz., Berns Magnus, "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*", *Review of Metaphysics* 36 (Mart 1983): 633-59 ve "Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will to Power* and the *Übermensch*", *Journal of the History of Philosophy* 24, no. 1 (Ocak 1986): 79-98.

ebedi dönüşün olumlanmasına ilişkin bir *übermenschliche* tutumu göstermek için zorunlu olan yaşama karşı tutumu anlama tarzı açısından öne sürdükleri şeylerin çoğuna katılıyorum. Yine de, birinin geçmişinin bütünlüğüne (Nehamas tarzında) ya da dünya tarihinin bütünlüğüne (Magnus tarzında) göre hevesli ve gayretli bir olumlama tutumunun, Nietzsche'nin *Übermenschlic-he* kendini alt etme açıklamasının bize öğütleyebileceği *tek* tutum olup olmadığını merak ediyorum. Çünkü eğer Magnus'un, yorumumuzu Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerde söylediği şeylerle sınırlandırmamız yönündeki önerisini kabul edersek, ilk etapta bir *Übermenschliche* tutumun ebedi yinelenmenin olumlanmasıyla birleştirilmesini desteklemek için kullanılabilecek bu türden pek çok metinsel materyalin bulunduğundan şüpheliyim. Başka bir deyişle, tüm şeylerin ebedi yinelemesini olumlama yeteneğinin *Übermensch*'in temel bir özelliği olduğu, bize –*Zerdüşt*'te ya da diğer basılmış eserlerde açık ve belirgin bir şekilde– tam olarak kaç kez söyleniyor?[19]

Elbette, tüm şeylerin ebedi biçimde olumlanabilmesinin ve/veya sevilebilmesinin, birinin kendi yaşamındaki olaylar bütünlüğü açısından sahip olunacak ayırt edici bir tutum olduğu öne sürülebilir (ve pek çok yorumcu bunu öne sürer). Ve şurası kabul edilmelidir ki –Zerdüşt'ün ebedi yinelemenin olumlanması için gerekenler hakkında söylediği şeylerden ya da Nietzsche'nin Dionysosçu tutum hakkında söylediği şeylerden– bir *Übermensch*'e benzeyen varsayımsal bir süperinsanın bu tür bir inancı olumlayabilecek varlık türü olduğu sonucuna ulaşan bir yorum yapmak için yeterince delil vardır. Ancak *Übermensch*'e ilişkin birkaç değini ve ebedi yinelemeyle ilgili birkaç değini arasında, bağlantılarının neredeyse kanonik statüsünü destekleyecek bu tür açık ve belirgin bir bağ var mıdır?

Böyle bir bağın olduğundan hiç de emin değilim. Ve ilkin ebedi yineleme olumlamasıyla ima edildiği üzere, zamanın ge-

19 Bir *Übermenscliche* tutum ve yinelemeyi olumlama yeteneğinin muhtemelen en önemli birleşimi, BGE 56'da ortaya çıkar.

çişine[20] yönelik tutuma odaklanılmaktansa, "oluşu ve 'varlık'ın radikal reddi"ni olumlayan, yani koruma, yineleme ve istikrardan çok kendini alt etme, dönüşüm ve değişimi olumlayan bir tutumla olanaklı hale gelen gelecek dönüşümlere yönelik tutuma yararlı bir biçimde odaklanılabilip odaklanılamayacağını merak ediyorum? Bunu akılda tutarak, oluş fikrine bakalım ve alternatif *Übermenschliche* bir tutumun alternatif bir okumasının nasıl ilerleyebileceğini görelim.

Übermensch-Oluş

Nietzsche'nin "filozofların ortak kusuru" –filozofların "Mısırcılık"ı ya da tarihsel duygudan yoksunlukları (HH I:2; TI III:1)– olarak göndermede bulunduğu şeyi biraz önce inceledik. Şimdi bu meseleye geri dönmemiz ve özne üzerine yeniden düşünüşümüzü daha öteye götürebilecek bir *Übermensch* yorumu geliştirebilip geliştiremeyeceğimizi görmemiz gerekiyor. Muhtemelen Nietzsche'den sonraki en önemli "oluş filozofu" olan Gilles Deleuze, "oluş"u kendisiyle karıştırılan diğer dönüşümsel süreçlerden –en göze çarpanı evrim– ayıran temel özelliğin, sabit terimlerin yokluğu olduğunu belirtmişti: "Gerçek olan" der Deleuze, "içinden oluşun geçtiği varsayımsal sabit terimler değil, oluşun kendisidir, oluş bloğudur. ... Oluş, kendisinden başka hiçbir şey üretmez. ... Oluş, kendisinden ayrı bir özneden yoksundur. ... Oluş, tamamen kendisine özgü bir tutarlılıkla bir fiildir; o, 'görünen'e, 'varlık'a, 'eşitleme'ye ya da 'üretim'e indirgemez ya da geri götürmez."[21]

Deleuze'ün, görünüşte "oluş"la eşanlamlı bütün bu terimlerde eksik bulduğu şey, sürecin kendisi üzerine odaktır. Evrimci dil, dikkatlerimizi, aralarındaki geçişi belirsizleştirecek

---

20 Bu odaklanışın en önemli örneği, Heidegger'in, "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?" ["Who is Nietzsche's Zarathustra"] başlıklı makalesindeki *Übermensch* yorumunda bulunabilir.

21 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 238-39.

bir tarzda bir sürecin başlangıç ve bitiş noktalarına odaklar. Bileşik oluş dili, aksine dikkatlerimizi bu sonsuzca geriye giden bitiş noktaları *arasında* gerçekleşen şeye çeker. Oluşlar, kutuplar *arasında* gerçekleşir; onlar, köken ve hedef olmaksızın yalnız bir orta noktadan ve her zaman bir orta nokta boyunca geçen aralar-dadırlar.[22]

Oluş konusundaki ilginin, Nietzsche'nin *Übermensch*'ini denemek için kullanıma konulabileceğini öne sürmek istiyorum. Aslında böylelikle *Übermensch*'in Nietzsche'nin ideal özne modeli ya da kusursuz insan olarak yorumlanmasından kaynaklanan pek çok yorumlama paradoksundan kaçınılır. Magnus ve diğerlerinin kaydettikleri üzere[23], maalesef Nietzsche'nin en önemli yorumcularından çoğu, *Übermensch*'i tam da bu şekilde değerlendirmektedirler. Soldan ve sağdan karikatürcü imgeler, bu yüzden Nietzsche'nin *Übermensch*'ini Maslowcu bir kendini gerçekleştiren birey modeli ya da bir faşist ahlak canavarı olarak betimlerler. Bu yüzden, bir yandan Arthur Danto'yu şunları kaleme alırken buluruz:

> Bu yüzden *Übermensch*, kendisinden küçük arkadaşlarına tahakküm eden sarışın dev değildir. O, yalnızca kendisini etkilemeyen içgüdüsel dürtülere sahip neşeli, masum, özgür insandır. O, kendi dürtülerinin efendisidir, kölesi değil ve böylelikle, kendisini kendi içgüdüsel akışı ve dışsal engel ürünü olmaktan başka bir şey kılma konumundadır.[24]

Öte yandan, daha az etkileyici J. P. Stern örneği var. Stern, şunları kaydeder:

> [Nietzsche] bize, kötü niyete eşlik eden bağnazlığı kendini gerçekleştirme ve kendi oluşun koşulsuz değerine ilişkin kendi inancından –yani süperman inancından– ayırt edecek hiçbir şey sunmadığından habersiz görünüyor. Kendi payımıza

22 Krş., *a. g. e.*, s. 293.
23 Bkz., Magnus'un *Nietzsche's Case*'deki tartışması, s. 261-2, dpnt. 51.
24 Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Columbia University Press, 1980), s. 117.

bu şüpheli öğretiye güvensizlikle bakmak zorunda bırakılıyoruz. Bu yeniden kopyalanan benliğe ilişkin ciddi kabulün –kişisel otantiklik ıstırabının– faşizmin ve nasyonal sosyalizmin başlıca öğretisi olduğunu unutabilmemiz güç. Hiç kimse, özyaratımlı değerlerin tam gerçekleştirimine A. Hitler'den daha fazla yaklaşmadı.[25]

Nietzsche'nin kendisi, *Übermensch* sözcüğünün ya "daha yüksek bir insan türü" olarak ya da Darwinci evrimci tarzda yorumlanmasına karşı önceden uyarıda bulunmuştur: "Vaat etmem gereken son şey" diye yazar *Ecce Homo*'nun Önsöz'ünde Nietzsche, "insanoğlunu 'ıslah etmek' olurdu. Benim tarafımdan hiçbir yeni put yaratılmadı." (EH P:2: "*Das Letzte, was ich versprechen würde wäre die Menschheit zu 'verbessern'. Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet.*") *Ecce Homo*'nun daha sonraki kısımlarında, şu olguyu kaydeder:

> En yüksek bir başarı tipinin gösterimi olarak "*Übermensch*" sözcüğü ... hemen her yerde en büyük bönlükle tam da Zerdüşt'ün temsil etmesi için düşünüldüğü değerlerin karşıtı değerler anlamında anlaşıldı –yani daha yüksek bir insan türünün "ideal" tipi, yarı "ermiş", yarı "dâhi" olarak anlaşıldı. Diğer bilgiç geçinen öküzler, bu yüzden beni Darwinizmle suçladılar." (EH:1: *Das Wort* "Übermensch" *zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit ... ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustras zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als "idealistischer" Typus einer höheren Art Mensch, halb "Heiliger", halb "Genie" ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt.*)

Bu gibi değiniler, Nietzsche'yi Süperman'in bir filozofu olarak ya da Tanrı'nın ölümünü izleyen yeni bir antropo-teoloji açısından Tanrı'nın yerini alan olarak hizmet edecek bu varlık tarzında İnsan'ı yüceltmeye çalışan birisi şeklinde okumanın bir hata olduğunu açık kılar. Deleuze'ün Foucault üzerine

25 J. P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 117.

kitabının ek kısmında belirttiği üzere, Tanrı'nın ölümünün düşünürü olan ve Tanrı'nın yokluğuyla boşalan yere İnsan'ı koymanın yolunu arayan Nietzsche değil, Feuerbach'tır.[26] Öte yandan, Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü, yalnızca en son papayı ilgilendiren eski bir öyküdür (bkz., Z IV:6, "Hizmet Dışı" ["Retired"]), çoğunlukla trajediden çok komedi olarak çeşitli şekillerde anlatılan bir öykü.

Deleuzecü bir yaklaşım, Nietzsche'nin "*Übermensch*"le kastettiği şeyi ideal insanlık modeli açısından anlamaya çalışmaktan çok, *Übermensch*'in Nietzscheci metinde nasıl işlev gösterdiğini araştırır. Daha önce kaydedildiği üzere, bize bir *Übermensch*'in neye benzediği hakkında çok az şey söylenir ve Nietzsche bize hiçbir yerde, son insan, daha yüksek insanlar, özgür ruh ya da köle ve efendi ahlakçıları konusunda sahip olduğumuz tarzda ayrıntılı bir *Übermensch* resmi sunmaz. Deleuze'ün değindiği gibi, "eğer karikatür düzeyine inmeyeceksek, çok deneysel bildirimlerle yetinmemiz gerekir."[27] Maalesef, Nietzsche'nin "çırağı" okurlar ya da "uzman" yorumcular "Nietzsche'nin *Übermensch*'i kimdir?" sorusuna bir yanıt bulma zorunluluğu duydukları için, söylem de çoğu kez bu düzeye iniyor.

Bununla beraber, eğer "*Übermensch*"in Nietzscheci metinde nasıl işlev gösterdiğine bakarsak, onun belirli bir varlığın ya da varlık tipinin ismi olarak işlev göstermediğini görürüz. "*Übermensch*", daha çok Nietzsche'nin, bir "başarı (*Wohlgerathenheit*)" (EH III:1) olarak göndermede bulunduğu bir idealleştirilmiş güçler yığınına verdiği isimdir. Nietzsche, *Zerdüşt*'te ya da başka herhangi bir yerde *Übermensch* için felsefi bir el kitabı sunmaz; bunun yerine, *Übermensch*-olmak için atılacak adımların imalarını sunar. Deleuze'ü izleyerek, "*Übermensch*-oluş"u bir bileşik birlikteliğe işaret eden bileşik fiil olarak bir tireyle kurmamızı öneriyorum. Böyle yapmakla, bir araya gelmek için

---

26 Gilles Deleuze, "On the Death of Man and Superman", *Foucault* içinde, çev. Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 130.

27 Deleuze, *Foucault*, s. 130.

son noktayı varsayma ya da somutlaştırma sürecinden çok, aktif bir araya gelme sürecine dikkat çekeriz. Yalnızca insanların *Übermensch*-oluşundan –dışsal otoriter dayatmaların sınırları dışında güç biriktirme ve egemenlik kullanma sürecinden– söz edebiliriz. Nietzsche, bu *Übermensch*-oluş sürecine "yaşamın yükseltilişi" adını verdi ve bununla, ideal bir öznellik biçiminden çok, kendini alt etme ve güç istencini arttırma sürecine işaret etti.

Bu yüzden, Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te bir Übermensch sunma konusundaki başarısızlığı –ya da daha doğrusu bunu *reddedişi*– "*Übermensch*", bir öznenin somut örneğini sunabilecek bir ontolojik varlık durumuna ya da tarzına işaret etmediği kadarıyla, "S, bir *Übermensch* midir?"sorusunun yanıtının her zaman "Hayır" olacağını ima eder.[28] Farklı *Übermensch*-oluş

---

28 İma yoluyla bu, "Zerdüşt bir *Übermensch* midir" sorusuna yorumsal bir yanıt sağlar. Ben, burada *Übermensch*'in gerçek somut bir örneğinin olanaklı olmadığını öne sürerken, Nietzsche'nin karşıt şeyler söylüyor göründüğü en azından bir pasajın ele alınması gerekir. AC 4'de Nietzsche şunları yazar:

> Başka bir anlamda, sürekli *daha yüksek bir tipin* kendisini gösterdiği yeryüzünün çok farklı bölgelerinde ve çok farklı kültürlerinde görülen bireysel başarı örnekleri vardır: Kolektif insanlıkla bağlantılı bir şey, bir tür *Übermensch*'tir. Bu tür rastlantısal büyük başarı hadiseleri, her zaman olanaklıdır ve muhtemelen her zaman olanaklı olacaktır. Ve hatta bütün ırklar, kabileler, uluslar belirli koşullar altında bu tür bir *şanslı isabeti* temsil edebilirler. [*In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, mit denen in der That sich ein höherer Typus darstellt: Etwas, das im Verhältniss zur Gesammt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glückfälle des grossen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlecter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen.*]

Nietzsche'nin *Übermensch*'inin belirli bir daha yüksek insanlık tipi tanımını sunduğu kabul edildiği kadarıyla, onun burada "bir *Übermensch* türü"nden (*eine art* Übermensch) söz etmesi olgusunun önemli olduğu kaydedilmeye

olanaklarını denemekle, *Zerdüşt*'ü, bu yüzyılın başlarında önerilen çeşitli Nietzsche okumalarındaki trajik durumda olduğu gibi, "Üstüninsan" adı verilen merkezleşmiş bir süper-özne inşa etme planı sağlıyor olarak okuyamayız. Bunun yerine, Nietzsche'nin yaptığı şekilde, kişinin kendi yolunu bulması gerektiğini kaydederek: "çünkü *o* yol –yoktur zaten" (Z III:11:2: "Den *Weg nälich –den giebt es nicht!*"), bir deneysel yaklaşımın Zerdüşt'ün kendi deneyciliğine katıldığını gözlemleyebiliriz. Bu yaklaşım, bir Varlık tarzını değil, ancak benim burada *Übermensch*-oluş adını vermemizi önerdiğim sonsuz oluş sürecini olanaklı kılan kendini alt etmenin ve öte-değerbiçmenin olumlanmasını vurgulayacaktır.

Bu yaklaşımın sonucu, özne nosyonunun kendisinin –sabit ve tam bir töz ya da tamamlanmış bir proje olarak değil, her zaman süreç içindeki bir eser olarak– yeniden formülleştirilmesi olacaktır. Bununla beraber, bu estetik analojiyi çok fazla kurmak istemiyorum, çünkü buradaki önemli fikir, kişinin kendi yaşamını bir sanat eseri olarak yaratması değildir. Merkezi fikir daha çok, süreç içindeki bir eser olarak kişinin kendi yaşamının asla tamamlanmaması yönündedir. Kişi, daima yoldadır ("*unterwegs*") –ve vurgu, ulaşılan hedeften çok, daima yolda olma sürecinedir. Bunun, GM'nin İkinci Makalesi'nin başlangıcında, söz verme hakkı kazanan "*egemen birey*"in (*souveraine Individiuum*) aktif unutuşu konusundaki tartışmada kendisinden söz edilen şey olduğunu öne sürüyorum: Bu, yalnızca ne olduğunu unutmakla, olduğu şeyden başkası olmaya muktedir olan bu "özgürleşmiş birey" (*Freigewordne*) –bu "bir *özgür* istencin efendisi" (GM II:2: "*Herr des* freien *Willens*")– konusunda doğrudur –bu söz veriş, sorumlu bir failin övgüye değer eylemi haline gelir. Bu fikir, aynı zamanda Nietzsche'nin GM'nin İkinci Makale'sinin kapanışında ima ettiği "büyük sağlık"ı –gelişme-

---

değer; çünkü Nietzsche'nin, Zerdüşt'ün "öğretme" görevine sahip özgür varlıktan çok, kendi *Menschlichkeit*'ını alt eden bir varlık tipine göndermede bulunma olanağını açık bırakır.

nin yıkım gerektirdiğini bilen ve "oluşumumuzun" bir anlamda şimdilik olduğumuz şeyi yıkmamızı gerektirdiğini bilen sağlığı (GM II:24)– canlandırır.

Bunu akılda tutarak, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunun alt başlığını yeniden değerlendirmemiz gerektiğini düşünüyorum; çünkü "Kişi nasıl olduğu şey olur" (*Wie man wird, was man ist*), nihai hedefin –"olduğu şey"– kişinin oluşunun kendisine yöneldiği gaye olduğunu ima eder. Bunun yerine, önceki cümleciğe odaklanarak oluşun sürecini –"nasıl"ını– vurgulamamızı öneriyorum. Ve Nietzsche'nin burada "*kim* olduğu (wer *man ist*) değil, "*ne* olduğu (was *man ist*)" dediğini kaydederek, ayrıca bu oluş sürecinin gayesinin, bütünüyle biçimlenmiş ve tamamlanmış bir özne ya da benlik açısından anlaşılmamasını öneriyorum. Bunun yerine Nietzsche'nin açıklamasındaki merkezi kavrayış, oluş sürecinin asla bir sona ulaşmadığı yönündedir. Zerdüşt'ün öğrendiği şekliyle yaşam, daima kendisini alt etmesi gereken şeydir (krş., Z. II:12, "Kendini Alt Etme Üzerine" ("On the Self-overcoming"). Bu yüzden, kendini alt etmenin en büyük engeli, başkalarında bulunmayacak. Bunun yerine, gelecek alt edişler için en büyük engel olarak duran, zaten bu benliktir (krş., Z. I:17, "Yaratıcının Yolu Üzerine" ("On the Way of the Creator"). Yani sonuçta Zerdüşt'ün *Übermensch* öğretisinde verdiği ders, olunacak şey olmanın, kişinin olduğundan başkası-oluşu anlamına gelir.

"Ben Sadece Bir Nietzscheciyim"*

Hans Sluga

Çev. Mustafa Yildirim

Foucault'nun Nietzsche'ye olan borcunu belirlemeye girişen herkesin, onun kendisini "sadece bir Nietzscheci" (1989: 327) olarak karakterize ettiği son röportajını ("Ahlakın Dönüşü") dikkate alması gerekecektir. İddia dikkate değerdir, çünkü Foucault, başka hiç kimse hakkında aynı ölçüde güçlü bir tutum içerisinde kendisini (mesela Aristotelesçi, Heideggerci vb. diye) ifade etmemiştir. Ancak o (iddia) aniden bir soruyu da kışkırtır. Nietzsche'nin düşüncesine dikkat çekici bir akıcılık vererek ve bunu kesin olarak açıkça belirtmek yönündeki isteksizliğiyle, o nasıl "sadece bir Nietzscheci" olabilir? (Bu bir medeni hal ahlakıdır, bu ahlak kâğıtlarımızı yönetir, diye yazar o, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, her şeye rağmen. [1999: 32])** Foucault, elbette, "sadece tek bir Nietzscheciliğin olmadığını" düşünmek-

---

* Hans Sluga, "I am Simply a Nietzschean", *Foucault and Philosophy* içinde, ed. Timothy O'Leary & Christopher Falzon, Wiley-Blackwell pub., 2010, s. 36-59.

** *Bilginin Arkeolojisi*'nden yapılacak alıntılar, Veli Urhan'ın Fransızca aslından yaptığı çevirisinden alınacaktır. (ç.n.)

teydi ve dolayısıyla "tek bir doğru Nietzscheciliğin olduğunun ve bunun diğerlerinden daha doğru olduğunun söylenemeyeceğinden" (1989: 247) emindi. Aynı zamanda o, son röportajında, hiçbir zaman Nietzsche'nin düşüncesini yeniden üretmeyi amaçlamadığını da vurgulamıştır. Bunun yerine, o "mümkün olduğunca, birtakım konular hakkında, bu ya da şu alanda yapılabilmiş olan şeyin, Nietzsche'nin metinlerden –hatta (yine de Nietzscheci olan) anti-Nietzscheci tezlerden- yardım almayı" (a.g.e.: 327) denemek olduğunu söylemiştir. Dikkatlice formüle edilmiş bu nitelemeler bazı ek soruları gündeme getirir. Foucault, Nietzsche'nin metinlerinden hangilerini dikkate almaktadır? Özellikle hangi anti-Nietzscheci tezlerle meşgul olmuştur? Yine de bu tezler, nasıl hâlâ Nietzscheci olmaktadır? O halde, bu sorular öncelikli olarak Foucault'nun Nietzsche'ye olan ilgisinin nasıl ortaya çıktığını, Foucault'nun Nietzsche'yle olan meşguliyetinin, Foucault'nun entelektüel yolculuğunun geniş kavisi (*wide arc*) boyunca nasıl değiştiğini ve nihayetinde Foucault'nun iddia ettiği Nietzscheciliği ile son röportajında başvurduğu Heidegger'e olan eğiliminin nasıl ilişkilendirileceği sorularına öncülük edebilir. Önceden kaleme aldığım bir makalemde, bu soruların bazılarını yanıtlamayı denemiştim (Sluga, 2005), ancak tartışmamın, Foucault'nun Nietzsche'yle olan ilişkisinin karmaşıklığını irdelemeyi yeterince başardığından artık emin değilim. Şimdi ise, gerekli olan şeyin, onların kişisel soykütüksel proje anlayışlarına daha fazla dikkat etmek olduğunu düşünüyorum. Bu konu hakkında daha önce söylediklerimi tekrar etmeksizin, bu eksikliği tamamlamayı deneyeceğim. Hatta bu iki düşünürün ilişkisinde, önceden keşfedilmiş pek çok görüş terk edilecektir.

1984'te, Alessandro Fontana tarafından sorulan, onun kendi çalışmasını "ahlakın yeni soykütüğü" olarak tanımlayıp tanımlayamayacağı sorusuna, Foucault, o ünlü yanıtını vermişti: "Eğer başlığın ve Nietzsche'nin bu başlığa vurduğu çarpıcı damganın ihtişamı için değilse, evet diyebilirim" (1984:

310-11). Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu sözü 1970'den önce nadiren söyleyebilirdi. O zamana kadar o, kendisini daha ziyade söylemsel yapıların arkeologu olarak isimlendirmekteydi. Ancak *Bilginin Arkeolojisi*'nin 1969'da yayımlanmasından hemen sonra, kendi yaklaşımını Nietzscheci anlamda –"Nietzsche, Soykütük, Tarih" makalesinin 1971'de yayımlanmasıyla belirginleşen bir değişim- soykütük olarak karakterize etmeye başlamıştır. Bu çalışmasında, Foucault, Nietzsche'yle üç boyutlu (*threefold*) uzlaşım olarak ele aldığım şeyi ifade eder: (1) soykütüksel yöntem bakımından, (2) soykütüksel girişimin amaçları bakımından ve (3) onun geniş çıkarımları bakımından.

Foucault'nun her ciddi öğrencisi, bununla birlikte, onun arkeoloji ile soykütük arasında yaptığı ayrımın kullanımının hiçbir suretle kolayca betimlenemeyeceğini bilir. Yorumcular arasında bir uzlaşmazlık vardır, örneğin, soykütüksel yöntemin arkeolojik yöntemin yerini alıp almadığı ya da onun tamamlayıcısı olup olmadığı sorunu üzerinde. Bu, soykütüğün tarihsel olarak yöneltilmiş iken, arkeolojinin rijit yapılara ilişkin olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde soykütüğün insan bilgisinin dinamik bir görünümü iken, arkeolojinin statik olan söylemsel yapılar üzerinde düşünüyor olması da değildir. Yine soykütüğün söylemler arasındaki geçişleri incelerken, arkeolojinin yalnızca onların içsel özelliklerini incelediği de değildir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, bunun yerine, bu ayrımın "bir söylemsel oluşumun bir başka söylemsel oluşumun yerini alışı"nı içeren olaylar olduğunu belirtir ve "arkeoloji için en önemli olan olaylardır: sadece arkeoloji, her halde, onları gösterebilir" (1999: 217) diye ekler. Arkeoloji, *Kelimeler ve Şeyler* ve Foucault'nun diğer erken çalışmalarının her okuyucusu için aşikâr olması gerektiği gibi, daha çok tarihsel değişimle ilgilenmektedir. Aynı zamanda Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, arkeolojik girişimin "nedensellik mekanizmalarını ayırt etmeyi" amaçlamadığını, ne "ifade edici olguların bütününün önünde... bu bütünü açıklayabilen şeyi (bu dile getirme bağlamla-

rının araştırılmasıdır)" sormayı amaçladığını, "ne de onlarda dile getirilen şeyi keşfetmeye çalıştığını (bu bir hermenötik işidir); ... onun, özel eklemleme biçimlerini tanımlamaya çalıştığını" (1999: 206) ifade eder. Başka bir deyişle, arkeolojik girişim tarihsel değişimleri tanımlar, ancak onların neden olduğu şeylerden hiçbirini önermez. Buna karşılık, soykütüğün kendisini ise, tam olarak tarihsel değişim mekanizmaları ilgilendirir. "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te Foucault, benzer bir biçimde soykütüğün, "tehlikeli iktidar oyunları"nı kurduğunu, onun "birbiriyle savaşan bu güçlerin arasındaki mücadeleyi betimlemek zorunda olduğunu" ve "iktidarların sürekli kışkırtıcılığını ve şiddetin özenli bir biçimde tekrarlanan sahnelerinin gösterimi"ni (1977: 148, 149, 151) incelediğini ifade eder. Bundan dolayı soykütük, arkeolojinin aksine iktidar, güç ve şiddet nosyonlarını kullanır. Foucault, kendi soykütüğünü, Nietzscheci ahlakın soykütüğü projesine benzer olarak güç istenci operasyonlarının araştırılması olarak anladığını ifade eder. Nietzsche kendi *Soykütük*'ünde şöyle der:

> Tarihsel yöntemin bu temel noktasını üstüne basa basa vurguluyorum, çünkü şimdilerde oldukça etkili, hatta bütün olaylarda güç isteminin rol oynadığını ileri süren kuramdan daha çok, olayların mekanik anlamsızlığıyla, rastlantısallıkla bile uzlaşan içgüdü ve beğeniye temelinden karşıdır. (2001: 76)*

Bu güç istenci kendisini açığa vurur, bu yüzden Nietzsche "spontane, agresif, açık sözlü, yeniden yorumlanmış, yeniden yönlendirilmiş ve biçim verici güçler" dahilinde yazar. Korkunç şiddet türlerinin olduğu her yerde o (güç istenci) benimsenir.

Böyle sözcükler, Nietzsche ve Foucault'nun soykütük proje kavrayışlarının aynı olduğu sonucunu çıkarabilir. Yine de "Nietzsche, Soykütük, Tarih" makalesinin daha derinlemesine bir okunuşu, Foucault'nun Nietzsche'den üç önemli hususta

---

* *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'den yapılacak alıntılar, Ahmet İnam'ın çevirisinden alınacaktır. (ç.n.)

ayrıldığı (kasten ya da farkında olmadan) sonucunu çıkarmaya bizleri zorlar. Foucault, kesin olarak, Nietzsche'nin ahlakın *köke-ni* sorununa olan ilgisini önemsiz gibi gösterir; o, öncelikli olarak soykütüğün siyasetle değil de, tarihle ilişkili olduğunu düşünmüş görünür ve Nietzsche'nin soykütüksel yöntemin yorumsal kavrayışını minimize etmeye karar vermiş gibidir. Ben, burada, Foucault'un Nietzsche'yle olan ilişkisinin çok yeterli ve adamakıllı eklemlenmiş bir kavrayışına, bunun ne derecede gerçekleştiğini düşünerek erişebileceğimizi tartışmak istiyorum.

Kökene Karşı Kaynak

Foucault, makalesinde, Nietzsche'nin "köken" kelimesini sıkça "vurgusuz" tarzda "menşe", "soy", "kaynak", "asıl" (1977: 140) terimlerinin güçlü alternatifi olarak kullandığını söyler. O, daha fazla ayrıntılandırmaya ihtiyaç duymaksızın, "pek çok örnekte *Soykütük, Köken* ve *Kaynak*'ın ana gövdesinde alternatifli olarak kullanıldıklarını" söyleyecek kadar ileri gider (a.g.e.: 142, dipnot 19). Bu mümkün görünmeyen bir varsayımdır, çünkü bu iki terim (köken ve kaynak), Nietzsche'nin formülasyonunda kolaylıkla birbirleri yerine kullanılamazlar. Örneğin, Nietzsche, *Soykütük II.2*'ye şu cümleyle başlar: "İşte bu, kesinlikle *sorumluluğun* kaynağının uzun tarihidir" ve şüphesiz o, sorumluluğun oluşumunun ya da ortaya çıkışının uzun tarihi hakkında konuşmaktadır, bu fenomenin kökeninin uzun tarihi hakkında değildir, çünkü bir köken kelimenin tam anlamıyla uzun bir tarihe sahip olamayacaktır.[1] Aynı eserin *II.8*'inci bölümünde, diğer taraftan şunu ifade eder: "*Das Gefühl der Schuld … hat, wie wir sahen, seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis.*" Söylediği şeyi şöyle çevirmemiz gerekirse, "suçluluk duygusu, gördüğümüz gibi, kökenini en

1 İlginçtir ki Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen bu cümleyi şöyle çevirmişlerdir: "Tam olarak bu, sorumluluğun kökenlerinin uzun tarihidir." (*On The Genealogy of Morality*, [Indianapolis: Hackett Publishing, 1998], s. 36.) Ancak bu, kesinlikle açıklanmamış çoğulun ("kökenler") gösterdiği üzere, dikkatsiz bir çeviridir.

eski ve en kökten kişisel ilişkilerden alır."[2] Bu bağlamda, kaynak (*descent*) kelimesi, bozulma olmaksızın, "köken" kelimesi yerine kullanılamaz. Böyle dilsel gözlemlerin kendileri belki de inandırıcı değildir, ancak bu gözlemler Foucault ile Nietzsche arasındaki derin ihtilafı gösterir.

Köken (*Ursprung*) ile kaynak (*Herkunft*) arasındaki gerçek farklılığı kabul etmeye yanaşmayan Foucault'nun, Nietzsche'den ne kadar uzaklaştığını görmek için, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nün program niteliğindeki önsözünü daha yakından incelememiz gerekir. Nietzsche, burada, nihai amacının "ahlakın gerçek tarihi"ni inşa etmek olduğunu ifade eder ve buna bağlı olarak, bizi, "İngilizlere özgü böyle bir hedefin belirsiz mavilikler arasında yitmesine" karşı uyarır. O, böyle spekülatif varsayımlaştırmalara karşı olarak, bizden "belgelere dayanan, o gerçekten saptanabilen ve gerçekten var olanı" düşünmemizi ister (2001: 24). Hiç şüphesiz ki Foucault'nun ilgisi de bu tür işlere yöneliktir. Nietzscheci projeye katılmış gibi görünerek, Foucault soykütükten, "kapalı, çok titiz ve sabırla belgesel" olarak bahseder. O, böyle bir soykütüğün, "çapraşık ve karmakarışık parşömenler alanında, çizilmiş olan ve birçok defa yeniden kopya edilmiş dokümanlar üzerinde iş gördüğünü" söyleyerek devam eder: "Soykütük, netice itibariyle, sabrı ve detaylı bir bilgiyi gerektirir ve o, kaynak materyallerin engin bir birikimine bağlıdır... Kısacası, soykütük acımasız bir bilgeliği gerektirir" (1977: 139-40). Bir soykütükçü olmadan önce bile, Foucault bilgeliğin bu çeşidini tecrübe etmiştir ve akabinde o, safça, "Batı'nın çok eski ve çok tipik topluluklarından birinin, faydasız bilgeliğin çok samimi ve hassas Farmasonluğunun" bir üyesi olduğundan bahsetmiştir (1980a: 79).

Nietzsche ile açıkça uyuşmasına rağmen, Foucault, yine de, bilgeliğin kendisi için, Nietzsche'nin öngördüğü amaca yö-

2 Clark ve Swensen, Nietzsche'nin "ursprünglichsten Personen-Verhältnis" ifadesini "en ilkel ilişki" olarak çevirirken de yine dikkatsizdirler. (a.g.e.,s. 45).

nelmemiştir. O, hiçbir zaman, Nietzsche'nin niyet ettiği "insanların ahlaki geçmişinin bütün, uzun, deşifre edilmesi zor hiyeroglif yazıları"nı (1994: 7) yeniden inşa etmeye kalkışmamıştır. Nietzsche, elbette, böyle bütün bir tarihi ortaya koymanın kolay olmadığına inanmıştır ve kesinlikle bunu *Ahlakın Soykütüğü*'nde ortaya koyduğunu varsaymamıştır. Çalışmanın tam başlığı içerisindeki "Üzerine/Hakkında" (*On*) kelimesi, bilakis, Nietzsche'nin, onu, böyle kapsamlı bir sorgulamanın kapsamı, doğası ve olanağının ilk keşfi olarak düşündüğünü sezdirmektedir. Başka bir deyişle, kitabın tamamen hesaplanmış bir soykütüksel çıkarımı sağlamış olduğu düşünülmemelidir. Gerçeği söylemek gerekirse, kitabı meydana getiren üç bölüm yalnızca tipik olarak epizodiktir. İlki, büyük ölçüde paganlıktan Hıristiyan kültüre geçiş üzerinde yoğunlaşırken, ikincisi atalarımızın ilk kez insan haline geldikleri, zamanın çok daha önceki bir anına sıçrar, üçüncü bölümdeki çilecilik tartışması ise belli hiçbir çağa odaklanmaz. Her halükarda, Nietzsche, tek bir insanın bütün soykütüksel projeyi gerçekleştiremeyeceğinden emindi. İlk bölümün ek kısmında bilakis o, kitabının "böyle bir doğrultuda güçlü bir saik vermeye hizmet edebileceği" umudunu dile getirmiş ve pek çok bilgine ahlakın soykütüksel çalışmasını geliştirmek için müşterek bir çaba göstermeleri için çağrıda bulunmuştu (a.g.e.: 1).

Ancak, böyle program niteliğindeki yorumlar, Nietzsche'nin çok ciddi bir biçimde kısmi bir ahlak tarihinden ziyade bütün bir ahlak tarihini hedeflediğini açığa vurur. Böyle bir girişimin imkânsız olduğundan elbette kuşku duyabiliriz ve Nietzsche'nin, artık bize çekici gelmeyen, karakteristik on dokuzuncu yüzyıldaki, düşüncenin ansiklopedik kipinden etkilendiğine karar verebiliriz. Yirminci yüzyıl boyunca, Foucault böyle tehlikeli bir projeyi hiçbir zaman kesinlikle benimsememişti. Aslında bu, onun çalışmalarının güçlü yanlarından birisi olabilir; ama onun sınırlılıklarından birisi de pekâlâ olabilir. Foucault'nun soykütüğü, her halükarda, her zaman geçici,

kültürel ve özel bir konudur (örneğin, bu şekliyle, Avrupa'da on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıl arasında cinselliğin ortaya çıkışının bir araştırmasını bulabileceğimiz *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde konu edilir). Nietzsche ise aksine, Foucault'nun aramış olduğu türden bir "özel" entelektüel olma niyetinde hiçbir zaman olmamıştır. O, bunun yerine, ahlak (onu, onun en yakın çekim, kurbağamsı, çok yakın görüşüyle değiştirerek) üzerine olası en büyük olanağı yakalamanın peşindedir. Bu noktada Nietzsche'nin "Ahlaki Olmayan Bir Anlayışta Hakikat ve Yalanlar Üzerine" adlı makalesinin ilk cümlesini hatırlamakta fayda vardır: "Bir zamanlar, alışılmış bir biçimde, sayısızca parıldayan solar sisteme ayrılmış olan evrenin köşesinde, zeki hayvanların bilmeyi keşfettikleri bir yıldız vardı" (1979: 79). Böyle bir cümlenin Foucault'nun ağzından çıkması mümkün değildir. Bu ve buna benzer formülasyonlarda görebileceğimiz gibi, Nietzsche, Foucault'nun aksine insanlık hali üzerindeki global bir perspektifin ve ahlakın –bunu *destekleyici*- bütün bir tarihinin peşindedir. Bu projenin bir parçası olarak, o, gerçekten ahlakın kökenini, başlamasını, başlangıcını, doğuşunu (o bu kelimelerin hepsini kullanır) belirlemeyi amaçlamaktadır. Onun bu köken nosyonuna vermek için aradığı anlamın ne olduğu ise belirsizliğini korumaktadır.

Foucault kökenle ilgili farklı anlayışları –yüklenmiş ya da daha az yüklenmiş olan-birbirinden ayırma hususunda elbette haklıdır. Tanrı'nın on emrin kaynağı olduğunu düşünen iman sahibi kimseler, dolayısıyla bu ahlaki ilkeleri geçerli kılma niyetindedir. Köken ahlaki ilkeleri haklı çıkarmak iddiasındadır. Diğer taraftan Nietzsche'nin modern köle ahlakının kökenleriyle ilgili tanımı, bu ahlakı geçersiz kılma anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, onun soykütüğü, her şeyden önce, tipik olarak destrüktiftir, ancak bu aynı zamanda değerlemenin yeni bir türü için zeminin temizlenmesi anlamına da gelir. *Soykütük*'ün ilk bölümüne o, şu notu ekler: "Bütün bilimler, bundan böyle, filozoflarının gelecekteki ödevlerine giden

yolu hazırlamak zorundadırlar. Açıklanan nedenden dolayı, bu görevi politik olarak anacağım" (1994:34). Bundan dolayı, Nietzsche'nin soykütüğü hem destrüktif hem de politik olma özelliğine sahiptir. Bu, onun "genetik safsata"nın suçlusu olarak itham edilmesine öncülük eder. Onun, bir değerler sistemini, bu sistemi müphem kaynaklardan meydana gelecek tarzda kurarak kolayca geçersiz kılabileceğimizi varsaydığı söylenir. Ancak bu itham, Nietzsche'nin kendisinin, sadece bir kökenin izlenmesinin ahlaki bir ilkenin değerini ya da değersizliğini belirlemek gibi olmadığını sürekli olarak kabul ettiği gerçeğiyle karşılaştırılmak zorundadır. O, aslında, ahlakın bir yanlıştan gelmiş de olabileceğini kabul edebilir, ancak o, "bu gerçeğin anlaşılmasının ahlakın değeri sorununu etkilemeyeceğini" (1974: 345) kabul eder. Açıkçası, destrüktif bir soykütüğü çalışmak için, değerin özel bir türünün itibarsız bir kaynaktan geldiğinin kanıtından daha fazlasına gereksinim vardır. Gerekli olan, örneğin, bizim bütün değerler sistemimizin böyle yanlışlara dayandığını ve bütün değerler yapısını destekleyen hiçbir şeyin olmadığının gösterilmesidir. Nietzsche, açık bir biçimde, bizim özel değerlerimizin kritiğinin, kapsamlı bir soykütüğe gereksinim duyduğunu düşünmekteydi. Dolayısıyla, bizim modern değerler sistemimizin bir sosyal gücenme anından ortaya çıktığını gözler önüne sermek, bu değerleri dağıtmak için yeterli değildir. Bu değerlerin doğru olduğu hâlâ varsayılabilir. Modern ahlakın soykütüksel destrüksiyonunu tamamlayabilmek için gerekli olan şey, bizim hakikat kavramımızın soykütüğünü içeren kapsamlı bir soykütüktür. Ancak bu yalnızca insan bilgisinin bütün bir görüntüsü ele alınarak başarılabilir. Öyle görünüyor ki yalnızca bizim değerleme (*valuation*) sistemimizin tamamının kökenlerini ortaya çıkaran kapsamlı bir soykütük, Nietzsche'nin kendisinin belirttiği destrüktif görevi yerine getirebilir (a.g.e.: 110-15). Başka bir deyişle, Nietzsche'nin soykütüğü, kesinlikle, ahlak sistemimizin kökenlerini tarihsel olarak açığa çıkaran bir teşebbüs olarak anlaşılmak zorundadır.

Foucault, böyle kapsamlı bir girişimin olanağını düşünmeyi –belki haklı olarak- reddettiğinden dolayı, onun soykütüğünü tipik olarak destrüktif ya da hak arayan (*vindicatory*) olarak ele alamayız. Aslında, ne değerlerimizin destrüksiyonu ne de haklı çıkarılmaları Foucault'un amacıdır. Onun özel soykütüğü, daha ziyade, genellikle değerlerimize iliştirilmiş olan kaçınılmazlık baskısını ortadan kaldırmak için tasarlanmıştır. O, yeni değerlemeler için yeni olanakların ve potansiyellerin görünür hale geleceği bir alanı açmak ister. Bu nedenden ötürü, o, "entelektüel çalışmanın, olan şeyi, olmak zorunda olmayanı ve onun ne olduğunu gösterdiği" (1989: 252) konusunda ısrar eder. Ve aynı nedenden dolayı o, bizi, "şeylerin tarihsel olarak nasıl olumsal (kontenjan) olduklarını, aynı nedenle anlaşılabilir ancak gerekli olmadıklarını göstermek için derinlere kadar kazılması" (a.g.e.: 209) hususunda uyarır. Yine aynı amaçla, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te, Foucault, soykütükçülerin şeylerin ardında, "zamansız ve özsel bir sırrı değil, ancak hiçbir öze sahip olmadıkları ya da onların özlerinin düzensiz bir tarzda farklı formlardan üretildiği sırrını" (1977: 142) bulmak için aramak zorunda olduklarından bahseder. Foucault'ya göre, kökenin tarihi olarak anlaşılan soykütük, o halde, "temeller kurmayı içermez; aksine, o birleştirilmiş düşünülen şeyi altüst eder, kendisiyle tutarlı olduğu düşünülen şeyin heterojenliğini gösterir" (a.g.e.: 147). Özel soykütükler kesinlikle Nietzsche'den hariç tutulamaz, ancak onun soykütüğü, şimdiye kadar var olmuş değerlerin tamamını, bu değerlerin yıkıntısı üzerine değerlemenin yeni bir türünün mabedini inşa etmek için yıkmayı isteyecek kadar ileri gider.

Politikaya Karşı Tarih

"Nietzsche, Soykütük, Tarih"in ikinci yarısında, Foucault, "geleneksel anlamda tarih" ile soykütük arasındaki ilişkiyi incelemeye koyulur. Burası (bana kalırsa) onun makalesinin en az ikna edici bölümüdür. Öncelikle, büyük ölçüde tatmin edici

olmayan hiperbolik bir tarzda –sanki Foucault Nietzsche'nin sesini yönlendirmeye çalışıyormuş gibi- yazılmıştır. Sonuçta, yine de Nietzsche'nin yazılarının (Foucault'nun kendi geç dönem soykütüksel çalışmasının çok daha makul tarzının göstergesi de değildir) ironik, sert tonundan oldukça farklıdır.

Foucault'ya göre, soykütük, geleneksel tarihin aksine, "*wirkliche Historie*"dır –onun sürekli olarak ve müphem bir şekilde "etkin tarih" (*effective history*) olarak çevirdiği bir terim (1994a: 147).[3] Farz edilen bu karşıtlığı nasıl anlamalıyız? Eğer Foucault'nun karakterizasyonu, Nietzsche'nin soykütük kavrayışının anlatımını verdiği anlamına geliyorsa ve hatta onun kendi geç dönem soykütüksel pratiğine uymuyorsa, onun karakterizasyonu ikna edici olmaktan uzaktır. Foucault, geleneksel tarihin, "genellikle bir olayın patlaması ve zorunlu süreklilik arasında kurulan ilişkiyi devirdiğini", diğer taraftan soykütüğün ise, "eşsiz karakteristikleri ve çok güçlü dışavurumları açısından olaylarla ilgili olduğunu" söyler (a.g.e.: 154). Nietzsche'nin peşinde olduğu kapsamlı soykütüğün ve onun güç istenci olarak dünyanın üst anlatısı içerisinde soykütüğü bütünleştirme teşebbüsünün, "birbirine dolaşmış olaylar çokluğu"nu ayırmanın tam olarak zıddı olduğuna itiraz edilebilir. "Bir dönüm noktası ya da referans noktası olmaksızın, sayısız kayıp olay hakkındaki" (a.g.e.: 155) olay nosyonu, her halükarda, Nietzsche'nin düşüncesinde hiçbir rol oynamaz. Foucault'nun karşı iddiası, yalnızca Nietzsche'nin soykütüksel projesinin kapsamlı doğasını onaylamayı inkâr etmesi açısından düşünülebilir. Her halükarda, onun yalıtılmış olaya yaptığı vurgu, bizi, arkeolojinin, "birbirinden kopuk olayların saf bir betimlemesi hakkındaki proje" (1999: 41) ve "yöntem endişesiyle" ilk anda, "dağınık olayların bir araya getirildiği" (1999: 34) bir araştırma olarak tanımlandığı *Bilginin Arkeolojisi*'ne kadar geri götürür. Arkeolojinin bu çeşidi, "süreklilik hakkında önce-

3 Bu arada, "etkin" ifade kavramının ("etkin tarih" değil), *Bilginin Arkeolojisi*'nin sözlüğüne ait olduğunu söyleyeyim.

den oluşturulmuş olan biçimler"e gereksinim duyar ve "problem haline getirilmemiş" bütün olağan "sentezleri, askıda tutmak gerekir" (1999: 39). Süreklilikler kabul edildiği sürece, "onların kendiliğinden uzaklaşmadığını, daima kuralların bilindiği, kanıtların kontrol edildiği bir kuruluşun sonucu olduklarını göstermeliyiz" (1999: 39). Eğer Foucault yalnızca geleneksel tarihin fark ettiği sürekliliklerin diğerleriyle yer değiştirmesine gerek duyulabileceğini kastediyorsa, o zaman Nietzsche adına buna karşı çıkamayız. Bu, aslında, Nietzsche'nin girişiminin bir parçasıdır. Ancak Nietzsche, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, Foucault için temel olan olay-atomizmini onaylamaz. Biz yine de "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te, Foucault'nun soykütüksel projesinin karakterizasyonunun, onun erken dönem arkeolojik düşünce biçimi tarafından renklendirildiğini ve hal böyle olunca da, ne Nietzsche'nin ne de kendisinin sonraki soykütüksel girişim anlayışlarının hakkını verememiştir.

Üstelik Foucault'nun, Nietzsche'nin, geleneksel tarihsel bilgeliğin karşısına, "*wirkliche Historie*" olarak soykütüğü koymayı arzuladığı varsayımı, yanlış bir okumaya dayanmaktadır. Burada bir referans noktası olarak hizmet gören Nietzsche'nin *Soykütük*'ünün önsözü, gerçek tarih olarak soykütüğü, geleneksel bilgelikten değil, Paul Rée ve İngiliz ahlak kuramcılarının oluşturdukları imgesel buluşlardan ayırmaktadır. Aslında geç dönem Nietzsche, soykütük ve geleneksel türden tarihsel bilgelik arasındaki ilişki hakkında çok az şey söylemiştir. Bilhassa Nietzsche, soykütük hakkında söyledikleri ile *Zamansız Meditasyonlar* adlı eserinin ikinci bölümü olan "Tarihin Kullanımı ve Suiistimal Edilmesi Hakkında"daki erken dönem düşünceleri ve bu bölümdeki tarihsel bilincin çeşitli formlarının tahlillerini ilişkilendirmeye hiç teşebbüs etmemiştir. Ancak bu karşılaştırma, Foucault'un "Nietzsche, Soykütük, Tarih"teki temel ilgilerinden bir tanesidir. Foucault, Nietzsche'nin düşüncesindeki bu iki lahzaya odaklanırken, biraz önce değindiğim gibi, Nietzsche'nin, tipik olarak tarihsel olmaktan ziyade

politik olan *Ahlakın Soykütüğü*'nü yazmasındaki nihai motivasyonunu daha az önemsemiştir. Bu noktada, Nietzsche'nin *Soykütük*'üne, önceki dönemlerde kaleme aldığı çalışmalarından en yakın olanın "Tarihin Kullanımı ve Suiistimal Edilmesi Hakkında"nın değil, *Tragedyanın Doğuşu* olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu eser, elbette, *Soykütük*'ten farklı bir zaman dilimini işlemektedir; hiçbir surette Yahudi-Hıristiyan ahlakın yükselişiyle ilgilenmemektedir (Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci baskısının önsözünde öne sürdüğü, "kötülük"ün dışındadır); ancak *Ahlakın Soykütüğü* gibi, *Tragedyanın Doğuşu* da, bizim modern değerler sistemimizin oluşumu hakkında bir öykü anlatmaktadır. Erken dönem çalışmalarında bilimsel rasyonalizm ve Sokratik optimizm olarak adlandırılan bu değer-sistemi, geç dönem eserlerinde köle ahlakı olarak –ki bu terimler Nietzsche'nin zihninde birbiriyle ilişkisiz değildir- ifade edilmiştir. Her iki çalışmanın tipik olarak soykütüksel oldukları düşünülebilir, çünkü her ikisi de oluşumlarını onların (Foucault'nun ve Nietzsche'nin soykütüklerinin) tanımladığı değerlerin altını oymayı amaçlamakta ve her ikisi değerlerin itibarsız sistemi yerine daha önce erken dönem Yunan medeniyetinde şekillendirilmiş olan, "hayatla barışık" (*life-affirming*), yeni bir trajik dünya-bakışını geliştirmektedir. Böyle derin benzerliklere vurgu yapıyorum, çünkü bunlar Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nü yazarken sahip olduğu motivaşyonu bize açıkça gösterme olanağını sağlayacaktır. Buradaki en önemli nokta, *Tragedyanın Doğuşu*'nun açıkça politik bir eser olduğudur. Nietzsche, bu eseri, Fransa-Prusya Savaşı'nın ardından ve Richard Wagner'in devrimci anlayışının etkisi altında, radikal olarak yeni bir politika geliştirmek amacıyla yazmıştır. *Soykütük* de, benzer bir endişeyle motive edilmiştir. Nietzsche, *Soykütük*'te, "nicedir dünyanın bir tımarhane olduğunu" (1994: II.22) ve kurtarıcı insanın, bu çürüyen, kendi kendinden kuşkulu çağımızdan daha güçlü bir çağda gelmesi gerektiğini (1994: II.24) yazdığında, onun Napolyon ve de Zerdüşt'ün böyle kur-

tarıcı kişiler olduklarını ima ettiğini de unutmamalıyız (a.g.e.: I.16). *Soykütük*'ü, Nietzsche'nin aşağı yukarı aynı zamanlarda oluşturduğu aforizmalarıyla birlikte okuduğumuzda, bu eserin politik bağlamı daha da belirgin hale gelecektir. Ayrıca, *Soykütük*'ün yeni büyük Avrupa politikasının ortaya çıkışında bir araç olduğu da aşikârdır. Politikanın bu yeni türü, benzeri hiçbir zaman oluşturulamayacak olan daha kapsamlı egemenlik oluşumlarını içerir. "Yeryüzünün kaderini, insanı bir sanat gibi işlemek için" elinde tutan "yeryüzünün gelecekteki efendileri", "bir efendiler ırkı"nın ortaya çıkışını görüyoruz (Nietzsche, 2002: 960).* Geleceğin bu yasa koyucuları şöyle diyecekler: "Böyle olmalıdır!" Yalnızca onlar "nereye"yi ve "niçin"i, insanların yararının ne olduğunu belirlerler (a.g.e.: 972). Bahsi geçen formülasyonlar çok iyi bilinir ve çok kötü üne sahiptir ve bunlar kesinlikle tamamen farklı yönlere işaret eden diğer Nietzscheci düşüncelerle birlikte okunmalıdır. Yine de onlar, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nü yazdığı zamanda, onun geniş kapsamlı (hatta megaloman) bir politik gündemle meşgul olduğunu ve onun önceden öne sürdüğü tarihin üç parçalı ayrımı ile soykütüğün nasıl ilişkilendirileceği hakkındaki sorunla bu noktada fazla ilgilenmediğini aydınlığa kavuşturur. Ancak bunlardan hiçbiri Foucault'nun makalesinde yer almamaktadır.

Foucault'nun, makalesinde, Nietzsche'nin çalışmalarından altmıştan fazla alıntı yapmasına ve çeşitli kaynaklara atıfta bulunmasına rağmen, *Tragedyanın Doğuşu* ve *Güç İstenci*'ne tek bir atıfta bulunmamış olması, bizim için şaşırtıcı olmamalıdır. Hiçbir zaman Nietzsche'nin tahayyül ettiği ölçüde olmasa da, Foucault'nun kendi soykütüksel araştırmaları zamanla politik bir hal alacaktır. Nietzsche (tipik olarak 19. yüzyılda moda olan) büyük radikal kırılmalar (*ruptures*) açısından düşünürken, Foucault "bir toplumda yer değiştiren ayrılıklara yol açan, birlikleri bozan ve yeniden kümeleşmelere neden olan

---

* *Güç İstenci*'nden yapılacak alıntılar, Sedat Umran'ın çevirisinden alınacaktır. (ç.n.)

hareketli ve geçici direnme noktaları"nı (2003: 74)* düşünmeyi ister. Ancak politikayla olan bu geç ilgi yine de devam ettirilmelidir. Foucault'nun, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"teki politik bir girişim olarak soykütük görüşü yine de şekillendirilmek zorundadır. Bunun için anlamlı olarak *Gözetlemek ve Cezalandırmak: Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildini ve ders notlarından oluşan *Toplumu Savunmak Gerek*'in politik tonunu beklemek zorundayız.

Benim Nietzsche'nin gerçek amaçları ile Foucault'nun "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te ona atfettiği amaçlar arasındaki fikir ayrılığına yaptığım vurgu, Foucault'nun ilmi feraseti-ne (*acumen*) saldırmak için değil, adı geçen makalenin ikinci bölümünün nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu ortaya atmak içindir. Başka bir deyişle: Foucault neden soykütüğün tarihsel araştırmanın hangi türü olabileceğini sormayla bu denli ilgilenmektedir? Benim cevabım, onun Nietzsche okumasının hâlâ erken dönemdeki arkeolojik çalışmalarının gölgesinde kalıyor olmasıdır. Esasında biz, Foucault'nun makalesinin ikinci bölümünü, onun kendisinin erken dönemindeki yazılı tarih pratiğinin yönlendirdiği otokritiğin bir parçası olarak okuyabiliriz. Onun Nietzsche hakkında söyledikleri buna hizmet eder; yani, yazılı tarihin yeni ve çok daha radikal bir görüşünü geliştirmesine hizmet etmektedir. Foucault'nun arkeolojik döneminde kaleme aldığı erken dönem çalışmaları, elbette, (biraz önce değindiğim gibi) soykütüksel dönem çalışmasının kanıtlamış olduğu gibi tarihsel olarak yönlendirilmiştir. Ancak arkeolojik dönemde, Foucault, arkeologların rolü hakkında – ilaveten tarihsel süreci harekete geçiren güçler hakkındaki sessizliği- hiçbir şey söylememiştir. Örneğin *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısının önsözünde, Foucault şöyle yazmıştı: "Bu çalışmada, nedenler sorununu bir tarafa bıraktım. Bunun yerine, kendimi, dönüşümlerin kendilerini betimlemeyle, bir

---

* *Cinselliğin Tarihi*'nden yapılacak alıntılar, Hülya Uğur Tanrıöver'in Fransızcadan çevirisinden alınacaktır. (ç.n.)

gün bilimsel değişim teorisi ve epistemolojik nedensellik oluşturulmak zorunda kalındığında, bunun kaçınılmaz bir adım olacağını düşünmeyle sınırlandırmayı tercih ettim" (1994b: xiii). Ancak *Kelimeler ve Şeyler*, görkemli bir şekilde nesnelleştirilmiş bir bakış açısından modern düşüncenin gelişiminin betimlemesiyle karakterize edilir. Bu nedenle Foucault şöyle der: "Bilimsel söylemi, ne konuşan bireylerin bakış açısından ne de onların söyledikleri şeylerin biçimsel yapıları açısından, bunun yerine böyle söylemlerin varoluşlarında devreye giren kuralların bakış açısından (*point of view*) keşfetmeyi denedim." Onun "gözlemleyen özneye öncelik" tanıyan "fenomenolojik yaklaşım"dan kaçınmayı arzuladığı ve dahası aşkın bir bilinci öne sürmeye öncülük edebilecek olan bir yaklaşımdan da kaçındığı yeterinde açıktır (a.g.e.: xiv). Ancak bütün bunları bir kenara bırakırsak, biz hâlâ şu soruyla karşı karşıyayız: Arkeologların oldukça görkemli bir biçimde Batı epistemesinin değişen sahnesinden tanımladıkları bilginin konumu, niteliği ve yeri nedir? Foucault'nun kendisi hangi epistemik konumdan konuşmaktadır? Eğer her episteme bir söylem alanını yapılandırıyor, belirliyor ve sınırlandırıyorsa, araştırdığımız söylemin ve eşit ölçüde farklı ve kıyaslanamaz epistemelerin statüsü nedir? Bu sorular arkeolojik Foucault'nun cevabını hiçbir şekilde vermediği ve nasıl cevaplandıracağının tahayyül edilmesi zor olan sorulardır. Foucault'nun, kendi arkeolojik girişiminde, bu kör noktadan Nietzsche'nin söykütüğünü ele alması, ona uyarı vermektedir. "Nietzsche, Soykütük, Tarih" adlı makalesinde o, her halükarda, tarihçinin kendisinin konumunu belirleme gereksiniminin yeni bir farkındalığını (*awereness*) gün yüzüne çıkarır. Foucault şimdi, neredeyse kendi önceki kişiliği üzerinde yorum yapıyormuş gibi yazabilmektedir: "Tarihçiler, onların belli bir zaman ve yerdeki temellerini, ihtilaf içerisindeki tercihlerini –tutkularının kaçınılmaz engelleri- gün yüzüne çıkaran çalışmalarındaki bu öğeleri silme zahmetine olağandışı bir biçimde katlanırlar" (1977: 156-7). Foucault'nun, bu anlayıştan

ulaştığı başlangıç vargıları çok radikaldir, gerçeği söylemek gerekirse olması gerekenden daha radikaldir. Geleneksel tarihçinin aksine –aynı zamanda Foucaultcu arkeologun da aksine-, onun şimdi ısrar ettiği üzere, soykütükçü, "parodik, gerçekliğe karşıt olarak yönlenmiş ve hatıra ve tanınma olarak tarih temasına karşıt olan" (a.g.e.: 160) tarihsel bir algıya sahiptir. Dahası, soykütükçü bu parodik algıyı derhal kendi üzerine çevirir. O, "maskeli balonun sınırlarını zorlayacak ve maskelerin daimi olarak yeniden ortaya çıktıkları zamanın büyük karnavalına hazırlanacaktır. Artık bizim güçsüz bireyselliğimiz geçmişin katı kimlikleriyle özdeşleştirilemez, ancak bizim 'gerçekleştirilemez' düşüncemiz kimliklerin aşırı tercihleridir" (a.g.e.: 160-1). Foucault, bunun Nietzsche'nin görüşü de olduğu anlamını çıkarmaya çalışır. Bu izlenim, İngilizce çeviride Nietzsche'ye ilan ettirildiği zaman desteklenmiştir: "Muhtemelen biz, tarihin parodicileri ve Tanrı'nın soytarıları olarak özgünlüğün yeniden olanaklı hale geldiği bir diyarı keşfedebiliriz" (a.g.e.: 161), sanki Nietzsche "tarihsel ruh"un bu özel formuyla özdeşleşiyor gibidir. Yine de biz, her şeyden evvel, Foucault'nun "muhtemelen bizim keşfedeceğimiz" diye çevirdiği ve İngilizce çevirmeninin ise, böyle bir durumun ortaya çıkma umudunu Nietzsche'ye ifade ettirmeye zorlayarak "muhtemel bizim keşfedebileceğimiz"e dönüştürdüğü, Nietzsche'nin Almancasının basitçe "muhtemelen, biz keşfederiz" dediği ifadeye dikkat etmeliyiz. Ancak orijinal Almanca cümle, İngilizce çevirmenin söylediği şeyden bahsetmemektedir; o daha ziyade "melez bir Avrupalı –oldukça çirkin ve neticede açıkça bir kostüme ihtiyacı olan bir pleb/avam-" (Nietzsche, 1973: 223) adına ifade edilmiştir. Soykütüksel tarihin parodik kavrayışı, neyse ki Foucault'nun sonraki soykütüksel çalışmasında varlığını sürdürmeye devam etmez. Onun soykütüksel soruşturmalarının statüsü hakkındaki yorumları bazen fazla mütevazı olsa da, bu soruşturmaların salt parodiler olduğunu ve gerçekliğe karşıt olduğunu düşünmenin hiçbir nedeni yoktur.

Kuşkusuz, Foucault'nun bu sözcüklerde gün yüzüne çıkan özne hakkındaki görüşlerinde epeyce süreklilik vardır. Hatta onun arkeolojik döneminde, öznenin yapıbozuma uğratılmasının gerekliliği hakkında konuşmaktadır. Ancak "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te, o bundan daha fazlasını yapmaktadır. Aslına bakılırsa o, tarih yazan öznenin yapıbozumundan, bir arkeolog olarak onun kendi erken dönem çalışmasının yapıbozumuna yönelmektedir. Soykütüksel araştırma, şimdi söylediği gibi, doğa ve yaşamın güven verici durağanlığının kendinden ödün vermesi anlamına gelmektedir. Foucault'nun kesif formülasyonunda iki nokta göze çarpar. İlki, soykütüksel araştırmanın, bağımsız, nesnel ve ebedi bir hakikat talep edemediği, ancak kendisinin pratik bir araç olarak anlaşılmasının zorunlu olduğudur. Foucault, benzer şekilde, "bilginin anlama için oluşturulmadığını, onun kazmak için oluşturulduğunu" (1977: 154) öne sürer. İkincisi ise, böyle bir girişimin sabit bir insan kimliği fikrini büsbütün yok ettiğidir. Soykütüksel girişim, böyle bir kimlik aramak şöyle dursun, aslında onun dağılmasını taahhüt eder. Katı kimlikler varsaymak yerine, makalenin son cümlesinde bize anlatıldığı gibi, "haksız bir biçimde bilgiyi öne süren insanın yapıbozumundan bilgi istencine (*will to knowledge*) yönelmeliyiz" (a.g.e.: 164). Bu formülasyonların sertliği, burada muhtemelen Foucault'nun kendi erken dönem çalışmasına ve bilge kişiliğine olan düşmanlığını doğrudan yansıtmaktadır. Ancak onun bu geçiş anından türettiği gerçek anlayış, nihayetinde *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinde şu şekilde yazana kadar yine de arıtılmaya ihtiyaç duymuştur:

> Görüş biçimimizi ve bildiğimiz şeylerin ufkunu değiştirmek, bunu yaparken biraz da yoldan çıkmak için gösterdiğimiz çabaların cilvesi de şudur: Acaba bu çabalar gerçekten başka türlü düşünmemize olanak sağladılar mı? Belki de sadece zaten düşünülen bir şeyi başka türlü düşünmeye ya da yapılanı farklı bir açıdan ve daha net bir ışık altında görmeye olanak sağlamışlardır. Uzaklaştığımızı düşünürken, kendimizi yine kendi kendimize yukarıdan bakarken bulabiliriz. Yolculuk

> şeyleri gençleştirir, ama insanın kendisiyle olan ilişkisini yaşlandırır. (2003, 127-8)

Bu sözcüklerin sakin reflektif tonu, Nietzsche'nin (ya da hatta "sadece" bir Nietzscheci'nin) söylemiş olabileceği herhangi bir şeyin çok ötesine götürür; bu sözcükler, bunun yerine, Foucault'nun antik dünyayla, Stoacı değerler ve tutumlarla, klasik kişilik ilgisiyle derinleşmiş bağını açığa çıkarmaktadır. Öyle görünüyor ki, onların yardımıyla, Foucault, post-Nietzscheci bir noktaya ulaşmıştır. Ancak ulaşmış olması gereken bu nokta, kuşkusuz bir kez daha Nietzsche ve onun antikiteyle olan yoğun ilgisinden dolayıdır. Foucault'nun son röportajını, aynı post-Nietzscheci ruhun bir ifadesi olarak okuma eğilimindeyim. Onun, daha önce hiç dile getirilmeyen, Heidegger'in ve Nietzsche'nin düşüncelerini cömertçe takdiri, kendi çalışmasına dair geniş vizyonu, sesinin ölçülülüğü –bunların hepsi Nietzsche'nin ötesine bir ilerlemeyi gösterir. Kendisini "sadece bir Nietzscheci" olarak mütevazı bir biçimde karakterize etmesiyle, Foucault kendi düşüncesinin yörüngesi için Nietzsche'nin önemini hemen kabul ediyor ve Nietzscheci kökenin ötesine işaret ediyor.

Yorum

Burada, Foucault'nun özel olarak post-Nietzscheci duruşunda fark edebileceğimiz bir başka nokta daha vardır. Bunun için, onun "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te Nietzsche'nin yorum yöntemini nasıl karakterize ettiğine dönmeliyiz. Nietzsche, soykütüğün bir yorum yöntemine başvurmasının zorunlu olduğunu can alıcı bir kavrayış olarak düşünmekteydi. Diğer taraftan Foucault, makalesinde, "hümanizmin gelişiminin bir yorum tarihi olduğunu" ve soykütüğün, "ahlak, idealler ve metafizik kavramlar" ve hatta özellikle "özgürlük kavramı ve çileci yaşam" gibi şeylerin "farklı yorumlarının gün yüzüne çıkışı" ile bağlantılı olduğunu yazarken, yalnızca bir kısa paragrafta bu konudan söz etmiştir (1977: 152). Ancak o, tamamen meta-

fizik olarak, böyle yorumların bir kökende (*origin*) saklanmış olan anlamın yavaşça ortaya çıkışına sebep olabileceği anlayışına karşı çıkar. Bunun yerine o, yorumu, "bir istikameti empoze etmek, yeni bir istence ikna etmek, onu değişik bir oyun içerisine katılmaya zorlamak amacıyla, kendi içinde hiçbir özsel anlama sahip olmayan şiddetli, gizli bir kurallar sisteminin benimsenmesi" (a.g.e.: 151-2) olarak karakterize eder. Biz, bunu, Nietzsche'nin görüşlerinin makul bir özeti olarak ele alabiliriz, ancak mutlak bir biçimde yorum fikri Nietzsche'de merkezi bir konumdayken, Foucault'nun onu ilkel ele alış biçimi, bütün hermenötik girişimler üzerinde septisizmin bir derecesini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu septisizm bize onun ilk çalışmalarından tanıdık gelmektedir. Bu yüzden, *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, arkeolojik araştırmanın bir yorumu gün yüzüne çıkarma anlamına kesinlikle gelmediğini ifade etmiştir: "Bu, kolaylıkla, bir *pozitiflik* adını vereceğim şeyi ortaya koymaktır. Söylemsel bir oluşumu çözümlemek, o halde, ifadelerin ve bu ifadeleri belirginleştiren pozitiflik biçiminin düzeyinde, bir sözsel edimler bütününü incelemektir" (1999: 163).

Yorum, Nietzsche'nin düşüncesinde, şüphesiz, daha değişik bir rol oynar. "Ahlaki bir fenomenin hiçbir surette olmadığını, yalnızca fenomenlerin ahlaki yorumlarının olduğunu" (Nietzsche, 1973: 108) öne süren provokatif formülde, bu çok açıktır. Nietzsche'nin soykütüksel girişimini anlayabilmek için aforizmalar oldukça önemlidir, ancak kabul edilmek zorundadır ki bu girişimin anlaşılması oldukça zordur. Bu zorluk, fenomenler ile onların ahlaki yorumları arasındaki ayrımdan, Nietzsche'nin bir başka yerde, fenomenleri sözcüklerle birlikte temel olgular olarak düşünen pozitivizme açıkça karşı çıktığı zaman sorgulamış göründüğü bir ayrımdan kaynaklanmaktadır: "Hayır, düpedüz olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır" (2002: 481). Ve başka bir pasajda, o, şöyle der: "Hiçbir olgu bağlamı yoktur, her şey akış içindedir (değişken), kavranamazdır, elimizden kaçandır; nispeten en kalıcı olan şey ise görüşleri-

mizdir" ve dolayısıyla yorumlarımızdır (a.g.e.: 604). Şüphesiz ki ahlaki fenomenleri reddederek ve yalnızca fenomenlerin ahlaki yorumuna imkân tanıyarak Nietzsche'nin, fenomenleri onların ahlaki yorumundan ayırmayı amaçlamadığı, onun yalnızca ahlak alanının bir yorumlama alanı olduğunu söylediği öne sürülebilir. Ancak bu tam olarak doğru değildir. Örneğin *Ahlakın Soykütüğü*'nde, onun cezalandırma tanımı, bizim cezalandırma sistemimize giren pratikler ile bizim onların değişik ahlaki yorumumuzu açık bir biçimde birbirinden ayırmaktadır. Doğru okuyuş, daha ziyade, Nietzsche'nin yorumun değişik türlerini bilmesidir. Bu, ona, (tarihsel, sosyal) fenomenleri bir yana ve fenomenlerin yorumlarını diğer yana ayırmasına imkân tanır. Onun aforizmasında bahsettiği fenomenler, bu yüzden, pozitivistlerin varsaydıkları türden yorumlanamayan, açık olgular gibi belirlenebilir değildirler; onlar, daha ziyade, kendilerini bize, ahlaki terimlerde yorumlanmamış olmalarına rağmen, yorumlanmış olarak takdim ederler. Başka bir deyişle, Nietzsche'ye göre, yorumlamanın farklı katmanları vardır ve onları birbirinden ayırt etmek, soykütüksel araştırmada oldukça önemlidir.

Ahlak fenomenlerinin hiçbir suretle olmadığı, yalnızca fenomenlerin ahlaki bir yorumunun olduğu formülü, birkaç nedenden dolayı önemlidir. Her şeyden önce, bu formül, bize ahlak tarihinin bir yorum tarihi olduğunu ve bu tarihin sonuç itibariyle yorumlamanın ortaya çıktığı yerde, başka bir deyişle, insan alanında meydana geldiğini anlatmaktadır. Eğer Nietzsche bu varsayımda bulunmasaydı, "insanların ahlaki geçmişinin bütün, uzun, deşifre edilmesi zor hiyeroglif yazısı"nın izini bulma girişimi tuhaf olacaktı. Paul Rée ve İngiliz teorisyenlere göre, ahlakın kapsamlı bir tarihi, biyolojik evrimin bütün sürecinin bir anlatımını içermek zorunda olacaktır; sosyal hayvan türlerindeki özgeci (diğerkâm) ve bencil içgüdülerin yavaşça ortaya çıkışını incelemek zorunda olacaktır ve hatta hayvanlarda duygululuğun kökenlerini ve onların hazzı ve acıyı dene-

yimleme kapasitelerinin gelişmesini araştırmak zorunda olacaktır. Ancak hal böyle olunca, bu doğal, biyolojik fenomenler, Nietzsche'ye göre, ahlaki bir anlama sahip değillerdir. Buna uygun olarak Nietzsche ne etolojik ne de faydacı bir etiğe katılır. O, ahlaki natüralist de değildir. O, daha ziyade, ahlakın yalnızca doğal fenomenler ahlaki yorumlamaya tabi kılındığında ortaya çıktığını savunur. Bu ruhla, *Şen Bilim*'de şöyle der:

> Din kurucuların özgün buluşu ilkin: belli türde bir yaşam ve günlük alışkılar koymak... -ve sonra da bu yaşam biçimine, onu en yüce değer ile aydınlatılmış gösteren bir yorum getirmekti, böylece bu yaşam biçimi, birinin uğrunda dövüşeceği, belli koşullarda uğruna kendini kurban edeceği bir şey oluyordu. (2003: 224)*

İsa (ya da olması çok muhtemel olan Pavlus), Roma taşrasında yaşayan küçük insanların yaşamlarını keşfetti ve "o bir yorum sundu, bu yaşama biçiminde en yüce anlamı, en yüksek değeri buldu –ve bununla da bütün öteki yaşama biçimlerini küçümseme gözüpekliğini buldu." Başka bir deyişle, bir dinin kökeni, her zaman "bilmenin uzun süreli şenliğinde" bulunabilir (a.g.e.: 224-5). Ahlakın, bizim fenomenleri yorumlamamızın seviyesine bağlı olduğu varsayımı, buna ek olarak, Nietzsche'nin *Soykütük*'ünün bizim ahlaki dilimizin terimleriyle neden bu kadar çok ilgili olduğunu ve soykütüksel projenin ilerleyişinde neden şu soru hakkında bir akademik makale yarışması düzenlenmesini önerdiğini açıklar: "Dilbilim, özellikle etimoloji çalışması, ahlak kavramlarının gelişmesinin tarihine hangi yönde ışık tutacaktır?" (1994, 1). Onun, etnolojik, psikolojik ve tıbbi çalışmalar ve ilaveten felsefi ve tarihsel çalışmalar için fizyologların ve hekimlerin katılmaları için çağrıda bulunduğu doğrudur; ancak bütün bunlara rağmen ona göre kesin sorun, bütün değerler tablosunun fizyolojik aydınlatılması ve yorumu hakkındadır. Aslına bakılırsa, *Soykütük*'ün tamamı

---

* *Şen Bilim*'den yapılacak alıntılar, Levent Özşar'ın çevirisinden yapılacaktır. (ç.n.)

ahlaki yorumların tarihinin bir hermenötiği olarak okunmalıdır. Örneğin, efendiden kölelik tarihine, ahlakın, aynı sosyal gerçekliğin (iktidar ilişkilerinin gerçekliği) iki farklı ve aslında karşıt yorumu nasıl alabildiğini ortaya koyar. Cezalandırma tarihi, insanın acı çekmesini ve zalimliğini yorumlamamızın uzun bir tarihidir. Çileciliğin analizi, çileci ideallerin ne anlama sahip olabileceği sorusu açısından yürütülmelidir. Aslında, bu idealler pek çok tarihsel anlama ve yoruma sahiptir. Nietzsche'nin temel anlayışı, insanların "istememektense, hiçliği istemeyi tercih ettikleri"dir, çünkü hiçlik istenci (*will to nothingness*) insanlık halinin bir yorumunu yine de sağlar, halbuki istememek fenomenlere anlam verme girişiminden tamamen vazgeçmiş olmaktır.

Ancak böyle bir düşünce biçimi, Foucault'nun "Nietzsche, Soykütük, Tarih" adlı makalesinde önemsiz bir rol oynar. Bu düşünce, yine de, Foucault'nun kendi soykütüksel çalışmasında daha sonradan meyvesini vermiştir; ama bu, Nietzscheci köklerle özdeşleştirmenin bizim için zor olduğu, radikal olarak dönüştürülmüş bir modayla gerçekleştirilmiştir. Nietzsche'nin hermenötiğinin görüşlerinden birisi, yorumları yorumların üzerine koyduğumuz ve özellikle ahlakın özel bir görüşünü elde etmek için, ahlaki yorumu her zaman kendilerinden ayırt edebileceğimiz ve ayırt etmek zorunda olduğumuz diğer yorumların varsayılması gerektiğidir. Benzer bir düşünce, Foucault'nun 1970'lerin sonlarındaki siyasi iktidar nitelendirmesinde ve onun 1980'lerdeki kapsamlı iktidar nitelendirmesinde de bulunabilir. Bu ilk döneminde, siyasi iktidarın, iktidar ilişkileri üzerindeki güç oyunları olduğunu söylemiştir ve ikinci döneminde ise, genel olarak iktidarı eylemler üzerinde eylem oyunu olarak tanımlamıştır. Nietzsche, ahlaki yorumu ötekilere bağlı olarak düşünmekteyken, Foucault siyasi iktidarı ya da hatta iktidarın kendisini, öteki ilişkilere bağlı olarak düşünmektedir. Paralellikler önemlidir, çünkü yorum ve güç istenci, Nietzsche'ye göre, fenomenlerle ilişkilidir. Yorum, ona göre,

"bir şeyin içine anlamı koymak –'açıklamak' değil" dir; ekseri hallerde, halihazırda orada bekleyen bir anlamın yeniden bulunması değil, "şimdi bizzat sadece işaret olan, anlaşılmaz hale gelen eski bir yorum üzerine" yeni bir yorum eklemektir (2002: 605). O şu kanıya varır: "Değerlerimiz şeylerin içine yorumlanmıştır. Kendinde şeyde bir anlam var mıdır? Anlam zorunlu olarak düpedüz ilintilenen anlam mıdır ve perspektif midir? Bütün anlam güç istencidir (bütün ilintilenen anlamlar anlamının içinde çözülmesine izin verir)" (a.g.e.: 590).

Foucault, 1970'lerin sonlarında, iktidar ilişkilerinin birbirlerinin üzerine katmanlandığı ve siyasi iktidarın her zaman diğer güç ilişkilerine bağlı olduğu fikrine ulaşmıştır. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi yayımlandıktan kısa bir süre sonra, Lucetta Finas, onunla cinsellik temasını detaylandırması amacıyla bir röportaj yapmıştır. Ancak Foucault hızlı bir şekilde, kitaptaki bütün meselenin gerçekte "iktidar teorisinin yeniden bir detaylandırılması" olduğunu beyan etmiş ve alaycı bir biçimde şunu eklemiştir: "Cinsellik hakkında yazma hazzının bana yeterli bir motivasyon sağlamış olduğundan emin değilim" (Foucault, 1980a: 187). İktidar problemi hakkında düşünmek için gerekli olan itici gücün, "1971-1972 yılında başlayarak mahkûmlardan edindiği somut deneyim sürecinde" kendisine geldiğini de ekler (a.g.e.: 184). Bu, onun, geleneksel, "adli ve olumsuz" iktidarın yerini, "teknik ve stratejik" bir iktidar anlayışının alması gerektiğini fark etmesini sağlamıştır. Bu deneyim, ona, iktidarı, "hariç tutma, reddetme, yadsıma, engelleme, örtülme vs." bakımından düşünmeyi kabul etmemesini (a.g.e.: 183) ve bunun yerine, olumlu mekanizmaları görünür kılan kapasitesi üzerine odaklanmayı öğretmiştir (a.g.e.: 186). Böyle bir perspektif, aslında, başka bir yerde de ifade etmiş olduğu gibi, kurumları "iktidar ilişkilerinin görüş açısından" analiz etmesine yardım edebilmiştir (2000: 243). Bu, özellikle, devlet kurumunun "iktidarın örgütlendiği bütün aygıtları" açıklayamadığı anlayışında hissedilecektir (Foucault, 1980b: 188). Aslında, iktidar ilişkileri,

"sosyal bedenin bütün yerleri arasında" mevcuttur, örneğin, "bir erkek ve bir kadın arasında, bir ailenin fertleri arasında, usta ve çırak arasında, bilen herkes ile bilmeyen herkes arasında" olduğu gibi (1980a: 187). Başka bir deyişle, iktidarın sayısız özel mekanizmalarının var olduğunun varsayılması gereklidir.

Ancak eğer iktidar ilişkileri her yerde varsa ve siyaset iktidar ilişkileri açısından anlaşılmalıysa, bundan her şeyin siyasi olduğu sonucu çıkarılamaz mı? 1977'ye kadar, Foucault'nun gözüpek okuyucularından bazıları, aslında, bu genel sonuca varmışlardı. Aynı okuyucular, Foucault'yla röportaj yapan kişinin şu soruyu sorarken aklında olan şeyi düşünüyorlardı: "İktidarı dikkate alan siyasi bir görüş benimsenebilir mi? Siz cinsellikten siyasi bir aygıt olarak bahsediyorsunuz. 'Siyasi' sözcüğüne verdiğiniz anlamı tanımlayabilir misiniz?" (Foucault, 1980a: 189). Ancak Foucault, ona atfedilmiş olan basit formülü onaylama tuzağına düşmez. Bunun yerine soruya temkinli bir şekilde yanıt vermiştir: "'Her şeyin siyasi olduğunu' söylemek iktidar ilişkilerinin bu her yerdeliğini ve onların politik alandaki içkinliğini tasdik etmek olacaktır, ancak bu, kendine şimdiye kadar ana hatları nadiren çizilmiş bu belirsiz düğümü çözme görevi vermek olacaktır" (a.g.e.). "Siyasi analiz ve eleştirinin yine de büyük ölçüde icat edilmesi gerektiğinin" hatırlanılmasını da ilave etmiştir (a.g.e.: 190). Bu, siyasi düşüncenin uzun tarihinin cehaletini tanımlamak anlamına gelmemektedir, ancak siyasi analizin radikal olarak değiştirilmesi, bir site ya da devletin ve onların yönetim ya da hükümetinin kurumsal düzeni açısından eski bir siyasi anlayışa güvenilemeyeceği ve siyasi alanı, iktidar kavramı açısından olmadan, yeniden kavramsallaştırmamız gerektiği inancını onaylamak anlamına gelecektir. Siyasetin temel kavramlarının böyle yeniden bir düşünümü, aslında, Gilles Deleuze'ün egemenlik, yönetim ve hükümet kavramlarının "açık olmaktan çok uzak olduklarını ve analiz edilmeye gereksinimleri olduğunu" söylediği 1970'lerin başından beri Foucault'nun da aklındadır (1977: 213).

Foucault, her şeyin politik olduğu formülünde, tıpkı "her şey seksüeldir" ya da "her şey zihindedir" ya da "bütün eylemler bencildir" ve hatta "kendi içinde her şey güzeldir" gibi formüllerde olduğu gibi baştan çıkartıcı bazı şeylerin olduğunu açıkça anlamıştır. Bu sözcelerden her biri ilk bakışta onların çıplak genelliğini aydınlatıyor görünür (Vay be! Etkisi), ancak onlardan her biri üzerindeki yakından incelemeler, anlam boşluğu olduğunu kanıtlar. Her biri, onların ayrımcı iktidarlarının önemli terimlerini (politik, seksüel, mental, bencil ya da güzel) çalmaktadır. Bu Foucault'nun ulaştığı nokta değildir. Lucetta Finas'a, bütün sosyal ilişkilerin "politik bir alana" ait olduğu görüşünü kabul etmeye hazır olduğunu söyler, ancak bunun yerine tamamen politikanın kendisinden bahsetmenin, "bu ilişkileri düzenlemek ve yönetmek için az ya da çok küresel bir strateji" gibi olduğunu ifade etmiştir (a.g.e.: 189).

Bu formülasyondan türetilebilecek en basit siyaset resmi, tabiatı gereği politik olmayan ilişkiler alanı ("politik alan") ve bu alan içerisindeki ilişkileri düzenleyen ve yöneten "stratejik" politik iktidar ilişkilerinin ikinci düzeyi arasındaki bir ayrımı içerecektir. Ancak bu iki kademeli resim iki nedenden ötürü yetersizdir. İlkin, iktidar ilişkileri alanı içerisindeki ilişkiler, Foucault'ya göre, hiçbir surette "temel (*elementary*) ve doğası gereği 'tarafsız'" olarak düşünülemez (a.g.e.). Onlar, daha ziyade, genellikle ötekinin çıktısı ve erken stratejik müdahalelerdir. İkinci olarak, siyaseti oluşturan stratejik ilişkiler, bir kez daha iktidar ilişkileridir ve bu yüzden onların kendileri bir kez daha potansiyel olarak düzenleme ve yönetme stratejilerine bağlıdır. Örneğin, bir ailedeki ilişkiler, Foucault'ya göre, bir politik alan oluşturur ve biz, prensip olarak, bu alan içerisindeki, stratejik, bağımlı müdahalelere dayanan ve böyle müdahaleleri gerçekleştiren ilişkiler arasında ayrım yapabiliriz, bu ayrım, pratikte, nispeten gayri resmi bu çevrede sıklıkla görünmez olsa bile. Politik düzenleme ve yönetme stratejileri ile onlara başvurulduğu söylenen

alan arasındaki fark, ancak daha çok örgütlenmiş kurumları düşündüğümüzde belirginleşir. Örneğin, kanun yapmayı ele aldığımızda. Kanunlaştırma, kanun konusu emredilen, izin verilen ve yasaklanan eylemlerle ilgili olan politik bir etkinliktir. Böylece, trafik kuralları bir taşıt sürmekle meşgul olan insanlar arasındaki ilişkileri düzenler; ekonomik mevzuatlar iş ilişkilerini düzenler ve yasallaştırır. Burada bağımlı, stratejik, politik müdahale (kanunlaştırma) ile düzenlenmiş ve organize edilmiş iktidar ilişkileri (mevzuatın konusu) arasındaki ayrım dolambaçsızdır. Özel bir sosyal alan içerisindeki iktidar ilişkileri zaman zaman politik müdahaleye karşı dayanıklı görünebilir. Aile hayatı, belli bir noktada, bu modaya dayanıklı olarak düşünülebilir, ancak ebeveynleri ile çocuklar ve evli çiftler arasındaki ilişkiler günümüzde büyük oranda politikleşmiştir. Foucault, Lucette Finas'a, bu sebepten ötürü, iktidarın mevcut teknikleri ve düzenekleri kullanımına karşı bir politikleşme sürecini şimdi konumlandırmak gerektiğini söyler. Zamanımızın basit politik mücadelesi, ona göre, "daha önceden beri var olan bir olanaklar kümesi" içerisindeki politik konumlar arasında seçim yapmak değildir. O, daha ziyade, "politikleşmenin yeni şemalarını tahayyül etmek ve hayata geçirmektir." Foucault, bunu şöyle diyerek örneklendirir: "Çok uluslu ekonomiler ve bürokratik devletlerle ilişkili engin yeni iktidar tekniklerin karşısına, yeni biçimler alacak olan bir politikleşme konulmalıdır" (1977: 190). Kurumsal ve bürokratik iktidar uzun zamandan beri siyasetin kapsamı dışında yer almıştır ve şimdi politik müdahaleye bağlı olmak zorundadır. Yeni sosyal ilişkiler alanları, bu yolla her zaman, zamanla politikleşebilir, aynı sırada ötekiler de böyle olmayı bırakabilir. Foucault, birkaç yıl önce, bir başka röportajda, "siyasetin hudutlarının değiştiğini ve böylece şimdi belli bir nüfusun psikiyatrisi, kapatılması ya da medikalizasyonu gibi konuların politik problemler haline gelmiş olduğunu" ve bu yolla siyasetin "henüz böyle tanımlanmasa da, tamamen po-

litik olmayan, sömürgeleştirilmiş alanlara" sahip olduğunu söyleyerek benzer bir cevabı vermiştir (Eribon, 2004: 293).

İktidar ilişkilerinin, ara bağlantıların ve bu iktidarın –özellikle politik iktidarın- karmaşık bir ağını biçimlendirmek için birbirlerinin üzerine katmanlaştığı fikri, her zaman, 1970'lerin sonlarında Foucault'nun, eylem üzerine çok fazla düşünmeye başladığı dönemde yeni bir istikamet alan öteki iktidar ilişkilerine bağlı olarak düşünülmek zorundadır. Nihayetinde o, amacının "ne iktidar fenomenini analiz etmek ne de böyle bir analizin temellerini detaylandırmak" olduğunu beyan etmiştir (2000: 326). Bunun yerine, o şimdi, "insanın kendini zorunlu bir biçimde düşünülmüş olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunlaştırmalar"la ilgilendiğini öne sürmektedir ve dolayısıyla böyle sorunlaştırmalar, "insanların, sayelerinde, kendileri için davranış kuralları saptamakla kalmayıp aynı zamanda kendilerini dönüştürme arayışlarını sürdürebildikleri o bile isteye gerçekleştirilen, iradi eylemler"le ilgilidir (2003: 127-8). Dildeki bu önemli değişiklik, Foucault'nun ilgisini siyasetten ahlaka çevirdiğini gösterir, yani sosyal ilişkilerden bireysel özneye. Bu yüzden o, "araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir" diye yazabilecektir de (2000: 327). Bu değişiklik, yine de, onun iktidar kavramından vazgeçmiş olduğu ya da görüşlerinde siyaseti bir yana bıraktığı anlamına gelmemektedir. Ancak 1983 gibi geç bir vakitte o, "bütün insan ilişkilerinin bir dereceye kadar iktidar ilişkileri olduğunu" (a.g.e.) savunacaktır; ancak o, evvelce, eylemi iktidar ilişkileri olarak idrak etmeyi denemiş iken, daha sonra bunu aksi yönde ele almaya başlamıştır. Artık iktidar eylem açısından, siyaset etik açısından ve sosyal ilişkiler varoluş estetiği açısındàn (ötekilere özen, benliğe özen açısından) düşünülecektir.

Bu hareket ilkin 1970'lerin sonlarında, Foucault'nun, politik iktidardan "ötekilerin eylemleri üzerinde bir eylem modu olarak" (2000: 341 ve muhtelif yerlerde) bahsetmeye başladığı

zaman belirgin hale gelmiştir. Bu formülasyon, siyasetin bağımlı ilişkileri içerdiği erken dönem kavrayışını devam ettirir ve aslında bu fikirde hiçbir şeyin yeni olmadığını eklemiştir; ancak mevzu bahis olan ilişkiler şimdi iktidar etkileri olarak değil, eylem halindeki ilişkiler olarak anlaşılmalıdırlar. Bu, Foucault'nun şimdi siyaseti ve dramatik ilerlemeyi, siyaset kavramı analizi dâhilinde anlamak gibi derin bir değişikliğe işaret etmektedir. Bu durum, aşağıda maddeler halinde özetleyeceğimiz, Foucault'nun 1982 yılında kaleme aldığı "Özne ve İktidar" makalesinde oldukça açıktır: (1) "Bir iktidar ilişkisini tanımlayan şey" diye yazar Foucault kısa ve öz biçimde, "onun bir eylem modu olduğudur" (2000: 340). (2) Ve iktidar uygulaması özellikle, "eylemler üzerindeki eylemlerin bir modu olarak" anlaşılmalıdır (a.g.e.: 341). (3) İktidar "yalnızca bazıları tarafından ötekilerine uygulandığında var olabilir." Terim aslında "partnerler arasındaki ilişkileri" gösterir (a.g.e.: 340). (4) "İktidar ilişkileri sosyal ağın tamamında kökleşmiştir" (a.g.e.: 345). Bir toplum içerisinde yaşamak, bazı bireylerin ötekilerin eylemlerini etkilemeleri şeklinde yaşamak anlamına gelir. "İktidar ilişkileri olmaksızın bir toplum yalnızca bir soyutlama olabilir" (a.g.e.: 343). (5) İktidarın uygulanışı, kelimenin geniş anlamıyla "hükümet" (yönetim) ile ilgilidir. İktidarın "derece derece yönetimselleşmesi, başka bir deyişle, devlet kurumları biçiminde ya da bunların himayesi altında detaylanışı, rasyonelleşmesi ve merkezileşmesi", günümüzün -yoksa bütün "yönetim"lerin değil- bir niteliğidir (a.g.e.: 345).

El altındaki bu yeni iktidar kavrayışıyla birlikte, Foucault artık iktidar ile güç –onun önceleri hemen hemen ayırt etmeksizin kullandığı terimler- arasındaki farkı da ifade edebilecektir ve daha önceleri gizemli kalan iktidar ile özgürlük arasındaki ilişkiyi de açıklayacaktır. O, "zincire vurulmuş ve hırpalanmış bir insan, üzerinde uygulanan güce tabi kılınır, iktidara değil" diye iddia etmeye başlayabilecektir artık. Ancak eğer bir insan ölüme razı olmak yerine konuşmaya ikna

edilirse, "bu, onun belli bir biçimde davranmasına neden olunduğu anlamına gelir ... O hükümete boyun eğmiştir" ve dolayısıyla iktidara da boyun eğmiştir. Buna bağlı olarak bireyler özgür –onun özgürlüğü ne kadar marjinal olabildiyse- kalırlar ve "potansiyel reddetme ve başkaldırı olmaksızın iktidar yoktur" (a.g.e.: 324) anlayışını garantileyen özgürlük işte bu özgürlüktür. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde onun oldukça dogmatik bir biçimde ileri sürmüş olduğu, "iktidarın olduğu yerde, direniş vardır" iddiası, bu yüzden, nihayetinde onun doğrulaması halini almaktadır. Aynı zamanda Foucault, özgürlüğün siyasetteki rolünü ve iktidar ile özgürlük arasındaki kafa karıştırıcı ilişkiyi tanımlayabilecektir de. O artık "iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde ve onlar özgür oldukları kadarıyla uygulandığını" yazabilecektir (a.g.e.: 342). Aynı zamanda, o, özgürlüğü iktidarın özelliği olarak, "bazı insanların, diğer insanların davranışlarını az ya da çok büsbütün belirleyebileceği, bireyler arasındaki ilişkinin kesin bir türü" (a.g.e.: 324) olarak düşünmektedir.

İktidar ilişkilerinin diğer iktidar ilişkilerine bağlı olduğunu ve akabinde eylemlerin diğer eylemlere bağlı olduğunu düşünerek Foucault, aslında, Nietzsche'nin, bağımlı yorumların katmanlaşması hakkında söylemiş olduklarını detaylandırmıştır. Ancak bu yolla, o, sadece Nietzscheci olmanın ötesine geçmiştir. Nietzsche'nin yorum dili, bilgece bir hermenötiğin parçası olarak soykütüğün imgesini önerir; sonrasında iktidar ile eylemin bağlılığından bahsederek Foucault, Nietzsche'den çok daha açık olarak, soykütüğün bütün bir politik girişimin üstünde olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda o, Nietzscheci bir bakış açısının ötesine geçmiştir. İktidar yerine giderek daha çok eylem üzerine odaklanarak Foucault, hayat biçimimize dair çok daha sınırlı ve açıkça daha insani bir bakış açısı uğruna, Nietzsche'nin güç istenci olarak dünyanın kendisine dair global perspektifini bir kenara bırakmıştır.

Sonuç

Şimdi bu itinalı araştırmanın sonunda, Nietzsche ve Foucault arasındaki doğru ilişkiyi belirlemenin ne kadar önemli olduğunu kendime soruyorum. Onların kişisel soykütük kavrayışlarındaki benzerlikleri ve farklılıkları tanımlamaktan ne elde edilmektedir? Bu ilgili sorular yalnızca fikir tarihçiliği için midir?

Onların gerçek önemi, başka bir yere dayanır: soykütüğün hâlâ tamamlanmamış bir proje olmasına. Günümüzde soykütüksel araştırmaların bütün türlerine sahip olsak bile, gerçekte soykütüğün iletebildiği şey hâlâ açık değildir. Soykütük, incelediği değerlerin kritik destrüksiyonuna zorunlu olarak öncülük etmekte midir? Onun muhtemelen yalnızca bireysel değerler sistemlerinin olumsallığını kurduğu mu anlaşılmaktadır? O bazen değerleri aklayabilir mi?[4] Çok açık bir biçimde şunu sorabiliriz: soykütüksel araştırmanın alanı nedir? Siyasetin, estetiğin, ahlakın ve de dinin soykütüğü olmamalı mıdır? İstenç, güç istenci ve iktidar kavramlarının tamamında da soykütüksel araştırma gerekli değil midir? Hatta soykütüksel girişimin kendisi soykütüksel bir açımlamaya gereksinim duymaz mı? Soykütüksel alandaki çabalarımızın nihai ürünleri/çıktıları olması ne anlama gelir? Nietzsche şöyle der:

> Bir anlamı bir şeyin içine koymak. Bu ödev, onun içinde henüz hiçbir anlamın bulunmadığını varsayarsak, hâlâ yerine getirilmeyi beklemektedir. Seslerde de durum aynıdır, ama insanların kaderinde de öyledir: Onlar en farklı amaçlar için en farklı yorumlara ve yönelimlere muktedirler. Bunun daha yüksek bir aşaması ise *bir hedef koymak* ve olguları buna göre şekillendirmektir; yani aktif yorumlama, yoksa sadece kavramsal bir çeviri meselesi değil (Nietzsche, 2002: 605)

Soykütüğün burada geleceğin bir politikası karşısında kritik tarih olduğu ortaya çıkmaktadır. Foucault, derece dere-

4 Soykütüğün haklılaştırıcı bir biçimi yönünde etkileyici bir girişim, Bernard Williams'dan (2002) gelmiştir.

ce konuyu benzer bir şekilde görür hale gelmişti. Burada, ona göre, öncelikle soykütüğün kritik bir parçası vardır. "Onun kritik görünümünde... felsefenin, her düzeydeki egemenlikte ve egemenliğin var olduğu her formda, politik, ekonomik, seksüel, kurumsal ya da başka bir şey olup olmadığının doğruluğunu sorguladığını" 1984 Ocak'ında ifade etmişti (1998: 300-1). Ancak o, "19. yüzyıldan beri, büyük politik kurumların ve partilerin politik oluşum sürecini kamulaştırmış olduklarını" da fark etmişti. Ve o, bunun için mücadele edilmiş olduğunu düşünmüştü. Bunun yerine gerekli olan, "büyük politik partiler ve normal ya da olağan programlar dışında politik yenilik, politik oluşum ve politik deneyimdir" (a.g.e.: 172). Bu süreç, "çok biçimli, farklı ve bireysel olarak ayarlanmış ilişkiler" için enstrümanların üretimini içermek zorundadır. Foucault şu kararara varmıştı:

> Biz şeylerin tarihsel olarak nasıl olumsal olduklarını, falanca nedenlerle nasıl anlaşılabilir olup zorunlu olmadıklarını göstermek için derinlere kadar kazmak zorundayız. Anlaşılabilir olanın, boşluk arka planı içinde görünmesini sağlamalı ve onun zorunluluğunu yadsımalıyız. Var olanın olası boşlukların bütününü doldurmaktan uzak olduğunu düşünmeliyiz. Şu soruyla kaçınılmaz bir mücadele içerisine girmeliyiz: Ne oynanabilir? (a.g.e.: 139:40).

Böylece, o adım adım Nietzsche'nin soykütük kavrayışını politik bir girişim olarak benimsemiştir. Ancak onun tahayyül ettiği siyasetin bu türü, Nietzsche'nin zihnindekinden radikal olarak farklılaşmıştır. Nietzsche'ye göre, soykütük, egemenliğin yeni formlarının olanağını açmak anlamına gelirken, Foucault'da yeni özgürlük alanları açmak anlamına gelir. Bir bakıma Nietzsche'ye yakınlaşarak, o aynı zamanda "sadece bir Nietzscheci" olmaktan uzak kalmıştır. Onun son röportajında, bu iddiaya eklediği nitelemeler isabetli olmaktan fazlasını kanıtlar.

Bibliyografya

Eribon, D. (2004) *Insult and the Making of the Gay Self*, çev. M. Lucey, Durham, NC ve Londra, Duke University Press.

Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard ve S. Simon, Ithaca, NY, Cornell University Press.

_____, (1980a) *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. C. Gordon, New York, Pantheon Books.

_____, (1980b) *The History of Sexuality, vol. 1: Introduction*, çev. R. Hurley, New York, Vintage.

_____, (1985) *The History of Sexuality, vol. 2: The Use of Pleasure*, çev. R. Hurley, New York, Pantheon.

_____, (1989) *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*, ed. S. Lotringer, çev. John Johnston, New York, Semiotext(e), Foreign Agents series.

_____, (1994a) *Dits et Ecrits*, 1954–1988, c. 2. Paris, Gallimard.

_____, (1994b) *The Order of Things*, New York, Vintage Books.

_____, (1998) *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault, 1945-1984, vol. 2*, ed. J. D. Faubion, New York, The New Press.

_____, (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık.

_____, (2000) *Power. Essential Works of Foucault, 1945–1984, vol. 3*, ed. Colin Gordon, New York, The New Press.

_____, (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayıncılık.

Nietzsche, F. (1973) *Beyond Good and Evil*, çev. R. J. Hollingdale, Londra, Penguin Books.

_____, (1974) *The Gay Science*, çev. W. Kaufmann, New York, Vintage Books.

_____, (1979) "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." ed. ve çev. D. Breazeale, *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* içinde, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.

_____, (1994) *On the Genealogy of Morality*, ed. K. Ansell-Pearson, çev. C. Diethe. Cambridge, Cambridge University Press.

_____, (2001) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Yorum Yayınevi.

_____, (2002) *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık.

_____, (2003) *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayıncılık.
Sluga, H. (2005) "Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche." ed. G. Gutting, *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, 2. basım, Cambridge, Cambridge University Press.
Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tanrının Ölümü'nden İnsan'ın Arkeolojik Katline ya da Michel Foucault'nun Nietzsche'si

Sadık Erol ER

Nietzsche benim için bir vahiydi. Gerçeğin aydınlanması gibiydi. Bana öğretilenden oldukça farklı bir yazar keşfettiğimi hissettim. Nietzsche'yi tutkuyla okudum ve hayatla ilişkimi kestim, psikiyatri hastanesindeki işimi kaybettim, Fransa'yı terk ettim. Tuzağa düştüğüm duygusu içindeydim. Nietzsche dolayımıyla, bütün bu şeylere yabancı hale geldim.

Foucault

Ben kitaplarımın Molotof kokteyli ya da mayın tarlası olmasını isterim; tıpkı donanma fişekleri gibi, kullanıldıktan sonra kendilerini yok etmelerini isterim.

Foucault

Martin Heidegger bir keresinde Nietzsche'yle hesaplaşmanın henüz başlamadığı gibi, böyle bir hesaplaşmanın öngerekliliklerinin de oluşturulmadığını belirtmişti. Uzun bir dönem boyunca Nietzsche ya selamlandı ya da yerildi ve Heidegger'e göre, Nietzsche'nin Batı kültürüne katkısı doyurucu bir çözüme kavuşturulamayacak denli tehditkâr ve sorunluydu.[1] Heideg-

1 G. Stauth & B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Ark Yay., 1997), s. 151.

ger, Nietzsche'nin devreden mirası üzerinden bu katkıyı açıklığa kavuşturmak için iki ciltlik *Nietzsche* eseriyle onu yeniden örgütlese de, bu hesaplaşma Avrupa'daki diğer önemli uğraklar –Parisli entelektüeller– üzerinden Nietzsche'nin farklı alımlama biçimlerine ya da Heidegger'e karşı "Fransız Nietzscheciliği" diyebileceğimiz yeni bir cepheye kaymaktaydı.[2] Artık Heidegger'in şaşırtıcı ve etkili yorumunun da katkısıyla Fransız sahnesine çıkan Nietzsche, olağanüstü bir portre; insan putunu kıran, Üstün-insanlığa soyunan bir insana dönüşmüştü.[3] Ancak Fransız felsefesinde Nietzsche'nin daha yaygın alımlanışından önce iki büyük filozofun Bataille ve Blanchot'nun 1950'lerin erken dönemlerindeki okumalarını dışarıda tutacak olursak özellikle 1961 ve sonraki yirmi yıl Nietzsche yorumuna kapsamlı bir yeni yaklaşımlar dizisine tanık oldu. 1962'de Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si Heidegger'inkini izleyen ilk büyük yorum olarak ortaya çıktı. İki yıl sonra, Royaumont'da, Deleuze, Foucault, Henri Birault, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jean Beaufret ve Karl Löwith gibi figürlerin hazır bulunduğu Nietzsche üzerine uluslararası bir konferans düzenlendi. Sonraki on yıl, diğerleri arasında, Jean Granier, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Pierre Boudot, Sarah Kofman ve Paul Valadier tarafından kaleme alınan özellikle ya da öncelikle Nietzsche'yle ilgili kitaplara, Fransa'nın önde gelen çeşitli dergilerinin Nietzsche özel sayılarına ve 1972'de Cerisy-la-Salle'de Fransa'nın önde gelen birçok filozofunun hazır bulunduğu "Günümüzde Nietzsche" (*Nietzsche aujourd'hui*) temasını ele alan ikinci bir büyük konferansa tanık oldu.[4] İsimlerini andığımız ve

---

2 David Pettigrew, François Raffoul (ed.), *French Interpretations of Heidegger* (Albany: State University of New York Press, 2008), s. 3 vd.; Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press 1996), s. 324.

3 James W. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), s. 40.

4 Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 324.

genelde Fransız postyapısalcı kanadı temsil eden bu düşünürlerin Nietzscheci paydada buluşmasının nedeni aslında Hegel ve Marx felsefelerini bertaraf edebilmekti ya da farklı bir yorumla onları aşma itilimini ve düşüncelerini sağlayan malzemelerin Nietzsche'de fazlasıyla olmasıydı.[5]

Bu nihai ortak paydaya rağmen elbette ki Fransız düşüncesi içinde Nietzsche'nin çeşitli görünümleri/okumaları mevcuttur. Biz burada özellikle kendi felsefi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'yi "kullanan" yazarların başında gelen Foucault'nun, Nietzsche'yi kendi envanterine nasıl kaydettiğinin soruşturmasını yapacağız.

1979'da Allan Meggill,[6] "Foucault'nun çalışmalarında tek ve önemli etkinin Nietzsche olduğunu" ifade ederken, birkaç yıl sonra Alan Sheridan,[7] Charles Lemert ve Garth Gillan[8] tarafından yapılan anahtar bir çalışma Foucault'nun Nietzscheci ajandasına ciddi bir şekilde dikkat çekecekti. Dave Robinson ise *Nietzsche ve Postmodernizm*[9] adlı çalışmasında bu yorumları tasdik edercesine "Nietzsche'yi ciddi bir düşünür olarak ele alan savaş sonrası ilk filozofun muhtemelen Foucault"[10] olduğunun altını çizecektir. Savaş sonrası Fransız felsefesinde gündem belirleyici bir aktör olan Nietzsche'nin diğer Fransız entelektüellere Marx ve Hegel ile hesaplaşmada işaret fişeği olma özelliği Foucault için de fazlasıyla geçerliydi. Nietzsche'nin, popüler Hegelci diyalektik modele ve ondan esinlenmiş (örn. Marksizm) düşünce akımlarına karşı olan bir düşünme mo-

---

5 Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998), s. 53.

6 Allan Megill, "Foucault, Structuralism and the Ends of History", *The Journal of Modern History*, 51: 3 (1979), 451–503.

7 Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londra: Tavistock, 1980).

8 Charles Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory and Transgression* (New York: Columbia University Press, 1982).

9 Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yay., 2000).

10 Lisa Downing, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault* (New York: Cambridge Univ. Press, 2008), s. 12.

deli sunmasının cazibesi karşısında büyülenen Foucault'nun Heidegger'den, dahası Heidegger dolayımı üzerinden Nietzsche'den yararlanması[11] indirgemeci ve belirlenimci teorilerin (tarihsel maddecilik gibi) ve ayrıca teleolojik idealizmin (Hegelcilik gibi) reddedilmesiyle bağlantılıydı. Nitekim bu durumu Foucault şöyle ifade edecekti: "Nietzsche'nin benim üzerimdeki fiili etkisine gelince, bunu belirtmek benim için hiç kolay değildir, çünkü bu etkinin ne kadar derin olduğunu ölçebiliyorum. Size şu kadarını söyleyebilirim ki Nietzsche'yi okuyuncaya kadar ideolojik olarak 'tarihselci' ve Hegelci olarak kaldım."[12] Politik ve entelektüel güzergâhını Nietzsche üzerinden revize ederek ironik de olsa kendisini "Nietzscheci bir komünist" olarak gören Foucault'daki bu dönüşümü, nitekim Ma-

---

11 Deleuze ve Derrida gibi pek çok Fransız düşünürün yanı sıra Foucault da Heidegger'in Nietzsche okumasına ve daha birçok görüşüne karşı güçlü itirazlar getirmiş olsa da bu aktörlerin metinlerinde çok güçlü Heidegger yankıları bulunur. Foucault, kendi soykütük soruşturmasında karşılaştığı öznellik, güç ve hakikat nosyonları arasındaki kavramsal yakınlığın önemini özellikle Heidegger ve Nietzsche gibi iki öncü düşünüre borçlu olduğunu ifade eder. Bu iki filozofa ilişkin okumalarının 1950'lerde başladığını vurgulayan Foucault, Heidegger'e olan borcunu açıklarken şunları söyler: "Ben ilkin Hegel, daha sonra Marx okuyarak başladım ve onun ardından, 1951'de ya da 1952'de Heidegger'i okumaya koyuldum. 1952'de ya da 1953'te de –artık tam olarak hatırlayamıyorum- Nietzsche okudum. Heidegger okurken tuttuğum notlarımı hâlâ saklarım. Yığınla not tutmuşum! Üstelik bu notlarım, Hegel ve Marx okurken tuttuğum notlardan daha önemlidir. Benim felsefedeki gelişimim tamamen Heidegger'i okuyuşumla belirlenmiştir... Heidegger'i okumamış olsaydım herhalde Nietzsche'yi de okumazdım. Nietzsche tek başına cazip gelmiyordu bana. Halbuki Nietzsche ve Heidegger: İkisi birden tam bir felsefi şoktu." Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000), s. 257; Tina (A.C) Besley & Michael A. Peters, *Subjectivity & Truth: Foucault, Education, and The Culture of Self* (New York: Peter Lang Pub., 2007), s. 24. Heidegger'in *Varlık*'ıyla Foucault'nun *Güç* kavramının karşılaştırmalı okuması için bkz., Hubert L. Dreyfus, "Being and Power: Heidegger and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, c.4, sayı 1, 1996, s. 1-16.

12 Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004), s. 96.

urice Pinguet şöyle hatırlatacaktı: "Nietzsche'yle tanıştığında, yani 1953'te Foucault'nun referans çerçevesi Hegel, Marx, Freud ve Heidegger'den oluşuyordu. Michel Foucault'yu hâlâ Civitavecchia Plajı'nda Nietzsche'nin *Considérations intempestives*'ini [Zamansız Meditasyonlar] okurken hayal edebiliyorum."[13] Gerçekten de bu bağlamda Foucault'nun Nietzsche'ye olan borcunu belirlemek için yola koyulan herhangi birisi kendisini "sadece bir Nietzscheci" olarak karakterize eden son röportajını[14] göz önünde bulundurmak zorundadır. Burada Foucault asla başka birisinin tarzından Nietzsche kadar etkilenmediğini ifade edecekti. Bu ayrıca başka bir kışkırtıcı soruyu beraberinde getirecekti. Foucault, Nietzsche'nin metinlerinde neyi kendisinin kılmıştı? Özellikle hangi anti-Nietzscheci tezleri ağırlamıştı? Ve nasıl böylesine yine de Nietzscheci kalabilmişti?[15]

Foucault'nun pek çok kere yaptıklarının öncüsü olarak Nietzsche'yi işaret ettiğini ve Nietzsche'yi birçok sapmadan sonra artık tayin edici hale gelen bir düşünme biçiminin ilk uygulayıcısı olarak gördüğü aşikâr. Bu kritik saptama Foucault'nun Nietzsche uğrağının erken evrelerinde Nietzsche ile neden kader birliği yaptığını göstermesi açısından dikkate değer. Çünkü Foucault'ya göre, Nietzsche bize postantropolojik bir gelecek vadini ve görevini sunar; "çağdaş felsefenin yeniden düşünmeye başlayabileceği eşiği işaret eder" ve "bu felsefenin gelişimi tabi ki uzun bir süre onun hükmü altında olacaktır."[16] Nietzscheci mirastan fazlasıyla hak iddia eden Foucault, tıpkı selefi Nietzsche gibi tek bir felsefi sistem içerisinde kalarak ya da merkezi bir kal-

---

13 Didier Eribon, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), s. 74.

14 Michel Foucault, "Ahlakın Dönüşü", Michel Foucault, *Özne ve İktidar* içinde s. 248-261.

15 Hans Sluga, "I am Simply a Nietzschean", ed. Timothy O'Leary & Christopher Falzon, *Foucault and Philosophy* içinde, Wiley-Blackwell Pub., 2010, içinde s. 36. Türkçesi için bkz. bu derlemede bir önceki makale.

16 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998), s. 281.

kış noktasından hareketle gerçekliğin tamamını sistematik olarak kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddederek yola koyulur.[17] Batı uygarlığı tarihini birleştiren bir entelektüel devamlılık bulunduğu anlayışına meydan okuyan bu projenin taslaklarında Nietzsche'nin konumu "mutlak ayrıcalıklı ve metatarihsel" bir yer işgal ettiğinden dolayı Foucault, sonraları pişmanlık duyacak olsa da yine de Nietzsche'nin gerek kendi kariyerine katkısı gerekse de felsefi düşüncenin olağan seyrini aşındırması bağlamında üç unsurdan bahseder: Birincisi, bir filolog olarak Nietzsche, felsefi düşünceyi "dil üzerine radikal bir düşünüm"e bağlamak suretiyle, dilin "bilmecesel çoğulluğu"nun ortaya çıkacağı entelektüel zemini hazırlamıştır. İkincisi Nietzsche'nin Tanrı fikri ile insan fikri arasında zorunlu bağıntı kurması, Foucault'nun antropolojinin yıkılması gerektiğini görmesini sağlamıştır ki üstinsan imgesi bu yıkımın habercisidir: Üstinsan vaadi her şeyden önce insanın ölümünün yaklaştığının işaretidir. Son olarak ise Nietzsche'nin soykütüksel eleştirisi ile aklın tarihsel gelişimini merkezsizleştirmesi, diyalektik olmayan bir düşünmeye zemin hazırlaması işinde öteki içgörülere destek olmuştur. Nietzsche "biz doğmadan çok önceleri diyalektik ve antropolojinin işbirlikçi vaatlerini küle çevirmişti". Foucault, Nietzsche'ye böyle bir kundakçı rolü yüklemekle onu eşsiz bir statüye yükseltiyor. Nietzsche, hem antropolojiyi hem de diyalektiği sorgulamakla Foucault'nun düşüncesine hâkim olabilecek iki düşünürü de saf dışı bırakmış oluyordu: Kant'ın etkisiyle antropolojik düşünme ya da Hegel'in etkisiyle tarihsel düşünme.[18]

Nietzscheci Soykütük: Tarihten Özne Teorisine

Foucault, bir mülakatta İtalyan filozof Giulio Preti'nin "Hangi Nietzsche'yi seviyorsunuz?" sorusuna muhtemelen

17 Best-Kellner, *a. g. e.*, s. 59.

18 Bernauer, *a. g. e.*, s. 183-184., Aynı zamanda bkz., Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yay., 2001), s. 369, 476.

Deleuze'e atıfta bulunarak Ebedi Dönüş, Üstinsan gibi kavramların işlendiği *Zerdüşt*'ü değil, daha çok soykütük ve güç ilişkilerinin öne çıktığı *Tragedyanın Doğuşu* ve *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki Nietzsche'yi sevdiğini ifade eder.[19] Buna mukabil pek çok yorumcu soykütük kavramını felsefe tarihinde ilk kullanan kişinin Nietzsche olduğunu ifade etse ve Foucault'nun da bu yorumdan oldukça etkilendiğinin altını çizse de aslında Foucault bu kavramın kendi kariyerindeki seyrini Deleuze'e borçludur. Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* kitabının giriş sayfalarında titizlikle soruşturduğu "Nietzscheci soykütük taslakları"ndan[20] oldukça etkilenen Foucault'nun, Deleuze'le aynı paralelde duran meşhur makalesini[21] kaleme alması tesadüf değildir. Bu bağlamda özellikle Alessandro Fontana ile yapmış olduğu söyleşi dikkat çekicidir. Fontana, Foucault'ya "çalışmalarınızı ahlakın yeni bir soykütüğü olarak tanımlayabilir miyiz?" sorusunu yöneltir. Foucault'nun cevabı ise oldukça ilginçtir: "başlığın iddialılığını ve Nietzsche'nin büyük damgasını görmezlikten gelebilseydim, bu soruyu 'evet' diye cevaplardım."[22] Ancak Sluga ve diğer yorumculara göre, Foucault bunu neredeyse 1970'den önceki çalışmalarına yönelik olarak söylemiştir. Çünkü o zamana kadar, bunun yerine, o kendisini söylemsel yapıların bir arkeologu olarak nitelendiriyordu. Bu süreçte Nietzsche'nin politik mirasının Foucault'nun çalışmalarında da hayati derecede önemli olan geç modernite ile bir hesaplaşmayı içerdiğini ve Foucault'nun, büyük ölçüde Nietzsche'nin karışıklık ve çelişkilerle dolu bozulmuş bir dönem olarak tanımladığı geç modernlik hakkındaki teşhislerini kabul ettiğini ve benzer bir şekilde geç modernitenin ajandasında ve politik kaynaklarında mevcut olan bir envantere ulaştığını

---

19 Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and Subject* (Albany: State University of New York, 1992), s. 2-3.

20 Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yay., 2010), s. 13 vd.

21 Foucault, "Nietzsche, Soykütük, Tarih", *Felsefe Sahnesi* içinde s. 230-253.

22 Michel Foucault, "Bir Varoluş Estetiği", Michel Foucault, *Özne ve İktidar* içinde s. 264-265.

unutmamalıyız. Foucault, Nietzsche'nin modernlik eleştirisini taşıyan kategorilerde ve biyolojik terimlerde özellikle ısrar ediyordu. *Putların Alacakaranlığı*'ndaki felsefi soruşturmayı gölgeleyen/bulanıklaştıran olasılık ve belirsizliklere karşılık olarak, Foucault'nun, Nietzsche'nin deneysel yöntemlerini benimsediği ve bu yöntemleri kendi soruşturma alanlarına eşsiz bir şekilde uyarladığı ve sonuç olarak Foucault'nun geç modernliğin kendine has epistemik durumlarını keşfetmek için geliştirdiği ve arkeoloji diye adlandırdığı deneysel metodu oldukça meşhurdur.[23] Fakat1969'da *Bilginin Arkeolojisi*'nin yayınlanmasından hemen sonra, Nietzscheci anlamda soykütük olarak bilinen yaklaşımı benimsemeye başladı.[24] Bu değişim aynı zamanda Foucault'nun 1971'de Jean Hyppolite'e armağan için hazırlanan derleme kitapta yazmış olduğu ve daha önce ismini andığımız "Nietzsche, Soykütük, Tarih" adlı makalede de görülür. Nietzscheci soykütük kavramını ayrıntılandırmakla başlayan makalenin belki de en önemli yanı Foucault'nun düşüncesinde "kırılma noktası" olarak tanımlanan Nietzsche ile yüzleşmesi, delilik üzerine erken dönem çalışmaları ile sonraki bilgi ve edebiyat üzerine çalışmaları arasındaki fenomenolojik perspektiflerden kopuşunun izlerini taşımasıdır.[25] Foucault ilerleyen dönemlerde, metinlerinde Nietzsche ile üç bölümden oluşan bir anlaşma yaptığını ifade edecektir: (1) soykütüksel yöntem hakkında (2) soykütüksel girişimin amacı hakkında ve (3) genel sonuçlarla ilgili olarak. Yine bir başka yerde Foucault bu üçlü sözleşmenin içeriğini şöyle dolduracaktır:

> Üç soykütük alanı mevcuttur. İlk olarak hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesneleri olarak kurarız. İkincisi,

23 Sluga, "I am Simply a Nietzschean", s. 37.

24 *A. g. e.*, s. 39; Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 264; Julian Young, *The Death of God and The Meaning of Life* (Londra: Routledge, 2003), s. 174.

25 Downing, *a. g. e.*, s. 13; Patrick H. Hutton, "Freud ve Benlik Teknolojileri", Michel Foucault-Huck Gutman-Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek* içinde, çev. Gül Çağlalı Güven (İstanbul: Om Yay., 1999), içinde s. 114.

bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız. Son olarak, ahlakla ilişkilerimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi ahlakla bu ilişki üzerinden ahlaki failler olarak kurarız. *Deliliğin Tarihi*'nde, bir parça karışık bir biçimde de olsa, bunların üçü de vardı. Hakikat eksenini *Kliniğin Doğuşu* ile *Şeylerin Düzeni*'nde inceledim. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da, iktidar eksenini, *Cinselliğin Tarihi*'nde ahlak eksenini geliştirdim.[26]

Ancak bazı eleştirmenler, Foucault'nun soykütük teriminin kullanımının Nietzsche'ninkiyle aynı anlamı taşımadığını iddia ederler. Örneğin Gary Gutting, Nietzsche'nin kullandığı bu terimin, sık sık kişisel görüşlere ve gözlemlere dayanan ve çok az bir tarihsel araştırma bilgisi veren Foucault'unkinden daha az sistematik olduğunu belirtir. Nietzsche'nin savaş planları ve stratejilerini içeren kavgacı felsefi söylevi Foucault'nun geç metinlerindeki militaristik dili oldukça etkilemiş görünür.[27] Nietzsche'nin korpusundan hareketle soykütük, Foucault'nun ajandasında farklı bir aşamaya işaret etse de, çalışmalarında bir kırılma oluşturmayıp, daha ziyade analizin kapsamının genişletilmiş olduğunu gösterir. Bir söyleşide kendisine yöneltilen "çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulamanızın nedeni nedir?" şeklindeki soruya Foucault'nun, *soykütük*'ün anlamının ve analizinin şimdiki zamana ilişkin bir sorudan yola çıkarak geçmişe doğru yürümek olduğunu öne sürerek cevap verdiğini düşünürsek,[28] *soykütük*, tarihsel bilgileri özgürleştirme, yani birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı koyabilecek hale getirme çabası olarak karşımıza çıkar.[29]

Arkeoloji ve soykütük şimdi, teorinin dolaysızca pratik karakterde olduğu teori/pratik biçiminde birleşirler. Foucault'nun

---

26 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 204-205.

27 Downing, *a. g. e.*, s. 13-14; Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*, Oxford Univ. Press, 2005, s. 43-55.

28 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 91-92.

29 Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000), s. 93.

belirttiği gibi, "arkeoloji" yerel söylemselliklerin analizine elverişli metodoloji oluştururken, "soykütük" bu yerel söylemlere ilişkin yapılmış olan betimlemeler temelinde, böylece serbest bırakılan tabi bilgilerin oyuna kazandıracakları taktikler olacaktır. Arkeolojinin, öznenin kurmaca bir inşa olduğunu göstermeye giriştiği noktada, soykütük özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya, "özneleşmenin/tabi kılınmanın" politik doğurgularını tarif etmeye ve özneleştirici/tabi kılıcı pratiklere karşı oluşan direnişlere yardım etmeye çalışır. Arkeolojinin, insan bilimlerini hümanist varsayımlar zemininde durdukları gerekçesiyle eleştirdiği noktada, soykütük bu teorileri iktidarın işleyişleriyle bağlantılandırır ve tarihsel bilgiyi yerel mücadelelerin hizmetine sunmaya çalışır. Ve arkeolojinin, insan bilimlerinin doğuşunu modern *episteme* ve "İnsan" figürü bağlamında teorileştirdiği noktada, soykütük bunların ürettiği iktidar ilişkilerine ve etkilerine dikkati çeker.[30] Foucault arkeoloji gibi soykütüğü de yeni bir tarihsel yazım tarzı olarak nitelendirir, soykütükçüye "yeni tarihçi" adını verir. Her iki metodoloji de süreklilik ve özdeşlik yerine söylemsel kesintiliğin ve dağılımın saptanılmasını ve tarihsel olayların gerçek karmaşıklığı içerisinde kavranılmasını sağlayan mikrolojik bir konumdan hareketle toplumsal alanı yeniden incelemeye girişir. Bundan dolayı her iki metedoloji de tarihsel sürekliliğin büyük zincirlerini ve teleolojik mukadderatları sökmek ve değişmez olduğu düşünüleni tarihselleştirmek için çaba sarf eder. Foucault, söylem alanını çoğullaştırarak tarihsel özdeşlikleri çökertmeye, özneyi merkezsizleştirerek tarihsel yazımın hümanist varsayımlarını tasfiye etmeye ve insan bilimlerinin bir tarihini yazmak aracılığıyla modern aklı eleştirel bir şekilde analiz etmeye çalışır ve hatta insanın "tarihsizliği"ne de atıfta bulunur.[31]

---

30 Best-Kellner, *a. g. e.*, s. 67.

31 *A. g. e.*, s. 66; Stauth-Turner, *a. g. e.*, s. 258-259.

> İnsanın artık tarihi yoktur: veya daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendini kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı, ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulmaktadır. Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekânın parçalanmasıyla, böylece azad olan her alanın kendi oluşu üzerine dolanmasıyla, XIX. Yüzyılın başında ortaya çıkan insan "tarihsizleşmiş"tir.[32]

Bunların yanı sıra Foucault elbette ki soykütük analiziyle ortak ve nihai düşman Platon'a ve Hegel'e karşı felsefi bir cephe açmayı arzulamaktaydı. Bu bağlamda Foucault'ya göre soykütük bir köken arayışı değil, Platoncu köklere dayanan geleneksel tarihe yapılan bir saldırıdır. Çünkü geleneksel tarihin kaygıları teleolojiktir. Foucault, Hegel'inki gibi "tin" kavramı yoluyla yapılan "bütünleştirme"lere ve tarihte bir ereğe doğru gidiş fikrine karşıdır. Bu tarih, amaçları, kalıpları ve değerleri araştırır ve bu araştırma tekil olayı bir süreklilik içinde eriterek çözer. Araştırma alanını, soylu sayılan dönemler, büyük addedilen fikirler ve dünya tarihinin köşe taşları olarak görülen kişiler oluşturur. Foucault, Nietzsche'nin, Hegel'e ilişkin eleştirilerini kullanarak özdeşlik mantığının homojenleştirici yapısını aşındırmayı amaçlar. Bilindiği gibi Nietzsche'de, Hegelci anlamda belirli bir sistem yoktur, çünkü ona göre her sistem son kertede kendi içinde sorgulanamayacak bir öncüller kümesine indirgenir. Sistematikliğe karşı olan Nietzsche'nin tarihe ve değerlere ilişkin görüşlerinde ele alınması gereken ebedi dönüş yaklaşımına göre, hiçbir koşula bağlı olmaksızın her şey yinelenmektedir. Nietzsche'nin bu görüşü, belli bir amaca bağlı olarak yaşamanın, tarihe anlam yüklemenin yadsınmasına dayanır. Nietzsche'ye göre tarih bir ereğe doğru yol almamaktadır, tarihte ilerleme söz konusu değildir. Bununla ilgili olarak Nietzsche, *Zamansız Meditasyonlar* adlı kitabında : "İnsanlığın amacı zamanın sonunda yatmaz; bu amaç yalnız ve yalnız insanlığın en üst türlerindedir" der. Bu görüşün tersine, dünyanın tüm görünüşlerinde tinin damgasının oldu-

---

32 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 513.

ğuna ve tüm olan bitenin tinin isteğine göre olduğuna inanan ve Foucault'nun bu bakımdan eleştirdiği Hegel'e göre, tüm siyasal kurumlar, gelenekler... tek bir "öz"ün farklı anlatımlarıdır.[33] Nietzsche gibi Foucault da böyle bir tarihin, tam da kavramamız gereken şeylerden kaçtığını söyler. İşte soykütük, bu gereksinimi karşılamak amacıyla, varoluşumuzu, iç içe geçmiş ve belli herhangi bir başlangıcı ya da sonu olmayan bir olaylar karışımının içine yerleştirir. Soykütüksel kaygı, Platoncu ideal varlık kimliği ve belleği tutkusunun tersine ve aynı zamanda Hegel'in tekilleri dışlayan ve önemsizleştiren yaklaşımının aksine, tarihsiz sayılan alanların tarihini yazmaya uğraşır. Aslolan şey, tarihin yarattığı çoğulluklar ve farklılıktır.[34] Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabını, "şimdi"yi "geçmiş"ten ayırarak "şimdinin meşruluğu"nu kaldırmaya yönelik bir çaba olarak düşünürsek, Foucault'nun yapmaya çalıştığı tam da budur. Bir kaçınılmazlık hattını izleyen tarihçinin tersine o, geçmişi şimdi'den koparır; geçmişin sıradanlığını tanıtlayarak, geçmişi şimdinin yetkesinin altını oyacak biçimde öyküler.[35] Bu yüzdendir ki, başka bir ifadeyle, Foucault'nun yapmak istediği operasyon Nietzscheci sıradan ahlakı aşarak elitist bir üstinsan statüsünün aksine, zayıfların ve kaybedenlerin, akıl hastalarının ve sapkınların, "oyulmuş taşlar gibi sözcüklerin anlattığı" hikâyelerini okurken "acımasızlığı ve yıkılışı duyduğumuz" Pierre Riviére ve Herculine Barbin gibi adı sanı duyulmamışların hayatlarının yanında yer almaktır.[36]

Çifte Cinayet: Tanrı'nın ve İnsan'ın Ölümü

Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler* adlı çarpıcı kitabında, "metafiziğin sonu, Batı düşüncesinde meydana gelen çok daha

---

33 Işıl Bayar, "Tarih Anlayışları Bakımından G. W. F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2004 / Cilt: 21 / Sayı: 2, s. 247.

34 Bernauer, *a. g. e.*, s. 174.

35 Sarup, *a. g. e.*, s. 89.

36 *A. g. e.*, s. 315.

karmaşık bir olayın negatif çehresinden ibarettir. Bu olay, insanın ortaya çıkmasıdır"[37] saptamasıyla Kant'ı selamlaması aslında kendi felsefi projesi açısından oldukça yerindedir. Metafiziğin sona erişine dair Kantçı eleştirilerin baskın felsefi yapısının tahrip edilmesi, Foucault için elbette ki başlangıçta zorunlu bir müdahaleydi; çünkü Kant'ın felsefi istikametinde ilerleyen "antropoloji ya da antropolojik düşünme" biçimi bir dizi operasyonla felsefe tarihinden derhal atılmalıydı. Bu noktada Foucault, Deleuzecü bir anlayışla iş görür. Yani Deleuze'ün "Kant, Nietzscheci bir eleştiriyi ıskalar. Nietzscheci eleştiriyi ıskalayan Kant'ı bu dogmatiklikten yine Nietzsche'nin bizzat kendisi çekip alacaktır" savı, Foucault'nun Kant'ı bertaraf etmesinde de temel bir dayanaktır.

Nietzsche'nin ilk kez 1882 yılında yayımlanan *Şen Bilim* adlı kitabında "kaçık bir adam"ın ağzından ilan ettiği "Tanrı öldü"[38] tezi pek çok kişi tarafından Nietzsche metafiziğinin çıkış noktası olarak görülür. Nietzsche, bu saptamayla doğrudan Batı metafiziğiyle hesaplaşma içerisine girerken, ima ettiği şeyin aslında Platonculuk ve Platonculuğun halk kitleleri içinde popüler olmasının bir biçimi olan –halkın Platonculuğu olan- Hıristiyanlık olduğu aşikardır.[39] Aslında Nietzsche "Tanrı öldü" derken, Hıristiyan Tanrısını işaret etse de Heidegger bu durumu farklı bir bağlama taşır. Heidegger'e göre Nietzsche'nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hıristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuüstü dünyayı imlemek için kullandığı daha az açıktır. Yine de düşünülmesi gereken budur. Tanrı idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğ-

37 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 443.

38 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yay., 2003), s. 130; Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yay., 2001), s. 15; ayrıca bkz., Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yay., 2010), 28-29.

39 Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Hil Yayın., 1995), s. 70 vd.

rusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. "Tanrı öldü", duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu.[40] Nitekim Heidegger dolayımı ile gündeme taşınan bu sorunun Fransa sahnesindeki yankısını en iyi özetleyebilecek saptama kanımızca Deleuze'ündür. Deleuze, *Logic of Sense* kitabında "Platonculuğun ters yüz edilmesi ne anlama geliyor?[41] sorusu ile Heidegger ile hesaplaşmakla kalmaz, aynı zamanda bu soruyu bir işaret fişeği olarak kendi Nietzsche alımlamasında sürekli olarak yeniden üretir: Platonculuğun tersyüz edilmesi aslında Nietzsche felsefesinin görevi olmaktan ziyade felsefenin geleceğinin görevidir.[42] Foucault ise daha sonraları pek çok kitaba motto olacak olan "bir gün gelecek, bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olarak anılacak" savını ortaya koyduğu ve Deleuze'ün iki başat kitabının değerlendirildiği ünlü "Theatrum Philosophicum"[43] makalesinde Platon'u "aşırı ve eksik bir baba" olarak ifade eder. Kant'a ve özellikle Platon'a (babaya) meydan okuyan Nietzsche'nin Tanrının ölümünden üstinsanın ortaya çıkışına kadar giden yolda insanın üstünü çizerek onun aşılması gerektiğine yönelik güçlü inancı Foucault'yu da harekete geçirir. Bu bağlamda Foucault, insanın "muhtemelen bir ayağı mezarda" olan bir icat olduğunu söylerken, "insanın üzerine düşünmektense, insanın sonu üzerine düşünmemiz gerektiğini" ima eder. Bu, aslında soruna ilişkin sürecin erken evrelerine ait bir doküman olan Kant üzerine tezinde kendini gösterir. Burada Foucault, Nietzsche'deki Tanrı-

---

40 Heidegger, *a.g.e.*, s. 16-17.

41 Gilles Deleuze, *Logic of Sense*, çev. Charles Stivale-Mark Lester (New York: Columbia Univ. Press., 1990), s. 253.

42 *A.g.e.*, 253; ayrıca bkz., Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton (New York: Columbia Univ. Press., 1994), s. 202-229.

43 Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 202-229.

nın ölümünün insanın ölümünü gerektirdiğini öne sürer. Çünkü sonuçta insanın doğası Tanrının kimliğinden ayrılamaz:

> Nietzsche Tanrının ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insanla Tanrı'nın arasında tuhaf akrabalık bağları olduğunu; onların hem ikiz kardeş hem de birbirinin baba oğlu olduklarını; Tanrı öldüğüne göre insanın da aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını [gösterdi].[44]

Foucault için Nietzsche'nin bu tespitleri Platon'a, Aydınlanma'ya, Kant'a ve elbette ki hümanizme ve Hegel ile Marx üzerinden ilerleyen tarihin diyalektik yasasına karşı bir hamle içerir. Nietzsche "başka bir kültürü", "başka bir şafağı" selamlamaktaydı; Tanrının ölümünü ilan ederek Batı metafiziğini sona erdiren (ontolojik perspektif) onun yerini boş bırakarak "insanı" seçenek dışı bırakan (öznenin ölümü, epistemolojik perspektif) "tarihin bu son insanı" nihilizmi üstinsan ile alt edeceğini düşünmekteydi.

> Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrının mekânına yerleştiren, ama kendini aynı zamanda Tanrıyı öldüren olarak ve varoluşu, bu cinayetin özgürlüğünü ve iradesini kapsayan kişi olarak sunan, sonuncu insan değil midir? Böylece sonuncu insan, Tanrının ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrıyı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrının ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adamıştır; yeni Tanrılar, aynıları, daha şimdiden gelerek Okyanusu kabartmaya başlamışlardır veya daha doğrusu, bu ölümün izinde ve onunla olan derin bir korelasyona göre Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur; insanın çehresinin gülüşü içinde paramparça olması ve maskelerin geri dönüşüdür; tarafından taşındığını hissettiği ve baskısının bizzat şeylerin varlığının içinde bulunduğundan şüphelendiği zamanın derin akışının dağılmasıdır; Aynı'nın Geri dönüşüyle insanın mutlak dağılmasının özdeşliğidir.[45]

---

44 *A.g.e.*, s. 34.

45 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 536-537.

Özdeşlik mantığının tehdit edildiği bu söylemlerden sonra insanın ölümünü normalleştiren Foucault bir başka yerde "insanın tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından"[46] söz ederken Batı metafiziğinin Tanrıdan sonra bir başka "meta anlatısı" olan özneye nihai darbeyi indirerek "bir çifte öldürme projesi"ni tamamlamaktaydı. Nitekim Didier Eribon bunu şu şekilde ifade eder:

> Nietzscheci girişim, nihayet insan hakkındaki sorgulamanın artışına bir son vermiştir. Tanrı'nın ölümü, mutlak olana son vererek, aynı zamanda bizzat insanı öldüren çifte bir jest içinde ortaya çıkmıştır. Kendi sonluluğu içinde insan, sonsuzdan ayrı düşünülemez; zira sonsuzun hem yadsınışı hem de benimsenişidir. Bu, insanın ölümünde Tanrı'nın ölümünün gerçekleşmesidir.[47]

Bu insanın bitişi tahayyülü, elbette ki Nietzsche'nin Tanrının öldüğünü ilan etmesi kadar radikaldir. Fakat Nietzsche'nin ilanındaki durumun tersine, burada endişe edilecek bir durum söz konusu değildir. Yani insan öldü diye ağıt yakmak gerekmiyor. Tam tersine, insanın bilgi alanımızdan çıkacak olması huzur verici ve "derin bir oh çektirecek" bir gelişmedir.[48] Descartes'tan bu yana öznenin yüceliğine yönelik ajitasyonları ya da öznenin felsefi, tarihsel-politik kimliğini merkezsizleştiren Foucault, bu müdahaleyle insanın içinde bulunduğu epistemolojik paradoksu da gidermeye çalışır. Artık beşeri bilimlerin referans sahası olan insan sahneyi terk etmeliydi. Çünkü Munslow'un saptamalarıyla böyle bir epistemolojik gerilim fazla süremezdi ve sonunda modern epistemede düşüncenin temeli olan insan fikri, karanlığa gömülürken, ampirik ve aşkın bir icat olan insanın da kesin olarak ortadan silinmesi kaçınılmazdı.[49]

---

46 *A.g.e.*, s. 539.
47 Eribon, *a.g.e.*, s. 186.
48 Bernauer, *a. g. e.*, s. 128.
49 Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000), s. 198.

Sonuç

Foucault'nun Nietzsche ile ilişkisi tıpkı Derrida gibi onu varoluşçu felsefesin bir öncüsü ya da geleneksel felsefi antropoloji sathının önemli bir figürü olarak görmenin ötesindedir. Foucault daha çok Nietzsche'yi metafiziksel hümanizm ile felsefi antropolojik öznenin yapısökümü gibi iki temel sorunun kesiştiği bir göçükte okurken, onun eleştirel ajandasında yer alan bazı kavramları kendi eserlerine yerleştirir ve felsefe tarihinin başat sorunlarına ya da aktörlerine doğrudan cephe alır.[50] Bu bağlamda Julian Young'ın "Kıta felsefesi Hıristiyanlığın Tanrısının ölümüne karşılık bulmaya çalışan bir felsefedir"[51] savı genelde Nietzsche ile kıta felsefesi arasındaki derin ilişkiyi işaret etse de Foucault bu indirgemeci okumaların uzağında yer alır. Çağdaş Fransız Felsefesi'nin dilin doğaya yansıması, hermenötik şüphe ve insanın sonu gibi üç sorun alanıyla ilgisinin, Nietzsche üzerinden filizlenen ve zenginleşen eskatolojik jargonuna yöneltilen eleştirilerin beyhude bir çaba olduğunu göstermesi bakımından Foucault bu sahnede ayrıksı rolü üstlenir. Çünkü Foucault, "Tanrı'nın ölümü"nün ilanıyla krize giren Batı metafiziğini kurtarmaya çalışanlara "insanın ölümü teorisiyle" ikinci bir darbeyi indirir. Bu aynı zamanda sosyal bilimlerin merkezinde yer alan insanın epistemolojik bir iflasıdır. Nitekim Foucault, *Kelimler ve Şeyler*'in son sayfalarında bize başka bir süreci -posthümanist ve postmodern- işaret ederken, Nietzsche'den miras kalan tarihsel bir hesabı da kapatır.

Bibliyografya

Bayar, Işıl, "Tarih Anlayışları Bakımından G. W. F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2004 / Cilt: 21.

50 Alan D. Schrift, "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'", *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation* içinde, ed. David Farrell Krell ve David Wood (Londra: Routledge, 1988), s. 132-133.

51 Young, *a.g.e.*, s. 83.

Bernauer, W. James, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İst., 2005.

Best, Steven-Kellner, Dougles, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1998.

Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, çev. Charles Stivale-Mark Lester, Columbia Univ. Press., New York, 1990.

_____, *Difference and Repetition*, çev., Paul Patton, Columbia Univ. Press., New York, 1994.

_____, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yay., İst., 2010.

Downing, Lisa, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge Univ. Press, New York, 2008.

Dreyfus, L. Hubert, "Being and Power: Heidegger and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, c.4, sayı 1, 1996.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yay., İst., 2012.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst., 2000.

_____ , *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İst., 2000.

_____ , *Kelimeler Ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ank., 2001.

_____ , *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İst., 2004.

Gutting, Gary, *Foucault: A Very Short Introduction*, Oxford Univ. Press., 2005.

Heidegger Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa, 2001.

Hutton, H. Patrick, "Freud ve Benlik Teknolojileri", Michel Foucault-Huck Gutman-Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağlalı Güven, Om Yay., İst., 1999.

Lemert, Charles ve Gillan, Garth, *Michel Foucault: Social Theory and Transgression* Columbia University Press, New York, 1982.

Mahon Michael, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, And Subject*, State University Of New York, Albany, 1992.

Megill, Allan, "Foucault, Structuralism and The Ends of History", *The Journal of Modern History*, 51: 3, 1979.

_____, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1998.

Munslow, Alan, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın., İst., 1995.

_____, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa 2003,

_____, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yay., İst., 2010.

Pettigrew, David ve Raffoul, François, (ed.) *French Interpretations of Heidegger*, State University of New York Press, Albany, 2008.

Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yay., İst., 2000.

Schrift, D. Alan, "Foucault and Derrida On Nietzsche And The End(S) Of 'Man'", ed. David Farrell Krell ve David Wood, *Exceedingly Nietzsche: Aspects Of Contemporary Nietzsche-Interpretation* içinde, Routledge, Londra, 1988.

_____, "Nietzsche's French Legacy", ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. [Bkz. bu derlemenin ilk makalesi]

Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will To Truth*, Tavistock, Londra, 1980.

Sluga, Hans, "I am Simply a Nietzschean", ed. Timothy O'Leary & Christopher Falzon, *Foucault and Philosophy* içinde, Wiley-Blackwell Pub., 2010. [Bkz. bu derleme içinde bir önceki makale]

Stauth, G. & Turner, B. S, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yay., Ank., 1997.

Tina, (A.C) Besley & Michael, A. Peters, *Subjectivity & Truth: Foucault Education, and The Culture of Self*, Peter Lang Pub., New York, 2007.

Young, Julian, *The Death of God and The Meaning of Life*, Routledge, Londra, 2003.

Nietzsche ve Faşistler*

Georges Bataille
Çev. Sadık Erol Er – Özgül Ekinci

Nietzsche'nin öğretisi zincire vurulamaz.

O sadece takip edilebilir. Onu iskanlaştırma veya herhangi bir şeyin hizmetine verme, köpekler için kurtların küçümsenmesinden gelen bir hainliktir.

Nietzsche'nin yaşamı onun kanatlarının birisi tarafından kırılmış olabileceği ihtimalini ima eder mi?

İster Yahudi düşmanlığını, isterse faşizmi veya sosyalizmi içersin, burada sadece *kullanma/faydalanma* vardır. Nietzsche'nin bizzat kendisi, kendilerini kullandırmaya izin vermeyen *özgür ruhlara* hitap etti.

---

* Georges Bataille, "Nietzsche and the Fascists", çev. Lee Hildreth. *Semiotext(e)* 3:1 (1978); 114-119. Ayrıca bu makalenin genişletilmiş farklı bir edisyonu için bkz., Georges Bataille, *Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939* içinde (Minnesota: University of Minnessota Press, 1985), s. 182-196.

Nietzscheci sağ ve sol

Nietzscheci düşüncenin gerçek hareketi, günümüz politik faaliyetlerinin olası farklı temellerinde bir çökme anlamına gelir. Ki bu durum sağda geçmişe duygusal bağlılık hareketine dayanır. Solda ise rasyonel ilkelere. Şimdi, geçmişe bağlılık ve rasyonel ilkelerin (sosyal adalet, sosyal eşitlik) her ikisi de Nietzsche tarafından aynı şekilde reddedilir. Bu yüzden onun öğretilerinin herhangi bir yönde kullanılması mümkün olabilir.

Fakat bu öğretiler eşsiz bir çekicilik gücüne sahiptir ve bu yüzden onlar politikacıların kullanmaya veya en azından kendi girişimleriyle uzlaştırmaya çalıştığı saf ve basit bir "güce" sahiptir. Nietzsche'nin öğretileri istenci ve saldırgan içgüdüleri "harekete geçirir". Kaçınılmaz olan şey şuydu ki mevcut politik örgütlenmeler hareketli hale gelen ve kullanılmayan istençleri ve içgüdüleri kendi hareketlerinin içine çekmeye çalışacaklardı.

Politik faaliyetin herhangi bir yöne uyarlanmasının mümkün olmayışı sadece bu koşullar altında gerçekleşmiş bir sonuçtu. Nietzscheci coşkunun ısrarlı isteği sadece fikirlerinin mahiyetinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı için aynı zamanda her iki yönde de bu coşkunun istenmesi mümkündür. Daha önceleri Hegelci bir sol ve sağ kanat oluşturulduğu gibi, bir dereceye kadar, Nietzscheci sağ ve sol kanat da oluşturuldu.[1]

---

1 Hegelciliğin sağ ve sol kanadı yok mu? Nietzscheci sağ ve sol kanat da olabilir. Ve bana öyle geliyor ki Stalin'in Moskova'sı ve Roma, sonraki bilinçli önceki bilinçsiz bir şekilde, bu iki farklı Nietzscheciliği kanıtlıyor. (Drieu la Rochelle, *Socialisme fasciste* [Paris: N. R. F., 1935], s. 71.) Bu kelimelerin geçtiği makalede (Nietzsche vs. Marx başlıklı) Bay Drieu, yardım edenin acımasızca sömürülmesine dönüşen düşüncesinin bir artıktan daha fazla olamayacağını itiraf ederken, Nietzsche'yi istence, teşebbüse, gelişmenin iyimserliğinin olumsuzlamasına indirger.
İdeal olandan ziyade pratikteki konuşma, Nietzscheciliğin iki karşıtı arasındaki farkı çoğunlukla açıklar. 1902'nin erken dönemlerine kadar "Nietzsche the Unwilling Socialist"' başlıklı makalesinde (*Journal des Debats*, 2 Eylül 1902) Bourdeau, Nietzscheci sağ ve sol kanattan alaycı bir şekilde bahseder.
Jaures (Cenevre'de verilen bir konferansta proleter sınıfın üstinsanı olarak tanımlanan) ve Goerges Sorel Nietzsche'ye ilgi gösterenler olarak Fransa'da bahsedilen solun bazı kişileridir.

Fakat Hegel kendisini siyasal olarak konumlandırmıştı ve onun diyalektik düşüncesi, öldükten sonra öğretisinin gelişen iki karşıt eğiliminin oluşumunu açıklamaktaydı. Birincisi mantıksal ve tutarlı gelişmelerin meselesiyken, diğeri tutarsızlığın, anlamsızlığın ve hainliğin bir örneğini oluşturmaktaydı. Genellikle, Nietzsche tarafından ifade edilen ve anlaşılmaktan epey uzak olan talebe, her şeye alçak tutumların ve kullanım değerlerinin tek kabul edilebilir standartlar olduğu bir dünyada davranıldığı gibi davranılmıştır. Bu dünyanın standartlarıyla, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, gerçek bir anlama çabasının amacı olmuş olsa bile, bu yorumun ihaneti ve sıradanlığı o kadar muğlaktır ki neredeyse gözden kaçmış bir şeydir.

Aptal için görüşler

Nietzsche, döneminin siyasi partilerinden nefret ettiğini söylemekle kalmaz, aynı zamanda bilinçli ve sistematik olarak Nietzscheci eleştiriyi kullanan ve politik yaklaşım olarak ölümünden sonra uzunca bir süreye kadar gelişmeyen faşizm hakkında da bazı şüphelere sahiptir. Lukacs'a göre; "Nietzsche ve faşist halefleri arasındaki ideolojik seviye farkının oldukça açık olması bile, Nietzsche'nin faşizmin ilk atalarından biri olduğu tarihsel gerçeğini gizleyemez (Littérature internationale, 1935, no. 9. s. 79). Lukacs'ın bu saptama üzerine dayandırdığı analiz, o zamanlar için muhtemelen düzeyli ve yetenekliydi, fakat bu, bütünü düşünmeksizin, yani sadece "varoluş" denilen şeyi göz önünde bulundurmaksızın yapılan bir analizdir. Faşizm ve Nietzschecilik bütünlük içinde düşünülür düşünülmez, ikisi de birbirini dışlar, hatta şiddetle birbirini dışlar. Bir taraftan, yaşam zincirlerle birbirine bağlıdır[2] ve sonsuz esaretle dengelenir. Öte yandan, biz sadece özgür bir havaya değil, aynı zamanda sert bir rüzgâra da sahibizdir. Bir yandan insan kültürünün

2 *la vie s'enchaine*. (Çevirenin notu: *enchainement* ve *s'enchainer* ikisi de Fransa'da daha çok mecazi anlamda kullanılır. Bataille, bu iki kavramın görünüşünde rol oynar. Başka bir olası çeviri: Hayat devam ediyor)

büyüsü adi güçlere yer açmak için bozulur ve öte yandan güç ve şiddet trajik bir şekilde bu büyüyü vaat eder. Mussolini'den bir Cesare Bargia veya Malatesta'yı ayıran uçurumu kavramamak nasıl mümkündür? Son ikisi, onları aşan yaşam için bir doyumsuzluğun hizmetindeki kanlı ve karmaşık olayları kullanarak geleneklerin ve herhangi bir ahlakın küstah meydan okuyucularıydı. Mussolini, sadece kendine özgü dürtüleri gittikçe felç ederek hareket eden her şey tarafından yavaş yavaş köleleştiriliyordu. Nietzsche'nin gözünde Napolyon zaten "kullanmak zorunda olduğu yöntem tarafından yozlaşmış" gibi görünmekteydi; Napolyon "*üstün/asil*" karakterini kaybetti.[3]

Şüphesiz son derece ağır bir baskı, güçlerini kendilerini Nietzsche'nin kitlelerde küçümsemiş olduğu tüm o dürtülerle, yani özellikle "Almanya'da bugün bir Alman düşünme biçiminin bir işareti olarak ilan edilen ve halk arasında 'tarihsel anlam'ın[4] iki misli sahte ve yakışıksız olan uydurma bir ırksal kendi kendini beğenme ve ahlaksızlıkla" tanımlamada bulacak kadar alçalan çağdaş diktatörlerin üzerine yüklenir. "Özgür ruhlar"ın[5] soyluluğunu oluşturabilen her şeyin mahkûm edildiği, sürgün edildiği veya öldürüldüğü son mertebede/yerde, varoluşun güçsüzleştirildiği siyasal bir faaliyet ile Nietzsche'nin talepleri arasında mümkün olacak bir anlaşmanın gerçek görünümünde yıpratıcı bir küçümseme bulunmaktadır. Nietzsche yaşamın bir sevgiye denk olmasını netlikten uzak değilmiş gibi sorduğunda, açık bir şekilde vatan için bağlılığı değil, kendi varlığını gerçek kılacak değerleri anlatan "bağlılığı" sorar.

---

3 *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), s. 531.

4 *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York, 1974, s. 340.

5 Nietzsche Aristokrasi'den bahseder, kölelikten bahseder, fakat eğer Nietzsche "yeni efendiler" konusunda kendisini ifade ederse, "yeni azizlerin" "vazgeçiş kapasitelerini" anlatır. Nietzsche "Onların mutluluğun hakkını en az verdiğini, onların kendileri için bundan vazgeçtiğini" yazar. *The Will to Power*, op. cit., 942. bölüm, s.496.

Nietzsche, sefil olarak her parçayı, aynı tipte şaşkınlıktan korkanları anlatan 'Salaklar için bir parantez"i yazdı.[6]

Nietzsche'nin düşünce hareketi *nihayetinde* bir *labirent* oluşturmaktadır; yani bugünkü siyasal sistemlerin ilham aldığı kişilerin talep ettiği *görüşlerin* tam karşısındadır.

"Çocuklarımın Ülkesi"

Gelecek, olağanüstü bilinmeyen gelecek Nietzscheci kutlamanın tek amacıdır. Nietzsche'nin düşüncesinde insanlık, önünde, arkasında bıraktığından daha fazla bir zamana sahiptir. Öyleyse, geçmişten nasıl bir fikir alınabilir?[7] Geçmişe bağlı olan şovenist hırsın aksine, sadece bir kimsenin geleceğe saldırgan ve karşılıksız bir hediyesi, yadsınmak isteyen Zerdüşt figürünün, Nietzsche'nin böylesine mükemmel bir imgesini sunmasına olanak verebilir. Bugün geçmişe bağlanmayan "yurtsuz insanlar" nasıl yaşayabilir, ÇOCUKLARININ ÜLKESİ için yazgılarındaki ıstıraptan nefret edenlerin arasından biri vatanseverlik ıstırabına bağlı iken onları nasıl sakince izleyebilir? Zerdüşt, başkalarının göz diktiği babalarının topraklarına sıkı sıkıya bağlı iken, ÇOCUKLARININ ÜLKESİNİ *gördü.*[8] Geçmişle, anavatanla kaplı dünya ile yüzleşmek, insanoğlunun bunu yapma yöntemi acıyla çevrilidir, burada çok fazla paradoksal bir ifade yok, hiç kimse ne çok fazla hırslı ne de en iyisi.

"Biz Yurtsuzlar"

Geçmişe bağlanmayanlar akla esir olur. Aklı köleleştirmeyenler ise geçmişin köleleridir. Politik oyunların meydana gelmesi için, yanlış olan durumlar gerekir. Ve bunların de-

---

6 *The Will to Power*, 942. bölüm, s. 496.

7 *Posthumous Works*, *Complete Works*, c. XIII, s. 362.

8 *Thus Spoke Zarathustra*, İkinci Kısım, "On the Land of Education" "Ben anne ve babamın memleketlerinin dışına çıkıyorum. Bu yüzden şimdi sadece çocuklarımın memleketini seviyorum... Babamın çocukluğunu telafi etmek istiyorum." *In The Portable Nietzsche* içinde, ed. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1968), s. 233.

ğiştirilmesi mümkün görünmüyor. Hayatıyla aklın yasalarını çiğnemek, akla rağmen hayatın taleplerine cevap vermek, pratikte, politikada, eli kolu bağlı geçmişe teslim olmak anlamına gelir. Ve fakat hayat, geçmişten olduğu kadar rasyonel ve idari bir ölçümler sisteminden de özgür olmak ister.

Hayatı oluşturan, onun garip, yeni ve kaybolmuş olan için duyduğu isteğe cevap veren tutkulu ve çalkantılı hareketin, ara sıra siyasal faaliyet tarafından desteklendiği görülür. Fakat bu sadece kısa bir yanılsamadır. Yaşamın hareketi sadece belirli şartlar altında politik oluşumların sınırlı hareketleriyle birleşebilir.[9] Diğer koşullar altında, bunların ötesine, yani tam da Nietzsche'nin dikkatini çekmiş olan o bölgeye gider.

Her şeyin ötesinde, kısa süreli amaçlar için kabul edilmiş basitleştirmelerin anlamını yitirdiği yerde, bunu taşıyan varoluş ve evren bir labirente benzer. Nietzsche'nin çelişkili düşüncesi, ürkek bir özgürlüğün insafına kalmış bir biçimde, dolaysız sıradanlıklara doğru değil, tek başına yaşamın pek çok olanağını içeren bu labirente yönelir.[10] Hatta o, şimdi olduğu haliyle dünyada, gözlerimizi yeterince açmayı reddetmemize neden olan baskıcı kaygılardan kaçar görünür. Politik partiler tarafından önerilen çözümlerdeki boşluğu çoktan görenler, hatta artık

---

9 Rusya devrimi gibi bir devrim muhtemelen bunun için standart bir ölçü sağlar. Varlığın maddi durumlarını devirmede insan gerçeğinin sorgulanması amansız isteklerimize verilen cevapta birden görünür, fakat kapsamını ön görmek mümkün değildir. Devrimler kendi sonuçlarının önceden zekice tahmin edilmesini engeller. Şüphesiz ki yaşamın hareketinin, travmatik bir olayın az çok can sıkıcı akıbetine olan etkisi oldukça düşüktür. İlk olarak bilince sahip olmayan kitlelerin yavaş hareketi ve yaratıcılığı, *belirsiz bir kararlılıkta* bulunur. Az veya çok parlamenter uzmanlar tarafından politik düzeyde yürütülen ve bilinçli topluluk tarafından gerekli görülen düzenlemelerle bu hareketin aklını karıştırmak (saptırmak, şaşırtmak) özellikle zavallıcadır.

10 Nietzsche'nin "politik düşünce"sinin mümkün olanlarından sadece biri olan bu yorumu Karl Jaspers tarafından dikkate değer şekilde ifade edilir. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, çev. Charles F. Wallraff ve Frederick J. Schmitz (Chicago: Gateway, 1965), s. 252-253.

bu partiler tarafından beslenen umutlarda, ölüm kokusundan başka hiçbir korkuya sahip olmayan savaşlar için bir vesileden başka hiçbir şey görmeyenler, acı çektikleri kıvranışlara denk bir inanç ararlar: insanın bir bayrağı ve bu bayrağın gösterdiği hissiz kıyımı değil, evrende bir kahkaha, bir esrime veya bir fedakarlık nesnesi olabilecek her şeyi bulabilme olasılığını.

> Atalarımız [demişti Nietzsche] Hıristiyanlıklarında uzlaşmaz bir biçimde diklenmekte olan Hıristiyanlardı: İnançları uğruna mülklerini, konumlarını, kanlarını anayurtlarını seve seve kurban ederlerdi. Biz de aynısını yapıyoruz. Ne uğruna? İnançsızlığımız uğruna mı? Her türden inançsızlık için mi? Hayır, dostlarım, siz bundan daha iyi bir şey için olduğunu biliyorsunuz! Sizin gizli evet'iniz sizi de çağınızı da bir hastalık gibi etkileyen bütün hayır'lardan, Belki'lerden daha güçlü; denize açılmak zorunda kaldığınızda, siz göçmenler, sizler de buna zorlanıyorsunuz- bir *inanç* zorluyor sizi![11]

Nietzsche'nin öğretileri, baskın istenci, üretimin rasyonel köleleştirmesinden olduğu kadar geçmişe irrasyonel bir bağlanmadan da kurtarılmış, özgür bir insan yazgısı yaratacak olan, hizbin ya da "düzen"in inancını geliştirir. Yeniden değerlendirilen değerler kullanım değerlerine indirgenmemelidir – bu öylesine yakıcı ve hayati bir öneme sahiptir ki hayatın asi bir fethetme istencine sunduğu her şeyi uyandırır. Böylesi kesin bir çözümün dışında, bu öğretiler onları göz önüne aldığını iddia edenlerin sadece hainliğine veya tutarsızlığına sebep olur. Köleleştirme bütün bir insan varoluşuna yayılıyor ve şimdi söz konusu edilen, bu özgür varoluşun yazgısıdır.

---

11 Bu "Biz yurtsuzlar"ın sonucudur. *The Gay Science*, 377. bölüm, s. 340. Bu paragraf, Nietzsche'nin çağdaş politik gerçekliklerle ilgili tutumunu karakterize eder.

Nietzsche'nin Düşüncesi'nde "Tanrı'nın Ölümü"*

Sebahattin Çevikbaş

Giriş

Her filozofun kendine özgü felsefi çıkış noktasının bulunduğu, düşüncesinin temel birtakım kavramlar üzerine kurulduğu ve böylece çoğu zaman kendi adıyla anılan bir metafizik ya da felsefe ortaya koyduğu görülür. Her metafizik ya da felsefede olduğu gibi, bu da belirli bir zamanda ortaya çıkan önemli problemlerin açık kılınması görevini üstlenir.

Friedrich Nietzsche, filoloji, tarih, teoloji, bilim ve felsefe eksenli eleştirel tavrı ile Batılı bilgi ve hakikat anlayışlarının temel bir dönüşümden geçeceği "bir devrim" üzerinde düşünür. Bu amaçla geleneksel düşüncenin temel kavramları olan "hedef", "birlik", "erek", "hakikat", "değer", "merhamet", "adalet" vb. kavramlarla bir iç hesaplaşmaya girişir. Nietzsche, Platon'dan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı düşüncesi ve yaşama biçimlerinden, kültüre, tarihe, özellikle dine, ahlaka ve fel-

---

* Bu makale daha önce *Felsefe Tartışmaları*'nda yayımlanmıştır. Bkz., Sebahattin Çevikbaş, "Nietzsche'nin Düşüncesinde 'Tanrı'nın Ölümü'", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 43, 2009, s. 16-40.

sefeye dair bir anlayıştan koparılamayacak olan bu kavramları sorumlu tutar. Her dönemin düşünce ve yaşama biçimlerinin doğuşuna, gelişmesine, hastalığına ve çöküşüne tanıklık eden bu kavramlar, bütünüyle yeniden ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. İçinde yaşanılan dünyanın anlaşılmasının araçları olarak eski kavramların ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi, yeni kavramlar yaratmayı, kavramların değiştirilmesini gerektirir. Kavramlardaki değişiklik, gerçeklik ve dünyaya dair anlayışımızdaki değişiklikle sonuçlanır. Nietzsche'nin gerçekleştirmeye çalıştığı ve felsefi düşünüşünün özünü oluşturan bu değişiklik, "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni içerecek biçimde genişletilecektir. Söz konusu değerlendirme, Nietzsche'nin çağının düşünce ve yaşama biçimlerinden sorumlu tuttuğu Batılı değer yargıları ve aklın kategorilerine kadar genişletildiğinde, "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" projesi, etik ve metafizik bir sorgulamaya dönüşür. Platonculuk, halkın Platonculuğu olan Hıristiyanlık ve Hıristiyan ahlakı, ahlaki değer yargıları, metafizik olarak felsefe bu sorgulamanın merkezinde yer alır.

Yirminci yüzyıl ve günümüz düşünce dünyasına etkisi çok belirgin olmakla beraber, açıkça ortada olan merkezi bir felsefi teoriden yoksunluğu ve yazılarının karmaşık doğası yüzünden anlaşılması en güç filozoflardan birisi olarak karşımıza çıkan Nietzsche, kendine özgü bir düşünce ortaya koyar. Kendisinden sonraki düşüncelere etkisi daha çok ona atfedilen birkaç öğreti üzerine temellenir. Ancak bu konuda yapılan birçok araştırmaya rağmen onun öğretilerinin anlamı ve birbirleriyle bağlantısı tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmuş değildir. Bu yüzden onun felsefesi, şimdiye kadar çelişkili, değişken, ikircikli olarak belirlenmiştir.

Nietzsche, yeni bir felsefe, yeni bir düşünür ve düşünce tipini müjdeler. Onun felsefeye kazandırdığı, kendileriyle yeni bir felsefe anlayışına, yeni bir düşünür ve düşünce imgesine işaret edilen iki ifade biçimi vardır: aforizma ve şiir. Nietzsche gelenek-

sel felsefenin bilgi ideali yerine, bir fenomenin her zaman kısmi ve parçalı olan anlamını sabitleyen *yorumlamayı*, hakikatin keşfi yerine de anlamların hiyerarşik değerini belirleyen parçaları ve çoklukları ortadan kaldırmadan ve zayıflatmadan bütünleştiren *değerlendirmeyi* koyar (Deleuze 2005, s. 19).

Yukarıdaki tespitler ve temel ayrımları dikkate alarak Nietzsche'nin Batı felsefesinde şimdiye kadar üretilmiş en güçlü öğretileri, "Tanrı'nın ölümü, nihilizm, güç istenci, üstinsan ve aynının ebedi dönüşü" öğretileridir. Ortak temaları, "daha önceki herhangi birinden daha sert bir metafizik eleştirisi, daha katı bir ahlak eleştirisi ve daha radikal bir mantık eleştirisi içermek" olan bu öğretilerin hepsi, Platon'dan ileriye doğru Batılı düşünüşün en keskin eleştirisi olarak görünür. Böylece Nietzsche'nin düşünceleri Batı düşüncesinin bütün temellerini kökten sorgulayan bir program biçimine dönüşür. Batı düşüncesinin temellerine ilişkin sorgulamanın, skolastik düşüncenin son döneminden itibaren başladığı ve özellikle on sekizinci yüzyılda çok belirgin bir biçimde kendisini gösterdiği söylenebilir. Ama Nietzsche, Batı insanının din ya da bu dünyadan başka bir dünyanın varoluşuyla ilgili inanç yitimiyle ve bunun doğurduğu sonuçlar ile tam olarak yüzleşmekle bu türden sorgulamadan daha fazlasını yapmakta, bütün değerleri yeni baştan değerlendirmeye girişmektedir (Magee 2000, s. 242-261). Nietzsche'nin düşüncesi, aforizmatik ve metaforik üslubu yüzünden çok farklı biçimlerde okunabilir. Çünkü Nietzsche bir sistem filozofu değildir; dahası sisteme karşıdır. Ama Nietzsche yorumcuları, yazılarında ortaya çıkan önemli kavramlar çerçevesinde onun düşüncelerini bir bütünlüğe taşımaya girişirler. Örneğin Karl Löwith, XIX. yüzyıl Alman düşüncesi üzerine yaptığı çalışmasında Nietzsche'nin düşüncesinde hem istenilen her şeyin bulunabileceğini hem de çok sayıda çelişkilerin bir bütünlük oluşturduğundan bahseder. "Nietzsche'nin gerçek düşüncesi, başlangıcında Tanrı'nın ölümünün durduğu, orta yerinde onu

takip eden nihilizmin dikildiği ve son ucunda ebedi dönüş aracılığıyla nihilizmin kendi kendini alt edişinin olduğu bir düşünce sistemidir" (Berkowitz 2003, s. 24, 8. dipnot).

Bu çalışmada Nietzsche'nin düşüncesinin başlangıcı olarak alınan "Tanrı'nın ölümü" ve anlamı üzerinde durulacaktır.[1]

Tanrı'nın Ölümü

Batı düşüncesi, başlangıcından Nietzsche'ye kadar bir tür hakikat araştırması olarak, yani örtülü olan her şeyin örtüsünü kaldırmak, gün ışığına çıkarmak olarak gelişmiştir. Ancak Nietzsche'yle birlikte "ne pahasına olursa olsun hakikat" isteği, çekiciliğini yitirmiştir. "Derin hakikat dünyası" bir şekilde kendisinden kurtulmamız gereken bir ayak bağıdır (Nietzsche 2001, s. 35). Bu yüzden Nietzsche, "çoktandır örtüsü kaldırılan hakikatin hakikat olmaktan çıktığına inanıyoruz" der (Nietzsche 2003, s. 16). Bize hakikat olarak sunulan ne varsa, hepsi en sonunda bir masala dönüştükleri için inanırlıklarını yitirmişlerdir;[2] ama hakikat, sadece değerin en yüksek ölçütü

---

1 Nietzsche'nin düşüncesinin başlangıcında "Tanrı'nın ölümü" anlatımının bulunduğu doğrudur; ama burada onun Tanrı kavramını eleştirisi ve "Tanrı'nın ölümü" anlatımının, bir çeşit "din eleştirisi", "din felsefesi", "din sosyolojisi" bağlamına değil, daha çok etik ve felsefi bir bağlama oturtulması gerektiği özellikle vurgulanmalıdır.

2 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı* ya da *Bir Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* adlı kitabının "'Gerçek Dünya' sonunda Nasıl Bir Masal Oldu: Bir Yanılgının Tarihi" bölümünde bu dönüşüme açıklık getirir. Burada esas itibariyle Platonculuğun değişik versiyonları olan Batı metafizik geleneği, altı döneme ayrılır: Düşüncenin en eski biçimi, görece akla uygun, basit ve inandırıcı olan, "ben, Platon, hakikatim" cümlesinin dolaylı bir anlatımı olan birinci dönemde, gerçek dünya, bilge, dindar, erdemli insan için ulaşılabilir bir dünyadır; kişi bu dünya içinde yaşar, dahası o bu dünyanın kendisidir. Daha güç fark edilen, daha sinsi ve anlaşılamaz olan ikinci dönemde gerçek dünya, şu an için ulaşılamayan, ama bilge, dindar ve erdemli kişilere vaat edilen bir dünya haline gelir. Nietzsche'ye göre bu dönem, gerçek dünyanın "dişileştiği ya da kadınlaştığı, Hıristiyanlaştığı" bir dönemdir. Batı metafizik geleneğinin, Nietzsche'nin ifadesiyle "aslında, sis ve şüphecilik içinde görülmesi dışında, eski düşüncenin aynı olan, düşüncenin ele geçmez olduğu, solgunlaştığı, Kuzeyli, Königsbergli" olduğu üçüncü aşama-

olma ayrıcalığını kaybetmiştir. Bir şekilde varlığını sürdürmektedir, dahası sürdürmesi gerekir. Hakikatin bütünüyle ortadan kalktığı düşünülemez: Hakikat vardır, ama çoğu kez yapıldığı gibi, iyi ve güzel olanla bir ve aynı olarak görülmemesi kaydıyla. Çünkü hakikat çirkindir; biz hakikati yerle bir etmeyelim diye sanata sahibiz (Nietzsche 1968, § 822). Bu yüzden Nietzsche içinde bulunduğu çağı hazırlayan hakikat anlayışlarına karşı çıkar; ama çirkin de olsa, sanatla biçimlendirebileceğimiz bir hakikat algısını alıkoyar. Hatta Stanley Rosen'e göre Nietzsche, "olgun düşünceleri ve yazıları aracılığıyla hakikati anlatmaya devam etmektedir. ... bu Nietzsche'nin Platonculuğudur" (Berkowitz 2003, s. 41; 38. dipnot).

Her şeyin doğrudan ya da dolaylı olarak kendisine bağlandığı "gerçeklik" ya da "hakikat" anlayışlarından hiç biri, "Tanrı" kadar etkili ve uzun soluklu olmamıştır. Gerçek ya da hakikat kavramsallaştırması, anlamları birçok kere değiştirilerek de olsa Batı düşüncesinin hemen her döneminde varlığını sürdürmüştür. Tanrı, Batılı düşünüş için hiç değilse ortaçağlardan bu yana, her şeyin varlığını ve anlamını kendisine borçlu olduğu bir "hakikat" olarak kabul görmüştür: "Tanrı hakikattir; Tanrı sevgidir; Tanrı adildir." Ne var ki bu hakikat de inanırlılığını

---

sında gerçek dünya, ne ulaşılabilen, ne kanıtlanabilen ne de vaat edilen bir dünyadır; gerçek bir düşünce, bir teselli, bir yükümlülük, bir buyruk olmuştur. Nietzsche'nin "tan ağarması, aklın ilk esneyişi, pozitivizmin şafağı, horoz ötüşü" olarak nitelediği dördüncü dönemde gerçek dünya, ulaşılamayan, bir şekilde ulaşılamamış, ulaşılamadığı için de bilinmeyen bir dünyadır. Bu dünya, teselli edici, kurtarıcı ve bağlayıcı değildir. Beşinci dönem, gerçek dünyanın, artık hiçbir işe yaramayan, bağlayıcı bile olmayan, yararsız, fazladan bir düşünceye dönüştürüldüğü dönemdir; böyle olduğu için de yok edilmesi gerekir. Nietzsche için bu dönem, gün doğumu, neşeli yolun ve neşeliliğin geri dönüşü, Platon'un utançtan kızarması ve bütün özgür tinlerin kargaşasına işaret eder. Altıncı dönem, gerçek dünya ile birlikte görünen dünyayı da kaldırdığımız, Nietzsche'nin ifadeleriyle "öğle vakti, en kısa gölge anı, en uzun yanılgının sonu, insanlığın en üst noktası"na karşılık gelir. Zerdüşt de burada başlar. Bkz. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev, Hüseyin Kaytan (İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık, 2000), s. 29-30.

yitirmiştir. Her şeyin kendisiyle anlam kazandığı hakikatin inanırlığını yitirmesi, Nietzsche'ye göre gelecek yüzyılların kaderini belirleyecek olan birçok işaretle kendini göstermektedir: hiçlik, yokluk, bulantı, sıkıntı, anlamsızlık, değersizlik vb.

Nietzsche, Tanrı'nın hakikat olarak inanılırlığını yitirmesiyle ortaya çıkan tüm bu işaretleri tek bir cümlede özetliyor: Tanrı öldü. Bu oldukça garip, ama bir o kadar da anlamlı ifade biçimi, Batı düşüncesi için hiç de yeni bir şey değildir.[3] Zira Batı kültür dünyası, Tanrı'yı Rönesans'tan bu yana dozu giderek artan bir eleştirinin nesnesi yapmış ve Echart'tan Hegel ve Heine'ya kadar birçok düşünür farklı bağlamlarda da olsa "Tanrı'nın ölümü"nden bahsetmişlerdir. Bu garip ifade biçiminin dile getirilmesi ve gelişmesinden çoğu zaman Hıristiyanlık sorumlu tutulur: Hıristiyanlık, birbiriyle çok yakın bağlantısı bulunan "ilk günah, teslis ve Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu için kendini feda ettiği inancı" ile böyle bir retoriğin gelişmesi için uygun bir zemin hazırlamıştır.

"Tanrı'nın ölümü"nün önemini kavramak ve ona uygun bir tepki vermek Nietzsche'nin düşüncesinin temel görevidir. Bunun için Nietzsche'nin hemen hemen bütün eserlerinde "Tanrı'nın ölümü" temasının izlerine rastlamak mümkündür. İlk yazısı olan *Tragedyanın Doğuşu*'nun son düzeltmesine düştüğü bir notta "bütün tanrılar ölmeli" sözüne inandığını belirtir Nietzsche (Heidegger 2001, s. 15-16). İlk kez 1882 yılında yayımlanan *Şen Bilim* adlı eserinin üçüncü kitabında açık bir biçimde dile getirilen "Tanrı öldü" sözü, Nietzsche metafiziğinin çıkış noktasıdır.

---

3 "Tanrı'nın ölümü" anlatımı, farklı bağlamlarda da olsa Batı düşüncesinin yabancı olmadığı bir anlatımdır. Örneğin, Blaise Pascal "Yüce Pan öldü" (Blaise Pascal, *Pensées*, çev. W. F. Trotter, http://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.pdf, § 695; s. 117) ifadesiyle; Hegel, "Yeniçağın dininin dayandığı duygu şudur: Tanrı öldü. ..." (Bkn., Heidegger, a.g.e., s. 16) tespitiyle böyle bir anlatıma göndermede bulunurlar. (Ayrıca bkz. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı [İstanbul: İdea Yayınları, 1986], s. 452 (§752), 473 (§785)) Ancak bu anlatımların Nietzsche'ninkinden farklı olduğu unutulmamalıdır.

Bu çıkış noktasının doğru anlaşılması, Nietzsche'nin düşüncenin yerli yerine oturtulması açısından önemlidir. Bu nedenle öncelikle Nietzsche'ye göre Tanrı ve "Tanrı'nın ölümü"nün ne anlama geldiği açıklanmalıdır. Ancak bu soruların cevabına geçmeden önce bir uyarıda bulunmak gerekiyor: felsefi düşünüşünün başlangıcında bulunmasına ve önemli sonuçlar doğurmasına rağmen Nietzsche'nin ilgisi, başlangıçta doğrudan Tanrı'ya yönelik değildir. Ama Nietzsche'nin ilgi alanındaki tüm problemlerin temelinde "Tanrı" vardır. Tanrı, Hıristiyanlık ve Batı metafiziğinin gelişiminden sorumlu bir kavram olduğu için dikkate alınır ve eleştirilir. Bunun için Nietzsche'nin Tanrı'ya ve Hıristiyanlığa yönelik eleştirileri, okuyucuyu zaman zaman kendisinin de teşvik ettiği yönde, onun Platonculuğa ve metafiziğe yönelttiği eleştirilerin içinde okunmalıdır. Nietzsche, İsa'ya karşı değildir; karşı olduğu, Platonculuk ve Platonculuğun halk kitleleri içinde popüler olmasının bir biçimi olan –halkın Platonculuğu olan- Hıristiyanlıktır. (Bkz. Nietzsche 1995; 1990) "Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, kurtuluş, öte dünya" der Nietzsche, "daha çocukken bile ne dikkatimi ne de vaktimi verdiğim kavramlar –belki de bunun için çocuksu olmadım hiç." Tanrı, her türlü soruna verilen üstünkörü bir cevaptır. Sorunlarla dolu olan düşünürler için üstünkörü bir cevap, bir kabalık olan "Tanrı", aslında üstünkörü bir yasaktan başka bir şey değildir. Tanrı'nın telkin ettiği yasak "düşünmeyeceksiniz!"den ibarettir. Bunun için Nietzsche, küçümser bir edayla, Tanrı sorununu teologların antikalıklarından biri olarak görür ve bundan daha önemli bir soruna dikkat çeker: Beslenme sorunu (Nietzsche 1993, s. 31, 32). Yani Tanrı, sorun olarak beslenme kadar bir değer taşımaz aslında. Burada Nietzsche'nin Tanrı ile skolastik düşüncede ele alındığı biçimiyle ontolojik/onto-teolojik bir sorun olarak ilgilenmediği; daha çok kendi döneminin düşünme ve yaşama biçimlerinden sorumlu tuttuğu Platonculuk ve Hıristiyanlığın, yani Batı metafiziğinin bir temel kavramı olarak ilgilendiği bir kere daha

belirtilmelidir. Tanrı, Batılı hakikat anlayışlarının hemen hepsinin kendisine bağlandığı bir gerçekliğe göndermede bulunduğu için Nietzsche'nin ilgi alanına girer.

Tüm sorunlara verilen üstünkörü bir cevap, düşünürler için bir kabalık ve üstünkörü bir yasak olsa da Nietzsche, "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" çerçevesinde Tanrı'yı dikkate almak zorunda olduğunun farkındadır. Çünkü Tanrı, uzunca bir süre Batı felsefesi ve metafiziğinin çekim merkezi olmuştur ve içinde bulunulan yüzyılın (19. yy) bütün sorumluluğunu üstlenecek kadar önemlidir.

Ona göre Tanrı, doğrudan adına Tanrı denmese bile, acımanın inandırdığı *hiçliğin* adıdır. Hıristiyan Tanrı kavramı –hasta tanrısı olarak, örümcek olarak, tin olarak Tanrı- der Nietzsche, "yeryüzünde ulaşılmış en yoz Tanrı kavramlarından biridir; belki de tanrı tipinin batış sürecindeki en düşük seviyesinin işaretidir." Böyle bir Tanrı, yaşamın aydınlanması ve olumlanması olmak yerine, yaşamı çelecek bir yozlaşmaya; yaşamın, doğanın, yaşam istencinin düşman ilan edilmesine göndermede bulunur. Tanrı, her türlü dünyeviliğin yalanlanması için, her türlü öte dünya yalanı için formül haline getirilmiştir. Dolayısıyla böyle bir Tanrı, hiçin tanrısallaştırılması, hiçlik sisteminin tanrısallaştırılmasıdır (Nietzsche 1995, § 7, 18). Tanrı kavramı, "hayattan yüz çevirmeyi, hayatın bir eleştirisini, hatta onun bir hor görülüşü"nü temsil eder (Nietzsche 1968, § 141). "Sert ve intikamcı" bir gardiyandır Tanrı: bütün tutsakların gizli niyetlerinden bile haberdar olan sert ve intikamcı bir gardiyan (Nietzsche 2005, s. 84). Dahası,"zayıf düşüren, zayıflık öğreten, zayıflık bulaştıran" şeye de Tanrı denir. İnsanın ulaştığı gücü ile yapabildikleri Nietzsche'ye Tanrı'nın "çok aşırı bir varsayım" olduğunu düşündürür (Nietzsche 1968, § 54, 114). Tanrı, gökle yer arasında şairlerin tahayyül ettikleri "şair uydurmaları", "şair benzetmeleri" (Nietzsche 1972, s. 156); bir sürü "kutsal yalan"dan biri, muhtemelen gramere olan inancımız yüzünden kurtulamayacağımız bir kavramdır

(Nietzsche 2000, s. 27).[4] Bu nedenle Batı metafiziğinin tüm kavramları gibi, Tanrı kavramı da dilbilgisel bir alışkanlık, bir yorum olarak düşünülmelidir.

Kendine olan inancını sürdüren bir halk, kendisini üstte tutan koşulları, kendi erdemlerini yücelteceği kendi öz tanrısına da sahiptir. Tanrı, insanların hoşnutluğunu ve güçlülük duygusunu yansıtabileceği bir varlıktır. İnsan, güçlülük duygusu ve hoşnutluğu için müteşekkir olabileceği bir Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Öyleyse Tanrı, bir şükran objesidir. Tanrı, metafizikçilerin elinde *metaphysicus* olur; hep daha ince, daha uçuk biçimler altında gösterir kendini: "İdeal" olur, "saf tin" olur, "mutlak" olur ve en sonunda düşüşüne neden olan "kendinde şey olur" (Nietzsche 1995, § 16, 17).

Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinde çok açık olmasa da hem Tanrı adının hem de Hıristiyan Tanrısının genelde duyuüstü dünyayı imlemek için kullanıldığını düşünür. Bu nedenle Nietzsche'nin Tanrı adını kullandığı her yerde, özel olarak Hıristiyan Tanrısından söz etmekle birlikte, aslında metafiziksel anlamda aşkın olana göndermede bulunduğu unutulmamalıdır. Tanrı, idelerin, ideallerin alanının adıdır. Platondan beri –daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri– gerçek, hakiki dünya olarak, duyulur dünya ya da bu dünya, duyuüstü dünyadan farklı olarak, değişebilen, bunun için de sadece görüntü olan, gerçek olmayan dünya olarak kabul edilmiş; Kant'tan bu yana da duyulur dünyaya "fiziksel dünya", buna bağlı olarak, duyuüstü dünyaya "metafizik" denilmektedir. İde ve idealler alanının adı olan Tanrı da, bu metafizik dünyada duyuüstünün temeli, gerçek olan her şeyin amacı olarak görülür (Heidegger 2001, s. 17 vd). Bu yüzden Nietzsche'nin Tanrı eleştirisi, onun metafizik eleştirisinden ayrılamaz: Nietzsche, Tanrı adını kullandığı hemen her yerde, genel olarak görünür dünyanın ardındaki her türlü içkin tözselliğe, içkinlik fikrine göndermede bulunmaktadır.

---

4 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 27'de bunu şöyle ifade ediyor: "... korkarım ki hâlâ gramere inandığımız için tanrıdan kurtulamayacağız."

İnsanın bütün büyük ve güçlü yön(leri), dinin etkisiyle insanüstü ve dışsal olarak düşünülmüş, böylece de insan kendisini alçaltmıştır. Artık insanın iki yönü vardır: İnsan bir yönüyle -çok güçlü ve şaşırtıcı olan yönüyle- Tanrı'dır; diğer yönüyle de -çok zayıf ve değersiz olan yönüyle- insan (Nietzsche 1968, § 136). Nietzsche, insanın tanrı olarak, yani güçlü yönüyle ortaya çıkmasını ister. Zerdüşt'ün müjdelediği insan tipi budur: Tanrı kadar güçlü olan, Tanrı kadar yaratıcı olan insan, yani üstinsan. Nietzsche'nin Hıristiyan Tanrısından ve Tanrı'ya göndermede bulunan her türlü metafizik varlıktan uzaklaşmak istemesinin nedeni de Tanrı var olduğu, kendisine inanılmaya devam edildiği sürece insandaki güçlü yönün harekete geçirilemeyeceği inancıdır. Tanrı'ya olan inanç sürdürüldüğü müddetçe insanın zayıf ve değersiz olan ikinci yönü varlığını sürdürecektir. Oysa her şeyin yerli yerine oturması ve hayatın olumlanabilmesi, daha da önemlisi duyulur olana, dünyevi olana hak ettiği yerin verilmesi ve öte dünya yalanından kurtulmak için Tanrı'dan uzaklaşmak gerekir. Birlikten, herhangi bir güçten, koşulsuz bir şeyden, kısacası Tanrı'ya göndermede bulunan herhangi bir şeyden kurtulmanın kendisi için önemli olduğunu düşünen Nietzsche, aksi takdirde onu en yüksek makam olarak almaktan ve onu kutsamaktan kendimizi alamayacağımız kanaatindedir (A.g.e., § 331). Nietzsche'ye göre, "şimdiye kadar varoluş karşısındaki en büyük engel, Tanrı kavramıdır"; bu nedenle "dünyayı rehinden kurtarmanın yolu, Tanrı'ya inanmamaktan ve Tanrı'ya karşı sorumluluğu inkâr etmek"ten geçer: Varoluş ve dünyayı kurtarmak, ancak Tanrı'dan kurtulmakla mümkündür (Nietzsche 2000, s. 46).

> ... gerçekte biz, bizim için eski ve çürük olan bir şeye, herhangi bir "inanılmaza", buna ister tanrı densin, ister erdem, ister hakikat, ister hakkaniyet, ister yakınlarını sevmek, dönmek istemiyoruz; eski ideallere uzanan yalan köprülerin kurulmasına izin vermiyoruz; bize aktarılmak ve karıştırılmak istenen her şeye can düşmanıyız; bugünkü tarzda her çeşit inanca ve Hıristiyanlığa düşmanız; ... (Nietzsche 2001, s. 12).

Nietzsche, genel olarak Tanrı da dâhil her çeşit hakikat ya da gerçeklik anlayışına karşıdır. Bu yüzden Hıristiyanlığa olduğu kadar, kendi döneminde bir çeşit Platonculuk iması taşıyan her öğretiye de karşı çıkar. Çünkü Nietzsche, bilimsel olsa bile, insanı zayıflatan, onun yaşamını körelten, değerden düşüren her şeye cephe alır.

Nietzsche'nin Tanrı kavramından kurtulmak istemesinin nedeni, onu insanın kendini gerçekleştirmesinin önündeki bir engel olarak görmesidir. Tanrıyı ve Tanrı'dan sorumlu olmayı inkâr etmek, Tanrı'dan uzaklaşmayı gösteren işaretlerdir; ama Nietzsche daha da öteye gider. "İnanmak" ve "inanmamak" ifadelerini alaycı bir üslupla "lakırdı" olarak niteleyen Nietzsche, gardiyana benzettiği Tanrı'nın hiçbir şey bilmediğini, bildiği bir şeyler var idiyse de artık önemli olmadığını belirtir: [çünkü] "gardiyan az önce ansızın ölmüştür" (Nietzsche 2005, s. 84). Bir tutuklunun ağzından dökülen bu ölüm ilanı, Nietzsche'nin Tanrı'dan ve tanrısal olana göndermede bulunan şeylerden uzaklaşma isteğinin açık bir ifadesi olarak okunmalıdır.

Ancak her şeye rağmen Nietzsche'nin Tanrı adına alıkoyduğu bir anlam öbeği var: "Tanrı" kavramını anlamlı olarak sürdürülebilmenin tek yolu, Tanrıyı yönetici bir kuvvet olarak değil, bir maksimal durum, bir dönem olarak, güç istencinin gelişimindeki bir nokta olarak düşünmek (Nietzsche 1968, § 639). Nietzsche'ye göre Tanrı, insanın yaratıcı iradesi üstüne geçmemesini, düşünülebilenle sınırlı kalmasını dilediği bir sanı, bir düşüncedir (Nietzsche 1972, s. 108-109). Tanrı kavramından ona uygun olmayan "en yüksek iyilik" ve "en yüksek bilgelik" uzaklaştırılmalıdır. Tanrı mümkün olduğu kadar bunlara benzer olarak görülür; oysa Tanrı "en yüksek güç"tür. Tanrı için bu yeter. Her şey, bundan ortaya çıkar, dünya bundan otaya çıkar. "En yüksek güç", dışında her şey Tanrı hakkında fazladandır (Nietzsche 1968, § 1037). Şu halde Nietzsche, Tanrı kavramını fazlalıklarından arındırmak gibi bir görev üstlenir. Ölmesi gereken, uzaklaşılması gereken "en yüksek

güç" olarak Tanrı değil, bunun dışında Tanrı'ya atfedilen fazlalıklardır.

Kendisine atfedilen fazlalıklardan arındırılması kaydıyla Tanrı adını ve anlamını alıkoyan Nietzsche, asıl anlamının dışında bir sürü anlam yüklenen Tanrı'ya savaş açar: Hayatımıza yön veren değerler alanıyla özdeşleştirilen Tanrı, bu fazlalıkları arasında görünmez ve nerede olduğu kestirilemez bir durumdadır.

> Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, pazaryerinde koşarken durmadan "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye bağıran kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu Tanrı'ya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması, büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kışkırttılar. "Ne, yolunu mu şaşırmış?" diye sordu biri. Bir başkası, "çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" dedi. "Yoksa saklanıyor mu?", "bizden korkuyor mu?", "yolculuğa mı çıkmış?", "yoksa göçmüş mü?" Onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler (Nietzsche 2003, § 125).

"Tanrı nerede?" diye sorar çılgın adam ve cevabını kendisi verir: *onu biz öldürdük, ben ve sizler*! Hepimiz onun katiliyiz! Çılgın bir adamın diliyle bile olsa, burada yadırganacak bir durumla karşı karşıyayız. Nasıl olur da biz insanlar Tanrı'yı öldürebiliriz? Öldürdüğümüzü varsayalım; bu durumda şimdiye kadar Tanrı'nın işgal ettiği alanı ne ile dolduracağız? Tanrı yerine tanrılardan mı söz etmemiz gerekecek? Bu kabul edilirse, insanı tanrı olmaktan alıkoyacak olan ne olabilir? Bu sorularla Nietzsche, her şeyden önce bu büyük olayın –Tanrı'nın Ölümü'nün– açığa çıkardığı değerler krizi ve anlamsızlığa işaret ediyor.

> Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni [gökyüzünü] silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzüne? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Bomboş uzayı

> soluklamıyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının gürültülerinden başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden –Tanrı'nın çürümesinden başka koku alıyor muyuz? Tanrı da çürüdü! Tanrı öldü! Ölü kalacak Tanrı! Onu biz öldürdük! (A.g.e., § 125)[5]

"Tanrı'nın Ölümü" anlatımı, Batı tarihinin iki bin beş yüz yıldır süregelen yazgısını dile getiren Nietzsche'nin içinde bulunduğu yüzyılın –ve gelecek iki yüzyılı belirleyecek olan– bir yaşama biçiminin, daha doğrusu Tanrı ve Tanrı'ya göndermede bulunan her türlü değer yargılarının dışında sürdürülebilir olan bir yaşama biçiminin anlatımıdır. "Tanrı'nın Ölümü" basit bir "ateizm" anlatımı olmaktan çok daha derin bir anlama sahiptir. Her şeyden önce "en yüksek güç" olarak Tanrı'yı kabul eden Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakının telkin ettiği biçimiyle bir Tanrı anlayışını benimsemediği görülür. Çok tanrıcılığa övgülerinden anlaşıldığı kadarıyla o, çok tanrıcıdır. Burada şu da söylenebilir: Nietzsche'nin ateizmi deist bir Tanrı anlayışıyla da uzlaştırılabilir. Nitekim Nietzsche tanrısızlığın kendisi için ne bir sonuç ne de bir olay olduğunu, tamamen meraklı ve sorunlarla dolu olan içgüdüsünden kaynaklandığını düşünür (Nietzsche 1993, s. 32). Bu nedenle onun ateizmi, planlı olarak geliştirilen bir ateizm olmaktan uzaktır, ama her şeye rağmen Nietzsche bir ateisttir. Ancak Nietzsche'yi basit bir ateizm taraftarı olarak değil, ilahi adaleti, tanrısal inayeti ve dini ya da metafizik anlamda aşkınlığı bir bütün olarak reddeden biri olarak görmek gerekir: Ateizm, güvensizlik yaratan idealler olmadan yapabilmenin yaygın adıdır (Nietzsche 1990, s. 148). Kendi ifadesiyle, onun tanrısızlığı, "içteki bir Tanrı'nın dönüştürdüğü bir tanrısızlıktır" (Nietzsche 1972, s. 309). Onun düşündüğü anlamda ateizm, yaşadığı çağın daha manevi insan-

---

5 Nietzsche, Tanrıyı öldürenden, "kendisini görene katlanamayan, bu yüzden tanıktan intikam alan, en çirkin insan, tarif edilemeyen yaratık" olarak bahseder. Bkz. *Zerdüşt Böyle Diyordu*, IV, "En Çirkin İnsan."

ları tarafından teneffüs edilen tek havadır: idealler olmadan yapabilmenin yaygın adı. Bu nedenle ateizm, Batılı düşünüş ve yaşama biçimlerinin karşıtı değil, sadece onun gelişimindeki en son evrelerinden, son biçimlerinden ve onun içsel sonuçlarından biridir. Başka bir ifadeyle, "... sonunda kendine Tanrıya inanmadaki yalanı yasaklamış, iki bin yıllık hakikat eğitiminin saygı uyandıran felaketidir" (Nietzsche 1990, s. 148). Hıristiyan ahlak tanrısı, kabul edilebilir değildir: ateizm –sanki başka türden Tanrı[lar] var olamazmış gibi (Nietzsche 1968, § 151). Ölüp giden belki monoteist Tanrı fikri, daha doğrusu Hıristiyan ahlak tanrısıdır, ama burada söz konusu olan, çok tanrıcılığın kutsanmasıdır. Onun tanrısızlığını da bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekiyor. Tek bir "Tanrı" değil "tanrılar" var olmalı: "Tanrı'nın değil, tanrıların olması değil midir asıl tanrılık? Varsın kulağı olan işitsin" (Nietzsche 1972, s. 218).

> Ve ne kadar çok yeni tanrılar mümkündür hâlâ! Dini içgüdünün, yani tanrı-yaratan içgüdünün olmadık zamanlarda canlandığı bizzat benim için bile -her keresinde tanrısal olan kendisini nasıl da farklı ve çeşitli olarak gösterdi bana! ... Birçok türden tanrının var olduğundan şüphe etmeyeceğim. Mayalarında/kişiliklerinde belli bir dingin ve uçarı nitelik olmadan düşünülemeyecek olan tanrılar da vardır. Belki de hafifmeşrep ayaklar bile tanrı kavramının ayrılmaz bir öğesidir. Bir tanrının burjuva ve rasyonel olan her şeyin ötesinde kalmayı ve, aramızda kalsın, iyinin de kötünün de ötesinde kalmayı tercih ettiğinin üzerinde durmaya gerek var mı? ... Zerdüşt şunu itiraf edecek kadar ileri gider: sadece dans edebilen bir tanrıya inanırım. Tekrar edelim: Ne kadar çok yeni tanrılar mümkündür hâlâ! ... Zerdüşt sadece eski bir ateisttir: ne eski ne de yeni tanrılara inanır o. ... onu yanlış anlamayalım. Yaratıcı tinler tipinin arkasından gelen Tanrı tipi, "büyük insanlar" tipi [Tanrı] (Nietzsche 1968, § 1038; 1972, s. 58-60).

Nietzsche, başyapıt olarak düşündüğü, ama hiçbir zaman tamamlanmamış olan *Güç İstenci: Bütün Değerlerin Bir Yeniden Değerlendirilmesi Çabası* başlıklı çalışmasına ilişkin 1886 tarihli taslakta, "Tanrı'nın ölümü"nü büyük olay olarak adlandırır

(Nietzsche 1991, s. 95). Bu olay öylesine büyüktür ki bundan böyle artık tutunacak hiçbir sağlam zemin kalmamıştır: Batı metafiziği ve Hıristiyan ahlak öğretileri, bütün yalanların hakikat olarak sunulacağı temelden yoksun kalmışlardır. Bu büyük olaydan sonra egemen olan duygu mahzunluktur. Tanrı'nın ölümü şüphesiz büyük bir olaydır, ama bundan sonrası daha da önemlidir. Çünkü tanrıyla birlikte, kaynağını tanrıdan alan yaşama ve dünyaya anlam veren önceki bütün değerler de yok olmuştur. Burada iş başında olan, bir değerler krizi ve anlamsızlıktır. İşlenilen cinayet o kadar büyüktür ki şimdiye kadar dünyayı elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bıçaklarımızla kana bulanmıştır. Bütün katillerin katili olan insan, neyle ve nasıl teselli bulacaktır? Bu durum karşısında kendimizi avutabileceğimiz bir çıkar yol var mı? Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Hangi kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak da kendimizi temizlesek? Bu soruların cevabı yoktur; yoktur çünkü bu eylem, insan için gereğinden fazla büyük bir eylemdir. İşte bu yüzden, sırf eylemi gerçekleştirenlere yaraşır bir biçimde "bizim tanrı olmamız gerekir" der Nietzsche. Şimdiye kadar görülmemiş büyüklükteki bu olay yüzünden, bundan sonra doğacak olanlar, daha önceki tarihlerden daha yüksek bir tarihe -değerler krizinin ve nihilizmin eşlik ettiği bir tarihe- sahip olacaklardır.

"Tanrı'nın ölümü" ilanının dinleyenleri şaşkınlık içinde bırakmasının nedeni, daha vaktinin gelmemiş olmasıdır: O, yoldadır ve yolculuğunu sürdürmektedir. Zira her şeyin bir zamanı var: ışığın görülmesinin, sesin duyulmasının. Bu yüzden insanların "Tanrının ölümü"nü anlayabilmeleri için ve bu büyük olayın şaşkınlığını üzerlerinden atabilmeleri için de belli bir zamanın geçmesi gerekir.

> Kaçık adam burada susar, dinleyenlere bakar: Onlar da suskun, söylenenleri yadırgamış halde ona bakarlar. Sonunda kaçık adam, elindeki feneri yere atar; fener söner, parçaları çevreye dağılır. Sonra, "çok erken geldim, daha zamanı değildi. Bu

tekinsiz olagelme daha yolda, yolculuğunu sürdürüyor. O hâlâ insanların kulağına ulaşmadı. Şimşeğin de gök gürültüsünün de zamanı var. Yıldızların ışığının zamanı var, siz yaptıktan sonra bile, işlerinizin görülmesinin, duyulmasının zamanı var. Bu eylem, onlara hâlâ en uzak yıldızlardan bile uzak, ama yine de bunu onlar yaptı!" Kaçık adamın, aynı gün farklı kiliselere daldığı, içeride Tanrı'ya Sonsuz Ağıtı [*Requem aeternam deo*] söylediği anlatılır. Dışarıya çıkarılmış, sorgulanmış, ama o hep aynı şeyi söylemiştir: "Tanrı'nın türbeleri, mezarları değilse, nedir bu kiliseler?" (Nietzsche 2003, § 125).

Batı düşüncesi için merkezi bir konumu bulunan "Tanrı"nın, yüzyıllar boyunca, nüfuz etmediği bir alan bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu büyük olayın sükûnetle karşılanması ve tam anlamıyla anlaşılabilmesi için zamana ihtiyaç vardır. Tanrı öldü, ama o hâlâ yüzyıllardır nüfuz ettiği şeylerde yaşamını sürdürmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın nüfuz ettiği ne varsa, hepsinin yok edilmesi gerekir. Nietzsche'ye göre insanın yeni savaşı, budur. "... Tanrı öldü: ama insanlığın tutumu yüzünden, daha binlerce yıl gölgesinin göründüğü mağarada olabilir. Biz onun gölgesini de alt etmeliyiz" (Nietzsche 2003, § 108). Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü bu kadar ciddiye almasının nedeni şudur: Eğer Tanrı'nın ölümünü büyük bir vazgeçiş ve kendi üzerimizde gerçekleştirdiğimiz daimi bir zafer haline getiremezsek, bu kaybın bedelini ödemek zorunda kalırız.

Ama "mümkün mü bu! Bu ihtiyar aziz ormanında işitmemiş hâlâ öldüğünü Tanrı'nın!" Nietzsche'nin bu şaşkınlığı, 1883 yılına aittir. Tanrı'nın ölümünü şaşkınlıkla karşılama, yeryüzünde hâlâ Tanrı'yı kutsayanlar olduğu sürece devam edecektir. Çünkü her şeye rağmen Tanrı ve ahlaki değerlere inanmayı sürdürenler ve yaşamlarını, yarattıkları kendilerinden üst bir şeyle anlamlandırmaya devam edenler vardır. Onlar, dünya ötesi umutlardan bahsederler; bahsettikleri şeylerle de yeryüzünü zehirlerler. En ayırt edici özellikleri, yaşamı hor görmek olan bu öte dünya havarileri, bir zamanlar Tanrı'ya karşı işlenmiş olan ve Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanan günahların en büyüğünü şimdi yeryüzüne karşı işlemektedirler: Şimdi

işlenen günahların en korkuncu, sırrına erilemez olan tözü, hâlâ yeryüzünün anlamından daha üstün tutmaktır (Nietzsche 1972, s. 25-27).

Tanrı neden ölmüştür? Nietzsche bu sorunun cevabını vermek için "bir zamanlar bütün dünyanın inandığı o eski Tanrı'ya son saatine kadar hizmet eden" papa ile "en tanrısız, hem de kendisinden tanrısız kim varsa öğrettiklerinden zevk alacak kadar tanrısız" olan Zerdüşt'ü konuşturur. Bu konuşma Tanrı'nın neden öldüğüne ilişkin ipuçları verir:

> ...sonuna kadar hizmet ettin demek sen ona? ... nasıl öldüğünü biliyor musun sen onun? Söylenenler doğru mu, merhametin onu boğduğu –insanı çarmıha gerili görüp de buna dayanamadığı; –insan sevgisinin onun cehennemi, sonunda da ölümüne sebep olduğu? (A.g.e., s. 307-308).

Bu ifadelerde Tanrı'nın ölüm sebebi, onun "insan sevgisi ve insana merhameti" olarak sunuluyor. Tanrı, günahlarımız uğruna ölmüştür: Aziz Pavlus'un sorumlu tutulması gereken, gerçek Hıristiyanlığın taklitlerinin bir ifadesi olarak "inanç aracılığıyla kefaret" ve "ölümden sonra yeniden diriliş" gibi inanışlardan dolayı, bizim günahlarımız için ölen bir Tanrı (Nietzsche 1968, § 169). Ancak Tanrı'nın ölümünün başka sebepleri de vardır. Her şeyden önce o, oğlunu bile gizli yollardan edinen gizemli, gizli bir tanrıydı. Bu yüzden onun "iman kapısında zina durur" der Nietzsche. Onun sonunu hazırlayan bir başka şey, onun bir "sevgi tanrısı" olarak görülmesine rağmen buna karşıt eylemler içinde bulunmasıdır. Çünkü seven, mükâfatın, karşılığın ötesinde sever; sevgi Tanrısı olsaydı eğer, hâkim olmak istemez, cehennemi kurmazdı. Gençliğinde, sert ve kindar olan bu Tanrı, ihtiyarlayınca, yumuşak, olgun ve merhametli biri olup çıktı, bu büyük merhameti yüzünden de boğulup gitti günün birinde. Tanrı'nın ölümünün bir başka nedeni de, bu Tanrı'nın anlaşılmaz bir yönünün bulunmasıdır. Kendisini yanlış anlıyoruz diye, bize öfkelenen Tanrı, niye

daha açık konuşmuyordu? Kabahat, onu işiten –eksik duyan– kulaklarımızda ise, ne diye kendisini yanlış anlayan kulaklar verdi bize? "Varsın böyle Tanrı eksik olsun! Daha iyi Tanrısız olmak, daha iyi kaderini kendi başına yapmak, daha iyi deli olmak, daha iyi kendin Tanrı olmak!" (Nietzsche 1972, s. 308-309).[6] Nietzsche'ye göre bu haykırışın dile getirdiği imansızlık, aslında gerçek bir dindarlıktır. İyinin ve kötünün ötesine götürecek olan gerçek bir dindarlık için bu Tanrı ölmelidir; ölmelidir, çünkü:

> ... o, her şeyi gören gözlerle bakıyordu, -insanın derinliklerini, ulaşılmaz diplerini, bütün gizli zenginliğini ve çirkinliğini görüyordu. Merhameti, utanma nedir bilmezdi: En gizli köşelerime kadar sokulmuştu o. Bu son derce mütecessis, aşırı sırnaşık, aşırı merhametli Tanrı, mecburdu ölmeye. Beni görüyordu o hep: İntikam almam gerekti böyle bir şahitten –ya da kendimin ölmesi. Her şeyi gören Tanrı, insanı dahi gören: mecburdu bu tanrı ölmeye! İnsan tahammül edemez böylesi bir şahidin yaşamasına (Nietzsche 1972, s. 315).

Nietzsche, Tanrı'nın dürüstlüğünden de kuşku duyar: "Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı ve amacının yaratıkları tarafından anlaşılmamasına çalışan bir Tanrı ... iyiliklerin tanrısı olabilir mi?" (Nietzsche 2001, s. 91). Her şeyi gören, insanı bile, hem de her zaman ve iç yüzüyle gören Tanrı, merhameti ve onun tanıklığına tahammül edemeyen insanın intikam hırsı yüzünden ölmüştür. Ama sadece bu sebeplerden dolayı değil, yukarıda da belirtildiği gibi, metafizikçilerin elinde birçok biçime dönüştürülüp, en sonunda "kendi başına şey" olarak anlaşıldığı için; Tanrı kavramı sahteleştirildiği için de ölmüştür Tanrı (Nietzsche 1995, § 17, 26). Böylece Hıristiyan Tanrısı yenilmiştir; başka bir ifadeyle alt edilmiştir. Peki ama Hıristiyan Tanrısını alt eden nedir? Nietzsche'nin cevabı çok kısa ve basittir: Hıristiyan ahlakı -insan istencinden bağımsız

6 Nietzsche, farklı olmanın, hatta Tanrı olmanın sonsuz türü olduğundan bahseder. Bkz. *The Will to Power*, § 1005.

dışarıdan bir ahlak düzeni. Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlakı, hep daha güçlü bir biçimde anlaşılan doğruculuk kavramına, Hıristiyan vicdanının günah çıkaran rahibe özgü inceliğe, bilimsel vicdana, ne pahasına olursa olsun entelektüel temizliğe dönüştürülüp yüceltilmiştir; böylece Tanrı'sının ölümüne neden olmuştur (Nietzsche 2003, § 357).

Yukarıda Nietzsche'nin Tanrı anlayışı, Tanrı'nın ölümünü ilanı ve Tanrı'nın neden öldüğüne ilişkin açıklamaları verildi. Ancak bizim için bundan daha önemli olan "Tanrı'nın ölümü"nün ne anlama geldiğidir.

Şimdiye kadar en yüksek değerlerin, ahlaki niteliklerin gerçekliği olarak bir Tanrı inancına bağlı kalmanın kaçınılmaz sonucu şu olmuştur: 'bütün değerlerin yadsınması ve değerlerin yokluğu, değersizlik olarak düşünülmesi' (Nietzsche 1968, § 245). Her şeyden önce Tanrı'nın ölümüyle duyuüstü, duyulur olanın kararsız bir ürünü haline gelmiş, bu yüzden de Batı metafiziğinin Platon'dan bu yana işleyişi tersine çevrilmiştir (Heidegger 2001, s. 11). İnsan, önceleri bir Tanrı'ya gereksinim duyarken, şimdi Tanrısız bir dünya düzeninden heyecan duyar. Böyle bir dünya, özü itibariyle korkunç, iki anlamlı ve ayartıcı olana bağlı olan tesadüfün dünyasıdır (Nietzsche 1968, § 1019). Heidegger'e göre, Tanrı'nın ölümü, teolojik anlamda, bu duyuüstü dünyanın etkin bir güçten yoksun kaldığını, artık yaşam bahşedemez olduğunu, felsefi anlamda, metafiziğin sona erdiğini anlatır. Böylece hem teolojik anlamda hem de felsefi anlamda idealaın duyuüstü dünyası, bağlayıcı, canlandırıcı ve kurucu gücünü yitirmiş olmaktadır. Böyle bir dünyada, insanın tutunabileceği, yönelebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Nietzsche'nin, "sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu şaşırmış durumda değil miyiz?" diye sormasının nedeni budur. Tanrı'nın ölümü ile yok olan sadece idealarm duyuüstü dünyası değildi, aynı zamanda yüzyıllardır hayata ve dünyaya anlam veren bu dünya ile bağlantılı olan ne varsa hepsi yok olmuştur. Bundan böyle egemen olmaya başlayan şey, anlamsızlık ve hiç(lik)tir

(Heidegger 2001, s. 17-18). Buna aldırmamak, böyle bir olguyu görmezlikten gelmek boşunadır: Çöl büyüyor: Vay haline çöl[ü] gizleyenlerin! (Nietzsche 1972, s. 359).

Nietzsche, *Şen Bilim*'e 1886 yılında eklediği Beşinci Kitap'ın "Biz Korkusuzlar" başlıklı bölümünde "Tanrı'nın ölümü"nün ortaya çıkardığı boşluğa göndermede bulunarak, bu büyük ve yeni olayın ne anlama geldiğini şöyle açıklıyor:

> En büyük, en yeni olagelmenin –Tanrı'nın ölmesinin, Hıristiyan tanrısına artık inanılmaz olmasının– ilk gölgeleri Avrupa'nın üzerine düşmeye başladı bile. Çünkü hiç değilse az sayıda insan için –onların gözlerindeki kuşku, bu görülmeye değer olagelmeyi görecek ölçüde güçlü, becerikli– birtakım güneşler batmış; birtakım en eski, en derin güvenler kuşkuya dönüşmüş gibi; yaşlı dünyamız, ister istemez onlara her gün biraz daha akşam, biraz daha güvenilmez, biraz daha yabancı, biraz daha "kocamış" görünüyor (Nietzsche 2003, § 343).

Buna rağmen bu olay çoğunluğun anlama yetisinin o kadar uzağındadır ki bu olayın gerçek anlamını çok az kişinin bildiği söylenebilir. Nietzsche'ye göre, "bu inancın altı oyulduğu için, onda kurulan, onun desteklediği, onda gelişenlerin hepsi çökmek zorunda; örneğin, bütün Avrupa ahlakı." Avrupa ahlakının en büyük destekçisi ve dayanağı olan Tanrı'nın ölümü ile bozulma, yıkım ve batışın önüne geçilmiş olduğu söylenebilir. Tanrı'nın ölümü ile bu bozulma, yıkım ve batışın önüne geçildiği yönündeki bir öngörü, en azından şimdilik beklenmemeli; ama çok geçmeden Avrupa'yı sarsacak olan gölgelerin, tam da şimdi görülmesi gerekir. Bunu görecek olanlar, "doğuştan bilmece bilenler, dağlarda bekleyenler, bugün ile yarın arasında postalanmış olanlar; dün ile bugün arasındaki çelişkide haça gerilenler, gelecek yüzyılın öncüleri"dir. Peki ama Tanrı'nın ölümünün haber verdiği bozulma, batış, yaklaşmakta olan karanlık hiçbir korku ve endişe duymadan, ürpermeden karşılanabilir mi? Nietzsche'ye göre karşılanabilir, dahası karşılanmalıdır da. Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan sonuçlar bek-

lenilenin aksine hiç de üzücü, iç karartıcı değildir. Bu sonuçlar, "... sanki daha çok yeni, seyrek betimlenebilen bir ışık, mutluluk, kurtuluş, canlılık, yüreklenme, tan sökümü gibi"dir; yeni umutlar, yeni imkanlar sunar:

> Gerçekten "yaşlı Tanrı'nın öldüğü" haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, "özgür ruhlar"a sanki üzerimizde yeni bir gün doğmuş gibi geliyor; yüreğimiz şükranla, şaşkınlıkla, önseziyle, beklentiyle dolup taşıyor. Uzun bir süreden beri çevren [ufuk] açık görünüyor bize, oysa parlak olmaması gerek; uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmağa cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözü pekliğine izin veriliyor; deniz, denizimiz açılıyor gene; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir "açık deniz" olmadı (Nietzsche 2003, § 343).

Eğer Tanrı öldüyse ve varoluşu anlamlandırmamızı, varoluşa bir anlam ve erek kazandırmamızı sağlayan geleneksel metafizik-ahlaki yapıyı yitirdiysek, dünyayı yorumlamak ve yaşamımıza anlam katmak bundan böyle nasıl mümkün olur? Böyle bir deneyime nasıl katlanabilir ve nasıl üstesinden gelebiliriz? Nietzsche'ye göre, bu sorulara ancak yaşama ve düşünme tarzına ilişkin felsefi haklılaştırmanın nasıl olup da her birey üzerinde etkide bulunduğu düşünüldüğünde cevap verilebilir. Her bireyin kendi yaşama ve düşünme tarzları, onlar üzerinde, canlılık veren, onları mutlu eden ve mümbitleştiren, özellikle kendi üzerinde parlayan bir güneş gibidir. Bu nedenle, genel olarak tüm evrene ve hayata anlam veren yaşama ve düşünme tarzları, Tanrı'nın ölümüyle ortadan kalktığı için, bireyi övgüden ve suçlamadan bağımsız hale getiren, kendi kendine yeterli kılan, mutluluk ve nezaket açısından zenginleştiren, devamlı olarak kötüyü iyiye dönüştüren, bütün enerjileri çiçeklenmeye ve olgunlaşmaya götüren, üzüntü veren, hayal kırıklığı yaratan yaban otlarının yeşermesine izin vermeyen bireysel yaşama ve düşünme biçimlerinden hareket etmek zorundayız. Burada "Tanrı'nın ölümü"nün bir başka anlamıyla karşılaşırız: şimdiye kadarki en üstün değerlerin –ki hepsi Tanrı adında içerilmek-

tedir- tamamının yeniden değerlendirilmesi bilinci. Bu bilinçle bireysel yaşama ve düşünme biçimlerine imkân verecek olan bir sürü yeni güneşler yaratılmalıdır:

> ... kötü insanın da, talihsiz insanın ve istisnai insanın da, her birinin kendi felsefesi, kendi hakları, kendi güneşi olmalı! Gerekli olan onlara sempati duymak değil! ... gerekli olan, her şeye rağmen yeni bir adalettir! Ve yeni bir çare, çözüm yolu! Ve yeni filozoflar! Ahlaki dünya da yuvarlaktır! Ahlaki dünyanın da antipotları [Avustralyalılar] var! Antipotların da var olmaya hakları var! Hâlâ keşfedilecek başka bir dünya var –birden daha fazla. Haydi filozoflar gemiye! (Nietzsche 2003, § 289).

Tanrı'nın ölümü, korkutucu, ürkütücü sonuçlara gebedir; dahası sonu nereye varacağı hiç de belli olmayan bir hiçlik içine atar bizi. Bu tecrübeye katlanmanın kolay bir şey olmadığı ortadadır. Ama yine de bizim için tutunacak bir dayanak vardır: Tanrı'nın ölümü yeni arayışlara kapı açmaktadır. Tanrı öldüğü için, şimdiye kadar onun işgal ettiği alan boşalmıştır. Bu boşluğun doldurulması gerekir. Nietzsche'ye göre bu boşluğu dolduracak irade, yeryüzüne ve onun anlamı olan *üstinsana* bağlı kalmak iradesidir: "Öldü bütün tanrılar: Üstinsanın yaşamasını istiyoruz artık. O büyük öğlede son arzumuz bu olsun!" (Nietzsche 1972, s. 101) Üstinsan, insanların en sofusu, gönlünce Tanrı'ya inanmayanların en sofusu olan "Zerdüşt"ten başkası değildir. "Henüz var olamayan bir insan türü için yazıyorum: yeryüzünün efendileri için" diyen Nietzsche, Platon'un *Theages*'inden şu alıntıyı yapar: "bizim her birimiz, mümkünse eğer, bütün insanlara egemen olmak ve bütün tanrıların en iyisi olmak ister." Nietzsche'ye göre bu tavır, tekrar ele geçirilmeli, bir yolunu bulup tekrar çağrılmalıdır (Nietzsche 1968, § 958). Böyle bir tavırdan beklenilen, insanlığın ya da toplumun tanrılaştırılması değildir, ama Tanrı'nın ölümünün tam anlamıyla bilincine varan tek tek her bireyin kendini tanrıya dönüştürmesidir. Nietzsche'ye "daha iyi Tanrısız olmak, daha iyi kaderini kendi başına yapmak, daha iyi kendin Tanrı olmak!" dedir-

ten duygu da budur. Bu durum bize Tanrı'nın ölümünün ifade ettiği bir başka anlamı açığa çıkarıyor: Bir zamanlar Tanrı'ya özgü olan yaratıcılık, artık bundan böyle insan eylemlerinin ayırıcı niteliği olarak görünür. Tanrı ya da aşkın bir alan yoksa eğer, o zaman ahlak, değerler, hakikat vb., kısacası her türden standart insana kendi dışından verilmez, ama ihtiyaçlarını karşılamak üzere insan tarafından yaratılır (Magee 2000, s. 242). Deleuze'e göre, genel olarak bakıldığında din içi bir dram olan Tanrı'nın ölümü, Nietzsche'de Yahudi Tanrı ile Hıristiyan Tanrı arasındaki bir mesele olarak görünür. Ölen Tanrı'nın Baba mı, yoksa Oğul mu olduğu noktasında çok fazla bir şey bilmiyoruz. Ama Aziz Pavlus'un Hıristiyanlığının İsa'nın bizim günahlarımız için öldüğü fikri üzerine kurulduğunu biliyoruz. Reform'la birlikte Tanrı'nın ölümü gitgide Tanrı'yla insan arasındaki bir meseleye dönüşür. Bu, insanın Tanrı'nın katili olduğunu fark edeceği zamana kadar sürer. İnsan, bu ölümün mantıksal sonucunu ister: kendisinin Tanrı'ya dönüşmesi, Tanrı'nın yerini alması (Deleuze 2006, s. 30). Bu açıklamalar ölen Tanrı'nın yerine insanı ya da üstinsanı geçiriyor. Ama bir kere daha hatırlatalım: Nietzsche'de ölen ya da öldürülen Tanrı'nın yerine geçirilmeye çalışılan insan ya da üstinsan değildir; değildir, çünkü üstinsan hiçbir zaman Tanrı'nın ülkesine ya da tahtına göz diken biri olarak görünmez. Nietzsche, idealler ve Tanrı olmadan, onlara bağlı kalmadan sürdürülebilir bir yaşamın imkânı üzerinde düşünür. Öldürülen Tanrı'ya bir veliaht belirlemekle hiç ilgilenmez. Bazen bu yönde yorumlanabilecek birtakım ifadeleri bulunsa bile, bütünlüğü içinde okunduğunda Nietzsche'nin amacının bu olmadığı görülecektir. Onun amacı kısaca şöyle ifade edilebilir: şimdiye kadar yaşama anlam veren, yargılayan, değerlendiren bütün değerleri yeniden değerlendirmek. Ama "Tanrı'nın ölümü"yle boşalan alana mutlaka biri yerleştirilecekse eğer, bu temelleri yeniçağ düşüncesinde atılan "özne" olabilir; Tanrı'nın yerini alacak bir özne değil, kendi gücünün, yapabileceklerinin bilincinde olan

bir özne. Ancak yine de Tanrı'nın ölümünün kaçınılmaz olarak kendi değer yargılarının yaratıcısı olacak üstinsana davetiye çıkardığı söylenebilir.[7]

Sonuç

Nietzsche, ontolojik anlamda ne "Tanrı var mıdır, yok mudur?" türünden bir soru sorar ne de Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna ilişkin bir temellendirmede bulunur; daha çok sosyo-kültürel ve tarihsel ve aslında büyük ölçüde "ampirik" bir "tespit"te bulunur: Platonculuk ve Hıristiyanlık inancının telkin ettiği Tanrı anlayışının ve böylece de kaynağını Tanrı'dan alan tüm değerlerin değerini ve anlamını yitirmiş olduğu. Bu tespitiyle Nietzsche, Batı metafiziğini eleştirisinin meşru zeminini bulmuş olur ve buradan hareketle tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi zorunlu hale gelir.

Buraya kadar söylenenlerin ışığında Nietzsche'nin düşüncesini doğuran ve yönlendiren "Tanrı'nın ölümü" anlatımının metafizikteki en açık anlamı şöyle ifade edilebilir: Miras aldığımız ahlak ve değerler temelleri itibariyle bir Tanrı inancına bağlı kalmıştır, ama Tanrı'ya ve dine olan inancımızı yitirmiş bulunuyoruz. Böylece değerlerimizin bizzat temellerine duyduğumuz inanç da yitirilmiş oldu. Kısaca gerçek olan her şeyin en gerçeği olarak düşünülen duyuüstü dünyanın duyuüstü temeli gerçek dışı hale gelmiştir; duyuüstü dünya insan eliyle yok edilmiştir. Platon'dan Nietzsche'ye kadar Batı felsefesinin merkezinde yer alan Tanrı, artık anlamını ve önemini yitirmiş, işlevini yerine getiremez bir duruma sokulmuştur. Açıkçası Rönesans ve Reformasyon'dan bu yana gittikçe uzaklaşılan Tanrı, hayatın tüm alanlarından kovulduğu için hiçbir anlama sahip değildir. Bu nedenle şimdiye kadar kendisine bağlı kalan meta-

7 Nietzsche IV. bölümün genelinde "üstün insanlar" adını verdiklerinin büyük sefaletinden bahseder. Tanrı'nın ölümüyle birlikte Üstinsanın nasıl olması gerektiğine ilişkin açıklamalarında, Nietzsche üstinsanın Tanrı gibi değil, kendileri gibi olması gerektiğine vurgu yapar. Bkz. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Bölüm IV. "Yüksek İnsan Üzerine", s. 337 vd.

fizik olarak Batı felsefesi "Tanrı'nın ölümü" ile sona ermiştir. Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" anlatımı, on dokuzuncu yüzyıla kadar politik, sosyal, hukuki, metafizik, felsefi, hatta bilimsel anlamda insan için çok büyük ve önemli işlevi olan bir düşünme biçiminin, dünyayı bir anlama ve yorumlama biçiminin -yani Platon ile başlamış olan metafizik geleneğin- artık geçerliliğini yitirdiğini ifade ediyor. Metafizik olarak anlaşıldığında, metafiziğin sonuna işaret eden bu ifade, yeni bir felsefe yapmanın, yeni bir düşünüş biçiminin yolunu da açacaktır. Özünde metafizik olarak kalmakla birlikte bu düşünüş biçimi, Nietzsche sonrası Batı düşüncesinin yönünü de belirleyecektir: pozitivizm, post-modernizm, yapısalcılık, post-yapısalcılık vb. Çünkü Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü, üstinsanın kaçınılmazlığı" gibi kavramsallaştırmaları içinde, Foucault'un ifadesiyle, "çağdaş düşüncenin mekânı olacak yerin açıldığını" (Foucault 1994, s. 345) görmek mümkündür. Nietzsche'nin bu düşünce hareketlerinin oluşumuna doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunduğu açıktır. Ayrıca incelemeye değer olan bu konuda sadece şunu belirtmekle yetinelim: Bu düşünce hareketlerinde Tanrı artık merkezde değildir, dahası tanrısal bir alana da göndermede bulunulmamaktadır.

Batı düşüncesi için zaman zaman dillendirilen "Tanrı'nın ölümü" anlatımı, Nietzsche'deki görünümüyle oldukça iddialı ve yıkıcı bir görüştür. Felsefi, dini, ahlaki, kültürel, sosyal, psikolojik, metafizik, epistemolojik içerimlere sahiptir; ama Nietzsche bunların farkındadır. Hâlâ boş bir anlam verme ile de olsa, anlamsızlıktan kaçınma çabalarının önkabulü olarak kalan duyuüstünün terk edilmesi –Tanrı'nın ölümü, Tanrı'nın anlamını ve önemini yitirmesi- anlamsızlıkta doruğa ulaşmıştır. Bu doruk noktası, bize keşfedilecek yeni dünyaların, yeni ufukların keşfedilmesi imkânını sunar. Bundan böyle tüm yaşantımız, artık temellerine güven duymadığımız, dahası inanmadığımız değerlere bağlı kılınacak ve sahteleşecektir. Bu sahtelikten kurtulmanın yolu tüm değerlerin bütünüyle

yeni baştan değerlendirilmesidir. Bunun için, içinde bulunulan zamanın en büyük olayının karakterize ettiği yaşama biçiminin çözümlenmesi gerekir. Bu yolda düşünme, aynı zamanda, "Nietzsche'nin Batı metafiziği tarihindeki çıkış noktasına açıklık getirmekle" işe başlar. Böylece, Batı metafiziğinin, belki de son evresi olan bir evresine açıklık getirilmiş olacaktır. Bu evrede metafizik, Nietzsche aracılığıyla, bir anlamda kendini kendi öz-olanaklarından yoksun bıraktığından, onun öteki olanakları da artık görünmez olur. Nietzsche, yozlaşma ve bozulma ile başlayıp, yeni umutlara, yeni ışıklara gebe olan bu tarihi olayı –Tanrı'nın ölmesini– ve bu olayın ortaya çıkardığı krizi nihilizm olarak tanımlar. Bu nedenle Heidegger, haklı olarak Tanrı'nın ölümü üzerine incelemenin bize "nihilizmin özü üzerine soru sormanın mümkün olabileceği yere giden bir yolu" göstereceğinden bahseder. Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözünü yorumlamak, onun nihilizmden ne anladığını, böylece de onun nihilizme karşı durumunu ortaya koymakla eşanlamlıdır (Heidegger 2001, s. 11-19).

O halde Nihilizm nedir? En önemli göstergesi Tanrı'nın ölümü olan bu deneyimin neden ya da nedenleri nelerdir? Bu soruların cevabı bir başka yazımızda ele alınacaktır.

Bibliyografya

Nietzsche, Friedrich. (1968) *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich. (1972) *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich. (1990) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich. (1991) *Gelecekteki Felsefe*, çev. Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich. (1993) *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (1995) *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (2000) *Putların Alacakaranlığı*, çev, Hüseyin Kaytan, İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.
Nietzsche, Friedrich. (2001) *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi.
Nietzsche, Friedrich. (2003) *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
Nietzsche, Friedrich. (2005) *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.
Berkowitz, Peter. (2003) *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Blondel, Eric. (1979) "Nietzsche: Life as Metaphor," çev. Mairi Macrae, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed., David B. Allison, USA: Dell Publishing Co., Inc.
Deleuze, Gilles. (2006) *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
Foucault, Michel. (1994) *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
Heidegger, Martin. (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
Magee, Bryan. (2000) *Büyük Filozoflar: Platondan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
Pascal, Blaise. *Pensées*, çev. W. F. Trotter, http://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.pdf.

Katkıda Bulunanlar

Yazarlar

Georges BATAILLE • 1897-1962 Paris. Fransız yazar, sosyolog, antropolog ve filozof. Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri: *İmkânsız*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/1999, 1. basım. *Nietzsche Üzerine*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/2000, 1.basım. *Rahip C.*, Çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/1999, 1.basım. *Annem*, Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul/ Eylül 1999, 1. basım. *Edebiyat ve Kötülük*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul/ Temmuz 1997, 2. basım. *İç Deney*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul/Nisan 2006, 4. basım. *Gözün Hikayesi*, Çev. N. Berna Serveryan/Ayşegül Gürsoy, Çivi Yazıları, İstanbul/ 4. basım.

Alain BADIOU • 1937 Fas doğumlu Fransız sosyalist düşünür ve filozof. Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri: *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme,* Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2004. *Felsefe İçin Manifesto,* Çev. Hakkı Hünler/ Nilgün Tutal, Ara-lık Yay., İzmir 2006. *Sonsuz Düşünce,* Çev : Işık Ergüden, Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2006. *Bir Baska Estetik*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç Metis Yay., İst., 2010. *Sonlu ve Sonsuz*, Çev. Murat Erşen, MonoKL, İst., 2011. *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, Çev. murat Erşen MonoKL, İst., 2011. *Aşka Övgü* (Nicolas Truong ile), Çev. Orçun Türkay Can Yay., İst., 2011.

Maurice BLANCHOT • 1907-2003. Fransız edebiyat kuramcısı, yazar, filozof. Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri: *Yazınsal Uzam*, Çev. Sündüz Öztürk Kasar, YKY, İst., 1993. *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İst., 1997. *Öteye Adım Yok Ötesi*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İst., 2000. *Ölüm Hükmü*, Çev. Arzu Dalgıç Aydın-Berna Kılınçer, Kabalcı Yay., İst.,1999. *Sonradan Sonsuz Yineleme*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İst., 1999. *Yüceler Nesnesi*, Çev. İsmail Yerguz, Kabalcı Yay., İst., 2008. *Son İnsan*, Çev. İsmail Yerguz, Kabalcı Yay., İst., 2008.

Roy BOYNE • Durham Üniversitesinde Sosyal Bilimler Profesörü. Fransız Felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmakta. Türkçede yayımlanan bir kitabı mevcut. *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, Çev. İsmail Yılmaz, BilgeSu Yay., Ank., 2009.

Jean GRANIER • 1933 doğumlu Fransız düşünür. Nietzsche ve modern düşünce üzerine çalışmalarıyla tanınmakta. Türkçeye çevrilmiş *Nietzsche*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ank., 2006 kitabının yanı sıra diğer önemli çalışmaları şöyledir: *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966; *Nietzsche. Vie et vérité*, Paris, PUF, « Les grands textes », 1971, *Le Discours du monde*, Éditions du Seuil, 1977, *Penser la praxis*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1980.

Sarah KOFMAN • 1934-1994. Fransız filozof. Başlıca çalışmaları: *Nietzsche and Metaphor*, Stanford Univ. Press, California, 1993; *Smothered Words*, Northwestern Univ. Press, 1998; *Rue Ordener Rue Labat*, Nebraska Univ. Press, 1994.

Alain D. SCHRIFT • Grinnel Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. Nietzsche ve Çağdaş Fransız Felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmakta. Başlıca eserleri: *Nietzsche and the Ques-*

tion of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction, Routledge, 1990; *Nietzsche's French Legacy: A Genelaogy of Poststructuralism*, Routledge, 1995; *Twentieth-Century French Philosophy* [*Key Themes and Thinkers*], Blackwell Pub., 2006; *The Logic of Gift*, Routledge, New York, 1997.

Christopher NORRIS • Cardiff Üniversitesinde Felsefe Profesörü ve edebiyat eleştirmeni. Başlıca çalışmaları: *Derrida*, Printed in The United States Of America, 1987; *Deconstruction: Theory and Practice*, Routledge, 1991; *Badiou's Being and Event*, Continuum Pub., Londra, 2009.

Hans SLUGA • Berkeley Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. Başlıca çalışmaları: *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1980, Çince çevirisi, Pekin 1990, 2. basım, 1993; *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993; *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (David Stern ile birlikte derleyen olarak), Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Michel HAAR • 1937-2003. Fransız felsefeci ve çevirmen. Paris Üniversitesi XII'de ve Sorbonne I'de felsefe ve tarih alanlarında profesörlük yaptı. Uzmanlık alanları Nietzsche, Heidegger ve fenomenolojiydi. Nietzsche'nin toplu eserlerini Marc de Launay ile birlikte Fransızcaya çevirdi. Çağdaş Fransız düşünürlerini Nietzsche'yle karşılaştıran çalışmalarıyla tanınmıştır.

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ • Muğla Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. *Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006 ve Abraham WOLF, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Birey Yay., Erz., 2003 (çeviri). Prof. Dr. Suphi ERDEM ile birlikte iki kitabının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Doç. Dr. Ali UTKU • Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yay., 2009 adlı kitabının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve çevirileri bulunmaktadır. Batı felsefesi ve Çağdaş Türk Düşünce Tarihi alanında yapmış olduğu çalışmalarla dikkati çeken UTKU'nun çevirilerinden bazıları şunlardır. *Jacques Derrida, Edebiyat Edimleri*, (M. ERKAN ile) Otonom Yay., İstanbul, 2010; *Nicholas Thoburn, Deleuze, Marx ve Politika*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay., İstanbul, 2009; *Jacques Derrida, Önemsizin Arkeolojisi*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay., İstanbul, 2007; Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari`nin Anti-Oedipus`u: Şizoanalize Giriş*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay. İstanbul, 2007; *Ziya Gökalp, Felsefe Dersleri*, (Yay Haz.) Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Yay., Konya, 2006; İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, (Yay. Haz. Ali Utku-Abazar Sepheri), Çizgi Kit. Yay., Konya 2012; Ahmed Midhat, *Ben Neyim*? [*Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*], (Yay. Haz., Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kit. Yay., Konya 2012; Baha Tevfik-Ahmet Nebil, Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, (Yay. Haz., Ali Utku-M. Abdullah Arslan), Çizgi Kit. Yay., Konya 2013.

Yrd. Doç. Dr. Sadık Erol ER • Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. Çeşitli dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* Ara-Lık Yay., Ankara 2006; *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) Bilim Sanat Yay., Ankara 2006 ve *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* [*Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması*], Çizgi Kitapevi Yay., Konya 2012 olmak üzere yayımlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

Çeviri Ekibi

Prof. Dr. Mukadder ERKAN • Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi. *Samuel Beckett: İfadenin Arayüzeyi/ Arayüzeyin İfadesi*, Çizgi Kit., Konya 2005; *Iris Murdoch: Bir Ahlâk Filozofu Olarak Sanatçının Portresi*, Çizgi Kit., Konya 2011 gibi iki telif eserinin yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve çevirileri bulunmaktadır. Çok sayıda kitap çevirisi bulunan ERKAN'ın çevirilerinden bazıları şunlardır: *Jacques Derrida, Edebiyat Edimleri*, (A. UTKU ile) Otonom Yay., İstanbul 2010; *Nicholas Thoburn, Deleuze, Marx ve Politika*, (A. UTKU ile), Otonom Yay., İstanbul 2009; *Jacques Derrida, Önemsizin Arkeolojisi*, (A. UTKU ile), Otonom Yay., Istanbul 2007; Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari`nin Anti-Oedipus`u: Şizoanalize Giriş*, (A. UTKU ile), Otonom Yay. İstanbul 2007.

Mustafa YILDIRIM • İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri ve çevirileri bulunuyor.

Onur VAROLUN • Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi.

Özgül EKİNCİ • Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi.

Gülten SİLİNDİR • Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde Araştırma Görevlisi.

Yüksel TARIM • Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Varlık felsefesi, epistemoloji ve siyaset kuramlarıyla ilgileniyor.

Celal SABANCI • Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi-Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çeşitli düşünürlerden yapmış olduğu çevirileri bulunuyor. Çalışma alanları siyaset felsefesi, etik ve postmodern kuramlar.

Mehmet AKKURT • Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Epistemoloji, siyaset felsefesi ve etik alanında çalışıyor.

Fatma ERKEK • Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi. Yayımlanmış bir dizi çevirisi mevcut. Çağdaş düşünce kuramlarıyla ilgileniyor.

Birdal AKAR • Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çeşitli filozoflardan yaptığı çeviri çalışmaları mevcut. Çalışma alanları ilk ve ortaçağ felsefeleri, Martin Heidegger ve Jacques Derrida.

Bir sanatçı olarak kişinin Avrupa'da evi yoktur, Paris hariç...

Nietzsche

Niçin Nietzsche ısrarla bize maskeler halinde geri dönüyor, kendisini fütursuzca çoğaltan bu seyyar figürün çağdaş uğrağımızdaki işlevi nedir? Güncel felsefenin temel ilgilerinden bazılarını belirleyen bu soru, kendi tarihini ciddi bir referans noktası ve tehlike kaynağı olarak gören felsefenin kendi üzerine katlanma serüveninin doğal bir sonucu olarak da görebileceğimiz, çağdaş yeniden-okuma stratejilerinin odağındaki Nietzsche'yi sorunlaştırmaya yöneliktir. Sorunun yanıtı da, iki savaş arası yıllarda daha çok edebi etki ve esinlerin kaynağı durumundaki Nietzsche'den, Heidegger üzerinden, Fransız post-yapısalcılığına, bu "yeni-Nietzsche" kültüne doğru uzun ve dolambaçlı bir yolu izlemek zorundadır. Zira Nietzsche'nin transplantasyona açık korpusunun portatif karakteri, sürekli yeni ikametler peşindeki bir göçebeliği yeniden yerliyurtlulaştırma ya da iskân çalışmalarını da kendi gövdesine dâhil ederek tedavülde kalmayı başarmıştır.

9 789756 056554

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com