



NIETZSCHE VE ARİSTOTELES'TE “HAKİKAT” MESELESİ

THE PROBLEM OF “TRUTH” IN PHILOSOPHIES OF NIETZSCHE AND ARISTOTLE

Zülfükar Emir ÖZER

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi,
Felsefe Bölümü, zeozer@ankara.edu.tr

Öz

Foucault, “felsefeler hakikatin bir ya da birkaç unsuru ile ilişkilenebilir” der (Foucault 33). Bu makalede Aristoteles ve Nietzsche felsefelerinde “hakikat” anlayışına yoğunlaşarak, bu iki felsefenin farklılıklarına ve benzerliklerine vurgu yapmaya çalışılacaktır. Aristoteles’in hakikat anlayışının bir uygunluk teorisiyle ele alınabileceği, Nietzsche felsefesinin bu hakikat anlayışına eleştirileri ve bu felsefede nasıl bir hakikat anlayışının mümkün olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. İki filozofun da hakikat anlayışlarını birlikte incelememizi, onların varlık anlayışlarının hakikat anlayışlarıyla doğrudan bağlantılı olması sağlayacaktır ve bu makalede iki düşünürün hakikat yaklaşımlarının varlık anlayışlarından nasıl köklendiği gösterilecektir.

Abstract

Foucault states that “philosophies are distinguished from each other by each having grasped one or several elements of truth” (Foucault 33). In this article, focusing on Nietzsche's and Aristotle's understandings of truth, I will point out the differences and similarities of their understandings. I will show that, first, Aristotle's understanding of truth can be considered in terms of a correspondence theory, then how Nietzsche criticizes truth theories like Aristotle's, and then how a possible understanding of truth in the philosophy of Nietzsche can be derived. However, the thing that enables us to examine both thinkers' understandings of truth together is their common position according to which being and truth are connected and I will delineate how their notions of truth arise out of their understandings of being or ontologies.

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 3 Aralık 2017
Kabul edildiği tarih: 20 Aralık 2017
Yayınlanma tarihi: 27 Aralık 2017

Article Info

Date submitted: 3 December 2017
Date accepted: 20 December 2017
Date published: 27 December 2017

Anahtar sözcükler

Hakikat; Uygunluk Teorisi; Varlık;
Ontoloji

Keywords

Truth; Correspondence Theory;
Being; Ontology

DOI: 10.1501/Dtcfder_0000001576

Giriş

Nietzsche ve Aristoteles için varlık ve hakikat arasında sıkı bir bağ vardır. Aristoteles'te bu ikisinin birbirinden ayrı, soyutlanmış bir şekilde incelenemeyeceği yargısına, Aristoteles'in Metafizik kitabı dikkate alınarak ulaşılabilir. Aristoteles bilgelik hakkında, daha doğrusu bilgeliğe yaraşan ve ona ulaştıran bilgi formu, üzerine sorgulamalarla başladığı kitabında, ayrıntılı bir şekilde varlık anlayışını sunmaktadır. Nietzsche için de hakikat, ancak güç ilişkileri ve bu güç ilişkileriyle ilişkili olan bedenle birlikte anlaşılabilir. Fakat bu iki düşünürün birlikte ele alınmasını sağlayan yegâne şey, varlık ve hakikat arasında kurdukları ilişki değildir. Hem Nietzsche hem de Aristoteles, hakikat hakkındaki sorgulamalarına, bilme arzusunu ya da bilme istencini konu edinerek başlarlar. Bu bağlamda, bu metinde, iki düşünürün bilme

istençleri hakkındaki bakış açılarından yola çıkarak hakikat anlayışları hakkında, ontoloji ve epistemoloji anlayışlarının ilişkisi de hesaba katılarak, karşılaştırmalı bir çalışma yapılacaktır. Foucault'nun da belirttiği gibi, düşünürlerin hakikat anlayışlarında yer alan mücadeleler ile birlikte egemenlik ilişkileri bu şekilde, bilme istençleri göz önünde tutularak yapılan bir incelemeyle, gerçekleştirilebilir (Foucault 2). Bu bağlamda genel olarak Aristoteles'in fikirlerinin ele alındığı ilk bölümde, önce Aristoteles'in bilme istenciyle başlanacak, buradan Aristoteles'in hakikat hakkındaki düşünceleri varlık anlayışıyla birlikte incelenecektir. İkinci bölümde ise, Nietzsche'nin hakikat hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak amacıyla; önce istencin Nietzsche düşüncesinde ne anlama geldiği açıklanacak, böylelikle Nietzsche'nin zayıf ve güçlü kuvvetler arasındaki güç istenci ve bununla bağlantılı olarak beden anlayışı incelenecek, bununla bağlantılı olarak da Nietzsche'nin hakikat anlayışı, perspektivizm ve hata fikirleriyle birlikte ele alınacaktır. En sonunda "tanrı öldü" meselesi, hakikat bağlamında yeniden irdelenecek ve Nietzsche'nin hakikat anlayışıyla ilgili olarak farklı bir perspektif sunulacaktır.

Aristoteles

Aristoteles felsefesinde, epistemolojik bir araştırma yapmak için onun ontolojik anlayışını analiz etmemiz gerekir; çünkü onun anlayışında epistemolojiyi mümkün kılan ve hatta onu biçimlendiren onun ontoloji anlayışındır. Bu amaçla, Aristoteles'in *Metafizik* kitabının belli bölümlerine yoğunlaşarak, ontolojisini, varlık anlayışını ve sonra *Kategoriler* kitabına geçiş yaparak, hakikat anlayışını, varlık anlayışı bağlamında açmaya çalışacağız. Varlık üzerine düşüncelerini açıklarken, bilgi ve hakikat konularına yön veren yerleri vurgulayacağız ve böylelikle neden ontoloji anlayışının bilgi anlayışına yön verdiğini de gözlemlemiş olacağız.

Aristoteles, doğru öncüllerden doğru sonuçlara ulaşma (*apodeiktik*) ispat yöntemini izler. İlk zorunlu tümellerin doğru olması bizi doğru sonuca, yani hakikate ulaştırır. Aristoteles'e göre, ilk zorunlu doğrulara *voûç* (*nous*) ile ulaşılır (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1011a.10). Deneyimden bağımsız oldukları için, en azından Aristoteles'in iddia ettiği üzere, değişime kapalıdırlar ve bu şekilde değişmez ve mutlak hakikat ile ilgili – varlık da bu alana girer – şeylere ancak us ile ulaşılabiliriz. Aristoteles'in *Metafizik* kitabında, ilk zorunlu doğru şudur: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* (bütün insanlar doğaları gereği bilmek isterler) (Aristoteles, *The Metaphysics* I, 980a.22). Aristoteles, bunun için ayrıntılı ispata girmeyecektir; çünkü us ile ulaşıldığı için açık olduğunu düşünecektir. Fakat tam olarak işaret anlamına gelmese de tikel örneklerden bu duruma şöyle işaret

(σημείου) edecektir: Duyumlar yararlarından bağımsız olarak, kendilerinden haz verirler (Aristoteles, *The Metaphysics* I, 980a.23-4). Burada problemlili olan nokta, bilgiden, *εἰδέναι*, duyuma, *αἴσθησις*, geçiş noktasıdır. Foucault'nun bu soruna cevabı şöyledir: Öncelikle duyumun bilgi ile ilişkili olduğunu göstermek için Aristoteles'in *Ruh Üzerine* yapıtında bahsettiği duyumun bir eylemi, bunun da duyumsayan ruhun eylemi olduğunu ve her eylemin sonucunun bu şeyin niteliğini gerçekleştirmek (*ποιον*) olduğunu görmemiz gerekir. Yani duyum niteliksel bilginin eylemidir (Foucault 8). *Nikomachos'a Etik*'te, hazzın duyuma eşlik ettiği ve her farklı duyum aktivitesinin farklı hazzı olduğunu iddia eder (Aristoteles, *Nicomachean Ethics* X, 6). Son olarak, yarar beklenmeyen ya da yararsız duyumun, diğer hayvanlardan farklı olarak, insanlarda hazzı – *hēdonē* (ἡδονή) bir kategorisi olan derin düşüncenin yarattığı hazzı (*ἀγάπησις*) – sebep olması, bilmeyi istemenin doğamıza içkin, tözsel olduğunu gösterir. Aristoteles'e göre görme duyusu insana daha çok haz vermektedir (Aristoteles, *The Metaphysics* I, 980a.25). Bunun sebebi ise, görme, diğer duylara oranla daha fazla bilgi verir; çünkü özel bazı nitelikleri (renk ve ışık gibi) duyumsar ve görme, ek olarak bütün duylara ortak olan duyum niteliklerini kavramamızı sağlar (Aristoteles, *On the Soul* II.6 ve III.1, 425a). Görme duyusu, Foucault'nun da belirttiği gibi, birliğin algılanmasını mümkün kıldığı için, duyumsanan nitelikler üzerinden bireyleri ayırt etmemizi sağlar (Foucault 9).

Aristoteles, bazı hayvanların hafıza yetisine sahip olduğunu öne sürerek, akıllı olma (*φρόνιμος*) özelliğinden ve bunun duyma becerisiyle beraber öğrenmeye yatkınlığından ve öğrenci olma yeteneğinden, “*μαθητικός*” (disipline edilebilirlikten), bahseder. Hafıza yetisi sayesinde, bir şey hakkında pek çok anı ya da duyum tutulur ve böylelikle, bu yeti, o şey hakkında tek bir duyuma ya da düşünceye (*νόημα*) sahip olmamızı sağlar. Deney (*εμπειρία*) ile elde edilen pek çok düşünceden – bu düşünceler hafızada depolanır – benzer nesnelere dikkate alarak insan evrensel bir yargıda bulunur (Aristoteles, *The Metaphysics* I.1, 981a.5-6). Deneyin tekiler hakkındaki bilgisi, tümevarım ile evrensel ya da genelin bilgisine (*τέχνη*) dönüşmüştür. *Λόγος* ile ilişkisiyle şeylerin açıklayıcı bilgisine, *ἐπιστήμη*, ulaşılır. Birincil nedenlerin ve ilkelerin bilgisi olan *σοφία* Aristoteles'e göre ilk ilkeler ve nedenlerle ilgili olduğundan, en doğru olandır. Çünkü Aristoteles'e göre duylardan uzaklaştıkça ulaşılan ve böylece, daha az ilkeye dayanan bu ilk nedenler en doğru olanlardır (Aristoteles, *The Metaphysics* I.1, 982a.25). Bununla beraber, Aristoteles'e göre, bu ilkeler insanların kendileri için herhangi bir yarar sağlamazlar ve böyle olmasına rağmen arzu edildiği (*ἀγάπησις*) için en çok bilinebilecek

olanlardır. En mükemmel bilgi olan şeylerin ilk ilkeleri ve nedenleri olduğundan ancak bunların üzerinden diğer şeyler bilinebilir.

İlk bakışta, buraya kadar ele alınan bu ilk nedenler, düşünmenin kategorileri gibi görünebilir ya da bu ilkelere deneyim ile ulaşabilir gibi bir kanıya varılabilir. Fakat bunlar önceden de ele alındığı üzere, deneyimden bağımsız olduğu, hatta deneyimi de mümkün kıldığı için kaynağını varlıktan alırlar. Bu bağlamda, Aristoteles'in Metafiziği ya da "ilk felsefesi", bir bilim olarak, *ἐπιστήμη*, varlığı varlık olarak ya da varlığı var olduğu ölçüde, *ὄν ἢ ὅν*, ele alır (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1003a.20); çünkü metafizik, bütün var olanlara uygulandığı için ilk ilkeleri ya da aksiyomları konu edinir (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1005a.20).

Aristoteles, var olanı, *ousiayı* (*οὐσία*), inceler. Varlık anlamında – ya da tam olarak ne (var) (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1028a.10), *τί ἐστὶ* – var olma ve var olanlar; ne'lik anlamında ise, bir şeyi o şey yapan olarak, esas yapısı anlamında, ele alır (Bayar Bravo 43). Yani, varlığı, var olduğu ölçüde incelemek için onu hem ontolojik – var olmaya ilişkin olarak – hem de epistemolojik – bilmeye ilişkin – olarak iki açıdan ele alacaktır. Aristoteles'te var olma ve var olanlar, ya da ilk sorunun incelenmesi, Θ kitabında "varlık modaliteleri" olarak ele alınacaktır. Aristoteles'e göre varlık modaliteleri şunlardır: İmkân/olanak, potansiyel olarak değişim ya da hareket sağlayabilecek güç olarak, *δύναμις* (*dynamis*) (Aristoteles, *The Metaphysics* Θ.IX, 1046a.10); ilkesini ya da amacını kendi içerisinde taşıyan olarak *ἐνδελέχεια* (*entelekhcheia*) (Aristoteles, *The Metaphysics* Θ.IX, 1049b.7-13); etkin halde bulunma olarak *ἐνέργεια* (*energeia*). Bunların yanında, kendileri, sadece *dynamis*, *energeia* olanlar vardır. Bu var olma tarzları, *ὕλη* (*hyle*) – madde ile ilgili, *εἶδος* (*eidos*) – biçimle ilgili – ve *συνόλον* (*synolon*) – cisimsel teklerle ilgilidir. *ὕλη* (*hyle*) ve *εἶδος* (*eidos*) – madde ve biçim – var olanın var olan olarak yapısını meydana getirir. Madde (*hyle*), bilinme bakımından *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*) yani altta duran taşıyıcı, *eidos* (biçim) ise *τὸ τί ἦν εἶναι* (*to ti en einai*) yani bir şeyi o şey yapandır (akt. Bayar Bravo 56).

Ousiaların çeşitleri ise, duyulara, *αἰσθησις*, verilen ve düşünmenin, *νοεῖν*, konusu olanlardır. Maddesi olan ve hareket edenler, duyularla ilgili olanlardır ve düşünülür olanlar ise, hareketsiz ve maddesizdir. Düşünülür olanlar, metafiziğin ve matematiğin konusudur. Var olanların *Ousiası* olarak duyulara verilen ve adı olan bir *ousiadır* – bir *synolondur* – ya da bir *eidos* olarak vardır ve bir şeyin *ousiasıdır* ya da yalnızca *ousiası* vardır – bir *genos* veya bir genel kavram, *katholoudur* ve yalnızca tanımlanabilir (Bayar Bravo 56).

Bu bağlamda, filozoflar, *ousiaya* göre ontik önermeleri çalışmalıdır ve incelemelidirler; çünkü ontik önermeler her şeyi olduğu gibi ele alır. Önceden belirttiğimiz gibi, metafizik üzerine çalışma yapanlar, var olanlara göre, *ousiayı* dikkate alarak, aksiyomları çalışmalıdırlar (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1005a.20). Bundan dolayı, varlığı varlık olmasında ya da var olduğu ölçüde (*Being qua Being*) çalışanlar, şeylerin en kesin ilkelerini ifade etmek durumdadırlar (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1005b.10-15). Aristoteles'e göre bu ontik ilke bir şeyin aynı zamanda hem olmasının hem de olmamasının mümkün olmaması anlamına gelen, ya da bir niteliğin aynı anda hem aynı şeye ait olmasının hem de olmamasının mümkün olmamasıdır (*çelişmezlik ilkesi*). *Çelişmezlik ilkesi*, öncelikle ontik bir yasa ya da bir ilke, ikincil olarak da mantık yasasıdır. Var olanların ontik yasası olan *çelişmezlik ilkesine* aykırı bir yargıda bulunmak saçma olur. Bu bağlamda bir yargı hem doğru hem de yanlış olamaz. “*Varlığın var olmadığını veya var-olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur*” (Aristoteles, *The Metaphysics* Γ.IV, 1001b.27-29).

Bu bağlamda hakikat meselesi burada görüldüğü üzere bir çeşit uygunluk teorisiyle ilişkilidir. Aristoteles bir şeyin doğru olması için gerçek ile uyumlu olması gerekliliğini ifade eder. *Kategoriler* kitabında Aristoteles'in uygunluk teorisi daha da açığa çıkar. “*Olumlayıcı ve olumsuzlayıcı (negatif) ifadelerin birbirine zıt olması gibi, örneğin şu iki önermeyi ele alalım, 'oturuyor' ve 'oturmuyor', oturduğu ya da oturmadığı olgularını ifade eder* (Aristoteles, *Categories* 12b.13-15) ... *Örneğin insanın var olması, var olduğunu öne sürdüğümüz ifadelerin hakikatini zorunlu kılar*” (Aristoteles, *Categories* 14b.13-16).

Özetlersek; Aristoteles'te bilginin olanaklı olması, duyum ile başlar ve bu duyumlardan, tikel durumlardan, genele ilişkin ilkeler üretilir ve sonra da başka bilgileri bu genel ilkelerden çıkarsanız. Bu ilkelerin ya da bilgilerin hakikat ilişkilerini ise, nesnesiyle uyumlu olmasıyla sınarsınız. Sonuç olarak hakikate, Aristoteles felsefesinde önermelerin, ilkelerin ve bilgilerin nesneyle uyumlu olması ölçütüyle ulaşabiliriz. Bayar Bravo'nun da belirttiği gibi, poetik, pratik ya da teorik alanda, hangisi söz konusuysa, o alanın nesnesine uygun olarak ortaya konan yargılarda ancak kesinlik (Bayar Bravo 56-57) ve böylece hakikat aranabilir.

Nietzsche

Nietzsche'nin hakikat anlayışı üzerine düşüncelerini anlamak için önce evreni nasıl anladığını incelemek ve bu bağlamda da güç istenci fikrini açıklığa kavuşturmak gerekir. Nietzsche, bu bağlamda, evrenin dinamik bir yorumunu ortaya koymaya çalışır. Evren hakkında döneminin hâkim ya da kabul görmüş anlayışları ve tanımlamaları yerine – mekanistik tanımlamalar gibi – fiziğin en yüksek, nihai açıklama olduğu fikrine karşı gelmekte, fiziğin doğal görüngülerin derli toplu bir düzenini gösterdiğini iddia etmekte, fakat bu görüngülerin hiçbirini açıklamadığını düşünmektedir. Nietzsche, betimleyici olmanın ötesine geçmeyen bu yorumlar yerine dinamik yorumların baskın geleceğini iddia etmektedir. Nietzsche, fizikte sadece betimleyici bir kavram olarak kullanılan başat kuvvet kavramını alıyor ve onu bir iç istenç ile tamamlayarak kendi dinamik anlayışını hazırlayacak olan "*güç istenci*" – diğer bir deyişle gücünü dışarı vurmak isteyen doyumsuz arzu ya da yaratıcı bir dürtü olarak gücün uygulanması ve çalışması - anlayışına zemin hazırlıyor. Nietzsche'ye göre, artık bütün hareketler, "görüngü"ler, bütün "yasalar" artık bu iç olayların bir semptomu olarak algılanmalıdır (Nietzsche, *The Will to Power* §618). Kendinden önceki düşünürlerin aksine, Nietzsche için, hiçbir yasa, olayların ya da belirli görüngüler dizisinin gerçekleşmesini sağlayan neden değildir. Bu yasaların ardında, onların hesabını veren *güç istenci* vardır. Fakat *güç istenci* bir öz ya da bir esas anlamına gelmez. Belirli görüngü dizilerinin ve bazı sonuçların tekrar ortaya çıkması, aslında kuvvetlerin güç ilişkileriyle - diğer bir deyişle *güç istenci* ile - alakalıdır. Yani görüngülerin ve belirli olayların ortaya çıkışı ile kuvvetlerin güç ilişkileri farklı düzeylerde gerçekleşmez. Kısacası emir veren, emre uyan, emre uymayan temsilci ya da birim diye bir şey yoktur; kuvvetlerin güç ilişkilerinin gereklilikleri vardır. Bir kez amacın, ilineğin olmadığını bildikten sonra sadece amaçların dünyasında "ilinek" kelimesinin anlamlı olduğunun farkına varılmalıdır (Nietzsche, *The Gay Science* §109).

Nietzsche'nin anlayışına göre, güç ilişkileri güçlü ve zayıf kuvvetler arasındadır. Güçlü olan, zayıf üzerinde, öteki güçlü olandan bağımsızlığını iddia edene kadar hâkimiyetini kurar. Her olaydaki soru bu anlamda, direnme derecesi ve üstünlük derecesi arasındaki ilişkidir (Nietzsche, *The Will to Power* §634). Bu anlamda, eşit kuvvette olmayan elemanların mücadelesi dışında hiçbir yasa, hiçbir neden ya da sonuç yoktur. Nietzsche şunu iddia eder: Herhangi bir olay ya da deneyim tek bir kavramla ya da duyguyla kuşatılamayan, çok yönlü yüzeyler olarak oluşan bir dünya bünyesinde gerçekleşir. Formu olmayan ve formüle edilemeyen duyuların (*sensations*) kaosunun dünyası başka bir şey tarafından

koşullanmamıştır. Burada Nietzsche, "görüngü dünyasını" yeniden incelemeyi ve buraya yeniden dönmeyi amaçlıyor. Fakat bu tekrar bakış, yeni bir düşüncenin soruşturmasına yol açacak dönüşümsel bir tekrar olacaktır (Marsden 9). Bir yandan biz, şeylerin, deneyimin tekrarının imkânını ve zorunlu koşullarını kuran kavramların formları içerisinde özdeşliklerini koruyacağına inanırken, tekrarlanması mümkün olmayan deneyimin koşulları ve maddesi akar, dalgalanır, değişir ve böylelikle kavramın temeli olan zemini oluşturur. Bundan dolayı, kavram, mümkün olan sadece bir gerçekleşme olan formun hesabını verebilir, ama herhangi bir gerçekleşmenin ya da gerçek anlayışın varlığının hesabını veremez. Nietzsche, şeylerin olduğu ya da ortaya çıktığı süreçlerin, kavramlar tarafından açıklanamadığını ve anlaşamadığını vurgular. Bu anlamda, Nietzsche'nin dünyayı yorumlama şekli kavramlar, birimler, yasalar vb. tarafından hesaplanabilir kılınan mekanistik dünya anlayışlarına, doğası gereği karşı çıkar.

Hayati etkinin nasıl ortaya çıktığını sorgularken, Nietzsche, pozitif bir üretici ilke olan farklılaşma düşüncesini sunar. Kavramların, birimlerin, birliklerin – e.g., sayı kavramı, şeyin kavramı (töz kavramı), edimin kavramı (neden ve sonucun ayrışması) – elenmesinden sonra diğer tüm dinamik miktarlar ile bir gerilimin ilişkisinde "dinamik miktar" – *güç istenci* – kalır (Nietzsche, *The Will to Power* §635). *Güç istenci*, dönebileceğimiz son aşamadır, ama tözün ya da altta yatanın tersine, bütün formların arkasında olan bir güç ya da kuvvetten fazlasıdır, daha çok güç istemedir (Lingis 38). O sürekli olarak bütün *telosların* aşılması ve asimile edilmesi, bütün amaçların bozulması ve üzerlerinde gedikler açılması, çelişen anlamların, değerlendirmelerin ve yorumların üretilmesidir. *Güç istenci*, özün düzenini sağlayan ve meşrulaştıran us gibi çalışmaz, aksine özlerin bütün sistemlerini zeminsiz bırakan bir uçurum ya da zeminsiz bir kaostur. Frank Chouraqui'nin belirttiği gibi sürekli değiştiren ve değişen bir örtü gibidir ve ontolojik araştırmayı örten hakkındaki doğrunun araştırmasını sağlayandır: Varlık bu örtüdür (Chouraqui 83). Heidegger'in anladığı şeklin aksine Nietzsche, varlığı saf bir görelilik içerisinde ele alır. Varlık, kökenini otantik deneyimin içinde bulan hakikatin hareketidir ve bu hareket, kendini, Nietzsche'nin reddettiği inotantik, metafizik bir dünya anlayışına iter. Varlık bu anlamda gizlenmiş olan değil, kendini gizleyendir ve varlık, kendi gerçeği çarpıtılmış (*self-falsified*) değil, kendi gerçeğini çarpıttır (Chouraqui 15).

İstenç, hükmeden ve itaat eden istençlerin ilişkilerinde var olur. Bu bağlamda kuvvet, pasif maddeye aktarılan bir şey değil, aksine başka bir istenç üzerine uygulanan ve başka bir şeye dönüşendir. Diğer bir deyişle, kuvvetin kendisi

şekillenendir. Bu şekilde, Nietzsche duyumsal yapının arkasında olduğu iddia edilen metafizik kavramları – özleri, tözleri, ilinekleri ve amaçları – reddeden bir anlayış ortaya koyar, çünkü “gerçek olan, doğru olan ne birdir ne de bire indirgenebilir” (Nietzsche, *The Will to Power* §536). Fakat Nietzsche farklılığa vurgu yaparken, benzerliği tamamen göz ardı etmez. Farklılığı görmek, sadece ayrışma derecelerini görmek değil, ayrıca az ya da çok benzerliği de görmek demektir. Lingis'in de vurguladığı üzere, birbirini takip eden görüngüler birbirinden farklıdır, fakat bir öncekilere de benzerdirler, yoksa kimse bu görüngünün bir öncekinden ortaya çıktığını söyleyemezdi (Lingis 39). Bundan dolayı, durmadan yeni görüngüleri ve birleşimleri mümkün kılan ve ortaya çıkaran devamlı bir farklılaşma vardır. Metafizik bir şekilde düşünme ise, bu sürekli farklılaşma içerisinde hep bir özdeşlik dayatır ve sanki fark sadece gerçekliğin aşamalarında varmış gibi yapay olarak dayatılır – geçici varlıklar ve ideallerin ya da idealin düzeni gibi. Bu metafizik paradigma, Nietzsche'nin de sürekli işaret ettiği Hristiyan dönemde evrenin kaynağı ile görüngülerin ya da var olanlar ve tüm algılanabilenlerle, bunların kaynağı olan tanrının ayrılmasında ve bunların başka varlık düzeylerine sahip olmasında gözlemlenebilir.

Nietzsche, öznenin ya da bilincin perspektifini – böylelikle öznel kurguları – dayatan anlayışları eleştirmektedir. Nietzsche, geleneksel felsefeyi ve batı metafiziğini bu paradigma içerisinde okur. Bu gelenekte değerlerin öznel olduğu ve özne tarafından sahiplenildiği düşünülür. Benzer şekilde, töz ve ilinekler modelinde töz değişmeyen, altta yatan şey olarak ve ilinekler de töz tarafından mümkün kılınan değişken şeyler olarak ele alınır. Bu problemlili şema, özne-yüklem-nesne (ya da özne-nesne-yüklem) olarak cümle yapısı kurgulanmış pek çok dilsel tipolojide de görülür. Diğer bir deyişle fail ile edim ayrılmıştır. Edim, fail tarafından yapılan ya da gerçekleştirilen ve böylece faile oranla ikincil değere sahiptir. Değişimin ya da oluşun dünyası, bu şekilde ontolojik olarak eksik olarak düşünülür. Fakat, Nietzsche, yaşamı bu paradigma içerisinde ele almaz. Bu öznel yorumlamanın – dünyayı insan merkezli ya da insana atfedilen terimlerle anlamanın – aksine Nietzsche dünyanın her bir kuvvetin merkezinin kendi bakış açısından anlaşıldığı bir perspektivizmi savunur. Bu perspektivizm anlayışını öznel bir şekilde kurmak yerine, kuvvetlerin kesişmelerinin düğüm noktalarını oluşturduğu değerler üzerinden kurar. Diğer bir deyişle, Nietzsche'nin düşüncesinde, değerler, kişisiz kuvvetlerin hükmetmek, varlıklarını geliştirmek ya da sürdürmek için sürekli devam eden mücadeleleri ile ortaya çıkarlar.

Dünyanın toplam karakteri, aslında sonsuz bir kaos içerisinde olmasıdır – gerekliliğin eksikliği anlamında değil; düzenin, biçimin, güzelliğin, erdemin ve bizim estetik insan biçimciliğimiz ile ilgili diğer ne varsa onun eksikliği anlamında. Usumuz açısından yargıda bulunulursa, başarısız denemelerin hepsi kuralları sıra dışı getirir; istisnalar gizli amaçlar değildir ve bütün müzik kutusu melodi olarak adlandırılmayacak aynı notayı sonsuza kadar tekrar eder – ve en nihayetinde “başarısız bir deneme” ifadesi bile aşırı insan biçimci ve sitemkârdır (Nietzsche, *The Gay Science* §109).

Sonsuz, değişmeyen, mükemmel olan ya da mükemmel varlıklardan oluşan – oluşmayan ya da oluş içerisinde olmayan ve kaybolmayan – öte dünya anlayışına karşı olarak, Nietzsche kişisiz kuvvetlerin mücadelesinin olduğu bir dünyayı savunur. Tanımlanmış varlıklar ya da bu varlık grupları bizim bedensel varlığımıza karşıttırlar, çünkü beden çözülmeye, çürümeye, ayrılmaya ve yok olmaya yazgılıdır. Nietzsche maddeyi, vücudu, dürtüleri ve duyuları değerli gören fizyolojik bir düşünme ortaya koyar. Onun fizyolojik düşüncesi, öte dünya anlayışına karşı olmaktan ziyade, öte dünya anlayışlarını ve bu anlayışların karşısında yer alan diğer düşüncelerin de yer aldığı ve açıklanabildiği, kuvvetlerin mücadelesinden ya da oyunundan – *güç istencinden* – oluşan bir dünya anlayışıdır. “*Gerçek dünyayı terk ettik: Hangi dünya kaldı geriye? Görüngüler dünyası belki de? ... Ama hayır! Gerçek dünya ile birlikte görüngüler dünyasını da terk ettik*” (Nietzsche, *Twilight of Idols* ‘How the Real World at last Become a Myth’, §6).

Bütün bu mücadeleler – yaşamın dışındaymış gibi görünen bütün pozisyonlar ya da karşıtlıklar – aslında yaşamın ifadelerinden ve yaşamın perspektifinden yaşamın kendisinin bize dayattığı değerlerden başka bir şey değildir (Nietzsche, *Twilight of Idols* ‘Morality as Anti-nature’, §5). Yaşayan yapının maddi etkileri ya da semptomları olarak anlaşılan değerler, Nietzsche tarafından, var olanların belirlenimlerinden ziyade, yaşamın konumlamaları olarak ele alınır. Yani değerlerden bahsettiğimiz zaman bunu yaşamın perspektifinden yapıyoruz: Yaşam kendini bizim üzerimizden, biz değerler kurduğumuz zaman değerlendiriyor. Bu bağlamda, değerlendirmeler yaşamın koşulları olarak var olanın yoludur ve değerlendiricinin kullanacağı değerler olarak iş görürler. Fenomenleri kendine özdeş terimlerle ya da şeylerle yargılamak yerine, yaşamın bünyesindeki yorumlar ve değerlendirmeler ile yargılamalıyız; çünkü elimizde olan, sadece bu yorumlar ve bu yorumların yorumlarıdır. Lingis’in de üzerinde durduğu üzere, egolar, kişiler, kendilikler, kendine özdeş egolar yerine, sürekli maskeler dizisi üreten maskeler ve

maskelerin maskeleri var (Lingis 42).

Bu bağlamda, Nietzsche, rasyonellikten ve duyuşal idealleştirmeden azade, fizyoloji yönünden yeni bir dünya anlayışı sunar. Nietzsche, dürtülerin ve içgüdülerin olduğu, iyinin ve kötünün ötesinde “çıplak” bir doğayı göstermeye çalışır. Bu gerçek o kadar uzun süredir göz ardı edilmiştir ki, insan vücudu yüzyıllardır yanlış anlaşılmuş, kötü davranılmış ve aşağılanmışdır. Bundan dolayı, Nietzsche, yaşama ve insanın sosyal var oluşuna da işaret ederken, yaşam hücreleri, beslenmeyi, sindirimi ve benzerlerini tanımlar. Bu açıdan, Nietzsche, yaşamı özümseme “yetisi” olarak ele alır.

Nietzsche'ye göre kuvvetler arası mücadele ya da onların arasındaki gerilim dinamiği, bir var olan ya da oluş değildir; bir *pathostur* – etkilemenin ve oluşun ortaya çıktığı en temel unsurdur (Nietzsche, *The Will to Power* §635). Marsden'in belirttiği gibi, tanrının ölümünden sonra, görevimiz hangi kuvvetlerin verili görüngülerde faal ve etkili olduğunu teşhis etmektir (Marsden 10). Kuvvetler ve kuvvetlerin mücadelesi yaşama içkindir ve harcanma – dışa dönük olarak enerjilerini harcama – kuvvetlerin güçlerine göre birbiri üzerine hâkimiyet kurmaya çalışmasıdır. Enerjisi az olan kuvvetler kendini koruyucu bir yolla kurar ve gösterir. Deleuze için, kuvvetler arasındaki fark, niceliklerine göre aktif ve reaktif olarak niteliklendirilir (Deleuze 40). Yararlılık, adaptasyon – geniş anlamda kendini koruma – amaçlarını yerine getiren reaktif kuvvetler, aşağı derecedendir. Aktif olanlar ise, daha çok kuvvet arayışında olan, hükmetmeye çalışan, şekil veren ve yeni formlar yaratanlardır. Nietzsche, bu kuvvetleri “asil” kuvvetler olarak adlandırır, çünkü bunlar çevrelerini ve kendilerini değiştirmeye yetecek enerjiye sahiptirler. Bundan dolayı, bu değişim sürecinde kendilerini değiştirmeye, diğer bir değişle yaratmaya hazırdırlar. Kritik nokta şudur: Yüksek ya da alçak, asil ya da köle değerler değillerdir, ama değerlerin değerlerinin türediği ayrımsal unsurları temsil ederler (Deleuze 2). Yüksek ya da alçak, asil ya da köle değerlendirme ölçeğinde sabit noktalar değillerdir, aksine bunlar karşılaşmaların derecesi ve tipidir ya da önceden belirtildiği üzere, kuvvetlerin mücadelesinde işleyen hükmetme ilişkisidir – belirli bir durumda yaşamın kendi belirleyici koşullarıdır. Bundan dolayı hiçbir görüngü kuvvetlerden ve onların ilişkilerinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz.

Bu çerçevede bedeni tanımlayan, hükmeden ve hükmedilen kuvvetler arasındaki ilişkidir. Kuvvetler arasındaki her ilişki bir beden oluşturur – kimyasal, biyolojik, sosyal ya da politik olsun bir beden oluşur (Deleuze 40). Kuvvetlerin

düğüm noktası olan değerler, bünyeye katılır ve bedeni meydanı getirir. Örneğin, yüzyıllardır batı toplumlarının hümanist ve öznel değerleri bünyeye bu şekilde katıldığından, kültürel değerlerini korur. Bu bağlamda 'insan', kuvvetlerin mücadelesi sonucu ortaya çıkan bir tür bedeni ya da varlığı niteleyen sıfattır. Yani insan doğası gereği ya da içkin bir şekilde yaşamı ne olumsuzlayan ne de olumlayandır.

Bu bağlamda, Nietzsche için her bir tekil beden uzama egemen olmak, kuvvetini – *güç istencini* – yaymak için çabalar. Aynı çaba içerisinde olan diğer bedenlerle karşılaşan bu tekil beden, bu diğer bedenlerle birlikte bir düzen içerisine girer ve süreç böyle devam eder. Genel olarak, Nietzsche yaşamı, kuvvetlerin kurulma süreçlerinin devam eden formu olarak farklı mücadele edenlerin eşit olmayan bir şekilde büyüdüğü bir şey olarak ele alır (Nietzsche, *The Will to Power* §642). Bir başka deyişle, gücün belirlenmesi, sınırlandırılması ve farklılaşması sonucunda bir beden ya da bir organ oluşur. Bu şekilde, baskın kuvvetlere göre büyüyen bu organ ya da beden yorumlanır. Sonuç olarak, beden kuvvetlerin – hükmeden ve hükmedilen kuvvetlerin – ilişkisidir ve bedeni oluşturan kuvvetler bedenin formunun durağanlığını temeli değil, aksine çoğul (*plural*) formlarının temelidir.

Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı

Nietzsche'nin hakikat hakkındaki pozisyonu, Nietzsche uzmanları ve okuyucuları arasında anlaşmazlık konusudur. Literatürdeki çatışan yorumlar, Nietzsche'nin metinlerindeki görünüşteki çatışan önermelerini yansıtmaktadır. Nietzsche'nin kendi zamanındaki ahlaki ve entelektüel kültüre karşı saldırıları, inançların hatalara ve uydurmalara sebep olduğu iddiasını da barındırmaktadır. Fakat yine de Nietzsche için hata, yanılısma ve aldatmaca kavramları açık bir biçimde negatif çağrışımlara sahip değildir. Nietzsche, hem hakikate değer verir, hem de bilginin bazı formlarının mümkün olduğunu savunur, fakat Nietzsche, var olan doğruluk anlayışlarına karşı çıkar, meydan okur ve özellikle hakikatin koşulsuz değeri olması gerektiği iddiasını sorgular. "*Bu kötü tattan bıkmış hale geldik, bu hakikat istencinden, bu her şey pahasına olan hakikatten*" (Nietzsche, *The Gay Science* 'Preface', §4). Bundan dolayı Nietzsche su soruyu sorar: "*Diyelim ki hakikati istiyoruz: Peki neden hakikat olmayanı değil*" (Nietzsche, *Beyond Good and Evil* §1). Böylelikle Nietzsche en baştan hakikatin değerini sorgular ve her zaman bu soruyla ilgilenir. "*Hakikatin tek başına hüküm sürmesi ve her şeye gücü yeten olması gerekliliğinin neden arzu edilmeli bilmiyorum*" (Nietzsche, *Dawn: Thoughts on*

the... §507). Nietzsche için yaşam en yüksek ve hükmedici kuvvettir ve yaşamı yok etmeye çalışan bilgi kendini de onunla beraber yok eder (Nietzsche, *Untimely Meditations II*, §10).

Peki, nasıl bir hakikat anlayışı olmalı?

Nietzsche'ye göre yaşam, bir rüya gibi imgeler oluşturarak, kendini tekrar tekrar yaratarak yaşar. Yani, yaşam kendine içkin olan yaratıcı bir süreç olarak düşünülürse, kavramlar ve şemalar gibi hali hazırda eski olanların aksine resimler ve rüyalar gibi yeni olanla ilgilidir ve bunların değerleri öncekilerden daha yüksektir (Nietzsche, *On Truth and Lie...* §2).

Nietzsche için, ilk izlenimlerin görü dünyası ile düzenleyici, buyruk verici kuralların soyut dünyası farklı olmalarına rağmen birbirinden kopuk değildir. Önceki sınırların uyarılmasını resme – Nietzsche'ye göre bu ilk metafora – dönüştürürken, sonraki ise bu resimlerin taklidi sonrasında oluşan sesler ve kelimelerden – Nietzsche'ye göre ikincil metaforlardan – meydana gelir (Nietzsche, *On Truth and Lie...* §1). Fakat ilk değişimden – sinir uyarısının resme dönüşümünden – ikinci değişimin – resimlerin seslerle taklit edilmesinin – farkı ikinci değişiminin doğası gereği insan biçimci ve insan merkezci olmasıdır, çünkü bu değişim insanın dünyaya yansımalarının bir ifadesidir. İlk izlenimlerin dünyası ise bu anlamda insanın ölçü olduğu ya da insan tarafından yansıtılan bir dünyanın aksine, insana doğrudan gelen bir dünyadır (Lemm 120). Böylelikle (kavramsal) dil insanidir ve nesnel olmaktan ziyade son derece öznel ve kendinde bir şey olan dünya ile ilgili hiçbir şey öğretmez/söylemez. “*Kelimeler şeylerin kendi aralarındaki ilişkiler için sadece sembollerdir ve mutlak hakikatin hiçbir noktasına değmezler* (Nietzsche, *Philosophy in the...* §11).

Diğer bir deyişle, (kavramsal) dil özgönderimsel, kendi üzerine kapalı bir sembolik sistem bütünü oluşturur ve kendinde şey, saf hakikat, şeylerin özü, *qualitas occulta* (gizli nitelik ya da özellik) gibi şeyler hakkında hep hataya düşer. Bu bakış açısıyla, Nietzsche'nin kritiği yalnızca metafizik hakikatin, diğer bir deyişle “mutlak hakikatin” ya da *veritas aeterna*'nın, ve (kavramsal) dilin “kendinde şeye”, “saf hakikate”, “şeylerin özüne” karşılık gelmesi ya da uyumluluğu iddiasına değildir. Aynı zamanda, bunların ilkin ve birincil olarak var oldukları iddiasına da karşı gelir. Yani böylelikle Nietzsche'nin (metafizik) hakikati inkârı hiçbir şekilde metafizik realizmi varsaymaz.

Düzenleyici ve buyurucu yasaların soyut dünyasının insan biçimci olmasını, insan dilinin (*Sprachbildung*) oluşumunda gözlemleyebiliriz. Nietzsche bu noktada “varlık” (*Sein*) kavramının etimolojik kökenine indiğimiz zaman insan solunumuna (teneffüsüne) dayandığına işaret ediyor.

Varlık kavramı! Sanki bu kavramın deneyime dayanan kökeni etimoloji tarafından hali hazırda ortaya çıkarılmadı! Temelde “nefes alma” anlamına gelen *esse* için, eğer insanlar bu kelimeyi başka şeylere uygularlarsa, bütün yaptıkları metafor, yani mantık dışında bir şey, aracılığıyla kendilerinin nefes aldığını ve canlı oldukları gerçeğini diğer şeylere aktarmaları ve onların varlığını kendi varlıklarına paralel olarak nefes alan olarak anlamalarıdır (Nietzsche, *Philosophy in the... §11*).

Nesnel olduğu iddia edilen nesnel ve bilimsel bilginin (kavramsal) dilden kaynaklanmasından ve böylelikle insan biçimci yansımalarına dayandığından, Nietzsche bilimsel bilginin kendinde hakikate sahip ve insanlıktan bağımsız olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu tarz bir doğru peşinde koşanlar amaçlarının aksine insanlığa benzeyen bir dünya anlayışı için çabalamaktadırlar. Bu çalışmaların başlangıç noktalarının hatalı bir inanç olmasına sebep olan, çalışmaları yapanların kullandıkları ölçülerin insandan bağımsız olduğuna inanmalarıdır. Bu çalışmalara göre, şeyler sanki saf nesnelmiş ve araştırmacının önünde, araştırmacıdan bağımsız duruyormuş gibi kabul edilmektedir. Nietzsche'ye göre insanın (kavramsal) dilinin insan biçimci olması ilk metaforlarının, yani sezi metaforlarının (*anschauungmetapher*), kendinde şeylerin temsilleri (*representations*) olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Nesnel dünyanın insanın düşüncesinden ayrı olduğu ve bu dünyanın kavramlar üzerinden temsil edileceği düşüncesi, ancak insan-hayvanın metafor yaratımı dürtüsünü unutmaması ile mümkün olabilir.

Hakikat nedir? Metaforların, ad aktarımların, insan biçimciliklerin, kısacası tüm insan ilişkilerinin toplamının şiirsel ve hitabete özgü, çeviri ve süslemeye maruz kalan hareketli bir topluluğudur. Uzun süre kullanıldıktan sonra sıkı bir şekilde kurularak insanları bağlayan hakikatler aslında sık sık kullanılan ve bundan dolayı da yıpranan, canlılığını kaybeden metaforlar ve illüzyonlardır (Nietzsche, *On Truth and Lie... §1*).

Bu şekilde (kavramsal) dil, yorumlamanın sonsuz bir oyunu tarafından kurulduğunu ve aslında kelimelerin anlamlarının hiçbir zaman mutlak ve belirli olmadığını, her zaman yeni ve geçici metaforlu yer değiştirmelerden kaynaklandığını

görebiliriz. Böylelikle (kavramsal) dili mutlak anlamlarla sabitleştirmek yerine, Nietzsche bu sabit ve mutlak anlamların yıkılıp, yerine sezi metaforlarının sürekli değişim ve yer değişmelerinin akışını savunmaktadır. Bir diğer deyişle, Nietzsche aslında dilin bu potansiyeline işaret etmektedir. Böylelikle bilim ve felsefeler, dünyayı kendinde şey olarak temsil etme fikrinden vazgeçmeli ve “hakikat”ın bizim sahip olabileceğimiz bir şey olduğu iddiasından vazgeçmelidir (Lemm’den akt. Nietzsche 123). Nietzsche böyle bir “hakikatin” hiçbir zaman tam anlamıyla ele alınamayacağı ve hakikatin peşinde ancak deneysel denemelerle koşulabileceğini öngörmüştür:

Filozofların yeni bir türü geliyor: Onları tehlikeden azade olmayan bir isimle vaftiz etmeye cüret edeceğim. Çözölmeye izin verdikleri ölçüde – bir noktaya kadar bilmece olarak kalmayı istemek onların doğasında bulunsa da – onları çözeceğim, deneyenler olarak çağrılmak bu geleceğin filozoflarının hakkı [*Recht*] olabilir, yanlış [*Unrecht*] bir şey de olabilir. Bu adın kendisi sonunda yalnızca bir deme olabilir ve eğer isterseniz bir ayartma [*Versuchung*] (Nietzsche, *Beyond Good and Evil* §42).

Buraya kadar, hakikat görüngüsünün aslında doğru ve yanlış alternatifleriyle ele alınamayacağını göstermeye çalıştık. Nietzsche felsefesinin hakikat anlayışı, bu ikiliklerinin ötesinde bir alan açar. Nietzsche'nin yaşam anlayışından, ontolojisinden, hareket ile sürekli kuvvetlerin mücadelesi halinde gerçekleşen ve sürekli yeninin yaratımı olan yaşam içerisinde mutlak hakikatin olmayacağı önceki bölümde ele alındı. İlk metaforların, yani sezi metaforlarının (*anschauungmetapher*), bozulmasıyla oluşan kavramlar ile ulaşılan ‘hakikatin’ gerçekte bir aldatmaca olduğu gösterildi; çünkü tikel olanın genel, ortak olana dönmesi ile oluşan kavramların incelenmesi, dilin objesinin konuşandan bağımsız olduğu illüzyonuna yönlendirir. Chouraqui'nin belirttiği gibi, kavramlar deneyimlerin süblimasyonu sonucunda oluşurlar, böylelikle algılanmış gerçekliğin basitleştirilmesinden ve katılmasından meydana gelirler ve Nietzsche'nin süblimasyon olarak adlandırdığı süreç kavramdan asıl deneyimin izini sürmeyi mümkün kılar (Chouraqui 13). Yani kavramlardan hakikate ulaşılamazsa da hakikatin köklendiği değerlerin izi sürülebilir.

Nietzsche'nin beden üzerine düşüncelerinin konu edildiği bölümde ele alındığı üzere, kuvvetlerin ilişkileri ile birlikte ortaya çıkan düğüm noktaları, yani değerler, bir arada bedeni oluştururlar. Yani kavramlardan o kavram ile ilgili deneyimin izine ancak o kavram ile ilgili değerler sorgulanarak ve böylece deneyimin bünyeleşmiş

hali ya da kısaca beden incelenerek ulaşılabilir. Tam bu noktada Nietzsche'nin sorusuna kulak verelim: “*Ne ölçüde hakikat özümsemeye dayanır? Sorumuz budur, deneyimiz budur*” (Nietzsche, *The Gay Science* §110). Bu aforizmadan da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in anlayışının – platonik ve Kartezyen modeller de dâhil – aksine, hakikatin idesi bedenle ilgili olmalı, yani özümsemenin nesnesi olmalıdır.

“Hakikatin özümsemeindeki” “hakikat” hakkında konuşurken, Nietzsche felsefesinde iki durumdan bahsediyoruz: İlki, hakikatin başarısız olması hakikati – diğer bir deyişle birincil metaforun bozulması ile oluşan kavramlarla kurulan yüklenilebilir (ya da yüklemci) hakikatin (*predicative truth*) çökmesi, ikincisi ise Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in üçüncü kitabında hakikatin özümseme ile birlikte ele aldığı “tanrının ölümü” hakikatidir. Nietzsche, tanrıyı, bir inançlar kümesi olarak ele alıyor ve bu tanrının kendisinin ne kadar uzun süre dayanan bir yalan olduğuna, bu inançlar kümesinin hakikat istenciyle bilimde devam ettiğine işaret ediyor.

Dolayısıyla “Neden bilim?” sorusu şu ahlaki probleme yönlendiriyor: Yaşam, doğa ve tarih “ahlak dışındaysa” neden ahlaka sahip olunsun? Hiç şüphesiz, hakikate uygun olanlar nihai olarak cesur bir şekilde yaşamın dünyasının dışında başka bir dünyayı olumlar... Bilime olan bu inanç halen bir metafizik bir inançtır... Tanrının hakikat olduğu, hakikatin tanrısal olduğu inancı çok daha fazla olur ve inanılmaz hale gelirse, bir yanılgı, bir körlük, bir yalan olduğu ortaya çıkarsa, hiçbir şey tanrısallığını kanıtlamazsa; Tanrının kendisinin bizim en kalıcı yalanımız olduğu ortaya çıkarsa ne olur? (Nietzsche, *The Gay Science* §344).

Hem bilime olan inanç, hem de tanrıya olan inanç, öte dünya anlayışları olarak yer buluyor. Burada can alıcı nokta, tanrıya inanç ve hakikate inanç kendine özdeş ve nesnellik olarak, yaşadığımız dünya dışında bir dünyayı olumladıkları sürece, bir olmasıdır. Bu şekilde düşünürsek, tanrıyı öldürmek yüklenilebilir hakikatin reddedilmesi olarak algılanabilir. Böylelikle tanrının öldürülmesi meselesindeki tanrının, bir kavram olarak bilgiyle ya da hakikatin alanıyla ilgili olduğunu düşünülebilir.

Tanrının ölmesi ya da yüklenilir hakikatin reddedilmesi hakikati – inançların, bütün değerler gibi, bedensel şeyler olmasından dolayı – bedensel bir değişim talep eder: Hakikatin özümseme. Özümseme olarak değişim özümseyen için bir artış getirmek durumundadır çünkü özümseme hakikatin

bünyeye katılması ya da bünyeleşmesi anlamına gelmektedir. Yani hakikat olarak kabul edilmiş tanrı idesi, bir hata olarak yıkılmıştır; ama önceden bedenleşmiş bu ideden tamamen kurtulmak ya da bu idenin hiç olmadığı duruma dönüş yapmak mümkün değildir. İnsan bir kere hastalanmıştır ve bu hastalık tanrı idesinin bünyeye katılmasıyla olmuştur. Peki, tanrı öldü hakikatının özümsemesi nasıl olacaktır? Bu hasta insan-hayvanın tanısını koymak için önce hastanın hikâyesini dinlemek gerekecektir. Yani tanrı idesi nasıl oluştu ve insan-hayvanının bünyesinde nasıl yer edindi?

Önceden belirttiğimiz üzere, asil kuvvetler dışa dönük olma ve harcanma ile ilişkilidirler. Nietzsche için hayvanda ve bu gruba dâhil insan-hayvanın ilkel halinde sağlıklı olan dürtülerin dışa dönük olması ve hemen kendini tüketmesi, harcamasıdır. Chouraqui, Nietzsche'deki dürtüleri geometrik vektörler modeliyle şöyle özetliyor: Dürtüleri bir yönü ve belirli bir uzunluğu ya da büyüğe – gücün niteliğini temsil eden vektörün miktarını belirleyen unsur – sahip olan olarak anlayabiliriz (Chouraqui 77). Nietzsche'nin tarih üzerine düşünceleri, dürtülerin yönünün değişebilir olmasında yatar. Herhangi bir özümseme ya da tersine dönmenin anahtar mekanizması, bu yön değişikliğinin mümkün olmasında yatar. Nietzsche'nin anlatısındaki köle isyanı, dışa dönük olan dürtülerin içselleşmesinde ya da yine bir içselleştirme süreci olarak okunabilecek olan süblimasyonda olduğu gibi cinsel libidonun, *libido sciendi* olarak, bilgiye doğru yeniden yönlendirilmesinde görülebilir. Aynı şekilde dışa dönük saldırgan dürtülerin – bunlar acının ve acımasızlığı kaynağı olarak görülebilir – içe dönmesiyle acı içselleşmiştir. İçselleştirmeden önce, acının, dışsal bir anlamı vardır. Yani acı, ilkel halinde acı verenin haz almasıyla ilişkilidir. Örneğin, Antik Yunanda acı ve acımasızlık, tanrılar için oynanan oyunun parçaları olarak görünmekteydi (Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* I, §7). Fakat acının içselleşmesinden sonra insanlar dürtülerinden acı çekmeye başladılar ve bu acının kaynağı olarak kendilerini gördüler. Böylelikle, 'günah' kavramını ve bu acıdan kurtulmak için tanrı kavramını yarattılar.

Evet doğru benim koyunum! Birileri bundan dolayı suçlanmalıydı. Fakat bu birileri sensin, sadece sen bunun için suçlanmalısın – sen sadece sen kendin (Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* I, §7)... Tanrı kendini insanın günahı için kurban etti, Tanrı günahın borcunu kendi ödedi. İnsanın kefarecini ödeyebilecek tek kişi Tanrıydı ve artık insan kefarecini ödeyemez oldu – alacaklı kendini borçlu için feda etti (Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* II, §21).

Bu perspektiften şöyle bir basitleştirmeye gidebiliriz: Eğer bir dürtü dışarıya özgün bir yöne yönlendirilirse, gücünü dışarı doğru harcayabilecek, ama eğer bu dürtü içe doğru yönlendirilirse, kendi içinde karşıtlık yaratacak ve kendi hastalığına sebep olacaktır. Bu açıdan, sağlıklı ya da hastalıklı olmak insanın dürtülerine değil, bunların yönlerine bağlıdır.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere, insanda tanrı olarak adlandırılan yaşamı olumsuzlayan belirli hatalar kümesi – yüklenilebilir hakikatin de olduğu bir küme – bünyeleştirilmiştir. Dürtülerin içselleştirilmesi, yani yanlış yöne sapması (örneğin kendinden nefret etme) sonucu oluşan bu durum, insanın dürtülerinin içsel mücadele içinde olmasına, bunların dışarı doğru harcanmasına engel olmaktadır. Bu durumdan kurtulmak için dürtünün yönünün değişmesi, yani bu hatalar kümesinin hata olduğunu bildiren hakikatin özümsemesi gerekmektedir. Ancak özümseme üzerinden temsili bilgi ortadan kaldırılabilir (Nietzsche, *The Gay Science* §355).

Basitleştirmemizi daha ilerletirsek, hakikate olan inancın kendisi – tanrı idesine olan inanç ve yüklenimci bilgiye olan inanç gibi – hatadır, ama hataya olan inancın kendisi hakikattir. Yani hakikatin gizlendiği doğrudur. Bu demek oluyor ki, gizleme ya da örtü *vardır*. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Nietzsche'nin anlayışında örtü, varlıkla ilgili, daha doğrusu *güç istenci* ile ilgilidir. *Güç istenci* bir ontolojik araştırma hakkında olan hakikat araştırmasını gizleyen, örtendir; çünkü varlığın kendisi bu örtüdür. Bundan dolayı, yüklenimci olan herhangi bir bilginin idesi reddedilmeli ve bilginin yeni bir türü hastalıklı durumdan çıkarılıp, daha sağlıklı ve hakikate uygun bir şekilde benimsenmelidir. Böylelikle yeni hakikatin özümsemesi ile bilenin kendisi dönüşüm geçirecek ve varlıkla uyumlu (*attunement with Being*) olduğu ölçüde hakikate yaklaşacaktır. Unutulmaması gereken, bahsedilen hakikat, bedenleştiği zaman artık yeni bir duruma ulaşmıştır ve bu yeni durumda yüklenimci bilgi askıya alınmıştır. Fakat Nietzsche, hakikatin özümsemesinin hiçbir zaman eksiksiz bir şekilde gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. Onun meydan okuması, “bir insan ne ölçüde hakikati özümseyebilir?” sorusunda formüle edilmiştir ve süregiden bir süreçtir.

Sonuç

Hem Nietzsche'de hem de Aristoteles'te ontoloji ve epistemoloji, girift bir yapıdadır. Aristoteles için ontoloji, epistemolojinin zeminini oluştururken, Nietzsche için ikisini birbirinden ayrı bir şekilde ele almak mümkün değildir. Burada Aristoteles'in hakikat anlayışıyla ilgili olarak yine Foucault'ya dönmemiz

gerekmektedir. Aristoteles'te bilme arzusu, duyular, beden ve buna paralel olarak duyuşal haz ile ilişkilendirilmiştir (Foucault 12). Hakikate ulaşma sürecinde, Aristoteles bu bilme arzusunu en temel noktaya almakta gibi görünmektedir. Fakat Aristoteles'te bu arzu, bir şey – bir son ya da bir yarar – için bilmeyi istemez, sadece bilmek için arzular – hakikati kendinde arzular. Bilme arzusu, bir bilgi ya da hakikat oyununun kendisiyle ilişkisinden başka bir şey değildir ve bu oyun, bilgi arzusunun oluşumunu, gecikmesini ve hareketini gösterir; arzu ertelenmiş bir bilgidir. Yani hakikatin kendisi önceden mevcut olmasaydı, arzunun kendisi de var olmayacaktı. Böyle bir hakikat, trajik hakikati dışarıda bırakır. İşte tam bu noktada Nietzsche böyle bir hakikatin değerini sorgular ve böyle bir hakikatin, aslında hata olan bir şeyin nasıl bünyeleştiğini göstermeye çalışır. Yani iki filozofun da bedeni öncelikli gördüğü anlayışı doğru değildir. Aristoteles için “hakikatin” kendisi birincil, en başta gelen iken; Nietzsche'ye göre bedenle ilişkisi ölçüsünde bir hakikat önemlidir ya da değildir. Böylelikle Nietzsche bilme arzusunu bilginin ya da hakikatin egemenliğinden kurtarır. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in apodeiktik yönteminde ilk ilkelere ya da kategorilere *nous* ile ulaşılırken, Nietzsche bunun problemlili olduğunu hakikatin us ile değil beden ile ilgili olduğunu iddia eder.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Categories*. Trans. Hugh Tredennick. Cambridge: Harward University Press, 1947.

---. *Nichomachean Ethics*. Trans. H. Rackham. Cambridge: Harward University Press, 1934.

---. *On the Soul*. Trans. W.S. Hett. Cambridge: Harward University Press, 1957.

---. *The Metaphysics*. Trans. Harold P. Cooke. Cambridge: Harward University Press, 1938.

Bayar Bravo, Işıl. “Antikçağ'da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne.” *FLSF Dergisi* 4.1 (2007): 43-58.

Chouraqui, Frank. *Ambiguity and the Absolute: Nietzsche ve Merleau-Ponty on the Question of Truth*. New York: Fordham University Press, 2014.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlison. London, New York: Continuum, 2002.

Foucault, Michel. *Lectures on Will to Know and Oedipal Knowledge*. Trans. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

- Lingis, Alphonso. "The Will to Power." *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Ed. David B. Allison. New York: Dell Publishing, 1977.
- Marsden, Jill. *After Nietzsche: Notes towards a Philosophy of Ecstasy*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Trans. Reginal J. Hollingdale. Indianapolis, London: Penguin, 1990.
- . *Dawn: Thoughts on the Presumptions on Morality*. Trans. Brittain Smith. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- . "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." *Writings from the Early Notebooks*. Eds. R. Geuss and A. Nehamas, trans. L. Löb. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Trans. Marianne Cowan. Washington: Regnery Publishing, 1962.
- . *The Gay Science*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.
- . *The Will to Power*. Trans. Walter Kaufmann and Reginal J. Hollingdale. New York: Random House, 1968.
- . *Twilight of Idols*. Trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- . *Untimely Meditations*. Trans. Reginal J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.