

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU*

Nietzsche’de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji

Özet

Bu çalışmanın amacı Nietzsche’nin düşüncesinde insani ilgiler, bilgi ve pratik arasındaki ilişkinin ne şekilde analiz edildiğini göstermek ve bu analizin onun soykütüksel ahlak araştırmasıyla ilişkisini açığa çıkarmaktır. Nietzsche epistemolojiyi sadece akademik bir araştırma alanı olarak görmez. Ona göre epistemoloji daha ziyade bizim antropolojik ilgilerimiz ve ahlaksal yönelimlerimizle ilgili pratik bir meseledir. Aynı şekilde epistemolojiler arasındaki farklar akademik bir tartışma meselesi değildir, o daha ziyade farklı insan tipleri arasında var olma mücadelesi olarak ortaya çıkan politik bir meseledir. Nietzsche bilgi hakkındaki soykütüksel araştırmasının kendisine kazandırdığı epistemolojik ve ahlaksal bir yaklaşımdan hareketle, hem epistemolojinin bir tahakküm mekanizması haline gelebileceğini hem de politik çatışmalarımızın zemininde ahlaksal ve epistemik tutumlarımızın yattığını gösterir.

Anahtar Sözcükler

Epistemoloji, Ahlak, Antropoloji, Güç İstemi, İlgi, Pratik, Politika.

Epistemology as a Moral and Political Matter in Nietzsche

Abstract

The aim of this article is to show that how the relation of human interests, knowledge, and practice are analyzed in Nietzsche’s thought and to reveal the relationships of this analysis with his inquiries of genealogy of morals. According to Nietzsche, epistemology is not only an academic topic. In his view, it is a practical matter concerned with our human interests and moral orientations. Similarly, the differences between epistemologies are not only a matter of academic dispute, but are rather a political matter which it rise up as the battle of survival between different human types. Stemming from a critical and moral approach which he gained through genealogy of knowledge, Nietzsche shows both epistemology may become a mechanism of domination and at the basis of our political struggles lie our moral and epistemic conduct.

Key Words

Epistemology, Morality, Anthropology, Will to Power, Interest, Practice, Politic.

* Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Epistemolojiyi, kökenleri bakımından pratik bir mesele olarak ele alabilir miyiz? Hakikatin ne olduğuna ilişkin anlayışımız ile ahlaksal normlarımız arasında bir ilişki kurabilir miyiz? “Hakikat nedir?” sorusuna verdiğimiz cevap ile “ben kimim?” sorusuna verdiğimiz cevap arasında doğrudan bir ilişki olduğunu iddia edebilir miyiz? Ahlaksal çatışmalarımızın aynı zamanda epistemolojik çatışmalar olduğunu ve bu çatışmaların politik bir boyut taşıdığını söyleyebilir miyiz? Bu sorulara felsefe tarihinden, filozofların görüşlerinden yola çıkarak cevap vermek mümkündür. Bu bağlamda Nietzsche, felsefe tarihinde özel bir yere sahiptir; çünkü onun felsefesi - inancın, değerlerin, bilginin ve insan doğasının kökenlerini açığa çıkarmayı hedefleyen farklı soykütüksel araştırmalarıyla - bu sorulara birer cevap içermekle kalmaz; daha da önemlisi bu soruları sorabilmemizi sağlayan en önemli uğraklardan birini oluşturur.

Elbette ki, felsefi düzlemde epistemolojik sorunlar ile pratik sorunlar arasında herhangi bir ilişki arama teşebbüsü, sadece Nietzsche'nin felsefesiyle sınırlandırılmaz. Nitekim felsefe tarihinden biliyoruz ki, en azından Sofistlerle birlikte, pratik sorunlar epistemolojik sorunlarla bir arada işlenmeye başlamış, bilgi ile eylem arasındaki ilişki temel tartışma konularından biri haline gelmişti. Yine felsefe tarihinden biliyoruz ki, filozofların bilginin kaynağı, alanı ve sınırlarına ilişkin görüşleri ile etik ve politik eylemin amacına yönelik görüşleri arasında sıkı bir bağlantı mevcuttur. Platon'dan Spinoza'ya, Hume'dan Kant ve Hegel'e kadar birçok filozofta bu bağlantının izi sürülebilir. Nietzsche'nin ayırıcı niteliği ise, soykütüksel bir eleştiri ve analiz yöntemiyle, tekabüliyetçi hakikat teorisinin temel iddialarını geçersiz kılarak, bilginin antropolojik özelliklerimiz ve pratik ilgilerimizle ilişkisini ortaya çıkarmasıdır ve kendi felsefesini tamda bu temeller üzerinde inşa etmesidir. Bu bakımdan, Nietzsche, Platon ile Habermas arasında gerçekleşen dönüşümde anahtar figürlerden birini temsil eder. Söz konusu dönüşüm genel olarak hakikat paradigmasında gerçekleşen bir değişime işaret eder ve kabaca ifade edersek bu dönüşüm, mutlak hakikatin bilgisine sahip filozof kraldan, insan ürünü hakikatte uzlaşan kamusal özneye geçişi ifade eder. İşte bu süreçte Nietzsche'nin Batı düşüncesine yaptığı “yönlendirici katkı”, hakikate yönelik tutumumuzda “radikal” bir değişim yaratması ve bu “değişimin sonuçlarıyla yüzleşmemizi” sağlamasıdır. (Hollingdale 1980: 1). O halde Nietzsche'nin soykütüksel analizlerinde bilgi ile eylem arasındaki ilişkiyi incelemek, çağdaş tartışmaları değerlendirmek açısından olduğu kadar, bizzat onun soykütüksel projesinin zeminindeki epistemolojik tutumu anlamak açısından da faydalı olacaktır. Ancak buradaki amacımız, Nietzsche'nin çağdaş tartışmalara etkisini incelemek değildir; amacımız yukarıda sorduğumuz sorulara Nietzsche'nin cevaplarını araştırmaktır.

Nietzsche'nin bilgiye dair soykütüksel araştırmasının en temel hedefi, bilgi, ilgi ve pratik arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktır. Bu çabasına, soykütüksel projesinin tüm aşamalarında izini sürebileceğimiz, eleştirel bir epistemolojik yaklaşım eşlik eder. Bu doğrultuda Nietzsche geleneksel epistemolojileri genel bir paradigma olarak değerlendirir ve bu paradigmayı, tarihsel araştırmalarının kendisine kazandırdığı belli bir gerçeklik tasarımı ve belli bir epistemik yaklaşımdan (Herakleitosçu) hareketle analiz eder. Bu açıdan Nietzsche'de bilgi sorununa yönelik herhangi bir araştırmanın, bu eleştirel yaklaşımdan hareket etmesi, Nietzsche'nin eleştirel epistemolojik yaklaşımını geleneksel epistemolojilere yaptığı eleştirilerden çıkarsaması gerekmektedir. Ayrıca Nietzsche'nin düşüncesinde ne epistemoloji sadece akademik bir meseledir ne de farklı epistemolojiler arasındaki mücadele sadece doktrinler arası

bilimsel bir tartışma meselesidir. Epistemoloji daha çok pratik bir sorun, epistemolojiler arası çatışma da ahlaksal ve politik bir mücadele meselesidir. Nitekim Nietzsche'nin soykütüksel ahlak araştırmasında, zayıf (hasta) insan tipi ile güçlü (sağlıklı) insan tipi, zayıfın köle ahlakı ile güçlünün efendi ahlakı arasında yaptığı ayrım, aynı zamanda iki epistemolojik tutum arasındaki ayrıma işaret eder. Nietzscheci tipolojiye göre, belli bir insan tipi belli pratik ilgilere sahiptir ve bu ilgilerinden hareketle belli bir epistemoloji geliştirir. Farklı karakter yapılarına sahip bu tiplerin epistemolojileri, bizzat kendi iddiaları ve hedefleri bakımından, birbirlerinin temellerini tahrip eder. Bu açıdan Nietzsche'nin düşüncesinde bu iki epistemoloji arasındaki mücadele aynı zamanda zayıf ile güçlü arasında bir yaşam ve var olma mücadelesi, kişinin ait olduğu grubun ahlaksal kimliğini öteki karşısında koruma ve ötekine kabul ettirme sorunu olarak ortaya çıkar, böylece Nietzsche'nin düşüncesinde epistemolojiler arasındaki çatışma politik bir boyut kazanır ve epistemoloji aynı zamanda politik bir mesele haline gelir.

Yukarıda yapmış olduğumuz kısa açıklama, aşağıda takip edeceğimiz bölümlenin yönünü de özetlemektedir. Buna göre ilk alt başlıkta, kısaca, Nietzsche'nin epistemoloji ile pratik ilgilerimiz arasında kurduğu ilişki, ikinci kısımda geleneksel epistemolojilere yaptığı eleştirilerden Nietzsche'nin kendi eleştirel epistemolojik yaklaşımının temel dayanakları, üçüncü kısımda bilginin antropolojik kökenleri ve nihayet dördüncü kısımda güçlü ile zayıfın epistemolojileri arasındaki çatışmanın politik boyutu incelenecektir. Bu sıralamayı takip ederek, Nietzsche'nin felsefi projesine yüklediği hedefte, epistemolojinin ne ifade ettiğini göstermeyi amaçlıyoruz.

Bilgi, İlgil ve Pratik

Nietzsche'nin epistemolojik sorunları pratik sorunlar olarak ele aldığını, bilgi, ilgi ve eylem arasında karmaşık bir ilişki tasarladığını gösteren en açık kanıt, "Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" adlı yazısında bulunur. Nietzsche, yaşarken yayınlamadığı bu kısa eserini, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886)'den ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (1887)'den yaklaşık on dört yıl önce kaleme alır. Burada Nietzsche, "Hakikat nedir?" diye sorar ve şu şekilde yanıtlar:

[Hakikat], metaforlar (...) ve insanbiçimcileştirmelerden oluşma taarruz halindeki bir ordudur. Kısacası şiirsel ve retoriksel olarak geçerli kılınmış, aktarılmış ve süslenmiş; uzun bir kullanımdan sonra insanlara değişmez, mutlak ve bağlayıcı görünen insan ilişkilerinin bütünüdür. (I ÜWL: [30] 880)¹

Bu açıklamada, aslında, Nietzsche'nin rasyonalist ve empirist bilgi anlayışlarına yönelik eleştirisi saklıdır. Bu eleştiriyi daha sonra inceleyeceğiz. Ancak bu pasajda bizim buradaki konumuzla ilgili olan en açık ifade, Nietzsche'nin hakikati veya doğru

¹ Nietzsche'nin eserlerinden yapılan alıntılarda *Kritische Studienausgabe* baskısı takip edilmiş ve sırasıyla bu derlemenin cilt sayısı, eser adı, varsa standart paragraf numarası veya bölüm adı ve sayfa numarası verilmiştir. Gerekli yerde, ilk kez Peter Gast'ın *Der Wille Zur Macht* adı altında derlediği seçilmiş notların İngilizce Kaufmann versiyonundan (*Will to Power*) paragraf numaraları eklenmiştir. *Kritische Studienausgabe*'nin standart paragraf numaraları kaynakçada bulunan Türkçe çeviri eserlerden de takip edilebilir. Eser isimlerinin kısaltılmış hali kaynakçada, her eserin yanında parantez içinde verilmiştir.

bilgiyi, “değişmez, mutlak ve bağlayıcı görünen insan ilişkilerinin bütünü” olarak tanımlamış olmasıdır. Şimdi, açıktır ki, burada bahsedilen bütünün içine günlük pratik ilişkiler ama esas olarak ahlaksal ilişkiler girer, elbette ki bu ahlaksal ilişkilerin politik bir boyutu da vardır. O halde daha ilk elden söyleyebiliriz ki, Nietzsche'ye göre, epistemoloji bizim ahlaksal yönelimlerimizle doğrudan bağlantılı olan bir şeydir. Bu iddiamızı daha ileri düzeyde güçlendirecek bir başka ifadeye *Şen Bilim*'de rastlarız. Burada, Nietzsche, ahlaksal olanın kapsamı hakkındaki görüşlerini dile getirdiği bir pasajda, ahlaksal olan şeyin, dış dünyanın duyusal algıya dayalı bilgisine kadar genişlediğini iddia eder: “Yeni bir imge gördüğümüzde onu, doğrudan doğruya, dürüstlük ve adalet ölçümüne bağlı olarak edindiğimiz eski deneyimlerimizin yardımıyla yapılandırırız. Duyusal algı düzleminde bile bütün deneyimlerimiz ahlaksal deneyimlerdir” (III FW: [114] 374). Şimdi bu açıklama, bir kez daha Nietzsche'nin epistemolojiyi pratik bir mesele olarak ele aldığını; Habermas'ın ifadesi ile söylersek “bilgi ile ilgilerimiz arasında içkin bir ilişki” (1973: 243) tasarladığını gösterir. Kısacası epistemoloji, insani ilgilerden, ahlaksal yönelimlerden hatta çıkarılardan bağımsız, salt teorik bir araştırma alanı değildir. Epistemoloji bizim pratik tutumlarımızdan, ilgilerimizden, yönelimlerimizden kaynaklanan ve daha sonra bu tutumlarımızı ve yönelimlerimizi destekleyen pratik (ahlaksal ve politik) bir meseledir. Nietzsche epistemolojiyi bu şekilde tasarlayarak geleneksel anlayışlardan farklı, yeni bir yaklaşım üretir. Bu yaklaşım onun hem geleneksel epistemolojilere yönelik eleştirilerinin hem de kendi epistemolojik yaklaşımının temel dayanak noktasını oluşturur.

Gerçeklik Tasarımı ve Bilgi Sorunu

Nietzsche'de, geleneksel rasyonalist ve empirist epistemolojilere, bu epistemolojilerin ortak olarak paylaştığı tekabüliyetçi hakikat teorisine ve nihayet Platoncu metafiziğin uzantısı olarak değerlendiren Hristiyanlığın hakikat anlayışına karşı keskin bir eleştiri vardır. Bu eleştirinin sağlam temellere dayandığı konusunda hemen hemen hiç kimsenin kuşkusu yoktur; ama bazı Nietzsche uzmanları, Nietzsche'nin hakikat eleştirisini belli bir epistemik tutuma dayandırdığı hususunda kuşkuludurlar. Örneğin Jochen Kirchhoff'a göre, Nietzsche, sistematik ve tutarlı bir epistemoloji tesis etmeyi ihmal eder; ama bu ihmalin altında yatan esas faktör, onun “felsefe anlayışının da böyle bir projeye tamamen karşı” olmasıdır² (1997: 16). Bu tip itirazlar aslında Nietzsche'nin hakikate yönelik şüpheli tavrından ve *hakikat yoktur ama sadece yorum vardır* şeklindeki fikrinden beslenir. Elbette ki, epistemoloji bağlamında Nietzsche'ye yöneltilecek Kirchhoff'un yaptığı tarzda bir eleştiri, belli ölçüde haklıdır. Nietzsche sistematik bir bilgi teorisi ortaya koymaz. Ancak Nietzsche'nin felsefe anlayışının epistemolojiyi tamamen geçersiz kıldığı yönündeki bir iddia, Nietzsche'nin düşüncesinin tüm aşamalarına sinmiş olan eleştirel epistemolojik yaklaşımı tümüyle göz ardı etme tehlikesini içerir.

² Benzer bir görüş Maudemarie Clark'a aittir. Ona göre, Nietzsche sadece geleneksel (empirist ve rasyonalist) tekabüliyet teorilerini reddetmekle yetinmez, aynı zamanda hakikatin kendisini de reddeder; bu nedenle Nietzsche'nin düşüncesinde epistemolojik sorulara birer yanıt bulmak zordur (1990: 21).

Söz konusu iddiaya göre, şüphecilik ile bilgi birbiriyle uzlaşmaz iki şeydir ve bir kez bilgiden şüphe duyulduğu an, epistemolojinin temel sorularına cevap vermek artık imkansız hale gelir. Dolayısıyla şüphecilikten bir epistemolojinin, hatta epistemolojik bir yaklaşımın çıkması mümkün değildir. Oysaki, en az rasyonalizm ve empirizm kadar, şüphecilik de bilgiye yönelik bir anlayışı temsil edebilir ve en az bu iki akım kadar şüphecilik de belli bir gerçeklik tasarımıyla hareketle bilginin kaynağına, alanına ve sınırlarına ilişkin görüşleri içerebilir. Örneğin bir şüpheli, gerçekliğin var olduğundan şüphe duymayabilir, ama gerçekliğin bilgisine ilişkin bütün iddialara şüpheyle yaklaşabilir. Düşüncemiz o ki, Nietzsche'nin şüpheciliği buna benzer bir örnek teşkil eder. Şüpheli tutumuna ve *bilgi yoktur ama sadece yorum vardır* iddiasına rağmen, biz, Hollingdale ile birlikte, Nietzsche'nin “bilgi hakkında bir anlayışa sahip olduğunu” ve onun bu “görüşünün düşüncesinin her aşamasında gözlenebileceğini” düşünüyoruz (1985: 131). Üstelik, Hollingdale'in bu saptamasından hareketle, şunu da iddia etmek mümkündür: Eğer Nietzsche'nin tüm soykütüsel araştırmalarına tözsel hakikatin temellerine yönelik bir eleştiri sinmişse, o zaman bu eleştirinin amacı, aynı zamanda bilginin kökenlerini açığa çıkarmak; epistemolojinin en temel soruları olan “bilgi nedir?”, “onun kaynağı nedir?” ve “sınırları nelerdir?” gibi sorulara birer cevap vermektir. Buna göre, Nietzsche'nin Batı metafiziğine, ahlakına ve politikasına yaptığı eleştirilerden ve hepsinden önemlisi onun soykütüsel araştırmalarından, Nietzsche'nin eleştirel epistemolojik yaklaşımını çıkarsamak mümkündür. Nitekim Nietzsche, soykütüsel araştırmalarında, epistemolojik sorulara ilişkin doğrudan ya da dolaylı saptamalarda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bir gerçeklik tasarımı geliştirir. Bilindiği gibi, şu veya bu şekilde bir gerçeklik tasarımı her türlü epistemolojinin temel bileşenlerinden birini oluşturur.

Herakleitos'un “her şey akar” şeklindeki ünlü tezi, Nietzsche'nin gerçeklik tasarımının zemininde yatar. Nitekim Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda felsefede akıl yetisini tartıştığı yerde, “varlığın boş bir kurgu olduğunu” iddia eden Herakleitos'un “sonsuz kadar haklı” kalacağını ileri sürer (VI GD: [III.2] 75). *Güç İstemi* adı altında, ölümünden sonra, yayınlanan notlarında ise gerçekliği, Herakleitosçu bakış açısına uygun olarak, şu şekilde betimler: “Bu dünya: başlangıcı ve sonu olmayan (...) bir enerji canavarıdır (...) daha büyük ya da daha küçük olmayan, kendini tüketmeyip sadece dönüştüren (...) büyük bir güçtür (...) hiçbir doygunluk, hiçbir bıkkınlık ve hiçbir bitkinlik duymayan bir oluş” tur (XI NFa: 610-11, WP: [1067]). O halde Nietzsche'ye göre gerçeklik, daima hareket ve değişim halindedir. Bu oluş dünyasının ötesinde sabit bir hakikat, başka deyişle akış halindeki fenomenal alanın temelinde yatan, evrensel ve mutlak herhangi bir dayanak bulmak mümkün değildir. Nietzsche, gerçekliğin temelinde tözsel bir hakikat aramaya, *şüpheyle* yaklaşır. Ona göre böyle bir arayış durmadan değişim halinde olan gerçekliği dondurmak; daha da ötesi gerçeklik üzerine bir *yalanı* dayatmaktan ibarettir.

Şimdi eğer gerçeklik, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi, durmadan değişim halinde ise, o kesintisiz bir akış ise, evrensel ilkeler veya töz olarak adlandırdığımız şeyler, oluş dünyasına bizim tarafımızdan yüklenen kavramlardan ibarettir. Oysaki gerçeklik kavramlardan değil, bireyselliklerden, tümellerden değil tikellerden oluşur. Nietzsche gerçekliğin bireysel karakterini yaprak örneğinden hareketle şöyle açıklar:

Bir yaprağın başka bir yaprağın tamamen aynısı olmadığı ne kadar kesin ise, yaprak kavramının (...) bireysel farklılıkların keyfi bir biçimde göz ardı edilmesiyle, tikel farklılıkların unutulmasıyla oluşturulduğu da o kadar kesindir ve [bu durum] doğada bulunan yaprakların dışında “yaprak” diye bir şey olduğu, bütün yaprakların kendisine göre biçimlendiği, çizildiği, ölçüldüğü, renklendiği, kıvrıldığı ve boyandığı ilk örnek diye bir şey bulunduğu düşüncesini uyandırır; ama hiçbir örnek bu ilk örneğe, onun sadık bir kopyası olarak tam ve güvenilir bir biçimde iştirak etmez. Kavramı ve aynı şekilde formu, bireysel ve gerçek olanı göz ardı ederek elde ediyoruz (I, ÜWL: [5-15] 880).

Şimdi bu pasajda Nietzsche'nin nominalist bir bakış açısına sahip olduğu açıktır. Buna göre evrenseller ve tümeller, başka deyişle varlık hakkındaki bilgimizi yansıttığını veya bu bilgiyi taşıdığını iddia ettiğimiz kavramlar, ne metafizik-ontolojik bir temele sahiptir ne de nesnesiyle tam uygunluk içindedir. Tam tersine kavramlar, insan zihninin kurgusu, insanın gerçeklik üzerine yapay olarak yüklediği kelimelerdir ve bu kelimelerin gerçekliğin upuygun bilgisini veya hakikatini yansıttığını iddia etmek imkansızdır. Çünkü Nietzsche'nin, terimlerini kullanırsak, hakikat denen şey, pratik ilgilerimizin ve ahlaksal yönelimlerimizin dilsel *metafor*udur, insanın algısına dayalı *insanbiçimci* bir şeydir.

Nietzsche, Batı metafiziğinin, Hristiyanlığın ve nihayet Batı biliminin, gerçeklik konusunda, Sokrates ve Platon'la uyum içinde, oluşun değil varlığın (sabit ve değişmez olan anlamında) lehine karar kıldığını ve bu bakımdan hepsinin aynı bakış açısını paylaştığını düşünür. Bu bakış açısı, değişim halindeki gerçekliği, aklın tözsel ilkelerinden – bu ister Platon'da olduğu gibi kavram realizmine dayansın, ister Hristiyanlıkta olduğu gibi kutsal aklın ilkeleri olsun, isterse de Descartes'ta olduğu gibi doğuştan ideler statüsündeki matematiksel ilkeler olsun - hareketle kavramaya çalışmıştır. Bu noktada Nietzsche aslında Sokratesçi-Platoncu *logos* anlayışına saldırır ve modern rasyonalist ve empirist epistemolojileri de aynı zincirin halkaları olarak değerlendirir.

Nietzsche'nin klasik rasyonalist ve empirist epistemolojilere reddi, her iki teorinin ortaklaşa paylaştığı tekabüliyet teorisini reddinde somutlaşır. Nietzsche, tekabüliyet teorisini Batı düşüncesinin en temel gerçeklik modeli olarak alır ve Grimm'in de belirttiği gibi, “bu teorinin bütün türleri ve birçok varsayımıyla Batı düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu için paradigmatik” olduğunu düşünür (1977: 45).

Bilindiği gibi, tekabüliyetçi hakikat teorisi, bilgi ile nesnesi arasında birebir uyum olduğu iddiasına dayanır. Bu teoriye göre, bilgiyi yanlısamadan, hakikati hakikat olmayandan, doğruyu yanlıştan ayıran şey, nesnelere hakkındaki tasarımlarımızın veya önermelerimizin olguları tam olarak yansıtıp yansıtılmamasıyla belirlenir. Şimdi açıktır ki, eğer hakikati belirleyen şey, tasarımlarımızın nesnelere birebir tekabül etmeleri ise, o zaman tasarımlarımızın karşılık geleceği bir şeyin, yani nesnelere dünyasının olması; üstelik onun tasarımlarımızdan bağımsız olarak var olması gerekir. Aksi takdirde tasarımlarımızı nesnelere kıyaslama olanağımız, yani onların nesnelere uyup uymadığını tespit etme imkanımız ortadan kalkar. Bağımsız bir nesnel alanın olduğu iddiası, tekabüliyet teorisinin temel ön kabullerinden birini oluşturur. Bu iddiaya göre, nesnelere öznenin bağımsız olarak vardır; başka deyişle, varlık öznenin bilişsel süreçlerinden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.

Ancak tekabüliyet teorisi için, gerçekliğin öznenen bağımsız olarak var olduğunu kabul etmek yeterli değildir. Tasarımlarımızın ya da kavramlarımızın bir nesneye tekabül ettiğini iddia edebilmek için, söz konusu kavramlarımızın kendisine tekabül ettiği gerçekliğin belli ölçüde sabit ve değişmez olduğunu kabul etmemiz gerekir. Aksi takdirde kavramsallaştırmanın kendisi imkansız hale gelir. Bu da, tekabüliyet teorisinin ikinci ön- kabulünü oluşturur. Şimdi hem rasyonalist epistemoloji hem de empirist epistemoloji olsun, her ikisi de kendi yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerin öznenen bağımsız, aşkın (ya da transandantal) sabit bir gerçekliğe ya da değişmez nesnel bir alana tekabül ettiği konusunda uzlaşır. Bu bağlamda rasyonalistler bilgi ilkelerini akla dönerek temellendirirken, empiristler bu ilkeleri deneyde temellendirirler. Yöntem farklılıklarına rağmen her iki görüş de, hem bilginin öznenen bağımsız bir gerçekliği bire bir yansıttığı hem de bu gerçekliğin belli bir dereceye kadar sabit, değişmez ve aynı olduğu konusunda hemfikirdir.

Açıktır ki, Nietzsche gibi, gerçekliğin akış ve değişme halinde olduğunu kabul ettiğimiz an, tekabüliyet teorisinin yukarıda değindiğimiz birinci ön kabulü geçerliliğini kısmen, ikincisi ise tamamen yitirir. Nietzsche bir gerçekliğin, nesnel dünyasının var olduğunu reddetmez, ama gerçekliğin (sabit bir töz olarak, değişime kapalı bir varlık alanı olarak) temellendirilemeyeceğini düşünür. Bu nedenle Nietzsche'nin esas itirazı, sabit ve değişmez bir varlık tasarımıyla hareket ederek gerçeklik hakkındaki bilginin gerçekliğin kendisine tam olarak tekabül ettiği iddiasına yöneliktir. Nietzsche'ye göre, bilginin veya hakikatin taşıyıcısı olan kavramlar işaret ettikleri şeylere tam olarak veya nesnel bir tarzda tekabül etmez. Bu, hem bilginin öznel koşullarının hem de varlığın değişken ve olumsal karakterinin bir sonucudur. Şimdi, geleneksel epistemolojilerin iddia ettiği gibi, eğer bilmek için kavramlara ihtiyacımız varsa ve kavramları tesis etmek için varlık alanının sabit ve değişmez olduğunu kabul etmemiz gerekiyorsa, o zaman acaba Nietzsche'ye göre varlık nedir? Bu soruyla bağlantılı olarak Nietzsche için "Bilgi nedir?" ve de "Bilginin nesnesi veya olgu olarak adlandırdığımız şey nedir?". Nietzsche'nin bu sorulara verdiği cevabı aşağıdaki ifadesinde bulmak mümkündür:

Varlık varsayımı, düşünebilmek ve sonuç çıkarabilmek için gereklidir: Mantık şeyleri aynı kılmak için semboller kullanmaktan ibarettir. Bu nedenle [varlık] varsayımı ancak gerçekliği kanıtlama gücü olmadan var olabilir. "Varlık" bizim bakışımıza aittir" (XII NFb: 382).

O halde tekabüliyet teorisinin gerçekliğin öznenen bağımsız ve sabit olduğunu iddiası kanıtla değil, varsayımına dayanır; başka şekilde ifade edersek, bilginin nesnesi veya olgu olarak adlandırılan şeyler, bizim antropolojik özelliklerimizle, insan olarak sahip olduğumuz niteliklerimizle, bu niteliklere bağlı olan algılama ve görme biçimimizle ilgili öznel bir şeydir. Eğer Nietzsche'nin "varlık varsayımı" olarak adlandırdığı şey, bizim dünyaya bakışımızla ilgili bir şeyse, o zaman açıktır ki, bilgi ya da hakikat dediğimiz şey, bakış açısına bağlı bir şeydir ve bu anlamda o, perspektife dayanan bir yorumdan ibarettir. Nitekim "sadece olgular vardır" diye iddia eden pozitivistlere karşı Nietzsche'nin cevabı şudur:

Doğrudan olgular yoktur, sadece yorumlar vardır (...) Bilgi kelimesinin anlamı olduğu sürece dünya bilinebilir, aksi halde o yorumlanabilir; dünyanın arkasında bir anlamı yoktur, sadece sayısız anlamları vardır –perspektivizm (a.e.: 315, WP [481]).

Bu noktada temel bir sorunla karşı karşıya kalırız. Eğer Nietzsche'nin iddia ettiği gibi, bilgi dediğimiz şey perspektife bağlı bir yorumdan ibaretse ve Nietzsche bu iddiasını kendi gerçeklik tasarımıyla hareketle geliştiriyorsa, onun bir oluş olarak gerçeklik tasarımı da bir hakikat iddiası taşımaz mı? Başka şekilde ifade edersek, gerçekliğin akış ve değişme halinde *olduğu* iddiasının kendisi bir hakikat statüsüne sahip değil midir? Eğer öyleyse, o zaman Nietzsche acaba kendisiyle tutarsızlığa düşmüş olmaz mı? Bu sorun, Nietzsche'nin felsefesiyle ilgili temel tartışma konularından birini oluşturur ve aslında bu tartışma "güç istemi" kavramının Nietzsche'nin felsefesindeki yeri ile ilgili tartışmanın bir parçasıdır. Nitekim güç istemi, Nietzsche'nin Herakleitosçu gerçeklik tasarımıyla temel ögesini oluşturur. Bilindiği gibi, Nietzsche evreni aynı zamanda bir güç istemi olarak tanımlar (XI NFa: 611, WP [1067]) ve bazı pasajlarda onu adeta kozmolojik ve metafizik bir ilkeymiş gibi formüle eder. Buna göre evrendeki sonsuz hareketin kaynağı, her varlığın kendi gücünü genişletme eğilimi olarak, canlı varlıklar söz konusu olduğunda ise güçlü olma güdüsü olarak açıklanır (V JGB: [7] 27; GM: [III-7] 350). Nietzsche'de güç istemi probleminin ayrıntılarına girmek, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Burada, söz konusu kavramın Nietzsche'nin gerçeklik tasarımıyla kurucu ögesi olduğunu saptayarak, kendimizi yukarıda sormuş olduğumuz soruya bir cevap aramakla sınırlandırmak durumundayız.

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de güç istemi hakkında bir açıklamada bulunur. Bu açıklama, Nietzsche'nin gerçeklik tasarımı hakkındaki sorumuza da bir cevap içerir. Söz konusu eserde Nietzsche güç istemini bir hipotez, bir varsayım, bir açıklama "denemesi" olarak formüle eder (V JGB: [36] 54-55). Şimdi eğer güç istemi onun gerçeklik tasarımıyla kurucu ögesi ise, o zaman Nietzsche'nin kendi gerçeklik tasarımıyla da bir hipotez olarak sunduğunu söyleyebiliriz.

Bu hipotetik anlayışın temelinde Nietzsche'nin felsefe yapma tarzında gerçekleştirdiği dönüşüm yatar. Formel açıdan bu dönüşüm, Kant'ın Kopernikçi devrimine benzer (Kaufmann 1974: 288; Granier 2005: 101). Hem Kant hem de Nietzsche felsefi düşünme tarzında bir devrim, radikal bir yenilik yapmak için geleneksel düşünme biçimlerinin dışına çıkmak gerektiğini düşünürler. Bu noktaya kadar Kant ve Nietzsche aynı amacı paylaşırlar ama bu dönüşümün yönü söz konusu olduğunda farklılaşırlar. Kant yeni bir düşünme modeli tesis edebilmek için akla; aklın sabit, değişmez ve özneler-arası transandantal bilgi koşullarına dönerken, Nietzsche bedene, bedeninin canlı, dinamik, değişken güçlerine ve güdülerine yönelir. Nietzscheci dönüşümün amacı, dünyaya bir de olumsal ve değişken olanın perspektifinden bakmak; evreni, yaşamı ve tarihi tamda bu perspektiften değerlendirmenin daha iyi sonuç verip vermeyeceğini *sınamaktır*. Bu hipotezden hareketle, Nietzsche güç isteminin, varlığın temel ilkesi olduğunu *varsayar*. Bunu, gerçekliğin akışkan ve değişken olduğu iddiasına taşırsak, o zaman Nietzsche'nin kendi gerçeklik tasarımıyla da bir hipotez, bir varsayım, bir perspektif olarak tesis ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, biz gerçekliğin hakikatinin ne olduğunu bilemeyiz, biz mutlak hakikati bilemeyiz; ama gerçekliğin oluş ve değişme halinde olduğunu varsayarak, gerçekliği anlamayı ve açıklamayı *deneyebiliriz*. O halde Nietzsche'nin kendi gerçeklik modeli de perspektife dayalı bir yorumdan ibarettir.

Buraya kadar göstermeye çalıştığımız gibi, Nietzsche'nin geleneksel epistemolojilere yaptığı eleştiri ona eleştirel bir epistemolojik yaklaşım kazandırır. Bu

yaklaşımında epistemolojinin en temel sorularına birer yanıt verildiği söylenebilir. Buna göre “bilgi nedir?” sorusunun cevabı, onun bir yorum, insan ürünü bir şey olduğudur. “Bilginin sınırları nedir?” sorusunun cevabı ise ilkiyle bağlantılıdır: Bilginin sınırları yorumun sınırlarıdır ve mutlak hakikat diye bir şey yoktur. Ve nihayet “bilginin kaynağı nedir?” sorusunun cevabı ise, insani ve pratik ilgiler, eğimler ve ihtiyaçlardır veya bunların hepsinin kaynağında yattığı *varsayılan* şeydir, yani güç istemidir. Ancak bu son soruya layıkıyla cevap verebilmek için Nietzsche'nin felsefi antropolojisine bakmamız, bilginin antropolojik kökenlerine ilişkin görüşlerini incelememiz gerekmektedir.

Bilginin Antropolojik Kaynağı

Volker Gerhardt, Nietzsche'nin eleştirel yaklaşımının, onu “bütün bilgiyi ve eylemi kendi antropolojik başlangıç noktalarına geri götürmek” zorunda bıraktığını iddia eder (1992: 137). Gerçekten de, Nietzsche'nin gerek mutlak hakikat anlayışına, gerekse mutlak hakikati keşfetme gücüne sahip olduğu iddia edilen tözsel akıl anlayışına - ve nihayet bu tözsel aklın modern felsefedeki uzantısı olan özne fikrine – yaptığı eleştiriler, onu kaçınılmaz olarak bilgi ve eylemi insana dönerek, ama fenomenal alanda yaşayan insana dönerek açıklamak zorunda bırakır. Epistemolojik düzlemde bu, insanın bilgi yetilerine ilişkin fenomenal bir açıklamayı, bu açıklamanın kendisi ise bilginin kaynağı hakkında antropolojik bir açıklamayı beraberinde getirir. Bilginin, dolayısıyla epistemolojik sistemlerin antropolojik kökenleri, Nietzsche'nin birbiriyle bağlantılı iki temel görüşünde açığa çıkar. Bu görüşlerden ilki, insanın fenomenal alan içindeki insanlık durumuyla, ikincisi ise dilin kaynağıyla ilgilidir.

Nietzsche'nin insanlık durumu hakkındaki görüşleri, Herakleitosçu gerçeklik anlayışından çıkar: Eğer gerçeklik bireysellikler, tikellikler alanı ise; onun temel karakteristiği oluş ve değişim ise, o zaman insanın olumsal bir dünya içinde, dolayısıyla kolay kolay öngörülemez ve kestirilemez bir oluş dünyası içinde varlık kazandığı açıktır. Olumsal ve öngörülemez bir dünya, insanın en temel yaşamsal çıkarı, yani yaşama içgüdüğü veya bu içgüdüğünün temelinde yatan güç istemiyle çelişir.

Nietzsche mantıksal kavramların antropolojik kökenine ilişkin görüşlerini açıklarken, bir örnek kullanır. Gerçekliği mantıksal olarak kategorize etme işleminin ilk kökenlerini göstermeye çalıştığı bu örnekte, tehlikeli ve zararlı hayvanları, zararlı olmayanlardan ayırt etmek ve sınıflandırmak konusunda ağırkanlı olanların, bu konuda hızla karar verenlere göre hayatta kalma şansının daha az olduğuna değinir. (III, FW: [111] 471). Nietzsche'nin bu örneğini açarsak: Eğer evren tikellerden ibaretse ve bu tikeller, ön görülemez olmaları dolayısıyla insan yaşamı için bir risk oluşturuyorsa, o zaman ormanda üzerimize doğru hızla koşan bir havyan konusunda hızla karar vermek zorundayız. Onu tehlikeli, zararlı veya vahşi olarak etiketlemeyi ne kadar hızla yaparsak, o kadar çok hayatta kalma şansını elde ederiz. O halde gerçekliği kavramsallaştırma sürecimizin başlangıçlarında, yaşama içgüdüğümüz ve dünyayı bizim için daha güvenli kılma ilgimiz yatmaktadır. Bu nedenle epistemolojik sistemler aslında gerçekliği düzenli ve öngörülebilir kılma ihtiyacımızın bir sonucudur. Bu ihtiyacın temelinde ise çok daha genel bir insanlık durumu, yani insanın öngörülemez ve tehlikeli bir dünya içinde yaşamak zorunda oluşu ve bunun yarattığı bir psikolojik duygu, yani

insanın kendi yaşamı önünde tehlike oluşturan doğadan duyduğu korku yatar: “Bilmek dediğimiz şey korku içgüdüğü olmasın? Bilenin sevinç nidaları tamda yeniden elde edilen güvenlik duygusunun sevinç nidaları olmasın?” (a.e. [355] 594). Bu korku, insanda hınç denen psikolojik mekanizmayı geliştirir ve o, bu mekanizmanın yönlendirmesi altında doğayı kavramlarla dondurup kategorize etmeye başlar. O halde bilgi denen şeyin kaynağında, insanın doğa karşısındaki acizliği, dünyadan duyduğu korku ve hınç vardır. Nitekim etiketlenmiş ve sınıflandırılmış, kısacası bilginin nesnesi haline getirilmiş ve kavramlarla tahakküm altına alınmış bir dünya, insanın kontrol altına alabileceği, insanın doğa karşısındaki “zayıflığının” üstesinden gelip güçlü olabileceği bir dünyadır.

İkinci görüşe gelirsek, Nietzsche “Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne”nin başlangıcında küçük bir öykü anlatır. Evrenin uzak bir köşesinde, bir gezegende bilişsel yeteneklerini geliştiren, bilmeyi icat eden varlıklardan, daha doğrusu canlılardan veya hayvanlardan söz eder:

Bir zamanlar, parıldayan sayısız güneş sistemine bölünmüş evrenin ücra bir köşesinde, zeki hayvanların bilmeyi icat ettikleri bir yıldız vardı. Bu, dünya tarihinin en kibirli ve en yalancı anydı, ama sadece tek bir andı. Doğa birkaç nefes aldıktan sonra bu yıldız soğudu ve zeki hayvanlar ölmek zorunda kaldı (I, [1-5]: 875).

Şimdi metaforik bir anlatım biçimiyle Nietzsche bu hikayede, bir yandan aklın ve insanın bilme kapasitesinin olumsuz karakterine gönderme yapar, öte yandan bilginin bir keşif meselesi olmadığını ima eder. Açıktır ki, hikayede bahsedilen hayvanlar, bilişsel yeteneklerini kullanmayı öğrenmek durumunda kalmışlar ve bilgi denen şeyi icat etmişlerdir. O halde bilgi, geleneksel metafizik düşüncede tasarlandığı gibi, insanın doğuştan sahip olduğu bir şey olmadığı gibi, o örneğin Platon ve Descartes'ta olduğu gibi keşfedilmeyi bekleyen tözsel bir hakikat statüsüne de sahip değildir. Kısacası bu hikaye, bir yandan felsefe tarihi boyunca bir çok filozofun insanı insan yapan en önemli şey olarak tasarladığı, insanın doğası olarak nitelendirdiği akıl yetisinden başlangıçta yoksun olduğumuza işaret eder; öte yandan bilmek olarak adlandırdığımız şeyin, sayısız gezegenler içinden dünya adını verdiğimiz gezegenin yaşam koşullarına bağlı olduğunu, dünyalıların perspektifine dayandığını ima eder. Şimdi eğer bilgi denen şey bir icat meselesi ise, insanları bu icadı yapmaya, bu dünyanın koşulları ve bu koşullarla bağlantılı insanlık durumu - yani doğanın öngörülemez karakteri, insan yaşamı önünde tehlike arz eden yapısı ve tüm bunların insan üzerinde yarattığı korku ve hınç - zorlamış olmalıdır. İnsan, bilişsel yeteneklerini işte bu koşulların altında geliştirmiştir.

O halde Nietzsche'nin düşüncesine göre, bilişsel yeteneklerin gelişmesi ile aklın araçsal kullanımı aynı anda gerçekleşir. İnsanlar akli kullanmayı öğrendikleri an, onu kendi çıkarları için bir araç olarak kullanmayı da öğrenirler. Bu araçsallık, tikelliklerden oluşan dünyanın düzenlenmesinde daima iş başındadır. Ama yeterli değildir. İnsan hayatta kalmak için diğer insanlarla işbirliği yapması gerektiğini fark eder: “En tehlike altında olan hayvan olarak insanın yardıma ve korunmaya ihtiyacı vardı, kendi benzerlerine ihtiyacı vardı; o kendi ihtiyaçlarını ifade etmeyi, kendisini anlaşılır kılmayı öğrenmek zorundaydı.” (III FW [354]: 591-2). O halde dünyayı daha güvenli kılmamanın bir diğer yolu yardımlaşma ve işbirliğidir. Ancak yardımlaşma ve işbirliği ortak yaşamı, yani politik topluluğu kurmayı, bu işe kaçınılmaz olarak iletişimi gerektirir. İletişim

içinse bizim kavramlar üzerinde uzlaşmamız gerekir. Nitekim Nietzsche, yine “Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne”de, toplumsal sözleşmesinin bir “barış uzlaşması” olduğunu, bu uzlaşmayla bireylerin ortak kavramlar kullanmakta uzlaştıklarını söyler (I, [10-5]: 877). O halde toplumsal sözleşme denen şey, dilde uzlaşma üzerinde kurulur.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki, olumsal olarak akıl yeteneğini geliştiren varlıklar, dili kullanma yeteneklerini icat ederler; onlar yararlı-zararlı, tehlikeli-tehlikesiz gibi dikotomik kavramlar üzerinde uzlaşarak toplumsal ve politik yaşamı tesis ederler. Dünyayı ve yaşamı bu şekilde dikotomik olarak bölme tarzının en temel biçimi ise ahlaksal anlamda “iyi” ve “kötü”dür. Böylece insan kendisi için daha güvenli bir dünya yaratma ve “tehlikeli bir” dünya içinde “güçlü” olma isteği doğrultusunda, yaşamı kategorize eder. Tüm kurumlarıyla kültür ve özgül olarak ahlak denen şey işte bu kategorize etme sürecinin ürünüdür. Ne var ki, insan, tarihsel ve kültürel basamaklarda yol aldıkça, bu kategorikleştirme sürecinin başlangıcında, kendi varoluşsal ve psikolojik ihtiyaçlarının yattığını unuttur ve kendi yapıtısı olan iyi ve kötü bölümlenmesini mutlak hakikat olarak sunar (III GS: [110] 470-71). Elbette ki, Nietzsche'nin düşüncesine göre, bu kategorikleştirme işlemi gerçeklik üzerine, yaşam üzerine şiddet uygulamak, onu “yanlış” kavramlarla dondurmaktır.

İşte Nietzsche, bilimden felsefeye, ahlaktan politikaya kadar kültürün bütün ürünlerinin temelinde bu tür dilsel uzlaşmaların yattığını ve bunların gerçekliği ve yaşamı dikotomik olarak böldüğünü düşünür. Ancak Nietzsche'nin düşüncesinde varlığı bu şekilde dikotomik olarak bölen ve kendi keyfi dilsel uzlaşmalarını mutlak bir hakikat olarak sunan tüm epistemolojiler, Nietzsche'nin terminolojisiyle, zayıf insanın ürettiği epistemolojilerdir. Zayıfın epistemolojisinin karşısında ise dünyanın değişken ve bireysel karakterini olumlayan ve dünyaya ve yaşama tamda olduğu haliyle “evet diyen” güçlünün epistemolojisi durur. Nietzsche, soykütüsel araştırmalarında, güçlünün epistemolojisini kendi eleştirel epistemolojik yaklaşımı bağlamında inceler ve tanımlar. Şimdi açıktır ki, güçlü insan için de dünya, zayıf insan için olduğu kadar, tehlikeli ve öngörülmezdir. Ama güçlü insanın bu gerçeklikle yüzleşmeye cesareti vardır. Sonuç olarak güçlü insan, gerçekliği olduğu gibi kabul eden, gerçekliğin belirsiz ve öngörülemez karakterini kabullenen, hakikat denen şeyin insan elinden çıkma bir yorum olduğunu bilen ve bununla yaşamayı öğrenen kişidir. Zayıf insan ve onun köle ahlaki ile güçlü insan ve onun efendi ahlaki arasındaki ayrım, esasen, doğayı ve yaşamı değerlendirme tarzları arasındaki bir ayrımdır. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin “insanın değer biçmeleri onun ruhunun yapısını (...) açığa vurur” (V JGB: [268] 222) derken kastettiği şeydir. Nietzsche gerçekliği değerlendirme tarzımızın ve buna uygun olarak geliştirdiğimiz hakikat söylemimizin (dolayısıyla epistemolojilerimizin) bizim karakterimizi, kim olduğumuzu ifşa ettiğini düşünür. Böylece Nietzsche kişinin değer yargılarının ve eyleminin “gerçekliğe yüklediği anlama bağlı olduğunu” (Kuçuradi, 1999: 23) gösterir. Epistemolojik bağlamda, bu, kişinin hakikat söylemine tekabül eder ki, bu noktada, Dana Villa'nın belirttiği gibi, tıpkı Arendt için olduğu kadar, Nietzsche için de birinin kim olduğu, onun tam olarak “ne söylediği ile” sıkı sıkıya bağlantılıdır (2008: 400).

Açıktır ki, gerçekliği donduran, hakikatin bir keşif olduğunu iddia eden zayıfın söylemi (bu söylemin temelinde yatan epistemolojisi) ile gerçekliğin değişken

karakterini savunan, hakikatin bir icat, bir yorum olduğunu iddia eden güçlü'nün söylemi (dolayısıyla epistemolojisi) kaçınılmaz olarak çatışacaktır ve bu çatışma bir hayatta kalma sorunu, kişilerin veya grupların ahlaksal kimliğini koruma mücadelesi olarak politik bir çatışmaya dönüşecektir. Şimdi bu çatışmanın Nietzsche'nin düşüncesinde ne şekilde tasarlandığını açıklamaya geçebiliriz.

Politik Çatışmanın Epistemolojik ve Ahlaksal Temeli

İyinin ve Kötünün Ötesinde'de Nietzsche Avrupa ahlakının sürü içgüdüleriyle hareket eden zayıf insanın dünya görüşü olduğunu iddia eder. (V BJK: [202] 124). Avrupa'nın hukuksal ve politik bütün kurumlarına sirayet eden bu ahlak, kendini mutlak bir "hakikat" olarak ilan eder. Bunu olumsuzlamanın yolu, ahlakın kökenlerini araştırmaktan geçer. Bu araştırma yapıldığında, ki Nietzsche'nin soykütüksel ahlak araştırmasının hedefi budur, o zaman şunun açığa çıktığını görürüz: Batı kültürüne hakim olan köle ahlakı (Yahudi-Hıristiyan ahlakı), soylu ahlaka (Roma ahlakına) bir tepki olarak gündeme gelmiştir. Bu nedenle modern dünyada ahlak olarak adlandırdığımız şey, aslında psikolojik bir mekanizmanın, yani zayıfın güçlü karşısında duyduğu hınç duygusunun yönlendirdiği eski ahlakın bir uzantısıdır (V MA [1.2], [1.10]: 259-60, 270-3).

Bu bağlamda soylu ahlakı ve köle ahlakı, türevlerinin indirgenebileceği, iki temel ahlaktır (V JBS; [260], 208-12). Nietzscheci epistemolojik perspektivizmin bir sonucu olarak, bu iki ahlak aslında iki farklı perspektiftir ve onlar kendi perspektiflerini iki farklı epistemolojiyle destekler. Bu, onların aynı zamanda iki farklı hakikat anlayışına sahip oldukları anlamına gelir. O halde Nietzsche'nin soykütüksel araştırmasıyla bu iki ahlak arasında ortaya çıktığını iddia ettiği mücadele, aynı zamanda iki epistemoloji arasındaki veya hakikat iddiası arasındaki bir mücadeledir. Buna göre köle, kendi ahlak anlayışını tesis ederken bir gerçeklik tasarımına ve bir hakikat anlayışına sahiptir ve kendi hakikatini soyluya kabul ettirmek amacını taşır: "Bütün çağların zayıf ve ortalama insanların bulduğu temel eğilim (...) güçlü olanı zayıflatmak ve çökertmektir. Bunun temel aracı ise ahlaksal yargıdır" (XII: 152, WP [345]). Buna karşın soylu kendi gerçeklik tasarımına ve hakikat anlayışına sahiptir ve onun hakikat anlayışı köle için bir tehlike oluşturur; çünkü soylu gerçekliğin olumsal ve değişken yapısını gören insandır. Buna göre soylu insan, "gerçekliği olduğu haliyle kavrar, bunu yapmak için yeterince güçlüdür - gerçeklikten yabancılaşmamış, ondan uzaklaşmamıştır; o, gerçekliğin kendisidir; gerçekliğin en korkunç ve en sorunsal olan her şeyini kendisinde taşır" (VI EH [*Schicksal* V]: 370 krş a.e., [*Geburt der Tragödie* 2] 311).

Nietzsche'nin düşüncesinde, bu iki insan tipi veya grubu arasında yapılan ayırım, onlar arasında – ve kaçınılmaz olarak onların ahlak anlayışları arasında - bir hiyerarşi tesis eder. Bu hiyerarşiye göre, en üstte soylu insan ve soylu ahlakı yer alır. Soylu veya güçlü insan kendi kaba güç istemi üzerinde hakimiyet kuran, yani özdüşünüm dolayısıyla kendi kaba güç istemine hakim olan, deyim yerindeyse, kendi güç istemi üzerinde güç elde eden insan tipidir (V, JBS: [260] 208-212). En altta ise zayıf insan ve onun köle ahlakı yer alır; zayıf insan, kendisi üzerinde hakimiyet kurmak yerine dış dünyayı ve diğer insanları tahakküm altına almaya çalışır (XII NFb 429, 278; WP [274-

75]). O halde bu iki grup güç düzlemleri bakımından farklıdır. Zayıf insan, yaşam karşısında duyduğu korkuyu kendi iyi ve kötü dikotomisiyle aşmaya çalışırken, güçlü insan bu korkuyla yüzleşir ve yaşamı olduğu gibi kabul eder. Bu farklılık onların farklı ilgilere ve dolayısıyla karakter yapılarına sahip olmalarından kaynaklanır. Bu bakımdan onların iki farklı ahlak anlayışı ve buna bağlı olarak iki farklı epistemoloji geliştirmeleri kaçınılmazdır: Zayıf, kendi dikotomisini mutlak bir hakikat olarak korumaya devam etmek isterken, güçlü mevcut olan *iyinin* ve *kötünün ötesinde* yeni değerler yaratmak ister. Zayıf, kendi ahlaksal değerlerini mutlak bir hakikat olarak temellendirirken ve bunu da gerçekliğin sabit ve değişmez olduğunu iddia ederek yaparken, güçlü gerçekliği bir akış olarak yorumlar ve sonu olmayan bir süreçte - *processus in infinitum* - yeni değerler yaratmak ister. Bu şekilde ele aldığımızda, açıktır ki, güçlü insan, zayıf insanın hayatta kalmak için ürettiği epistemolojinin temellerini dinamitler ve zayıf için bir tehlike oluşturur. Buna karşılık zayıf insan, güçlü insanı kendi hakikat anlayışı doğrultusunda asimile etmek ister ve güçlüünün varoluşu, karakteri ve ahlaksal kimliği önünde bir tehlike oluşturur. Bu durumda, tekrar edersek, hem ahlaksal hem de epistemolojik ilkeler çatışır. Bu çatışma, Nietzsche'nin ahlakın ve epistemolojinin kökenlerine ilişkin görüşlerinin kaçınılmaz sonucu olarak, aslında, bir var olma, hayatta kalma sorunudur, kişinin veya grupların öteki karşısında kendi ahlaksal kimliğini koruma ve ötekine kabul ettirme mücadelesidir. Bu anlamda o, aynı zamanda politik çatışma meselesidir.

Böylece Nietzsche ahlakın ve epistemolojinin, aynı zamanda politik birer mesele olduğunu bize gösterir. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin düşüncesine politik bir boyut kazandırır. Nietzsche, soykütüksel araştırmalarıyla aslında politik mücadelelerin “pek çok insanın görmediği” kökenlerini açığa çıkartmaya çalışır. Bu bakımdan Nietzsche'nin ilgilendiği şey, “major” politikadır, yani “değerler ve idealar üzerinde yapılan mücadelelerdir” (Glenn 2004: 582). Nietzsche bunu, çalışmamız boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, bilginin pratik bir mesele olduğunu, hakikat anlayışımızın antropolojik ve ahlaksal ilgilerimizle derinden bağlantılı olduğunu ve farklı ilgilerden hareketle tesis edilen epistemolojilerin kaçınılmaz olarak bir var olma ve kimlik mücadelesiyle sonuçlandığını göstererek yapar. Ama Nietzsche'nin felsefesi sadece bundan, yani var olma mücadelesinin soykütüksel tarihini ortaya koymaktan, iktidar ve tahakküm ilişkilerinin maskesini düşürmekten ibaret değildir. Onun düşüncesi, bize, gerçekliğe, pluralist bir tarzda, bireyselliklerden oluşma bir şey olarak da yaklaşabileceğimizi; hakikat denen şeyi bir yorum olarak da ele alabileceğimizi gösterir. Şimdi eğer hakikat bir yorumsa, insan elinden çıkma bir şeyse, o zaman insan yaşamdaki çoğulluğu, farklılıkları, ayrımları kuşatan yeni hakikatler, değerler, ilkeler ve bunlarla bağlantılı *daha iyi bir yaşam* yaratabilme olanağını sahiptir. Fakat bu olanağın gerçekleşmesi için sürü insanı (zayıf insan), ilgilerini soylu insanın ilgileri doğrultusundan değiştirmelidir. Ancak bu ilgiler dönüştüğü takdirde, sürü insanının gerçeklik tasarımı ve hakikat söylemi yerini soylu insanınkilere bırakabilir.

Sonuç olarak Nietzsche'nin “değerlerin yeniden değerlendirilişi” olarak adlandırdığı şey, epistemolojide köklü bir paradigma değişimiyle mümkündür. Nietzsche, güç isteminin bilgiyle ilişkisi bağlamında, dünyayı yeniden ve yeniden yorumlayabileceğimizi, yeni bir yaşam kipi yaratmanın yolunun gerçeklik tasarımıımızı değiştirmekten geçtiğini gösterir. Felsefi projesinin en genel hedefini özetlediği aşağıdaki ifadelerinde Nietzsche, felsefesinin politik bir boyutu olduğunu iddia eder. Bu

politik boyut, tamda, geleneksel epistemolojik paradigmayı *eleştirmek* ve *değiştirmek* olarak anlaşılmalıdır.

Sevinçli haberler getiren, şimdiye kadar eşi benzeri olmayan bir elçiyim ben, şimdiye dek tasarlanmamış olan yüksek ödevler biliyorum (...) Bu yüzden kaçınılmaz olarak felaket getiren insanım ben; çünkü hakikat yüzlerce yıllık yalanla savaşa girdiğinde, kimsenin hayal bile edemeyeceği büyüklükte bir karmaşa, bir deprem sarsıntısı yaşayacağız; dağ taş birbirine karışacak. Politika kavramı tamamen düşünceler savaşına gömülecek; eski toplumun bütün iktidar yapıları havaya uçacak – çünkü tümü yalan üstüne kurulmuş (...) Dünya üzerinde ilk benimle başladı *büyük politika* (VI EH : [Schicksal 1] 366).

Kaynakça

NIETZSCHE, F. (1980) *Sämtliche Werke: Kristische Studienausgabe* (15 Cilt Halinde), Ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin, New York: De Gruyter Verlag'ından Cilt I: "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1-2" (ÜWL) s. 873-890; Cilt III: *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), ss. 343-651 ; Cilt V: *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), ss. 9-244 , *Zur Genealogie der Moral* (GM), ss. 245-412 ; Cilt VI: *Götzen Dämmerung* (GD), ss. 55-161, *Ecce Homo* (EH) ss. 257-375; Cilt XI: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* (NFa); Cilt XII: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (NFb).

NIETZSCHE, F. (1968) *Will to Power* (WP), ed. Walter Kaufmann, transl. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books.

NIETZSCHE, F. (1990) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 2. Basım İstanbul: Ara Yayınları.

NIETZSCHE, F. (1990) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

NIETZSCHE, F. (1998) *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: YKY.

CLARK, M. (1990) *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

GERHARDT, V. (1992) "Das Thier, das versprechen darf. Der Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche", *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur Politischen Anthropologie*, ed. Otfried Höffe, ss. 134-156, Stuttgart: Reclam.

GLENN, F. P. (2004) "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology", *Political Research Quarterly*, vol. 57, iss.4, (December, 2004) pp. 575-583.

GRANIER, J. (2005) *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dost Kitabevi.

GRIMM, H. R. (1997) *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin: Walter de Gruyter.

HABERMAS, J. (1973) "Zu Nietzsches Erkenntnistheorie (ein Nachwort) 1968", *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*, ss. 239-263, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HOLLINGDALE, R. J. (1985) *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

KAUFMANN, W. (1974) Nietzsche: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Fourth Edition, Princeton: Princeton University Press.

KIRCHHOFF, J., (1977) "Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, Band 6, (1977) ss 16-44.

KUÇURADI, İ. (1999) *Nietzsche ve İnsan*, 4. Basım, Ankara: TFK Yayınları.

VILLA, D. (2008) "How 'Nietzschean' Was Arendt?", *Nietzsche, Power and Politics*, ed. Herman W. Siemens & Vasti Roodt, pp. 395-409, Berlin: Walter de Gruyter.