

Hakan ÇÖREKÇ O LU*

Nietzsche’de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji

Özet

Bu çalı manın amacı Nietzsche’nin dü ünçesinde insani ilgiler, bilgi ve pratik arasındaki ili kinin ne ekilde analiz edildi ini göstermek ve bu analizin onun soykütüksel ahlak ara tırmasıyla ili kisini aç ı a çıkarmaktır. Nietzsche epistemolojiyi sadece akademik bir ara tırma alanı olarak görmez. Ona göre epistemoloji daha ziyade bizim antropolojik ilgilerimiz ve ahlaksal yönelimlerimizle ilgili pratik bir meseledir. Aynı ekilde epistemolojiler arasındaki farklar akademik bir tartı ma meselesi de ildir, o daha ziyade farklı insan tipleri arasında var olma mücadelesi olarak ortaya çıkan politik bir meseledir. Nietzsche bilgi hakkındaki soykütüksel ara tırmasının kendisine kazandırdı ı epistemolojik ve ahlaksal bir yakla ımdan hareketle, hem epistemolojinin bir tahakküm mekanizması haline gelebilece ini hem de politik çatı malarımızın zemininde ahlaksal ve epistemik tutumlarımızın yatı mını gösterir.

Anahtar Sözcükler

Epistemoloji, Ahlak, Antropoloji, Güç stemi, lgi, 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, nterest, 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 oldu una ili kin anlayı ımız ile ahlaksal normlarımız arasında bir ili ki kurabilir miyiz? “Hakikat nedir?” sorusuna verdi imiz cevap ile “ben kimim?” sorusuna verdi imiz cevap arasında do rudan bir ili ki oldu unu iddia edebilir miyiz? Ahlaksal çatı malarımızın aynı zamanda epistemolojik çatı malar oldu unu ve bu çatı maların politik bir boyut ta ıdı mı söyleyebilir miyiz? Bu sorulara felsefe tarihinden, filozofların görü lerinden yola çıkarak cevap vermek mümkündür. Bu ba lamda Nietzsche, felsefe tarihinde özel bir yere sahiptir; çünkü onun felsefesi - inancın, de erlerin, bilginin ve insan do asının kökenlerini aç ı a çıkarmayı hedefleyen farklı soykütüksel ara tırmalarıyla - bu sorulara birer cevap içermekle kalmaz; daha da önemlisi bu soruları sorabilmemizi sa layan en önemli u raklardan birini olu turur.

Elbette ki, felsefi düzlemde epistemolojik sorunlar ile pratik sorunlar arasında herhangi bir ili ki arama te ebbüsü, sadece Nietzsche'nin felsefesiyle sınırlandırılmaz. Nitekim felsefe tarihinden biliyoruz ki, en azından Sofistlerle birlikte, pratik sorunlar epistemolojik sorunlarla bir arada i lenmeye ba lamı , bilgi ile eylem arasındaki ili ki temel tartı ma konularından biri haline gelmi ti. Yine felsefe tarihinden biliyoruz ki, filozofların bilginin kayna ı, alanı ve sınırlarına ili kin görü leri ile etik ve politik eylemin amacına yönelik görü leri arasında sıkı bir ba lantı mevcuttur. Platon'dan Spinoza'ya, Hume'dan Kant ve Hegel'e kadar birçok filozofta bu ba lantının izi sürülebilir. Nietzsche'nin ayırıcı niteli i ise, soykütüksel bir ele tiri ve analiz yöntemiyle, tekabüliyetçi hakikat teorisinin temel iddialarını geçersiz kılarak, bilginin antropolojik özelliklerimiz ve pratik ilgilerimizle ili kisini ortaya çıkarmasıdır ve kendi felsefesini tamda bu temeller üzerinde in a etmesidir. Bu bakımdan, Nietzsche, Platon ile Habermas arasında gerçekte en dönü ümde anahtar figürlerden birini temsil eder. Söz konusu dönü üm genel olarak hakikat paradigmasında gerçekte en bir de i ime i aret eder ve kabaca ifade edersek bu dönü üm, mutlak hakikatin bilgisine sahip filozof kraldan, insan ürünü hakikatte uzla an kamusal özneye geçi i ifade eder. te bu süreçte Nietzsche'nin Batı dü ünçesine yaptı ı “yönlendirici katkı”, hakikate yönelik tutumumuzda “radikal” bir de i im yaratması ve bu “de i imin sonuçlarıyla yüzle memizi” sa lamasıdır. (Hollingdale 1980: 1). O halde Nietzsche'nin soykütüksel analizlerinde bilgi ile eylem arasındaki ili ki yi incelemek, ça da tartı maları de erlendirmek açısından oldu u kadar, bizzat onun soykütüksel projesinin zeminindeki epistemolojik tutumu anlamak açısından da faydalı olacaktır. Ancak buradaki amacımız, Nietzsche'nin ça da tartı malara etkisini incelemek de ildir; amacımız yukarıda sordu umuz sorulara Nietzsche'nin cevaplarını ara tırmaktır.

Nietzsche'nin bilgiye dair soykütüksel ara tırmasının en temel hedefi, bilgi, ilgi ve pratik arasındaki ili ki yi aç ı a çıkarmaktır. Bu çabasına, soykütüksel projesinin tüm a amalarında izini sürebilece imiz, ele tirel bir epistemolojik yakla ım e lik eder. Bu do rultuda Nietzsche geleneksel epistemolojileri genel bir paradigma olarak de erlendirir ve bu paradigmayı, tarihsel ara tırmalarının kendisine kazandırdı ı belli bir gerçeklik tasarımı ve belli bir epistemik yakla ımdan (Herakleitosçu) hareketle analiz eder. Bu açıdan Nietzsche'de bilgi sorununa yönelik herhangi bir ara tırmanın, bu ele tirel yakla ımdan hareket etmesi, Nietzsche'nin ele tirel epistemolojik yakla ımını geleneksel epistemolojilere yaptı ı ele tirilerden çıkarsaması gerekmektedir. Ayrıca Nietzsche'nin dü ünçesinde 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 tartışmasında, zayıf (hasta) insan tipi ile güçlü (sahlıklı) 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 geliştirebilir. 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 yarış ve var olma mücadelesi, kimin 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 yaptığımız oldu umuz kısa açıklama, aşağıda takip edeceğimiz bölümlemenin yönünü de özetlemektedir. Buna göre ilk bölümde, kısaca, Nietzsche'nin epistemoloji ile pratik ilgilerimiz arasında kurduğu ilişkiyi, ikinci kısımda geleneksel epistemolojilere yaptığımız 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, ilgil ve eylem arasında karmaşık bir ilişkiyi tasarladığını gösteren en açık kanıt, "Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" adlı yazısında bulunur. Nietzsche, ya arken yayınlamadığı bu kısa eserini, *Yinin 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 aşağıdaki ekilde yanıtlar:

[Hakikat], metaforlar (...) ve insanbiçimcile tirmelerden oluşmuş taarruz halindeki bir ordudur. Kısacası şiirsel ve retoriksel olarak geçerli kılınmış, aktarılmış ve süslenmiş; uzun bir kullanımdan sonra insanlara deşmiş, mutlak ve bağımsız 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. Gerektiğinde yerde, ilk kez Peter Gast'ın *Der Wille Zur Macht* adlı 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, “de i mez, mutlak ve ba layıcı görünen insan ili kilerinin bütünü” olarak tanımlamı olmasdır. imdi, açıktır ki, burada bahsedilen bütünün içine günlük pratik ili kiler ama esas olarak ahlaksal ili kiler girer, elbette ki bu ahlaksal ili kilerin politik bir boyutu da vardır. O halde daha ilk elden söyleyebiliriz ki, Nietzsche’ye göre, epistemoloji bizim ahlaksal yönelimlerimizle do rudan ba lantılı olan bir eydir. Bu iddiamızı daha ileri düzeyde güçlendirecek bir ba ka ifadeye *en Bilim*’de rastlarız. Burada, Nietzsche, ahlaksal olanın kapsamı hakkındaki görü lerini dile getirdi i bir pasajda, ahlaksal olan eyin, dı dünyanın duyusal algıya dayalı bilgisine kadar geni ledi ini iddia eder: “Yeni bir imge gördü ümüzde onu, do rudan do ruya, dürüstlük ve adalet ölçümüne ba lı olarak edindi imiz eski deneyimlerimizin yardımıyla yapılandırırız. Duyusal algı düzleminde bile bütün deneyimlerimiz ahlaksal deneyimlerdir” (III FW: [114] 374). imdi bu açıklama, bir kez daha Nietzsche’nin epistemolojiyi pratik bir mesele olarak ele aldı nı; Habermas’ın ifadesi ile söylersek “bilgi ile ilgilerimiz arasında içkin bir ili ki” (1973: 243) tasarladı nı gösterir. Kısacası epistemoloji, insani ilgilerden, ahlaksal yönelimlerden hatta çıkarılardan ba ımsız, salt teorik bir ara tırma alanı de ildir. Epistemoloji bizim pratik tutumlarımızdan, ilgilerimizden, yönelimlerimizden kaynaklanan ve daha sonra bu tutumlarımızı ve yönelimlerimizi destekleyen pratik (ahlaksal ve politik) bir meseledir. Nietzsche epistemolojiyi bu eklede tasarlayarak geleneksel anlayı lardan farklı, yeni bir yakla ım üretir. Bu yakla ım onun hem geleneksel epistemolojilere yönelik ele tirilerinin hem de kendi epistemolojik yakla ımının temel dayanak noktasını olu turur.

Gerçeklik Tasarımı ve Bilgi Sorunu

Nietzsche’de, geleneksel rasyonalist ve empirist epistemolojilere, bu epistemolojilerin ortak olarak payla tı ı tekabüliyetçi hakikat teorisine ve nihayet Platoncu metafizi in uzantısı olarak de erlendirilen Hristiyanlı ın hakikat anlayı ma kar ı keskin bir ele tiri vardır. Bu ele tirinin sa lam temellere dayandı ı konusunda hemen hemen hiç kimsenin ku kusu yoktur; ama bazı Nietzsche uzmanları, Nietzsche’nin hakikat ele tirisini belli bir epistemik tutuma dayandırdı ı hususunda ku kuludurlar. Örne in Jochen Kirchhoff’a göre, Nietzsche, sistematik ve tutarlı bir epistemoloji tesis etmeyi ihmal eder; ama bu ihmalin altında yatan esas faktör, onun “felsefe anlayı ının da böyle bir projeye tamamen kar ıt” olmasıdır² (1997: 16). Bu tip itirazlar aslında Nietzsche’nin hakikate yönelik üpheci tavrından ve *hakikat yoktur ama sadece yorum vardır* ekindeki fikrinden beslenir. Elbette ki, epistemoloji ba lamında Nietzsche’ye yöneltilecek Kirchhoff’un yaptı ı tarzda bir ele tiri, belli ölçüde haklıdır. Nietzsche sistematik bir bilgi teorisi ortaya koymaz. Ancak Nietzsche’nin felsefe anlayı ının epistemolojiyi tamamen geçersiz kıldı ı yönündeki bir iddia, Nietzsche’nin dü üncesinin tüm a amalarına sinmi olan ele tirel epistemolojik yakla ımı tümüyle göz ardı etme tehlikesini içerir.

² Benzer bir görü 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 dü üncesinde epistemolojik sorulara birer yanıt bulmak zordur (1990: 21).

Söz konusu iddiaya göre, üphecilik ile bilgi birbiriyle uzlaşmaz iki şeydir ve bir kez bilgiden üphe duyulduktan sonra, epistemolojinin temel sorularına cevap vermek artık imkansız hale gelir. Dolayısıyla üphecilikten bir epistemolojinin, hatta epistemolojik bir yaklaşımın çıkması mümkün değildir. Oysaki, en az rasyonalizm ve empirizm kadar, üphecilik de bilgiye yönelik bir anlayışı temsil edebilir ve en az bu iki akım kadar üphecilik de belli bir gerçeklik tasarımından hareketle bilginin kaynağına, alanına ve sınırlarına ilişkin görüşleri içerebilir. Örneğin bir üphecisi, gerçekliğin var olduğunu üphe duymayabilir, ama gerçekliğin bilgisine ilişkin bütün iddialara üpheyle yaklaşabilir. Düğünümüzün de Nietzsche'nin üphecisi bu benzer bir örnek teşkil eder. Üphecisi 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 düğünümüzün her aşamasında gözlenebileceğini" düğün ediyoruz (1985: 131). Üstelik, Hollingdale'in bu saptamasından hareketle, onu da iddia etmek mümkündür: Eğer Nietzsche'nin tüm soykütüksel araştırmalarına tözsel hakikatin temellerine yönelik bir eleştirisi varsa, 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 soykütüksel araştırmalarından, Nietzsche'nin eleştirel epistemolojik yaklaşımını çıkarsamak mümkündür. Nitekim Nietzsche, soykütüksel araştırmalarında, epistemolojik sorulara ilişkin doğrudan ya da dolaylı saptamalarda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bir gerçeklik tasarımı geliştirir. Bilindiği gibi, bu veya bu şekilde bir gerçeklik tasarımı her türlü epistemolojinin temel bileşenlerinden birini oluşturur.

Herakleitos'un "her şey akar" ekleindeki 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 stemi* adı altında, ölümünden sonra, yayınlanan notlarında ise gerçekliği, Herakleitosçu bakıma açısına uygun olarak, bu şekilde betimler: "Bu dünya: başlangıcı ve sonu olmayan (...) bir enerji canavarıdır (...) daha büyük ya da daha küçük olmayan, kendini tüketmeyip sadece döndüren (...) büyük bir güçtür (...) hiçbir doygunluk, hiçbir bıkkınlık ve hiçbir bitkinlik duymayan bir oluşturdur" (XI NFA: 610-11, WP: [1067]). O halde Nietzsche'ye göre gerçeklik, daima hareket ve değişim halindedir. Bu oluşturunun ötesinde sabit bir hakikat, başlangıcıyla akı halindeki fenomenal alanın temelinde yatan, evrensel ve mutlak herhangi bir dayanak bulmak mümkün değildir. Nietzsche, gerçekliğin temelinde tözsel bir hakikat aramaya, *üpheyle* yaklaşır. Ona göre böyle bir arayışı durmadan değişim halinde olan gerçekliği dondurmamak; daha da ötesi gerçeklik üzerine bir *yalanı* dayatmaktan ibarettir.

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

Bir yapra ın ba ka bir yapra ın tamamen aynısı olmadığı ne kadar kesin ise, yaprak kavramının (...) bireysel farklılıkların keyfi bir biçimde göz ardı edilmesiyle, tikel farklılıkların unutulmasıyla olu turuldu u da o kadar kesindir ve [bu durum] do ada bulunan yaprakların dı nda “yaprak” diye bir ey oldu u, bütün yaprakların kendisine göre biçimlendi i, çizildi i, ölçüldü ü, renklendi i, kıvrıldı ı ve boyandı ı ilk örnek diye bir ey bulundu u dü ünmesini uyandırır; ama hiçbir örnek bu ilk örne e, onun sadık bir kopyası olarak tam ve güvenilir bir biçimde i tirak etmez. Kavramı ve aynı ekilde formu, bireysel ve gerçek olanı göz ardı ederek elde ediyoruz (I, ÜWL: [5-15] 880).

İmdi bu pasajda Nietzsche'nin nominalist bir bakı açısına sahip oldu u açıktır. Buna göre evrenseller ve tümeller, ba ka deyi le varlık hakkındaki bilgimizi yansıtt ını veya bu bilgiyi ta ıdı ını iddia etti imiz kavramlar, ne metafizik-ontolojik bir temele sahiptir ne de nesnesiyle tam uygunluk içindedir. Tam tersine kavramlar, insan zihninin kurgusu, insanın gerçeklik üzerine yapay olarak yükledi i kelimelerdir ve bu kelimelerin gerçekli in upuygun bilgisini veya hakikatini yansıtt ını iddia etmek imkansızdır. Çünkü Nietzsche'nin, terimlerini kullanırsak, hakikat denen ey, pratik ilgilerimizin ve ahlaksal yönelimlerimizin dilsel *metafor*udur, insanın algısına dayalı *insanbiçimci* bir eydir.

Nietzsche, Batı metafizi inin, Hristiyanlı ın ve nihayet Batı biliminin, gerçeklik konusunda, Sokrates ve Platon'la uyum içinde, olu un de il varlı ın (sabit ve de i mez olan anlamında) lehine karar kıldı ını ve bu bakımdan hepsinin aynı bakı açısını payla tı ını dü ünür. Bu bakı açısı, de i im halindeki gerçekli i, aklın tözsel ilkelerinden – bu ister Platon'da oldu u gibi kavram realizmine dayansın, ister Hristiyanlıkta oldu u gibi kutsal aklın ilkeleri olsun, isterse de Descartes'ta oldu u gibi do u tan ideler statüsündeki matematiksel ilkeler olsun - hareketle kavramaya çalı mı tır. Bu noktada Nietzsche aslında Sokratesçi-Platoncu *logos* anlayı ına saldırır ve modern rasyonalist ve empirist epistemolojileri de aynı zincirin halkaları olarak de erlendirir.

Nietzsche'nin klasik rasyonalist ve empirist epistemolojilere reddi, her iki teorinin ortakla a payla tı ı tekabüliyet teorisini reddinde somutla ır. Nietzsche, tekabüliyet teorisini Batı dü ünçesinin en temel gerçeklik modeli olarak alır ve Grimm'in de belirtti i gibi, “bu teorinin bütün türleri ve birçok varsayımıyla Batı dü ünürlerinin büyük bir ço unlu u için paradigmatik” oldu unu dü ünür (1977: 45).

Bilindi i gibi, tekabüliyetçi hakikat teorisi, bilgi ile nesnesi arasında birebir uyum oldu u iddiasına dayanır. Bu teoriye göre, bilgiyi yanılsamadan, hakikati hakikat olmayandan, do ruyu yanlı tan ayıran ey, nesnelere hakkındaki tasarımlarımızın veya önermelerimizin olguları tam olarak yansıtmamasıyla belirlenir. İmdi açıktır ki, e er hakikati belirleyen ey, tasarımlarımızın nesnelere birebir tekabül etmeleri ise, o zaman tasarımlarımızın kar ılıklı gelece i bir eyin, yani nesnelere dünyasının olması; üstelik onun tasarımlarımızdan ba ımsız olarak var olması gerekir. Aksi takdirde tasarımlarımızı nesnelere kıyaslama olana ımız, yani onların nesnelere uyup uymadı ını tespit etme imkanımız ortadan kalkar. Ba ımsız bir nesnel alanın oldu u iddiası, tekabüliyet teorisinin temel ön kabullerinden birini olu turur. Bu iddiaya göre, nesnelere öznenen ba ımsız olarak vardır; ba ka deyi le, varlık öznenin bili sel süreçlerinden ba ımsız bir gerçekli e sahiptir.

Ancak tekabüliyet teorisi için, gerçekli in öznenen ba ımsız olarak var oldu unu kabul etmek yeterli de ildir. Tasarımlarımızın ya da kavramlarımızın bir nesneye tekabül etti ini iddia edebilmek için, söz konusu kavramlarımızın kendisine tekabül etti i gerçekli in belli ölçüde sabit ve de i mez oldu unu kabul etmemiz gerekir. Aksi takdirde kavramsalla tırmanın kendisi imkansız hale gelir. Bu da, tekabüliyet teorisinin ikinci ön- kabulünü olu turur. İmdi hem rasyonalist epistemoloji hem de empirist epistemoloji olsun, her ikisi de kendi yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerin öznenen ba ımsız, a kın (ya da transandantal) sabit bir gerçekli e ya da de i mez nesnel bir alana tekabül etti i konusunda uzla ır. Bu ba lamda rasyonalistler bilgi ilkelerini akla dönerek temellendirirken, empiristler bu ilkeleri deneyde temellendirirler. Yöntem farklılıklarına ra men her iki görü de, hem bilginin öznenen ba ımsız bir gerçekli i bire bir yansıttı ı hem de bu gerçekli in belli bir dereceye kadar sabit, de i mez ve aynı oldu u konusunda hemfikirdir.

Açıktır ki, Nietzsche gibi, gerçekli in akı ve de i me halinde oldu unu kabul etti imiz an, tekabüliyet teorisinin yukarıda de indii imiz birinci ön kabulü geçerlili ini kısmen, ikincisi ise tamamen yitirir. Nietzsche bir gerçekli in, nesnel dünyasının var oldu unu reddetmez, ama gerçekli in (sabit bir töz olarak, de i ime kapalı bir varlık alanı olarak) temellendirilemeyece ini dü ünür. Bu nedenle Nietzsche'nin esas itirazı, sabit ve de i mez bir varlık tasarımıyla hareket ederek gerçeklik hakkındaki bilgimizin gerçekli in kendisine tam olarak tekabül etti i iddiasına yöneliktir. Nietzsche'ye göre, bilginin veya hakikatin ta yıycısı olan kavramlar i aret ettikleri eylere tam olarak veya nesnel bir tarzda tekabül etmez. Bu, hem bilginin öznel ko ullarının hem de varlı ın de i ken ve olumsal karakterinin bir sonucudur. İmdi, geleneksel epistemolojilerin iddia etti i gibi, e er bilmek için kavramlara ihtiyacımız varsa ve kavramları tesis etmek için varlık alanının sabit ve de i mez oldu unu kabul etmemiz gerekiyorsa, o zaman acaba Nietzsche'ye göre varlık nedir? Bu soruyla ba lantılı olarak Nietzsche için "Bilgi nedir?" ve de "Bilginin nesnesi veya olgu olarak adlandırıldı mı ey nedir?". Nietzsche'nin bu sorulara verdi i cevabı a a ıdaki ifadesinde bulmak mümkündür:

Varlık varsayımı, dü üne bilmek ve sonuç çıkarabilmek için gereklidir: Mantık eylemi aynı kılmak için semboller kullanmaktan ibarettir. Bu nedenle [varlık] varsayımı ancak gerçekli i kanıtlama gücü olmadan var olabilir. "Varlık" bizim bakı ımıza aittir" (XII NFb: 382).

O halde tekabüliyet teorisinin gerçekli in öznenen ba ımsız ve sabit oldu unu iddiası kanıtla de il, varsayımına dayanır; ba ka ekilde ifade edersek, bilginin nesnesi veya olgu olarak adlandırılan eylemler, bizim antropolojik özelliklerimizle, insan olarak sahip oldu umuz niteliklerimizle, bu niteliklere ba lı olan algılama ve görme biçimimizle ilgili öznel bir eylemdir. E er Nietzsche'nin "varlık varsayımı" olarak adlandırıldı ı ey, bizim dünyaya bakı ımızla ilgili bir eylemse, o zaman açıktır ki, bilgi ya da hakikat dedi imiz ey, bakı ı açısına ba lı bir eylemdir ve bu anlamda o, perspektife dayanan bir yorumdan ibarettir. Nitekim "sadece olgular vardır" diye iddia eden pozitivizme kar ı Nietzsche'nin cevabı udur:

Do rudan olgular yoktur, sadece yorumlar vardır (...) Bilgi kelimesinin anlamı oldu u 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 geliştireyorsa, onun bir oluş olarak gerçeklik tasarımı da bir hakikat iddiası taşımaz mı? Başka şekilde ifade edersek, gerçekliğin akı ve deşime halinde *oldu u* iddiasının kendisi bir hakikat statüsüne sahip deşil midir? Eğer öyleyse, o zaman Nietzsche acaba kendisiyle tutarsızlı adü mü 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 öznesini 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 ilkeymi 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 öznesi olduğunu saptayarak, kendimizi yukarıda sorularımıza bir cevap aramakla sınırlandırmak durumundayız.

Nietzsche *yinin ve Kötünün Ötesinde*'de güç istemi hakkında bir açıklamada bulunur. Bu açıklama, Nietzsche'nin gerçeklik tasarımı hakkındaki sorularımıza 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). İmdi eğer güç istemi onun gerçeklik tasarımıyla kurucu öznesi 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 aklın sabit, deşimez ve özneler-arası transandantal bilgi koşullarına dönerken, Nietzsche bedene, bedenle canlı, dinamik, deşimeken güçlerine ve güdülerine yönelir. Nietzscheci dönüşümün amacı, dünyaya bir deşilimsal ve deşimeken olanın perspektifinden bakmak; evreni, ya amı ve tarihi tamda bu perspektiften deşerlendirmenin daha iyi sonuç verip vermeyeceğini *sınamaktır*. Bu hipotezden hareketle, Nietzsche güç isteminin, varlığın temel ilkesi olduğunu *varsayar*. Bunu, gerçekliğin akı ve deşimeken 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 deşime halinde olduğunu varsayarak, gerçekliğin anlamayı ve açıklamayı *deneyebiliriz*. O halde Nietzsche'nin kendi gerçeklik modeli deşerpektife dayalı bir yorumdan ibarettir.

Buraya kadar göstermeye çalıştığımız gibi, Nietzsche'nin geleneksel epistemolojilere yaptığı eleştirisi 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 oldu udur. “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, emeller 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 bağlaşımlarına 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 ya da 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 açıklığa çıkar. Bu görüşlerden ilki, insanın fenomenal alanındaki insanlık durumuyla, ikincisi ise dilin kaynağıyla ilgilidir.

Nietzsche'nin insanlık durumu hakkındaki görüşleri, Herakleitosçu gerçeklik anlayışından çıkar: Eşer gerçeklik bireysellikler, tekellikler 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 yamsal çıkarı, yani yaşamın içgüdüsel veya bu içgüdüsel temelinde yatan güç istemiyle çelişir.

Nietzsche mantıksal kavramların antropolojik kökenine ilişkin görüşlerini açıklarken, bir örnek kullanır. Gerçekliğin mantıksal olarak kategorize etme işleminin ilk kökenlerini göstermeye çalıştığı bu örnekte, tehlikeli ve zararlı hayvanları, zararlı olmayanlardan ayırt etmek ve sınıflandırmak konusunda arıkanlı olanların, bu konuda hızla karar verenlere göre hayatta kalma şansının daha az olduğunu iddia eder. (III, FW: [111] 471). Nietzsche'nin bu örneğini açarsak: Eşer evren tekellerden ibaretse ve bu tekeller, ön görülemez olmaları dolayısıyla insan yaşamı için bir risk oluşturuyorsa, o zaman ormanda üzerimize doğru hızla koşan bir hayvan 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 gerçekliğin kavramsallaştırma sürecimizin bağlaşımlarında, yaşamın içgüdüsel ve dünyayı bizim için daha güvenli kılma ilgimiz yatmaktadır. Bu nedenle epistemolojik sistemler aslında gerçekliğin 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 olduğu ve bunun yarattığı psikolojik duygu, yani

insanın kendi ya amı önünde tehlike olu turan do adan duydu u korku yatar: “Bilmek dedi imiz ey korku içgüdüsu olmasın? Bilenin sevinç nidaları tamda yeniden elde edilen güvenlik duygusunun sevinç nidaları olmasın?” (a.e. [355] 594). Bu korku, insanda hınç denen psikolojik mekanizmayı geli tirir ve o, bu mekanizmanın yönlendirmesi altında do ayı kavramlarla dondurup kategorize etmeye ba lar. O halde bilgi denen eyin kayna nda, insanın do a kar ısındaki acizli i, dünyadan duydu u korku ve hınç vardır. Nitekim etiketlenmi ve sınıflandırılmı , kısacası bilginin nesnesi haline getirilmı ve kavramlarla tahakküm altına alınmı bir dünya, insanın kontrol altına alabilece i, insanın do a kar ısındaki “zayıflı mın” üstesinden gelip güçlü olabilece i bir dünyadır.

kincisi görü e gelirse, Nietzsche “Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne”nin ba langıcında küçük bir öykü anlatır. Evrenin uzak bir kö esinde, bir gezegende bili sel yeteneklerini geli tiren, bilmeyi icat eden varlıklardan, daha do rusu canlılardan veya hayvanlardan söz eder:

Bir zamanlar, parıldayan sayısız güne sistemine bölünmü evrenin üçra bir kö esinde, zeki hayvanların bilmeyi icat ettikleri bir yıldız vardı. Bu, dünya tarihinin en kibirli ve en yalancı anydı, ama sadece tek bir andı. Do a birkaç nefes aldıktan sonra bu yıldız so udu ve zeki hayvanlar ölmek zorunda kaldı (I, [1-5]: 875).

imdi metaforik bir anlatım biçimiyle Nietzsche bu hikayede, bir yandan aklın ve insanın bilme kapasitesinin olumsuz karakterine gönderme yapar, öte yandan bilginin bir ke if meselesi *olmadı* mını ima eder. Açıktır ki, hikayede bahsedilen hayvanlar, bili sel yeteneklerini kullanmayı ö renmek durumunda kalmı lar ve bilgi denen eyi icat etmi lerdir. O halde bilgi, geleneksel metafizik dü üncede tasarlandı ı gibi, insanın do u tan sahip oldu u bir ey *olmadı* ı gibi, o örne in Platon ve Descartes'ta oldu u gibi ke fedilmeyi bekleyen tözsel bir hakikat statüsüne de sahip de ildir. Kısacası bu hikaye, bir yandan felsefe tarihi boyunca bir çok filozofun insanı insan yapan en önemli ey olarak tasarladı ı, insanın do ası olarak nitelendirdi i akıl yetisinden ba langıçta yoksun oldu umuza i aret eder; öte yandan bilmek olarak adlandırdı mız eyin, sayısız gezegenler içinden dünya adını verdi imiz gezegenin ya am ko ullarına ba lı oldu unu, dünyalıların perspektifine dayandı mını ima eder. imdi e er bilgi denen ey bir icat meselesi ise, insanları bu icadı yapmaya, bu dünyanın ko ulları ve bu ko ullarla ba lantılı insanlık durumu - yani do anın öngörülemes karakteri, insan ya amı önünde tehlike arz eden yapısı ve tüm bunların insan üzerinde yarattı ı korku ve hınç - zorlamı olmalıdır. nsan, bili sel yeteneklerini i te bu ko ulların altında geli tirmi tir.

O halde Nietzsche'nin dü üncesine göre, bili sel yeteneklerin geli mesi ile aklın araçsal kullanımını aynı anda gerçekleştir. nsanlar akli kullanmayı ö rendikleri an, onu kendi çıkarları için bir araç olarak kullanmayı da ö renirler. Bu araçsallık, tikelliklerden olu an dünyanın düzenlenmesinde daima i ba ındadır. Ama yeterli de ildir. nsan hayatta kalmak için di er insanlarla i birli i yapması gerekti ini fark eder: “En tehlike altında olan hayvan olarak insanın yardıma ve korunmaya ihtiyacı vardı, kendi benzerlerine ihtiyacı vardı; o kendi ihtiyaçlarını ifade etmeyi, kendisini anla ılır kılmayı ö renmek zorundaydı.” (III FW [354]: 591-2). O halde dünyayı daha güvenli kılmanın bir di er yolu yardımla ma ve i birli idir. Ancak yardımla ma ve i birli i ortak ya amı, yani politik toplulu u kurmayı, bu işe kaçınılmaz olarak ileti imi gerektirir. leti im

içinse bizim kavramlar üzerinde uzla mamız gerekir. Nitekim Nietzsche, yine “Ahlaksal Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne”de, toplumsal sözle mesinin bir “barı uzla ması” oldu unu, bu uzla mayla bireylerin ortak kavramlar kullanmakta uzla tıklarını söyler (I, [10-5]: 877). O halde toplumsal sözle me denen ey, dilde uzla ma üzerinde kurulur.

Bütün bunlardan çıkan sonuç udur ki, olumsal olarak akıl yetene ini geli tiren varlıklar, dili kullanma yeteneklerini icat ederler; onlar yararlı-zararlı, tehlikeli-tehlikesiz gibi dikotomik kavramlar üzerinde uzla arak toplumsal ve politik ya amı tesis ederler. Dünyayı ve ya amı bu ekilde 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 iste i do rultusunda, ya amı kategorize eder. Tüm kurumlarıyla kültür ve özgül olarak ahlak denen ey i te bu kategorize etme sürecinin ürünüdür. Ne var ki, insan, tarihsel ve kültürel basamaklarda yol aldıkça, bu kategorikle tirme sürecinin ba langıcında, kendi varolu sal ve psikolojik ihtiyaçlarının yattı nı unuttur ve kendi yapıtısı olan iyi ve kötü bölümlmesini mutlak hakikat olarak sunar (III GS: [110] 470-71). Elbette ki, Nietzsche'nin dü ünmesine göre, bu kategorikle tirme i lemi gerçeklik üzerine, ya am üzerine iddet uygulamak, onu “yanlı ” kavramlarla dondurmaktır.

te Nietzsche, bilimden felsefeye, ahlaktan politikaya kadar kültürün bütün ürünlerinin temelinde bu tür dilsel uzla maların yattı nı ve bunların gerçekli i ve ya amı dikotomik olarak böldü ünü dü ünür. Ancak Nietzsche'nin dü ünçesinde varlı ı bu ekilde dikotomik olarak bölen ve kendi keyfi dilsel uzla malarını mutlak bir hakikat olarak sunan tüm epistemolojiler, Nietzsche'nin terminolojisiyle, zayıf insanın üretti i epistemolojilerdir. Zayıfın epistemolojisinin kar ısında ise dünyanın de i ken ve bireysel karakterini olumlayan ve dünyaya ve ya ama tamda oldu u haliyle “evet diyen” güçlünün epistemolojisi durur. Nietzsche, soykütüksel ara tırmalarında, güçlünün epistemolojisini kendi ele tirel epistemolojik yakla ımı ba lamında inceler ve tanımlar. İmdi açıktır ki, güçlü insan için de dünya, zayıf insan için oldu u kadar, tehlikeli ve öngörülmezdir. Ama güçlü insanın bu gerçeklikle yüzle meye cesareti vardır. Sonuç olarak güçlü insan, gerçekli i oldu u gibi kabul eden, gerçekli in belirsiz ve öngörülemez karakterini kabullenen, hakikat denen eyin insan elinden çıkma bir yorum oldu unu bilen ve bununla ya amayı ö renen ki idir. Zayıf insan ve onun köle ahlaki ile güçlü insan ve onun efendi ahlaki arasındaki ayrım, esasen, do ayı ve ya amı de erlendirme tarzları arasındaki bir ayrımdır. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin “insanın de er biçimleri onun ruhunun yapısını (...) açı a vurur” (V JGB: [268] 222) derken kastetti i eydir. Nietzsche gerçekli i de erlendirme tarzımızın ve buna uygun olarak geli tirdi imiz hakikat söylemimizin (dolayısıyla epistemolojilerimizin) bizim karakterimizi, kim oldu umuzu if a etti ini dü ünür. Böylece Nietzsche ki inin de er yargılarının ve eyleminin “gerçekli e yükledi i anlama ba lı oldu unu” (Kuçuradi, 1999: 23) gösterir. Epistemolojik ba lamda, bu, ki inin hakikat söylemine tekabül eder ki, bu noktada, Dana Villa'nın belirtti i gibi, tıpkı Arendt için oldu u kadar, Nietzsche için de birinin kim oldu u, onun tam olarak “ne söyledi i ile” sıkı sıkıya ba lantılıdır (2008: 400).

Açıktır ki, gerçekli i donduran, hakikatin bir ke if oldu unu iddia eden zayıfın söylemi (bu söylemin temelinde yatan epistemolojisi) ile gerçekli in de i ken

karakterini savunan, hakikatin bir icat, bir yorum oldu unu iddia eden güçlünün söylemi (dolayısıyla epistemolojisi) kaçınılmaz olarak çatı olacaktır ve bu çatı ma bir hayatta kalma sorunu, ki ilerinin veya grupların ahlaksal kimli ini koruma mücadelesi olarak politik bir çatı maya dönü ecektir. imdi bu çatı manın Nietzsche'nin dü ünçesinde ne ekilde tasarlandı inı açıklamaya geçebiliriz.

Politik Çatı manın Epistemolojik ve Ahlaksal Temeli

yinin ve Kötünün Ötesinde'de Nietzsche Avrupa ahlakının sürü içgüdüleriyle hareket eden zayıf insanın dünya görü ü oldu unu 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 ara tırmaktan geçer. Bu ara tırma yapıldı nda, ki Nietzsche'nin soykütüksel ahlak ara tırmasının hedefi budur, o zaman onun açığı a çıktı inı 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 adlandırıldı ımız ey, aslında psikolojik bir mekanizmanın, yani zayıfın güçlü kar ısında duydu u hınç duygusunun yönlendirdi i eski ahlakın bir uzantısıdır (V MA [1.2], [1.10]: 259-60, 270-3).

Bu ba lamda soylu ahlakı ve köle ahlakı, türevlerinin indirgenebilece i, 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 ara tırmasıyla bu iki ahlak arasında ortaya çıktı inı iddia etti i 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 ta ır: "Bütün çağların zayıf ve ortalama insanların bulduğu temel e ilim (...) güçlü olanı zayıflatmak ve çökertmektir. Bunun temel aracı ise ahlaksal yargıdır" (XII: 152, WP [345]). Buna kar ın soylu kendi gerçeklik tasarımına ve hakikat anlayışına sahiptir ve onun hakikat anlayışını köle için bir tehlike olu turur; çünkü soylu gerçekli in olumsal ve de i ken yapısını gören insandır. Buna göre soylu insan, "gerçekli i oldu u haliyle kavrar, bunu yapmak için yeterince güçlüdür - gerçeklikten yabancıla mamı , ondan uzakla mamı tır; o, gerçekli in kendisidir; gerçekli in en korkunç ve en sorunsal olan her eyini kendisinde ta ır" (VI EH [*Schicksal* V]: 370 kr a.e., [*Geburt der Tragödie* 2] 311).

Nietzsche'nin dü ünçesinde, bu iki insan tipi veya grubu arasında yapılan ayırım, onlar arasında – ve kaçınılmaz olarak onların ahlak anlayışları arasında - bir hiyerar i tesis eder. Bu hiyerar iye göre, en üstte soylu insan ve soylu ahlakı yer alır. Soylu veya güçlü insan kendi kaba güç istemi üzerinde hakimiyet kuran, yani özdü ünüm 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 di dünyayı ve di er insanları tahakküm altına almaya çalı ır (XII NFb 429, 278; WP [274-

75]). O halde bu iki grup güç düzlemleri bakımından farklıdır. Zayıf insan, ya am kar ısında duydu u korkuyu kendi iyi ve kötü dikotomisiyle a maya çalı ırken, güçlü insan bu korkuyla yüzle ir ve ya amı oldu u gibi kabul eder. Bu farklılık onların farklı ilgilere ve dolayısıyla karakter yapılarına sahip olmalarından kaynaklanır. Bu bakımdan onların iki farklı ahlak anlayı ı ve buna ba lı olarak iki farklı epistemoloji geli tirmeleri kaçınılmazdır: Zayıf, kendi dikotomisini mutlak bir hakikat olarak korumaya devam etmek isterken, güçlü mevcut olan *iyinin* ve *kötünün ötesinde* yeni de erler yaratmak ister. Zayıf, kendi ahlaksal de erlerini mutlak bir hakikat olarak temellendirirken ve bunu da gerçekli in sabit ve de i mez oldu unu iddia ederek yaparken, güçlü gerçekli i bir akı olarak yorumlar ve sonu olmayan bir süreçte - *processus in infinitum* - yeni de erler yaratmak ister. Bu ekilde ele aldı ımızda, açıktır ki, güçlü insan, zayıf insanın hayatta kalmak için üretti i epistemolojinin temellerini dinamitler ve zayıf için bir tehlike olu turur. Buna kar ılıklı zayıf insan, güçlü insanı kendi hakikat anlayı ı do rultusunda asimile etmek ister ve güçlünün varolu u, karakteri ve ahlaksal kimli i önünde bir tehlike olu turur. Bu durumda, tekrar edersek, hem ahlaksal hem de epistemolojik ilkeler çatı ır. Bu çatı ma, Nietzsche'nin ahlakın ve epistemolojinin kökenlerine ili kin görü lerinin kaçınılmaz sonucu olarak, aslında, bir var olma, hayatta kalma sorunudur, ki inin veya grupların öteki kar ısında kendi ahlaksal kimli ini koruma ve ötekine kabul ettirme mücadelesidir. Bu anlamda o, aynı zamanda politik çatı ma meselesidir.

Böylece Nietzsche ahlakın ve epistemolojinin, aynı zamanda politik birer mesele oldu unu bize gösterir. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin dü üncesine politik bir boyut kazandırır. Nietzsche, soykütüksel ara tırmalarıyla aslında politik mücadelelerin “pek çok insanın görmedi i” kökenlerini açı a çıkartmaya çalı ır. Bu bakımdan Nietzsche'nin ilgilendi i ey, “major” politikadır, yani “de erler ve idealar üzerinde yapılan mücadelelerdir” (Glenn 2004: 582). Nietzsche bunu, çalı mamız boyunca göstermeye çalı tı ımız gibi, bilginin pratik bir mesele oldu unu, hakikat anlayı ımızın antropolojik ve ahlaksal ilgilerimizle derinden ba lantılı oldu unu ve farklı ilgilerden hareketle tesis edilen epistemolojilerin kaçınılmaz olarak bir var olma ve kimlik mücadelesiyle sonuçlandı nı göstererek yapar. Ama Nietzsche'nin felsefesi sadece bundan, yani var olma mücadelesinin soykütüksel tarihini ortaya koymaktan, iktidar ve tahakküm ili kilerinin maskesini dü ürmekten ibaret de ildir. Onun dü üncesi, bize, gerçekli e, pluralist bir tarzda, bireyselliklerden olu ma bir ey olarak da yakla abilece imizi; hakikat denen eyi bir yorum olarak da ele alabilece imizi gösterir. imdi e er hakikat bir yorumsa, insan elinden çıkma bir eyse, o zaman insan ya amdaki ço ullu u, farklılıkları, ayrımları ku atan yeni hakikatler, de erler, ilkeler ve bunlarla ba lantılı *daha iyi bir ya am* yaratabilme olana nı sahiptir. Fakat bu olana ın gerçekle mesi için sürü insanı (zayıf insan), ilgilerini soylu insanın ilgileri do rultusundan de i tirmelidir. Ancak bu ilgiler dönü tü ü takdirde, sürü insanının gerçeklik tasarımı ve hakikat söylemi yerini soylu insanınkilere bırakabilir.

Sonuç olarak Nietzsche'nin “de erlerin yeniden de erlendirili i” olarak adlandırdı ı ey, epistemolojide köklü bir paradigma de i imiyle mümkündür. Nietzsche, güç isteminin bilgiyle ili kisi ba lamında, dünyayı yeniden ve yeniden yorumlayabilece imizi, yeni bir ya am kipi yaratmanın yolunun gerçeklik tasarımıımızı de i tirmekten geçti ini gösterir. Felsefi projesinin en genel hedefini özetledi i a a ıdaki ifadelerinde Nietzsche, felsefesinin politik bir boyutu oldu unu iddia eder. Bu

politik boyut, tamda, geleneksel epistemolojik paradigmayı *ele tirmek* ve *de i tirmek* olarak anla lmalıdır.

Sevinçli haberler getiren, imdiye kadar e i benzeri olmayan bir elçiyim ben, imdiye dek tasarlanmamı olan yüksek ödevler biliyorum (...) Bu yüzden kaçınılmaz olarak felaket getiren insanım ben; çünkü hakikat yüzlerce yıllık yalanla sava a girdi inde, kimsenin hayal bile edemeyece i büyüklükte bir karma a, bir deprem sarsıntısı ya ayaca ız; da ta birbirine karıacak. Politika kavramı tamamen dü ünceler sava ina gömülecek; eski toplumun bütün iktidar yapıları havaya uçacak – çünkü tümü yalan üstüne kurulmu (...) Dünya üzerinde ilk benimle ba ladı *büyük politika* (VI EH : [Schicksal 1] 366).

Kaynakça

NIETZSCHE, F. (1980) *Sämtliche Werke: Kritische 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) *yinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet nam, 2. Basım istanbul: Ara Yayınları.

NIETZSCHE, F. (1990) *Ahlakın Soykütü ü Üstüne*, çev. Ahmet nam, istanbul: Gündo an Yayınları.

NIETZSCHE, F. (1998) *Ecce Homo: Ki i Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, istanbul: 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. İlk Ergüden, istanbul: 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.

KUÇURAD , . (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.