

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



NIETZSCHE VE İRONİ

(Nietzscheci İroni)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof.Dr. HÜSEYİN SUBHİ ERDEM

HAZIRLAYAN

CANAN SÜSLÜ

MALATYA-2026

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

NIETZSCHE VE İRONİ

(Nietzscheci İroni)

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

CANAN SÜSLÜ

DANIŞMAN

Prof. Dr. HÜSEYİN SUBHİ ERDEM

Malatya-2026

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'in danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım “Nietzsche ve İroni (Nietzscheci İroni)” başlıklı bu çalışma, bilimsel etik ilkeler ve akademik geleneklere uygun olarak tarafımdan özgün biçimde kaleme alınmıştır. Çalışma sürecinde yararlandığım tüm kaynaklar, akademik kurallara uygun şekilde dipnotlarda ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterilmiştir. Bu tezde yer alan bilgi, görüş ve değerlendirmelerin doğruluğunu onurumla beyan ederim.



ÖNSÖZ

Bu çalışma, Nietzsche'nin bütün bir Batı metafiziğiyle giriştiği fikri kavganın dili ve üslûbunun en önemli janrı olan ironinin felsefesindeki inşa gücünü ve işlevini serimlemeye çalışmaktadır. Nietzsche bu çabasında ironiyi eleştirisinin en kritik yıkıcı gücü olarak kullanır. Nietzsche'de ironi sadece bir üslup biçimi değil; Batı metafiziğinin kurucu kabullerini (Sokrates'ten itibaren hakikat, bilgi, ahlak) sorgulayan eleştirel bir düşünme stratejisi olarak ortaya çıkar. Nietzscheci ironi; teorik aklın, epistemolojik kesinliğin ve bilimsel objektivizmin mutlaklık iddialarına karşı hakikati estetik, bedensel ve yaşamsal bir oluş olarak yeniden düşünmeyi mümkün kılan radikal bir perspektif sunar.

Bu tez, Nietzsche'nin ironiyi nasıl hem bir yıkım (metafiziğin eleştirisi) hem de bir yapım (değerlerin yeniden değerlendirilmesi) aracı olarak kullandığını, kaynak metinler ışığında detaylandırmayı hedeflemektedir. Tezimiz; bu temel kabuller ve problematikten yola çıkıp Nietzsche felsefesindeki söyleme bizzat dayanarak, onun bu çabası ve kritiğinin diskurunda nasıl pratize edildiğini serimleyerek Nietzscheci düşüncenin temel temasını okuyucuya ifşa etmeyi amaçlamaktadır.

Bu minvalde tezimiz "Giriş"te İroni kavramının etimolojisi ve Nietzsche'nin metinlerindeki ironik üslup ve ironinin önemini; ironinin hakikat ve estetik bağlamını irdelemektedir.

Birinci bölümde; Nietzsche'nin söylemindeki ironinin ve ironiye ilişkin örneklerin, tartışmaya verdiği haklılandırma gücü ortaya konulmaktadır.

İkinci bölümde; Nietzsche'nin insanın hayat telakkisi bağlamında alışılmış geleneksel Sokratik-Hristiyan yaşam biçimi ve dünya tasavvurunun reddine dair yaklaşımı serimlenmektedir.

Üçüncü bölümde; geleneksel düşüncenin epistemik kabullerine dayalı ima edilen mutlak hakikatin bilinmeyeceği ve mutlak hakikat tanımlaması yaklaşımının mümkün olmadığı; onun yerine, pratikte bizzat yaşanan an, olgu, yaşamın bağlamında dile getirilenle maksadın ifade edildiği ve gerçekleştiği hakikat algısı ve bu anlayışa dayalı hakikat çözümlemesi analiz edilmektedir.

Dördüncü bölümde; hakikatin din dili ve yasa koyucunun buyurgan üslubunu içselleştiren geleneksel anlayışın icrasındaki formasyonlarının reddi ve Nietzsche'nin böyle bir hakikatin olamayacağı aksine hakikatin ancak estetik ve edebi dilin yaratımında pratize edilebileceği iddiasını serimlemektedir.

Sonuç kısmında; Nietzsche'de ironinin sadece retorik bir süsleme değil, Batı metafiziğinin “hakikat istenci”ne karşı yürütülen savaşın temel silahı olduğu; Nietzsche'nin ironiyle kesinlik arzusunu boşa çıkardığı, bunun yerine anlamı çoğaltıp okuyucuyu “hazır bir hakikat” bulmaktan ziyade kendi değerlerini yaratma ve kendi perspektifini oluşturma davetinin, felsefesinin nihai amacı olduğu vurgulanmaktadır.

Bu tez çalışması yalnızca bireysel bir emeğin değil düşüncenin de bağlamından koparıldığında eksik kalacağı bilinciyle yürütülmüş bir öğrenme sürecinin ürünüdür. Çalışma boyunca meseleleri kendi bağlamı içinde yeniden düşünmem gerektiğini hatırlatan ve ‘bağlamın’ düşünmenin bizzat kendisi olduğunu vurgulayan danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem'e içtenlikle teşekkür ederim. Bu çalışmanın düşünsel derinliğinde; hocamın her hafta çalışmamı titizlikle inceleyerek sunduğu yerinde uyarılarının, sabırlı rehberliğinin ve ufkumu aydınlatan entelektüel birikiminin belirleyici bir payı vardır. Kendi zamanından feragat ederek sürecime eşlik eden hocama duyduğum minnet ve hürmeti her daim üzerimde taşıyacağımı belirtmek isterim.

Bu süreçte, her hafta tez çalışmamız için çıktığımız Van- Malatya yolculuklarında hem yol hem de hayat arkadaşım olan eşim Vedat Süslü'ye ayrıca teşekkür etmek isterim. En zor ve en güzel anlarımda yanımda olduğu gibi bu süreçte de en büyük destekçim olmuş, başarıyı kendi mutluluğu bilmiş ve yükümü her daim hafifletmiştir. Kendisine bütün kalbimle teşekkür ediyorum.

Tez izleme komitesinde yer alarak çalışmama katkı sunan Prof. Dr. Emin Çelebi ve Prof. Dr. Gökhan Tuncel hocalarıma; ayrıca doktora tez savunmamda jüri üyesi olarak yer alarak eleştirel katkıları ve değerli değerlendirmeleriyle çalışmamı zenginleştiren Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş, Prof. Dr. Sadık Erol Er, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÜRKAN, Dr. Öğr. Üyesi Yasin PARLAR ve Dr. Öğr. Üyesi Musa AZAK hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Çalışmamız, Nietzsche'nin corpusunda ironinin bir strateji olarak söylem ve metnin üslubu, şekillenmesi ve karakter kazanmasındaki önemi ile işlevini ortaya koymaktadır. İroni kavramı hem Nietzscheci metnin hem de Nietzsche'nin fikirleri üzerine yapılan çalışmalarda bir analiz ve ifşa etme unsuru olarak iş görmektedir. Nietzsche'nin varlık ve varoluşu güç istenci fikri üzerine kurmasına dayalı olarak ironi de bu tür bir güç olarak kabul edilebilir ve fikirlerini serdettiği bağlamda stratejik bir fonksiyon üstlenmektedir. Buna göre ironi; felsefi mutlakın statik varlık anlayışına karşı, kararsızlığı ve çifteliği varsaymayı öne çıkarır. Bu işlev, Nietzsche'nin düşüncesinde ironinin, Batı metafiziğinin mutlakiyetçi iddialarına karşı kurgulanmış stratejik bir yıkım ve yeniden inşa etme yöntemi olarak konumlandığını serimlemektedir.

Nietzsche'nin üslubunu özgün kılan yalnızca ironik söylem tarzı değil, bu söylemi etkin kılan kavramsal yapıdır. Bu çerçevede; Nietzscheci vurguya sahip temel kavramların ironik bir yansıya icra ettiği eleştirel yön ile yaşamı olumlayıcı dili; yaşam, hakikat, estetik ve perspektivist bakış çerçevesinde ele alınarak yeni bir hakikat semantiği ortaya konulmaktadır. Hakikat ekseninde hayat telakkisinin geleneksel düşüncedeki yansımalarına karşın Nietzscheci hakikat eleştirisiyle oluşan anlam ve yaklaşım, ironik ve perspektivist üslubuyla örtüşerek anlamın inşasında yeni hamleler yapmayı zorunlu kılmaktadır. Hakikat; statik, orada bulunan, var olan değil; yaratılan, yaşamı güvenli kılma aracı olmanın yanında yarara dönük ve ihtiyacı karşılayan bir insani değerlemedir. İroni, hakikat istencinin kendisine olduğu kadar statik yorumların mahiyet uyumsuzluğuna karşı da uyarıcı bir araç olarak kullanılır. Bu temelsizlik karşısında Nietzsche, Batı düşüncesini dekonstrüksiyona uğratarak değersizleştirmekte; tez bu yaklaşımı temel bir eksen olarak sunmaktadır.

Çalışmada Nietzsche'nin eserleri ve bu eserlere dair literatürdeki önemli yorumcuların değinileri dikkate alınmıştır. Bu yaklaşım doğrultusunda, Nietzsche okumalarından edinilen tecrübeye dayalı olarak onun söylem dünyasıyla empati içinde yorumlar serdedilmiştir. Bu minvalde tezin arkaplanı, ilgili literatürün zenginliği içinde değerlendirilmesi neticesinde metnin oluşması cihetine gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, İroni, Hakikat, Güç İstenci, Perspektivizm.

ABSTRACT

Our study reveals the importance and function of irony as a strategy in Nietzsche's corpus, in shaping and characterizing the style of discourse and text. The concept of irony serves as an element of analysis and revelation in both Nietzschean texts and studies on Nietzsche's ideas. Based upon Nietzsche's idea of being and existence as the will to power, irony can likewise be understood as a form of power and, in the context in which he presents his ideas, it takes on a strategic function. Accordingly, irony privileges the assumption of instability and duality against the static understanding of existence in philosophical absolutism. This function demonstrates that in Nietzsche's thought, irony is positioned as a strategic method of dismantling and reconstruction directed against the absolutist claims of Western metaphysics.

What makes Nietzsche's style unique is not only his ironic mode of expression, but also the conceptual framework that makes this discourse effective. In this framework, a new semantics of truth is presented by examining the critical aspect and life-affirming language, which are performed with an ironic reflection of fundamental concepts with a Nietzschean emphasis, within the context of life, truth, aesthetics, and a perspectivist perspective. In contrast to the traditional reflection of the conception of life centered on truth, the meaning and approach formed by Nietzsche's critique of truth, with its ironic and perspectivist style, necessitates new approaches in the construction of meaning. Truth is not static, existing, or merely present; it is a created, humanistic value that serves as a means of ensuring life's safety, is utilitarian, and meets needs. Irony is used as a warning tool against both the will to truth itself and the inherent inconsistencies of static interpretations. Faced with this groundlessness, Nietzsche deconstructs and devalues Western thought; this thesis presents this approach as a fundamental axis.

This study considers Nietzsche's works and the interpretations of these works by prominent commentators in the literature. In accordance with this approach, interpretations have been offered based on experience gained from reading Nietzsche, and with empathy for his discursive world. Accordingly, the background of the thesis has been shaped through an engagement with the richness of the relevant literature, culminating in the formation of the text.

Keywords: Nietzsche, Irony, Truth, Will to Power, Perspectivism.

KISALTMALAR

§		: Pasaj/Passege
a.g.e.		: Adı geçen eser
a.g.y.		: Adı geçen yayın
bkz.		: Bakınız
cev.		: Çeviren
krş.		: Karşılaştırınız
s.		: Sayfa
vd.		: Ve diğerleri
BT	The Birth of Tragedy	: Tragedya'nın Doğuşu
GM	Geneology of Morals	: Ahlakın Soykütüğü
AC	Anti- Christ	: Deccal
Z	Thus Spoke Zarathustra	: Böyle Buyurdu Zerdüşt
GS	The Gay Science	: Şen Bilim
BGE	Beyond Gooding and Evil	: İyinin ve Kötünün Ötesinde
TI	Twilight of Idols	: Putların Alacakaranlığı
EH	Ecce Homo	: Ecce Homo
HAH	Human, All Too Human	: İnsanca Pek İnsanca
WP	The Will to Power	: Güç İstenci

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNDE İRONİ VE İRONİK ÜSLUP	21
1.1. Nietzsche Diskurunda İroninin Yeri	21
1.2. Nietzsche Diskurunda İronik Söylem Örnekleri.....	26
2. HAYAT VE İRONİ.....	38
2.1. İnsan, İnsanın Hayat Telakkisi Bağlamında Alışılmış Klasik-Sokratik-Hristiyan Yaşam ve Reddine Dair	38
2.2. Nietzsche'nin Değerlendirme Dili ve Sokratik-Platonik-Hristiyan Yaşam Biçimini Eleştirisindeki İronik Üslup	52
2.3. Ahlaklılığın İroni Bağlamında Tahakkuk Etmesi	55
2.4.1. Nietzsche'nin Çilecili Ahlak Eleştirisinin Tahlili.....	80
2.5. Bilim ve İroni	93
3. HAKİKAT VE İRONİ.....	113
3.1. Ontolojik Bağlamda İroninin Tahakkuk Etmesi	113
3.1.1. Zerdüşt'ün İroni Maskesiyle Yasa Koyuculuğun İfşası.....	113
3.1.2. Hakikatin Kadınsı Muğlaklığı ve Epistemolojik Özgürleşme	115
3.1.3. Amor Fati Buyruğu ve Epistemolojik Cesaret.....	116
3.2. İroni ve Episteme (Hakikatin İronisi: Bilgiye Olan Kuşku)	117
4. ESTETİK VE İRONİ.....	125

4.1. Hakikatin Estetik ve Edebi Dildeki Yaratımı	125
4.2. Hakikatin Buharlaşması	149
4.3. Hakikat ve Perspektivizm	156
4.3.1. Hakikat, Dil ve İroni	168
SONUÇ.....	172
KAYNAKÇA	175



GİRİŞ

Friedrich Nietzsche'nin felsefesi, Batı metafiziğinin geleneksel yapı taşlarını yerinden oynatan, hakikat, ahlak ve özneye dair yerleşik kabulleri sarsan radikal bir girişim olarak tebarüz eder. Bu yüzden Nietzsche'nin felsefi mirası, Batı düşünce geleneği içinde hem bir doruk noktası hem de radikal bir kırılma anı olarak değerlendirilir. Onun felsefesi Batı metafizik geleneğinin köklü bir eleştirisi olarak içeriği kadar üslubu da felsefe tarihinde benzersiz bir konuma sahiptir. Nietzsche'nin metinleri, okuyucuyu sürekli bir teyakkuz haline davet eden, anlamın sabitlenmesini engelleyen ve hakikat iddialarını askıya alan çok katmanlı bir ironik yapı arz eder. Bu girişimin merkezinde yalnızca bir retorik süsleme aracı olmanın ötesinde felsefi bir yöntem ve varoluşsal bir tavır olarak "ironi" durmaktadır. Onun metinleri, yalnızca "ne" söylendiğiyle değil "nasıl" söylendiğiyle de felsefi içeriği belirleyen biçim ve özün iç içe geçtiği özgün bir yapı arz eder. Nietzsche, Batı metafiziğinin temel varsayımlarını sarsarken kullandığı dilin stratejik araçlarını da sürekli olarak çeşitlendirir. Bu yüzden Nietzsche, düşüncelerini sistematik bir yapı içinde sunmaktan kaçınmış, bunun yerine aforizmalar, metaforlar ve çok katmanlı bir dil kullanarak okuyucuyu sürekli bir yorumlama sürecine davet etmiştir. Bu stratejilerin en belirgin ve aynı zamanda en tartışmalı olanlarından biri ironidir. Bu çalışmanın temel izleği olan "ironi", Nietzsche'nin düşünce dünyasında yalnızca bir üslup meselesi değil, hakikat, ahlak ve yaşamın olumlanması sorunsalları ekseninde dogmatizmi kırmanın ve perspektivizmin olanaklarını genişletmenin bir yolu olarak kullanılan ve bu yönleriyle hakikat, ahlak ve varoluş sorunlarına yaklaşımını şekillendiren kurucu bir unsur olarak ortaya çıkar. Bu aynı zamanda nihilizmle yüzleşmede stratejik bir mesafe sağlayan temel bir unsurdur.

İroninin söylemde bir yöntem olarak kullanılmasının literal dayanağı, onun en geniş anlamında yüzeysel görünüşle gerçekte olanı veya beklenen durumu yan yana getirmesidir. Bu bağlamda ironi genellikle bir retorik araç ve edebi teknik olarak karşımıza çıkar. Ancak bazı felsefi bağlamlarda, tüm bir yaşam biçimi olarak daha büyük bir önem kazanır. Nitekim, bu minvalde terime bazen daha genel bir önem verilir ve bu bağlamda tüm bir yaşam biçimini veya insan durumuyla ilgili evrensel bir gerçeği tanımlamak için de kullanılır.

İroni Kavramının Etimolojisi, Kaygan Zemini ve Felsefi Bağlamı

İroni kavramının tarihsel ve etimolojik kökleri, Nietzsche'nin bu kavramı nasıl dönüştürdüğünü anlamak için bir zemin sunar. Terim, Yunanca *eironeia* (εἰρωνεία) sözcüğünden gelir ve köken itibarıyla “saklama”, “gizleme” veya “cehalet taslama” (*feigned ignorance*) anlamlarını taşır.¹

Antik Yunan'da, özellikle Aristophanes'in komedilerinde *iron* (ironist), kurnazca kendini gizleyen ve aldatan bir karakter olarak övüngen Alazon'un karşıtı şeklinde olumsuz bir bağlamda kullanılmıştır.² Ancak terim, Sokrates ile birlikte felsefi bir derinlik kazanmış; Sokratik ironi, muhatabının bilgisizliğini ortaya çıkarmak için bir “bilmezlikten gelme” stratejisine dönüşmüştür.³

Latin dünyasında Cicero, *eironeia*'yı *dissimulatio* (gizleme/takınma) veya *illusio* olarak karşılamış ve onu, söylenenin aksinin kastedildiği bir retorik figürü olarak tanımlamıştır.⁴ Quintilianus ile birlikte retorik gelenekte yerleşen bu tanım, ironiyi “sözcüklerin kullanıldığı anlamın tersini ifade ettiği bir konuşma figürü” (*antiphrasis*) olarak kodlamıştır.⁵ Ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Alman Romantikleri (F. Schlegel, Solger) ile birlikte ironi, retorik bir araç olmanın ötesine geçerek sonlu ile sonsuz arasındaki çelişkiyi ifade eden, öznenin nesnel dünya karşısındaki tavrını belirleyen metafizik ve varoluşsal bir kavrama dönüşmüştür.⁶ Nietzsche'nin ironi anlayışı hem Sokratik *dissimulatio* geleneğiyle hem de Romantik ironinin “ebedi çevikliği” ve “kaos bilinci” ile karmaşık bir diyalog halindedir. Etimolojik kökenindeki bu “gizleme” ve “maskeleye” anlamı, Nietzsche'nin “Her derin ruh maskeleri sever.”⁷ tespitiyle

¹ Turner, Katherine L. (ed.), *This Is the Sound of Irony: Music, Politics and Popular Culture* (Farnham: Ashgate Publishing, 2015), 2. Bkz. [Hans Steinmüller and Susanne Brandtstädter, eds., *Irony, Cynicism and the Chinese State* (Abingdon: Routledge, 2016), 2.]

² Muecke, D. C., *Irony and the Ironic*, 2nd ed. (London: Methuen, 1982), 16.

³ Karoui, Jihen, Farah Benamara, and Véronique Moriceau, *Automatic Detection of Irony: Opinion Mining in Microblogs and Social Media*, series ed. Patrick Paroubek (London: ISTE Ltd; Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019), 15.

⁴ Behler, Ernst, *Irony and the Discourse of Modernity* (Seattle & London: University of Washington Press, 1990), 78.

⁵ Turner, *This Is the Sound of Irony*, 2.

⁶ Muecke, D. C., *Irony and the Ironic*, 19. Bkz. [Oğuz Cebeci, *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), s.13]

⁷ Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), “Özgür Ruh”, §40, s.53.

modern bağlamda yeniden hayat bulur. Nietzsche, ironinin bu etimolojik geçmişindeki “gizleme” ve “maskeleye” işlevlerini devralır ancak onu, Sokrates’in diyalektik bir tuzağı olmaktan çıkarıp varoluşsal bir stratejiye dönüştürür.

Görüldüğü gibi ironi kavramı, tarihsel süreçte basit bir söz sanatından, varoluşsal ve felsefi bir tutuma doğru evrilmiştir. Kavramsal olarak ironi, bir şeyi söylerken tersini kastetme ya da anlamı gizleyerek muhatapı yanıltma ve pasifize etme üzerine kurulu hesaplanmış bir söz manevrasıdır.⁸ Ancak ironinin tanımı, doğası gereği belirsiz ve çok biçimlidir (*multiform*). Muecke’nin belirttiği gibi ironi tarihsel süreçte farklı görünümlere bürünebilir ve bu nedenle kesin bir tanımını yapmak güçtür. Bu noktada Nietzsche’nin yalnızca tarihî bir geçmişi olmayan şeylerin tanımlanabilir olduğu yönündeki düşüncesi,⁹ironi kavramının da kaygan zeminine işaret eder.¹⁰

Bir bakış açısındaki sarsıcı tersinlemeleri içeren ve muhatapın anlama mekanizmasını bozuma uğratarak yeni bir anlam çerçevesi oluşturma¹¹ironi, Nietzsche’nin konteksinde, modernitenin ve metafizik eleştirisinin bir aracı haline gelmiştir. Modern söylemde ironi, bir yandan anlamın çokluğunu ve belirsizliğini vurgularken diğer yandan yazar ile okur arasında, söylenen ile kastedilen arasında bir gerilim hattı kurar.¹²

İroni Kavramının Tanımları

İroni, kavramsal tarihi boyunca tanımlanması en güç, sınırları en belirsiz ve “ele avuca sığmaz” terimlerden biri olmuştur.¹³ Geleneksel retorik sözlükleri ve *Oxford English Dictionary* gibi temel kaynaklar, ironiyi en basit haliyle “kastedilen anlamın,

⁸ Tuğluk, Abdulkakim, “İroni Nedir?”, *İdil* 6, no. 29 (2017), s. 444.

⁹ Bu ifade, Nietzsche’nin kavramların tarihsel ve genealojik oluşumlara sahip oldukları için sabit ve özsel tanımlara indirgenemeyeceği yönündeki eleştirisinin özetleyici bir formülasyonu olarak kullanılmaktadır. Nietzsche’nin bu yaklaşımı için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2013), özellikle Önsöz; ayrıca Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), “Felsefede ‘Akıl’”.

¹⁰ Muecke, D. C., *Irony and the Ironic*, 7. Bkz. [Abdulkakim Tuğluk, “İroni Nedir?”, *İdil* 6, no. 29 (2017), s.446]

¹¹ Tuğluk, “İroni Nedir?”, s.462

¹² Cebeci, Oğuz, “Tarihsel Bir Perspektif Üzerinden İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama Örnekleri,” *Cogito: İroni*, Sayı 57, Kış 2008, s. 96, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş., İstanbul. Bkz

¹³ Muecke, D.C., *The Compass of Irony* (London: Taylor & Francis Limited, 2023), 14-15. Bkz. [Booth Wayne C., *A Rhetoric of Irony* (Chicago: University of Chicago Press, 1974); Claire Colebrook, *Irony* (London: Psychology Press, 2004), 1.]

kullanılan sözcüklerle ifade edilenin tersi olduğu bir söz sanatı” olarak tanımlasa da¹⁴bu tanım Nietzsche gibi bir düşünürün metnilerindeki çok katmanlı stratejileri anlamak için yetersiz kalmaktadır. D.C. Muecke’nin belirttiği gibi ironi sınıflandırmaları (sözel, durumsal, dramatik, kozmik, romantik vb.) o kadar çeşitlenmiştir ki kavramın tek bir tanım altında toplanması neredeyse imkânsız hale gelmiştir.¹⁵

Bununla birlikte en temel ve geleneksel tanımıyla ironi, “kastedilen anlamın kullanılan kelimelerin ifade ettiğinin tersi olduğu bir söz sanatı”dır.¹⁶ Bu tanım, *antiphrasis* (karşıt anlatım) temelli olup söylenen söz (*dictum*) ile kastedilen anlam (*implicatum*) arasındaki karşıtlığa dayanır.¹⁷ Helga Kothoff: “İronik bir eyleme verilen birçok tepki, ironide değerlendirme perspektifindeki bir boşluğun en merkezi bilgi olarak iletildiğini ortaya koymaktadır. Burada amaçlanan, söz konusu olan, bir karşı-perspektifle birleştirilmiş bir bakışın temsidir. Dinleyiciler prensipte her iki bakış açısına da tepki verebilir. Bu tepki verme edimi, çatışan bakış açılarıyla oyunu sürdürür ve boşluğu doğrular” der.¹⁸

Ancak modern teoriler ve pragmatik yaklaşımlar bu tanımı yetersiz bularak ironiyi daha kapsamlı çerçevelerde ele alır. D.C. Muecke, ironiyi “Sözlü İroni” (*Verbal Irony*) ve “Durum İronisi” (*Situational Irony*) olarak sınıflandırır; burada durum ironisi, olayların sonucunun beklentilerle “alay edercesine” çelişmesi durumudur.¹⁹ Wayne Booth ise “İstikrarlı İroni” (*Stable Irony*) ve “İstikrarsız İroni” (*Unstable Irony*) ayrımına

¹⁴ Turner, *This Is the Sound of Irony*, 2.

¹⁵ Camery-Hoggatt, Jerry, *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 60–61.

¹⁶ Turner, *This Is the Sound of Irony*, 2. Bkz. [Marta Dynel, *Irony, Deception and Humour* (Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2018), 90–91.] Ayrıca Bkz. [Ernst Behler, *Irony and the Discourse of Modernity* (Seattle & London: University of Washington Press, 1990), 76.]

¹⁷ Dynel, Marta, *Irony, Deception and Humour* (Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2018), 90-91.

¹⁸ Kothoff, Helga, “Responding to Irony in Different Contexts: On Cognition in Conversation,” in *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader*, ed. Raymond W. Gibbs, Jr. and Herbert L. Colston (New York–London: Lawrence Erlbaum Associates / Taylor & Francis Group, 2007), 381.

¹⁹ “Sözlü ironi, bir ironist, bilinçli ve kasıtlı olarak bir teknik kullanan birini ima eder. Durumsal ironi bir ironist anlamına gelmez, sadece ‘işlerin bir durumu’ veya ‘olayların sonucu’ anlamına gelir, ki bu da ironik olarak görülür ve hissedilir.” [Stephen Zank, *Irony and Sound: The Music of Maurice Ravel* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2009), 292.]

²⁰ Gibbs, Raymond W., Jr. ve Colston, Herbert L., eds., *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader* (New York–London: Lawrence Erlbaum Associates / Taylor & Francis Group, 2007), 466.

giderek okurun anlamı yeniden inşa edebildiği durumlarla anlamın sürekli kaydığı ve bir zemine oturmadiğı durumları birbirinden ayırır.²¹

Özellikle Nietzsche çalışmaları bağlamında önem kazanan bir diğer tanım, Kierkegaard'ın Hegel'den devraldığı “sonsuz mutlak olumsuzlama” olarak ironidir.²² Bu bağlamda ironi, tekil bir fenomeni değil varoluşun bütününe hedef alan bir özgürleşme ve mesafe koyma biçimidir.²³ Ayrıca, “Dramatik İroni”, bir karakterin kendi sözlerinin veya eylemlerinin anlamından habersiz olduğu ancak izleyicinin/okurun bu farkındalığa sahip olduğu durumları ifade eder ki bu, Nietzsche'nin trajedi analizlerinde örtük olarak mevcuttur.²⁴

Bu bağlamda, ironi, basit bir söz oyunundan varoluşsal bir duruşa kadar geniş bir yelpazede tanımlanmıştır. Geleneksel anlamıyla “sözel ironi”, konuşmacının kastettiği anlam ile literal ifade arasındaki zıtlığa dayanırken; “durumsal ironi”, beklentiler ile gerçekleşen sonuçlar arasındaki uyumsuzluğu ifade eder.²⁵ “Dramatik ironi” ise izleyicinin karakterden daha fazla bilgiye sahip olduğu trajik veya komik durumları imler.²⁶ Ancak felsefi bağlamda, özellikle Alman Romantikleri (Schlegel, Solger) ve Kierkegaard ile birlikte ironi (Romantik ironi), “sonsuz ve mutlak bir olumsuzlama” olarak tanımlanmış; böylece sanatçının hem eseriyle hem de evrenle kurduğu paradoksal ilişkiyi ifade eden ontolojik-metafizik bir boyut kazanmıştır.²⁷ Bu ontolojik gerilim içinde ironi, sonlu ile sonsuz arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan ama bu çabanın

²¹ Hutcheon, Linda, *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony* (London–New York: Routledge, 1994/1995), 124. Bkz. [Raymond Chakhachiro, *Translating Irony between English and Arabic* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018), 8.]

²² Frazier, Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 107.

²³ Eastham, Andrew, *Aesthetic Afterlives: Irony, Literary Modernity and the Ends of Beauty* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2013), 38.

²⁴ Gaunt, Simon, *Troubadours and Irony*, Cambridge Studies in Medieval Literature 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989; dijital baskı 2008), 30. Bkz. [James MacDowell, *Irony in Film*, Palgrave Close Readings in Film and Television (London: Palgrave Macmillan, 2016), 4.]

²⁵ Bkz. Sami Çeliktas, “Reflection of Irony in O. Henry's The Gift of Magi and Firat Cewerî's Bîsîklêt Stories,” *Artuklu Kurdology* 19 (2025): 1–16, <https://doi.org/10.35859/artuklukurdology.1640574>.

²⁶ **Hoppmann, Michael J., “Reasonable Reconstruction of Socratic Irony in Public Discourse,” Argumentation 36, no. 1 (2022), 103, <https://doi.org/10.1007/s10503-021-09557-z>.**

²⁷ Cocei, Liviu Iulian, “The Image of Socratic Irony from the Sophists to Nietzsche,” *article manuscript*, January 2015, 130, uploaded to ResearchGate on 5 April 2020, <https://www.researchgate.net/publication/340448365>.

imkânsızlığını da bilen bir bilinç halidir.²⁸ Romantik ironi, yazarın yarattığı esere karşı mesafesini koruması ve yanılsamayı bilinçli olarak kırmasıdır.²⁹ Nietzscheci ironi ise bu tanımların ötesine geçer; o ne salt bir retorik figür ne de romantik bir keyfiliktir. Nietzsche’de ironi, bir “mesafe patosu” (pathos of distance) yaratma aracıdır;³⁰ hakikat iddialarının altını oyan, anlamın kapanmasını engelleyen ve okuyucuyu (ve yazarı) kendi inançlarına karşı eleştirel bir mesafede tutan bir ‘maske’ stratejisidir.³¹ Richard Rorty gibi çağdaş yorumcular için ise ironi, sözcüklerin ve değerlerin olumsuzluğunun farkında olmak ve nihai bir temellendirme arayışından vazgeçmektir.³²

Nihayetinde ironi, yukarıda da değinildiği üzere sadece retorik bir süsleme aracı olmaktan çıkıp bir varoluş biçimi ve hakikate yönelik bir tutum haline gelmiştir. Bu dönüşümün ilk ve en önemli figürü, Kierkegaard’ın “kavramın dünyaya giriş kapısı” olarak nitelediği Sokrates’tir.³³ Sokrates’in bilgisizliği (cehaleti) bir maske olarak kullanması ve muhataplarını diyalektik bir süreçle çürütmesi, ironinin felsefi bir yöntem (Sokratik ironi) olarak yerleşmesini sağlamıştır.³⁴ Friedrich Nietzsche, bu felsefi mirasın hem bir mirasçısı hem de en radikal eleştirmenidir. Nietzsche’nin metinleri, retorik bir araç olarak ironiyi kullanmanın ötesine geçerek felsefenin kendisini bir “edebi kurgu” ve “yorum” faaliyeti olarak yeniden yapılandıran ironik bir “perspektivizm” sergiler. Bu noktada Nietzsche’nin ironiyi konumlandırışı daha berrak bir çerçeveye kavuşur: İroni ne yalnızca retorik bir bezeme ne de salt Sokratik bir diyalektik aygıttır; aksine, özneyi hem inşa eden hem de onu istikrarsızlaştıran bir güç ilişkisidir. Pedagogik bağlamda sağaltıcı ve hakikati ifşa edici bir işlev üstlenebilen ironi, eş zamanlı olarak öznenin üstünlük duygusunu körükleyen, onu yıkıcı bir alaycılığa ve karakter deformasyonuna

²⁸ Ryals, Clyde de L., *A World of Possibilities: Romantic Irony in Victorian Literature* (Columbus: Ohio State University Press, 1990), 13.

²⁹ Hay, Katia, “On the Roots of Romantic Irony and the Pleasure of Being (Mis)understood,” *Humana.Mente* 33, no. 4 (2023): 428, <https://doi.org/10.1515/huma-2023-0084>.

³⁰ Biebuyck, Benjamin, “Ironice verheiratet? Thomas Manns frühe Novelle *Der Wille zum Glück* als eine narrative Konkretisierung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*,” *Germanica* 60 (2017): 58, <https://doi.org/10.4000/germanica.3663>.

³¹ Pippin, Robert B., “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra,” in *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988), 66.

³² Ayaz, Bahar, “Jacques Derrida, Richard Rorty ve Doğruluk,” *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1, sy. 2 (2016): 65.

³³ Kierkegaard, Søren, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, çev. ve haz. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 9.

³⁴ Rainford, Lydia, *She Changes by Intrigue: Irony, Femininity and Feminism* (Amsterdam–New York: Rodopi, 2005), 54.

sürükleyebilen riskli bir pratiğe de dönüşebilir. Dolayısıyla Nietzsche ironiyi, hakikate erişmenin masum ve şeffaf bir yöntemi olarak değil; güç dinamikleri, hiyerarşi ve yorumlama süreçleriyle iç içe geçmiş bir varoluş kipi olarak sorunsallaştırır. Örneğin Nietzsche, ironiyi pek çok bağlamının yanı sıra pedagojik bir yöntem olması hasebiyle *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eserinde ele almakta ve bu yaşamsal yönüne şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

“İroni: İroni ancak pedagojik bir yöntem olarak bir öğretmen tarafından herhangi bir türden öğrencilerle ilişkisi içinde ortaya konulur: amacı küçük düşürmek ve utandırmak ama bunu iyi niyet uyandırıcı ve bize böyle davranan bir hekime duyduğumuz gibi saygı ve şükran borcu duymamızı buyuracak, iyileştirici bir tarzda yapmaktır. İronik kişi kendini cahilmiş gibi gösterir ve bunu öyle iyi becerir ki onunla konuşan öğrenciler aldanırlar ve kendilerinin daha iyi bildiğine duydukları inançla küstahlaşıp ve tüm zayıf yönlerini belli ederler; sakıncalıklarını yitirir ve kendilerini oldukları gibi gösterirler ta ki öğretmenin yüzüne tuttukları ışığın ışınlarını onlara çok küçük düşürücü bir biçimde geri yansıttığı ana kadar. Öğretmenle öğrenci arasındaki gibi bir ilişkinin bulunmadığı yerde ironi bir yakışıklılıktır, kötü bir duygudur. Tüm ironik yazarlar, kendini beğenmişliklerinin sözcüsü olarak gördükleri yazarla birlikte kendilerini herkesten üstün görmek isteyen, ebleh insan türüne güvenirlir. İroniye alışmak da alaycılığa alışmak gibi karakteri bozar, yavaş yavaş başkalarının zarar görmesinden sevinç duyan bir üstünlük özelliği kazandırır: ısırmanın yanı sıra bir de gülmeyi öğrenmiş, azgın bir köpeğe benzer kişi.”³⁵

Nietzsche’nin Edebi Söyleminde İroni Türlerinin İşlevi

Nietzsche’nin metinlerinde ironinin tek bir türe indirgenemeyecek kadar çok katmanlı olduğu vurgulanmıştı. Buna göre geleneksel “sözel ironi” (*verbal irony*) yani kastedilen anlamın söylenenle çelişmesi, Nietzsche’nin polemiklerinde sıklıkla görülür.³⁶ Ancak onun metinlerinde ironi, bir “maskeleye” ve “mesafe koyma” stratejisi olarak çok daha geniş bir işleve sahiptir. Nietzsche, okuyucuyu sürekli olarak metnin yüzeysel anlamından şüphe etmeye çağırır; bu durum, metnin otoritesini ve yazarın konumunu belirsizleştiren bir “yazar ironisi”ne dönüşür.³⁷

Nietzsche, felsefî görüşlerini aktarırken geleneksel akademik yazı biçimlerini terk etmiş, bunun yerine aforizma, metafor, hiperbol (mübalaga) ve parodi gibi çok çeşitli edebi ve retorik araçlara başvurmuştur.³⁸ Onun bu “üslup çoğulculuğu”,

³⁵ Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, §372, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), s.229

³⁶ Karoui vd., *Automatic Detection of Irony*, s. 14

³⁷ Ansell-Pearson, Keith, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım), s. 155.

³⁸ Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, yay. haz. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 38. Bkz. [Keith, Ansell-Pearson, “Nietzsche: On

perspektivizminin doğrudan bir yansımasıdır; tek bir doğru ifade tarzının olmadığı, hakikatin ancak farklı üslup ve perspektiflerle kuşatılabileceği düşüncesine dayanır.³⁹

Bu minvalde O, tek bir hakikat olduğu iddiasını reddettiği için tek bir üsluba veya türe (örneğin sadece aforizmaya) bağlı kalmaz; bunun yerine, okuyucunun herhangi bir görüşü “mutlak” olarak algılamasını engellemek için ironik bir mesafe, abartı (*hiperbol*) ve parodi kullanır.⁴⁰ Bu bağlamda ironi, Nietzsche için dogmatik söylemi içeriden çöktürmenin bir aracıdır. Örneğin, *Zerdüşt*’te Nietzsche, bir peygamber üslubu kullanırken aynı zamanda bu otoriteyi ironik bir şekilde sorgular; Zerdüşt, müritlerine “beni reddedin” derken, kendi otoritesini ironik bir mesafeyle sunar.⁴¹ Bu, metnin “kendi kendini iptal eden” (*self-canceling*) bir yapıya bürünmesini sağlar; böylece okuyucu, metni bir doktrin olarak değil bir kışkırtma olarak almaya zorlanır. Böylece Nietzsche’nin kendi öğretisini parodik bir biçimde sunması metnin otoritesini ironik biçimde sarsmaya yöneliktir. Bu yüzden onun üslubu, öğretisinin özgöndergesel (*self-referential*) doğasını ve kendini alaya alma eğilimini içerir. Bu da okuyucuyu pasif bir alıcı olmaktan çıkarıp metinle aktif bir hesaplaşmaya giren bir yorumcu konumuna yükseltir.⁴² Bu minvalde metnin sonunda yer alan “Trajedi başlıyor.” uyarısı aynı zamanda “parodi başlıyor” anlamına da gelmektedir.⁴³ Nietzsche’nin hiperbolik (abartılı) dili, okuru kışkırtarak ilgisizliği ortadan kaldırmayı ve metinle kişisel bir ilişki kurdurmayı hedefler.⁴⁴ Ayrıca Nietzsche, “Büyük Üslup” (*Grand Style*) kavramıyla, çelişkili ve güçlü dürtüleri bir bütünlük içinde, bir “boyunduruk altında” bir araya getirmeyi amaçlar; bu, sanatsal bir yaratım süreci olarak kendi karakterini ve felsefesini inşa etme biçimidir.⁴⁵ Onun aforizmaları, sistematik düşünceye duyduğu güvensizliğin bir göstergesi olup okurun

the Genealogy of Morality,” içinde *Introductions to Nietzsche*, ed. Robert B. Pippin (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 201.]

³⁹ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 42.

⁴⁰ *A.g.e.*, s.38

⁴¹ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.134

⁴² *A.g.e.*, s.155

⁴³ Pippin, Robert B., “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra,” içinde *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, ed. Michael Allen Gillespie ve Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s.66. Ayrıca Bkz; [Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, ed. Adrian Del Caro ve Robert B. Pippin, çev. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. xii.] [Bundan sonra Z olarak anılacak]

⁴⁴ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.44. Ayrıca Bkz; [Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 1985), s. 27-31.]

⁴⁵ *A.g.e.*, s.221, 227. Bkz. [Paul Bishop, *Nietzsche’s The Anti-Christ: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), ss. 56–57.]

metni “geviş getirerek” (*ruminating*) yani yavaş ve dikkatli bir şekilde okumasını zorunlu kılar.⁴⁶

Bu bağlamda, Nietzsche’nin metinleri, felsefe ile edebiyat arasındaki sınırları bulanıklaştıran çok üsluplu ve çok sesli bir yapıdadır. O, düşüncelerini tek bir “doğru” perspektiften sunmak yerine farklı maskeler ve üsluplar kullanarak okuyucuyu sürekli tetikte olmaya zorlar. Nietzsche’nin üslup çoğulculuğu, onun perspektivizminin bir yansımasıdır ve kendisini felsefi gelenekten ayırma çabasının bir parçasıdır.⁴⁷ Buna göre ironi, Nietzsche’nin metinlerinde “yazarın mevcudiyetini unutulmaz kılmak” ve görüşlerin mutlak olmadığını, sadece birer yorum olduğunu hatırlatmak için kullanılır.⁴⁸

Nietzsche’nin üslubu, felsefi içeriğinden ayrı tutulamaz; onun “yazı stili”, düşüncesinin bizzat kendisidir. Nietzsche, metinlerinde parodi, hiciv, pastiş ve özellikle “kendine-gülme” (*self-laughter*) gibi ironinin çeşitli türlerini işlevsel olarak kullanır.⁴⁹ Böyle Buyurdu Zerdüş’tte Nietzsche, Zerdüş karakteri ile kendisi arasında ironik bir mesafe koyar; Zerdüş’ün bildirimleri hem olumlanır hem de ironik bir şekilde nitelendirilir.⁵⁰ Bu “edebi” mesafe, yazarın kendi yarattığı ideale (*Übermensch*) bile dogmatik bir şekilde bağlanmasını engeller; Zerdüş, kendi öğretisinin sınırlarıyla ve yanlış anlaşılmalara yüzleşen trajik bir figür olarak sunulur.⁵¹ Nietzsche’nin ironik stratejisinin en “tekinsiz” (*uncanny*) örneği ise *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eseridir.⁵² Nietzsche bu metinde, “soğuk, bilimsel ve hatta ironik” bir dil kullanarak ahlaki değerlerin kökenini “hınç” (*ressentiment*) duygusuna dayandırır.⁵³ Bu soykütüğü, ahlakın

⁴⁶ Acampora, Christa Davis (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays* (Lanham vd.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), 73. Bkz. [Douglas Thomas, “Foucault’nun Nietzsche’sinden Yararlanmak: Nietzsche, Soykütük, Otobiyografi”, çev. M. Can Kibritoğlu, *Özne*, sayı 31, Güz 2019, s. 433.]

⁴⁷ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.41.

⁴⁸ *A.g.e.*, s.62.

⁴⁹ Slama, Paul, “Nietzsche’s Don Quixote between Zarathustra and Christ: Laughter, Ressentiment, and Transcendental Pain”, *Nietzsche-Studien* 51 (2022): 218–250, burada s. 238,239, published online April 21, 2022, <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2021-0054>.

⁵⁰ Pippin, “*Irony and Affirmation*”, s. 65.

⁵¹ *A.g.e.*, s.45,61.

⁵² Shapiro, Gary “Translating, Repeating, Naming: Foucault, Derrida, and the Genealogy of Morals”, içinde *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford: Rowman & Littlefield, 2006), s. 233.

⁵³ Hatab, Lawrence J., *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: An Introduction* (Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo: Cambridge University Press, 2008), s. 37.

kutsal kökenlerini yıkarken modern bilimin “objektiflik” iddiasını da bir “hadım edilmişlik” metaforuyla eleştirerek bu bilme isteğinin aslında çileci bir idealin (*ascetic ideal*) devamı olduğunu ironik bir dille gösterir.⁵⁴ Bu stratejik ironi, okuyucuyu (ve “biz bilenleri”) rahatsız etmeyi, yerleşik ahlaki ve epistemik önyargıları sarsmayı amaçlar.⁵⁵ Nietzsche’nin metinlerindeki sessizlikler, abartılar ve çok seslilik, tek bir “doktrin”in otoritesini yıkmaya yönelik ironik müdahalelerdir.⁵⁶

Nietzsche Düşüncesinde İroninin Yeri ve İronik Üslup

Nietzsche’nin ironiye yaklaşımı ikirciklidir. Bir taraftan, Sokratik ironiyi ve onun diyalektik kurnazlığını, yaşamın içgüdüsel ve trajik boyutunu bastıran bir “dekadans” belirtisi olarak eleştirir diğer taraftan da kendisini “ilk trajik filozof” olarak tanımlarken⁵⁷ ironiyi, hakikatin yokluğunda bir özgürleşme aracı olarak kullanır. Nietzsche, *Ecce Homo*’da kendi kitaplarını anlatırken *Ahlakın Soykütüğü*’nün başlangıcını “aldatıcı: serinkanlı, bilimsel, hatta ironik” olarak nitelendirir.⁵⁸

Nietzsche’nin kendi eserlerinde ‘ironi’ kavramına doğrudan başvurduğu yerler, onun bu kavrama yüklediği stratejik önemi gösterir. Örneğin, *İnsanca, Pek İnsanca*’da ironiyi alışkanlık haline getirmeyi eleştirirken şöyle der: “Sonunda [ironiyi alışkanlık edinen kişi] ısırmayı unutan ve sadece gülmeyi öğrenen, ısırmaya yeltenen bir köpeğe benzer.”⁵⁹ Bu alıntı, Nietzsche’nin ironinin pasif, eylemsiz bir nihilizme dönüşme tehlikesine karşı uyarısını içerir. Ancak aynı Nietzsche, *Ecce Homo*’da dünya tarihinin akışına yaptığı müdahaleyi tanımlarken ironiyi bir güç göstergesi olarak kullanır: “Benimle birlikte umut bağlanıyor gene. (...) Ben gelmiş geçmiş insanların rakipsiz en korkuncuyum ben; hem de en çok iyilik edeni olmayacağım anlamına gelmez bu.”⁶⁰

⁵⁴ Ken Gemes, “‘We Remain of Necessity Strangers to Ourselves’: The Key Message of Nietzsche’s Genealogy,” içinde *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006), 195.

⁵⁵ Guay, Robert, “Genealogy and Irony,” *Nietzsche-Studien* 40 (2011): 41.

⁵⁶ Stegmaier, Werner, “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs,” *The Journal of Nietzsche Studies* 31 (January 2006): 3, 21.

⁵⁷ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.70.

⁵⁸ Guay, Robert, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 30.

⁵⁹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, “İlişki İçinde İnsan”, § 372, s.230.

⁶⁰ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, (İstanbul, İthaki Yayınları, 2003), “Neden Bir Yazgıyım Ben”, § 1, s.114.

Ayrıca, Hristiyanlığın ve Modern ahlakın gelişimini anlatırken “dünya tarihinin ironisi” ifadesini kullanarak olayların amaçlanan hedeflerin tam tersine dönmesini (örneğin Hristiyanlığın dürüstlük talebinin sonunda Hristiyanlığın kendi temellerini yıkması) betimler.⁶¹

Nietzsche’nin felsefesinde ironi, ‘ciddiyet ruhu’ na karşı bir silahtır. O, yerleşik değerlerin ve metafizik inançların ‘ağırbaşlılığını’ ve ‘saygınlığını’ alaya alarak onların içinin boşluğunu ifşa eder. Nietzsche için felsefe, bir şölen ve çılgınlık halini alabilir; bu şölen, “bütün ağırbaşlılığın ve saygınlığın alaya alınması”nı içerir.⁶² Nietzsche’nin üslubu bir başka bağlamda değinildiği gibi Sokrates’in ironik tevazusunun aksine abartılı, kışkırtıcı ve saldırgandır ancak bu abartı (hiperbol) tıpkı Sokrates’in ironisi gibi hakikatin tekeli iddiasını kırmak için işlevseldir.⁶³ Nietzsche’nin kendi eserlerinde ironiye yaklaşımı, onun entelektüel dürüstlük ve maske kullanımıyla yakından ilişkilidir. Düşünmenin ve konuşmanın sınırlarına, dilin yetersizliğine ve yanılsamaların zorunluluğuna dikkat çekerken ironik bir ton takınır. Kendi acılarına hatta kendi alaycılığına bile mesafe koymayı şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: “Konuşmaktan, evet düşünmekten nefret ettim. Çünkü her sözcüğün arkasında hatayı, hayali, cinneti gülerken duymuyor muyum? Merhametimle alay etmeyeyim mi? Alayımın dalga geçmeyeyim mi?”⁶⁴ Bu alıntı, Nietzsche’nin ironiyi sadece dış dünyaya değil kendi iç dünyasına ve düşünsel süreçlerine de yönelttiğini yani “ironinin ironisini” yaptığını gösterir.

Böylece Nietzsche’nin felsefesinde ironi yalnızca bir anlatım tekniği değil aynı zamanda bir felsefe yapma biçimidir. Nietzsche, ironiyi kendinin dışında da benzer bir aparata dönüştürerek amacını ve fikrini yaygınlaştırır. Örneğin, Sokrates’e karşı derin bir ambivalans (ikirciklik) besler; onu hem bir dekadandan ve diyalektikçi olarak eleştirir hem de onun ironik sorgulama yöntemine ve kendini gizleme sanatına hayranlık duyar.⁶⁵ Nietzsche için Sokrates, “soyluları büyüleyen” ve diyalektiği bir intikam aracı olarak

⁶¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), s.180.

⁶² Derrida, Jacques, *Nietzsche’nin Şöleni*, der. çev. Ali Utku-Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), s.131.

⁶³ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.50.

⁶⁴ Nietzsche, *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Almanca aslından çev. Hüseyin Salihoğlu – Ümit Özdağ, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), Beşinci Kitap, §423, s.240.

⁶⁵ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.134. Bkz. [Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s.20, 50]

kullanan bir ironisttir.⁶⁶ Nietzsche'nin kendisi de "maske" metaforunu merkeze alarak derinliğin her zaman bir yüzeyin arkasına saklanması gerektiğini savunur:⁶⁷"Her derin ruh maskeleri sever."⁶⁸ Bu maskeleme stratejisi, Nietzsche'nin dogmatizmden kaçınma çabasının bir ürünüdür; O, görüşlerini "tek ve mutlak doğru" olarak sunmak yerine bunların "kendi doğruları" olduğunu vurgular.⁶⁹ Bu tavır, onun "eğitimci" rolünü de ironikleştirir; zira o, takipçi yaratmak değil herkesin kendi yolunu bulmasını isteyen bir filozoftur.⁷⁰ "Her zaman sadece öğrenci olarak kalırsa insan, öğretmeninin hakkını vermemiş olur. Neden yolmak istemiyorsunuz başımdaki çelengi?"⁷¹ Bu özdeyişinde Nietzsche, boynuz kulağı geçer özdeyişinde olduğu gibi insani gelişimi ve yetkinliği hiyerarşik bir döngü içinde düşünmekte ve böylece öğrenci öğretmen döngüsünü gelişimin sonsuzluğuna bağlamaktadır. Nietzscheci bağlamda yaşam ve gelişimin kendisi bile en veciz biçimde ancak ironik üslupla kendisini ifşa eder. Kierkegaard'ın "otantik bir insan yaşamı ironisiz mümkün değildir" tezi,⁷² Nietzsche'nin "özgür tin" (*free spirit*) anlayışıyla paralellik gösterir. Nietzsche'de ironik üslup, yerleşik değerlerin ve "putların" içinin kof olduğunu gösteren o ünlü "çekiç" in işlevini görür; bu çekiç hem yıkar hem de

⁶⁶ Cocei, Liviu I., "The Image of Socratic Irony from the Sophists to Nietzsche", 2015, ResearchGate, s. 131, <https://www.researchgate.net/publication/340448365>.

⁶⁷ "Nietzsche 'Her derin ruh maskeleri sever.' der ve bu beğenisini çalışmalarında oldukça sık örneklenir. Kasıtlı olarak muğlak bırakılmış, kinaye ve ironik şaşırtmacalarla dolu, mübalağalı, gösterişçi, üstten bakan ve hafife alan, az önemli olan şeyler hakkında fazlasıyla oyalanırken önemli noktalarda cümleleri yarım bırakan vb. karışık, vecizi ifadeleri tecrübesiz okuyuculara zengin bir bakış açısı sağlarken gizli tuzaklar da kurar. Bu şekilde yazmak yalnızca Nietzsche'nin edebi yeteneğinin veya sistemli olmayan bir yazma biçimine dair bilinçli tercihinin veya okuyucuların dikkatini dağıtma, onları şok etme ve ayartma ihtiyacını yansıtmaz, bunun dışında, sanırım, kendiliğinden [per se] maskelere yönelik varoluşsal ihtiyacını açığa vurur. Derinlik kendini doğrudan açığa vurmaz, aksine saklambacın dolaylı yollarını kullanmak, bastırmak ve geriye çekilmek zorundadır ki zaten derinlik, ironiyi gerekli bir unsur olarak içerir." [Yirmiyahu Yovel, "Nietzsche ve Spinoza: Amor Fati ve Amor Dei," çev. Metin Topuz, *Özne*, Güz 2019, 31. Kitap, Nietzsche (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), s.195.]

⁶⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, "Özgür Ruh", §40, s.55. Bkz. [Walter, Kaufmann, *Nietzsche, Heidegger, and Buber: Discovering the Mind*, Volume 2 (New Brunswick- London: Transaction Publishers, 2002), 138.]

⁶⁹ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.20. Ayrıca Bkz. [Michael Allen Gillespie ve Tracy B. Strong (ed.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 142.]

⁷⁰ Pippin, Robert B., "Introduction," in *Introductions to Nietzsche*, ed. Robert B. Pippin (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 8.

⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), Birinci Bölüm- "Armağan Eden Erdem Üzerine", §3, s.72.

⁷² Swearingen, C. Jan, *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies* (New York: Oxford University Press, 1991), 91. Bkz. [Raymond W. Gibbs, Jr., "Irony in Talk Among Friends," in *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader*, ed. Raymond W. Gibbs, Jr and Herbert L. Colston (New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2007), 339]

durumu tespit eder (dinler):⁷³“Değer biçmek yaratmaktır: dinleyin ey yaratanlar! Değer biçmenin kendisidir, tüm değer biçilmiş şeylerin değeri ve mücevherin. Ancak değer biçmek sayesinde vardır değer biçmek olmasaydı, kof çıkardı varoluşun çekirdeği. Dinleyin ey yaratanlar!”⁷⁴ Değerler yeniden değerlendirilmeli ve değerleri değerlemek insani varoluşun tazeliğini ve sürekliliğini sağlayan en temel dayanak olmalıdır. O halde değerleri değerlendirmek veya diğer ifadeyle yeni elbiseler giymek yaşamı bir taraftan geriye dönük yıkıp ileriye dönük yeniden inşa etmektir. Yaşam özünde bu değişimi ve gelişimi barındıran potansiyeli aktüele (*ergon-energia*) çeviren kesintisiz süreçtir.

Nietzsche’nin felsefesi, dogmatizme karşı bir savaş ilanıdır ve ironi bu savaşın en etkili silahıdır. Nietzsche, Sokrates’in ironisini “diyalektik bir bıçak” ve bir intikam aracı olarak eleştirir de⁷⁵kendi ironisini “yüksek kültürün” bir işareti, bir özgürleşme aracı olarak konumlandırır. Nietzscheci ironi, “ciddiyet ruhunu” dağıtan, ağırlığı hafifleten ve “şen bilimi” (*Gay Science*) mümkün kılan bir unsurdur.⁷⁶ Bu üslup, okuyucuya doğrudan bir “hakikat” sunmak yerine, onu bir labirente davet eder.⁷⁷ Nietzsche, kavramların tarihsel ve psikolojik kökenlerini ifşa ederken (*genealoji*), bu kavramların mutlaklığını ironik bir dille aşındırır. Özellikle *Ecce Homo* gibi geç dönem eserlerinde, kendini yüceltme ile kendini alaya alma (*self-parody*) arasındaki ince çizgide yürüyerek otobiyografik anlatıyı hicivsel bir boyuta taşır.⁷⁸ Bu ironik üslup, felsefi bir “maske” kullanımıyla iç içedir; Nietzsche, anlaşılmaktan korkan, çünkü yanlış anlaşılmının (veya tek bir anlama indirgenmenin) düşüncenin dinamizmini öldüreceğini bilen bir düşünürdür.⁷⁹

⁷³ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.140. Bkz. [Walter Kaufmann, *Discovering the Mind*, vol. 2, *Nietzsche, Heidegger, and Buber* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002; orig. 1980), 153.]

⁷⁴ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, “Bin Bir Hedef Üzerine”, s.54

⁷⁵ Cocei, “The Image of Socratic Irony from the Sophists to Nietzsche”, 131-132.

⁷⁶ Boddicker, Charles, “Humour in Nietzsche’s Style,” *European Journal of Philosophy* (2020):1,2. <https://doi.org/10.1111/ejop.12585>.

⁷⁷ Schlenker, Christian, “Nietzsches Hermeneutik der Einsamkeit, Transformationen im Labyrinth der Wahrheit,” *Nietzsche-Studien* 53 (2024):136. Bkz. [Ugwunnadi Charles Chukwudi, *Friedrich Nietzsche’s Antichrist and Jesus Christ’s Teachings: A Christian Neo-Revivalist Interpretation*, “Introduction.”]

⁷⁸ Boddicker, “Humour in Nietzsche’s Style,” 2. Bkz. [Nikolaos-Ion Terzoglou, “Nietzsche’s Conception of Place: Blueprint for an Architecture of the Future,” *International Journal of Architecture, Arts and Applications* 8, no. 2 (2022): 51, <https://doi.org/10.11648/j.ijaaa.20220802.12>.]

⁷⁹ Cocei, “The Image of Socratic Irony,” 125. Bkz. [Werner Stegmaier, “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs,” *The Journal of Nietzsche Studies* (2006): 19, <https://doi.org/10.1353/nie.2006.0011>.]

Hayat ve İroni İlişkisine Dair Temel Çerçeve

Nietzsche’de hayat ve ironi arasındaki ilişki, “oluş”un (*becoming*) olumlanması zemininde kurulur. Yaşam, sürekli bir akış, çelişki ve çatışma halidir dolayısıyla sabit kavramlarla dondurulamaz.⁸⁰ İroni, bu akışkanlığı ve belirsizliği yansıtanın en uygun yoludur. Nietzsche, “Modern insan”ın tarihsel hastalığını yani geçmişin yükü altında ezilmesini ve eylemsizliğini “ironik bir varoluş” olarak tanımlar ve eleştirir.⁸¹ Bu bağlamda, eyleme geçmeyen sadece “bilen” ve her şeye mesafe koyan bir ironi, yaşamı zayıflatır. Buna karşılık Nietzsche, “yaratıcı” bir ironiyi savunur. Bu ironi, yaşamın acılarına, çelişkilerine ve anlamsızlığına rağmen ona “evet” diyebilen trajik bir bilgeliği içerir.⁸² *Tragedyanın Doğuşu*’nda Sokrates’e hitaben sorduğu şu soru, ironinin yaşamla olan gerilimli ilişkisini özetler: “Ah Sokrates, Sokrates, yoksa senin sırrın bu muydu? Ey gizemli ironist (*o geheimnisvoller Ironiker*), yoksa bu muydu senin ironin?”⁸³ Burada Nietzsche, bilimin ve rasyonalitenin, yaşamın kötümserliğinden ve trajik gerçeğinden bir kaçış, bir “kurnazlık” olup olmadığını sorgular.

Nietzsche’de hayat, sürekli bir oluş, çatışma ve güç istenci mücadelesidir. İroni, bu akışkan ve çelişkili yapıyı karşılayanın bir yolu olarak belirir. İroni, insanı yerli yersiz trajik ezgiler tutturaktan alıkoyar ve kaynaklarını daha iyi yönetmesini sağlar.⁸⁴ Hayatın trajik ve korkunç yönleriyle yüzleşirken ironik bir mesafe, insanın bu ağırlık altında ezilmesini engeller. Ancak Nietzsche, ironinin pasif bir nihilizme dönüşme tehlikesine karşı da uyarılarda bulunur. Modern kültürün eleştirel, şüpheci ve ironik yapısı, mitlerin bağlayıcı gücünü zayıflatarak kültürel bir krize yol açabilir.⁸⁵ Nietzsche’nin hedefi, ironiyi bir son değil değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve yaşamın olumlanması (*amor fati*) sürecinde bir araç olarak kullanmaktır.

⁸⁰ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.112, 240.

⁸¹ Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 94.

⁸² Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.86, 92.

⁸³ Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), “Özeleştirici Denemesi”, §1, s.3. Krş; [Friedrich Nietzsche, “An Attempt at Self-Criticism,” *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss ve Ronald Speirs, çev. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 4.] [Bundan sonra dipnotlarda BT şeklinde bahsedilecektir.]

⁸⁴ Vladimir Jankélévitch, “Kendisine Dönük İroni: Dokunup Geçme Sanatı,” çev. Orçun Türkay, *Cogito: İroni*, sayı 57, “Odak: Günümüzde Hegel” (Kış 2008): 138.

⁸⁵ Küçükalp, Derda, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi* (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2017), s.134.

Nietzsche'nin felsefesi, nihilizm tehlikesi karşısında yaşamı olumlama (*affirmation*) çabası olarak okunabilir. İlk dönem eseri *Tragedyanın Doğuşu*'nda, varoluşun ve dünyanın ancak 'estetik bir fenomen' çerçevesinde haklı çıkarılabileceğini savunur.⁸⁶ Bu dönemde sanat, yaşamın dehşeti ve saçmalığı karşısında “metafizik bir teselli” sunarken olgunluk döneminde Nietzsche bu romantik perspektifi terk eder ve “bu-dünyaya ait” bir teselli yani bir “gülme sanatı” önerir.⁸⁷ Bu bağlamda ironi, trajik bir dünya görüşüyle birleşir. Nietzsche'nin “Amor Fati” (Kader Sevgisi) kavramı, yaşamın getirdiği her şeyi acıyı ve zorunluluğu, geçmişe ve geleceğe dair hiçbir şeyi değiştirmeksizin sevmeyi ve olumlamayı içerir.⁸⁸ Bu, pasif bir kabulleniş değil ironik bir mesafeyle yaşamı olduğu gibi tüm çelişkileriyle kucaklayan “Dionysosça” bir tavidir.⁸⁹ Ebedi Dönüş (*Eternal Recurrence*) düşüncesi de bu olumlamanın en yüksek formülü ve en ağır yükü olarak her anın sonsuz kez tekrar edeceği bilgisini, yaşamı dönüştürücü bir güç olarak sunar.⁹⁰ İroni burada, yaşamın anlamsızlığına (nihilizm) karşı yaşamın kendi içinde bir anlam yaratma ve onu “oyun” olarak görme yetisiyle direnç gösterir.⁹¹

Nietzsche için hayat, çelişkilerle dolu, trajik ve irrasyonel bir akıştır.⁹² İroni, bu trajik gerçeklikle başa çıkmanın, acıya ve anlamsızlığa rağmen yaşamı olumlamanın (*affirmation*) bir yoludur.⁹³ Hayatın “tehlikeli” ve “sorunsal” yanlarını görmezden gelerek kurulan metafizik sığınaklar (öte dünya, mutlak ahlak), yaşamı yadsıyan “dekadan” tutumlardır.⁹⁴ Buna karşın ironi, yaşamın çelişkilerini kucaklayan “kendi kendine gülebilen” bir bilgelik sunar. Bu bağlamda Nietzsche'nin “amor fati” (kader

⁸⁶ Bkz. [Walter Kaufmann, *Discovering the Mind*, cilt 2: *Nietzsche, Heidegger, and Buber*, yeni giriş yazıları Ivan Soll (New Brunswick, NJ ve London: Transaction Publishers, 2002), s. 72.]

⁸⁷ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.110.

⁸⁸ Danto, Arthur C., *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s.20. Bkz. [Şenail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 121.] Ayrıca Bkz. [Stratton, Matthew *The Politics of Irony in American Modernism* (New York: Fordham University Press, 2014), 37.]

⁸⁹ Schacht, *Nietzsche*, 346, 397.

⁹⁰ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.196. Bkz. [Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 169.]

⁹¹ Michael Allen Gillespie ve Tracy B. Strong (ed.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 219.

⁹² İşsevenler, Osman Vahdet, “Zerdüşt Henüz Olympos'tayken Tragedya'nın Doğuşu'ndaki Dionysosçu Yargıya Dair,” giriş bölümü (yayımlanmamış/elektronik makale, Pdf).

⁹³ Siemens, Herman W., “Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in Thus Spoke Zarathustra,” *Nietzsche-Studien* 52 (2023): 225–260, özellikle s.225. Bkz. [Guy Du Plessis, “Will to Power: The Utility of Nietzsche's Philosophy for Philosophical Counseling” (konferans bildirisi, Şubat 2024), 7.]

⁹⁴ Çakın, Melodi, “Yalanın Değeri / Yorumun Önemi: The Value of Lie / The Importance of Interpretation”, *ViraVerita E-Dergi* 5 (2017): 4, 6-7.

sevgisi) anlayışı, olanı olduğu gibi tüm acısıyla ve neşesiyle kabul etmeyi gerektirir; ironi ise bu kabulün dogmatik bir tevekküle dönüşmesini engelleyen bireyin kendi kaderiyle oynadığı estetik bir mesafedir.⁹⁵ İroni, yaşamın ağırlığına karşı bir “karşı-ağırlık” oluşturur, ciddiyeti neşeyle dengeler ve böylece yaşamı estetik bir fenomen olarak haklı çıkarır.⁹⁶

Hakikat ve İroni İlişisine Dair Temel Kavramsal Bağlam

Nietzsche’nin felsefesinde “hakikat”, keşfedilecek bir töz değil yaratılacak bir şeydir; bir “yanılsama”, bir “metaforlar ordusu”dur.⁹⁷ Hakikatin bu şekilde araçsallaştırılması ve kurgusal doğasının ifşası, Nietzsche’nin perspektivizminin temelini oluşturur. Perspektivizm, “olgular yoktur sadece yorumlar vardır”⁹⁸ ilkesiyle dünyayı tek bir nesnel bakış açısından görme iddiasını ironize eder. Eğer her şey bir yorumsa Nietzsche’nin kendi felsefesi de bir yorumdur. Nietzsche bu durumu *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de açıkça kabul eder ve buna bir meydan okumayla yanıt verir: “Varsayalım ki bu da sadece bir yorum olsun- ne âlâ! (*um so besser*)”⁹⁹ Bu noktada estetik, hakikatin yerini alır. “Sanata, gerçeği yok etmeyelim diye sahibiz.”¹⁰⁰ diyen Nietzsche,¹⁰¹ varoluşun estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabileceğini savunur. İroni, bu estetik oyunun bir parçasıdır; ciddiyet ile oyun, maske ile yüz arasındaki sınırları ihlal eder. Nietzsche, gerçekliğin “kadın” olarak metaforize edildiği yerde, hakikatin (kadının) bir özü olmadığını onun gücünün “uzaktan” etkilemesinde ve “örtülerinde” (maskelerinde) yattığını belirtir.¹⁰² “Kadındaki her şey bir bilmecedir ve kadındaki her şeyin tek bir

⁹⁵ Chukwudi, Ugwunnadi Charles, “Transcending Humanity: Nietzsche’s Notion of the Overman and Transhumanism Ethos,” *Research on Humanities and Social Sciences* 14, no. 3 (2024): 45. Bkz. [İrmak, Güngör, “Revaluation of Values in Nietzsche’s Thought,” *Journal of Current Researches on Social Sciences* (JoCReSS) 7, no. 1 (2017): 402.]

⁹⁶ Pangle, Thomas L., “The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences According to Nietzsche,” *The Review of Politics* 45, no. 1 (1983): 47.

⁹⁷ Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat”, *Özne*, sy. 31 (Güz 2019): 49.

⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci* (Der Wille zur Macht), 1883–1888 Nachlass, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), §481, 326. Bkz. [Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. baskı), 37.] Ayrıca Bkz. [Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. baskı), s.69.]

⁹⁹ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.36.

¹⁰⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, “Sanat Olarak Güç İstenci”, §822, 519.

¹⁰¹ Cox, Christoph. “Nietzsche, Dionysos ve Müziğin Ontolojisi”, çev. Sadık Erol Er, *Özne: Felsefe ve Sanat Yazıları*, sy. 31 (Güz 2019): 94.

¹⁰² Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, s. 46, 48.

çözümü vardır: hamilelik denir bu çözüme.”¹⁰³ Gerçeklik bilinmeyen ama yaratılan bir sanatsal bir edimdir. Gerçeklik yaratılan, kibir ve yalanla ifşa edilen bir edimse,¹⁰⁴ hakikatin “utanmazlığı”na karşı “isimlerin, seslerin, biçimlerin” yüzeyine tapınmak Yunanlıların bilgeliği olduğu kadar Nietzsche’nin de ironik-estetik stratejisidir.¹⁰⁵

Nietzsche’nin epistemolojisi, geleneksel “hakikat” kavramına yönelik radikal bir saldırı içerir. Ona göre hakikatler, “yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamalardır”; bir “metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusudur”.¹⁰⁶ Nietzsche, “*Ahlak Üstü Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*” adlı metninde, dilin ve kavramların gerçekliği temsil etmediğini aksine onu insan ihtiyaçlarına göre biçimlendirdiğini savunur.¹⁰⁷ Bu noktada Nietzsche’nin tutumu derin bir ironi barındırır: O, hakikatin olmadığını söylerken bile bir “hakikat” iddiasında bulunma paradoksuyla yüzleşir. Ancak Nietzsche, bu paradoksu, kendi iddialarının da “sadece bir yorum” olduğunu kabul ederek ve hatta bundan memnuniyet duyarak (“peki, daha iyi ya”) aşmaya çalışır.¹⁰⁸ Hakikat istenci (*will to truth*) aslında bir güç istencidir ve yaşamı korumaya ya da geliştirmeye hizmet ettiği sürece değerlidir; mutlak bir “kendinde şey” arayışı ise “Mısırcılık” (kavramları mumyalamak) olarak reddedilir.¹⁰⁹ Bilimsel hakikat arayışı da eğer yaşamı yadsıyan çileci bir ideale dönüşürse Nietzsche’nin eleştirisi oklarının hedefi olur.¹¹⁰

Bu bağlamda, “hakikat” iddiasında bulunmak ontolojik olarak ironik bir durumdur. Nietzsche, hakikat istencinin aslında bir “güç istenci” olduğunu, hayatı

¹⁰³ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, “Yaşlı ve Genç Kadıncıklar Üzerine”, s.60

¹⁰⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, “Filozofların Önyargıları Üzerine”, §23, s.36–37.

¹⁰⁵ Colebrook, Claire, *Irony* (London & New York: Routledge, 2004), 133–134.

¹⁰⁶ Schacht, Nietzsche, s.73. Bkz. [Soner Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 248]

¹⁰⁷ Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* s.546. Bkz. [Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, 2nd ed. (Oxford & Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999), 94.]

¹⁰⁸ Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, 136. Bkz. [Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, 2nd ed. (Oxford & Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999), 96.]

¹⁰⁹ Erdem, Hüseyin Subhi, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaştırılması,” *EKEV Akademi Dergisi* 6, sy. 13 (Güz 2002): 186. Bkz. [Ali Han Babuççu, “Nietzsche Düşüncesinde Hayatın Olumlanması ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi,” *Özne*, sy. 31 (Güz 2019): 233.] Ayrıca Bkz. [Orsan K. Öymen, “Nietzsche’nin Pusulası,” *Cogito*, sy. 57 (Kış 2008): 74.]

¹¹⁰ Küçükalp, Kasım, “Nietzsche’nin Modern Bilim Eleştirisi,” *Bilim Tarihi ve Felsefesi Araştırmaları* (BİTAD) 1/2 (Haziran 2025): 12. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15827019>. Bkz. [Tsarina Doyle, “Nietzsche’nin Kant Temellüğü,” çev. Metin Topuz, *Özne*, sy. 31 (Güz 2019): 248.]

denetim altına alma ve sabitleme arzusundan kaynaklandığını ifşa eder.¹¹¹ İroni, bu sahte hakikat/yalan ikiliğini yapı bozuma uğratar. Nietzsche için “hakiki dünya” bir fabla dönüşmüştür dolayısıyla felsefi söylem, mutlak bir gerçeği temsil etme iddiasından vazgeçip kendi kurgusallığının bilincinde olan bir “yorum” faaliyeti haline gelmelidir. İroni, bu farkındalığın dilsel tezahürüdür; o, söylenenin “nihai söz” olmadığını, her zaman bir “belki” barındırdığını hatırlatır.¹¹²

Estetik, Hakikat ve Perspektivizm’in İronik Boyutu

Nietzsche için dünya, “kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı”dır.¹¹³ Estetik, hakikatin yerini alır ya da hakikatin katlanılmazlığına karşı bir panzehir sunar. Sanat ve estetik bakış, kavramların dondurucu etkisine karşı yaşamın akışkanlığını ve çokluğunu savunur. Nietzsche’nin perspektivizmi, dünyayı tek bir doğruya indirgemeye çalışan her türlü girişimi (bilim, ahlak, din) ironik bir dille eleştirir. Çünkü ona göre “hakikat” diye sunulan şeyler, aslında güç istencinin belirli bir perspektiften yaptığı yorumlardır.¹¹⁴ Nietzsche’nin perspektivizmi, kendi kendisiyle çelişir gibi görünen (öz-göndergesel paradoks) bir yapı arz etse de bu durum Nietzsche için bir kusur değil felsefesinin ironik gücüdür. O, hakikatin yokluğunu ilan ederken bile yeni bir dogmatizm yaratmaktan kaçınmak için ironiyi, maskeleri ve çoklu üslupları kullanır.¹¹⁵ Buna bağlı olarak Nietzsche’de ironi, Batı metafiziğinin “hakikat” ve “ahlak” putlarını kırmak (Çekiçle Felsefe) için kullanılan stratejik bir aygıttır. Bu aygıt, okuyucuyu “hazır” doğrular bulmaktan alıkoyup kendi değerlerini yaratmaya ve yaşamı estetik bir fenomen olarak olumlamaya davet eder.

Nietzsche’nin “perspektivizm” öğretisi, nesnel ve mutlak bir “Tanrı’sal bakış açısı”nın (*God’s eye view*) imkânsızlığını vurgular. Ona göre “yalnızca perspektifsel bir görme yalnızca perspektifsel bir ‘bilme’ vardır”. Bilgi, bir şeye dair ne kadar fazla ve

¹¹¹ Bleiker, Roland ve Mark Chou, “*Nietzsche’s Style: On Language, Knowledge and Power in International Relations*,” 9. Bkz. [Metin Becermen, “Nietzsche’de ‘Güç İstemi’ ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme,” *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sy. 19 (2010/2): 361.]

¹¹² Guay, “*Genealogy and Irony*,” 28.

¹¹³ Heidegger, Martin, “Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche’nin Sözü ‘Tanrı Öldü’”, içinde *Nietzsche ve Din*, ed. ve çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

¹¹⁴ Soysal, Soner, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, İstanbul: Say Yayınları, 2020, 17.

¹¹⁵ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.17, 100.

farklı göz (perspektif) kullanabilirsek o kadar eksiksiz olur.¹¹⁶ İroni, tam da bu noktada, kişinin tek bir perspektife saplanıp kalmasını engelleyen, farklı bakış açıları arasında geçiş yapmayı sağlayan zihinsel bir esneklik aracı olarak devreye girer. Nietzsche için “hakikat” yerine “sanat”ın, yalanın ve yanılsamanın olumlanması, hakikat istencinin yarattığı nihilizme karşı bir panzehirdir.¹¹⁷ Sanatın hakikate kıyasla daha üstün bir değer taşıdığı düşüncesi, estetik bir dünya görüşünün yaşamı donuk ve katı rasyonel kategorilerin tahakkümünden özgürleştirme imkânına işaret eder. Dünya bir sanat eseri gibi kendi kendini doğuran ve yok eden bir güç istenci oyunudur.¹¹⁸ Bu nedenle Nietzscheci felsefe, kavramsal bir sistem kurmaktan ziyade yaşamı estetik bir fenomen olarak haklı çıkaran ve sürekli “oluş” (*becoming*) halinde olan bir perspektifler çokluğu sunar.¹¹⁹ Bu, dogmatik ciddiyete karşı “neşeli bir bilim” (gay science) ve dans eden bir düşünce tarzıdır.

Nietzsche’nin “perspektivizm” öğretisi, olguların değil sadece yorumların var olduğunu savunur.¹²⁰ Bu, görecilik (*relativism*) değil bilginin her zaman bir “bakış açısına” (bir bedene, bir dürtüye, bir çıkara) bağlı olduğunun kabulüdür.¹²¹ İroni, perspektivizmin estetik boyutunu oluşturur; çünkü ironist, kendi perspektifinin de mutlak olmadığını, değişebilir ve çoklu olduğunu bilir. Sanat, bu noktada hakikatten daha değerlidir çünkü sanat, yalan söylediğini (yanılsama yarattığını) gizlemez; o, “hakikatten ölmek için” sahip olduğumuz bir araçtır.¹²² Apolloncu form (görünüş, rüya) ve Dionysosçu içerik (sarhoşluk, birlik) arasındaki gerilim, trajik sanatın ve Nietzscheci ironinin dinamik yapısını oluşturur.¹²³ Estetik bir fenomen olarak dünya ancak ironik bir mesafeden yani ciddiyet ve oyunun, hakikat ve yanılsamanın iç içe geçtiği bir “trajik neşe” (*tragic gaiety*) ile kavranabilir. Böylece Nietzsche, bilimsel ve ahlaki “doğruların”

¹¹⁶ Schacht, Richard, “Nietzsche’s Kind of Philosophy,” içinde *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 166.

¹¹⁷ Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, 181.

¹¹⁸ McGill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 66.

¹¹⁹ Danto, *Nietzsche*, 31.

¹²⁰ Becermen, Metin, “Nietzsche’de ‘Güç İstemi’ ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme,” *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sy. 19 (2010/2): 364.

¹²¹ Guay, “*Genealogy and Irony*”, 40.

¹²² Çakın, “Yalanın Değeri / Yorumun Önemi”, 3.

¹²³ Sysolyatin, Aleksandr A., “Риторика Заратустры: метафоры как элемент философии Ницше” [Zarathustra’nın Retoriği: Nietzsche Felsefesinde Metaforlar], *История философии / History of Philosophy* 27, no. 1 (2022): 35, <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2022-27-1-31-41>.

katılığına karşı sanatın ve ironinin akışkan, yaratıcı gücünü, “sonsuz bir yorumlama” süreci olarak felsefenin merkezine yerleştirir.¹²⁴

Nietzsche’nin metinlerinde ironi, “maske” kavramıyla sıkı sıkıya bağlıdır. “Derin olan her şey maskeyi sever.” diyen Nietzsche,¹²⁵ felsefi derinliğin doğrudan ifşa edilemeyeceğini ancak dolaylı anlatım ve gizlenme (dissimulation) yoluyla aktarılabilirliğini savunur.¹²⁶ Maske sadece bir aldatmaca değil aynı zamanda bir koruma ve hakikatin (veya hakikat yokluğunun) dayanılmazlığına karşı bir estetik mesafe koyma aracıdır.¹²⁷

Sonuç olarak, Nietzsche’de ironi yalnızca bir üslup biçimi ya da retorik bir jest değil; Sokrates’ten başlayarak Batı metafiziğinin kurucu kabullerini, bu metafiziğin ürettiği ahlaki değerleri, epistemolojik temellendirmeleri ve bilime dayalı doğa tasavvurunu sorgulayan eleştirel bir düşünme stratejisi olarak ortaya çıkar. Nietzsche, Sokrates figürünü felsefi geleneğin içkin çelişkilerini görünür kılan bir projeksiyon yüzeyi gibi kullanırken ironiyi de bu geleneğin hakikat, bilgi, ahlak ve doğa anlayışlarını çözüme uğratan bir araç haline getirir. Bununla birlikte ironi, Nietzsche’de insanın dünyayla kurduğu ilişkinin ancak estetik bir ifade içinde anlam kazanabileceği yönündeki temel ontolojik öncülü de taşır: Hakikat, evrensel ve sabit bir yapı olarak değil her bireyin yaşamla kurduğu tekil ve yaratıcı bağlam içinde ortaya çıkan (perspektifsel), yerel ve dinamik bir gerçeklik boyutudur. Bu nedenle Nietzsche’nin ironi anlayışı, teorik aklın, epistemolojik kesinliğin ve bilimsel objektivizmin mutlaklık iddialarına karşı yönelen; hakikati estetik, bedensel ve yaşamsal bir oluş olarak yeniden düşünmeyi mümkün kılan radikal bir perspektif sunar.

¹²⁴ Becermen, “Nietzsche’de ‘Güç İstemi’ ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme,” s.368. [Pangle, Thomas L., “The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences According to Nietzsche,” *The Review of Politics* 45, no. 1 (1983): 53]

¹²⁵ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, “Özgür Ruh”, §40, s.53.

¹²⁶ Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 96.

¹²⁷ Rush, Fred, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel, and Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 238.

1. NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNDE İRONİ VE İRONİK ÜSLUP

1.1. Nietzsche Diskurunda İroninin Yeri

İroni kavramı edebi bir tarzın dışı yansımasının aracıdır. Bu kavram özünde kuşku, inkâr, kabullenmeme ve inanca dair tatmin olmama psikolojisine dayalıdır. Bu psikoloji ironi refleksinde alaycı bir tutumu araçsallaştırır. Bu tutum Nietzsche'nin bakışında felsefi söyleminin bütününde onun ruhsal ve zihinsel karşı çıkışının resmini yansıtır. İronik söylem kuşkuyu, inkârı, kabullenmeyişi sadece bir konuya dair tartışma üzerine odaklamaz. Aksine bütün hayat tasavvuru ironinin hedefi olur. İroni artık Nietzscheci söylemde eleştiri ve değerlendirme dilinin başat janrı (üslup) olur. Nietzscheci ironi onun metinlerinde işlevsel olarak hakikati yanlış biçimleri olarak tanımlayıp bu yanlışlığı dilbilgisi düzeyine yerleştirir. Yani bu zorunlu düşünmemizin dilbilgisel düzeyidir. Dilbilgisel düzey bizi zorunlu olarak klasik hakikat tartışmasına çeker. Dilbilgisel düzey zorunlu olarak sistematik düşünmeye yönlendirir. Sistematik düşünme kavramların oyun alanında gerçekleştiği için Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda; "Bütün sistem insanlarından tiksiniyorum ve kaçıyorum onlardan. Sistem istenci sadakatten yoksundur."¹²⁸ der. Kavramları somut varlıklar düzeyinde işlevsel kılan rasyonalist düşünce Nietzsche açısından bu yanlışlığın temel nedenidir. Bu yüzden Nietzsche geleneksel (önermesel) hakikat anlayışına sırtını döner.¹²⁹ Bu fikrin gerekçesi olarak: "Epistemolojik soruşturmada ya dilin ya bilimin ya da hatta mantığın kendiliğinden güvencesi olduğu [*self-warranting*] yahut dünyayla herhangi bir tikel ilişkide bulunduğu varsayılmaz. Bunun yanında aksiyolojik ve normatif soruşturmada ise herhangi bir ahlaki ilkenin veya değerın apaçık biçimde veya koşulsuz olarak geçerli olduğu varsayılmaz."¹³⁰ Bu yüzden Schacht' a göre Nietzsche, geleneksel hakikat eleştirisini gerekçelendirirken şu itirazda da bulunur:

Bu nedenle filozoflar, gerçekliğin çeşitli türlerdeki şeyler veya tözlerden oluştuğunu varsayıp sadece onların doğalarını soruşturamazlar. Düşünce ve gerçekliğin uyuşması olarak tasarlanan bilginin mümkün olduğunu varsayamazlar ve sadece bunun imkânının koşullarının ve kapsamının sınırlarını soruşturamazlar. Aklın ve mantıksal düşüncenin gerçeklikle ilgili hakikatleri

¹²⁸ Nietzsche, Friedrich, *Putların Alaca Karanlığında*, Çev. Emir AKTAN, Alter Yayıncılık, Ankara, 2012, s.10

(Nietzsche'nin eserlerinin farklı Türkçe çevirileri, metnin bağlamı ve çalışmanın kuramsal ihtiyaçları doğrultusunda tercih edilmiş ve edilecektir.)

¹²⁹ Erdem, Hüseyin Subhi, *Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, Eflatun Kitap, İstanbul, 2020, s.168.

¹³⁰ Schacht, Richard, *Nietzsche*, çev. Oğuz Karayemiş, Say yayınları, İstanbul, 2024, s. 38-39.

verdiğini varsayamazlar ve sadece bu hakikatlerin içeriğini soruşturamazlar. Ayrıca, bütün insanlar için bağlayıcı olan en azından bazı ahlaki ilkelerin olduğunu varsayamazlar ve sadece bunların ve sonuçlarının ne olduğunu soruşturamazlar. Genel olarak değer taşıdığı varsayılan herhangi bir şeyin de bu şekilde kendine verilen değere sahip olduğu varsayımıyla ilerleyemezler ve sadece bu tür ‘değerler’ arasındaki ilişkileri ve çeşitli özel pratikler için bunların anlamlarını soruşturamazlar.¹³¹

Schacht, Nietzsche’ye atfettiği bu tespitlerle, onun filozoflar için sorgulamalarına bir kriter ve sınırı itirazi bağlamda ortaya koyduğunu gösterir. Buna göre filozofların asıl gündelik ve bilimsel bilme tarzımız ile onun dayandığı “bilgi”nin neyden yapıldığını; bunun insan yaşamındaki yeri, işlevi ve değerini; ahlak üzerine düşünen düşünürlerin ahlak teorilerinin statüsünün ne olduğunu; hâkim değerlerin kendilerinin hangi değere sahip olduklarını sorgulamaları gerektiğini vurgular. Yukarıda filozofların şimdiye kadar yaptıkları ve sorguladıkları hususlara ise sonu “...yapamazlar, ...edemezler” vb şekilde biten cümlelerle itiraz eder ve yaptıkları işin kuşku olduğunu bildirir.

Bu bağlamda Nietzsche genelde Sokratik düşünce geleneğinin felsefi konuları özne-nesne ilişkisi bağintısında şeyler cihetinde görüngü konusu kılan epistemik temellendirme biçimine karşı çıkar. Ona göre zihin ve nesne karşıtlığında bir ilişki olarak düşünülen nesneye yönelik bilgi saptaması, insanın dışında nesnel dünyaya ait olan olgusal dünyanın bir resmini oluşturur. Oysa insan dünyayı nesnel dünya ayrımına tabi tutarak değil aksine yaşam dünyası içinde ilişkiye dayalı temellendirir. Bu yüzden olgu dünyası şeklinde tasavvur edilen bir dünyaya yönelik getirilen önermeler ve iddialar sadece dilin gramatik yapısı içinde şekillendirilir. Oysa bu, yaşama dünyası içinde insanın dünya ve nesne ilişkisini tam olarak yansıtmaz. Bu durum geleneksel felsefenin temel maluliyetidir. Dilin gramer içindeki mevcudiyeti sahiciliği temsilde yetersizdir. Bu sebepten Nietzsche dilin geleneksel felsefece kabul edilen yetkesine itiraz eder: Nitekim *Putların Alacakaranlığı*’nda “Dil, köken itibarıyla en ilkel psikoloji biçimi çağına aittir: Zihnimize, dilin metafiziğini yani aklın faraziyelerini çağırdığımız zaman, kendimizi kaba bir fetişizmin tam ortasında [sipsivri bir vaziyette kalmış olarak] buluveririz. İşte her yerde fiil ve faili gören şey dil’ dir. Genelde neden olarak iradeye inanan budur. Ego’ya inanan, varlık olarak ego’ ya inanan, cevher/öz olarak ego’ ya inanan ve ego-cevher inancını her şeye yansıtan aksettiren şey dil’ dir.”¹³² Bu yüzden metafizik

¹³¹ A.g.e., s.39.

¹³²Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), Bölüm III, §5, s. 32.

kavramlar dilin mahsülüdür. Nietzsche, “Korkarım ki kurtulamayacağız tanrıdan, hâlâ gramere inandığımız için.”¹³³ der. Onun açısından dil bütün metafizik kavram ve düşüncenin icat edicisidir. Oysa gerçeklik sorununu dilde değil bizatihi görünür dünyada aramak gerekir. Dil bağlamında hakikat ancak estetik formlarda dile getirilebilir. Bu ise hakikatin bizzat bir şey değil eğretilme, mecaz, metafor şeklinde dilde tezahür eder. Nietzsche’nin düşüncesinin cesurca anti-metafizik olduğu söylenebilir.

Nietzsche’nin hakikate yönelik düşüncesi pek çok trajik sonuçlara gebe dir. Hakikate dair tanımın dayanağı her ne kadar dil düzeyinde çıkmaz bir sokak ise de Nietzsche’nin hakikat kavramını kullanışı varoluşsal hakikat kavramı doğrultusundadır. Beden bilgisi, fizyoloji, biyoloji çerçevesinde kullanılışını da geleceğin felsefecilerine ışık olarak insan varlığını ifşa etmeye yönelik girişimlere açık ifadelere dönüştürür ve sunar.¹³⁴

Nietzsche’nin Batı metafiziğine karşı eleştirel tutumunu söyleminde somut hale getiren janrı hemen bütün felsefi metinlerine sirayet etmiştir. Nietzsche Batı metafiziğinin Platoncu düşünce ve Hristiyan düşüncesinin birbiriyle meczolmuş dünya ve hayat tasavvurunu yaşamın kendi seyri ve döngüsü bağlamında yanlış yorum ve tutum olarak değerlendirir. Bu yüzden Batı metafiziğinin yüzyıllardır Antik Çağdan günümüze kadar uzantısı ve hakikat üzerine kabul ve değerlendirme perspektifini ağır bir eleştiriye tabi tutar. Onun özellikle Hristiyani hayat telakkisine karşı eleştirilerini *Ahlakın Soykütüğü*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Deccal* adlı eserlerinde geniş ölçekte bulabiliriz. Bu bağlamda çalışmamız kapsamında bu eserlerdeki Nietzscheci eleştiriye ortaya koyup konunun aydınlanmasına çalışacağız.

Nietzscheci ironik söylem sadece Hristiyani hayat telakkisini eleştiri konusu yapmaz. Bunun yanında modern yaşamda insanın yönelimine, tercihi ne ve hayatı kabullenişine yol veren çeşitli felsefi ekollerin değerlendirmesiyle oluşturduğu düşünce ve inancı da eleştirir. Örneğin; ahlaka, insan psikolojisine vb. bakışındaki hata ve eksiklikleri ve kurumsal kabulleri¹³⁵ de hem eleştiri hem de ironik üslup üzerinden ağır

¹³³ A.g.e, s. 33.

¹³⁴ Erdem, *Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, s. 168

¹³⁵ Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2013, “Önsöz”, § 2-3, s. 29-30.

bir yergi diliyle seslendirilişine tanık oluruz. Eğitim kurumlarının yapısı işleyişi metotları ve stratejisi de Nietzscheci eleştiriden pay alır.

Nietzsche'nin felsefesi bütünüyle Klasik Dönem ve felsefi seyrinde filozof ünüyle şöhret bulmuş Aristoteles, Descartes, Kant vb. gibi filozofların temel felsefi kavramlar (etik, estetik, epistemoloji, ontoloji, mantık vb.) etrafında problem çözme ve bu kavramları sistematik bütünlük içinde ele alma tarzıyla örtüşmez. Aslında onun felsefesinin en temel problemi insan sorunudur. İnsanın ne'liğini, dünya, hayat ve insanın kendini gerçekleştirme mukadderatını belirlemesi, eylemlerinin değeri, vb. gibi problemler bağlamında tartışır.

Bu tartışmada insan ve gerçeklik problemi tartışmanın ana seyrini belirler. Gerçekliğin ne olduğuna dair Sokratik söylemden günümüze kadar gelen çeşitli felsefi ekollerin tanım ve yaklaşımları Nietzscheci natüralist bakış açısından kırılmaya ve eleştiriye dönüşür. Bu yeni felsefe perspektifini Nietzsche'nin ardıllarında görmek mümkündür.¹³⁶

Nietzsche, yukarıda da değinildiği üzere *Putların Alacakaranlığı*'nda, "Bütün sistem insanlarından tiksiniyorum ve kaçıyorum onlardan. Sistem istenci sadakatten yoksundur."¹³⁷ der. Nietzsche'ye göre sistematize edici bütün girişimler zımni olarak derin bir çelişkiyi barındırırlar. O halde problematik alanının üstesinden gelecek yeni bir çözümleme gerekli görülmektedir. Nietzsche bu problemi perspektivizm kavramsallaştırmasıyla açmayı dener ama Nietzsche bağlamında her kavramsallaştırmayı anlama girişimi, onun üslubuyla da yüzleşmek zorundadır. Burada perspektivizme dayalı üslup problemi evvela daha temel bir Nietzscheci itirazdan kaynaklanır. Buna göre Sokratesçi düşüncenin salt akla dayalı tümdengelimci sistematik içinde üretilen kavramsallaştırma tekniğine dayalı insani gerçeklik algısı ve gerçekliğin inşasının nesnel ve evrensel mahiyetteki yapısı eleştirilir. Ona göre insan ve gerçeklik ilgisi bizatihi pratikte çözümlenir. Bu ise yaşamın her anında gerçekliğin zaman, mekân ve duruma dayalı bağlamının gözetilmesi demektir. Oysa Sokratesçi tümdengelim yöntemine dayalı kavram ve anlamlandırma soyut ve evrensel temsiliyle canlı ve olmakta olanı ifade de

¹³⁶ Bu bağlamda Guattari- Deleuze, Foucault, Derrida, Rorty, Bachelard, vb. düşünürler sayılabilir.

¹³⁷ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, "Özdeyişler ve Oklar", § 10, s. 26.

zayıf kalır. İşte Nietzsche bu Sokratik temelledirmenin ortaya çıkardığı yapısal probleme itiraz ederek perspektivizm ile bunları çözmeyi dener. Lakin bu problemi bütün canlılığı ve hissedilişiyi idrak etmek için de söyleminde okuyucuyu uyaracak ve iğrite ederek konuya odaklanmasını ve problemin anlaşılmasını en üst düzeyde zihinsel ilgi alanına çekmek için üslup olarak ironiyi de söylemin zenginliği olarak kullanacaktır.¹³⁸ Yani Nietzsche'ye göre bu problemi yalnızca teorik düzlemde göstermek yeterli değildir; onun bütün canlılığı ve etkisiyle hissedilmesi gerekir. Bu nedenle Nietzsche, okuyucusunu sarsarak uyandırmayı hedefleyen bir üslup benimser. Söylemine ironi katarak okuyucunun dikkatini çekmek ve onu rahatsız ederek düşünmeye sevk etmek ister. Bu üslup, ironinin bir anlatım zenginliği olarak işlev görmesini sağlar. Nietzsche, okuyucusundan edilgen bir kabul değil aktif bir katılım bekler.

Bu bağlamda Nietzsche'nin hitap ettiği okuyucu tipi sıradan ve boyun eğen değil süzgeçten geçirerek anlayan, eleştirel bakabilen, kendi perspektifini kurabilen bilinçli bir takipçidir. Ona göre bu tür okuyucular “geleceğin talebeleri”dir. Diğerleri ise kendisini anlayamayan, büyük kitleleri oluşturan pasif okurlardır. Nietzsche, bu farkı açıkça ortaya koyar ve kendisi için tasarladığı ideal okuyucuyu şöyle tanımlar: “Tam istediğim gibi bir okuyucu tasarladığımda hep ortaya yürekli her şeyi bilmek isteyen bir canavar ayrıca kıvrak, düzenci, sağgörülü birisi, doğuştan bir serüvenci ve bulucu çıkıyor.”¹³⁹ Nietzsche'nin okuyucusu, geleneksel düşüncenin izdüşümünde şekillenen Sokratik bakışı yeniden üreten değil kendi yaşadığı çağın ruhunu fark ederek bu çağın koşulları içinde anlam inşa edebilen kişidir.

Esasen Nietzsche için Sokrates felsefi tarzı üretmede önemli bir modeldir. O, selefi Sokrates'i elbette kopya veya taklit eden biri değildir. Üstelik bakış açıları da taban tabana zıttır. Ama gözettikleri amaç ve başarmak istediklerinde benzerlik taşımaktadırlar. Bununla birlikte Sokrates'te tespit ettiğimiz hususiyetler Nietzsche için ilham kaynağı olmakta ve tersinden de olsa O, Sokratik üslubu kendine göre yeniden şekillendirmektedir. İşte bu yüzden Nietzsche ve Sokrates arasında birbirinin panzehiri olma bağlamında değerlendirme yapılmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'nin; abartılı,

¹³⁸ Erdem, Hüseyin Subhi, *Nietzsche, Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, Bilge Adam Yay, İstanbul, 2007, s.52.

¹³⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Tolga Eraslan, Sis Yayıncılık, İstanbul, 2011, “Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum”, § 3, s. 50.

kasıtlı, münakaşacı, özbilinçli ve kendini büyük gösteren üslubunu Sokrates’e yansıtırsak karşımızda tüm dikkatini insanları ya hiç kuşkuya yer bırakmadan ya da öfkelenirerek savını benimsemeye yönelten ve bunda da daima başarılı olan ironik tevazusunu, kibirle iç içe geçmiş kişisel alçakgönüllülüğü aracılığıyla söylemi içinde koruyan bir şahıs çıkar.¹⁴⁰ Sokrates’ten Nietzsche’ye yansıyan üslupta söylem genellikle alaycı ve sert bir nitelik taşır ancak okuyucularına, benimsedikleri iddianın daima tek bir bakışla sınırlı olmadığını, başkalarının perspektiflerini de içerdiğini akıllarından çıkarmamaları gerektiğini sıkı sıkıya tembih eder; yoğun üslubuyla dikkat çeken bir şahsa dönüşür. Her iki düşünür de izleyicinin ilgisine gereksinim duyar. Her iki düşünür genellikle çabalarında başarılı olamazlar. Ancak okuyucunun kafasını karıştırmayı başardıkları an da yarışın önemli bir kısmını zaten kazanmış olurlar. Aslında biraz ilginin varlığı tamamen ilgisiz olmaktan daha iyidir. Nietzsche’ye göre Sokrates’in ölümünün ironisi de böyle bir şeydir: “Sokrates istiyordu ölmeyi: Atina değil, o verdi kendi kendisine zehir çanağını...”¹⁴¹ Görüldüğü üzere her iki filozof için ilgi çekmek hayati önemdedir. Örneğin, Nietzsche’nin kendisine yöneltilen tepkiler arasında en nefret ettiği şey kayıtsızlıktır; abartıya başvurmasının temel nedeni de bu kayıtsızlığı ortadan kaldırma çabasıdır. Ne var ki ironi de abartı da her zaman amacına ulaşmaz. Dahası kimi insanlar abartıya karşı duyarsızlık sergiler. Buna rağmen her iki durumda da amaç aynıdır ve iki söz oyununun (ironi, abartı) üretmesi düşünülen etkinin vuku bulmasıdır. Nietzsche’nin diskuruna genel bakıldığında ironi ve abartının okuyucunun zihinsel ve görsel perspektifini bir biçimde sarmaladığı görülecektir.

1.2. Nietzsche Diskurunda İronik Söylem Örnekleri

Nietzsche, felsefesini dünyaya bakışı domine eden sistemci yaklaşımların kısırlığı ve dar bakışlarına dayalı okuma biçiminden kurtarma veya bu tehlikeye dikkat çekme üzerine kurar. O, bu görevi ikame etmek için dilin ve söylemin edebi formlarının zengin üslubuna dayalı malzeme üzerinden söylemini özgünleştirir. Bu söylem doğal olarak Batı felsefesinin Sokratik gelenek üzerinden gelişen ana damarını karşısına alarak filozofun

¹⁴⁰ Erdem, Hüseyin Subhi “Nietzsche’nin Aynadaki Yüzü: Sokrates ya da Platon-Müritlek ve isyankârlık-”, Platon, *Özne* 24. Kitap, Bahar 2016, s. 382-383.

¹⁴¹ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, “Sokrates Sorunu”, § 12, s. 26. Ayrıca Bkz; [Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, “The Problem of Socrates,” § 12, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 166. (Bundan sonra dipnotlarda TI şeklinde bahsedilecektir.)]

sanatkâr ve şair kimliğinde dilin yakıcı, ikaz edici, alaycı, inkârcı ve ironik ve metaforik zengin pratiğinde dile getirilir.

Esasen Nietzsche bu eleştirel tavrı söyleminde, ironik bir üsluba dayalı açık ve örtük biçimde dillendirir. Onun söyleminde itiraz, red, eleştiri, alay, meydan okuma, geçersiz kılma, sözde övgüyle yıkıma uğratma arka planda zengin bir ironik üsluptan beslenir. Ironik üslubu genel eleştiri tarzının her bağlamında görmek mümkündür. Bunun imkânı Nietzsche'nin nasıl bir zeminde ve ne ile mücadele ettiği bilinci ve görüşüyle bağlantılıdır.

Mesela *Putların Alacakaranlığı*'nda, "Sokrates öyle büyük bir bilgeydi ki sonunda kendini bile ikna etti."¹⁴² ifadesi ile bu yönünü ifşa eder. Tabi burada Sokrates'in ve Sokratik geleneğin neden Nietzsche tarafından eleştirildiğini ve hafıfsendiğini gerekçeleriyle açıklamakta fayda vardır. Fransız felsefeci Pierre Hadot, Nietzsche'nin Sokrates karşıtlığı ve eleştirisini sadece felsefenin mahiyetine dair bir çerçeve oluşturma bakımından ayrılığa düşme üzerine değil bunun yanında onun yüzyıllardır gündemden düşmeyen ve kabul gören yöntemine yaslanarak bir tür eleştiri bağlamında Sokrates'in şöhretinden faydalanma ve onu model alarak kendince Sokrates'e eşdeğer bir felsefe tarzı yaratma olduğunu ima eder. Bunun ötesinde Batı metafiziğinin atası sayılacak Sokrates/Platon'un insanın hakikatini kuşatan bütün düşünme ve felsefe yapma faaliyetinde Sokratesçi kabullerin yetersizliği ve indirgemeci yaklaşımının reddi de vardır.¹⁴³

Buna göre Nietzsche bakımından insanın hakikatini bölen ve insanın fizyolojik, biyolojik canlılığa dair temel özelliklerini ikinci plana atan yaklaşımını eksik bir değerlendirme olarak görür. Böyle bir yaklaşım yani insanın en belirgin vasfının sadece akıl varlığı olma kabulü Nietzsche açısından insanın hakikatinin tahfif edilmesidir. İnsanın akıl varlığı olarak temelde ele alınması, onun yaşamla ve hayatı anlamlandırmayla canlılık niteliğini gözden kaçırma ve buna dayalı bir insan modeli oluşturup insanı değerlendirmeye yol açar. Oysa bu ve buna dayalı insanın hakikati yorumu yanlış bir mecraa atılama ve yanlış zeminde seyretmeyi sağlamıştır. İşte

¹⁴² Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, "Sokrates Sorunu," §12.

¹⁴³ Bkz., Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), s.38–39.

Nietzsche'nin felsefeye bakışını tayin eden temel hareket noktası burasıdır. Nietzsche, Platoncu geleneği ve bunun izdüşümünde kurumsallaşan ve fikriyatını temellendiren Hristiyan dünyanın insan-tarih-hayat-bilim-sanat-estetik-akıl-duyu- vb. kavramları ele alışını temelden yanlış bulur. Artık bu noktadan sonra ona düşen bu kabullerle oyun oynamadır.

O, Sokrates'in temellendirmesine dayalı felsefenin gelişiminin eksik bıraktığı bakış açısının yoksunluğuna dayalı genel bir yanlışlığın felsefeyi olması gerekenden uzaklaştırdığı eleştirisini ve bu eleştirideki ironik üslup ve söyleme dikkat çekmemizi ifadelerinde okuyucusuna ima eder.

Nietzsche'ye göre Sokrates, geçmişte "hiçbir şey bilmediğini" fark ederek felsefi bir devrim başlatır. Nietzsche'nin ironisi şurada ortaya çıkar: "Bilmediğini bilen tek kişi" olmakla övünen birinin aslında bilginin yerine aklı ve mantığı koyarak her şeyi çözebileceğini sanmasıdır. Sokrates'in alçakgönüllü "hiçbir şey bilmediğini" kabul etmesi aslında yeni bir kibir biçimidir. Bu, Nietzsche'ye göre gerçek bilgelik değil akılcı yanılsamanın başlangıcıdır. Sokrates, aynı zamanda, Atina'nın önde gelen sanatçıları, hatipleri, devlet adamlarını ziyaret eder ve onların bilgiye değil içgüdülere dayalı davrandığını fark eder. Bu "içgüdüsel bilginin" onu rahatsız ettiği, sanat ve ahlakın içgüdüsel değil bilinçli ve akla dayalı olması gerektiğini düşündüğü vurgulanır. Nietzsche, sanatçı ve şairlerin içgüdüsel davranışlarını küçümseyerek ironik bir yaklaşım sergilemektedir. Nietzsche burada Sokrates'in "içgüdüye" duyduğu güvensizliği aslında trajik sanatın özüyle çelişen bir körlük olarak sunar. Sokrates, içgüdüsel olanı değersizleştirerek tragedyanın Dionysosçu yanını yıkmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre gerçek yaratım içgüdüsel olandır. Bu durumu açıklığa kavuşturmak için Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda yer alan şu pasaja başvurmak mümkündür:

...bilgi ve iç görüye yönelik bu yeni ve benzersiz değerlendirmenin en kesin sözcüğü, geçmişte *kendisinin hiçbir şey bilmediğine* karar verebilecek olan tek kişi olduğunu keşfettiği zaman Sokrates tarafından dile getirilmiştir. Bu arada Atina işlerine yaptığı ve en büyük devlet adamlarını, hatipleri, şairleri, sanatçıları ziyaret ettiği eleştirel hac yolculuğunda, her yerde, bilginin kibrini keşfetmişti. Büyük bir şaşkınlıkla algılanmıştır ki bütün bu meşhur insanlar, kendi meslekleri söz konusu olduğu zaman bile doğru ve kesin bir iç görüde bulunmaksızın onları sadece iç güdüsel olarak hayata geçiriyorlardı. 'Sadece içgüdüsel olarak': İşte bu ifadeyle Sokratçı eğilimin özüne ve kalbine temas etmiş oluyoruz.¹⁴⁴

¹⁴⁴Nietzsche, Friedrich, *Tragedya'nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları, 1. Basım, Ocak 2012, §13, s. 95.

Bu pasajda geçen “eleştirel hac yolculuğu”, “bilginin kibri” ve “sadece içgüdüsel olarak” gibi ifadeler, Nietzsche’nin genel düşünsel bağlamında ironik ve eleştirel bir duruş sergilediğini gösterir.

Nietzsche’nin trajik dünya görüşünün “En Parlak Düşmanı”¹⁴⁵ olarak adlandırdığı “Sokrates, tipik bir dekandan olarak Greklerin çözülüşünün nedenini ilk teşhis eden kişidir. ‘Akılcılık’ içgüdüye karşı ‘Akılcılık’ her ne pahasına olursa olsun tehlikeli bir şeydir, yaşamın altını oyan bir güçtür!”¹⁴⁶

Nietzsche’ye göre Sokrates ile birlikte akıl, yaşamın içgüdüsel temellerine karşı konumlanmış ve hakikatin ölçütü olarak yükseltilmiştir. Bu durum, kuramsal iyimserliğin doğuşuna işaret eder. Nitekim Nietzsche, Sokrates’i bilgi ve algıya evrensel bir tıbbın gücünü isnat eden ve yanılgıyı başlı başına bir kötülük olarak kavrayan düşünce biçiminin ilk örneği olarak tanımlar:

Sokrates, aynı zamanda, bilgi ve algıya evrensel bir tıbbın gücünü isnat eden ve yanılgıyı kendi başına bir kötülük olarak kavrayan kuramsal iyimserlerin ilk örneği idi. Nesnelerin tabiatının derinliklerine nüfus edebilmek ve gerçek bilgiyi, hata ve yanılsamalardan ayırabilmek Sokratesçi insana, en soylu ve hatta gerçekten insani olan tek görev olarak görünecektir: Kavramlar, yargılar ve çıkarsamalar dan oluşan mekanizma ya da ta Sokrates’in zamanından itibaren bütün diğer yeteneklerin üstünde en yüce eylem ve tabiatın en hayranlık uyandırıcı hediyesi olarak değer biçilmiştir.¹⁴⁷

Bu dönüşümün sonucunda felsefi düşünce sanatın önüne geçmiş ve diyalektik düşünceyi üstün konuma yerleştirmiştir. Nietzsche bunu şu şekilde ifade eder: “Felsefi düşünce ise sanatın üstüne çıktı ve onu diyalektik düşüncenin dalına sıkı sıkıya tutunmaya mecbur etti. Apolloncu eğilim, mantıksal şematizm içinde kozalaştı.”¹⁴⁸

Nietzsche’nin Sokrates’e ve onun benimsediği düşünce geleneği çerçevesine yönelttiği eleştiriler, yukarıdaki paragrafta da görülebileceği üzere *Tragedyanın Doğuşu*’nda açık biçimde temellendirilmiş ve ortaya konmuştur. Bu eserde Nietzsche, Sokrates’i Apolloncu ilkelerin somutlaşmış hali olarak değerlendirir: Ölçü, düzen, rasyonalite ve biçim aracılığıyla dünyayı açıklama çabası, onun düşüncesinin

¹⁴⁵ A.g.e., § 16, s.108

¹⁴⁶ A.g.e., § Ek-1, s.158

¹⁴⁷ A.g.e., §15, s.106

¹⁴⁸ A.g.e., §13, s.100

merkezindedir. Bu Apolloncu tutum karşısında yer alan Dionysosçu yaşam gücünün - yani trajik olanın, kaosun, tutkunun ve içgüdüsel olanın- bastırılması anlamına gelir. Sokrates ile birlikte; yaşamı olduğu gibi kabul eden, acıyı anlamın bir parçası sayan Dionysosçu (İnsanı insan kılan ona büyük coşku veren Dionysos; onu pısrıklıktan, tembellikten, korkaklıktan, aklın daracık kafesine girip orada kendini korumaya çalışmaktan kurtaracak olan Dionysos.) dünya görüşü yerini her şeyi akılla çözülebilir sayan yüzeysel bir akılcılığa bırakmıştır. Sokrates'in diyalektiğe duyduğu sarsılmaz güven, Nietzsche için yaşamın trajik hakikatini inkâr eden bir dekadansın göstergesidir. "Sadece bilinçli olan değerlidir."¹⁴⁹ anlayışı, ona göre yaşamı bölüp parçalayarak kurutan bir tavidir. Bu nedenle Nietzsche, Sokrates'i sadece bir düşünür olarak değil aynı zamanda Batı kültüründe yaşam karşıtı değerlerin taşıyıcısı ve başlatıcısı olarak konumlandırır. Sokratik geleneğin felsefi mirası, Platon ve Hristiyanlık aracılığıyla evrensel doğrular, mutlak iyiler ve aşkın hakikatler etrafında şekillenmiş bir metafizik yapı oluşturmuş; bu da Nietzsche'nin yaşamı olumlama idealine kökten ters düşen bir düşünsel miras üretmiştir. Bu bağlamda Sokrates'in eleştirisi, Nietzsche felsefesinde yalnızca bir kişiyle değil bütün bir değer sisteminin sorgulanmasıyla eşdeğerdir.

Nietzsche'nin Sokrates'e ve Sokratik geleneğe yönelttiği temel eleştiriler, insan doğasının yalnızca akıl düzeyine indirgenmesine dayanır. Sokrates; insanı esas olarak rasyonel bir varlık olarak tanımlar, erdemi bilgiyle özdeşleştirir ve akıl yoluyla doğruya ulaşmanın olanaklı olduğunu savunur. Ancak Nietzsche'ye göre bu yaklaşım, insanın duygusal, içgüdüsel ve biyolojik yönlerini baskı altına alır; yaşamın temel itkilerini bastırarak onu soğuk, soyut ve idealleştirilmiş bir düzleme çeker. Oysa insan yalnızca düşünen değil aynı zamanda hisseden, acı çeken, arzulayan ve çelişkilerle yaşayan bir varlıktır. Nietzsche bu çok katmanlı varoluşun yalnızca bilinçli yönünü değerli sayan her türlü felsefi çabayı yaşam karşıtı olarak değerlendirir. Bu bağlamda, "Sadece bilinçli olan değerlidir." ilkesi, ona göre insan doğasına ve yaşamın trajik gerçekliğine yapılan bir haksızlıktır.

Nietzsche'nin bu eleştirisi sadece bireysel düzeyde kalmaz kültürel alanda da etkilerini gösterir. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda betimlediği Dionysos ile Apollon karşıtlığı

¹⁴⁹ A.g.e., §12, s.88-94

tam olarak bu bağlamda önem kazanır: Apollon düzeni, ölçüyü ve biçimi temsil ederken; Dionysos, taşkınlığı, tutkuyu, irrasyoneliteyi ve yaşamın trajik yönlerini simgeler. Nietzsche, Sokrates'in düşüncesini Apolloncu ilkelerin felsefede egemen hâle gelmesi olarak okur ve bu egemenliğin Dionysosçu yaşam anlayışını bastırdığını savunur. Bu bastırma, trajik sanatın çöküşüne ve yaşamın estetik-ruhsal derinliğinin yitirilmesine neden olmuştur. Sokrates'in akılcılığı ve diyalektiği, yaşamı anlaşılır kılmak adına onu kurutan ve yapaylaştıran bir çabadır. Nietzsche için bu, dekadansın felsefi kökenidir.

Ayrıca, Sokratik geleneğin Platon aracılığıyla idealar dünyasına, Hristiyanlık aracılığıyla ise aşkın hakikatlere ve metafizik değerlere evrilmesi, Nietzsche'ye göre insanın dünyadan, bedenden ve yaşamsal itkilerden koparılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yüzden Sokrates sadece bir düşünür değil Batı düşünce tarihindeki yaşam karşıtı bir yönelimin başlangıç noktasıdır. Nietzsche'nin felsefesi ise bu indirgemeci mirasa karşı içgüdülerin, bedenselliğin, sanatın ve trajedinin yeniden değer kazanmasını savunan bir yaşam felsefesidir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'in akılcılığına olan güvenini ve diyalektiğe olan aşırı inancını eleştirel bağlamda değerlendirir: Sokrates'in diyalektiğe başvurması Nietzsche tarafından bir tür hastalık belirtisi olarak okunur. Doğruyu yalnızca akıl yoluyla ve düzen aracılığıyla arama eğilimi ise zihinsel bir zaafın hatta bir yetersizliğin göstergesi olarak yorumlanır.¹⁵⁰ Bu, Nietzsche'nin Sokrates'i yaşamın doğal akışını reddeden bir figür olarak görmesinin temel nedenlerinden birisidir. Nietzsche, diyalektiği dekadans belirtisi sayar. Çünkü yaşamdan uzak soyut kavramlara yönelen bir bakış, yaşamdan beslenen insanın dürtülerinden enerji alan bir düşünce akışı değil; soyut anlamda mantığa dayalı bir anlayıştır. Nietzsche'nin burada "diyalektik" olarak işaret ettiği yapı da bu anlayışa karşılık gelmektedir.

Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirileri yalnızca onun felsefi yaklaşımının insan doğasına ters düşmesini değil aynı zamanda bu yaklaşımın felsefi düşüncenin gelişimine nasıl engel olduğuna dair bir sorgulamayı da içerir. Sokrates'in temellendirdiği felsefi yapı, akıl ve rasyonaliteyi her şeyin kıstası olarak görürken duygusal ve biyolojik yanları dışlamaktadır. Bu yaklaşım, yaşamın ve insan doğasının daha bütünsel bir anlayışını engeller. Nietzsche'ye göre Sokrates'in akılcılığı felsefeyi, insanın içgüdüsel,

¹⁵⁰Bkz. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, "Sokrates Sorunu".

bedensel ve duygusal yönlerini göz ardı ederek sınırlamış ve bu eksiklik, felsefenin daha derin daha zengin ve insanın tüm yönlerine hitap eden bir gelişim sürecinden uzaklaşmasına neden olmuştur.

Sokrates'in bu dar çerçeveli felsefesi, özellikle Batı düşüncesinde belirli bir ideolojik yapıyı kalıcılaştırmış, akıl ve mantığın egemenliğini her şeyin önüne koyarak insanın çok katmanlı doğasını görmezden gelmiştir. Bu eksiklik hem bireysel anlamda insanın tam olarak varoluşunu anlamasından mahrum kalmasına hem de toplumsal ve kültürel düzeyde düşüncüyü dar bir rasyonel zemine indirgemıştır. Nietzsche, bunun sonuçlarını özellikle Platon ve Hristiyanlık üzerinden Batı felsefesinin genel doğruları haline gelen metafizik yapıda ve evrensel ahlaki normlarda görür. Bu normlar, insanın içsel derinliklerinden uzak bir şekilde, soyut ideallerle şekillenmiş ve sonuç olarak yaşamı, bedeni, duyguları ve içgüdüleri dışlayan bir değerler sistemini güçlendirmiştir.

Nietzsche, Sokratik akılcılığın felsefeyi bu dar çerçevede hapsederek insanı sadece bir “akıl varlığı” olarak görmesinin büyük bir yanlışlık olduğunu savunur. Bu yanlışlık, felsefenin gelişiminin eksik kaldığı noktayı oluşturur: İnsanın doğası, aklın ötesinde, duygusal, bedensel ve içgüdüsel unsurları da kapsar. Felsefenin bu eksik bakış açısına dayanarak yapılan temellendirmeler, Nietzsche'ye göre insanın gerçek varoluşunu anlamaktan uzaklaşan, soyut ve idealist bir felsefe yaratmıştır. Böylece Sokratik geleneğin eleştirisi sadece bireysel bir düşünürün reddi değil Batı felsefesinin yüzeysel ve eksik bir anlayışa dayalı olarak şekillendiği bir düşünsel yanlışlığın eleştirisidir.

Toparlarsak, Sokrates'in ortaya çıkması ile birlikte, insanı insan kılan iki temel dürtü¹⁵¹ birisi Dionysos'la simgelenen diğeri Apollon'la simgelenen insan yaşamının iki büyük gücünün insanı, insan kıldığı ve bunların harmanlanarak insanın insan olabildiği anlayışından “aklın” ve “kavram”ların insan hayatını yönetebileceği anlayışına geçiş ki

¹⁵¹ “‘Apolloncu’ kelimesi, güzellikten bir kurtuluş olarak yaratılmış bir güzel görünüm dünyasında yani hayali bir dünyada zevkten kendinden geçme hali anlamına gelir. Öte yandan ‘Dionysos’ ise aynı zamanda yok edicinin şiddetli öfkesinin de tamamıyla bilincinde olan yaratıcının azgın şehveti biçiminde kendini gösteren bir güç kazanış, giderek artan bir kendi kendini bilme halini temsil etmektedir. Bu iki tavrın ve onların altında yatan arzuların zıtlığı. Apolloncu adını taşıyan, sonsuz olanı akla getiren bir görüntüye sahip olacaktır: Onun ışığında, İnsan, sakin, duygusuz, barışçıl, yani kendisi ve bütün varlıklarla uyum içinde olmak zorundadır. Öte yandan ikincisi, bir şeyler yaratmanın, bilinçli olarak bir şeyler yaratmanın getirdiği şehvet duygusunun yani inşa etmenin ve sonra işaretlerini ortadan kaldırmanın peşindedir.” (Friedrich Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, 1.Basım Ocak 2012, s.19-20)

bu hayatın bir anlamda kurutulması anlamına gelir. Bu durum, trajik zenginliğin kayboluşudur. Trajik insan anlayışının yitimidir. Yaşamı akılla kuşatıp çerçeveleyemeyiz. Tarih boyunca her şeyin rasyonel olabileceği, altta bir logos olduğu düşüncesi savunulmuştur. Böyle bir akıl serüveni; kutulanmış, yerli yerine konmuş ve düzenlenmiş bir akıl anlayışı olarak insanı yansıtmada ve anlamada eksiktir ve dar bir bakıştır. İnsanın diğer hayvanlarda olduğu gibi pençeleri yoktur; çok hızlı koşamaz, kaplumbağada olduğu gibi bir kabuğa da sahip değildir. Atın yavrusu olan tay, doğar doğmaz kısa bir süre sendeledikten sonra yürümeye başlarken insan yavrusu oldukça uzun bir süre bakıma ihtiyaç duyar. Bu anlamda insanda bir dürtü bulunmaktadır ancak biyolojik yapısı gereği bu dürtü belirli ölçüde örtük durumdadır. Bakım gereksinimi nedeniyle insan yavrusunun yetişmesi ve korunması uzun yıllar almaktadır. İnsandaki bu gecikme, onun kültüre yönelmesine yol açmıştır. İnsan, kendini koruyabilmek için kültürü oluşturmuştur; ateşi bulmuş ve pişirmeyi öğrenmiştir. Dolayısıyla insan bir yandan kültür denilen yapıyı oluştururken diğer yandan soyut düşünmeyi, kavramsal anlamayı, düşünmeyi ve tanımayı öğrenmektedir. İnsanın diğer canlılardan farkı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu kültür, insanı insan kılan dürtünün üstünü örten kültürdür. “Güzel bir metafor olan insan denen bu çalgı!”¹⁵² doğayı korumak için gelen ve bütün dünyaya çobanlık yapmak ve ona bakım göstermek durumunda olan üstün bir varlık gibi kendini görür ve dolayısıyla biyolojik kökenini unuttur. Bir kültürel varlık olarak doğadan fazla bir varlık olarak kendini görür. Bu büyük bir yanılgıdır.

Ecce Homo’da “Neden bu kadar akıllıyım? Neden bu kadar bilgeyim?” gibi ifadeler ciddi mi yoksa alaycı mı olduğu konusunda okuru düşündürür. O, bu ifadelerde eleştiriye konu kıldığı bağlamda bu eleştiriye somutlaştıran yapıyı inceden inceye niteliksiz ve anormallikle suçlar. Burada “akıllılık” eşyanın tabiatının dışına çıkan bir durumu tespitiye yöneliktir. Aslında eşyanın tabiatına aykırı durumu tespit olağanüstü bir meziyet değildir aksine aykırı durum olağan hale geldiği için büyük bir gerilik ve niteliksizliğin hakimiyetine itiraz olağan bir durumu ifade etmelidir. Lakin olgu ve durum baştan doğasının dışında gösterildiği ve anlaşıldığı için bir sapma ve dekadans söz konusudur. Nitekim O, *Ecce Homo*’da “Yalan Bir Dünya Nasıl Gerçek, Gerçek Dünya Nasıl Yalan Oldu” başlığında Batı kültürünün hem Platoncu hem de Kilise tarafından

¹⁵² Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Bu Kadar Bilgeyim,” §4, s.18.

belirlenen kültür ve anlam dünyasının baştan yanlış bir değerlemeye tabii tutulduğunu buna bağlı bütün anlamlandırmanın esasen yanlış olduğu görüşünden yola çıkarak bu bağlamın dışında hareket etmeyi akıllılık olarak ifade etmektedir. Buradaki akıllılık veya Nietzscheci eleştirel yorum olağanın ortaya konulması ve olağana sahip çıkılması anlamındadır. Oysa Batı düşünce ve kültür dünyası baştan beri olağandışı anormallik içinde sürüklenmektedir. Onun ironisi bu çarpık durumu ifşa etmeye yöneliktir. Nietzsche bu ve benzeri iğneleyici ve alaycı ifade tarzıyla Avrupa kültürünün zayıflığı ve kötürümlüğünü ifşa etmektedir. *Ecce Homo*'nun önsözünde Nietzsche, bu düşünceyi şöyle dile getirmiştir:

Putları (ki benim için 'ülküler' demektir) devirmek zanaatım asıl bu benim. İnsanlar ülküsel bir dünya uydurdıkları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar. 'Gerçek dünya' ile 'görünüşte dünya', açıkçası: Uydurma dünya ile gerçek... Ülkü denen yalan şimdiye dek gerçeğe bir ilenmeydi; bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu; yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce hakkının güvenceleri saydığı ters değerlere taptı giderek.¹⁵³

Oysaki gerçeğe ulaştıklarını sanmışlardı.¹⁵⁴ Bu dünya ve bu âlem, zahirî âlem olarak adlandırılır; asıl ve hakiki âlemin başka bir yerde olduğu, bu dünyada bulunmadığı ileri sürülür. Bu yaklaşım, insanı dünyadan kopararak zayıflatmaktadır. Yaşanabilecek olanın yaşanamaz hâle gelmesine yol açmaktadır. 'Bu hayat asıl hayat değilmiş' düşüncesiyle yaşam küçümsenmektedir. Böylece imkânlarımızı ve olabileceklerimizi gerçekleştiremeyiz; "insan nasıl ne ise o olur" ifadesinde dile getirildiği üzere ne isek o olamayız, olabileceğimiz şeyi olamayız, yaşayabileceğimiz hayatı yaşayamayız. Bununla birlikte insan, ülküler ve idealler olmaksızın da yaşayamaz. Nitekim bu gezegende binlerce yıllık serüven boyunca insan türü, simgeler, düşünceler, hayaller, kuramlar ve inançlar üretmiştir. Ancak bunlar gerçeğe temas etmediği ve gerçekle zenginleşmediği sürece insanı hayattan koparan yanılsamalar ve putlar hâline gelmektedir. Ayrıca, Nietzsche *Ecce Homo*'nun önsözünde bu durumu ek bir bakış açısıyla şu şekilde dile getirir. "Yeni putlar dikmiyorum ben; önce eskiler öğrensin, balçıktan ayaklar üzerinde durmanın ne demek olduğunu. Putları (ki benim için "ülküler" demektir.) yıkmak-asıl işim bu benim."¹⁵⁵ Yani putlar koymadığını aksine putları devirdiğini ifade etmektedir. İnsan, ülküler aracılığıyla en derin içgüdülerine kadar aldatılmıştır; çünkü içgüdülerini

¹⁵³ A.g.e., "Önsöz", s.8

¹⁵⁴ İnsan, gerçeği içten duyarak yaşayamadı.

¹⁵⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, "Önsöz", s.8

yaşayamaz hâle gelmiştir. İnsanın kendini ve içgüdülerini duymasını ahlak ve töre olarak adlandırılan yapılar engellemiş; kanlı-canlı bir bedene sahip olmaktan ve o bedenin içindeki yaşama dürtülerinden korkulmuştur. Günah, ayıp, yasak, suçluluk duygusu ve utanç bu korkunun belirleyici unsurlarıdır. Bugüne dek oluşturulan töreleştirmenin yani insan yaşamını kurallar hâline getirerek doğallığı ve canlılığı ahlak adına bastırıp ülküleştirmesinin, yaşamdan uzak idealler üretmesinin nedenlerini, arzulanan biçimden farklı şekilde görmeyi öğrendiğini söyleyen Nietzsche'yi sürüye dâhil edemediler. Bu nedenle Nietzsche, bir imalat hatası olarak kalmış mamul bir hâle getirilememiştir. Bunun bedeli ağır olmuştur; çok acı çekmiş ve erken yaşta ölmüştür. Zira sürüye dâhil olsaydı, yaşamaya devam etseydi, bu durum yaşanmayabilirdi; sürünün dışında kalan insan ise dışlanır, örselenmeye maruz kalır ve acı çeker.

Ancak burada Nietzsche'nin işaret ettiği nokta şudur: İnsanı, ideal insanı Apollon ile yani mantık ve akılla özdeşleştirdiğinizde, insanı insan yapan son derece önemli bir boyutu dışlamış olursunuz. Evet, insanın akılsal bir yönü vardır ancak ona karşıt olan bir yönü de bulunmaktadır. Dolayısıyla insan, Apollon ile Dionysos'un etkileşimi ve çatışmasıdır. Zaman zaman bu çatışma aracılığıyla insan, insan hâline gelmektedir. Eğitim süreçlerimizde ise sürekli olarak Apollonik özelliklerin kazandırılması hedeflenmektedir. Oysa bu durum, yaşamdan oldukça uzak bir yaklaşımı ifade eder. Çünkü yaşamın kendisi bütünüyle Apollonik değildir; her ne kadar zaman zaman Apollonik yönler taşısa da her şey akıl çevresinde gerçekleşmemektedir. Akılla açıklanabilen noktalar bulunabilir ancak akıllı aşan davranışlar, yaşam tarzları ve sanat büyük ölçüde hatta felsefenin kendisi, Dionysos ile Apollon'un etkileşimi sayesinde yaratıcı ürünler ortaya koyabilmektedir. İstersek bunu abartılı bir ifadeyle dile getirebiliriz: “Çıldırmayan düşünemez.” Buradaki “çıldırma” ifadesi metaforik bir anlam taşımaktadır.

Nietzscheci ironinin içerdiği abartılı ve çarpıcı ifadeler olayları ve düşünceleri aşırı uçlara taşır. Böylece durumun saçmalığını gözler önüne serer. Örneğin; “Tanrı öldü”¹⁵⁶ diyerek aslında Tanrı'nın varolup olmadığı tartışmasına girmeden Tanrı fikrinin toplum üzerindeki etkisini kaybettiğini vurgular. *Şen Bilim*'de “Tanrı öldü” ifadesiyle

¹⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, çev. Levent Özyaşar (İstanbul: Asa Kitabevi, 2003), §125, s. 130.

esasen kültürün ve insanın öldüğünü ve insan olmanın olaylar ve eşyaya karşı hissiyatın yitirilmesi, dekadansa uğrama, dejenere olma ve kapitalist dünyada soysuzlaşmaya dayalı duyarsızlaşmayı sağladığını bütün bunların Tanrı'nın değil insanın yitimi olduğunu arka planda ifade eder. Duyarsızlaşma; insan ve eşya ilişkisinin salt kuramsal ve kavramsal ya da rasyonel tutum üzerinden icrasıyla ortaya çıkan yabancılaşma durumudur. Sahiciliğini yitiren ve bu bağlamda görev ve sorumluluğundan kaçan insan, Modern Çağın, kozmopolitisizminin doğurduğu soysuzluk ve yozlaşmışlığa mahkûm insanıdır. O, “Tanrı öldü” sözüyle ve bu sözün olduğu bağlamı bir ve çağın insanları nezdinde anlam yitimine uğradığını, Tanrı'yla ifade edilen hak, hakikat, pazar yerinde sahneleyip o ortamda bulunan kişilerin temsil ettiği modern dünyanın içeriksiz sahte insan tiplerleriyle analiz ederek insanın yitimini ve soysuzluğunu gösterir.

Nietzsche'nin bu meşhur aforizmasında kaçık adam tiplmesi örtük olarak çağa tanıklık eden Nietzsche'yi temsil eder. Nietzsche kaçık ise muhatapları öyleyse nedir? Bu ifade özünde Nietzsche'nin ironisini söylemin düzeninde serimlemektedir. Burada kaçık olan çağın konformizmiyle soysuzlaşmış, dejenere tiplere hitap ederken Tanrı'yı inkâr üzerine değil Tanrı'nın temsil ettiği iyilik durumunun kaybedildiği vurgusu vardır. Pazar yerindeki muhatapların kaçık kişinin söylemine alaycı yaklaşımları esasen hayatın gerçekliğini yaşamın önemini de hafife almaları, ciddiyetten uzak bir davranış ve kişilik erozyonunu gösterir. Pazar yerinde koşan ve elinde fenerle Tanrı'yı arayan, Antik Çağda Diyojen'in fenerle gündüz insan (adam) aramasını hatırlatmaktadır. İnsanın yitimi sadece Modern Çağda değil dönem dönem insanlık tarihi içinde vuku bulmuştur. Nietzsche'nin örneği de Modern Çağın Diyojen'i gibi aynı durumu ifade etmektedir. Sahnede Tanrı'ya inanmayan topluluk alaycı kahkahalar eşliğinde, “‘Ne, yolunu mu şaşırmış?’ diye sordu biri. Bir başkası ‘Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş’ dedi. ‘Yoksa saklanıyor mu?’, ‘Bizden korkuyor mu?’, ‘Yolculuğa mı çıkmış?’, ‘Yoksa göçmüş mü?’”¹⁵⁷ diye alaya devam eder. Kaçık, onların bu umursamazlığı ve dekadansı üzerine Tanrı nerede? Onu biz öldürdük! Sizlerle biz, onun katiliyiz ifadesiyle çağın insanının tasavvur bozukluğunu, önem, ciddiyet, sorumluluk, duygusunun yitimini, varoluş bilincinin dekadansa uğradığını ima ediyor. Tasavvur bozukluğu, kişiyi değerlendirme yetisinden, ciddiyetten, sorumluluktan, değer vermeden, kadir kıymet bilmeden uzaklaştırır. Nietzsche

¹⁵⁷ A.g.e., §125, s.130

bakımından kavramlar yaşamda canlılığını ve etkisini sürdürüyorsa o kavramlar ve düşünmeye dayalı eylemde bulunma bir kıymet kazanır. Kavramların canlılığını yitirdiği söylemin sadece söz ve sesle sınırlandığı bir ortamda yaşamın diriliği ve söylemin inşa edici, ihya edici vasfı kaybedilmiş olur. *Şen Bilim*'de Nietzsche, öz olarak bu tema üzerinde de durmaktadır. Buradaki söylemin düzeni ironik bir tarzda çağa ve insanına ağır bir nitelik kaybı ve eleştirisi getirmektedir. Kaçık adam sahnesinde öte yandan Batı metafiziğinin kurumsallaşmış yapısı olan Kilisenin de Tanrı'yı bir başka açıdan önemsizleştirdiği ve onu yaşama kattığı canlı değerlerden uzaklaştırıp yaşamı sadece seremoni ve törensel kutlamalar ve içi boş söylemlere dayandırıp insanların önüne sunmasını da yine büyük bir dekadans durum olarak göstermektedir. Nietzsche bu bağlamda *Deccal*'de Kilisenin aşkın din yorumunu da tutarsızlıklarla dolu olarak inkâr eder. Kilisenin din tasavvuru Platon'un idealizmi gibi boş ve tutarsızdır. Onun öte dünyaya dair vaatleri ve öte dünyayı kutsaması, öncelemesi yanında bu dünyanın değersizliğine dair tutumuyla çelişkiye düşen mal ve iktidar hırsı tam bir samimiyetsizlik örneği olarak sunulur.

Nietzsche'nin düşüncesinin önemli kavramlarından olan bu dünyanın hakikatinin yaşamsal düzlemde yaşama durumuma göre belirlilik kazanması, kavramsal tartışmalara dayalı önceki yapı (varlık- bilgi- etik)'nin sağlamlığını bir tür dekonstrüksiyona uğratan perspektifsel bakışı öne çıkarır. Buna göre her bir kavramsallaştırma ve kurguya dayalı iddia biçiminden uzaklaşmak için dünya ve yaşamla ilgili yüzleşilen bağlamı perspektife bağlar. Bu yüzden O, her türlü sisteme götüren bakışı ve yorumu tiksintiyle karşılar. Samimiyetsizlik olarak görür. Nietzsche'nin bu tavrı Grek düşünce dünyasının da başında Sokratik yaklaşımın reddini gerektirir. Çünkü Nietzsche, Greklerin otantik, samimi ve önyargısız yaşam ve dünyaya dair ilgilerinin Sokrates ile başlayan kuramsal ve hesaba dayalı yorum ve tanımlama girişimiyle dejenere edildiği kanısındadır. O bu tespitten yola çıkarak felsefede daima sahicilik olgusunu arar. Buna bağlı olarak dejenerasyonu ifade etmede edebi üsluba yaslanarak ironik bir söylem üzerinden eleştirilerini ortaya koyar. Bununla dünyayla kurulan samimi içten bağlantıyı ortadan kaldırdığını insanın dünya ve yaşama ilişkin sahiciliğinin yitirildiği gösterilir.

2. HAYAT VE İRONİ

2.1. İnsan, İnsanın Hayat Telakkisi Bağlamında Alışılmış Klasik-Sokratik-Hristiyan Yaşam ve Reddine Dair

Nietzsche'nin felsefesinde “insan” sadece bir varlık değil bir sorun, bir soru, hatta bir aldatmacadır. Nietzsche insan hakkında söylenenlerin eksik ve yetersiz olduğunu çoğu yerde ima eder. Bu bağlamda Nietzsche: “İnsan gerçekten kendi hakkında ne biliyor! Evet, o da kendisini bir kez tamamen aydınlatılmış bir cam kutunun içine yatırılmış gibi algılayabilseydi?”¹⁵⁸O, bütün bu bilme adına ortaya konulan trajediye rağmen hakikat güdüsünün nereden kaynaklandığını sorar ve yanıtlamaya çalışır.

Ecce Homo'da insanlığın karşısına çıkacağını söyleyen filozof¹⁵⁹aslında bu sözle, çoktan inşa edilmiş “insan” kavrayışını hedef alır. Kendisini insanlığın karşısına çıkan biri olarak görmektedir. Demek ki gerçekten de insanlığın karşısına çıkmakta hedef olarak insanlığı seçmektedir. Bu çıkışın tonu ironiktir; çünkü sahneye çıkan bir hakikat kahramanı değil hakikatin maskelerini tek tek indirmeye kararlı bir figürdür. Bu figür, “insan”a değil onun kendine yalan söyleme biçimlerine karşı konuşur. Ancak insanı yalnızca bir sorun olarak görmek doğru değildir; bir yandan sorun olarak ele alınırken diğer yandan aşılması gereken bir varlıktır. Bu nedenle, insanı sadece eleştirmekle kalmaz bunun yanında yeni bir insanlık tasarısına çağrıda bulunur.¹⁶⁰“Yeni bir gurur öğretti bana Ben'im, onu öğretiyorum insanlara: Kafasını göksel şeylerin kumuna artık gömmemeyi aksine yeryüzüne anlam veren bu yeryüzü-kafasını özgürce taşımayı!”¹⁶¹ Bu çağrı; geleneksel hakikat, kurtuluş ve göksel anlam arayışlarının yerine dünyaya yönelen yaratıcı bir insanlık fikrini önerir. Bu durumda Nietzsche'ye göre insanın yeniden tanımlanması gerekir -bu kez yukarıya değil yeryüzüne bakarak. Yaşam denen öğretmene el kaldırıp ‘Buradayım öğretmenim!’ diyerek...

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *Gelecekteki Felsefe*, çev. Ümit Özdağ, yay. haz. Ebubekir Demir (Ankara: Fol Kitap, 2019), “Ahlaki Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine,” s. 98.

¹⁵⁹ Bu fikir Nietzsche tarafından *Ecce Homo*'un önsöz kısmının girişinde dile getirilir. “Yakın bir zamanda insanlığın karşısına, şimdiye dek ona yöneltilmiş en zorlu istekle çıkacak olmam nedeniyle, öncelikle kim olduğumu söylemeliyim; bu bir zorunluluk.” (Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (1. Basım), Çev. Tolga Eraslan, Sis Yayıncılık, 2011, s.7)

¹⁶⁰ Charles Chukwudi, Ugwunnadi, *Friedrich Nietzsche's Antichrist and Jesus Christ's Teachings: A Christian Neo-Revivalist Interpretation* (t.y.), kişisel iletişim, charleschukwudi98@gmail.com.

¹⁶¹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, “Ötedünyacılar Üzerine”, s.26.

Nietzsche'nin temel insan bakışına göre yaşamak içgüdülerle yaşamaktır. *Ecce Homo* adlı eserinde geçen "içgüdülerimin gururu"¹⁶² ifadesi, onun içgüdüyü bastırılması gereken bir ilkel dürtü değil insanın yaratıcı gücünün kaynağı olarak gördüğünü ortaya koyar. Oysa geleneksel anlayışta içgüdü, hayvanlarla paylaşılan bir özellik sayılır ve insan, "muhterem akıl varlığı" olarak doğadan ayrı düşünülür. Bu anlayışın tersine Nietzsche düşünsel etkinliği bile içgüdüsel bir temele dayandırır yani ona göre düşünce dahi içgüdüden kaynaklanır. Bu duruma çarpıcı bir örnek vermek gerekirse Nietzsche'nin "neşe" kavrayışını ele alabiliriz: "Sonu belli olmayan, ölçülemez sorumlulukların yüklendiği bir zamanda insanın neşesini koruması küçümsenecek bir özellik değildir; hatta neşeden daha gerekli olan ne vardır? Eğer içinde neşe yoksa hiçbir şey başarıya ulaşamaz. Aşırı güç yalnız başına gücün bir kanıtıdır."¹⁶³ Bu ifadeler, neşenin salt bir duygu olmaktan öte yaşamı olumlayan sürekli bir varoluş biçimi olduğunu gösterir. Neşe, edilgen bir mutluluk değil acıya, belirsizliğe ve yüke rağmen yaşama "evet" diyebilen bir gücün ifadesidir. Nietzsche'nin bu "neşesi", Klasik-Sokratik-Hristiyan geleneğin temsil ettiği ciddiyet, çilecilik ve suçluluk kültürüne karşı estetik bir başkaldırıdır. "Bu noktada hiç duraksamadan nefes bile almadan konuşacağım. En karamsar karabasandan da karanlık bir duygunun her bir tarafını kapladığı günler söz konusuydu: İnsanın hakir görülmesi, küçümsenmesi duygusuydu bu."¹⁶⁴ Nietzsche bu olumsuzluğa karşıt olarak:

İster Hristiyanlık ister Hristiyan imanı isterse Hristiyan kilisesi olarak adlandırılınsın, bütün bir bin yıllık tımarhane dünyasını ters yüz ediyorum; insanlığı karşı karşıta kaldığı gayri insaniliklerden kendisini sorumlu tutmama özen gösteren karamsar bir ihtiyatlılıkla. ... ancak Modern Çağa, bizim çağıma geldiğimiz zaman, duygularım birdenbire değişiyor, patlayıyor. Bizim çağımız artık gerçeği biliyor... önceleri bütünüyle marazi olarak kabul edilen şey bugün artık onursuz olarak kabul edilmekteydi... Önceleri hakikat olarak adlandırılan şeye tekabül edecek bir kelime kalmamıştır artık.¹⁶⁵

Nietzsche bakımından yaşanan çağa bakmak artık Hristiyanlığın pesimizminden kurtulup optimist bakmayla daha anlamlı ve yaşamla örtüşen bir durumdur. Çünkü yaşam her şeye rağmen evetlemeyi gerektirir.

Nitekim Nietzsche'ye göre başarı için neşe yüzeysel değil derin bir anlayış ve hakikatle bağlantılı bir varoluşun göstergesidir. Oysa günümüz insanı için neşe çoğu

¹⁶² Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), "Önsöz," §1, s.1.

¹⁶³ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, "Önsöz," s. 5

¹⁶⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, s. 68.

¹⁶⁵ *A.g.e.*, s. 69.

zaman ölçüsüz bir coşku, taşkın bir neşelenme biçimiyle -hatta “deli gibi gülmek” ya da “aptal aptal sırtmak” gibi nitelemelerle- hafiflik ve ciddiyetsizlikle ilişkilendirilir. Nietzsche’nin metinlerinde ise neşe, sükûnet içeren, ölçülü ama yoğun bir edaya sahiptir. Bu bağlamda *neşe* yalnızca dışa vurulan geçici bir ruh hali değil düşünme, kavrayış ve anlamla yakından ilişkili bir varoluş hâlidir. Neşeyi hakikate giden bir yol, bir tarz, bir eşlik biçimi olarak düşünmek; Nietzscheci yaşam telakkisini anlamamanın anahtarlarından biridir. *Putların Alaca Karanlığında*’nın önsözünde Nietzsche, “bütün değerlere yeniden değer biçilmesi”¹⁶⁶ sorusunun ağırlığını şöyle dile getirir: “Bu soru işareti, o kadar kara o kadar büyüktür ki onu koyan insan, gölgesinin altında kalır -böylesine bir görev içeren alın yazısı insanı sürekli güneşe koşmaya her mümkün olan zamanda üstündeki yükü silkinip atmaya zorlar.”¹⁶⁷ Bu ifade, yaşamı ve değerleri kökten sorgulama cesaretinin yalnızca felsefi değil ayrıca varoluşsal bir meydan okuma olduğunu gösterir. Böylesi bir görev, bireyi hem ağır bir sorumlulukla karşı karşıya bırakır hem de onu aşmaya, yenilenmeye ve dönüşmeye zorlayan yaratıcı bir güç içerir. Nietzsche’ye göre alışıldık düşünce kalıpları çoğu zaman ciddiyet kisvesi altında bireyi batırır; çünkü çok ağırlaşmış bir ciddiyet, yaşamı donuklaştırır. Oysa asıl ciddiyet mizah, sevinç ve neşede saklıdır. Bu anlamda yaşamı dönüştürmenin yolu, neşeye yaklaşan bir hafiflikle düşünmeyi öğrenmekten geçer. Nietzsche “...yaşam yüceldiği sürece, mutluluk ve içgüdü özdeştir.”¹⁶⁸ der. Ancak Nietzsche için “İçgüdülere karşı savaşmaya zorlanmak -bir dekadansın formülüdür.”¹⁶⁹

Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*’nın “Sokrates Sorunu” başlıklı bölümünde şöyle der: “Sokrates’teki dekadans belirtisi yalnızca içgüdülerindeki anarşi ve itiraf ettiği düzensizlik değildir: Mantığın üst üste gebe kalması ve onun ayırt edici özelliği olarak sonrasında eşitlikçi raşitik kurnazlıktır.”¹⁷⁰ Bu bağlamda Sokrates Yunan’daki yüksek değerleri; tiyatroyu, şiiri, mitolojiyi, yaşama enerjisini, coşkuyu mantık kalıbına koymaya çalışmıştır. Şiiri mantıkla anlamaya çalışmıştır. Oysa müziği ya da şiiri mantıkla anlamaya çalışmak çoğu zaman onu anlayamamak anlamına gelir yani bir insan, sürekli olarak mantıksal çıkarımlarla hareket ediyor; kendi özgün önerileri ya

¹⁶⁶ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, “Önsöz,” s. 5

¹⁶⁷ A.g.e., s. 5

¹⁶⁸ A.g.e., Sokrates Sorunu, §11, s.20

¹⁶⁹ A.g.e., Sokrates Sorunu, §11, s.19-20

¹⁷⁰ A.g.e., Sokrates Sorunu, §4, s.16

da görüşlerinden ziyade hep başkalarının düşüncelerindeki tutarsızlıkları ve yanlışlıkları ortaya koymaya çalışıyorsa bu durum onun yaşam karşısındaki acizliğine işaret eder. Sürekli olarak akla başvurmak çoğu zaman bir yetersizlik göstergesidir zira insan yalnızca akıldan oluşmaz. Eğer kişi, kendisini sürekli olarak akıldan ibaret bir varlık olarak sunuyorsa bu durum aslında akılsız yanını akılsızca saklamaya çalıştığının bir göstergesidir. Nietzsche burada Sokrates'i eleştirirken aslında Yunan kültürünü hedef almaz aksine Yunan'daki büyük yaşama coşkusunun; tragedya, tiyatro ve Dionysos aracılığıyla taşan yaratıcı enerjinin farkındadır. Ancak Nietzsche, Sokrates'te, bu enerjiyi kavramsallaştırarak durdurmaya ve nihayetinde yozlaştırmaya yönelik bir eğilim görür.

Atinalıların yanından geçerken onun fizyonomisini tanıyan bir yabancı, Sokrates'e, yüzüne karşı, bir canavar olduğunu, bütün kötü huyları ve arzuları içinde sakladığını söyledi ve Sokrates yalnızca şu yanıtı verdi: 'Beni tanıyormuşsunuz bayım!' ... 'İçgüdüler bir diktatörü oynamak istiyordu; onunla karşılaşabilecek bir karşıt diktatör bulmalıydı.' O fizyonomist, Sokrates'in ne olduğunu, tüm kötü arzuları içinde saklayan birisi olduğunu yüzüne söylediğinde büyük ironi ustası ona anahtar bir sözcük daha söyledi. 'Doğru bu,' dedi.¹⁷¹

Nietzsche, Sokrates'i sadece aklın temsilcisi olarak değil aynı zamanda içinde sakladığı karanlık ve kötü arzularla yüzleşmek zorunda kalan çifte bir figür olarak sunar. *Putların Alaca Karanlığında* yer alan bu hikâye, Sokrates'in gerçek doğasını açığa çıkaran güçlü bir ironiyi yansıtır: Fizyonomist onun "canavar" olduğunu söylerken Sokrates'in ironik karşılığı, bu karanlık yanını inkâr etmek yerine onaylamasıdır. Bu durum, Nietzsche'nin Sokrates'i hem aklın hem de içgüdülerin diktatörlüğünü simgeleyen karmaşık bir figür olarak ele almasının somut bir örneğidir. Akıllı ön plana alıp kendini egemen kılma meselesi gerçekçi bir insan anlayışı değildir. Yaşamayı beceremediğin zaman, yaşamı aklınla sürdürmeye çalışırsın; oysa yaşam, kendi doğallığı içinde akmalıdır. Çok fazla akıl karıştırırsak dürtülerden biri diğerlerini bastırır ve böylece dürtü zenginliği ortadan kalkar.

Bu bağlamda Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*'nın "Felsefede Us" bölümünde, felsefecilerin binlerce yıldır aslında somut gerçeklikten kopuk, "kavram mumyaları"yla uğraştıklarını vurgular: "Felsefecilerin binlerce yıldan bu yana kullandıkları her şey birer kavram mumyasından ibaretti."¹⁷²yani hep kalıcı, değişmeyen nitelikler bağlamında düşünürler. Bu davayı mumiya döndürmek, belki de Mısırcılık

¹⁷¹ A.g.e., Sokrates Sorunu, §9, s.18

¹⁷² A.g.e., Felsefede Us, §1, s.21

dediği şeydir: Öldürmek, sonra da öldürüp saklamak! Ölüydüler, hayata değmiyor ve temas etmiyorlardı! Felsefeci denilen kişi, yakaladığı bir kavramı öldürür, mumyalayıp önüne koyar. Yaşama karşı dirençleri yoktur; canlıdan korkmalarının sebebi hükmedememeleridir. Öldürdüklerinde kıpırdamıyor, elinin altında duruyor ancak canlıysa hareket eder ve çekip gidebilir. Çünkü canlıyla canlı olmam gerekir! Canlı olmaktan, süreçten, değişimden ve hayattan korkuyorlar. Durdurup görmek istedikleri için hiçbir şey durmadığı için demek ki göremiyoruz. O değişimin arkasında göremediğimiz değişmeyi arıyoruz, diyorlar. Böyle bir değişmeyi kabul ediyorlar. Yaşamın canlılığını, sürekliliğini ele geçirmek istiyorlar. Canlıyla canlı olmayı başaramadıkları için canlıyı öldürüp canını çıkardıktan sonra ona hükmetmek istiyorlar. Canı çıkmışsa egemen olmak kolaydır. Bu yalnızca kavramlara veya felsefeye ait bir durum belirtisi değildir. İnsan-insan ilişkisinde de bazı insanlar, ilişkiyi sürdürebilmek için karşı tarafı “öldürmeyi” seçerler, mumyalamayı tercih ederler! Hükmedip ele geçirip onları kuklaları haline getirdiklerinde, zamanı durdurma gibi bir eğilim ortaya çıkar. İnsanda böyle bir yatkınlık vardır: Öldürüp, ölü olanla kalıcı olmayı istemek! Bilgi; durağan, değişmez bir varlık değildir. Bilgi, canlı ve sürekli dönüşen bir süreçtir. Bu durumu açıklamak için Nietzsche’nin mumya metaforu oldukça yerindedir: Mumyayı açtığında, onu seyreden kişi aslında mumyayı yeniden mumyalamış olur. Her okuyucu, mumyanın sargılarını çözdükçe mumyayı değiştirir ya da kendisine has yeni bir kopyasını yaratır. Dolayısıyla bilgi de tıpkı bu mumya gibi sabit bir nesne değil onu anlamlandıran ve yorumlayan kişinin bakış açısına -perspektifine göre şekillenen, dinamik ve çoğulcu bir yapıya sahiptir.¹⁷³ Akıl diye bir şey varmış gibi görünüşün arkasını görebilecek bir gücümüz olduğunu düşündüğümüz için yanlıyoruz. Bugünse, tam aksine, ussal önyargının bizi birliği, kimliği, süreyi, özü, nedeni, gerçekliği, varlığı düzeltmeye zorladığı kadar bir ölçüde yanılığa düştüğümüzü, yanılının gerekli olduğunu görüyoruz.¹⁷⁴ Bütün bu kavramlar aslında dilin yüzyıllar boyunca oluşmuş kalıplarından kaynaklanmaktadır yani dilin bizi sürüklediği bir yer vardır.

¹⁷³ Bkz. Ahmet İnam, Ahmet’in *Putların Alacakaranlığı* üzerine yaptığı kitap okuması ve yorumu için https://youtube.com/playlist?list=PLRX8Yk7U-d6gwHY_3dqyeHONxebzUb1O7&si=g8TMNITPMWGosC-p (Erişim tarihi: 26 Temmuz 2025).

¹⁷⁴ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, Felsefede Us, §5, s.24

Aklın bizi yanılttığını biz nasıl anlıyoruz? Herhalde bedenli bir varlık oluşumuz ve bir canlı türü olarak kendi dilini ve kültürünü oluşturmuş olmamız sebebiyle bize yanıldığımızı söyleyen şey dürtülerimiz ve içgüdülerimizdir. Bunun örneklerinden birini *Ecce Homo*'da görmek mümkündür; Nietzsche burada insanın içgüdülerine kadar yanlış yönlendirildiğini, doğal eğilimlerinin bile bastırıldığını vurgular.¹⁷⁵ Buradaki içgüdü, bir canlı türü olarak insanın sahip olduğu, doğanın ona verdiği anlama ve kavrama olanağıdır. Nitekim daha önce de yukarıda vurguladığımız gibi düşünmek de bir dürtüdür.

İçgüdülerin bu denli merkezi bir yer tutması, insanın doğasına yönelik olumlu bir vurgu olmakla beraber bu doğanın bastırılması üzerine köklü bir eleştiriyi de içerir. Nietzsche'ye göre insan, bedeninden gelen derin dürtülere açık olmalıdır. Bu dürtüler bastırılması gereken ilkel itkiler değil duyulması ve ifadesine izin verilmesi gereken yaşamsal kaynaklardır. Buna göre dürtüler açık kılınmalı, dürtülerin geldiği kanallar temizlenmeli ve dürtülerin bizlere ulaşmasına izin vermeliyiz. Ancak tarih boyunca inşa edilen uygarlık tam da bu kanalları kapatmaya; içgüdülerini bastırmaya ve onları insana yabancı, doğaya ait birer tehdit gibi sunmaya dayanır. Böylece kültür, zamanla insanın kendi doğasını duyumsamasını engelleyen bir perdeye dönüşür.¹⁷⁶

Nietzsche, dürtülerin değerini bilir ve dürtülerin çokluğu ile ahenginden söz eder. Çünkü dürtülerin ahengi, bir şeye takılıp kalmamızı engeller. Bir dürtünün sizi körü körüne götüreceği yeri diğer dürtüler engeller. Buradaki en güzel metafor orkestradır. “Orkestrasyon” sözü de çok anlamlıdır; çünkü sizi dürtülerinizin orkestranızın çalgılarıdır. Onları doğru şekilde çaldirabilmeniz gerekir ki senfonik bir ses ortaya çıksın. Bu, insan olmanın zenginliğidir.¹⁷⁷

İnsan diğer birçok canlı türünün aksine doğar doğmaz yürüyemiyor ve kendi başına yaşamını sürdüremiyor. Tek başına hayatta kalabilmesi için uzun yıllar süren bakım ve destek gerekiyor. Bu durum, insan açısından ciddi bir eksiklik olarak belirir. İnsan, sahip olmadığı fiziksel donanımları -pençeleri ya da kaplumbağa gibi koruyucu bir

¹⁷⁵Bkz. Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*.

¹⁷⁶ İnam, *Putların Alacakaranlığı Üzerine Okuma ve Yorum* (YouTube video serisi).

¹⁷⁷ A.g.e.

kabuğu-yerine,¹⁷⁸tin yani kültür aracılığıyla bu eksikliği gidermeye çalışır. Akli, sanatı ve bilimiyle donanmış olan insan, dolayısıyla bunlarla dünya denen gezegende tutunmaya çalışır. Bu nedenle insan, kendine bir öykü uydurmuştur. Yaşamda kalabilmesi için bu bir uydurmadır ancak zamanla bunun gerçek olduğuna inanmaya başlar. İnsan mitolojiler aracılığıyla inanç sistemleri oluşturmuş ve bunlarla hayata tutunmaya çalışmıştır. Bir doğa varlığı olmasına rağmen kendi doğallığını unutmuştur. Nietzsche'ye için temel problem de tam olarak budur. Yani insan, kendine uydurma bir şey yaratmıştır: 'Doğa ötesi bir tin hikâyesi!' ve zamanla bunu doğa kadar gerçek sanmıştır. Bu nedenle kendine yabancılaşmış, doğaya olan yakınlığını yitirmiştir. Böylece doğadan gelen ve doğanın ona sağladığı gücü de kaybetmeye başlamıştır. İşte bu nedenle Nietzsche'ye göre Hristiyanlık tam da böyle bir düzenlemeye sahiptir: İnsanın doğadan kopuşunu derinleştiren büyük bir tehlike! Bu dinle birlikte, insanın bu gezegende varlığını sürdürmek için geliştirdiği değerler, onun bir canlı türü olarak yeryüzündeki gelişimini engellemiştir. Ona göre mevcut değerlerin geçerliliği sorgulanmadan sürdürülemez hâle gelmiş, bu nedenle değerlerin kökten gözden geçirilmesi düşünsel bir zorunluluk olarak belirmiştir. Çünkü eski değerler, insanın bu gezegende varlığını sadece sürdürmesini değil serpilip gelişmesini de engellemeye başlamıştır. Hristiyanlık gibi sistemler, insanı doğadan koparan ve kendi özünden uzaklaştıran ciddi tehlikeler olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden insanın, geldiği aşamada artık bu eski değerleri gözden geçirerek kendine yakışan yeni değerleri ortaya koyması gerekmektedir. Nietzsche'nin bakış açısından, insan bunu başarabilirse bu gezegeni daha canlı daha heyecanlı daha güzel ve daha yaratıcı bir yaşam alanına dönüştürebilir. Aksi takdirde, dünya giderek kokuşmaya ve çürümeye başlayacaktır. Kısacası, "*bütün değerlerin yeniden değer biçilmesi*" tam da bu gerekliliğe işaret eder. İnsan doğanın bir parçasıdır, ondan farklı bir şey değildir; tin ise bir yalandır. Ancak bu yalan, insanın doğadaki varlığını devam ettirebilmesi için ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle tin, insan denen canlının doğaya kattığı, onunla birlikte gelişen doğal bir uzantı olarak görülebilir. Tin, insanın kendi doğasını canlı tutabilmek için geliştirdiği ve ortaya koyduğu ürünlerden oluşur. Buna ister uygarlık diyelim ister

¹⁷⁸ Çelebi, Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, sadeleştiren Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2019). Eserde, insanın doğuştan gelen zayıflığı, kırılganlığı ve başkalarına bağımlılığı; birey olarak gelişimini mümkün kılan toplumsal ve ahlaki terbiyeye olan ihtiyacıyla ilişkilendirilir. Hayvanlardan farklı olarak, insandaki bu eksiklik durumu akıl, eğitim ve çevresel destek yoluyla telafi edilir; bu da ahlaki tekâmülün temelini oluşturur.

kültür... her ikisi de insanın varoluşunu destekleyen ve ona anlam katan bu yaratımların ifadesidir.¹⁷⁹

Hristiyanlığın yaşama karşı yaptığı itiraz, yaşamı reddetmek değil onu belirli bir biçimde yorumlamaktır. Oysa yaşama itiraz edilmez; yaşam, kabul edilerek yaşanır. Dolayısıyla yaşam kaynağını yadsımaya kalkmak insanı bu kaynaktan başka türlü beslenmeye götürür ki bu beslenme, hastalıklı bir beslenme olarak nitelendirilebilir. “Yaşama itiraz ediyorum” denilerek yaşama itiraz edilmiş olmaz; çünkü bu itirazda bulunanların yaşam hakkında bir kavrayışı da yoktur. Ancak itiraz ettikleri öyle şeyler vardır ki bunlar itiraz edenleri yaşayabilecekleri yaşamdan alıkoymaktadır. Dolayısıyla kendilerinde bulunan ve gerçekleştirebilecekleri, zenginleşebilecekleri olanakları baştan yitirmiş olurlar.¹⁸⁰

Değerlerin en yükseği yaşamın kendisidir. Ancak insanlar, garip bir biçimde - Hristiyanlıkta da ola gelen bir durum olarak- yüksek değerleri yaşamdan uzaklaştırmakta; bedenselliği, duygu yüklülüğünü ve insanın biyolojik varlığını doya doya yaşayarak oradan beslenip sanatta ve düşüncede üretim yapabileceği kaynağı yadsıdıkları an da yaşamı ve yaşamın insana ulaşan kaynağını başka bir deyişle can damarını kesmiş olmaktadırlar. Bu durumda insan, kendisini oluşturan güçlerin harmanını gerçekleştirememekte; bu güçleri yaratıcı bir biçimde bir araya getirememektedir. Yukarıda orkestra örneğiyle de açıklandığı üzere insan kendisine can veren güçlerin orkestrasyonunu yapamamaktadır. Bu açıdan bakıldığında insan henüz bu gezegende bulunan olanakları nasıl gerçekleştirebileceğini; bu olanaklarla nasıl daha zengin daha güçlü ve daha yaratıcı bir yaşama ulaşabileceğini bilememektedir. Söylenen şey şudur: İnsanı besleyen yaşam damarlarının açılması gerekmektedir.

İnsanlar değerlerini yaşamdan almamakta; değerlerini gelenekten, kuramlardan, düşüncelerden ve devraldıkları kültürden almaktadırlar. Oysa bu kültür artık yaşamdan beslenmemektedir. Yorgun, bitkin, eskimiş ve yıpranmış -tıpkı eski giysiler gibi- bir hâle gelmiş durumdadır. İnsanların “yaşam” olarak deneyimlediği şey de giderek buna dönüşmektedir. Peki, bu durum neden hissedilmemektedir? Çünkü küçük yaşlardan

¹⁷⁹ İnam, *Putların Alacakaranlığı Üzerine Okuma ve Yorum* (YouTube video serisi).

¹⁸⁰ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, *Doğa Karşıtlığı* Olarak Ahlak, §5, s.33.

itibaren bireyi kuşatan bir yaşama kolaylığı ve yaşam çemberi bulunmaktadır. Bu çemberin içinde sıkışılmakta, savrulmakta; alışkanlıklar ve önümüze konulan alışkanlıklar üzerinden belirlenen hedeflerle sınırlı bir yaşam sürdürülmektedir. İnsan, doğadan beslenmek yerine ona karşı bir doğa inşa etmiş; buna kültür, buna ahlak adını vermiştir. Nietzsche bu tartışmayı, “*Ahlak Üstü Anlamda Hakikat ve Yalan Üstüne*” metninde temel bir sorun olarak şöyle ifade eder:

“Hâlâ bilmiyoruz geleceğe olan güdünün nereden kaynaklandığını: Çünkü şimdiye değin sadece toplumun yaşayabilmek için görevleri duyduk: Doğrucu olmak yani geleneksel mecazlara ihtiyaç duymak yani ahlaki ifade ile belirli bir anlaşılmaya göre yalan söyleme, sürü şeklinde herkes için bağlayıcı tarzda yalan söyleme görevi. Bu durumda insan tabii ki böyle bir durumda olduğunu unutmuyor. Yani anılan şekilde bilinçsiz olarak ve yüzyıllık alışkanlıkla yalan söylüyor. Ve işte bu bilinçsizlikle, bu unutmama ile hakikat duygusuna ulaşıyor. Bir şeyi kırmızı, bir diğerini soğuk, bir üçüncüyü dilsiz olarak nitelemekle görevli olmak duygusundan ahlaki, hakikate yönelen bir eğilim doğuyor. Kimseye güvenmeyen, dilsiz herkesin kabul etmediği yalancının zıtlığından, insan kendisini hakikate hürmetli, güvenilir ve faydalı olarak sergiler. Artık davranışını “akıllı” yaratık olarak soyutlamanın egemenliği altına koyar...”¹⁸¹

Aklın egemenliği ve kimliği altına sığınmak, insanın kendini meşru gösterme çabasıyla ilgilidir. Bu yaşamın bilinmeyen ve her an kendini gerçekleştirecek ani bir sıçramasını basitleyerek güven duygusuna erme ihtiyacına matuf bir davranıştır. Bunun nedeni ise yaşamın gücü karşısında duyulan korkudur. Değerler koymak, yaşama mana vermek anlamına gelmektedir. Çünkü kişi kendisini yaşamın gücüne bıraktığında ona egemen olamayacağını düşünmektedir. Yaşam, metaforik olarak çılgın bir at gibidir. Belki bir süre ona binilmiştir; ancak artık yönetilememekte, insanı bir yerlere doğru sürüklemektedir: Ormana ya da çukurlara, belki. Bu nedenle, “Biraz durur gibi olsa da insem mi?” düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Yaşam istencinin kendisinin rasyonel bir tarafı yoktur; o, çılgın bir güçtür. Bir yanardağ patlaması gibidir: Orada lavlar, bitmez tükenmez bir akış ve enerji vardır. Eğer yaşam yadsınmaya başlanırsa o zaman kokuşma ve bozulma başlar. Bu çürüme, zamanla yaşama karşı bir hâl almakta; yaşam dürtüsünün yerine geçmektedir.¹⁸²

Gelenekten gelen değer yargıları yaşamdan beslenmiyor; burada söz konusu olan yargı, yargıdan beslenen bir yargıdır. Böyle bir durum, insanın yaşama uzak düştüğünün açık bir işaretidir. Dolayısıyla orada, yargılanmış olanların yargısı zaten geçmişte yargılanmış değerlerle eski yargıların belirlediği ölçütlerle donanmıştır. Oysa bizim,

¹⁸¹ Nietzsche, *Gelecekteki Felsefe*, s.99

¹⁸² İnam, *Putların Alacakaranlığı Üzerine Okuma ve Yorum* (YouTube video serisi)

birbirimize ve kendimize tarihten miras kalan bu yargılardan kurtulmamız; üzerimizdeki yargıları silkeleyip atmamız gerekir ki kendimizi bu yargılardan azade kılarak kendi yaşantımızın anlamını ve değerlerini kendimiz bulabilelim. Ama bu arayışımızı engelleyen şey üzerimizde taşıdığımız insan yaşanmışlığının, kültürün birikiminin yani yargılarının ağırlığıdır. Yargılar, yüzyıllar boyunca insanların geliştirdiği değerlerdir; belki bir zamanlar yaşamdan besleniyorlardı ama şimdi öyle değildir. Çünkü yaşam sürekli olarak dönüşüyorsa bizim mana yaşayışımız da değişmek zorundadır. Anlam anlayışımız yukarıda da bahsettiğimiz üzere tazelenmek durumundadır. Tazelenmek aynı yerde oturup klimanın çalışmasıyla soğuk havanın gelmesi ya da fanın dönmesi gibi bir şey değildir. Tazelenmek, oturduğunuz yerden kalkmak; rüzgâra, açık havaya, denize, gökyüzüne kendinizi açmak demektir. Burada bir ahenksizlik vardır: Yaşam çok hızlı bir şekilde dönüşür ve tazelenir aynı zamanda koşullar değiştikçe yenilenir. Ancak insan kültürü ve ahlakı, bu dönüşüme eş zamanlı olarak ayak uyduramaz ve sürekli geride kalır. Bu denli hızlı bir dönüşüme rağmen yaşamın kendisinde, insan bilgisinde ve teknolojiye değişim yaşanırken ahlakı sabit tutmaya çalışmaktayız. İnanç sistemlerimizi de aynı biçimde değiştirmemeye çabalamaktayız. Oysa onların yeni yorumlara ve dönüşümlere ihtiyacı vardır. Yaşam, dönüştükçe, oluşukça yaşamdır.¹⁸³

İnsanın sahip olduğu bilgiyle doğanın efendisi olacağı düşüncesi büyük bir gaflettir. Francis Bacon, bilgi ve aklın doğayı yönetmede insanın en büyük gücü olduğunu savunmuş¹⁸⁴ ancak bu anlayış doğanın karmaşıklığını ve insan bilgisinin sınırlılıklarını göz ardı etme riskini taşır. Hristiyanlık ve Aydınlanma düşüncesi de benzer biçimde, insan aklının doğa üzerindeki egemenliğini meşrulaştırmıştır. Oysa doğa, aklın tam anlamıyla kontrol edemeyeceği karmaşık süreçlerden oluşur. İnsan, doğanın bir parçasıdır yani kendisi de doğadır; bu nedenle doğayı tamamen kontrol edebileceği yanılgısına kapılmak doğadan kopuşun ve varoluşsal krizlerin temel nedenlerinden biridir. Bu yüzden doğa hakkında yorum yapan ve değerlemede bulunan herhangi bir kuram sadece kendi bağlamında indirgemeci bir bakış sunma durumundadır. Nietzsche “Bilmenin ve bilginin yolu zaten (insani) varoluş koşullarının bir parçasıdır ki (bizim için) bizi koruyanın dışında başka bir entelekt türünün olamayacağına dair çıkartılan sonuca

¹⁸³ A.g.e.

¹⁸⁴ Bkz. Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, yay. haz. Savaş Ergül ve Aydın Gelmez (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015)

neden olur: bu güncel varoluş durumu belki de sadece tesadüfidir ve belki de hiçbir şekilde gerekli değildir.”¹⁸⁵der.

Doğanın bir parçası olan insanın bu konu hakkında yani parçanın bütün hakkında hüküm vermesi insana özgü bir durumdur. Akla dayalı çıkarımlar esasen teknik anlamda da tam bir hakikati vermede yetersiz olacaktır. Nietzsche’nin burada öne çıkardığı şey bütünün kendine bakıp onun heyetinde bir yorum içinde kalmaktır. Bu bile insanın, doğa hakkında tam bir değer ve yargıda bulunmasını sorunlu kılacaktır. Mantıkta parçadan yola çıkarak bütün hakkında konuşmak doğru sonuç vermez. Örneğin “Bazı öğretmenler gözlüklüdür.” yargısından yola çıkarak bütün hakkında yargıya varmak yani “Bütün öğretmenler gözlüklüdür.” hükmü yanlıştır. Bu yüzden mantık doğruluk kriteri üzerine çalışsa bile Nietzsche bakımından “Her türlü mantığın ve onların hareketlerindeki görünüşte başına buyrukluğun ardında değer biçmeler daha açık konuşacak olursak belirli bir yaşam tarzını korumak için fizyolojik gereklilikler yatar.”¹⁸⁶der. Nietzsche insanın doğrudan fizyolojik talepleriyle örtüşmeyen ama belli bir öğreti ve yorum bağlamında ortaya konulan değerlemelerin hayatı olumsuzladığını çokça dile getirir. Bu yüzden ait olduğu toplumsal gerçeklik ve kültür ortamında değerleri belirleyen önde gelen unsur olarak Hristiyanlığın kilisece yorum ve değerlerini ağır bir eleştiriye tabi tutar: “Hristiyanlıkta, ahlakta, dinde, hiçbir noktada gerçekle-hakikatle temasa geçememiştir. Hayali sebeplerden başka hiçbir şey yoktur: [(Tanrı- İsa- Mesih) ‘ruh’, ‘mesh’, ‘can’, ‘hür irade ya da hür olmayan irade’]: hayali sonuçlardan başka hiçbir şey de mevcut değildir...”¹⁸⁷

İnsanın varoluşunu ve gelişimini destekleyen değerler öncelikle onun sağlığını ve yaşam kalitesini iyileştirmeye hizmet etmelidir. Eğer mevcut değerler, insanı sağlığa götürmek yerine daha hasta kılıyorsa, olanaklarını geliştirmesini engelliyorsa yani doğa ve kültürün sunduğu imkânları hayata geçirmesine engel oluyorsa bu değerler kabul edilemez. Çünkü insanın tininden, doğasından ve kültüründen aldığı güç ancak ona yaşamda iyileşme ve ilerleme imkânı tanıyorsa gerçek anlam taşır. Yoksa insan kültürü,

¹⁸⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, §496, 333.

¹⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), §3, s. 7-8.

¹⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *Deccal: Sahte İsa*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), §15, s.25

taşıdığı değerlerle kendine canlılık kazandırılmaz ve bozulmaya yani dejenerasyona doğru ilerler. Nietzsche'nin uyarısı da budur. İnsanın tinsel dünyası, tinselliğini yitiriyor çünkü tinsellik ancak insanın canıyla beslenirse gerçek anlam kazanır. Tinsellik, canla beslenmediği sürece varlığını sürdüremez. Bu konuyla ilgili Nietzsche, Eski Yunan düşünürlerine yönelir ve ona göre onlar, bedenın sunduğu olanakları sonuna kadar deneyimlemeye ve yaşamaya açtılar. Yaşamı anlamak, Eski Yunan'ı anlamakla, özellikle de Eros'u kavramakla doğrudan ilgilidir. Onlar, beden ve ruhun birlikteliğine önem vererek yaşamı bütüncül bir varlık olarak kavramışlardır. Eski Yunan düşünürleri bedenlerinden korkmuyorlardı. Böyle bir bedenlerinin enerjisinden beslenen bir tinsellik imkânına sahiptiler. Ancak Batı dünyasında Hristiyanlığın gelişiyile birlikte insandaki erotik yükü ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bu süreç, eros fobisinin gelişmesine neden olmuştur. Orta Çağda Hristiyanlığın etkisiyle çileci ve asketik bir yaşam tarzı benimsenmiş; bedensel arzular ise sistemli bir biçimde bastırılmıştır. Bu tutum, beden ve ruh arasındaki bağın zayıflamasına yol açmıştır. Rönesans ile birlikte akıl değeri kazanmış ve dinsel yüklerden bir ölçüde kurtulunmuştur. Ancak bu yeni anlayış, akli bedenden kopuk, somut karşılığı olmayan bir kavram olarak ele almıştır yani “bedensiz akıl” fikri ortaya çıkmıştır. Kant'ın felsefesinde de benzer bir yaklaşım görülür. Kant, insanın bedeni ve fizyolojisi gibi antropolojik yönlerin felsefenin konusu olmadığını savunmuş; felsefenin saf akıl ve deneyimle ilgilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Böylece, bedenle akıl arasında bir kopma olmuş ve bu durum insanın varoluşsal bütünlüğünün parçalanmasına neden olmuştur. Erossuz akıl olmaz; bedensiz akıl da mümkün değildir. Akli insan ilişkilerinden kopardığınız ve onu kendi başına bağımsız, mutlak bir güç olarak gördüğünüzde, bu tehlikeli bir durumdur. Çünkü böylece akli ilahi bir konuma yükseltilmiş olursunuz. Hayata uygun öyküler yazmalıyız. Bunun için insan, kendi varlığına yakışan bir bilme çabası içinde olmalıdır. Bu, biosunu, anlamakla ilgilidir; dürtüleriyle tanışık olmak demektir.¹⁸⁸ Nietzsche'nin de dediğı gibi “Aramızdaki en cesur olan bilir; nadiren cüret edebilir gerçekten bilmeye...”¹⁸⁹

Nietzsche, Kant'ın felsefesi, ahlak üzerine yorumu ve yaklaşımını değerlendirirken “Filozof deyince anladığım şeyi, karşısında herkesin tehlikede olduğu korkunç bir patlayıcı maddeyi, kendi ‘filozof’ kavramımı bir Kant'ı bile barındıran bir

¹⁸⁸ İnam, *Putların Alacakaranlığı Üzerine Okuma ve Yorum* (YouTube video serisi)

¹⁸⁹ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında, ‘Özdeyişler ve Oklar’* § 2, s. 7

kavramdan, akademik ‘geviş getirenlerden’ ve diğer felsefe profesörlerinden nasıl ayırdığımdan hiç söz etmiyorum...”¹⁹⁰o halde insana dair onun doğasının bütünlüğünü gözden kaçıran ve belli bir yeteneğini öne çıkarıp lokal araştırma ve gözleme dayalı yargılamalar üzerinden üretilen fikirlerin bağlayıcılığını kabul etmez. İnsan duyu-duygular-akıl-fizyoloji-tutum-tutku-yönelim-niyet-istenç vb... pek çok hususlarıyla bütüncül değerlemelere konu olmalıdır. Bu yüzden sadece dışsal varlığı ve görüleriyle değil içsel görüleriyle de göz önüne alınmalıdır.

Nietzsche, gerçekten bilmeye cesaret eden bir düşünür olarak insanın içsel sıkıntılarından geçerek ulaşabileceği bir iyileşme yolunu da göstermiştir:

Başka bir iyileşme de putlara seslenmektir. Dünyada gerçeklerden fazla put vardır: Benim dünyaya attığım ‘şeytani bakış’ budur; bu ayrıca benim ‘şeytani duymuş’ umdur da. Sonunda bir çekiçle sorular sormak ve bazen de o şişmiş bağırsaklardan gelen o ünlü içi boş sesi dinlemektir - bu nasıl da hoştur kulaklarının arkasında kulakları olan birisi için, yani benim için, karşısında sessiz kalmanın bağarmakla sonuçlandığını eski bir psikolog ve kavalcı olan ben için.¹⁹¹

Nietzsche’nin alıntıda sunduğu düşünceler, bedenın unutulmasıyla birlikte gelişen sahte tinsellik biçimlerinin hastalıklı doğasını gözler önüne serer. İnsan, gerçekliğin yerine kendi ürettiği yalanlara -putlara- inanır hale gelmiştir. Bu yalanlar o kadar çoğalmıştır ki Nietzsche’nin ironik biçimde belirttiği gibi “dünyada gerçeklerden çok put” vardır. Ona göre iyileşmenin yolu tam da bu putlara seslenebilmekten geçer yani yüzleşmekten, onları adlandırmaktan ve ironik bir mesafeyle sorgulamaktan... Bu sorgulama yalnızca bir bakışla değil “şeytani bakış” ve “şeytani duyuş”la gerçekleşir. Burada “duyuş”, kulak ve bedenle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Nietzsche’nin kendisinin duyduğunu söylediği o ses, çekiçle vurulan putlardan gelen boşluk sesidir. Bu ses, putların içinin boş olduğunu açığa çıkarırken aynı zamanda tinselliğin, bedenden ve duyulardan uzaklaştıkça ne denli koflaştığını da bize gösterir.

Burada Nietzsche’nin put kavramını, tinsellik eleştirisiyle doğrudan ilişkilendirdiği görülür. Put, onun düşüncesinde yalnızca sahte değerleri değil aynı zamanda tinselliğin kendisini de temsil eder. Bu nedenle putlara seslenmek tinsellikle yüzleşmeyi de ifade eder. Bu yüzleşme, sıradan bir bakışla değil “şeytani bakış” olarak adlandırılan ironik ve yıkıcı bir görme biçimiyle gerçekleşir. Ancak Nietzsche burada

¹⁹⁰ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, “Zamana Aykırıları”, §3, s. 63.

¹⁹¹ Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığında*, “Önsöz”, s.5

yalnızca görmeye değil duymaya da özel bir yer verir: Şeytani bakışa eşlik eden “şeytani duyuş”, tinselliğin mutlaklığına yöneltilmiş çok katmanlı bir eleştiri pratiğini temsil eder. Bu duyuş, kulakla ve dolayısıyla bedenle ilişkili olup çekiçle vurulan putlardan çıkan boşluk sesiyle somutlaşır. Duyulan bu ses yalnızca putların içinin boş olduğunu değil aynı zamanda bedenden kopuk tinselliğin de içsel boşluğunu ironik biçimde açığa çıkarır. Bu bağlamda “şişmiş bağırsaklar”¹⁹² metaforu devreye girer. Nietzsche’nin bu mecazla işaret ettiği şey felsefenin bedenden kopmasıyla ortaya çıkan içsel şişkinliktir yani düşüncenin sindirilmeden birikmiş soyutluklarla dolup taşmasıdır. Çekiçle vurulduğunda yankılanan bu boşluk sesi, ironiyle dolu bir teşhirdir: İçi boş, kendi üzerine kapanmış ve temelsiz sistemlerin çöküş sesidir. Böylece “çekiçle sorular sormak” hem yıkıcı hem de sezgisel ve bedensel bir farkındalıkla örülmüş yaratıcı bir iyileşme pratiğine dönüşür.

Buradaki savaş öncelikle insanın kendisiyle olan savaşıdır. Onun içindeki çelişkilerle; eskimiş, kokuşmuş, tembelleşmiş ve atalete sürüklenmiş yanlarıyla verdiği bir mücadeledir. Nietzsche, “Kendimi daha kesin bir şekilde ifade edebilmek için: Bizler asla anlaşılamayacağız -ve işte buradan geliyor bizim otoritemiz.”¹⁹³ diyerek bu mücadeledeki ironik tavrını ortaya koyar. Bu aforizmada gizli bir ironi mevcuttur; çünkü anlamak, her zaman olumlu bir edim değildir. Anlamak, çoğu zaman nesneyi dondurur, sabitler hatta onu tüketir. Yani anlamak tehlikelidir çünkü anladığımızı bitiririz, öldürürüz. Kısaca bir şeyi “anladığımızda” onu kendi zihinsel kalıplarınıza indirgersiniz. Oysa yaşam hem çok katmanlı hem de derin ve akışkandır; onu dar kavramsal kutulara hapsedmek kaçınılmaz biçimde bir çarpıtmaya yol açar. Her bildiğimiz şeyin başka türlü de olabileceğini bilme olanağı vardır. Çünkü doğa, sürekli olarak doğuşların, yeniden oluşların alanıdır; tazelenmenin alanıdır. Tazelenme ve doğurma ortadan kaldırıldığında, yaşam bozulur. Oysa doğanın içinde kendiliğinden bir çeşitlenme gücü vardır. Bir kayanın içinden çıkan ot gibi olmadık yerlerde bile canlılık belirir. Bu, yaşamın kendi gücüdür. Gerçeklik ancak tazelenerek yaşanabilir; yenilenme, dönüşüm ve değişimlerle var olur. Nietzsche’nin bize sürekli hatırlattığı da tam olarak budur. Nietzsche de bu durumu doğrudan bir “savaş ilanı” olarak nitelendirir:

Bu küçük deneme kocaman bir savaş ilanıdır; putların ağızını yoklamaya gelince bu sefer bunlar bu çağın putları değildir, ebedi putlardır, bir diapozomla dokunur gibi çekiç de

¹⁹² A.g.e., “Önsöz”, s.5.

¹⁹³ A.g.e., “Özdeyişler ve Oklar”, §15, s.8

dokunulanlardır: daha yaşlı daha güvenilir daha şişirilmiş yaktır- ve daha içi boşu da yaktır. Bu onları insanları en çok inanç duydukları olmaktan alıkoymaz hatta birisinin ağzından asla put sözü çıkmaz özellikle de saygı duyduğu bir biçimde.¹⁹⁴

Bu savaşıın yöneldiğı temel hedeflerden biri de insanlığın asırlardır sorgulamadan benimsediğı yalanlardır. Alışılâgelen yalan kimi durumlarda sakıncalı olabilir. Nietzsche'ye göre bütün kültür bir yalan üzerine inşa edilmiştir. Çünkü hakikati bilme durumunda değiliz. O anlamda yalan, "Doğrusunu biliyorum da söylemiyorum." anlamında değildir. Hiçbir zaman hakikati yani işin doğrusunu bilemeyiz. Bizim bildiğimiz uydurmadır; buna ikna olunca "aa doğruymuş" deriz. Bu tesadüf olabilir; "Şimdilik uyuyor belki yirmi yıl sonra uymuyor." diyebiliriz. Biz, doğanın bize sunduğı olanaklar olarak bildiğimizi söylüyoruz ve üstelik her şeyi mutlak olarak bildiğimizi, doğruyu bildiğimizi iddia ediyoruz. Bu, yalan ya da yanlış olabilir. Neden yalan diyoruz? Çünkü bilmediğimiz şeyi biliyormuş gibi yapmamız yalandır. Bilmediğimizi saklayıp bilmediğimizi biliyormuş gibi anlatmamızdır. "Yalana ve sahtekarlığa karşı aşırı hassas bir namus anlayışından ileri gelen bir nefret vardır; yaşam ilahi bir buyrukla yasaklandığı sürece korkaklıktan kaynaklanan yalana karşı bir nefret daha vardır buna benzeyen. Yalan söylemek için çok korkak olmak gerekir."¹⁹⁵

2.2. Nietzsche'nin Değerlendirme Dili ve Sokratik-Platonik-Hristiyan Yaşam Biçimini Eleştirisindeki İronik Üslup

Nietzsche'nin değerlendirme dili; felsefî eleştirilerini güçlü ve etkin kılan unsurlardan biridir. Onun, ironi, aforizma ve metaforlarla zenginleştirilmiş dili daha kitaplarındaki ilk cümleyi okurken bile insanı durup düşündürmeye ve düşünüp bir şeyler söylemeye teşvik eder. Nietzsche metinlerinde gördüğümüz düşünce taşkınlığını, aforizma tarzında yazılmış kısa ve etkileyici cümlelerle ironik bir üslup/ tarz ile bizlere sunmuştur. Nietzsche'nin durumu tıbben hastalıklı görünse de bu hastalıklı durum düşünce ve zihin açıklığı açısından müthiş bir sağlığın belirtisi, geniş bir ufkun yansımasıdır; hastalığın sağladığı/ hastalığın açtığı pencere ve kapılar, pencereden görülen geniş ufuklar, açılan kapılardan yürünmeye çalışılan yollar onu diğer düşünürlerden farklı kılmaktadır. Nietzsche'yi farklı kılan noktalardan biri de bu zihin

¹⁹⁴ A.g.e., "Önsöz", s.6

¹⁹⁵ A.g.e., Özdeyişler ve Oklar, §32, s.11

açıklığını sağlayan düşünme biçimidir. Nietzsche nitekim “Üç gün aralıksız süren bir beyin sancısıyla kıvrılırken, zorlukla kusarken, sağlığımın daha iyi olduğu zamanlarda düşünmek için yeterince dağcı, yeterince kurnaz, yeterince duygusuz olmadığım şeyleri eşsiz bir diyalektikçi netliğiyle görüyor, soğukkanlılıkla düşünebiliyordum...”¹⁹⁶ ifadeleriyle kendi düşünme serüvenini bir dağcının serüveniyle eşdeğer tutmaktadır. Kısaca düşünmek için dağcı olmamız gerekir. Bir dağcı edasıyla düşünen Nietzsche’nin düşünce taşkınlığını tek bir düşünceye meyletmemesinde görebiliyoruz:

Bu ikili deneyimler dizisi, görünüşte karşıt olan dünyalara kapımın böylesine açık oluşu, bende her bakımdan kendini gösterir -kendimin ikiziyim ben. Birinci yüzüm yanında bir de “ikinci” yüzüm var, kim bilir bir üçüncüsü daha var belki de...Yalnız yerel, yalnız milli bakış açılarının ötesine görme yetisi soyumdan geçmiş bana.¹⁹⁷

Sözlerinden hareketle büyük düşünür olmanın bir şeyleri boşlukta bırakmak demek olduğunu, bütün değerli felsefe metninin gebe metinler, doğurgan metinler, okudukça yeni anlamlar çıkan metinler olduğunu göstermektedir. Ancak Nietzsche’nin “Bunları duyabilmek, herkesin becerebildiği bir şey değildir.”¹⁹⁸ ifadesinden Nietzsche’yi okuyan kişide onu yeterince anlayamama veyahut da anladığı şeyin doğruluğundan emin olmama hissi doğabilir. Gayet doğal olan bu durum Nietzsche’yi anlamının basamaklarından biridir aslında. Esasen kişi pedagojik bağlamda yeni okuduğu metinle yüzleşirken bilmediği hususları bildikleriyle ilişkilendirip metnin anlam dünyasına girmeye çalışır. Ama bunun yeni metin lehine bir ölçüsünün olması gerekir. Çünkü yeni metin bağımsız bir ufuk sunar. O hale bildiklerinden yola çıkarak bilmediklerini öğrenmenin sınırı olmak gerekir. Aksi durumda yeni metnin özgün ufku tahrif edilmiş olur. Zira bildiklerine bağlı bilmediklerini sınırlayıp bilgi paketine çevirmek indirgemeci bir tavrı oluşturur. Bu ise özgün anlamın örtülmesi ve kaybolmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla bilme yolculuğunda boşlukta bırakma tahammülü diyebileceğimiz bir tavır olması gerekir. Hemen bağlantılar kurup “Bu buymuş.” dememeliyiz. Felsefi tavır şu tavrı gerektirir: “Bir dakika!” deyip acaba bu böylemi olması gerekir? Bu durum, hep boşluğa ve muğlaklığa tahammül edebilmektir. Nietzsche ile ilişkide O’nu tamamen kendi dünyamızın boşluklarından birine yerleştirebiliriz; O tamamen bize ait Nietzsche

¹⁹⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Bu Kadar Bilgeyim”, §1, s. 14.

¹⁹⁷ *A.g.e.*, s.16.

¹⁹⁸ *A.g.e.*, “Önsöz”, §4, s.10.

olur yani Nietzsche üzerinden semiyotik bir hayat sürmeye başlamış oluruz. Ama bu, Nietzsche'nin söylemiyle dayanışma içinde olmayı ve onun ifadelerini keyfi olarak seçkiye dönüştürüp kullanmayı gerektirmez. Böyle bir tavır, Nietzsche'nin projesini tahrif etme sonucunu doğurur. Diğer taraftan, belki de öğrenmenin güzelliği, sıkıntısı, zorlu ihtişamı böyle bir şeydir. Müthiş bir yolculuktur: Öğreneceğimiz şeyi boşlukta bırakmak ve giderek belki tekrar tekrar üzerinde durup her gün onu yeni şeylerde, yeni açılarda görüp farklılığını anlayarak zenginleşmek; yoksa öğrendiklerimizle yoksullaşırız. İndirgersek zenginleşemeyiz; onun için de anlayamamak güzel bir şey olabilir. Yani anlayamıyorsak, demek ki anlayacağız; şimdilik anlayamıyorum ama dur sen ...

Nietzsche'yi Nietzsche yapan aklına geleni söylemesi değildir, söylediklerinin bir bütünlük oluşturması ve o bütünlüğün de giderek yıllar içinde yeni açılımlarla yorumlanmasıdır. Bu durum, metinlerin niçin hâlâ yaşandığını göstermektedir. Yaşayan metin demektir; yeni yorumlar, yeni anlamlar doğuran metin demektir. İşte gebe metinler dediğimiz metinler bunlardır.

Görüldüğü üzere Nietzsche, uyum dilini kullanmamaktadır. O, bireylerin sarsılması amacıyla bilinçli olarak radikal (uç) ifadeler kullanmaktadır. Nietzsche için dil, düşünme ateşini sağlayan Sokratik bir yöntemdir. Bir yaşam kanırtıcısıdır yani araziye uyanları -o da olabilir bu da olabilir, sen de haklısın o daha haklı diyenleri- rahatsız eden çılgınlıklarla doludur. Yaşamın durağanlığını sarsan bu üslup, konformist yaklaşımları rahatsız eden ifadelerle doludur; nitekim her bir metafor bir yanardağ püskürtmektedir. O, başlangıçlar (oluşlar) yaşayan biridir. İnsan yaşamında tecrübe edilen doğuşlar ve çöküşler nedeniyle o da başlangıçlarla birlikte çöküşleri yaşayan biridir. Bu süreçlerden yüksek bir çıkış ve doğuş gerçekleştirmek söz konusudur. İnsan hem doğmasını hem de çökmeyi bilmelidir. Nietzsche, çökmenin ve bozulmanın mahiyetini bilen bir kimsedir. Nietzsche'nin bu yaklaşımı Türkçenin sağladığı imkanla “ya ol ya öl” şeklinde ifade edilebilir. Zira olmak ile ölmek arasındaki fark iki noktadır: “O” harfinin üzerine iki nokta koyulduğunda ölüm; koyulmadığında ise oluş gerçekleşir. Kişi ya olmalı ya da ölmeli; ölmüyorsa oluşu gerçekleştirmeli, yaratmalı, canlanmalı ve can vermelidir.

Nietzsche'nin irrite edici dili muhatabını silkinmeye davet eder. Bu sözler dikenlerle doludur ama bu dikenler kırlarda güzel çiçekleri de içinde barındıran bitkiler gibidir. Bu yüzden onun kelimelerini dikenlerle sarılı insan gönlünde inşirah uyandıran uyarıcı etkilerle dolu fidelere benzetebiliriz. Kelimeler kendi başına edebi imgeleri canlı tutan, okuyucuyu cezbeden güce sahiptir. Tıpkı kendi benzetmesi olan "...dikenli çalılardan tomurcuk güllerin fışkırması"¹⁹⁹ gibi. Koparmak istediğimde dikenlerine takılıp ellerin kan revan içinde olma olasılığı yüksek olan ama güllerinin tazeliği ve çekiciliğinden vazgeçemeyeceğiniz güller. Nietzsche'nin üslubu dikenleriyle birlikte gülleri taşıyan, acıtan, üzen, ama aynı zamanda edebi güzellikleri dilin ustalığında ortaya döken ustalık işidir. Sözün delaleti hançer gibi ciğeri delen, ama sözün belagati, anlamın aşıldık örtüsünün altında çok ince ve damardan uyarıcı etkisi olan uyarıcı niteliğindedir. Bütün bu söylemin düzeni ironi atmosferinde soluklanır ve hayatîyet bulur.

2.3. Ahlaklılığın İroni Bağlamında Tahakkuk Etmesi

Ahlak meselesine ironik bir perspektiften yaklaşmak yalnızca ahlakın ne olduğuna dair klasik soruyla sınırlı kalmaz aynı zamanda ahlakın hangi koşullarda, hangi tarihsel ve düşünsel bağlamda mümkün hâle geldiğine dair daha köklü bir sorgulamayı da kaçınılmaz kılar. Bu yönüyle Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* eserine sonradan eklediği "Bir Özeleştirici Girişimi" bölümündeki şu sorusu dikkat çekicidir: "...bütün ağır sorular arasında en ağırını eklemeyi de unutmayalım! Yaşamın gözlükleri ardından bakacak olursak ahlakın anlamı nedir?"²⁰⁰ Bu soru, ahlaka dışarıdan hatta onun kurucu varsayımlarını sorgulayan bir mesafeye yaklaşan ironik bir bakışı yansıtır. Nietzsche'nin bu soruyu, eserinin estetik ve felsefi temellerini yeniden ele aldığı bir bağlamda sorması, ahlakın yalnızca içeriği açısından değil biçimsel yönüyle de nasıl inşa edildiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Benim bu çalışmadaki amacım da işte bu noktada kendini gösterir: Ahlakın hangi şekilde açığa çıktığını ve bu sürecin ironik bir eleştiriyiyle nasıl tersyüz edilebileceğini araştırmak. Bu bağlamda *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin kendi entelektüel dönüşümünü anlattığı şu pasaj önemlidir: "Yasaklar içinde uzun bir gezginlikten edindiğim bilgimle

¹⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Tragedya'nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım (İstanbul: Oda Yayınları, 2012), §3, s.45.

²⁰⁰ *A.g.e.*, §4, s.27

bugüne dek oluşturulan törel değerlerin ve kuralların, idealleştirmelerin nedenlerini, benden istenenden başka türlü görmeyi öğrendim...”²⁰¹ Bu ifade, Nietzsche’nin geleneksel ahlak anlayışından nasıl koptuğunu ve kendi eleştirel pozisyonunu nasıl kurduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Nietzsche, bu pozisyon doğrultusunda, ahlakı şu şekilde tanımlar: “Ahlak, dekadınların özel tepkisi, yaşamdan öç alma art düşüncesi bağlamında bir başarıdır.”²⁰² Nietzsche’nin bu tanımı geleneksel Hristiyan ahlak kabulünü betimleme üzerinedir. Aslında o ahlakı köken olarak bu yönelim ve kabulden uzaklaşmada görür. Ama bir fenomen olarak o çağın ahlakı bu biçimde belirir. Dolayısıyla “ahlak dekadınların özel tepkisi” ifadesiyle onun meşruiyetinin geçersizliği ironik bir üslup içinde reddedilmektedir. Nitekim bu tanım, onun ahlaka yalnızca eleştirel değil yapısökümsel bir şekilde yaklaştığını da gösterir. Nietzsche’ye göre ahlak görüldüğü gibi saf ya da evrensel bir değerler sistemi değil belli tarihsel ve psikolojik süreçlerin ürünüdür. Nitekim yürürlükte olan ahlakı “tehlikelilerin en tehlikelisi” olarak nitelemesi, bu derin şüpheyi ve sorgulamayı daha da görünür kılar. Bu nedenle Nietzsche kendisini sadece “ahlak karşıtı” değil aynı zamanda “Hristiyanlık karşıtı” olarak tanımlar. *Ecce Homo*’da yer alan “İlk Törel Karşıtıyım ben: En üstün yokediciyim böylelikle de.”²⁰³ ifadesi bu radikal kopuşun açık bir ifadesidir. Töre, bir yaşam düzeni olarak bireylerin birlikte yaşamalarını sağlayan normatif yapıyı temsil eder. Nietzsche’nin ahlak karşıtlığı, bu normatif düzenin kendisine yöneltilmiş yapısal bir eleştiri olarak okunmalıdır. Ona göre, yaşamın doğal akışı içinde kendiliğinden bir ahlak yoktur; ahlak, insan eliyle biçimlendirilmiş, yozlaşmış ve anlamını yitirmiş bir yapıdır.

“Peki ahlak nedir o zaman? -Bir yaşamı reddetme, inkâr etme istemi, yok olmaya karşı duyulan gizli bir arzu, çürümenin, yıpranmanın, iftiranın bir prensibi, sonun bir başlangıcı olamaz mı? Ve bundan dolayı tehlikelilerin en tehlikesi? ...Bu yüzden, ahlak karşıtı olan benim içgüdüm, yaşam için duyduğum o kesintisiz içgüdü, temel bir karşıt dogma olarak yaşamın karşıt bir değerlemesi olarak bu tartışmaya açık kitapta, alabildiğine sanatsal, alabildiğine Hristiyanlık muhalifi olarak kendini ortaya koyuyor.”²⁰⁴

Nietzsche, ahlakı yalnızca kavramsal düzeyde sorgulamakla kalmaz aynı zamanda bu sorgulamayı retorik stratejiler aracılığıyla derinleştirir. Değerlerin kökenini

²⁰¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Önsöz”, §3, s.8.

²⁰² A.g.e., “Neden Bir Yazgıyım Ben”, §7, s.118.

²⁰³ A.g.e., §2, s.112

²⁰⁴ Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım, §5, s.29.

araştırırken okuyucuyu alışıldık ahlak tasavvurunun dışına çıkaracak biçimde retorik sorular ve abartılı vurgular kullanır. Özellikle ahlakın, görünürde yaşamı koruma ve yüceltme işlevine rağmen aslında bir tür yok olma arzusunu gizlediği düşüncesi, Nietzsche'nin ironik hicvinin temelini oluşturur. Bu paradoks, şaşırtıcı ve düşündürücüdür; çünkü Nietzsche bu yolla ahlakın yaşamla bağını kopardığını göstererek okuyucuyu eleştirel bir konuma davet eder.

Nitekim *Tragedya'nın Doğuşunda* bu yaklaşımın tipik bir örneğini sunar. Beşinci aforizmanın devamında şöyle der: "Peki nasıl adlandırmalıyım onu? Bir dilbilimci ve kelime adamı olarak..."²⁰⁵ Bu soruyu izleyen cevap, Nietzsche'nin ironik tonunu doruğa ulaştırır: "Ona Dionysosçu adını veriyorum."²⁰⁶ Nihayetinde şu keskin karşıtlığı dile getirir: "Çarmıhtakine karşı Dionysos."²⁰⁷ Bu karşılaştırma, Nietzsche'nin Hristiyanlığın temsil ettiği ilahi ahlak anlayışına karşı geliştirdiği dünyevi değerler sistemini açıkça ortaya koyar.

Burada "çarmıhtaki" figürü, Hristiyanlığın ve Kilise'nin temsil ettiği kendinden vazgeçmeye, acıya kutsallık atfetmeye ve arzuları bastırmaya dayalı ahlak anlayışını simgelerken Dionysos; yaşamı tutkularıyla, duygularıyla, arzularıyla, esrikliğiyle ve müziğiyle tüm zenginliği içinde olumlayan bir figürdür. Nietzsche, bu sembolik karşıtlık aracılığıyla insanın yaşam karşısındaki temel tutumunu tersine çevirir: Ahlak, yaşamı bastıran değil yaşamı tüm karmaşıklığıyla kutlayan bir irade olarak yeniden düşünülmelidir. Kısaca, Nietzsche "çarmıhtaki" ile Hristiyanlığın/Kilisenin ilahi ahlak anlayışına karşı insanın duygu, tutku, arzu, iktidar istenci, irade, seçme, esrime, müzik ve dünyevi zevke dayalı tatmin ve mutluluğu elde etme davranışını öne çıkarır. Buna göre Nietzsche için yaşamın bütünü yanılsamaya, görüşlere, perspektif olma gerekliliğine ve yanılgıya dayanır. Oysa Hristiyanlık, başlangıcından bu yana genel ve nihai bir yaşamdan daha iyi bir yaşam vaadiyle süslenmiş yaşama karşı bir tiksinti ve bıkkınlık tutumu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın yalnızca ahlaki değerleri tanıma yönündeki istemi, yok olma arzusunun en tehlikeli ve uğursuz biçimidir. O,

²⁰⁵ A.g.e., §5, s.29

²⁰⁶ A.g.e., §5, s.29

²⁰⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, "Neden Bir Yazgıyım Ben", §9, s.119.

yukarıda da bu durumu “tehlikelilerin en tehlikesi” olarak söylemişti. Çünkü bu durum yaşamın yoksullaşmasının bir belirtisi olarak görülür.

Nietzsche, Hristiyan ahlakını, yaşamı reddeden, güçlü ve yaratıcı bireyleri bastıran, zayıf ve aciz olanları yücelten bir sistem olarak eleştirir. Bu ahlak anlayışının sonucunda bireylerin içgüdüleri bastırılmış ve onlar zayıflığa ve teslimiyete yönlendirilmiştir. Nietzsche’ye göre Hristiyanlık, bireyin içgüdülerini bastırarak, onun yaşam enerjisini tüketir ve bu da insanlığın yozlaşmasına yol açar. Koşulsuz bir ahlak anlayışını dile getiren Hristiyanlık açısından yaşam, temelde ahlak dışı bir olgu olarak değerlendirilir.²⁰⁸ “Bir felsefe ki ahlakın kendisini olgular dünyasına (idealist bir teknik terim anlamında) sadece olguların arasına değil yanlısamların da arasına bir görünüm olarak, bir şekil, bir hata, bir yorum, bir uyum, bir sanat olarak aşağılayıcı bir biçimde yerleştirmeye cüret ediyor.”²⁰⁹

Nietzsche’nin geleneksel değerleri ironik bir üslupla temelden sarstığı apaçıktır. Görüldüğü gibi onun bu yıkıcı tavrı *Ecce Homo*’da açıkça dillendirilmektedir. Örneğin: “İnsan değilim ben, dinamitim.”²¹⁰ Bu ifade, onun düşünsel değil bunun yanında varoluşsal bir yıkımı da hedeflediğini gösterir. Ardından, din kurucularından farkını ironik bir şekilde belirtir: “Dindar birine dokunduğumda, ellerimi yıkamam gerekir.”²¹¹ Bu söz, Nietzsche’nin dinin temsil ettiği kutsallık anlayışına mesafesini ve hatta küçümsemesini açıkça belirtir. Üstelik bu düşünceyi daha da ileri taşıyarak ileride bir gün kendisinin de ermiş mertebesine çıkarılmasından kaygı duyar. Bu kaygısını şu ironik cümleyle dile getirir: “İstemem ermiş olmayı, soytarı olayım daha iyi...”²¹²

Nietzsche, kendini açıkça “zorunlu olarak yıkım getirici bir adam”²¹³ olarak tanımlar. Çünkü ona göre yüzyıllardır doğru olarak benimsenen birçok şey aslında yalanla iç içedir. Üstelik bizler bu yalanlarla yaşamaya öylesine alışmışızdır ki içinde bulunduğumuz çöküşü fark edemeyiz. Bu nedenle, “yalanın yalan olduğunu duyup

²⁰⁸ Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım, §5, s.29.

²⁰⁹ *A.g.e.*, § 5, s.28

²¹⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Bir Yazgıyım Ben”, §1, s.111.

²¹¹ *A.g.e.*

²¹² *A.g.e.*

²¹³ *A.g.e.*, §1, s.112.

toplamakla doğruyu bulanın ilk kendisi”²¹⁴olduđunu söyler. Hatta bu tutumunu şu ironik ifadeyle açıklar: “...kendimi tamamen ilk namuslu addetmeliyim ve binlerce yıllık yalan dolana karşı durmalıyım...”²¹⁵ Burada kendini hem bir teşhirci hem de bir ifşa figürü olarak konumlandırır: Binlerce yıllık kültürel yalanın üzerindeki örtüyü kaldırmak Nietzsche’nin felsefi görevidir.

Bu yalanların en köklülerinden biri de “ülkü”dür. Nietzsche’ye göre ülkü denen şey yalnızca düşünsel bir sapma değil aynı zamanda insanın yaşamla kurduğu en derin bağları koparan temel bir yanılgıdır. Ancak insan, bu yanılsamadan vazgeçememekte; idealler olmadan yaşayamamaktadır. İnsanlık tarihi boyunca, gerçeklikle teması olmayan simgeler, inançlar, kuramlar ve hayaller üretilmiş fakat bunlar gerçeği beslemediği süreçte yalnızca yalan olarak kalmış hatta bizi yaşamdan uzaklaştıran putlara dönüşmüştür. Nietzsche, bu ideallerin insanın içgüdülerini bastırdığını ve ahlak ile töre adı altında yaşamı örten bir korku kültürü yarattığını savunur. Böylece günah, ayıp, yasak, suçluluk ve utanç gibi kavramlar gündelik varoluşun ayrılmaz parçası hâline gelmiştir. Bu bastırma kültürüne karşı Nietzsche, düşünsel ve varoluşsal bir başkaldırı geliştirir:

Yanılgı (ülküye inanç) körlük değil korkaklıktır... Bilgide her kazanç, ileriye atılan her adım yüreklilikten gelir; insanın kendine olan acımasızlığından, dürüstlükten gelir... Ülküleri yıkmıyorum ben yalnızca onların önünde eldiven giyiyorum. *Nititur in vetitum*. (Çabamız yasak olana ulaşmak içindir.) Felsefem bu söylemle yücecek bir gün, çünkü şimdiye dek yalnızca doğruları yasakladılar.²¹⁶

Buradaki “eldiven” metaforu, ideallerin Nietzsche’ye göre zaten çürümüş, bulaşıcı ve yaşamdan uzak şeyler olduğunu dolayısıyla doğrudan değil tiksintiyle ele alınmaları gerektiğini gösterir. Böylece onun ironisi yalnızca hicivsel bir tavır değil felsefi bir teşhir aracıdır: İnsanı hayattan koparan her değerı açığa çıkarmak ve eleştirel düşünceyle yeniden değerlendirmek.

Nietzsche’nin ülküler karşısındaki bu sert ve ironik tavrı yalnızca soyut düşünsel yapılara değil bu yapıların pratik hayattaki tezahürlerine de yönelir. Ahlakın ve ülkülerin bastırıcı işlevinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı duygulardan biri de “acıma”dır. Ona göre acıma, ilk bakışta erdem gibi görünse de aslında yaşamı zayıflatan, güçsüzlüğu

²¹⁴ A.g.e., ř1, s.111-112

²¹⁵ A.g.e., ř1, s.112

²¹⁶ A.g.e., “Önsöz”, ř3, s.8.

çoğaltan bir duygu biçimidir. “Acımak sadece dekadancer için bir erdemdir. Acıyan kimseleri kınıyorum; çünkü utanmayı, saygıyı, insanları ayıran aralıkları sezme duygusunu kolayca yitirir onlar.”²¹⁷Burada da ironik bir vurgu söz konusudur: Acımanın insanî ve yüce bir davranış olarak görülmesi yaygınken Nietzsche, onu; bir tür yozlaşma belirtisi, bir tür zararlı merhamet olarak tanımlar. Bu, Nietzsche’nin yardımseverliğe ya da toplumsal dayanışmaya tümenden karşı olduğu anlamına gelmez. Ancak bu dayanışma, bireyin kendi ayakları üzerinde durmasını, güçlü olmasını hedeflemelidir. Başkalarına acıyarak yapılan yardım, onları içinde bulundukları konumda sabitleyen ve bu yolla güçsüzlüğü meşrulaştıran bir tutumdur. Nietzsche’ye göre böyle bir yaklaşım yalnızca bireysel gücü değil türün gelişimini de tehdit eder. Çünkü bir canlı türünü geliştiren bireyler arasındaki farklardır; farklılıkların törpülenmesi ya da zayıfların “korunması” bahanesiyle güçlülüğün değersizleştirilmesi, yaşamın kendisine yönelik bir tehdit haline gelir.

Zira bu husus genelde yanlış anlaşılmaktadır. Mesele, herkesin kendi ayakları üzerinde durabilmesidir. Kendi ayakta duramayan kişi güçsüzdür ve eğer toplumda acıma duygusu hâkim olursa, bu güçsüzlük yayılır. Güçsüz insanlar, başka insanları da güçsüzleştirir. O hâlde birine yardım edilecekse onu güçlü kılacak şekilde yardım edilmelidir; onu güçsüz bırakarak değil. Acıdığınızda aslında onu kendinize benzetmeye çalışırsınız. Onu içinde bulunduğu durumdan, kendi ölçülerinize göre “kurtarmaya” kalkışırsınız. Bu da yukarıda değinildiği üzere çeşitliliği ve farklılığı ortadan kaldırır. Oysa Nietzsche’ye göre bir canlı türünü geliştiren şey bireyleri arasındaki farklardır. Bu farkların bastırılması, yaşamın kendiliğindenliğine ve yaratıcılığına ket vurur. Dolayısıyla insanı gerçekten yüceltecek olan şey onun doğasında taşıdığı güçleri ve potansiyelleri açığa çıkarabilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, insanı zayıf kılan asıl unsurların başında cahillik ve acıma duygusu gelir. İnsanın insan olmağına dair doğru bir betimlemesi, onun soyu içindeki potansiyelleri ortaya çıkarmaya dayalıdır. Cahillik insanın potansiyellerini görmezden gelerek onu yüksek değerlere sahip olarak görmektir. Oysa insan bütün özellikleriyle ve yaşadığı gezegenden aldığı organik temele dayalı hayatıyetiyle ele alınmalı; onu gezegende üstün kılan vasıflarını da yaşamsal düzlemde değerlendirmelidir. İnsanın bilme yetisi doğrudan varolduğı mekandaki yaşamsal

²¹⁷ A.g.e., “Neden Böyle Bilgeyim”, §4, s.19.

özellikleri ve mekânın koşullarıyla ilgilidir. Onu evi olan ve varoluşunun temelini oluşturan doğadan ayırıp doğüstü bir gerçeklikle vakfetmek haketmediği bir bağlama taşımak olur. Bu ise aslında onun soysuzlaşmasını sağlar. O halde değerleri varoluşun koşulları ve olanağıyla değerlemek gerekir. Bunun dışındaki epistemik kabullere dayalı ideal kurgudan yola çıkan ahlaki temellendirmelere dayalı görüşler tutarsızlıkla maluldür. Bu bağlamda ahlak alanında dile getirilen savlar; insanın, biyolojik, fizyolojik, duygusal, içgüdüsel ve vital gerçekliğiyle örtüşen bir anlam evrenine sahip olmalıdır. Avrupa kültürü Sokratik -Hristiyani çizgide geliştirdiği anlam ve söylem içinde insanın bu doğa durumu ve doğal yapısını gözden kaçırmıştır. Ahlak adına konuşulan şeyler aşkınlık iddiasında kilisenin meta-söylem ve hikâyelerine dayalı realiteden kopuk, yoz ve hakikat dışıdır. Onun hakikati ifade etme iddiası ve tahakkümüne rağmen realite dışıdır ve kilisenin kendi kendisiyle çelişmesiyle muttasıftır. Zira aşkın bir hakikate göndermede bulunan kilise gerçekte dünyanın tahakkümü ve sahipliği için çok çaba harcamış ve uzun süren kanlı savaflara imza atmıştır. Bu çok yaman bir çelişkidir.²¹⁸

Aşkın olanı bilmemek o bilgiye bulaşmamak yüksek değer olabilir. Bireysel kabuller için bu bir ölçü kabul edilebilir. Lakin bilginin solipsizmden çıkarak genelin ve tümelin bilgisi olma vasfının yanında ortak duyuya hitap etmesi de günümüzde bilimin yadsınmaz bir kriteridir. Bilinir, görünür, analiz edilebilir, sağlaması yapılabilir bir düzlemde bilgi açık olarak nitelendirilir. Kişinin kabullerinin saygınlığı olsa da bilimsel düşünce denetlenebilir bağlamda tahakkuk eder. İşte konu ahlak da olsa insanda bir tezahür ve içgüdüsel, itkisel temele dayanmalıdır. O halde ahlak adına gündeme gelen kavramların tarihsel süreçte Hristiyan ahlakı çerçevesinde vücut bulduğu anlamları Nietzscheci doğal ve natüralist kavrayış bağlamında eleştiri konusu kılacaktır. Nitekim bu bağlamda O, *Ahlakın Soykütüğü* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* gibi metinlerinde iyi, kötü, hayır-şer, acıma, merhamet, vicdan, kara vicdan, hınç, vb. kavramlara bu hassasiyette bakacaktır.

Nietzsche yine bu bağlamda eudaimonist tek yönlü salt mutluluk ahlakı ya da erdem ahlakı temelinde ele aldığı erdemlerin geleneksel görüşte değerlendirildiği ve

²¹⁸Bkz. İnam, Ahmet'in Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur üzerine yapılan kitap okuması ve yorumu için

<https://youtu.be/LT6qunuVrZg?si=BgHxVIYZMhxM2ofE> (Erişim tarihi: 10 Ocak 2025)

anlam çerçevesi oluşturulduğu ahlaki kavramların içeriklerini de acı ve tatlının optimizmi telakkisinde eleştirmektedir. O, erdemlere inananların kendi bağlamlarında bu kavramlar ve insan hakikati arasında illiyet kurma çabalarını meseleyi çözmede iş görüyor gibi görse de aslında bu tür kabul ve anlamlandırmaların indirgemecilikten kurtulamadığı eleştirisinde bulunmaktadır. Bu indirgemeci tavırla ahlaka bakarsak o vakit hiçbir şey öğrenemeyiz. Çünkü pedagojik olarak insan ister istemez birtakım metinleri okurken yani bilmediği bir şey ile ilişki kurarken o bilmediğini bildiğine indirgeyerek anlamaya çabalar ama bunun da ölçüsü olması gerekir. Çünkü bilme yolculuğunda boşlukta bırakma toleransı olmalıdır. Bilgiyi oluştururken bağıntılar kurarız ve buradan hareketle bir neticeye varırız. Ancak “Felsefî tavır” bu çıkarımı da eleştiriden uzak tutmaz ve somut bir düzlemi elde etmeye çalışır. Ama bu sabitleyici tavır ahlaki eylem ve ilkeleri tabula durumuna getiren klasik Sokratesçi tutumu öne çıkaran bir meşruiyet dili oluşturur. Oysa bu tavır Nietzscheci ahlak fikri ve eleştirisinin tam karşısında bir yer tutmaktır. Bu yüzden Sokratesçi ahlaki düz ve epistemik bağlamda eleştiri tarzı yine de Platon ve Aristoteles ahlakına dair eleştiriye bumerang gibi kişinin ahlaki değerlendirmesinde kavramların sabitliğini elde etme çabası tutumuna bağlılığından dolayı Nietzscheci ahlak açısından bir paradoksa dönüştürür. Çünkü Nietzsche temelden Sokratesçi bilgi yönetimi yadsıdığı için onu bu ahlaka bakışı ironiden kurtulamaz. Aslında Nietzscheci ironik ahlak eleştirisi doğal olarak Nietzsche’nin perspektifinde üretilir. Bu yüzden ironik tavrı gözardı ederek ya da üslup problemini görmezden gelerek Nietzsche’yi düz okuyup fikirlerini sabitleştirme üzerinden zihniyet geliştirme bir tuzaktan ibaret kalır.

Bu nedenle Nietzsche ile ilişkide O’nu kendi yaşantımızı ve ahlaki tutum ve konumumuzu değerlendirme kıstası yaptığımızda ister istemez tamamen kendi dünyamızla örtüştürürüz. Nietzsche hem klasik hem de modern hayatı eleştiren bir rehber konumunda düşüncemize tahakküm eder. O tamamen bizim olmuş Nietzsche olmuş olur yani Nietzsche üzerinden bir hayat sürmeye başlamış oluruz. Bu durum parazitvari bir şeye dönüşür. İstedığımız zaman nihai istediğimiz yerden tırtıklayıp azıcık buradan azıcık şuradan koparayım düşüncesi oluşur. Nietzscheci bakışı ve değerlendirme biçimi öğrenmenin belki güzelliği, sıkıntısı, zorlu ihtişamı böyle bir şeydir. Artık Nietzsche’yle yolculukta öğreneceğimiz şeyi boşlukta bırakmak ve giderek belki tekrar tekrar üzerinde durup her gün onu yeni şeylerde yeni açılarda görüp farklılığını anlayarak zenginleşmek durumunda kalacağız. Bu süreci terkettiğimizde ise öğrendiklerimizle yoksullaşırız. O

halde Nietzsche durağan bir şablon içinde düşünme ve değerlemeye razı olmaz ve takipçisi de bu ahlakı kazanarak sürekli devinim içinde yaşama bakar.

Nietzsche için “hınç” da tıpkı “acıma” gibi son derece tehlikeli bir duygudur. Bu tür duygular ilk bakışta savunmacı hatta hak arayıcı gibi görünse de Nietzsche’ye göre insanın kendini aşmasının, gelişmesinin ve sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmesinin önünde büyük bir engel oluşturur. Onun bu konudaki tavrı çok açıktır: “Hınç nedir bilmeyişim...”²¹⁹ İfadesiyle bu duygunun, onun kişisel yaşamı ve düşünme tarzı açısından tamamen dışsal olduğunu belirtir. Çünkü hınç, insanı aşağıya çeken, içten içe tüketen bir yük gibidir. Örneğin; insan sürekli hınç içinde olursa bu kin kendisini sürekli aşağı çeker yani tıpkı denizde ayağına ağır bir kaya bağlamış insan gibi çıkamaz. Nietzsche’nin deyişiyle “tatsız bir öykü”den çıkmanın yolu, ona aynı şekilde karşılık vermek değil onu aşacak bir incelikle yanıtlamaktır. Bu bağlamda Nietzsche, alışlagelmiş misilleme mantığına da meydan okur. Konuyla ilgili şu uzun ve çarpıcı ifadesi oldukça açıklayıcıdır:

Hiçbir zaman kendi dengi arasında yaşamayan ve örneğin misilleme kavramını da eşit haklar kavramını da yetersiz bulan herkes gibi bana karşı küçük ya da çok büyük bir ahmaklık yapıldığında her türlü savunmayı, özür göstermeyi yasak ederim kendime. Benim misillemem, elinden geldiğince çabuk, ahmaklığın ardından bir akıllılık yollamaktadır belki de böylelikle onu daha yoldayken yakalayabiliriz. Bir benzetiyi söylersek tatsız bir öyküden kurtulmak için bir kavanoz reçel gönderirim ben. Hele bana bir kötülük yapınlar, karşılığını veririm hiç şüphemiz olmasın. Çok geçmeden bir fırsatını bulup kötülüğü yapana minnetimi gösteririm ya da bir şey isterim ondan; vermekten daha da nazıkçe olabilir bu. Hem bana öyle geliyor ki en kaba söz en kaba mektup bile susmaktan daha iyi, bir iyi yüreklice daha bir dürüstçedir. Susanlar, hemen her zaman içten gelen incelikten, nezaketten yoksundurlar; bir itirazdır susku, yutmak zorunlu olarak kötü kılar kişiyi, mideyi bile bozar, susanların hepsi de sindirim bozukluğu çekerler. Görüyorsunuz, kalabalığın değerini düşürmek istemiyorum, en insanca karşı koyma yoludur o. Çıtkırıldım çağımızda en başta gelen erdemlerimizden biridir.²²⁰

Nietzsche’ye göre bu tür duygular, kişiyi geçmişe bağımlı kılar ve sürekli olarak yaşanmış olana saplanmasına neden olur. Oysa insan, yaşanacak olana açık olabildiği sürece özgürleşebilir. Hınç, geçmişte kalmanın bir işareti olarak insanın özgüvenini kırar, yaratıcı kapasitesini köreltir ve onu kendini gerçekleştirmekten alıkoyar. Bu nedenle Nietzsche, hınç gibi “tepki” duyguları en zararlı olanlar arasında sayar: “Tepki

²¹⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Böyle Bilgeyim”, §6, s.20.

²²⁰ *A.g.e.*, §5, s.19-20.

gösterdiğimiz an kendimizi çabucak tüketeceğimiz için hiç tepki göstermemek: Budur işin mantığı. Hiçbir şey de insanı hınç duyguları gibi çabucak eritip bitirmez...”²²¹

Dolayısıyla Nietzsche için düşünmek tek başına bir içerik meselesi değil aynı zamanda bir anlatım biçimiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Hınç gibi duygular sadece insanın ruhsal sağlığını değil aynı zamanda dili, anlatımı ve düşünmeyi de körelten içsel zehirlerdir. Nietzsche’nin yazımındaki ironi, onun yalnızca düşünsel değil varoluşsal bir stratejisidir.

Bu nedenle, Nietzsche’nin dildeki arayışı yalnızca bir anlatım tekniği değil aynı zamanda bir varoluş tarzının ifadesidir. Çünkü haksızlığı, insanın değerlerini değersizleştiren bir şey olarak görmektense, onu insanın gelişimini mümkün kılan bir sarsıntı olarak düşünür. Haksız olmak, Nietzsche’ye göre insanın alışkanlıklarının uyuşuk konforundan sarsılması, o sıkıştırıldığı daracık yaşama alanından zorla da olsa çıkarılması anlamına gelebilir. Hınçla kirlenmiş bir söylemin karşısına, ironik ve çok katmanlı bir ifade biçimiyle çıkar; çünkü düşünmek, Nietzsche için her zaman bir biçim sorunudur - neyin söylendiği kadar nasıl söylendiği de belirleyicidir. Geniş bir yüreğe sahipse haksız da olabilir; çünkü sürekli haklı kalmak adına kendini daraltan, iç dünyasını törpüleyen bir insan, sonunda yalnızca düşünsel değil varoluşsal olarak da küçülür. İşte tam da bu noktada, Nietzsche’ye göre insan, güçten düşmeye ve zayıflamaya başlar. Oysa Nietzsche’nin arzuladığı insan tipi, haklılığın dar yollarında yürüyen değil genişliğe cesaret eden insandır. Güçlü olmak, onun düşüncesinde yalnızca bir erk meselesi değil insan olmanın en sahici hâlidir; kısaca, güçlü olmak insan olmaktır. Bana saldırabilirler ancak saldırılara karşı önceden zırh kuşanmak, beni korumaktan ziyade zayıf düşürür; bu nedenle misillemeye başvurmam. Kin tutmak ya da hınç beslemek, Nietzsche’ye göre derin bir zayıflık göstergesidir; çünkü bu tür duygular insanı hep aynı düzlemde tutar, kendi sınırlarını aşmasına engel olur. Hınç, hastalıklı bir alınganlıkla birleştiğinde insanı içten içe zehirleyen, onu edilgenliğe mahkûm eden bir tepki düzenine hapseder. Çünkü sürekli olarak kendinizi başkasına göre şekillendirmeye çalışıyorsunuz ve yaşanmış olana sıkıca bağlı kalıyorsunuz; bu nedenle, yaşayacak olana, henüz yaşanmamış olana açılmıyorsunuz. Bizde, hıncın böyle bir tehlikesi vardır; çünkü hınç, insanın içindeki

²²¹ A.g.e., §6, s.21

umut edebilecek damarları, tohumları harekete geçiremez. Sağlıklı bir insan, zaten hınç duymaz. Nietzsche, “Kendini dıştan kurtarmak, iyileşme yolunda ilk adım.”²²²der. Hayata karşı hınç duymak, sahip olduğumuz ve bizi daha bütün bir insan haline getirecek potansiyelimizi gerçekleştirmede büyük bir engel oluşturur. Dolayısıyla, hınç ya da öfke gibi duygular, nefret ettiğimiz takıntılara dönüşür ve bizi bu takıntılara bağlar. Bu bağ, nihayetinde özerkliğimizi, özgürlüğümüzü ve kendimizi geliştirme gücümüzü elimizden alır. Hayata karşı duyulan hınç, insanı geçmişle ve başkalarıyla olan bağımlılıklara hapseder. Sürekli olarak düşünceniz bu bağlarla sınırlı kaldığı için özgürleşemezsiniz. Bu durum, özgüveninizi de zayıflatır ve kendinizi sürekli tehdit altında hissedersiniz. Elbette, tehdit altında hissetmek, cesaretimizi geliştirmek anlamında bizi olumlu bir yöne itebilir. Ancak bunun daha hastalıklı yönü, üstesinden gelemeyeceğimiz ve bizi hareketsiz bırakacak, hareket etmeyecek şekilde bizleri ezen takıntılardır. Belki sağlıklı diyebileceğimiz obsesyonlar da vardır; bu, bir düşüncenin yılmadan ardına gitmek, yaratıcı bir takıntı geliştirmek anlamına gelir ki sanatçılarda, bilim insanlarında ve düşünürlerde bu tür takıntılar görmek mümkündür. Fakat hastalıklı obsesyonlar, bizi bulduğumuz yerde çakılıp kalmaya zorlar, hareketsiz bırakır ve sonunda dibe çökmesine yol açar. Görüldüğü üzere Nietzsche farklı bir düşünme, anlama ve anlatma yolu denemiştir. Başka bir olanağı yoktu diye düşünülebilir; çünkü o, öylesine derin bir duyuş ve kavrayışa sahiptir ki yaşadıklarını ve düşündüklerini ancak o özgün dil aracılığıyla ifade edebilir. Çünkü bir insanın duyuşu, kavrayışı ve yaşantıları üzerine yaptığı yorumlar, eğer uygun bir dilde dile getirilemiyorsa, anlam bulamaz. Bu yüzden, Nietzsche için düşünmenin önemli bir bileşeni de anlatma biçimidir.²²³

Tam da bu nedenle, Nietzsche’nin düşünsel projesi yalnızca bireysel bir varoluşun dönüşümünü değil aynı zamanda tüm değerler sisteminin kökten sorgulanmasını ve yeniden kuruluşunu hedefler. *Ecce Homo*’da “değerleri yenileyiş ödevi”²²⁴ olarak tanımladığı bu görev, Nietzsche’nin insanın yozlaşmış yaşam biçimlerine karşı yürüttüğü radikal bir düşünsel müdahalenin ifadesidir. Çünkü değerler, Nietzsche’ye göre sürekli sorgulanmadıkça kokuşur; yaşamın akışına ayak uydurmak yerine onu sabitleyen, çürüten

²²² A.g.e., §6, s.21.

²²³ Bkz. İnam, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur* üzerine yapılan kitap okuması ve yorumu. (Youtube)

²²⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Böyle Akıllıyım”, §9, s.42.

ve körelten kalıplara dönüşürler. Bu yüzden “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi” yalnızca ahlaki bir yeniden yapılandırma çağrısı değil aynı zamanda düşünmenin ve yaşamının biçimsel olarak yeniden icadı anlamına gelir. Batı düşüncesi, yüzyıllar boyunca “adalet”, “hakikat”, “bilgi”, “iyi” ve “kötü” gibi kavramlar etrafında bir değerler sistemi inşa etmiştir. “İyi”nin ne olduğu, “kötü”nün neye tekabül ettiği, “güzel” ile “çirkin” arasındaki ayrım gibi temel kategoriler, düşünsel gelenek içinde sabit ve sorgulanmaz önermeler olarak aktarılmıştır. Ancak tam da bu yerleşik değerler dünyası, Nietzsche’nin eleştirel düşüncesinin hedefindedir. Değerler, yüzyıllar boyunca belirli kalıplar içerisinde tanımlanmış zaman zaman biçimsel dönüşümler geçirmiş olsalar da özsel olarak aynı düşünsel zeminde kalmaya devam etmiştir. Nietzsche’ye göre ise modern çağda bu değerler artık yaşamla bağıını yitirmiş, beslenemez hâle gelmiş ve bu nedenle “kokmaya” başlamıştır. Yaşamı çoğaltan, güçlendiren değil onu bastıran, daraltan ve zayıflatan yapılara dönüşmüşlerdir. “Adalet” gibi yüce bir kavram artık yalnızca dilde dolaşan boş bir kelimeye dönüşmüştür; Nietzsche’ye göre bu, değerlerin yaşamsal içeriğini yitirmesinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Adalet, artık gerçekten adil olmanın değil çoğu zaman zalimlerin ve haksızlık yapanların meşruiyet üretme aracına dönüşmüştür. Haksızlığın, hak yemenin bir kılıfı hâline gelmiş, böylece içi boşaltılmış bir söylem olarak işlev görmeye başlamıştır. Bu da ahlaki çürümenin, manasal bozulmanın ve değerlerin kokmasının doğrudan bir sonucudur. Bu nedenle, değerlerin yenilenmesi yalnızca felsefi bir gereklilik değil yaşamın kendisinin dayattığı bir zorunluluktur. Çünkü yaşam, Nietzsche’ye göre sürekli bir tazelenme, dönüşüm ve kendini aşma hareketidir. Yaşama uygun bir ahlak; yaşama hizmet eden, onun güçlerini çoğaltan bir değerler sistemi olmalıdır. Oysa modern insan, yaşamın gerisinde kalmış, çürümüş ve dayatmacı bir ahlaki düzenle var olmaya çalışmaktadır. Bu durumda değerler kaçınılmaz olarak bozulur, anlamlarını yitirir ve Nietzsche’nin ifadesiyle “kokar.” İşte “değerleri yenilemiş” dediği şey tam da budur. Nietzsche bu dönüşümü radikal bir biçimde şöyle dile getirir: “Demek istediklerimi çok ilginç bir yoldan söylemek, tam üstüne basmak için bir tek şey gerekliydi: ‘Bütün değerleri tersine çevirmek.’”²²⁵“Tüm değerleri tersine çevirmek” ifadesi, Nietzsche’nin yalnızca bir provokasyon değil derin bir teşhis ve müdahale önerisidir. Özellikle modern Avrupa insanını hedef alarak dile getirdiği bu çağrı, var olan ahlaki ve tinsel değerlerin yaşamla bağıını yitirdiğini artık insana yön ve

²²⁵ A.g.e., “Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum”, §1, s.46

güç veremediğini ortaya koyar. Ona göre bu değerler, insanın varoluşunu zenginleştirmek yerine onu bastıran, körelten, yaşamı tahrip eden kalıplara dönüşmüştür. Bu yüzden Nietzsche, değerleri yalnızca yeniden değerlendirmeyi değil kökten ve radikal biçimde tersine çevirmeyi önerir; çünkü mevcut değerler, yaşamı çoğaltmak yerine onu boğan bir işlev kazanmıştır. Nietzsche, değerlerin ruhu öldüren, yaşamı kısıtlayan bir hale gelmesini eleştirirken yaşamın özüne uygun değerler arayışını savunur. Değerler, yaşamı güçlendiren, ona ivme katan, anlam veren dinamikler olmalıdır ancak modern toplumda gördüğümüz kadarıyla değerler bu fonksiyonu yerine getirmemekte aksine yaşamı bozan bir hastalık halini almıştır. İnsanlar, bu değerler aracılığıyla adeta zincirlenmiş, yaşam sevincinden yoksun kalmış, hayattan tükenmiş bir hâle gelmiştir. Nietzsche'nin önerdiği “tüm değerleri tersine çevirmek” ve değerleri yenilemek fikri, bu olguyu tersine çevirmeyi amaçlar. Yaşamın coşkusunu, enerjisini ve canlılığını değerlerle yeniden beslemek, yeniden tazelemek gerekir ancak bu yalnızca mevcut değerlerin radikal bir şekilde sorgulanması ve dönüştürülmesiyle mümkün olacaktır.

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eseri, ahlaki değerlerin tarihsel dönüşümlerini izlemekle kalmaz; bu dönüşümlerin arkasındaki anlam üretim mekanizmalarını da gözler önüne serer. Bu süreçte ahlaklılık, kendi doğallığını veya aşkınlığını iddia eden bir olgu olarak değil tarihsel çatışmaların, iktidar ilişkilerinin ve dinsel manipülasyonların ürünü olarak belirir. Ancak Nietzsche'nin eleştirisinin gerçek gücü, bu teşhisi koyarken başvurduğu ironide yatar. Zira ironik söylem yalnızca bir söz oyunu değildir; değerlerin kendilerini mutlak hakikatler olarak sunma biçimlerini deşifre edip içten çökertir.

Filozofun söz konusu ironik söylemini inşa ettiği temel yapı taşlarından biri olan bu yapıtta ahlak; sabit, evrensel ve aşkın değerler alanı olmaktan çok tarihsel ve güç ilişkileri içinde şekillenen bir kurgu olarak betimlenir. Ahlaki değerlerin soykütüksen analizi yalnızca bu değerlerin kökenini ortaya çıkarmakla kalmaz aynı zamanda ahlaki asaletlerinin altındaki nihilist boşluklarını da ortaya çıkarır.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* kitabının ilk denemesinde, “iyi” ve “kötü” kavramlarının aristokratik kökenlere dayandığını, buna karşılık “hayır” ve “şer”

kavramlarının intikam duygusundan türediğini gösterir.²²⁶Bu bağlamda, Nietzsche ironiyi sadece edebi bir araç olarak değil bunun yanında entelektüel bir strateji olarak kullanır. Aynı zamanda “soylu ahlak” ile “köle ahlakı” arasındaki ayrımıyla ironinin epistemolojik işlevlerini ortaya koyar. Çünkü soylu birey kendi değerini doğrudan oluştururken köle ancak başkasını inkâr ederek varlığını sürdürebilir. Bu eleştirinin ironik doğası, Hegel’in Efendi- köle diyalektiğiyle karşılaştırıldığında daha belirgin hale gelir. Hegel, kölenin çalışarak kendini dönüştürebileceğini ve dönüşüm yoluyla özgürleşebileceğini varsayarken²²⁷Nietzsche’nin köle ahlakı nihilizme ve değerlerin çöküşüne doğru bir yöringe önerir. Bu bağlamda, ironi yalnızca var olan değerlerin yapaylığını değil aynı zamanda onlara olan inancın yüzeyselliğini de ortaya koyar. İkinci denemesinde Nietzsche, özellikle “suç” ve “ceza” kavramlarının kökenlerini ironik bir çerçevede ele alarak vicdanın gelişimini inceler. O, vicdanın doğuştan gelen bir nitelik olmadığını aksine belleğin bedene zorla kazınmasıyla üretildiğini savunur. Bu iddia, modern ahlaki öznenin temellerinin de yapı taşlarını dekonstre eder. Michel Foucault’nun yorumu da Nietzsche’nin tarihsel söylem analizine paralel olarak ileri sürer ki: “Vicdan, dışsal disiplinin içselleştirilmiş biçimidir.”²²⁸ Üçüncü denemede asketik idealin eleştirisi neredeyse dramatik bir ironik biçim kazanır. Bu üçüncü denemede ironisini şu yollarla eşer: Kutsal görünenin arkasında yaşam nefreti olduğunu gösterme; gerçeklik ve anlam arayışının aslında dayanılmaz acıya karşı bir kaçış olduğuna işaret etme; felsefenin, sanatın, bilimin bile bu kaçışın parçası haline gelmiş olduğunu sergileme; kendisini de eleştirerek ironiyi yalnızca başkalarına değil kendine de yöneltme... Nietzsche; filozofları, rahipleri ve hatta bilim insanlarını bu idealin taşıyıcıları olarak resmederken onların “gerçeğe sadakat” iddialarını da tamamen yerle bir eder. Buradaki en ince ironik dokunuş ise bilimin bile nihilizmin hizmetine girmiş olmasıdır. Ahlaki temeller üzerine kurulu sistemlerin sonunda yaşama karşı bir tavra dönüşmesi, Nietzsche’nin ironiyle sunduğu en sert teşhistir.

Görülmektedir ki Nietzsche’de ahlak değil ahlaklılık ironik bir biçimde tahakkuk eder. Nietzsche’ye göre ahlaklılık, kutsallık maskesinin ardındaki güç istencinin farklı bir

²²⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, §10-13.

²²⁷ Hegel, G. W. F., *Efendi ve Köle Diyalektiği*, çev. Kenan Gürsoy (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s.56.

²²⁸ Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 135.

formülüdür, içselleştirilmiş baskı ve kaçışın ironik örtüsüdür. “İyi”yi ilan etmek, “vicdani” korumak veya “çileci” yaşamak; bunların hepsi birer birer tahakküm biçimleri haline gelir ve ahlakın ironik bir şekilde kendi karıştını üretmesini sağlar. Dolayısıyla iyi ve kötüyü tartıştığımız düzlemin ötesinde bu tip sıfatları aşmak gerekir yaşamın kendisini iyi ve kötü ikilemi içinde anlamamak gerekir.

Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde kullandığı açıklayıcı dili ahlaka yönelik yaklaşımını içerik düzeyinde değil bunun yanında söylem düzeyinde de problematize ettiğini gösterir. Robert Guay’ın yorumuna göre Nietzsche, bu eserde ahlakın kökenlerini açıklarken kullandığı dili -hastalık, kuvvet, içgüdü, dürtü gibi bilimsel ya da psikolojik çağrışımlı terimler- okuyucunun, gerçek bir bilimsel ya da nesnel analizle karşı karşıya olduğu izlenimini edinmesini sağlayacak şekilde sunar. Ancak bu abartılı ciddiyet, zamanla kendi inandırıcılığını yitirir ve parodik bir nitelik kazanır. Guay, bu durumu “epistemik otorite” sorunu bağlamında ele alır: Nietzsche, klasik felsefi ya da bilimsel açıklamaların ahlaka dair temellendirme iddialarına güvenmez ancak aynı zamanda kendi anlatısını da doğrudan otoriter bir biçimde sunmaz. Bunun yerine, görünüşte tutarlı ve ciddi bir anlatı kurar fakat bu anlatının dili o kadar aşırıdır ki aslında onun parodisini yaptığı fark edilir. Böylece Nietzsche hem geleneksel epistemik otoriteleri alaya alır hem de kendi anlatısını ironik bir mesafeyle sunarak sabit bir hakikat pozisyonundan kaçınır. Bu strateji, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’deki eleştirinin yukarıda da vurgulandığı üzere içeriksel değil biçimsel bir dönüşüm içerdiğini yani ahlakın temellendirilmesinin ötesinde anlatım tarzına da yöneldiğini gösterir. Guay, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* eserinde kullandığı bilimsel ve psikolojik terimlerin abartılı ciddiyetinin aslında bir parodi unsuru taşıdığını ve bu yolla Nietzsche’nin geleneksel epistemik otoritelere karşı ironik bir mesafe koyduğunu savunur.²²⁹ Guay’a göre işte bu belirsizlik, Nietzsche’nin tam da ulaşmak istediği noktadır: Ahlakın temelleri konusunda kesin bilgiye dayalı açıklamaların kendisinin de ideolojik ve tarihsel olarak kurgulandığını göstermek. Yani ironik ciddiyetin amacı, Nietzsche’nin kendisinin bile “hakikati söylüyorum” iddiasına başvurmadan hakikatin söylem biçimlerini bozmasıdır.

²²⁹ Guay, Robert, “Genealogy and Irony,” *The Journal of Nietzsche Studies*, no. 41 (Spring 2011): 26-49, özellikle 44-46.

Her hâlükârda, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'deki söylemin ironik olduğunu düşünmek için elimizde daha güçlü bir metin-içi kanıt bulunmaktadır: Nietzsche, bunu açıkça kendisi ifade eder. İlk olarak, *GM*'nin önsözünde Nietzsche, aslında onun için asıl önemli olanın ahlakın kökeni hakkında varsayımlar üretmekten çok daha önemli bir şey olduğunu belirtir. Burada, Nietzsche'nin amacı yalnızca ahlakın kökenine dair tarihsel ya da bilimsel açıklamalar getirmek değildir. Aksine o bu tür açıklamaların varsayımsal doğasını sorgular ve bu açıklamaları, aslında bir araç olarak yani bir ironi zemini oluşturmak için kullanır. Yani, Nietzsche “ahlakın kökeni” hakkında konuşuyor gibi görünse de gerçekte bu söylemi, altını oymak, sarsmak ve ciddiyetini boşa çıkarmak amacıyla kullanmaktadır. Guay'a göre Nietzsche'nin burada kullandığı varsayım üretme yöntemi temsil edici (doğruyu gösterici) değil araçsal bir işlev görür: Okuru düşünmeye yönlendiren, sabit inançları sarsan hatta kimi zaman soytarica, gülünç ya da parodistik bir yoldur ama kesinlikle ironiktir.²³⁰ Bu yorum, Nietzsche'nin metninin neden doğrudan gerçek düşüncesini ifade etmediğini açıklar: Çünkü O, düşünceyi temsil olarak değil bir eylem, bir kışkırtma, bir sahneleme olarak kurar. Böylece okuyucuyu sadece düşünmeye değil düşünme biçimini de sorgulamaya çağırır. Eğer bu çıkarım hâlâ belirsiz görünüyorsa, elimizdeki bir sonraki metin-içi kanıt çok daha açıktır. Nietzsche, *Ecce Homo*'da Soykütüğü'ne ilişkin konuşurken eseri bir polemik olarak yeniden tanımlar: “Her defasında yanıltmak üzere kurulmuş bir başlangıç; serinkanlı, bilimsel, hatta ironik; kasıtlı olarak öne çıkarılmış, kasıtlı olarak geri çekilmiş”.²³¹ Bu ifade, Nietzsche'nin metninin doğrudan ironik olduğunu gösterir. Özellikle, Nietzsche'nin metni, yüzeyde nesnel bir temsil gibi görünmesini sağlamak için bilimselmiş gibi davranır. Ancak bu “bilimsel” iddialar yanıltıcıdır; çünkü görünüşün ardında başka bir amaç yatmaktadır. Bu amaç, Nietzsche'nin ahlaka ve epistemik otoriteye yönelik eleştirisini taşır ve metnin temel stratejisini oluşturur.

Nietzsche'nin ahlaka ilişkin söylemini ironi açısından değerlendirme bağlamında Robert Guay'ın “Genealogy and Irony” başlıklı makalesindeki yorumunu, Robert Pippin'in Nietzsche üzerine iki önemli çalışmasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Her iki yazar da Nietzsche'nin temsil edici bir söylem kurmaktan özellikle kaçındığını bunun yerine söylemini sahneleyici ve ironik bir yapıda oluşturduğunu savunur. Guay'a göre bu

²³⁰ A.g.m, s. 44-46.

²³¹ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, “Ahlakın Soykütüğü”, s.97

tercih, epistemik otorite sorununa verilen bir yanıttır: Nietzsche, ahlakın kökeni hakkında mutlak bir hakikat bildiriyormuş gibi görünür fakat bu görünümün altı ironik bir biçimde oyularak söylemin ciddiyetiyle mesafeli bir ilişki kurulmasına imkân tanınır.²³² Pippin de benzer biçimde Nietzsche'nin bir tür modern peygamber gibi konuşmayı reddettiğini belirtir. Ona göre "Zarathustra's Stillest Hour" adlı bölümdeki sessizlik, artık mümkün olmayan bir otoriter söylemin çöküşüne işaret eder.²³³

Pippin'in *Nietzsche's New Seas* derlemesindeki "Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra" başlıklı makalesi, bu sahneleyici söylemin yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda olumlayıcı bir yön taşıdığını vurgular.²³⁴ Nietzsche'nin dili, temsil etmekten çok dönüştürmek, sabit anlamlar sunmaktan çok sarsmak ve harekete geçirmek amacı güder. Bu nedenle söylem yalnızca içerik düzeyinde değil, biçim düzeyinde de etkisini gösterir. Guay'ın vurguladığı gibi Genealogy, yüzeyde bilimsel ve nesnel bir görünüm sergilese de bu görünüm bilinçli olarak yanıltıcıdır; çünkü aslında başka bir niyet sahnedir.²³⁵

Pippin'in okumasında Nietzsche'nin dili, kendi kendini ciddiye almamak ile derin bir ciddiyet arasında gidip gelir. Bu bağlamda ironi yalnızca eksik ya da üstü kapalı bir mesaj değil mesajın doğasını dönüştüren bir stratejidir.²³⁶ Guay'ın aktardığı *Ecce Homo* pasajındaki "intentionally foreground, intentionally holding back"²³⁷ ifadesi, Nietzsche'nin söylemindeki ironik stratejinin özünü yansıtır: Bazı anlamlar bilerek vurgulanır bazılarıysa yine bilerek geri çekilir; böylece söylem ne tam olarak açılır ne de tamamen kapanır.²³⁸

Bu söylem tarzı, estetik tercih yanında etik bir strateji olarak da okunabilir. Guay'a göre Nietzsche, açık bir biçimde "bu benim görüşüm" demez; çünkü bu, söylemi hemen

²³² Guay, "Genealogy and Irony", 30-33. Ayrıca bkz.: <https://doi.org/10.1353/nic.2011.0013>

²³³ Pippin, Robert, "Zarathustra's Stillest Hour," *In Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 12-15.

²³⁴ Pippin, "Irony and Affirmation," 45.

²³⁵ Guay, "Genealogy and Irony", 38.

²³⁶ Pippin, "Irony and Affirmation", 47.

²³⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: How to Become What You Are*, trans. Duncan Large (Oxford: Oxford University Press, Oxford World's Classics, 2007), "Why I Write Such Good Books," "Genealogy of Morals," 118. [Bundan sonra dipnotlarda *EH* şeklinde bahsedilecektir.] "Each time a beginning that is intended to lead astray, cool, scientific, even ironic, intentionally foreground, intentionally off-putting."

²³⁸ Guay, "Genealogy and Irony", 38.

bir otoriteye dönüştürür. Bunun yerine ironik bir mesafe alır. Okuru edilgin bir alıcı değil yorumlayan ve sorumluluk alan bir özne olarak konumlandırır.²³⁹ Benzer şekilde, Pippin’e göre Nietzsche’nin “susması” ya da geri çekilmesi, filozofun kendi konumunu da sürekli olarak sorguladığı bir bilinçli belirsizlik biçimidir.²⁴⁰

Sonuç olarak, Nietzsche’nin düşüncesi geleneksel anlamda bir “hakikati söyleme” iddiası taşımaz. Aksine, hakikatin nasıl söylenebileceğini sahneleyen ironik ve performatif bir yapı sergiler. Bu nedenle Nietzsche okunurken söylediği şey kadar onu nasıl söylediği de -hatta belki daha fazla- önemlidir. Onun söyleminde ironi yalnızca alay değil hakikatin sahnelenme biçimini dönüştüren temel bir düşünsel araçtır.

Nietzsche’de hakikat, doğrudan ilan edilmek yerine ironik bir tarzda sahnelenir. Guay’ın aktardığı *Ecce Homo* pasajındaki “intentionally foreground, intentionally holding back” ifadesi, yineleyecek olursak, Nietzsche’nin söylemindeki ironik stratejinin özünü yansıtır: Bazı anlamlar bilerek vurgulanır, bazılarıysa yine bilerek geri çekilir; böylece söylem ne tam olarak açılır ne de tamamen kapanır.²⁴¹ Pippin’in yorumladığı Zarathustra figürü de bu sahneleme stratejisinin politik ve varoluşsal boyutunu açığa çıkarır. Nietzsche ne bir peygamber gibi konuşur ne de mutlak hakikatin taşıyıcısı olarak konumlanır. Her iki yorumcu da Nietzsche’nin otoriteyi temsil eden bir figür olmak istemediğini bunun yerine söylemini bir tür oyun ve ironi olarak kurguladığını gösterir. Böylece hem hakikatin temsili yapıbozuma uğrar hem de söylemin kendisi, dönüşüm yaratacak bir performansa dönüşür.

İşte bu noktadan itibaren Nietzsche’nin ironisi felsefi bir söylem biçimi yanında ahlaki, politik ve varoluşsal bir pozisyon olarak belirir. Modern dünyada ahlakın çöküşü, sadece değerler krizi değildir aynı zamanda bir otorite krizidir. Nietzsche’nin bu krize verdiği yanıt, yeni bir ahlak normu inşa etmek değildir aksine ahlak söyleminin ciddiyetini ve otoritesini ironize ederek geçersiz kılmaktır. Guay’ın da vurguladığı gibi Nietzsche’nin söylemi yüzeyde bilimsel ve tarihsel görünür ancak bu görünüş bilinçli bir aldatmacadır. Böylece okuyucu, hazır bir otoriteye teslim olmaktan alıkonur ve kendi değerlerini sorgulamaya zorlanır. Bu bağlamda, Nietzsche’nin ironisi yıkıcılığının

²³⁹ A.g.y., 38.

²⁴⁰ Pippin, “Zarathustra’s Stillest Hour”, 12-15.

²⁴¹ Guay, “Genealogy and Irony”, 38.

yanında dönüştürücü bir işleve sahiptir: Ahlaklılık, dışsal kurallara uymaktan değil bireyin kendi değerini yaratma yetisini kazanmasından doğar.²⁴²

Benzer biçimde, Pippin'in "Zarathustra's Stillest Hour" makalesinde ortaya koyduğu sessizlik teması yalnızca bireysel değil politik bir anlam taşır. Nietzsche artık filozofun hakikati ilan eden bir figür olamayacağını kabul eder. Bu sessizlik, otoritenin çöküşüne verilen bir yanıttır. Geleneksel kurumlar (din, metafizik, gelenek) artık geçerliliğini yitirmiştir fakat onların yerine neyin geçeceği belirsizdir. Zarathustra'nın geri çekilmesi, bu boşluğu tanımanın yanı sıra yeni bir yaratım olanağının da başlangıcıdır.²⁴³ Guay'ın "soytarılık" ve "parodi" kavramları da bu politik söylem krizine işaret eder. Nietzsche, ideolojik dillerin sahte ciddiyetini karikatürize eder ve bu yolla onların dayandığı epistemik temelleri çözümler.²⁴⁴

Böylece, Nietzsche'de ironi eleştiri biçimi olduğu kadar aynı zamanda bir özgürlük stratejisi olarak belirir. Guay, ironi sayesinde bireyin, kendisine dayatılan epistemik ve ahlaki otoriteleri askıya alarak kendi değer sistemini kurabileceğini savunur. Pippin ise bu süreci olumlayıcı bir potansiyele bağlar: Sessizlik, bir geri çekilme değil bireyin yeniden başlama cesareti kazanabileceği bir imkandır. Bu özgürlük, liberal özne anlayışındaki gibi yalnızca seçenekler arasında tercih yapma yetisi değildir daha derin bir dönüşüm gücüdür. Bireyin kendisini baştan inşa etme kapasitesidir.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin ironik söylemi hem epistemik hem de etik-politik düzlemde otoriteyi sarsar ama bunu bir nihilizm çağrısıyla değil yaratıcı bir dönüşüm imkânıyla yapar. Ahlakın sona ermesi, anlamın sonu değil yeni anlam yaratma tarzlarının başlangıcıdır. Bu nedenle Nietzsche'de etik ile politik ayrılmaz: Kendi kendini yaratmak aynı zamanda dünyayı farklı biçimlerde deneyimleme ve dönüştürme yetisidir. İroni, bu yaratıcı özgürleşmenin hem dili hem de yöntemi olarak düşünülmelidir.

Nietzsche'nin ironisinin en saf biçimi, onun metinlerinde sıkça kullandığı bir suskunluk stratejisinde belirginleşir. Bu strateji yalnızca sözsüzlük değil aynı zamanda temsilî anlamın bilinçli bir geri çekilişi olarak işler. *Soykütüğe* Giriş'teki "Ah, ne kadar

²⁴² A.g.y., 30-33.

²⁴³ Pippin, "Zarathustra's Stillest Hour", a.g.y., 12-15.

²⁴⁴ Guay, "Genealogy and Irony", a.g.y., 36-38.

da talihliyiz biz, bilenler -yeter ki yeterince uzun süre susmayı bilelim!”²⁴⁵cümlesi, bu stratejinin ilk açık işaretlerinden biridir. Guay’a göre bu türden bir suskunluk, temsilin yerini ima etmeye bıraktığı noktada ironinin yapısal ögesi hâline gelir: Nietzsche bir şey söylediğinde aynı anda o sözün kesinliğini de geri çeker ya da onu sessizliğe gömer. Böylece söylem, okuru yalnızca anlamaya değil anlam üretmeye de zorlar.²⁴⁶ Nietzsche’nin sessizliği, herhangi bir söylemin tamamlanmışlığına ya da hakikatin açıkça ilanına duyulan güvensizliği dile getirir.

Yukarıda bahsedilen Guay’ın aktardığı *Ecce Homo* pasajındaki “intentionally foreground, intentionally holding back” ifadesi, Nietzsche’nin söylemindeki ironik stratejinin özünü yansıtır: Bazı anlamlar bilerek vurgulanır bazılarıysa yine bilerek geri çekilir böylece söylem ne tam olarak açılır ne de tamamen kapanır.²⁴⁷ *Ecce Homo*’da “Ahlakın Soykütüğü” hakkında söylediği “her seferinde yanıltıcı bir başlangıç; serinkanlı, bilimsel, hatta ironik, kasten öne çıkarılmış, kasten geride tutulan...”²⁴⁸ ifadesi, bu çift yönlü anlatım biçiminin tipik örneğidir. Nietzsche burada neyin “yanıltıcı” olduğunu açıkça söylemez bunun yerine, metne bir mesafe koyarak okuyucuyu ima ve sezgi üzerinden düşünmeye sevk eder. İroni, bu durumda açık anlamı askıya alma; sessizlikse onu yeniden üretme aracıdır.

Benzer bir strateji, *Böyle Söyledi Zerdüşt*’te daha dramatik bir şekilde sahnelenir. Zerdüşt’ün sözünü kestiği anlarda -örneğin; Zerdüşt sustu, çünkü artık söylenecek olanı insanlar duyamazdı²⁴⁹ gibi ifadelerde- söylemin doruğunda gelen bir suskunlukla karşılaşırız. Pippin’in yorumuna göre bu sessizlik artık kitleyle paylaşılmaz hâle gelen bir hakikatin göstergesidir.²⁵⁰ Söylem geri çekilir ama bu geri çekilme pasif bir vazgeçiş değil anlamın okuyucu tarafından yaratılmasına alan açan bir çağrıdır. Zerdüşt’ün

²⁴⁵ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, “Önsöz”, §3, s.29.

²⁴⁶ Guay, “Genealogy and Irony,” 36.

²⁴⁷ A.g.y., 37. Guay burada *Ecce Homo*’dan aktardığı bu ifadeyle Nietzsche’nin metinsel stratejisini açıklar.

²⁴⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Neden Bu Kadar İyi Kitaplar Yazıyorum” bölümü başlığı altındaki değerlendirme.

²⁴⁹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, “Zerdüşt’ün Ön konuşması”, §5, s.12. Zerdüşt’ün halka hitabının başarısızlığı, onun şu sözlerinde açıkça görülür: “Beni anlamıyorlar; ben bu kulakların dinleyeceği ağız değilim.”

²⁵⁰ Pippin, “Irony and Affirmation in Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*”, 45-46.

susması, Nietzsche'nin epistemik ya da ahlaki bir otorite kurma niyetinden çok bu otoriteyi askıya alarak öz-yaratıma alan tanıma çabasının göstergesidir.

Nietzsche'nin sessizliğinin en yoğun ifadesi ise *Ahlakın Soykütüğü*'nde yer alır: “Ama ne diyorum ben? Yeter! Yeter! Bu noktada bana yalnızca bir şey yaraşır: susmak.”²⁵¹ Bu ifade, Guay'a göre ironinin kırılma anıdır: Nietzsche burada artık anlatıyı sürdürmeyi reddeder ve temsili söylemi terk ederek suskunluğu bilinçli bir seçim olarak sahneye koyar. Temsili anlatının son bulduğu bu an aynı zamanda değer yargılarını okura bırakan etik bir çağrıya dönüşür, Nietzsche'nin ifadesiyle, anlamca söylersek: “Değerlendirmeyi sen yap, ben sana sadece maskeler sunarım.”²⁵² Sessizlik burada anlamın yokluğu değil anlam yaratımının ön koşuludur. Böylece Nietzsche, kendi felsefi üslubunu hem temsilin sınırları içinde hem de o sınırların dışına taşan bir ironiyle kurar.

Sessizlik ve ima üzerine kurulu bu ironik strateji estetik ya da retorik bir tercih olarak anlaşılmamalıdır. Nietzsche'nin söylemekten çok sezdirmeyi, öğretmekten çok sarsmayı amaçlayan tarzı aslında daha derin bir felsefi sorunun belirtisidir. Guay'ın yorumunda bu stratejinin temel nedeni, modern dünyada hakikati dile getirme yetisinin yani epistemik otoritenin artık temellendirilemez hâle gelmesidir. Nietzsche'nin ironiye, suskunluğa ve temsilden kaçışa yönelmesinin ardında yatan bu kriz şimdi daha açık biçimde ele alınmalıdır.

Nietzsche'nin ironi ve sessizlik stratejisinin ardında, Guay'ın ifadesiyle bir “epistemik otorite krizi” yer alır. Bu kriz yalnızca bilgiyle değil özellikle ahlaki değerlendirmenin temelleriyle ilgilidir: Artık kimse neyin doğru neyin değerli olduğunu açık ve kesin biçimde ileri süremez. Nietzsche bu otorite yitimini çok katmanlı biçimde teşhis eder: Tanrı'nın “ölümü” (Zerdüş) aşkınlık temelini çökerterek Tanrı-merkezli değer sistemlerinin çökmesine neden olmuştur; akıl, özellikle *Ahlakın Soykütüğü* I. bölümde gösterildiği gibi köle ahlakının araçsal kurnazlığına hizmet etmektedir; bilim ise, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (BGE) ortaya konduğu gibi aslında yeni bir

²⁵¹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, § 25, s.112.

²⁵² Bu ifade Nietzsche'nin doğrudan bir cümlesi değildir; bkz. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §40'ta geliştirilen “maske” anlayışının yorumlayıcı bir formülasyonudur.

dogmatizmdir yani başka bir “inanç” türü olarak işlemektedir; toplum ise sürü psikolojisinin yansıması olarak zayıf olanın değerlerini evrensel kılmaya çalışır.²⁵³

Bu durumda ortaya çıkan boşluk epistemik boşluğun yanında etik bir boşluktur: Eğer hiçbir değer temellendirilemiyorsa kim haklıdır? Kim konuşma hakkına sahiptir? Nietzsche, bu sorulara cevap vermek yerine, bu soruların kendilerini sarsmaya ve okuyucuyu cevap üretmeye zorlamaya çalışır. Guay’a göre Nietzsche’nin metnindeki ironi ve sessizlik bu nedenle salt edebi tercihler değil felsefi zorunluluklardır.²⁵⁴ Artık herhangi bir hakikati dile getirmek, o hakikatin meşruluğunu baştan kaybetmek anlamına gelir. Dolayısıyla, Nietzsche ancak anlatır gibi yaparak, sonra anlattığını içeriden zayıflatarak hatta sessizliğe çekilerek yazabilir. Bu, temsili kıran ama yeni bir anlam imkânını açık bırakan bir yazım biçimidir.

Bu yaklaşım yalnızca eleştirel değil aynı zamanda kurucu bir yön taşır. Nietzsche, yıkıcı ironisinin yerine bir yapı önerir: Kendi değerini kendi yaratan birey. Guay’a göre bu birey, eski değerlerin yıkıntıları arasında olmanın yanı sıra yeni bir anlam alanının eşiğinde yer alır.²⁵⁵ Bu bireysellik, Zerdüş figüründe ve onun sessizlik anlarında sahnelenir: Zerdüş bazen susar çünkü artık söyleyebileceği bir şey kalmamıştır ya da hakikat, dile gelmeyecek denli mahrem ve yaratıcıdır. Nietzsche’nin sessizliği, bu anlamda bir geri çekilme değil bir alan açmadır: Okuyucunun kendi kararı, kendi değerlendirmesi, kendi “üstinsan”ı için.

Guay’ın analizinin vardığı sonuç nettir: Nietzsche ironik yazmak zorundadır, çünkü temsilin otoritesi çökmüştür. Bu koşul altında, sessizlik bir çaresizlik değil yaratıcı bir alan bırakma biçimidir. *Ahlakın Soykütüğü*, bu anlama bir karar eşiğidir sadece açıklama değildir: Nietzsche temsil etmez, ima eder; öğretmez, yönlendirir; açıklamaz, sezdirir. Böylece okuru yalnızca anlamaya değil anlam üretmeye zorlar.

²⁵³ Bkz. Friedrich Nietzsche; *Böyle Buyurdu Zerdüş, Ahlakın Soykütüğü, İyi ve Kötünün Ötesinde*.

²⁵⁴ Guay, “*Genealogy and Irony*”, 38-39.

²⁵⁵ Guay, *a.g.y.*, 40. (Guay burada, Nietzsche’nin okuyucuyu “epistemik bağımsızlık”a çağırdığını ve bu çağrının ironik biçimde yapıldığını vurgular.)

2.4. İroninin Dindeki Tezahürü

“Ve böylece insan büyüdüğü bir zamanlar onu kapatan her şeyden kurtulur; bağları sert biçimde koparmasına gerek kalmaz, çünkü birden bir Tanrı’nın buyruğuyla onlar kendiliğinden kopar. Şu hâlde onu hâlâ tutan çember nerede? ‘Dünya mıdır bu?’, ‘Yoksa Tanrı mı?’”²⁵⁶

Nietzsche’nin dünyayı nasıl gördüğüne dair yapılacak bir değerlendirmede onun gençlik yıllarında yukarıdaki ifadeleri yol göstericidir. Nietzsche, kendi kültür dünyasıyla yüzleşirken bu dünyayı oluşturan parçalardan en önemlisi olan ‘din’ in Batı kültüründeki ve kendi çağındaki tezahürlerine bakarak bir perspektif geliştirmiştir. Batı kültürünün onu tatmin etmeyen yapısı ve görünümü bu ilk tespitlerinin daha derinleşerek analizlere ve eleştiri diline dönüşmesiyle metinlerinde gelişmiştir. Ünlü *Anti- Christ (Deccal)* adlı eserinde çağının ruhu içinde din ve dini kurumların işlevini sert biçimde eleştiri ve yaygın bir ironik üslupla değerlendirmiştir. Onun bu değerlendirmelerinde modern insanın yolunu kaybettiği fikri öne çıkar. *Deccal*’in birinci bölümünde ‘Hiperborlular’ı ideal bilgelik ve yaşam birlikteliğini temsil eden hayali ve idealize edilmiş örnek bir topluluk olarak sunar. Buna mukabil bu örnek topluluğun temsil ettiği hayat formunu olması gereken olarak gösterirken olanı yani Batı kültürünün modern zamanlarını bunun aksi bir örnek olarak değerlendirir. Zira Hiperborlular hakikati doğrudan yaşamlarında açık kılmış ve hakikati elde etmiş kimselerdir. Bu yüzden hayali ve ideal bir topluluktur. Oysa insan için bu form ve durum söz konusu değildir. Çünkü Hiperborluların yaşamlarında kendini açık kılan hakikat insan için ne söylem ne de gerçeklik bağlamında tam bütünsel bir tanım ve sınır içinde gösterilemez. Buna göre Hiperborlular’la idealize edilen durum modern insan için ulaşılamayacak bir hedefe dönüşür. Çünkü “Kara yoluyla da deniz yoluyla da Hiperborlulara giden yolu bulamayacaksınız”.²⁵⁷ Böylece Nietzsche, hayali Hiperborlular imgesi ile onların bizzat yaşamın hakkını veren kimseler olduğu ama bu forma ulaşmanın imkânsızlığı düşüncesini imleyen ironisiyle hakikate giden ve hakikati keşfeden bir yolun imkânsızlığına vurgu yapar: “Binyıllık labirentten çıkışın yolunu

²⁵⁶ Bkz. Nietzsche, 18 Eylül 1863 tarihli öz-yaşamöyküsel parça, *Werke*, haz. Karl Schlechta, c. III (Münih: Carl Hanser Verlag, 1956), s. 110; ayrıca bkz. [Gianni Vattimo, *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler* (1961-2000), çev. Durdu Kundakçı (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), s. 43.]

²⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *Deccal: Sahte İsa*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), §1, s. 5.

başka kim bulabildi, kim keşfedebildi ki? Muhtemelen, ‘Modern insan’ mı? Elbette ki hayır! Çünkü modern insan, ‘nereye yöneleceğimi bilemiyorum; nereye doğru yol alması gerektiğini bilemeyen bir her şeyim ben’ diye derin bir iç geçiriyor. Çünkü hastalığımızın yegâne nedeni, tam da bu modernliğin bizatihi kendisi.”²⁵⁸ Zira Nietzsche, modernliğin aşındırdığı insani durum ve değerlerin (son insanlar) hayatın aşamasında ve her yönündeki sahiciliği yok eden etkisini riyakârlığı, barış ve esenlik adına öne çıkardığı stratejiler ve politikaların maskesi altında ürettiği katliamların barış kılıfında sunulduğu erdemli gibi görünen ve ifade edilen tavrın erdemsizliğine işaret etmektedir. Esasen Batı ve Hristiyan dünyanın hegemonyasındaki coğrafyaların bu süslü ve aldaticı barış, esenlik, merhamet, sevgi vb. kavramlar eşliğinde tahakküme uğratıldığı gerçeğinin maskelendiğini ifade etmektedir. Zira Hristiyanı söylem ve eylem birbiriyle örtüşmemektedir. “Her şeyi ‘anladığı’ (anladığını zannettiği) için her şeyi ‘bağışlamaktan’, hoşgörüyü karşılamaktan çekinmeyen bu kalbin hoşgörüsü ve keyfe keder kayıtsızlığı, bizim için tastamam bir *sirokodur*.”²⁵⁹ O, Batı kültürünün insanını dini bağlamın kuşattığı davranış modelinde zayıf ve hatalı bulurken buna mukabil olması gerekeni de ifadelerinde ironik ve kavramların elastikiyeti içerisinde eleştiri üslubuyla dile getirir. Hristiyanlık, söylemini barış, sevgi, merhamet üzerine kurar. O zayıf insanları kollayan ve meşrulaştıran bir yönelimdedir. İşte bu yüzden Nietzsche, Hristiyanlığın meşru gördüğü bu zayıflığın aslında insanlığı atalete sürüklediğini ve yaşamın düşmanı olduğunu Corpus’unda yer yer vurgular.

Nietzsche’ye göre insan sevgisinin baş ilkesi: zayıfların yıkılıp gitmesidir; çünkü din, zayıflara duyulan acımadan doğan bir eylemdir.²⁶⁰ Din, şanssızlığı ve acıyı meşrulaştırarak insanı güçsüz bırakır; ‘Rab sevdiğini döver’ gibi öğretiler acıyı görünürde iyi bir amaçla sunar ama gerçekte acı hâlâ vardır;²⁶¹ bu, ironik bir durumdur. Din, zayıfları yüceltirken güçlü yaşamın doğal koşullarını çarpıtarak çelişkili bir ideal yaratmıştır. Tinsel değerler günahkâr ve sapkın olarak sunulmuş, güçlü doğallıların akılları ve düşünceleri bile yozlaştırılmıştır.²⁶² Nietzsche, bu süreç karşısında şunları gözlemler: “Acı verici, tüyler ürpertici bir oyundu karşıma çıkan: İnsanın yozluğunun önündeki

²⁵⁸ A.g.e., s. 5-6.

²⁵⁹ A.g.e., s. 6.

²⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Turan Erdem (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2017), §2, s.34.

²⁶¹ Demirhan, *Nietzsche ve Din*, s.35.

²⁶² Nietzsche, *Deccal*, §5, s.36.

perdeyi çektim, açtım.”²⁶³Bu ifadesiyle Nietzsche’nin yozlaşmayı en belirgin biçimde tespit ettiğini görmek olasıdır: “Bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, yeğliyorsa, yozlaşmış derim.”²⁶⁴Ona göre insanlığın şimdiye kadar en bilinçli olarak “erdem”e ve “tanrısallığa” yöneldiği değerler bile yozlaşma (*decadence*) sürecinin bir parçasıdır. Yani tarih boyunca yüceltilen değerler, bugün insanlığın en yüksek istenebilirliklerini temsil ediyor gibi görünse de gerçekte yozlaşmış ve yıkıma sürüklenmiş durumdadır.²⁶⁵

Deccal’in Giriş’inde vurgulanan bu yozlaşma ve çelişkiler, ‘Hiperborlular’ figürü üzerinden daha da görünür hâle gelir. Lakin ‘Hiperborlular’ Batı kültüründe bir mitten ibarettir. Realitede karşılığı yoktur. O, burada ‘Hiperborlular’ı idealize ederek bir karşılaştırma yapıp olması gerekene işaret etmektedir. Oysa reel dünya bunun dışında bir seyre sahiptir. O halde konuşulacak şeyler olan üzerine eleştiri ve ironik ifadelere bürünmüş bir hayıflanmadır.

Nietzsche, “Hiperborlularız biz...”²⁶⁶ diyerek açtığı sahnede hem dinin hem modern değerlerin yaşamı zayıflatan ve ironik çelişkilerini ifşa eden bir dışarılığı temsil eder. Modern insanın ikircikli barışları ve korkak tavizleri karşısında, Hiperborlular yaşamın doluluğunu ve kararlı seçim iradesini savunur; modernliğin her şeyi kavrayıp her şeyi bağışlayan hoşgörüsü, dinin evrensel sevgi ve affedicilik idealiyle aynı zeminde buluşur ve böylece her iki değer sisteminin de içsel çelişkisi görünür olur. Binlerce yılın labirentinden çıkışı bulmuş olmanın bilgisiyle konuşan Hiperborlular, hakikati mutlaklaştıran ama yaşamı körelten inanç ve değer biçimlerinin yozlaşmış doğasını acımasız bir netlikte açığa çıkarır.²⁶⁷

Hiperborluların labirentten çıkışı, Nietzsche’nin *Deccal*’de ‘ilerleme’ nin modern bir yanılsama olduğunu ilan eden ironik sesiyle birleşir böylece insanlığın kaçınılmaz yükselişine dair kutsal masal, kendi boşluğuyla yüzleşir. Nietzsche bu bağlamda; “İnsanlık, bugün inanıldığı gibi daha iyiye ya da daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru

²⁶³ A.g.e., §6, s.36

²⁶⁴ A.g.e., §6, s.37

²⁶⁵ A.g.e., §6, s.36-37

²⁶⁶ A.g.e., §1, s.33

²⁶⁷ A.g.e., §1, s.33-34

bir gelişme göstermemektedir; ‘ilerleme’, modern bir düşüncedir yani yanlış bir düşünce.”²⁶⁸ diyerek ilerleme fikrini açıkça reddeder. Bu ifade yükseliş masalını ironik bir biçimde boşa çıkarır. Ona göre “Bugünün Avrupalısı, değerlilik bakımından Rönesans Avrupalısının fersah fersah altındadır.”²⁶⁹ tarih ne zorunlu bir yükseliş ne de kurtuluşa giden bir çizgi değil rastlantısal “üstinsan” örnekleriyle kesintiye uğrayan bir dizi şanslı parıltıdır.

Tarih boyunca insanlığın gelişimi bir bütün olarak daha iyi veya daha güçlüye doğru ilerlememiştir; asıl mesele hangi insan tipinin gerçekten değerli ve yaşamaya layık olduğudur. Nietzsche’ye göre yüksek değerli ve üstün bireyler çoğunlukla rastlantısal olarak ortaya çıkmış, toplumsal olarak istenmemiş ve hatta bu insanlardan korkulmuştur. Tersine, itaatkâr, güçsüz ve sürüye uyan tipler sistematik olarak desteklenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu durum özellikle Hristiyanlık bağlamında belirgindir: Yüksek değerli bireyin korkulmuş ve istenmemiş olması tam tersine sıradan, boyun eğen ve güçsüz tiplerin -evcil hayvan, sürü hayvanı veya hasta insan olarak nitelendirilenlerin- toplumsal olarak tercih edilmesine yol açmıştır. Nietzsche bu durumu kendine has ironik üslubuyla özetler: “Evcil hayvan olan, sürü hayvanı olan, hasta hayvan olan insan, - Hristiyan.”²⁷⁰

Nietzsche, yukarıda “tarih boyunca” ifadesiyle yaptığı betimlemede Hegelci Diyalektiği esas alan Batı düşüncesindeki ilerleme fikrini insanlığın yaşamsal seyrini yanlış değerlendiren bir açıklama ve yorum olarak görür. Çünkü Hegelci Diyalektik dünyanın ve insanlığın seyrini nihai bir sona doğru zorunlu kılarken Nietzsche, dünyanın esasında sonsuz güç dalgalarının sürekli hareketinde her an yeni bir oluş ve bozuluşa tabi olduğunu ve döngüsel bir karakterde cereyan ettiğini savunur.

2.4.1. Nietzsche’nin Çilecili Ahlak Eleştirisinin Tahlili

Nietzsche’nin *Deccal* metninde Hristiyanlık, güçlü insana karşı ölümüne bir savaş veren bir kurum olarak sunulur; bu bağlamda yüksek değerli bireyin temel içgüdüleri yasaklanmış, bastırılmış ve ahlaki bir süzgeçten geçirilerek suç ve günah kavramlarına

²⁶⁸ A.g.e., §4, s.35

²⁶⁹ A.g.e., §4, s.35

²⁷⁰ A.g.e., §3, s.35

hapsedilmiştir. Metin, “cicileyip bicileyip, allayıp pullamamalı”²⁷¹ gibi ifadelerle Hristiyanlığın güçlü insana yönelik yaklaşımını alaycı ve hicivli bir üslupla eleştirir; dini değer sistemini abartılı ve yapay bir estetik nesne gibi sunarak ironiyi ön plana çıkarır. Hristiyanlığın bu baskısı sonucunda üstün birey, toplum ve din tarafından “lanetli insan” olarak damgalanır; içgüdüleri, yaratıcı ve yaşam dolu yönleri bastırılırken, kötülük ahlaki bir süzgeçten geçirilerek dışlanır. Nietzsche’nin ironik üslubu, üstünlük ile zayıflık arasındaki ters-yüz mantığını ortaya koyar: Üstünlük cezalandırılırken güçsüzlük ve itaat ödüllendirilir. Bazı açılardan asetik (ascetic=çileci) esasen kendi varlığını bütünüyle bir başkasının iradesine bırakan bir ritüele girer. Başka bir deyişle Brahman’ın öğretisinde kendini belirlemeye hiçbir şey bırakmayan ama mukabilinde Brahmanın kendisini kutsal bir düstur aracılığıyla yaşamın her anını belirleyerek onu kapsayıcı bir yasa ve ritüele tabi kılmak suretiyle hayatı kendisi için kolaylaştırmaya çalışır. Asetiğin çileci yaşamında, düşünceyi ve iradeyi Brahmana tabi kılmak, kendisine hâkim olmanın güçlü bir yolu olarak ortaya çıkar; kişi bu sayede sürekli meşguldür dolayısıyla sıkıntıdan uzaktır ancak buna rağmen iradeli ya da tutkulu itkiye sahip değildir. Eylem son erdiğinde, sorumluluk duygusuyla birlikte kederin yoğun acısı da geri çekilir. Birey, kendi iradesinden tümüyle vazgeçmiştir; bu durum, ondan yalnızca zaman zaman feragat etmekten daha az güçtür. Nitekim bir arzuyu tamamen terk etmek, onu ölçülü kılmaya çalışmaktan çoğu zaman daha kolaydır.

Benzer biçimde, insanın devlete yönelik mevcut tutumunu düşündüğümüzde, burada da niteliksiz bir itaatin, nitelikli bir itaatte kıyasla çok daha işlevsel görüldüğünü fark ederiz. Bu durumda aziz, kendi kişiliğini tümüyle terk ederek yaşamı daha katlanılır hâle getirir ancak bir kimse bu duruma ahlakın en kahramanca başarısı olarak hayranlık duyuyorsa gerçekte kendi düşünsel yetisini köreltmektedir. Oysa her durumda, bu tutumdan kaçınmak yerine bireyin kendi şahsiyetini tereddüt ya da belirsizlik olmaksızın ortaya koyması çok daha güçtür; zira bu, daha yüksek bir idrak ve düşünsel yetkinlik gerektirir.²⁷² İzah edilemez birçok faaliyetinde, azizliğin işaretlerinden biri olarak kendini küçük görme ve açlık, eziyet veya taklidi delilik gibi davranışlarla kendine işkence etme, bireyin genel yaşam enerjisi ve sınırları üzerindeki baskıyı gösterir. Bu kişiler, derin manevi ataletsizliklerinin ve dışsal bir iradeye tabi oluşlarının yol açtığı aptallık ve

²⁷¹ A.g.e., §5, s.36

²⁷² Bkz. Demirhan, *Nietzsche ve Din*, “Nietzsche ve Dinsel Hayat”, §139, s. 52.

sıkıntıdan kurtulmak için en acı verici uyarıcıları ve korkuları kullanırlar. Böylece, Hristiyan ahlakının yüksek idealleri ve öne sürdüğü erdemler, aslında insanın yaşam enerjisini sınırlayan ve iradesini baskılayan bir mekanizma olarak ortaya çıkar.²⁷³ Böylece metin, Hristiyanlığın güçlü bireyi bastırma ve ahlaki-lanetli bir figüre dönüştürme işlevini, ironik ve hicivli bir dille gösterirken aynı zamanda üstün insan paradigması ile dinin değer üretme ve bastırma mekanizmaları arasındaki gerilimi de açıkça ortaya koyar. Bu doğrultuda, Hristiyan aziz ve asetiklerin hayatına bakıldığında, kendi varlıklarını ve arzularını sıkı ritüeller, yasaklar ve sürekli öz-denetimle sınırlayarak hayatı daha katlanılır hâle getirmeye çalıştıkları görülür. Azizler, kendi iradelerinden tamamen feragat ederek kutsal bir düstura tabi olurlar ve bu şekilde sıkıntıdan uzak, meşgul ve düzenli bir hayat sürerler; sorumluluk ve keder duygusu azalır. Kendi kişiliğini terk ederek hayatı kolaylaştırmak, aslında bir tür yüksek derecede kibirlilik ve üstünlük arayışıdır; kişi, kendi güç ve arzularını sınırlandırarak dini ve ahlaki kuralların sahnelediği karmaşık bir oyun alanında kişisel ve toplumsal düzeyde etkiler yaratır. Azizlerin uyguladığı bu öz-denetim ve kendini inkâr, zaman zaman en acı verici deneyimler aracılığıyla gerçekleşir; aç kalma, kendine işkence, taklidi delilik gibi davranışlar hem kendi ruhsal tembelliğini hem de yabancı bir iradeye tabi olmanın getirdiği sıkıntıyı aşmak için kullanılır. Bu yöntemler, aziz ve asetiklerin hayatını hem daha düzenli hem de psikolojik olarak daha katlanılır hâle getirirken eş zamanlı olarak manevi bir haz üretir. Onlar, sürekli bir düşmana, bir “içsel düşmana” ihtiyaç duyar; arzu, şeref ve güç tutkularını, kendi iç çatışmalarını ve hayal güçlerini bir oyun alanı gibi kullanarak hayatlarını bir mücadele ve ritüel sahnesine dönüştürürler. Bu sahnede, arzunun ve itaatin birbirini izlemesi, kibir ve alçak gönüllülüğün salınımları, azizin hayatının dramatik ve etkileyici boyutlarını oluşturur. Nietzsche, insanın başkaları için tamamen özverili hareket edemeyeceğini vurgular; yani bir kişinin ötekiler adına yaptığı her eylemin içinde mutlaka kendi çıkarı veya motivasyonu vardır. Bu bağlamda “tamamen bencil olmayan Tanrı” fikri de mantıksal olarak tutarsızdır; Tanrı kavramı bile insanın hayal gücü ve ihtiyaçları üzerinden şekillenir. Dolayısıyla insan, “günah” veya “suç” duygusuyla yönlendirilir; eğer Tanrı fikri ortadan kalkarsa, bu duygular da kaybolur ve insanın rahatsızlığı yalnızca toplumsal düzen ve başkalarının tepkisiyle sınırlı kalır.²⁷⁴

²⁷³ A.g.e., §140, s.52.

²⁷⁴ A.g.e., §141, s.52-53-54.

Dediklerimizi toparlarsak, Nietzsche'ye göre aziz, ilk bakışta yüce ve saf bir varlık izlenimi verse de aslında oldukça dünyevi ve tanıdık tutkuların farklı bir renge bürünmüş hâlidir. Azizin kendine karşı uyguladığı muhalefet, öz denetim ve çilecilik, gerçekte güç sevgisinin farklı bir tezahürüdür; en yalıtılmış birey için dahi bir “güç” duygusu sağlar. Bu bağlamda azizlik, haz ile acının, kibir ile alçakgönüllülüğün, savaş ile kaçışın dramatik salınımlarıyla örülmüş çelişkili bir deneyimdir. Aziz, kendini ilahlaştırmasını aşağılamayla cezalandırır; arzuların ve günahın acısından haz alır, şehveti bile en aşırı alçakgönüllülüğe dönüştürür. Bununla birlikte görümlerin, mistik deneyimlerin ve ilahi varlıklarla söyleşilerin cazibesi, azizin hayatını şehvet ve mistisizmin kesişim noktasına taşır. Böylece azizlik, yüce bir fedakârlık değil, dünyevi tutkuların din ve metafizik aracılığıyla dönüştüğü dramatik bir oyun alanı olarak görünür.²⁷⁵ Nietzsche'ye göre Hristiyan aziz ve asetik figürler, gerçekte kendi doğalarında sıradan, zayıf ve hatta hasta özellikler taşırlar; buna rağmen halkın gözünde olağanüstü bir anlam kazanırlar. İnsanlar azizin ruh hâllerini, eylemlerini ve çelişkilerini yanlış yorumlayarak onu ilahi, insanüstü bir varlık gibi algılar. Kendisi bile kendi duygularını ve eylemlerini “yanlış yorumlama sanatı” ile anlamlandırır; yani aziz, kendi doğasına yabancılaşmış bir biçimde yaşar. Azizdeki manevi yoksulluk, bilgisizlik ve aşırı sınırlılık gibi özellikler hem başkalarının hem de kendi gözünden saklanır; bu nedenle kendisi özel bir şahsiyet olarak algılanmaz. Ancak bu sıradan doğa, insanlara iyilik ve erdemin beşerî sınırların ötesinde bir işaretini gösterir; halk, azizin bu görünüşte sıradan olan varlığında bile ilahi bir işaret görür ve ona inanır. Tarihsel olarak aziz figürü, insanları Tanrı'ya, mucizelere ve varoluşun dini anlamına yönlendirmiş; hatta Tanrı'ya inancın zayıfladığı çağlarda bile azize olan inanç devam etmiştir. Bu durum, azizin ironik konumunu ortaya koyar: kendi gerçeğinde sıradan ve insani, ama başkalarının gözünde kutsal ve insanüstü olan bir varlık hâline getirir. Böylece Hristiyan azizliği yalnızca dini bir figür olmanın ötesinde toplumsal algı ve inanç mekanizmaları üzerinden etki üreten bir iktidar biçimi olarak ortaya çıkar.²⁷⁶

Asetizmin en yüce ifadeleri arasında, insanın kendine karşı muhalefeti bulunur. Bazı kimseler, güçlerini ve güç arzusunu yoğun biçimde hayata geçirirler ki başka bir hedefleri bulunmadığından veya başka türlü sürekli başarısız olduklarından, kendi benliklerinin belirli parçalarını tiranize etme durumuna gelirler. Bu nedenle kimi

²⁷⁵ A.g.e., §142, s.55.

²⁷⁶ A.g.e., §143, s.55-56.

düşünürler, şöhretlerini artırmaya ya da pekiştirmeye doğrudan hizmet etmeyen görüşler için itirafta bulunur; bazıları ise gerçekte başkaları tarafından kötülenmek için adeta dilenirler, oysa sessiz kalarak saygı görmek onlar için daha kolaydır. Başka düşünürler ise önceki kanaatlerinden geri adım atar ve tutarsızlıkla suçlanmaktan kaçınmazlar; tersine, yalnızca vahşi, oyunbaz ve ter içinde kaldıklarında atlarının en iyi hâline ulaştığını düşünen yüce ruhlu biniciler gibi davranırlar. Bu şekilde insan, kendi korkuları ve titreyen dizleriyle, en yüksek dağlara çıkan tehlikeli patikalara yönelir; aynı biçimde filozof da asketizm, alçakgönüllülük ve azizlik düşüncelerini itiraf eder. Ne var ki bu ideallerin ışığında kendi imgesi öylesine çirkinleşir ki, onların ardında gizlenen güdüler de görünür hâle gelir. Kendini parçalamaya, kendi doğasına yukarıdan bakmaya ve dinin oluşumunda büyük payı bulunan bu tutum, gerçekte ileri derecede bir kibir biçimidir. İnsan, taleplerini aşırılaştırarak ve ruhunda tiranca bir yük oluşturan bu unsuru yücelterek, kendisine şiddet uygulamaktan gerçek bir haz duyar. Her asketik ahlakta insan, kendi varlığının bir yönünü kutsallaştırırken, geri kalan yönlerini şeytanîleştirmeyi zorunlu sayar.²⁷⁷

Nietzsche'ye göre asketizm ve azizlik gibi dini pratikler, görünürde insanı alçakgönüllü ve fedakâr kılarken gerçekte bireyin kendi varlığının belirli parçalarına uyguladığı bir tür içsel tiranlığı ortaya çıkarır. Bazı insanlar kendi güç ve tutkularını yoğun bir şekilde uygulama ihtiyacı duyduklarında, başka amaçları olmadığından veya başkaca yollarla başarısız olduklarından, kendi benliklerinin parçalarını adeta zorla dizginlerler. Bu süreç, kişinin kendi korkularıyla ve titreyen dizleriyle tehlikeli yolları aşarak kendini sınaması şeklinde görünür; ancak aslında yüksek derecede bir kibirlilik ve kendi varlığına yönelik bir tür şehvetli haz içerir. Her bir asketik uygulamada, insan kendi benliğinin bir parçasını ilahlaştırırken, diğer parçalarını gölgede bırakır böylelikle kendisini ve yaşamını sınırlayan bir davranış örür. Dolayısıyla bu tür dini uygulamalar, görünürde alçakgönüllülük ve azizliği yüceltirken, Nietzsche açısından, insanın yaşam enerjisini yönlendiren içgüdülerini tersine çevirir ve dini hayatın ironik, çelişkili doğasını açığa çıkarır.²⁷⁸

²⁷⁷ A.g.e., §138, s.51.

²⁷⁸ A.g.e., §136-137, s.50-51.

Bu Nietzscheci yaklaşım insanı asetik hayata yönlendiren Hristiyanlık, Budizm vb. gibi dinlerin hayat tasavvuru ve insanın yaşamsal rolünü sadece asetik bir forma indirgeyen akabinde yaşamın kendisini kötürümleştiren ve yok sayan yaklaşımlara yöneliktir. Hayatı, eşyayı ve verili bütün kevni gerçekliği insana münhasır kılan dinamik din ve tanrı anlayışını bundan ayrı tutmak gerekir. Gökleri yeri ve arasındakileri insana musahhar kılan Kur'an'ın Tanrı'sı, nimetlerin karşılığında üretken, dünyayı imar, inşa ve ıslah eden aktif bir insan tasarlamakta ve sorumlu tutmaktadır. Nitekim Nietzsche ilgisi yüksek olan ve yazılarında buna atıfta bulunan Müslüman düşünür şair Muhammed İkbal, "İnsan Tanrı'nın eli gibidir." der. Kur'an ise insanı yeryüzünde Tanrı'nın halifesi (temsalcisi) olarak tanımlar. Yeryüzünü işleyen, üreten düzenleyen ilimleri sanatları ortaya çıkaran hep insandır. İnsan eşrefi mahluktur. Bu Nietzsche'nin üst insan tasavvurunu çağrıştıran bir yaklaşımdır. Dolayısıyla İslamın dinamik insan-evren-tanrı tasavvuru yukardaki Nietzscheci eleştirinin dışında olmalıdır.²⁷⁹

Nietzsche, Hristiyanlığı acımanın dini olarak görür ve acımanın, yaşamı güçlendiren enerjik ve gerilim verici duyguların tersine işleyerek bireyi zayıflattığını vurgular. O, insanın kendi güç ve yetilerini Tanrı'nın merhameti olarak görmesini eleştirir; birey, kendi zaferini ve kendine duyduğu sevgiyi Tanrı'nın iyiliği olarak yorumlar, böylece gerçek içsel güç, ilahi bir illüzyonla maskelemekte ve yaşam enerjisi sınırlandırılmaktadır.²⁸⁰

İnsan acıma duyduğunda kendi gücünden kaybeder; zaten acının yol açtığı güç eksilmesini daha da artırır ve çoğaltır. Acı, acıma aracılığıyla bulaşıcı hâle gelir ve bu etki toplam yaşam enerjisinin azalmasına yol açabilir. Ayrıca acımanın ortaya çıkardığı tepkiler, yaşam için taşıdığı tehlikeyi daha da görünür kılar: Batması gerekenleri ayakta tutar, zayıf ve sorunlu olanların çoğalmasına aracılık eder ve böylece yaşam, enerjisini yitirmiş, karamsar ve sorunlu bir görünüm kazanır. Acıma, bir erdem olarak adlandırılmış, hatta daha da ileri gidilerek erdem bizzat kendisi, tüm erdemlerin dayanağı ve kaynağı şeklinde sunulmuştur. Ancak bu eleştirilerin tamamı, nihilist felsefenin perspektifinden, yaşamın yadsınmasını ilke edinen bir düşünce çerçevesinden

²⁷⁹Danışmanım ile yürütülen tez sürecindeki atölye çalışmalarında Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem tarafından dile getirilen tartışma ve değerlendirmelere dayanmaktadır.

²⁸⁰Demirhan, *Nietzsche ve Din*, "Nietzsche ve Dinsel Hayat," §134, s.49.

değerlendirilmelidir. Schopenhauer bu noktada merkezî bir konumda yer alır: Yaşam, onun düşüncesinde acıma aracılığıyla değerlendirilir. Acıma, nihilizmin pratik biçimidir; bu çözücü ve bulaşıcı içgüdü, yaşamın sürdürülmesine ve değerlerin yükselişine yönelik içgüdüleri zayıflatır, ortadan kaldırır ve işlevsiz kılar. Böylece acıma, sefilleri koruduğu ölçüde sefaleti de çoğaltarak, dekadansın yükselişinin temel koşullarından biri hâline gelir. Acıma, insanı hiçliğe inandırır. Acıma, insanı “öte”ye, Tanrı’ya, hakiki hayata ya da Nirvana’ya inandırır... Dini ve ahlaki alışkanlıklardan edinilmiş bu görünüşte masum retorik, aslında yaşamı sınırlayan bir eğilimin sözcükler kılıfına bürünmesidir; bu kılık açığa çıktığında çok daha az masum olduğu hemen görülür, çünkü işlevi yaşam karşıtıdır.²⁸¹ Sanat ve trajedi ise acıyı estetik deneyime dönüştürür; burada ironi, acının varlığı sürerken ona haz ve anlam yüklenmesinde ortaya çıkar. İnsan ne kadar meşrulaştırmaya meyilliyse, gerçek acıyla o kadar az yüzleşir;²⁸² Nietzsche’ye göre bu, modern insanın ironik zaafıdır.

Acımanın bireyi güçsüzleştirmesi ve yaşam enerjisini azaltması, Nietzsche’ye göre yalnızca başlangıçtır; asıl tehlike, dini ve ahlaki alışkanlıklardan edinilmiş bu görünüşte masum retoriğin, yaşamı sınırlayan bir yaşam karşıtı eğilimin sözcükler kılıfına bürünmesinde yatar. İnsan “öte”ye, Tanrı’ya veya hakiki hayata yönlendirildiğinde, bu masum gibi görünen sözler, yaşamın enerjisini azaltan ve bireyin içsel güçlerini kısıtlayan bir işlev kazanır. Bu noktadan hareketle, Nietzsche, idealistlerin ve rahiplerin kavramları elinde tutarak yaşamı kısıtlamalarını ironik bir biçimde gözler önüne serer: “İdealist, tıpkı rahip gibi, bütün büyük kavramları elinde tutar (yalnızca elinde de değil!)”²⁸³ Kavramlar ve değerler, yaşamı güçlendirmek yerine, “anlama yetisi”, duyular, onurlar, mutlu yaşam ve bilim gibi alanlara karşı kullanılmakta, böylece iyi niyetli bir sunumun ardında sınırlayıcı bir güç gizlenmektedir. Masum ve yüce görünen “tin”in yaşam karşıtı ve sahte bir işlev taşıdığı bu noktada ortaya çıkar: “Saf tin, safi yalandır.”²⁸⁴ Dahası, hakikatin temsilcisi olarak sunulan figürler, gerçekte doğruyu çarpıtarak yaşamı sınırlayan roller üstlenir; “Hiçin ve olumsuzlamanın bu bilinçli avukatı, ‘Hakikat’ın sözcüsü yerine konduğunda, doğru zaten tepesi üstüne çevrilmiştir

²⁸¹ Nietzsche, *Deccal*, §7, s.37-38-39.

²⁸² Demirhan, *Nietzsche ve Din*, s. 108.

²⁸³ Nietzsche, *Deccal*, §8, s.40.

²⁸⁴ *A.g.e.*, §8, s.40.

(tersyüz).”²⁸⁵Böylece metin, dinin ve idealist bakış açılarının yaşam üzerindeki ironik etkisini, kavramların ters-yüz edilmesi ve yüce görünen değerlerin aslında yaşam karşıtı işlevler üstlenmesi üzerinden gösterir.

Öte yandan, Nietzsche’ye hakkıyla yaklaşabilmek için, onun söyleminde ya da Nietzsche üzerine yapılan yorumlarda yer alan figürlerin yalnızca kavramsal düzeyde ele alınamayacağını görmek gerekir. Bu noktada, gerçekten de ‘kavram’dan söz ediyor muyuz sorusu akla gelir.

Nietzsche’nin, neredeyse kavramlardan vazgeçtiğine bile inanılabilir. Oysa... muazzam ve yoğun kavramlar... yaratır. Ancak işe karıştırılan kavramsal kişilikler (Dionysos, Zerdüş) onda asla ima edilmiş olarak kalmazlar. Ortaya çıkmalarının kendiliğinden bir kaypaklık içerdiği doğrudur, öyle ki pek çok okur Nietzsche’yi bir ozan, bir keramet taslayıcı ya da bir mitos yaratıcısı gibi düşünür. Ne ki, kavramsal kişilikler, Nietzsche’de... mitosçul kimikleştirmeler olmadığı gibi tarihsel kişiler, edebi veya romanesk kahramanlar... değildir. ...Nietzsche Dionysos haline -gelirken, aynı anda Dionysos da filozof haline- gelir.²⁸⁶

Her şeyden önce bunun önemi, zımni kıyaslamamız, Nietzsche’nin salt kendi içinde, kendi ‘kavramsal kişiliği’ nde, kalmamasını sağlayacak olmasında yatıyor. Çünkü bu, muhtemelen Nietzsche’nin kendi kendine kurduğu bir kapan ve kişiliğin Latince dillerindeki karşılığı olan persona’ nın Orta Çağlarda hâkim olan anlamıyla bir ‘maske’ dir.²⁸⁷Nietzsche’nin bu ‘kapan’ ına yakalandığımız an yalnızca onun tahripkâr söylemin etkisine kapılmakla kalmayız aynı zamanda ayağımızın altındaki toprak da kaymaya/ sarsılmaya başlar. Bu durumda, böyle bir zımni kıyaslamanın gereği ortada: bu kıyas bize her an geri çekilme imkânını ve toprağın, topos’ un yerli yerinde kalmasını sağlayacaktır. “Neden önemli bu alan, bu topos?”²⁸⁸ Her şeyden önce, Nietzsche’nin içine doğduğu tarihsel ve kültürel koşullar ile bu koşullardan hareketle düşüncesi içinde kurduğu özgün alan dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, onun yaşadığı ortam:

Çünkü erdem ulumaları,
ey sevgili kızlar,
her şeyden çok
tutkusudur Avrupalının, açlığıdır Avrupalının!

²⁸⁵ A.g.e., §8, s.40.

²⁸⁶ Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?* çev. Turan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992), s. 63.

²⁸⁷ “Yunan-Roma döneminde ‘kişi’ kavramı yoktu henüz. Yunanca prosopon ve Latince persona terimleri, tiyatroda kullanılan bir maskeyi belirtiyordu. Maske ise elbette kişi olmadığı gibi üstelik muhtemelen tam da onun zıddıdır.” [Aron, Guryeviç, *Orta çağ Avrupası’nda Birey*, çev. İlknur Ilgın ve Zeynep Ülgen (İstanbul: AFA Intermedia, 1995)]

²⁸⁸ Demirhan, *Nietzsche ve Din.*, s.14

işte ben de buradayım ya, ·
Avrupalıyım ya,
başka şey gelmez elimden, tanrı yardımcım olsun!
Amin!²⁸⁹

Nietzsche'ye göre tanrıbilimci içgüdü, bireyin yaşamı ve düşüncesi üzerinde çarpıcı bir etki yapar; “Bu yaklaşım sonucu oluşan tutku, kendine inanç adını takar.”²⁹⁰ Bu tutku, bireyi körleştirir ve sahteliğin görünümünden acı çekmemek için gözünü kapatmaya yönlendirir. Tanrıbilimciler; ahlak, erdem ve kutsallık gibi kavramları yaşamı yönlendirmek yerine sınırlandıran araçlara dönüştürür: “Yanlış görme, iyi vicdan haline getirilir.”²⁹¹ Bu kavramlar ‘Tanrı’, ‘Kurtuluş’ ve ‘Ebediyet’ adlarıyla kutsallaştırılır ve başka bakış açılarına değer verilmesi engellenir. Böylece bir tanrıbilimcinin doğru diye algıladığı, gerçekte yanlış olur. İnanç, görünüşte masum ve yüce olsa da yaşamı sınırlayan ve bireyin içsel güçlerini kısıtlayan bir işlev üstlenir; kavramların ve değerlerin ironik ters-yüz edilmesiyle dinin yaşam üzerindeki etkisi net biçimde ortaya çıkar. Kant örneği bu ironiyi somutlaştırır. Nietzsche, Kant’ı dogmatik ve mekanik bir ahlaka sahip olmakla eleştirir: Kant insan üzerine irdelemelerinde ahlaki tartışırken, ahlakın salt akıl ve aklın çıkarsamalarına dayalı ilkeleriyle konuyu sınırlandırır. Kant’ın ardıllarından Max Scheler, insanın bütünlüğünün Kant tarafından etik sorgulamada tahrif edildiğini öne sürer. Ona göre, insan salt akıl varlığı değil bunun yanında duygu varlığıdır da. Sevinç, keder, mutluluk, mutsuzluk insan için söz konusudur. Bu yüzden Kantçı etik belirlemeler sınırlandırılmış ve olması gerekeni perdelemiştir ve eksiktir. Buna binaen insana dair saptamalar eksiktir. Nietzsche, bu duruma işaret ederken: “O Hristiyan-dogmatik bağırsaklı nihilistin hazdan anladığı ise bir yergidir” ve “Bu, tam da dekadansın reçetesidir, hatta budalalığın reçetesi... Kant, budala oldu. -Hem de Goethe’nin çağdaşıydı bu! Bu yazgı örümceği.”²⁹² Kant’ın otomat gibi işleyen ödev anlayışı, bireysel seçim ve içten hazdan yoksundur; bu durum, yaşam karşıtı ve ironik bir çarpıtmayı ortaya koyar. Nietzsche ayrıca Kant’ın Fransız Devrimi’ni yorumlayışını eleştirir: “Kant’ın yanıtı: ‘Bu, Devrim’dir.’”²⁹³ Burada, Kant’ın ahlaki ve inanç temelli yaklaşımı, doğru ve yanlış kavramlarını ters yüz ederek, yaşama karşı sınırlayıcı bir işlev kazanır ve inancın

²⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1988), s. 39.

²⁹⁰ Nietzsche, *Deccal*, §9, s.40.

²⁹¹ *A.g.e.*, §9, s.41

²⁹² *A.g.e.*, §11, s.43

²⁹³ *A.g.e.*, §11, s.44

ironik etkisini pekiştirir. Böylece tanrıbilimci içgüdü ve Kant'ın dogmatik yaklaşımı, bireyi güçsüzleştiren ve değerleri ters-yüz eden bir ironiyi gözler önüne serer.²⁹⁴

Nietzsche'ye göre insanın tinselliği ve bilinci, tarih boyunca yüceltilmiş ve üstünlük iddiasıyla sunulmuştur; oysa bu iddialar, bedenin ve fizyolojik gerçekliğin göz ardı edilmesiyle birlikte ironik bir biçimde ters yüz edilir. İnsan, kaplumbağa gibi duyularını içine çekmeye ve yeryüzüyle ilişkisini kesmeye teşvik edilmiştir: “İnsanı yetkinleştirmek için, ona, kaplumbağa gibi, duyularını içine çekmek, yeryüzüyle alışverişini kesmek, ölümlü beden örtüsünü bir yana atmak salık verildi.”²⁹⁵ Bu metafor, tinin yüceltilmesinin aslında insanı doğasından kopardığını ve zayıflatıldığını gösterir; yüksek köken ve metafizik üstünlük iddiası, bedensel gerçeklik ve sinir sistemiyle çelişir. Sinir sisteminin ve duyuların görmezden gelinmesi, bilinçlenmenin bir üstünlük değil, organizmanın göreceli bir yetkinsizliği ve enerjisinin boşa harcanması olduğunu ortaya koyar: “Bilinçlenme, ‘tin’, bizim için, organizmanın göreceli bir yetkinsizliğidir... bir sürü sinir kuvvetinin gereksizce harcandığı bir çabalamadır.”²⁹⁶ Böylece Nietzsche, tin, bilinç ve istem kavramlarını yüceltme çabalarının ironik doğasını, bedenin ihmal edilmesi ve insanın doğasından koparılması üzerinden somutlaştırır; kaplumbağa metaforu, tinsellik uğruna yapılan bu geri çekilmenin saçmalığını ve aptallığını vurgular.

Nietzsche'nin ironik üslubunun bir göstergesi de Hristiyanlığın kavramlarını “hayali nedenler, hayali etkiler, hayali varlıklar” şeklinde sıralayarak onları gerçeklikle bağı olmayan bir kurgu olarak sunmasıdır. Rüya ile kıyaslama bu ironiyi daha da keskinleştirir; çünkü rüya yaşamın izlerini tersinden de olsa taşıırken, Hristiyanlığın uydurduğu kavramlar gerçekliği bütünüyle sahteleştirir. Tanrı ile doğa arasındaki karşıtlık ise bu tavrı bedensel boyutta görünür kılar: “doğal” olanın “günahkâr” sayılması, bedenin arzularına yönelmiş bir nefreti açığa çıkarır. Böylece yaşamın kendisi suçla özdeşleştirilir. Nietzsche'ye göre bu kurguların kaynağı, yaşamdan acı çeken zayıf ruhlardır; dolayısıyla Hristiyan ahlakı, yaşamı olumsuzlayan ve bedeni değersizleştiren bir bakış açısını temsil eder. Nietzsche bunu şöyle özetler: “Dekadansın formülü burada

²⁹⁴ Danışmanım ile yürütülen tez sürecindeki atölye çalışmalarında Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem tarafından dile getirilen tartışma ve değerlendirmelere dayanmaktadır.

²⁹⁵ *A.g.e.*, §14, s.47

²⁹⁶ *A.g.e.*, §14, s.47

yatar: yaşamı olumsuzlayan, bedeni değersizleştiren ve gerçeğin yerine hayali kavramlar koyan bir tavrır.”²⁹⁷

Nietzsche, Hristiyan tanrı kavramını eleştirirken ironiyi ön plana çıkarır. Halk, kendi erdemlerini ve güç memnuniyetini bir tanrıya yansıtır; böylece tanrı bağımsız bir varlık değil, halkın arzularının bir yansıması hâline gelir. Bu durumda Tanrı hem yarar hem zarar verebilmeli hem dost hem düşman olabilmeli yalnızca iyi olması yeterli değildir aksi hâlde halk için anlamını kaybeder. Halk zayıfladığında Tanrı da değişir; ödlekleşir, ürkek ve alçakgönüllü olur, barışı salık verir hem dostu hem düşmanı sevmeye çağrısında bulunur. Artık sürekli ahlaksallık dağıtır, her özel erdemin inine girer ve sürüne sürüne herkesin tanrısı hâline gelir; kişiye özel olur, kozmopolitleşir. Eskiden bir halkın gücünü ve saldırganlığını temsil eden tanrı, artık yalnızca iyi bir tanrı hâline gelir; Nietzsche’ye göre tanrıların başka seçeneği yoktur: ya güç istemiyle halk tanrısı olurlar - bu hâlde halkın arzularını ve gücünü yansıtırılar- ya da güçsüzlük nedeniyle zorunlu olarak iyi hale gelirler. Böylece Tanrı, bağımsız iradesi olmayan, halkın durumuna göre şekillenen ve ironik bir figür olarak ortaya çıkar.²⁹⁸

Nietzsche, zayıfların güçsüzlüğünü “iyi” kavramıyla örtbas etmelerini ve güçten uzak olanların değerlerini yüceltmelerini ironik bir dille eleştirir; bu durum “dekadansın tanrısı” metaforuyla hicvedilir. Tanrı, güçlü, yürekli ve gururlu yanları silinmiş olarak yalnızca yorgunlar, günahkârlar ve hastalar için bir dayanak hâline gelmiş, “fakir-fukara tanrısı”na dönüşmüştür. Yeryüzü hükümranlığı artık bir yeraltı hükümranlığı, düşkünler yurdu ve getto hükümranlığıdır; çevresindeki soluk benizliler ve kavram albino’ları onun efendileri olarak sunulur. Tanrı, onların dolanmalarından hipnotize olarak kendini örümcek gibi örür, içinden dünyayı örmeye başlar ve böylece uçuk, ince biçimlerde “ideal”, “saf tin” ve “mutlak” hâline gelir. Bu indirgenmiş ve içsel düşkünlük üzerinden kurulan tanrısal varlık, değerlerin ters yüz edilmesini hicveden tipik bir Nietzsche ironisini gösterir; gerçek zayıflığın ahlaki bir erdem olarak sunulması ve güçlü olanın değersizleştirilmesi parçalar boyunca vurgulanır.²⁹⁹

²⁹⁷ A.g.e., §15, s.48

²⁹⁸ A.g.e., §16, s.49-50

²⁹⁹ A.g.e., §17, s.50-51-52

Nietzsche, zayıfların güçsüzlüğünü “iyi” ile örtbas etmelerini ve güçlü olanın değersizleştirilmesini ironik bir biçimde eleştirirken, Hristiyan tanrı kavramını hasta, örümcek ve tin metaforlarıyla sunar; tanrı artık yaşamı aydınlatan değil, yaşamın düşmanı hâline gelmiş, içsel çürüme ve çelişkilerle dolu, yaratıcı olamayan en yoz figürü temsil eder.³⁰⁰ Nietzsche’ye göre Hristiyanlık, insanı aşırı duygusal ve zayıf hâle getiren psikolojik bir düzenek işlevi görür; tahrip etmek, sersemletmek ve zehirlemek ister, ama ölçülü ve dengeli bir yaşamı asla desteklemez; bu nedenle, en derin anlamıyla barbar, yapay ve güçsüzleştirici bir tutum sergiler.³⁰¹ Bu bağlamda Hristiyanlık, içsel olarak yabancılaşmış ve çarpıklaşmış insanı hedef alarak onları hasta edip zayıflatmış, böylece Hristiyanca ehlileştirme ve “uygarlaştırma” reçetesiyle güç üzerinde hakimiyet kurmuştur. Nietzsche bu stratejiyi ironik bir biçimde eleştirir.³⁰²

Nietzsche, üç Hristiyan erdemini -inanç, sevgi ve umut- yaşamı zayıflatıcı ve bireyi yönlendiren kurnazlıklar olarak hicveder. Bu erdemler, yaşamın fenalıklarını maskeleyen ve insanı dayanıklı kılan, aynı zamanda pasif hâle getiren stratejilerdir. Acı kendi başına saygıdeğer değildir; değer kazanması için yorumlanması gerekir ve Hristiyanlık, acıyı kutsal bir anlam kazandıracak şekilde yorumlayarak bireyi kendi içgüdülerinden uzaklaştırır. “Şeytan” metaforu, korkunç bir düşmana bağlanan acının utanmadan katlanılabilmesini sağlayan ironik bir rahatlamadır. Hristiyanlık, doğru olanın gerçekliğinden çok ona inanılmasını önemser; böylece inanç, bireyin acıya ve yaşamın zorluklarına karşı dayanmasını sağlayan manipülatif bir araç hâline gelir. Sevgi, insanın gerçekliği çarpıtarak acıya katlanmasını sağlar; kişi sevgi içindeyken normalde dayanabileceğinden çok daha fazlasına katlanabilir ve yaşamın fenalıklarının ötesini görmez.³⁰³

Bu erdemlerin ve Hristiyan propagandasının doruk noktasındaki etkisini somutlaştırmak için Nietzsche, Renan’ın gizli hoşnutsuzluğunu “le grand maître en

³⁰⁰ A.g.e., §18-19, s.52-53.

³⁰¹ Demirhan, *Nietzsche ve Din*, s. 42.

³⁰² A.g.e., §22, s. 58.

³⁰³ A.g.e., §23, s.58-59-60.

ironie”³⁰⁴ olarak yüceltmesini örnek verir; böylece tarikatçıların ustalarını kendi apologetik amaçları için geniş bir aldırmaçlıkla kullandıkları bir dönemi gösterir.

Nietzsche, bu kurnazlıkların bireysel düzeyde kalmadığını, tarihsel ölçekte kurumsallaşarak daha büyük bir ironiye dönüştüğünü vurgular. Ona göre kilise, İsa’nın ardında duyduğu şeyin tam karşısını kutsallaştırmıştır. Bu ters yüz ediliş, Nietzsche’ye göre tarihin en büyük ironilerinden biridir: “Birisi, büyük dünya oyununun içinde, ironik bir Tanrısallığın parmağı bulunup bulunmadığı konusunda bir işaretin peşine düşseydi, adı Hristiyanlık olan şu kocaman soru işaretinde bulacağı ipuçları az olmazdı...-daha büyük bir dünya tarihi ironisi aramak boşuna.”³⁰⁵

Nietzsche’nin Hristiyanlığın yorumladığı ve anlamlandırdığı tanrısı, hayata hiçbir katkı sunmayan mumyalanmış, boş kavramlar düzeneğinde sunulan tanrıdır. Bu tanrı hayatın dışında sadece kilise ve din adamlarının uhdesinde, hayatı olumsuzlayan öte dünya inancına dayalı, yaşamı dışlayan bir anlayışı egemen kılan düşünce ve değerlendirmeye teşne bir tanrıdır. Böyle bir tanrının modern çağda inananına enerji ve olumsal anlamda bir katkısı yoktur. Bu tanrı aslında inananları tarafından içi boşaltılmış bir inanç ve kavramsal semantiğe bürünmüştür. İnsanın yaşamında ve davranışlarında anlam ve sorumluluk bakımından hiçbir etki ve katkısı olamayan tanrı modern insan için sadece seremonilerde anılan, geçmişten gelen bir alışkanlığı özel zamanların nostaljisi haline gelmiştir. Bu durumda adı anıldığında insanın duygu dünyasında yer bulmayan tanrı önemini ve işlevini kaybetmiştir. Modern insanın imgesinde ve yaşamında yiten bir tanrının zatına yönelik bir kavrayışa dayalı insan-tanrı bağlamı yok olmuştur. Salt kavramsal ve kurgusal temele dayalı bir tanrı anlayışının yitirilmesi kavramsal düzeyde oldukça mümkün ve kolaylaşmıştır. Çünkü böyle bir tanrıya karşı sorumluluk da başından beri yapay ve itibaridir. Bu tanrı zatıyla kaim, kadiri mutlak ve mutlak hesap günün sahibi, zerre kadar iyiliğin ve zerre kadar kötülüğün hesabını soracak bir tanrı değildir. Hristiyanlık tanrısı aşkın bir varlık olarak en evvelinde de kavrayamamıştır. Kilisenin tanrısı yapay ve dünyasal işlerde stratejik bağlamda kilise lehine kullanılacak bir tanrıdır. Tarihte sadece kilisenin uhdesinde insanları ve politik anlamda toplumu dizayn etme aracına dönüşmüş böyle bir suni tanrıdan kaçma modern insan için kolay ve tanrıya karşı

³⁰⁴ A.g.e., §31, s.74.

³⁰⁵ A.g.e., §36, s.82.

hafiflik içeren laubalilik ve ciddiyetsizlik tavrına yol açmıştır. Nietzsche kilisenin tarihini dikkate alarak başlangıcından zamanına kadar tanrı hakkında dekadans ve tefessühe varan modern insanın tavrını tarihsel bir problemin, zamanına yansıyan etkisi olarak görmüş ve” tanrı öldü” sözüyle, kutsanmış, metafizik değerlerin ve hayata dair kabullere teşne olan kavram anlayışlarının iflas ettiğini ilan etmiştir. Çünkü modern insan tanrının ölümünü gerektiren süreçte insanilik bağlamında anlamı yitirmiştir. Tanrının ölümü bir bakıma insani ciddiyet ve sorumluluğu gayri ciddi davranış ve laubalilikle meşrulaştıran kozmopolit ve lümpen kapitalist toplumun dejenere insanına yol açar. Bu yüzden tanrının ölümü esasen modern insanın ölümünün de ilanıdır.

2.5. Bilim ve İroni

Nietzsche, bilgi ve bilim hakkında Avrupa düşünce geleneğinde ortaya konulan değerlendirmelerin temelinde suje-obje ilişkisi bağlamında statik bir bağıntıya dayalı temellendirmenin insanın hakikatine temelden uymadığı görüşündedir. Bilgi ve bilime dair bu temellendirme ve tanımlama girişimi hangi çağda olursa olsun aynı maluliyeti taşımaktadır. Nitekim onun Sokratik düşünme ve bilgi temellendirmelerine tepkisi benzer biçimde aynı karakteri taşıyan modern bilim ve bilgi için de geçerlidir. Nietzsche bu tartışma içinde Sokratik ve modern zamanlardaki Avrupa bilim düşüncesinin taşıdığı bilimin temel varsayımlarının metafiziksel kökenlerini kritize eder. Onun eleştiriye tabi tuttuğu bilimin metafiziksel kökenleri, hakikat istenciyle hareket eden ve yaşamı çileci bir ideal uğruna yorumlamaya dayalı anlayıştır. Modern bilimin doğayı kesin ve mutlak kategorileriyle açıklama çabası beyhude bir çabadır. Hakikat, çünkü statik, durağan bir yapıdan yoksundur. Hayat ve kozmos kesintisiz bir oluş ve devinim içindedir. İnsanın böyle bir süreklilik içinde sabiteye yaslanması basitlik ve hakikatinin altüst edilmesinden öte bir şey değildir. Bilim de oluş ve devinimi içeren süreci izahta yetersiz kalmakta yaşamı anlama ve anlamlandırmada yönsüzlük duygusu vermektedir.

Nietzsche ilginç biçimde kozmik bir anlayışa yaslanır:

Sayısız güneş sitemlerinin boşaldığı evrenin uzak bir köşesinde, bir zamanlar üzerindeki akıllı hayvanların anlamayı keşfetmiş oldukları (bilgiyi icat ettikleri) bir yıldız vardı. Bu dünya tarihinin en cesur ve en yalancı dakikasıydı: ama yalnızca bir dakika. Doğanın birkaç nefesinden sonra o yıldız taşlaştı ve akıllı hayvanlar ölmek zorunda kaldı. Bu minval üzere bir hikâye

uydurabilirdi birisi ve yine de insan zekasının doğa içerisinde nedenli acınası ne denli gölgemsi ve geçici olduğunu yeterince gösterememiş olurdu...³⁰⁶

Nietzsche doğa ve yaşamın başlangıcı hakkında ortaya atılacak her iddianın, yaşam ve evreninin hakikati hakkında söylenecek her mutlak modundaki bilginin imkansızlığına işaret eder. Doğa, yaşam ve evren hakkında ortaya konulan iddialar temelde yanlış ve avutucu olmakla birlikte birbirine eşdeğer değer (sizlik) de bir kıymete sahiptir. Bu yüzden doğa ve sahip oldukları hakkında iddiada bulunmak hakiki bilgi ya da hakikat hakkında konuşmak karşılığı olmayan bir durumdur.

Nietzsche bilgi ve doğruluk hakkında: “Öyleyse nedir doğruluk? Kısacası şiirsel ve retorik olarak yoğunlaştırılmış, dönüştürülmüş, bej mücevherli ve uzun kullanımdan sonra halka sabit, kanonik ve bağlayıcı görünen esnek bir metafor, metonim, insan biçimcilik ordusu, kısacası, bir insan ilişkileri toplamı.”³⁰⁷ bu durumda Nietzsche’nin kuşkucu ve nihilist perspektifinde rasyonalist ve realist bakış gibi bilgiyi kesin ve sağın statüde kabul eden yaklaşımların öne sürdüğü temellendirme kabul edilemez.

Nietzsche’nin hakikat yoktur veya hakikat metaforlardan, eğretilmelerden ibarettir ifadesinin ardında bu tespit yatmaktadır. Ona göre doğanın hakikati bu ise doğaya dair mutlaklık iddiasında bir eylem ve yönelim esası olmayan bir çabadır. Dünya hakkındaki bilim ve bilimiz kendi bağlamımızda ve yerelliğimizde pratiğimizi gerçekleştirdiğimiz, işlerimizi ve hayatımızı faydaya dönüştürdüğümüz insanca ve pek insanca eylemlerdir. Bunun dışında bilim mutlak hakikatlere yaslanan bir etmen olamaz. Buna bağlı olarak bilimsel gelişmelerin mesafe kat ettiği on dokuzuncu yüzyılda bilimin zaferi değil bilimsel yöntemin zaferi gerçekleşmiştir. Bacon’ın epistemolojisiyle yönelen modern bilim, hakikati değil faydayı öncelemiş ve yöntemin egemenliğini tesis etmiştir. Bilimin araçsallaşmasıyla birlikte bilim, insanı doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan bir figüre dönüşmüştür.

Nietzsche bilimin araçsallaşmasıyla insanın doğaya karşı tutumunda yaşamın zenginliği ve doğayla bağıntısını yabancılaştıran onu sadece şeyleştirip tüketim nesnesi haline getiren hoyrat tutumun insani olmadığına dair şiddetli bir eleştirel tavra sahiptir.

³⁰⁶ Nietzsche, *Gelecekteki Felsefe*, “Ahlak Üstü Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine,” s.95.

³⁰⁷Schacht, *Nietzsche*, s.108; bkz. Nietzsche, “Ahlak Dışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine,” s.374.

Yaşamın değeri ve zenginliğini hiçe sayan bu nesneleştirici tutum kökeninde yabancılaşma ve nihilizm barındırmaktadır. Doğaya karşı değerlendirici tutuma bağlı yaşamı anlama ve anlamlandırma bir bütün olarak insanın yaşamı ve insani olan her şeyi değerlendirme tutum ve davranışlarına yön verecek ve Nietzsche açısından yanlışlık üzerine kurulan perspektiflere dayanacaktır. Bu bağlamda insanı doğayı değerlendirme ve faydaya dönüştürme evrelerinde serimlediği davranışlar tutumlar etik, estetik ve sanat perspektifinde de Nietzscheci eleştirinin hedefine girecektir. Nietzsche'nin eleştirel üslubunu dikkate alacak olursak, onun söylemindeki incelikli ve iğneleyici ifadelerinde ironiye dayalı tutumunu da rahatlıkla görebiliriz.

Nitekim o *Şen Bilim*'in birinci bölümünde “Çalışkanlar için bir şeyler” başlıklı aforizmasında, bilimin kendi sınırlarını sorgulamasını vurgular: “Bilim eylemlerin amacını verecek durumda mı, yoksa değil mi?”³⁰⁸ Bu soru hem kuşku hem de ironi yüklüdür. Nitekim cevabında “her türlü kahramanlığı doyurabilecek bir deney yapmak yerinde olacaktı: tarihte gelmiş geçmiş bütün fedakârlıkları, bütün büyük araştırmaları gölgede bırakan, yüzlerce yıl sürececek bir deney...”³⁰⁹ İfadesiyle yapılan işin kahramanlık(!) olduğunu vurgusuyla yine üslubundaki ironiyi ortaya koyar. Metinde, “bilim(in) bugüne dek kiklopik yapısını dikemedi(ğini)”³¹⁰ ancak “bunun da zamanı(nın) geleceği”³¹¹ ifadesiyle ileride bilimin devasa başarılarının bile evrenin hakikati karşısında kiklop temsiline kalacağına gönderme yapar. Kikloplar tanrılar Uranüs ve Gaia'nın çocuklarıdır. Bir yandan yarı tanrısallık taşıyan devlerdir. Dünyada bilimin gücü ve putlaştırılmasını Nietzsche kiklopla ironik biçimde değerlendirir. Bilime verilen tanrısallık kiklopların mitolojideki mukadderatıyla benzeştirilir. Kikloplar sonunda Apollon tarafından öldürülür. Apollon bilim ve bilgeliği temsil eden tanrıdır. Nietzsche bilimin gücünü kiklopa benzetirken bunların Apollon tarafından öldürülmelerini paradoksal biçimde bilimin kendini aşan ve yenen, yenilenen ve değişen yönüyle eşleştirir. O halde değişen ve önceki paradigmayı ifna eden bir bilimi modern insanın tanrılaştırması beyhude bir çaba olsa gerektir.

³⁰⁸Nietzsche, *Şen Bilim*, “Çalışkanlar için bir şeyler”, §7, s. 47

³⁰⁹ *A.g.e.*, §7, s. 47

³¹⁰ *A.g.e.*, §7, s. 47

³¹¹ *A.g.e.*, §7, s. 47

Aforizma, bir yönden de bilimin kapsamını, sürekliliğini ve henüz tamamlanmamış yapısını ortaya koyar. Bu kapsam ve süreklilik, araştırma alanının yalnızca doğa veya soyut bilgiyle sınırlı kalmadığını; insan davranışları, ahlak ve toplumsal yaşam gibi alanlarda da geniş bir inceleme olanağı sunduğunu gösterir. Lakin bilim ne tür vaatler yüklenmiş ve faydalar sunmuş olsa da kendi işlerliği bağlamında insan yaşamında sınırlı kalacaktır. Bu sınırlılık bir başka ifadesiyle bilim-din mukayesesinde ortaya konulur: “Bilimin vaadleri. Modern bilim, amacı olarak daha az acıya ve mümkün olabildiğince en uzun hayata sahip -yani, bir tür ebedi saadet: Kuşkusuz, dinlerin vaatleriyle kıyaslandığında hayli mutedil bir tür saadet.”³¹²Burada, modern çağın bilimi putlaştırmasına karşılık bilim-din karşıtlığı ya da ilişkisi bağlamındaki yaklaşımların esasen birbirinden uzak iki temanın birlikte değerlendirilmesi durumunda bile nasıl bir resmin ortaya çıktığına işaret eder. Bu resimde bilim salt dünyayla sınırlı bir vaatte bulunurken aynı minvalde gündem oluşturan dinin bunu aşan bir ufuk ve vaat sunduğu bu durum karşısında bilime verilen güç ve değer din karşısında daha mütevazı bir role büründüğü ironisi yapılmaktadır. Ayrıca bilimsel düşüncenin nesnel olma çabasını ve bilginin kökenini sorgularken, insan zihninin yanılgılarını vurgulayan çarpıcı bir ironi sunar:

Duyularımızın alışkanlıkları bizi duyumsamanın yalan dolanına sardı. Bunlar tekrar bizim yargılarımızın ve bilgilerimizin dayandığı -gerçek dünyaya tamamiyle kaçış, sığınak ve sızma yolu yok! -Ağımızın içindeyiz, örümcek olan bizler ve ne yakalarsak yakalayalım, ağımıza yakalananlardan başka bir şey yakalayamayız.³¹³

Nietzsche bilimsel bilginin duyulara dayanan temelinin dünyanın kuşatılamaz ve tümüyle bilinemez hakikati içinde sadece lokal bir işlevinin olduğuna dikkat çeker. Kişinin bilgiyi temini ve ikamesi sadece ihtiyaca göre oluşturulan bir durumdur. Bunu metinde örümcek ve ağı benzetmesiyle ifade etmektedir. Elde edilen bilgi mutlak hakikat değildir ve yine insanca ve pek insanca bir çabadan öteye geçememektedir. Nietzsche bilime yaslanarak dünya hakkında kapsayıcı açıklama iddiasında bulunan modern mekanistik bilim anlayışını da şöyle bir ifadeyle ironi ve alaya alır: “Dünyanın ‘bilimsel’ bir yorumu, sizin onu anladığınız biçimi ile bu yüzden, dünyanın olanaklı yorumlarının en alıkçalarından biri olabilir; bu da demektir ki belki de o anlamca en yoksul olanıdır.”³¹⁴

³¹² Demirhan, *Nietzsche ve Din*, “Nietzsche ve Dinsel Hayat,” §128, s. 45

³¹³ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, §117, s. 103

³¹⁴ Nietzsche, *Şen Bilim*, §373, s. 253

Bu metafor, mekanik ve indirgemeci bilim anlayışının, dünyanın zenginliğini ve karmaşıklığını kaçırdığını dolayısıyla en aptalca yorumlardan biri olduğunu ifade eden keskin bir alaydır. “Böyle bir ‘bilimsel’ tahmin ne kadar saçma olur! İnsan onda neyi kavrayabilir, neyi anlayabilir, neyi tanıyabilir? Hiçbir şeyi onda ‘müzik’ olan hiçbir şeyi.”³¹⁵ Nietzsche bu ifadesiyle ‘çok sayıda materyalist doğa bilimcisinin’ ... ‘Mekanik yasalarla açıklanan dünyanın sadece gerekçelendirilebilir tek yorumunun’ ... ‘Başka hiçbir şeye değil saymaya, hesaplamaya, tartmaya, görmeye ve dokunmaya izin veren bir yorum olmasını’³¹⁶ doğanın hakikatini bütünüyle yansıtmadığını, doğanın bunun ötesinde bir zenginliğe ve içeriğe sahip olduğunu söyler. Bu bağlamda yukarıdaki ifadede örnek olarak müziğin (yani yaşamın estetik ve Dionysosçu yönünün) mekanik görüşte dışlandığını vurgular.

Nietzsche bilimin kutsanmasına ilişkin eleştirilerinde bir diğer husus olarak bilimin evrenselliği ve kesinliği konusuna değinir. O, bilimin evrensel ve kesin olma iddiasını sorgularken bu iddiaları destekleyenleri parodik bir dille tanımlar. Örneğin, bilim adamlarının, evrende mantıksal bir düzen bulamadıkları halde bu düzeni kendilerinin yarattığını ima eder:

Neden ile sonuç -Bu aynada -ve aklımız bir aynadır- düzenlilik gösteren bir şey oluyor, belirli bir şey her seferinde başka belirli bir şeyi takip ediyor- onu biz, deliler, algılamak ve anlamlandırmak istersek neden ile sonuç diye adlandırıyoruz! Sanki bir şey anlamışız ve anlayabilmişiz gibi. Biz nedenlerin ve sonuçların imgelerinden başka bir şey görmedik! Ve işte bu imgelilik, birbirinin takibi olan bağlantılardan daha esaslı bir bağlantının kavranmasını olanaksız kılıyor.³¹⁷

Nietzsche’nin bu ironik eleştirisi esasen kendinden önce David Hume tarafından zorunluluk modalitesine dayanan nedensellik fikrinin aslında bir alışkanlık ve izlenim olduğu analizinin etkili olduğu söylenebilir. Nietzsche kendi ironik üslubunda bu durumu ifşa etmektedir. O, ayrıca bilim ve din arasındaki ilişkiye dair ironik ve alaycı bir duruş sergiler: “Gerçekte din ile hakiki bilim arasında ne akrabalık ne dostluk ne de düşmanlık vardır: onlar başka başka yıldızlarda yaşarlar.”³¹⁸

³¹⁵ A.g.e., §373, s. 253.

³¹⁶ Nietzsche’nin mekanistik doğa anlayışı eleştirisi için bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §14; *Şen Bilim*, §373; *Güç İstenci*, ilgili fragmanlar.

³¹⁷ Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, §121, s.107.

³¹⁸ Demirhan, *Nietzsche ve Din*, “Nietzsche ve Dinsel Hayat,” §110, s. 38.

Din ile bilim arasında bağdaşmaya yönelik kimi filozofların çabalarının ya da aksi tutum içinde olanların konu hakkındaki mütalaaları tümüyle yanlış bir mecrada ilerlemektedir. Nietzsche din ve bilimin iki ayrı birbiriyle bağdaşamaz konular oldukları fikrindedir. Çünkü bunlar birbirinden farklı varoluş alanlarına ait kavramlardır. Modern zamanda bilim ve din karşıtlığı fikrini öne çıkaran tartışmalar için Nietzsche esasen bu kavramların farklı varoluş alanlarına ait olduklarını ve çatışmalarının ya da uzlaşmalarının anlamsız olduğunu öne sürer. Nitekim bu durumu ifade eden değinişi de keskin bir ironi içerir. Bilimin din yerine ya da dinin bilimle irtibatına yönelen her felsefe için “Ancak bir felsefe, dinsel bir kuyruklu yıldızın alev saçarak dalmasına müsaade ederse, kendisinin bilim olarak sunduğu her şeyi kuşkulu hale getirir; bilim kılığında süslense de muhtemelen tamamıyla dindir.”³¹⁹ tespitinde bulunur.

Nietzsche’nin bilim insanının idealine yönelik ironik eleştirisi ise şöyledir: “Düşünen kurbağalar değiliz biz, bağırsakları boşaltılmış nesnelleştirme, kaydetme araçları da değiliz.” Nietzsche bilimin insanı salt mekanik bir varlık olarak değerlendirmesini eleştirmektedir. Zira insan bilim adamının ele aldığı biçimde sadece fizyolojik özellikleri olan bir canlı değil bunun yanında aynı donanım ile ilintilendirilmiş duygu ve kültür varlığıdır da. İnsanın çok yönlü donanım ve hususiyetlerini bir tek alana indirgeyen yaklaşımları Nietzsche kabul etmemektedir. Nitekim o, modern çağın biliminin insanı salt organsal, fizyolojik yönden inceleme konusu yapmasına karşın Antik çağda Sokratik düşüncenin insanı salt akılsal bir varlık olarak değerlendirmesine de benzer biçimde eleştiri getirir. Bu bağlamda bilimin insanı incelerken, onu duygulardan ve hayattan arındırılmış, bedensel ve fiziksel yönden nesnel bir araç olarak görme çabasını alaycı bir dille reddeder.

Nietzsche bilim eleştirisinde “bilim eylemlerin amacını verecek durumda mı?”³²⁰ diye sorar. Bu sorgulama ahlakla ilgili konuları araştırmak isteyen kişinin önünde “kocaman bir çalışma alanı açar.”³²¹ İnsan hakikatini ele alan çalışmalarda onun her türlü istek, arzu, istenç, duygusal yönelimleri, çağlar, halklar ve bireyler aracılığıyla tek tek izlenmeli; “onların bütün düşünüş biçimleri, bütün değerlendirmeleri, şeylere bakış

³¹⁹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, “Dinsel Yaşam”, §110, s.85.

³²⁰ Nietzsche, *Şen Bilim*, §7, s.47.

³²¹ *A.g.e.*, §7, s. 46

açıları ışığa çıkarılmalı”³²²dır. İnsan varlığını şekillendiren öğelerin tarihinin henüz oluşmadığını, “sevginin, açgözlülüğün, kıskançlığın, bağlılığın, acımasızlığın tarihi”³²³nin eksik olduğunu ifade eder. “Yasanın tarihi ya da en azından cezaların karşılaştırmalı tarihi”³²⁴araştırılmamıştır. “Günlerin ayrı ayrı planlanmasının; çalışma yasalarının, dinlence yasalarını kurallara göre belirlemenin sonuçları”³²⁵araştırılmamıştır. “Yiyecek maddelerinin törel etkileri”³²⁶ve bir “beslenme felsefesi”³²⁷olup olmadığı incelenmemiştir. Ayrıca, “birlikte yaşama deneyimleri, örneğin manastırların deneyimleri”,³²⁸ “evlilik ile dostluk diyalektiği”³²⁹ ve “bilginlerin, tecimenlerin, sanatçıların, el işçilerinin ahlakı”³³⁰ üzerine kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. Nietzsche, tüm bu konuların araştırılması gerektiğini ifade ederek, bilimin çalışma alanının “büyüklüğünü ve derinliğini”³³¹ortaya koyar.

Bu bağlamda, Nietzsche insanların varlık koşulları olarak gördükleri görüşleri: “içerilen her türlü akıl yürütme, her tutku, boş inanç”³³²kavramları örneğinde öne çıkararak sorgular. İnsan içgüdülerinin ve dürtülerinin değişik törel iklimlere bağlı gelişimi ve gelişme olanaklarının gözlenmesi bile, çalışmayı sevenlere “çok fazla iş sağlamaz mı?”³³³sorusunu gündeme getirir. Bir bakış açısını ve materyali derinlemesine incelemek için “bütün bir soy, planlı olarak birlikte çalışan bir bilginler soyu”³³⁴gerektiğini belirtir. Aynı durum, değişik törel iklimlerin oluşmasının nedenlerini göstermek için de geçerlidir; Nietzsche burada: “Niçin bir yerde bu temel törel yargı güneşi, ana değer ölçütü güneşi parlarken, başka yerde başka bir güneş parlıyor?”³³⁵sorusunu sorar. Ayrıca, şimdiye dek bütün akıl yürütmelerin ve törel yargıların doğasının yanlışlığını belirlemenin de ayrı bir iş olacağı ifade edilir.

³²² A.g.e., §7, s. 46

³²³ A.g.e., §7, s. 46

³²⁴ A.g.e., §7, s. 46

³²⁵ A.g.e., §7, s. 46

³²⁶ A.g.e., §7, s. 46

³²⁷ A.g.e., §7, s. 46

³²⁸ A.g.e., §7, s. 47

³²⁹ A.g.e., §7, s. 47

³³⁰ A.g.e., §7, s. 47

³³¹ A.g.e., §7, s. 47

³³² A.g.e., §7, s. 47

³³³ A.g.e., §7, s. 47

³³⁴ A.g.e., §7, s. 47

³³⁵ A.g.e., §7, s. 47

Nietzsche, bilimin devasa deneyler planladığını söylerken bazı erdemlerin (“bu sürünge pullarımızı görmeyi sağlayacak bir mikroskobun henüz bulunmadı”³³⁶ ğını vurgulayarak) ince ve gizli olduğunu hatırlatır; görünmez olan bu nitelikler, insan doğasının ironik ve keşfedilmeyi bekleyen yönleridir.

Nietzsche, *Şen Bilim* adlı eserinde bilimin nihai ereğini ve duygulanımların ontolojik karşıtlığını şu ifadelerle sorunsallaştırmaktadır:

Nasıl olur da bilimin en son amacı insanlara olabildiğince çok sevinç olabildiğince az sevinçsizlik yaratmak olur? Ya sevinç ile sevinçsizlik birbirine bağlıysa ya olabildiğince sevinçli olmak isteyen, olabildiğince sevinçsiz de olmak zorunda ise- ‘Göge ağan’ bir kahkaha atmak isteyen ‘ölesiye üzülmeye’ de hazır olması gerekiyorsa?³³⁷

Bu aforizma, bilimin nihai amacının insanlara mutluluk sağlamak olup olamayacağını, ironik bir üslupla sorgular. Nietzsche, sevinç ile sevinçsizlik arasındaki ayrılmaz bağlantıya işaret ederek bilimsel çabaların yalnızca olumlu sonuçlar doğurmayabileceğini, istemeden acı veya risk de üretebileceğini vurgular. Bu bağlamda, bilimsel ilerleme, insan deneyimi üzerinde hem beklenmedik faydalar hem de zorluklar yaratabilir; dolayısıyla bilimin etkisi mutlak değil bağlama ve kullanım biçimine bağlıdır. Nietzsche, bu aforizmada tarihsel perspektife de atıfta bulunarak Stoacılar örneğini sunar. Stoacılar, acıdan kaçınmak için sevinçleri kısmen sınırlandırmayı önerirler. Onlar, “Erdemli kişi en mutlu insandır” sözüyle bilimi ve erdemi büyük kitleler için bir norm hâline getirmişlerdir. Nietzsche bu yaklaşımı hem ironik hem eleştirel bir şekilde değerlendirir ve bilimin insan yaşamındaki rolünün yalnızca mutluluk yaratmakla sınırlı olamayacağını gösterir. Nietzsche bu parçanın sonunda geleceğe dair olasılık ve umut boyutunu vurgular: bilim, doğru kullanıldığında ve riskleri göze alarak, insan deneyimini zenginleştirebilir ve “yeni sevinç gökadalari”³³⁸ yaratabilir. Bu metafor, bilimin ironik doğasını, yani hem tehdit hem de olanak fayda taşıyan karmaşık etkilerini gözler önüne serer.

Nietzsche’nin “Bilimin amacı” aforizmasında bilimin insan yaşamına mutluluk getirip getiremeyeceği sorusu ironik bir biçimde tartışılırken, *Şen Bilim*’deki “Alıklığın haşmeti” başlıklı aforizmada bu sorgulama, aklın ve bilimin geleceğine yönelik daha

³³⁶ A.g.e., §7, s. 48

³³⁷ A.g.e., §12, s. 50

³³⁸ A.g.e., §12, s. 50

keskin bir eleştiriyeye dönüşür. Nietzsche burada modern çağın akıl ve bilime duyduğu inancı hicveder: “Son yüzyılın yolunda bin yıl daha gidilirse insanın yaptığı her şeyde en yüksek akıllılık apaçık olacak.”³³⁹Bu ifade yüzeyde bir övgü gibi görünür fakat burada Nietzsche’nin üslubunda ironik bir tersine çevirme vardır: “aklın yücelmesi”, onun sıradanlaşması anlamına gelir. “Apaçıklık” burada bir ilerleme değil bir tehlike işaretidir; akıl artık ayrıcalıklı bir nitelik olmaktan çıkıp herkesin kolayca ulaşabileceği bir alışkanlık hâline gelmiştir. “Ama böylece de akıllılık haşmetini yitirecek.”³⁴⁰Nietzsche’ye göre akıllılık, herkesin ortak paydasına dönüştüğünde artık “soylu” bir özellik olmaktan çıkar. Bu durumda bilimin ve aklın zaferi, ironik biçimde, aklın kendisini önemsizleştirir. Modern insan, akıllılıkla övünürken aslında düşünmenin asaletini kaybeder. Nietzsche’nin ironisi burada ilerleme düşüncesinin içsel çelişkisini açığa çıkarır: akıl, kendi zaferinde tükenir: “O zaman akıllı olmak zorunlu olsa bile, akıllılık öylesine alışılmış, öylesine sıradan olacak ki, bu zorunluluğun iğrenç tadı alçaklık olarak algılanacak.”³⁴¹ Bu cümlede Nietzsche, bir zamanlar erdem sayılan akıllılığın ahlaki bir düşüklük gibi algılanacağı bir dünyayı tasvir eder. Akıl, artık özgür düşüncenin değil toplumsal zorunluluğun bir simgesidir. İnsanlığın övündüğü bilgelik, sonunda bir tür utanç kaynağına dönüşür -çünkü herkes aynı kalıpta düşünmeye başlamıştır. Nietzsche, bu tabloyu daha da keskinleştirir: “Hakikatin, bilimin tiranlığı iktidarda olduğu ölçüde yalanın değeri artacak.” Buradaki ironi, bilimin en temel amacı olan hakikati koruma arzusunun kendi karşısını üretmesidir. Hakikatin tiranlaşması, yalanı özgürleştirir; bilimin mutlak doğruluk iddiası, yalanı çekici ve yaratıcı bir güç hâline getirir. Nietzsche’ye göre hakikatin tekelleşmesi, tıpkı ahlaki dogmatizm gibi insan ruhunu kurutur. Bu nedenle yalan, hayal gücü ve sanatla yeniden değer kazanır. “Böylece akıllılığın tiranlığı yeni bir soyluluk türü ortaya çıkaracak. Soylu olmak -belki de o zaman alık olmak anlamına gelecek.”³⁴²“Alık” burada basit anlamıyla “akılsız” değil; bilimin dayattığı tek biçimli akıllılığa direnen, kendi düşünme biçimini koruyan kişi anlamındadır. Nietzsche’ye göre geleceğin “soylusu”, sistemin dayattığı aklın dışına çıkma cesareti gösterecek kişidir. Dolayısıyla “alık olmak”, ironik bir biçimde özgürleşmenin, yaratıcı başkaldırının yeni biçimi hâline gelir. “Alıklığın haşmeti”

³³⁹ *A.g.e.*, §20, s. 55

³⁴⁰ *A.g.e.*, §20, s. 55

³⁴¹ *A.g.e.*, §20, s. 55

³⁴² *A.g.e.*, §20, s. 55

böylece, “Bilimin amacı” aforizmasında dile getirilen çelişkinin bir devamı olarak okunabilir: bilimin ve aklın ilerleyişi, kendi sınırını içinde taşır. Aklın mutlak hâkimiyeti, kendi karşıtını -akılsızlık, sezgi, sanat ve ironi biçiminde- doğurur.

Bu ironik yapı, *Şen Bilim* de “Yozlaşma Belirtileri” başlıklı aforizmasında da sürer. Burada ironinin konusu artık yalnızca aklın bireysel düzeyde sıradanlaşması değil bilimin ve kültürün toplumsal düzeyde yarattığı çürüme biçimleridir. Nietzsche, “bir yerde yozlaşma baş gösterdiğinde oraya alacalı bulacalı boş inançlar yayılır”³⁴³ diyerek, aklın ve bilimin ilerlediği toplumlarda yeniden “boş inançların” çoğalmasını gözlemler. Bu, aklın mutlak zaferinin ironik bir sonucudur: akıl, kendi gölgesini yani irrasyonelliği üretir. Nietzsche’ye göre “boş inançlı kişi, dindar kişiyle karşılaştırıldığında her zaman için çok daha fazla kişidir”³⁴⁴ ifadesi, ironinin ikinci katmanını açığa çıkarır: rasyonellik yozlaşırken bireysellik doğar. Boş inanç, görünüşte bir gerilemedir ama aynı zamanda yeni bir özgürleşme biçimidir; “aydınlanmanın bir belirtisi”³⁴⁵ dir. Nietzsche, yozlaşmayı yalnızca bir düşüş olarak değil tarihin doğurgan bir mevsimi olarak görür: “Yozlaşma çağı, elmaların ağaçtan düşme zamanıdır.”³⁴⁶ Bu mecaz, bilimin ironik doğasıyla paraleldir: nasıl ki bilimin ilerleyişi sevinçle sevinçsizliği birlikte üretir, yozlaşma da çöküş ile yeniden doğuşu birlikte taşır. Böylece Nietzsche, modern aklın zaferini hem bireysel hem kültürel düzeyde kendine karşı dönen bir süreç olarak gösterir: Bilim akli yüceltirken, aklın yıkımını; ilerleme ise yozlaşmanın koşullarını hazırlar.

Nietzsche, *Şen Bilim*’de “bilim”in insan ruhundaki dönüşümle, hatta bir tür masumiyet kaybıyla doğduğunu öne sürer. “Konuşma salonunun dışında” başlıklı aforizmada şöyle yazar:

İnsanın temelde iyi huylu hayvanlardan olduğunu kanıtlamak için size onun bunca zamandır ne ölçüde kolay kandığını anımsatmak isterdim. O ancak şimdi, kocaman bir kendi kendini yenmeden sonra, çok geç bir zamanda kuşkucu bir hayvan oldu. -Evet insan artık her zamankinden daha kötü. ‘Şunu anlamıyorum, neden şimdi insanın kuşkucu, kötü olması gerekiyor?’ Çünkü artık onun bir bilimi olması gerekiyor!³⁴⁷

³⁴³ A.g.e., §23, s. 59

³⁴⁴ A.g.e., §23, s. 59

³⁴⁵ A.g.e., §23, s. 59

³⁴⁶ A.g.e., §23, s. 59

³⁴⁷ A.g.e., §33, s. 65

Bu pasajda Nietzsche, insanın kuşkucu olmasını “bilimsel bilinçle” özdeşleştirir. İnsan artık “kandırılmaya açık” bir varlık değil sürekli şüphe üreten bir zihin hâline gelmiştir. Buradaki ironi, bilimin iyi niyetle -hakikat uğruna- doğduğu sanılırken aslında insanı “daha kötü” kıldığı fikrindedir. Bilim, bir ilerleme biçimi değil insanın kendi kendini yenmesinin -kendi inançlarını, umutlarını, saflığını yok etmesinin- aracıdır. Bu yüzden Nietzsche’ye göre bilimin yükselişiyle birlikte insanın “iyi huyluluğu” değil kuşkucu kötülüğü artar.

Nietzsche, bilimin tarihsel motivasyonlarını ironik bir perspektiften inceler. Ona göre, bilimin ilerlemesi genellikle “yüksek idealler” üzerinden açıklanmıştır: Newton ve diğer İngilizler bilimi Tanrı’nın iyiliğini ve bilgeliğini anlamak için kullanmış; Voltaire ve Fransız aydınları ise bilgi, ahlak ve mutluluk arasında bir bağ kurmayı amaçlamıştır; Spinoza’nın yaklaşımında ise bilimin saf, zararsız ve bencil olmayan bir şekilde sahiplenilebileceği düşünülmüştür. Ancak Nietzsche, bu “üç yanlışı” göstererek, görünüşte yüce ve ahlaki görünen bu motivasyonların gerçekte bilimi tamamen açıklamadığını vurgular. Tanrı’yı anlamak ideali her zaman gerçekçi değildir, bilgi ve mutluluk arasındaki ilişki kesin bir doğruluk taşımaz ve insan dürtüleri, bencillik veya güç arzusu bilimin içinde yer alabilir. Böylece, bilimsel ilerlemenin bu motivasyonlarla tamamen aklanamayacağını ve aslında çok daha karmaşık, çelişkili ve ironik bir yapı taşıdığını gösterir.³⁴⁸

Bu bağlamın ardından Nietzsche’nin, bilimsel buluşların güvenilirliği karşısındaki şaşkınlığını dile getirdiği *Şen Bilim* de ki ‘Bizim hayretimiz’ kısmına geçebiliriz: “Bilimsel buluşların sınavlar karşısında ayakta kalması, daha ileri buluşlar için yeni yeni temeller sağlaması derin, kökten iyi talihtir.”³⁴⁹ Burada bilimsel sonuçların sağlam ve kalıcı olmasını bir tür talih olarak sunar; ironik olan ise insan deneyiminin belirsizliği göz önüne alındığında bu güvenilirliğin beklenmedik ve şaşırtıcı olmasıdır. “Sonuçta durum böyle olmayabilirdi”³⁵⁰ ifadesiyle bilimin istikrarlı yapısının zorunlu olmadığını vurgular. Nietzsche, insan bilgisi ve yasalarının değişkenliğine dikkat çekerek şunları ifade eder: “Gerçekten, yargılarımızın, düşlemlerimizin belirsizliğine, insan

³⁴⁸ A.g.e., §37, s. 67

³⁴⁹ A.g.e., §46, s.71

³⁵⁰ A.g.e., §46, s.71

yasaları ile kavramlarının bengi değişimine öylesine inandırılmışız ki, bilimin sonuçlarının böylesine iyi dayanması bizi şaşırtıyor.”³⁵¹ O, burada beklenen ile gerçekleşen arasındaki ironiyi ortaya koyar; insanlar bilimden bile beklenmedik bir güvenilirlik görmektedir. Geçmişe bakıldığında ise durum şöyledir: “Önceleri, insansal olan her şeydeki bu kaypaklık hakkında hiçbir şey bilinmiyordu.”³⁵² Bilimin sağlamlığı, insan doğasının belirsizliği ve geçmişin cehaletiyle kontrast oluşturur. O dönemde, “Ahlaklılığın töreleri iç yaşamın bengi kısaçlarla demir bir zorunluluğa bütün bütün bağlandığı inancını destekliyordu.”³⁵³ Bu katılık, bugün bilimin esnek ve güvenilir sonuçları karşısında ironik biçimde yetersiz kalır. Nietzsche geçmişin hayal gücü ve masallarına da işaret eder: “Belki o zamanlar insanlar peri masallarını dinlerken kösnül bir şaşkınlık yaşıyorlardı. Ara ara bengilikten, kurallardan yorulanlara tansık büyük bir doyum sağlıyordu.”³⁵⁴ Artık bilimin sağlamlığı bu eski şaşkınlık ve hayal dünyasını gereksiz kılmıştır. Geçmişte deneyim ve özgürlük alanlarıyla kendini sınayan insanlar için “Bir kez olsun sağlam zemini gevşetmek! Suda yüzmek! Yanılmak (günah işlemek)! Deli olmak!”³⁵⁵ bir öğrenme ve doyum aracıdır; günümüzün güvenilir bilimi ise ironik biçimde bu kaotik alanı düzenlemiştir. Son olarak Nietzsche, modern insanı şöyle betimler: “Oysa bizim mutluluğumuz gemisi batmış, kıyıya çıkmış, artık sağlam, yaşlı toprak üzerinde iki ayağı ile basan bir adaminkine benzer- yerin sallanmaması onu şaşırtır.”³⁵⁶

Nietzsche, bilimsel yaklaşımın sınırlarını ve ironik doğasını ele alırken, hakikat arayışındaki cesur fakat sınırlı tavrı vurgular. Ona göre, bilim insanı her türlü kuşkuculuğa açık olmalı, sorgulamalardan kaçmamalıdır: “‘Gel deneyelim’ diye yanıtlayabileceğim her türlü kuşkuculuğun yanındayım.”³⁵⁷ Ancak aynı zamanda, deneye izin vermeyen hiçbir soruyu kabul etmemesi gerektiğini de belirtir: “Gelgelelim, deneye izin vermeyen hiçbir şeyi, hiçbir soruyu duymak istemiyorum artık.”³⁵⁸ Bu ifade, bilimin özgürlükçü ve cesur doğası ile katı sınırlarının ironik bir gerilimini ortaya koyar.

³⁵¹ A.g.e., §46, s.71

³⁵² A.g.e., §46, s.71

³⁵³ A.g.e., §46, s.71

³⁵⁴ A.g.e., §46, s.71

³⁵⁵ A.g.e., §46, s.72

³⁵⁶ A.g.e., §46, s.72

³⁵⁷ A.g.e., §51, s.74

³⁵⁸ A.g.e., §51, s.74

Nietzsche'nin ironisi, hakikat duygusunun yalnızca deney ve test ile geçerli sayılması gerektiğini vurgularken aynı zamanda bilimin sınırlarını da çizmesindedir: "Benim 'Hakikat-duygumun' sınırı bu, çünkü orada yiğitlik hakkını yitiriyor."³⁵⁹ Burada, hakikatin peşindeki cesaret ile bilimsel yöntemin zorunlu sınırları arasındaki çelişki ironik bir biçimde sunulmuş olur. Bilimsel cesaret ve sınırların bu paradoksal ilişkisi, Nietzsche'nin ironi aracılığıyla bilime dair eleştirisini güçlendirir ve okuyucuya hem hayranlık uyandıran hem de düşündüren bir bakış açısı sağlar.

Nietzsche, bilim ile sanat arasındaki ilişkinin ironik doğasına dikkat çeker. Ona göre, bilim aracılığıyla sunulan doğrular ve genel geçer bilgiler, sanat olmasaydı insan için dayanılmaz olurdu: "Sanatlara iyi demeseydik, gerçek dışına tapmanın bu türünü bulmamış olsaydık, şimdi bize bilim aracılığı ile verilen genel geçer yanlışlık, yalancılık-kuruntu ile yanılmanın bilen, duyan insanın koşulları olduğu görüşü- düpedüz katlanılmaz olurdu; içtenlik, dürüstlük iç bulantısına, intihara yol açardı."³⁶⁰ Sanat, bu baskıya karşı bir karşıt güç olarak devreye girer: "Ama bu tür sonuçlardan uzak durmamıza yol açan karşıt bir güç var artık: Görünene karşı iyi niyet olarak sanat."³⁶¹ Estetik deneyim, insanın dikkatini ve ilgisini güçlü bir şekilde çeker; "Sanki bir şiir bitmiş gibi gözlerimizi iyi biten bir şeyden alamayız."³⁶² Bilgi ve bilimsellik peşinde koşarken insanın hem cesaret hem de alıklık ölçüsünde haz alması gerekir: "Bilgi tutkumuzun içinde alıklık ölçüsünde yiğitliği de bulmalıyız, arada bir alıklığımızdan haz duyabilmeli ya da bilgelikten haz duymamayı da başarmalıyız."³⁶³ Sanat, insanın özgürlüğünü ve canlılığını korur; "Şeyler karşısındaki özgürlüğümüzü yitirmeyelim diye, taşkın, yüzer gezer, rakeden, alaycı, çocuksu, mutluluktan uçan sanata gerek duyarız."³⁶⁴ Nietzsche'nin ironisi, bilim ve sanat arasındaki bu gerilimde ortaya çıkar: Bilim insanı ciddi ve sağlam kılar, fakat sanat, bu ciddiyeti dengeler ve insanın alıklığını, taşkınlığını ve özgürlüğünü korur. Sonuç olarak, Nietzsche, bilginin ve sanatın birleştiği noktada insanın hem kendi ciddiyetini hem de

³⁵⁹ A.g.e., §51, s.74-75

³⁶⁰ A.g.e., §107, s.114

³⁶¹ A.g.e., §107, s.114

³⁶² A.g.e., §107, s.114

³⁶³ A.g.e., §107, s.115

³⁶⁴ A.g.e., §107, s.115

eksikliklerini fark etmesi gerektiğini vurgular: “Şöyle ya da böyle kendinden utanıyorsan bizden değilsin henüz”³⁶⁵der.

Nietzsche’ye göre bilimin kendine özgü ilerleyişi, görüldüğü kadar “açıklayıcı” değildir. *Şen Bilim*’de “Neden-sonuç” başlıklı aforizmada şöyle der: “Biz onu açıklama diye adlandırsak da bilgi ile bilimin daha eski aşamalarından bizi ayırt eden ‘betimlemedir’. Bizim betimlemelerimiz daha iyi. Yoksa atalarımızdan daha iyi açıklamıyoruz.”³⁶⁶ Bilim, doğayı gerçekten açıklamaz; yalnızca insanın kendi imgesini daha ayrıntılı biçimde betimler. Hakikate yaklaşmak değil, insanın kendi betimleme tarzını inceltmesidir söz konusu olan. Nietzsche burada bilimin ironik doğasını açığa çıkarır: “Biz toy insanın ya da eski kültürlerin sorgucularının, olsa olsa iki ayrı şey gördüğü yerde, türlü türlü ard arda geliş bulduk. Bu ard arda gelmeye ‘neden’ ile ‘sonuç’ deniyor.”³⁶⁷ Yani bilim, dünyadaki olayları çözümlemekle kalmaz, onları kendi zihinsel düzenine göre sıralar; “neden” ve “sonuç” kavramlarını bu sıralamaya sonradan ekler.

Nietzsche, insanın neden-sonuç ilişkisine yaklaşımını şöyle ifade eder: “İnsanın sonuçtan önce inandığı nedenler, sonuçtan sonra inandığı nedenlerden farklıdır.”³⁶⁸ Burada, insanın inanç ve gerekçelerinin zaman ve deneyime göre değişken olduğunu vurgular. Bilimsel açıklamalar ne kadar kesin görünse de insan zihninin bunları kavrayış biçimi ve önceki beklentileri her zaman farklıdır. Bu, bilimin güvenilirlik iddiası ile insan algısının sınırlılıkları arasındaki gerilimi ortaya koyar. Böylece bilim, hakikati bulmaz, onu yaratır. Nietzsche, bu insanî düzenlemenin ardında hakikatin olmadığını açıkça dile getirir: “Bir şeyi nasıl açıklayabiliriz? Biz olsa olsa var olmayan şeylerle çalışırız: çizgiler, düzlemler, atomlar, bölünebilir zaman aralıkları, bölünebilir uzamlar.”³⁶⁹ Bilim, hakikati kurmaya çalışırken, temellerini “var olmayan” soyutlamalar üzerine oturtur. Bu nedenle bilim, kendi ciddiyetinin içinde derin bir ironi taşır: insan, en “rasyonel” uğraşını bile hayalî varlıklar üzerinden kurar. Nietzsche bu durumu, bilimi bir tür estetik etkinlik olarak yeniden düşünmeye yöneltir: “Bilimi, şeyleri olabildiğince inanılır biçimde insansallaştırma girişimi olarak düşünmek yeter.”³⁷⁰ Bilim, doğayı olduğu gibi değil,

³⁶⁵ A.g.e., §107, s.115

³⁶⁶ A.g.e., §112, s.123

³⁶⁷ A.g.e., §112, s.123

³⁶⁸ A.g.e., §217, s.154

³⁶⁹ A.g.e., §112, s.123

³⁷⁰ A.g.e., §112, s.123

insanın anlayabileceği biçimlerde yeniden şekillendirir. Bu, ironik biçimde bilimi sanatla birleştirir; çünkü her ikisi de hakikatin değil, görünüşün üretimidir. Son olarak Nietzsche, bilimin en temel kavramını bile sarsar: “Neden ile etki: Belki de böyle bir ikilik hiç yok.”³⁷¹ Bilimin üzerine kurulduğu neden-sonuç anlayışı, dünyaya dışarıdan eklenmiş bir düzen düşüncesidir. Gerçekte “neden” ve “etki” yoktur; yalnızca bir süreklilik, bir akış vardır. İnsan, bu akıştan yalıtıldığı parçaları düzenleyip anlamlandırır; oysa doğa hiçbir zaman bu şekilde “düzenli” değildir. Bilimin bu yönü, ironik bir biçimde kendi temellerini boşa düşürür: insan dünyayı açıklamak isterken, aslında yalnızca kendi sınırlarını anlatır. Bu bakımdan Nietzsche’nin bilim eleştirisi, hakikatin yerini alan “insan merkezli görünüş düzeni”ni ifşa eden ironik bir çözümlemedir. Bilim, hakikat arayışı içinde, sonunda kendi insansallığını -yani kurmaca doğasını- açığa çıkarır.

Nietzsche, bilimin doğuşunu “Zehirler Öğretisi” üzerinden anlatıyor: “Bilimsel düşünmenin ortaya çıkabilmesi için öyle çok şeyin bir araya gelmesi gerekti ki?”³⁷² derken, bilimin kendiliğinden değil uzun bir kültürel süreç ve farklı ruhsal, zihinsel güçlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını vurguluyor. “Bütün bu zorunlu güçler ayrı ayrı bulunmalı, uygulanmalı, yetiştirilmeliydi.”³⁷³ Sözleriyle, kuşku, yadsıma, sabır ve düzenleme gibi yetilerin tek tek geliştirilmesi gerektiğini gösteriyor; bilim, bu güçlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir üst sentez. Nietzsche ironik bir şekilde ekliyor ki: “Şu da var ki, onlar ayrı oldukça, etkileri şimdikinden, açıkçası bilimsel düşüncede bütünlendikleri, birbirlerini denetledikleri durumdan bütün bütün farklıydı.”³⁷⁴ Kuşku, yadsıma ve bekleme gibi eğilimler, tek başına insanı zayıflatan, bölücü güçlerdi; “Onların etkisi, zehirlerin etkisiydi, örneğin kuşku, yadsıma, bekleme, toplama, dağıtma güdülerinin etkisi...”³⁷⁵ Bu yüzden parça “Zehirler Öğretisi” adını taşıyor: Bilim, yıkıcı güçlerin dönüştürülmesiyle ortaya çıkıyor. Bilimin doğum sürecinde verilen bedelleri de Nietzsche dile getiriyor: “Bu güdüler, kendi varoluşlarının ötekilerle birlikteliğini kavramayı; hepsinin bir insandaki bir tek örgütleyici gücün işlevleri olduğunu duyumsamayı öğrenmeden önce, yüzlerce insan kurban edildi.”³⁷⁶ Yani bilimin ortaya

³⁷¹ A.g.e., §112, s.124

³⁷² A.g.e., §113, s.124

³⁷³ A.g.e., §113, s.124

³⁷⁴ A.g.e., §113, s.124

³⁷⁵ A.g.e., §113, s.124

³⁷⁶ A.g.e., §113, s.124

çıkışı, bu yıkıcı güçlerin disiplinli ve düzenli bir biçimde örgütlenmesiyle mümkün olmuş. Günümüzde ise hâlâ bilimin yaşam ve sanatla tam olarak birleşmediğini hatırlatıyor: “Şimdi bile bilginlerin, fizikçilerin, sanatçıların, yasa koyucuların daha yüksek bir organik dizge oluşturmak yönündeki sanatsal enerjileriyle yaşamın uygulamalı bilgeliğinin birleştiği zamanlar uzak görünüyor.”³⁷⁷ Ve ironik bir biçimde ekliyor: “O çağlar geldiğinde, hepsi, şu anda onları bildiğimiz biçimleriyle, eski çağların değersiz kalıntıları gibi görünecek.”³⁷⁸ Bugünkü bilim insanı, sanatçı ve yasa koyucuların biçimi, gelecekte geri kalmış görünecek; böylece bilimsel ilerleme ve hakikat iddiası bile geçici bir evre olarak okunuyor. Bu pasajda Nietzsche, bilimi hakikatin değil, “zehirlerin dönüştürülmüş hali” olarak sunuyor. Yıkıcı güçler, dönüştürülerek işlevsel hale geliyor ve burada ironik bir durum ortaya çıkıyor. Bilimi yalnızca ahlaki bir ilerleme olarak değil, aynı zamanda estetik ve ironik bir süreç olarak görmek mümkün oluyor.

Nietzsche’ye göre bilim, her zaman tutku veya kişisel arzuya dayanmak zorunda değildir: “Bilim, bu yeni tutku olmadan da- bilgi tutkusu demek istiyorum- ilerlerdi, en başta da şimdiye dek onsuz gelişip olgunlaştı.”³⁷⁹ İnsanların bilime duyduğu güven çoğunlukla onun yararlı olduğuna dair bir önyargıya dayanır; tutku nadiren görünür: “Bilime duyulan iyi inanç, yeni çağda egemen olan onun yararlı olduğu önyargısı gerçekte şuna dayanır: Bu koşulsuz zorlama, tutku kendisini öyle seyrek açığa vurmuştu ki...”³⁸⁰ Nietzsche, bilimin çoğu zaman büyük ideallerden değil, merak veya boş vakitlerin değerlendirilmesi gibi sıradan güdülerden kaynaklandığını da belirtir: “Sık sık bilginin *amour-plaisir* (merak), ya da açığa vurulmamış onur, yaşamı devam ettirme güdüsü ile ona alışkın olarak *amour-vanité* (boşluğa dayalı sevgi) yeterli görülür.”³⁸¹ Hatta kilise bile bilimin önemini kabul etmiştir; bilim insanlara sağlam bir zemin sağlar, fakat kendi doğası gereği değişkendir: “Papa X. Leo bilimi övdü... Sonunda da ‘O olmasa bütün insan çabaları ayaklarını basacak sağlam bir yer bulamazdı -o varken bile şeyler değişkendir, epeyce güvensizdir’ dedi.”³⁸² Bilim, kutsal veya mutlak hakikatle kıyaslandığında ikinci plandadır ve kendi başına en yüksek değer değildir: “Ne var ki,

³⁷⁷ A.g.e., §113, s.124

³⁷⁸ A.g.e., §113, s.124

³⁷⁹ A.g.e., §123, s.128

³⁸⁰ A.g.e., §123, s.128-129

³⁸¹ A.g.e., §123, s.129

³⁸² A.g.e., §123, s.129

sonuçta bilimlerin üzerine yerleştirdiği şeyi söylemediği sürece, incelikten başka bir şey değildir bu: ‘Vahiy ile gelen hakikat’, ‘Tin’in ebedi kurtuluşu’ ile karşılaştırıldığında, onun gözünde süslerin, görkemin, eğlencenin, yaşamın güvenliğinin ne anlamı var?”³⁸³ Tarih boyunca bilgi çoğunlukla araç olarak görülürken, artık kendi başına bir değer olarak yükselmiştir: “Bilginin bir araçtan daha fazla bir şey olmak istemesi tarihte yeni bir şeydir.”³⁸⁴ Böylece Nietzsche, bilimi hem yararlı hem de sınırlı bir güç olarak sunarken, onun ironik doğasına dikkat çeker.

Nietzsche’ye göre özgür ruhlar için bilim, özgürlüğün kendisidir: “Özgür ruhlar göre özgürlükler ile bilim eşittir.”³⁸⁵ Bu görüş, bilimi yalnızca bilgi üretme aracı olarak değil düşünsel bağımsızlık ve özgürlük alanı olarak konumlandırır. Tarih boyunca kilise bilim ve özgür düşüncenin önünde engel olmuş olsa da özgür ruhlar bu baskılardan kurtulmayı başarmıştır: “Kilise yerinden kımıldamadığı sürece şimdiye dek ondan paçayı kurtarmışlardır.”³⁸⁶ Bu durum ironiktir; güç hâlâ aynı durmaktadır, ama özgür ruhlar onu aşmayı başarmıştır. Bu nedenle Nietzsche, özgür ruhlar için içinde bulundukları dönemi olumlu bir dönem olarak değerlendirir: “O ölçüdeki bu, onlar için iyi bir çağdır.”³⁸⁷ Burada ironik olan, genel olarak baskıcı ve çelişkili görünen tarihsel süreçlerin, özgür ruhlar için tam tersine elverişli ve verimli bir çağ olarak ortaya çıkmasıdır.

Nietzsche, bilim ortamının etkilerini ve sertliğini “Bizim havamız” pasajında açıklar. Ona göre, bilimin yanından göz ucuyla bakanlar, onun gücünü ve disiplinini derinden hisseder: “Bilimin yürüyüp yanından geçerken ona göz ucuyla bakanları... nasıl çarptığını çok iyi biliyoruz.”³⁸⁸ Bilim, yalnızca bilgi üretmez; bireylerin algısını, davranışlarını ve dikkatini şekillendirir. Hazırlıksız olanlar bu ortamda sarsılır, alışkın olanlar ise güçlenir. Bilimin işleyişindeki disiplin ve yüksek standartlar, onun sertliğini ortaya koyar: “Hizmetinin yavuzluğu hem küçük hem de büyük şeylerdeki acımasızlığı... ödlerini patlatıyor.”³⁸⁹ En zor görevler en doğru biçimde yerine getirilir; başarısızlık istisna olarak kabul edilir. Nietzsche, bilimin adaletli ama acımasız niteliğini vurgular; bu

³⁸³ A.g.e., §123, s.129

³⁸⁴ A.g.e., §123, s.129

³⁸⁵ A.g.e., §180, s.147

³⁸⁶ A.g.e., §180, s.147

³⁸⁷ A.g.e., §180, s.147

³⁸⁸ A.g.e., §293, s.177

³⁸⁹ A.g.e., §293, s.177

sert standart yalnızca yetkin olanların ayakta kalmasını sağlar. Ayrıca, bilim insanları için ideal ortam, potansiyellerini ortaya koyabilecekleri temiz ve açık bir alandır: “Bizim için orada yaşamak çok güç. Hava için, temiz hava için doğmuş olmamız... dünyanın ışığı olalım.”³⁹⁰ Buradaki metaforik “hava” ve “ışık”, bilimsel ve entelektüel ortamın ideal koşullarını temsil eder; bu koşullarda birey kanatlarını açabilir, hız ve sertlik ile etkili olur. Sonuç olarak, Nietzsche’nin bu pasajı, bilim ve disiplinin hem bireysel yetenekleri hem de toplumsal etkileri nasıl şekillendirdiğini gösterir. Bilim ortamı, sert ama güçlendirici bir alan olarak tasvir edilir ve bireylerin üstünlüklerini geliştirmeleri için gerekli koşulları sunar.

Bilimin ortaya çıkışı ve gelişimi, kaynaklarda paradoksal bir “prelüd” süreci üzerinden yorumlanmaktadır. Nietzsche’ye göre “Bilimsel bilginin yolunu, görünüşe göre, rasyonel metodun geleneksel karşıtları olan büyücüler, simyacılar, astrologlar ve cadılar hazırlamıştır.”³⁹¹ Bu figürler, vaatleri ve iddialarıyla, gizli ve yasak güçlere karşı sınırsız bir açlık ve susuzluk yaratarak, bilgi alanında herhangi bir başarıya ulaşmak için gereken sınırsız umutların temelini atmışlardır. Hatta “din de uzak bir çağın bir alıştırması veya bilimin bir prelüdü gibi görülebilir.”³⁹² Ancak bilginin nihai amacı sorgulandığında, bu durum trajik bir ironiye dönüşür: “İnsanın, ışığı isteyerek yarattığını ve tanrının da kendisinin elinden çıktığını bulması için, Prometheus’un ışığı çalması ve bu yüzden ceza görmesi mi gerekiyordu?”³⁹³ Bu Promethean arayışın bütün trajik imgeleri -istek, hırsızlık, Kafkaslar, akbaba- aslında yalnızca yapımcının imgeleri olarak yorumlanır; böylece bilginin ulaşabileceği en üst nokta, insanın kendi yaratıcılığıdır. Varoluşla yüzleşildiğinde ortaya çıkan bu durum, kişiye ürpertici ve ironik gelir ve “bu üstün varoluş bilgisi, bütün törel ciddiyetin ve ödevin gönülsüz bir parodi gibi algılanmasına yol açar.”³⁹⁴ Sonuç olarak, bilim, başlangıçtaki sınırsız hırsların ve trajik mitlerin, ironik bir biçimde insanın kendi yaratıcı bilincine varmasına hizmet ettiği bir süreç olarak konumlandırılır.

³⁹⁰ A.g.e., §293, s.177

³⁹¹ A.g.e., §300, s.181

³⁹² A.g.e., §300, s.181

³⁹³ A.g.e., §300, s.181

³⁹⁴ A.g.e., §300, s.181

Nietzsche, günlük yaşamın etik ve entelektüel boyutunu, “Her günün tarihi” sorgulamasıyla ortaya koyar: “Yaşadığımız her gün, sayısız küçük ödeklığın, tembelliğin ürünü mü, yoksa yürekliliğinizin, yaratıcı usunuzun ürünü mü?”³⁹⁵ Burada bireyin günlük eylemleri, içsel motivasyonları açısından iki zıt kutup arasında salınır. Ancak metin, bu ahlaki ayrımın toplumsal düzeydeki etkisinin ironik bir biçimde önemsiz olduğunu vurgular: “İnsanlar sizi iki durumda da aynı ölçüde sevebilir, şu ya da bu yolla onlardan yararlanabilirsiniz.”³⁹⁶ Dışsal övgü ve saygınlık, yalnızca “vicdanlı olmak isteyenlere yetebilir”³⁹⁷ entelektüel ve bilimsel bir bakış açısı için ise yeterli değildir. Nihayetinde Nietzsche, bilimin radikal ve nesnel doğasının, bireyi bu yüzeysel tatminlerin ötesine taşıdığını belirtir: “Ama böbreklerini inceleyen, vicdanını bile biliminin nesnesi yapan birine yetmez.”³⁹⁸ Bu ifade, entelektüel vicdanın, bilimi toplumsal kabul ve yüzeysel ahlakın ötesine taşıyan nihai ve belirleyici hedefini netleştirir.

Nietzsche’ye göre, bilim ve ironi, deneyimlerin yorumlanması alanında keskin bir ayrım yaratarak geleneksel dini dürüstlük anlayışını altüst eder. Din kurucuları ve “sayın dindarlarımız”, deneyimlerini bir “vicdan sorunu” haline getirmekten kaçınmış, bilgileri bakımından kendilerini sorgulamamışlardır: “Ben gerçekten ne yaşadım? Bu sırada bende, çevremde ne olup bitti?”³⁹⁹ gibi temel soruları sormak yerine, “usa aykırı şeylere susamış”⁴⁰⁰ olup bu susuzluğu doyumak için kendilerine “pek sert davranmak istemezler.”⁴⁰¹ Sonuç olarak, onlar yalnızca küçük “mucizeler”, “yeniden doğuşlar” yaşar ve “küçük meleklerin sesini duyarlar”. Buna karşılık, özgür ruhlar olarak adlandırılan bireyler için bilim ve ironi farklı bir yükümlülük getirir: “Bizler, biz ötekilerin alnına kendi deneyimlerimizi bilimsel deneyler ölçüsünde sıkı sıkı irdelemek yazılmıştır - saatlerce, günlerce.”⁴⁰² Burada Nietzsche, bireyi kendi yaşamını nesnel bir incelemeye tabi tutmaya zorlar; kişi, adeta kendi “deney hayvanı”⁴⁰³ olmayı arzu eder. Bu radikal bilimsel dürüstlük, dışsal övgü ve saygınlıkla yetinen vicdanlı olmanın ötesine geçer ve

³⁹⁵ A.g.e., §308, s.186

³⁹⁶ A.g.e., §308, s.186

³⁹⁷ A.g.e., §308, s.186

³⁹⁸ A.g.e., §308, s.186

³⁹⁹ A.g.e., §319, s.190

⁴⁰⁰ A.g.e., §319, s.190

⁴⁰¹ A.g.e., §319, s.190

⁴⁰² A.g.e., §319, s.190

⁴⁰³ A.g.e., §319, s.190

“vicdanını bile biliminin nesnesi yapan”⁴⁰⁴ bireyin trajik-komik durumunu gözler önüne serer. Bilim, bu bağlamda, kendini aldatmanın her türlüünü reddederek en kişisel deneyimleri bile en yüksek düzeyde nesnel analize tabi tutan bir dürüstlük eylemine dönüşür.



⁴⁰⁴ *A.g.e.*, §319, s.190

3. HAKİKAT VE İRONİ

3.1. Ontolojik Bağlamda İroninin Tahakkuk Etmesi

Nietzscheci felsefenin ontolojik zemini, Batı metafiziğinin kökensel hatasını yani sabit bir ‘Varlık’ (Sein) nosyonu lehine duyumlu ‘oluş’u (*werden*) ve ‘görünüş’ü (*schein*) yadsıma eğilimini radikal bir biçimde ifşa etmek üzerine kuruludur.⁴⁰⁵ Nietzsche’ye göre yegâne gerçeklik, ‘Güç İstenci’ (*Wille zur Macht*) olarak kavranan, sürekli hareket ve mücadele içindeki dinamik kuvvet miktarlarının kaotik dünyasıdır.⁴⁰⁶ Bu oluş dünyasında, durağanlık ve özcü tanımlamalar yoktur; mantık, nedensellik ve cevher gibi kavramlar sadece hayatta kalma ve hesap yapabilme amacıyla yaratılmış ‘perspektifsel’ yanılsamalardır.⁴⁰⁷ Bu ontolojik zeminsizlik, ironiyi salt bir retorik araç olmaktan çıkarıp varlığın kendini ‘Hakikat’ veya temsil üzerinden değil, oyun, maske ve estetik ironi aracılığıyla tahakkuk ettirdiği zorunlu bir yöntem haline getirir. Zira hakikat, Nietzsche için gerçeklikle bir ‘tekabüliyet’ meselesi değildir sadece “yalnızca yararlı yalanlardır”.⁴⁰⁸

Bu analitik çerçeveden hareketle, Nietzsche’nin ontoloji anlayışı ile ironiyi ilişkilendiren üç özgün başlık (örnek) ve bunların felsefi temellendirmesi aşağıda sunulmuştur:

3.1.1. Zerdüşt’ün İroni Maskesiyle Yasa Koyuculuğun İfşası

Nietzsche, nihilistik otorite krizi çağında, tüm putların yıkılacağı bir dönemde⁴⁰⁹ ‘Üstinsan’ idealini ve yeni değerleri öğretmek üzere *Böyle Buyurdu Zerdüşt* figürünü yaratmıştır. Zerdüşt, yeni değerlerin yasa koyucusu olma potansiyeli taşıırken bu rolü üstleniş biçimi tamamen ironiktir. Geleneksel metafizik, *Varlığı* aşkın bir kaynaktan (Tanrı, iyi) türetilen mutlak bir ‘Hakikat’ ve ahlaki bir düzene bağlarken Zerdüşt, bu aşkın

⁴⁰⁵ Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche* (İstanbul: Dün, Bugün, Yarın Yayınları, 2020), s.339.

⁴⁰⁶ Plank, William, *Nietzsche ve Varlık: Güç İstenci ve Dağınık Sistemlerin Doğası Üzerine*, çev. Cem Kılıçarslan (İstanbul: Mitra Yayınları, 2012), s.15. Ayrıca bkz. [Manuel Knoll, *Friedrich Nietzsche: Perspektivizmden Üst-İnsana Beş Makale*, çev. Nihat Ülner (İstanbul: Garuda Yayıncılık, 2022), s.14.]

⁴⁰⁷ Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s.193. Ayrıca bkz. (Hüseyin Subhi Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaştırılması,” *EKEV Akademi Dergisi* 6, sy. 13 (Güz 2002): 183–193.)

⁴⁰⁸ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaştırılması,” s. 183.

⁴⁰⁹ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 134. Ayrıca bkz. s.251.

temellerin yokluğunda, kendi otoritesinin meşruluğunu sürekli sorgulamaktadır.⁴¹⁰ Zerdüş'tün göreve girerken büründüğü maske, “kendi kendini gülünçleştiren birinin kılığıdır.”⁴¹¹

Bu durum, ontolojinin ironik tahakkukunu net bir şekilde gösterir: ‘Varlık’ (Oluş), kendisini mutlak bir ‘Hakikat’ (doğruluk) üzerinden değil Dionysos’un çoklu gerçeği olan “masumiyet, çoğulun masumiyeti, oluşun ve oluş olan her şeyin masumiyeti”⁴¹² üzerinden sunar. Üslup olarak kullanılan kendi kendini gülünçleştirme, Dionysos’un tarih olumlayıcılığının⁴¹³ ve antidiyalektik karakterinin bir ifadesidir.⁴¹⁴ Bu ironik maske, Zerdüş'tün öğrettiklerinin asla mutlak veya dogmatik bir ‘hakikat’ olarak alınamayacağını peşinen ilan eder; bu, Nietzsche’nin metinsel bütünlüğün tek bir isme hapsedilemezliğini vurgulayan çoklu isimler ve maskeler kullanma stratejisinin bir parçasıdır.⁴¹⁵ Güç istenci, burada Zerdüş'tün yaratıcı yasa koyucu rolüyle⁴¹⁶ ilişkilendirilir; bu, varoluşu “kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı”⁴¹⁷ olarak görmenin ve ‘görünüşü’ etkin ve canlı bir güç olarak kabul etmenin bir sonucudur. Zerdüş'tün maskesi, hınçtan ve tepkisel kuvvetlerden kaynaklanan dogmatik değerleri alt etme çabasındaki ‘dirimsel erkeyi’ (enerjiyi) taşır.⁴¹⁸

...ironi, sanatının belirli bir üslubu ve niteliği ile yeniden gündeme gelmesine de olanak sağlamaktadır. Kısaca, ciddi ya da şaka yollu olsun, dünyayı ve insanı avucuna alan bir tepkidir ironi. Elbette üslubu da ironiyi de üretmeyi bilen insanlar kullanır; bu, Batı kültürünün üstün yönlerinden biridir. Kendi karıştını eleştirebilme becerisidir. Batı insanı, sürekli bir dış ve iç çatışma içinde kendi kendisiyle boğuşarak kendini aşma ve gelişme yolunu seçmiştir. Modern zamanlara gelindiğinde ironi, bu yolda en etkili tavırlardan biri olmuştur. “Ben neymişim bel!” diyerek kendini eleştirebilmek küçümsenebilecek bir kültürel özellik değildir. Giderek, ironi Batı kültürünün gidişine olumsuz gözle bakanların hastalığı melankolinin de ilacı olmuştur. Yaşamsal enerji taşır ironi; kasveti dağıtır, güneş ışığı gibi. Tarihin dayattığı koşullara karşın yaşamının olanaklı olduğunu hatırlatır. İroni ne denli işe yaramıştır, bundan böyle ne denli etkili olur? Bu soruların yanıtını vermek güçtür ancak iyimser olmak istersek ironinin Batı kültür tarihi içinde ön plana çıkması bile önemli bir umut kaynağıdır. Richard Rorty’ nin anlattığı gibi bize

⁴¹⁰ A.g.e., s.134

⁴¹¹ A.g.e., s.134

⁴¹² Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık), s.32-33.

⁴¹³ A.g.e., s. 78

⁴¹⁴ A.g.e., s. 12

⁴¹⁵ Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, s.13.

⁴¹⁶ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.121. Ayrıca bkz. [Karl Jaspers, *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu?* çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2013), s.312.]

⁴¹⁷ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.248.

⁴¹⁸ Demiralp, Oğuz, “Altan Dalma,” *Cogito: İroni*, sayı 57 (Kış 2008): s.167.

doğumumuzdan başlayarak dayatılan “nihai sözcük dağarları”nı dağıtmanın en etkili yollarından biri ironidir.⁴¹⁹

Kısacası, Schlegel’den bu yana ironi yalnızca bir söz sanatı değil aynı zamanda muhalif bir tavidir.

3.1.2. Hakikatin Kadınsı Muğlaklığı ve Epistemolojik Özgürleşme

Nietzsche, felsefi spekülasyonun en kutsal nesnesi olan ‘Hakikat’i *Şen Bilim ve İyinin ve Kötünün Ötesinde* gibi eserlerinde, ‘kadın’ figürü üzerinden ironik bir şekilde tasvir eder. Bu benzetme, hakikatin epistemolojik alandan estetik bir alana kaydırılmasının temel mekanizmasını oluşturur.⁴²⁰ Nietzsche’nin alıntılan imgesi şöyledir: “Kadın olarak gerçeklik veya kadınsı utangaçlığın hareketi olarak gerçeklik. Pek dikkat edilmeyen bir bölüm, tekliğinden çok kadının yaşamın, çekiciliğin, utangaçlığın ve bütün örtünme etkilerinin karmaşıklığını gözler önüne serer.”⁴²¹

Bu benzetmedeki ironi, felsefi “Hakikat İstenci”nin (ki bu Batı’nın ‘ahlaki doğruluk istenci’nden kaynaklanır)⁴²² ulaşmayı umduğu şeyin aslında “kadının yok-yeri”⁴²³ olduğunu, yani sabit bir özü olmadığını ifşa etmesinde yatar. Kadın, “gizemliliklerini, ikna etme gücünü, yalanları” somutlaştırarak⁴²⁴ ‘hakikat’le ilgilenmez ve böylece erkeklerin (dogmatik filozofların) onu ele geçirme girişimlerini boşa çıkarır.⁴²⁵ Varlık, bu bağlamda, “salt varoluşun değeri”⁴²⁶ olarak ele geçirilemez, “kuşatılamaz hareketliliği”⁴²⁷ olan bir olgudur. ‘Görünüş’ ve ‘maske’, hakikatin asli niteliğidir: “Derin olan her şey maskeyi sever; en derin olan hele, tasvirden ve benzetmeden nefret eder.”⁴²⁸ Nietzscheci üslup, dildeki metaforların kavramlara

⁴¹⁹ A.g.e., s. 167.

⁴²⁰ Erdem, Hüseyin Subhi, “Hakikat ve Metafor,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6, sayı 3 (2006): 70.

⁴²¹ Derrida, Jacques, *Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk (İstanbul: Babil Yayınları, 2002), s.57.

⁴²² Knoll, Manuel, *Friedrich Nietzsche: Perspektivizmden Üst-İnsana Beş Makale*, çev. Nihat Ülner (İstanbul: Garuda Yayıncılık, 2022), s.19.

⁴²³ Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, s.176.

⁴²⁴ Erdem, *Hakikat ve Metafor*, s. 70.

⁴²⁵ Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, s.48

⁴²⁶ Jaspers, *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu?* s.402.

⁴²⁷ Erdem, Hüseyin Subhi, “Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat: Nietzsche Değînileriyle,” *Birey ve Toplum* 2, no. 3 (Bahar 2012): s.30.

⁴²⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §40, s. 54. Ayrıca bkz. [Ernst Behler, “Antikçağda İroninin Ortaya Çıkışı,” *Cogito: İroni*, no. 57 (2008): s. 22.]

dönüşmesiyle oluşan kısıtlamalardan kurtulma istediğini ifade eder.⁴²⁹ Filozof için hakikat; “kendi içinde bir kez daha kendisi için var olan ve sadece bütünün bir parçası olan bir şeye bağlı olamaz.”⁴³⁰ Bu ironik çözülme, bilginin “sadece yanılsamalar ve hatalar” olduğu ontolojik kabulüne dayanarak, özneliliğin kendi anlamsızlığını korumasını başararak özgürleşmesini sağlar.⁴³¹ Bu, aynı zamanda, “Güç İstenci”nin yaratıcı ve perspektifli yorumlama eylemini, “tek bir doğru tanım yerine alternatif tanımlardan oluşan ve genişleyen bir repertuarı amaç edinen”⁴³² bir edim olarak kabul etmesidir.

3.1.3. Amor Fati Buyruğu ve Epistemolojik Cesaret

Nietzsche’nin ontolojisi, oluşun hedefsiz olduğunu, kuvvet dengesinin olanaksız olduğunu varsayar; bu da evrende “bilinemeyecek olan bir hakikat yapısının” hüküm sürdüğünü gösterir. Bu kaotik oluş dünyasını (Güç İstenci) kabul etmenin en yüce formu, “Bengi Dönüş” öğretisiyle gelen “Amor Fati” (yazgıyı sevmek) buyruğudur. Bu buyruk, *Şen Bilim*’de şöyle ifade edilir: “Amor Fati: Bundan böyle sevgilim bu olsun! Artık çirkinliğe savaş açmak istemiyorum... Sadede gelelim: Keşke sadece Evet- diyen biri olsam bir gün”.⁴³³ Buradaki ironi, insanın bu “oluş” un trajik, acı dolu ve ebediyen tekrarlanacak olan yükünü, “en büyük yük” olmasına rağmen neşeyle ve yaratıcı bir tavırla kabul etmesini talep etmesinde yatar. Bu tavır, “Hakikat İstenci”nin kendisini alt ederek nihilizme düşmesinden sonra kendi kendisine karşı sertlik gösterme cesaretini içeren yeni bir değer koyma biçimidir. Bu, “perspektivizm”in hayata geçirilmesinde temel bir araç olarak işlev gören ironidir. Varlık hakkındaki bilgi, durağan ve nesnel bir durum değil çok-perspektifli bir yaklaşım gerektiren bir yorumlama eylemidir. Bu eylem, Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da belirttiği üzere “Bilgi konusunda ileriye atılan her adım cesaretin, insanın kendisine karşı gösterdiği sertliğin, kendisiyle ilgili temizliğin bir sonucudur.” Hakikatin bilinemez olduğu bu ontolojik zeminde, görünüş, tek ve mutlak bir yapı olamaz aksine sayısız anlamı olan bir “Perspektivizm”dir. Güç İstenci’nin

⁴²⁹ Erdem, Hüseyin Subhi, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi,” *Bilimname 1* (2003): 65-78, s.74.

⁴³⁰ Jaspers, *Nietzsche: Nasıl Felsefe Yapıyordu?* s.433.

⁴³¹ Soysal, *Nietzsche*, s.211.

⁴³² Owens, John, “İroninin Yaptırımları: Rorty’de İroni, Otonomi ve Olumsuzluk,” *Cogito*, no. 57 (İroni, 2008): s.196.

⁴³³ Nietzsche, *Şen Bilim*, §276, s.167.

yükseltilmesini amaçlayan ‘Amor Fati’, bu zeminsizliği estetik olarak onaylamanın en radikal maskesidir; zira birey, “yaşamını bir sanat eserine dönüştürme” çabasındadır. Üslup, burada, “bütünlüğe ulaşma” ve “kendini evinde hissetme” gibi kavramların bile belirsizliğini yitirdiği, kendiliğinden ve parçalı bir formdur. Bu onto-estetik edim, bireyi, varoluşsal tarihsellikte zeminini kazanmaya zorlayan “yaşam boyu süren bir ödevdir”. İroni, bu ödevin trajik ama neşeli olduğunu ‘genel ironi’ biçiminde kendini gösterir; kapsamlı ideolojik söylemlerin ve mutlak doğruluk iddialarının altını oymaktadır.

Nietzsche’nin bu üç ana örneği, ontolojisinin ironik tahakkukunu yani varlığın sabit bir formda değil ‘Güç İstenci’ nin sürekli değerlendirme ve yorumlamalarla kendini yaratmasında yattığını göstermektedir. Hakikatin epistemolojik bir mesele olarak çöküşü, maske ve üslup aracılığıyla “oluş” un masumiyetini ve estetik olarak onaylanma zorunluluğunu ortaya çıkarır.

3.2. İroni ve Episteme (Hakikatin İronisi: Bilgiye Olan Kuşku)

Nietzsche’nin bilgi problemine yaklaşımı onun diskurundan da anlaşılacağı gibi tek bir göndergesi ve anlamı olan tartışma ve belirlemeye işaret etmez. O bu bağlamda doğruluk ve bilgi terimlerini kullandığı yerlerde Platon ve Aristoteles geleneğine bağlı rasyonel düşünmeye dayalı standart tanımların aksine düşüncenin mihrini döndürerek aklın belirleyiciliğinin yerine yaşamın kendisini koyar. O, bu durumda, yaşamın düzeninde bütün bu doğruluk ve bilgi biçimlerinin çerçevelenip erişildiği türde yaratıkların karakteri ve durumlarıyla ilgili diğer mülahazaların ışığında bakmanın zorunlu olduğunu düşünür. Bu onun için epistemolojinin diğer araştırma dallarıyla ilişkili olarak uzun süredir devam eden özerklik ve önceliğinin terk edilmesi gerektiği sonucunu doğurur. Bu yüzden Nietzsche, epistemolojik meselelerle uğraşırken kişinin belirli türden insani meselelerle uğraşıldığını ve bu nedenle, buna göre yorumlanmazlarsa bunlarla ilgili çıkarımlarının yüzeysel veya hatalı olacağını (yaptığımız veya sahip olabileceğimiz bilginin analizleri gibi) açıkça ortaya koyar. Esasen Nietzsche’nin bilgi ve doğruluk konusundaki tavrını tam bir natüralist tavır olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Lakin bu etiket hem geleneksel empirizmden hem de rasyonalizmden ayrılmaktan ve bütün insani şeyleri ayırt edici fakat temelde doğal türden yaratıkların çevreleriyle ve birbirleriyle etkileşimleri bakımından yorumlanması eğiliminden daha fazlasına işaret

eden pek çok farklı felsefi yönelime atıfta bulunmak için kullanılmıştır.⁴³⁴ Nietzsche’nin natüralizminin doğası şöyle açık kılınabilir: “Zekâmız dahi ne dereceye kadar var oluş koşullarının bir sonucudur: Eğer ona ihtiyaç duymasaydık sahip olmazdık. Eğer ona olduğu gibi sahip olmaya ihtiyaç duymasaydık eğer başka türlü yaşayabilseydik ona olduğu gibi sahip olmazdık.”⁴³⁵ Diğer yandan da: “Bilmenin bilginin yolu zaten (insani) var oluş koşullarının bir parçasıdır: Bu gerçek varoluş koşulu belki yalnızca tesadüfidir ve hiçbir şekilde zorunlu değildir.”⁴³⁶ Tekrar: “Bütün mantığın ve onun görünürdeki hareket egemenliğinin ardında değer biçmeler veya daha açık bir şekilde belirli bir yaşam türünün korunmasına yönelik fizyolojik talepler vardır.”⁴³⁷

Ve sonunda: “özne” ve “nesne”ye dair hiçbir soru yoktur fakat yalnızca belli bir görelî haklılık vasıtasıyla işleri rast gidebilen belirli bir canlı türüne dair soru vardır; her şeyden çok onun algılarının düzenliliğine dair (ki böylece deneyim biriktirebilir) ... “Bilginin” anlamı: burada “iyi” ya da “güzel” söz konusu olduğunda kavram katı ve dar insan merkezci ve biyolojik anlamında düşünülmelidir. Belirli bir türün kendini hayatta tutması ve gücünü artırması için gerçeklik kavrayışının, bir davranış şemasını ona dayandırmasına yetecek kadar hesap edilebilir. Ve istikrarlı biçimde idrak edilmelidir. Muhafazanın yararlılığı -soyut, teorik aldatılmama ihtiyacı değil- bilgi organlarının gelişiminin ardındaki güdü olarak durur; kendimizi muhafaza etmemize yetecek şekilde gelişirler. Eş deyişle: Bir tür, belli miktardaki gerçekliği onun efendisi haline gelmek, onun hizmetine koşmak amacıyla kavar.⁴³⁸

Nietzsche’nin epistemolojik sorularla ilgili tartışmasının çıkış noktalarından biri insanın diğer canlı türlerinin olduğu gibi “yaşam araçları” olarak ortaya çıkartıp geliştirdikleri benzer belirli genel kapasitelere sahip belirli bir “hayvan türü” olduğu varsayımıdır.

Schacht, Nietzsche’nin doğruluk ve bilgi tartışmalarını ayrı ayrı ele almanın biraz keyfi olduğu kanısındadır. Çünkü Nietzsche genellikle onlarla bir arada ilgilenir ve birincisine ilişkin analizi, ikincisine ilişkin analizine çok benzer. Ona göre “hakikat” hakkında konuşmak “hakikatler” hakkında konuşmaktır ve “hakikatler” hakkında konuşmak öne sürülen önermelerin veya sahip olunan inançların içeriği hakkında konuşmaktır. Aynı şey bilgi için de geçerlidir. Bilgi genellikle “gerekçelendirilmiş doğru inanç” gibi bir şey olarak alınır. Lakin bir önermenin doğruluğu, temelde Nietzsche’nin kabul ettiği gibi bir önermenin olumlanmasıyla belirli bir gerekçelendirilmesi meselesi

⁴³⁴ Schacht, *a.g.e.*, s. 84-86.

⁴³⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, “Bilgi Dürtüsünün Biyolojisi: Perspektivizm,” §498, s.333.

⁴³⁶ *A.g.e.*, §499, 333.

⁴³⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, “Felsefecilerin Önyargıları Üzerine,” §3, s.19.

⁴³⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, “Epistemolojik Başlangıç Noktası,” §480, s.325.

ise ve eğer bir inancın bilgi sayılması için gereken gerekçelendirme, doğası gereği kendisi sayesinde inancın doğru olduğu söylenebilen şeyden farklı değilse -ki bundan da bahseder-; o halde “doğruluk” ile “bilgi” arasındaki bağlantı epey yakındır. Aslında, ilkinin ikincisine asimilasyon gibi bir şey önerdiği söylenebilir. Zira- “güvenceli inanç” gibi bir şey söz konusu olduğu- her iki durumda genellikle birincisiyle olduğundan çok ikincisiyle ilişkilidir. Lakin doğruluk /hakikat hakkında söylediklerinin, bilginin doğası ile sınırlılığının ne olduğu sorusuna dair belli mühim neticeleri söz konusudur. Nietzsche hiçbir yerde “doğruluğun/hakikatin” baştan sona sistematik bir analizini vermeyi üstlenmez fakat yazılarında çeşitli yerlerde onun hakkında çok sayıda muazzam şeyler söyler. Tek tek ele alındıklarında çoğu değinisi çarpıcıdır; yan yana koyulduklarında hepsi birlikte hem dikkate değer hem de sersemleticidir.⁴³⁹ Bu bağlamda en çok şu türde değinileriyle bilinir: “Hakikatler yanılsamalardır; öyle oldukları unutilan yanılsamalar...”⁴⁴⁰ Ayrıca: “İnsanın hakikatleri nihayetinde nelerdir? Sadece onun reddedilemez hataları”⁴⁴¹ Ayrıca: “Hakikat, yaşamın belli türlerinin kendi olmaksızın yaşayamayacağı türde bir hatadır.”⁴⁴² Ayrıca: “Çok türlü gözler bulunur... ve sonuç olarak da çok türde ‘hakikatler’ ve sonuç olarak da hiçbir hakikat yoktur.”⁴⁴³

Nietzsche’nin hakikat hakkındaki bu perspektivist beyanı aslında onların doğruluğunun nihayetinde içinde şekillendikleri deneyimin dilsel şematizasyonunun faydası meselesi olduğu için onları herhangi daha mühim anlamda “hakikatler” olarak niteleyebilecek bir epistemik statülerinin bulunmadığında tekrar tekrar ısrar eder. Öte yandan “hakikat” teriminin bu bağlamda kullanılmaya devam etmesine (buna göre ayarlanmış anlamıyla) izin vermeye oldukça razıdır. Fakat onu fazlasıyla önemser ve aslında öncelikle onu tanımladığı genel bağlamın ötesine giden bir şekilde kullanılır kılar.⁴⁴⁴ Nietzsche şöyle yazar: “Hakikatin kriteri, güç hissinin artmasında yatar.”⁴⁴⁵

⁴³⁹Schacht, *a.g.e.*, s.90.

⁴⁴⁰Bkz. Friedrich Nietzsche, “Ahlak-Dışı (Ahlak Üstü) Anlamda Hakikat ve Yalan”; hakikatin, kökeni unutilmuş metaforlar ve yanılsamalar olarak kavramsallaştırıldığı pasaj.

⁴⁴¹ Nietzsche, *Şen Bilim*, §265, s.162.

⁴⁴² Nietzsche, *Güç İstenci*, “Bilgi Dürtüsü Biyolojisi Perspektivizm,” §493, s.331.

⁴⁴³ *A.g.e.*, “Yargı Doğru- Yanlış”, § 540, s.354.

⁴⁴⁴ Schacht, *a.g.e.*, s. 111.

⁴⁴⁵ *A.g.e.*, “Yargı Doğru- Yanlış”, § 534, s.352.

Hulasa, Nietzsche'nin felsefesi, hakikat nosyonunun bizzat kavranabilirliğinin problemli bir konu olması nedeniyle epistemolojik bağlamın dışına taşar ve hermenötik bir zeminde ele alınır.⁴⁴⁶ İnsanın zihinsel süreçlerinin nesnel gerçeklikle örtüşmediği inancına dayanan Nietzsche, geleneksel felsefenin tekabüliyet kuramına (doğruluk, bilgi ile nesnenin uyuşumu) dayalı hakikat düşüncesini reddeder.⁴⁴⁷ Bilgi ve hakikat, aşkın varlıklar olmayıp daima belirli insani ilgi veya amaca hizmet eden insanlar tarafından icat edilmiş etkili araçlardır. Bu radikal epistemolojik duruş, Nietzsche'nin kendine özgü üslubu olan ironi ile ifade edilir ve onun düşüncesindeki perspektifli bakışın kaçınılmazlığının merkezinde yer alır.⁴⁴⁸

Nietzsche, bilginin kaynağını mutlak bir aklın keşfinde değil biyolojik bir zorunlulukta ve yanılsamada gördüğü için geleneksel doğruluk iddialarını ironik bir şekilde tersine çevirir:

Hakikat eğretilmelerden, düz değişmecelerden, insanbiçimcilikten oluşan seyyar bir ordudur: Kısacası şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır, aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak bir işe yarayan paralardır.⁴⁴⁹

Episteme bağlamında bu ifade, bilginin bir keşif olmadığını aksine “şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış” metaforlardan ve insan biçimciliklerden oluşan “seyyar bir ordu” olduğunu gösteren derin bir ironi taşır.⁴⁵⁰ Bilginin (hakikatin) mutlak ve sabit görünümü, sadece kökenindeki kurgusallığın ve aldatmacanın unutulmasına bağlıdır.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ Erdem, “Hakikat ve Metafor,” s.63.

⁴⁴⁷ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, s.185. Ayrıca Bkz. (Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s.205.)

⁴⁴⁸ A.g.e., s.188.

⁴⁴⁹ Breazeale, Daniel, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (“OTF”) (New Jersey: Humanities Press, 1979), 84.

⁴⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, “On Truth and Falsity in an Extra-Moral Sense,” in *Early Greek Philosophy and Other Essays*, trans. M. A. Mügge, ed. Oscar Levy, The Complete Works of Friedrich Nietzsche, vol. II (New York: Russell & Russell, 1964), 184. Bkz. (Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.93.) Ayrıca Bkz. (Erdem, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche'nin Epistemolojisi”, s.74.)

⁴⁵¹ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.92. Bkz. (Can, Nevzat, “Nietzsche'de Hakikat ve Perspektivizm,” *Felsefe Dünyası* 38, no. 2 (2003): s.136.)

Nietzsche bu yanılsamaların zorunluluğunu kabul eder; zira bilgi, insan merkezci yanılsamaların oluşturduğu tamamen kendine yeterli bir kümedir.⁴⁵²

Hakikatin, yaşamı sürdürme kaygısından doğan zorunlu bir hata olduğunu vurgulayan Nietzsche, bilginin değerini ahlaki bir erdem olmaktan çıkarıp biyolojik bir fonksiyona indirir: “Hakikat, canlı varlıkların özel bir sınıfının kendisi olmadan yaşayamayacağı bir yanlış türüdür.”⁴⁵³

Bu pragmatik ironi, epistemolojik olarak en yüksek değer addedilen doğruluk arayışının, aslında “yaşamsal zorunluluklardan”⁴⁵⁴ kaynaklanan bir hata olduğunu ortaya koyar. İnsanın organizmasının farkında olduğu ve bu yapıyı bildiği iddiası dâhilinde “bilgi” ve “hata” içiçedir.⁴⁵⁵ Bu durum, bilginin daima “tür-koruyucu” veya “hayat-ilerletici” olup olmadığına göre değerlendirilmesi gerektiğini yoksa mutlak bir nesnellik değeri taşımadığını gösterir.⁴⁵⁶

Nietzsche’nin perspektivizmi, bilginin nesnel olduğu fikrini kökten reddeder ve bu radikal şüpheciliğiyle çelişkili görünen bir beyanda bulunur: “Hiçbir olgu yoktur yalnızca yorumlar vardır.”⁴⁵⁷ Episteme bağlamında bu ifade, nesnel gerçekliğin “var olduğu” şeklindeki geleneksel bilgi anlayışına karşı bir meydan okumadır.⁴⁵⁸ Bu ironik tez, dünyaya dair her görüşün, “tikel bir çıkarlar dizisinin ve dünya içindeki tikel bir yerleşimin yaratımları olduğu” fikriyle yakından ilişkilidir.⁴⁵⁹ Ancak bu beyan kendi içinde bir çelişki barındırır: Eğer hiçbir olgu yoksa “hiçbir olgunun olmaması” da bir olgu olamaz.⁴⁶⁰ Nietzsche, bu kendi kendisiyle çelişmeyi sevinçle kabul eder ve onaylar; çünkü “Çelişmeyi başaramamak bir yetersizlik kanıtıdır, hakikatin değil.”⁴⁶¹ Bu ironik

⁴⁵² A.g.e., s.95.

⁴⁵³ Nietzsche, *Güç İstenci*, “‘Ego’ya İnanç Özne,” §483, s.326. Ayrıca Bkz; [Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), §483, 267. (Bu eser bundan sonra WP olarak anılacak.)]

⁴⁵⁴ Nietzsche, *Güç İstenci*, “Friedrich (Wilhelm) Nietzsche (1844–1900)” başlıklı biyografik bilgi sayfası.

⁴⁵⁵ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, s.188. Bkz. [Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 124.]

⁴⁵⁶ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.104.

⁴⁵⁷ Nietzsche, WP, § 484, s.268.

⁴⁵⁸ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, s.193.

⁴⁵⁹ A.g.y., s.185.

⁴⁶⁰ Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s.145.

⁴⁶¹ Nietzsche, WP, §515, s. 278-79.

kabul, durağan bir gerçekliği varsayan mantık ve bilginin, sürekli değişen oluş (becoming) dünyasını ifade etmede yetersiz kaldığını gösterir.⁴⁶²

Nietzsche, bilginin en temel kategorilerinin bile dilsel kurgular olduğunu öne sürerken dilin metafiziksel yükünü ironik bir şekilde ifşa eder: “Korkarım ki hâlâ dilbilgisine inandığımız için kurtulamıyoruz Tanrı’dan.”⁴⁶³ Episteme bağlamında bu, Batı felsefesinin temel kavramları olan “özne” (Ben), “töz” ve “Tanrı”nın⁴⁶⁴ nesnel bir gerçeklikten değil dilbilgisindeki özne-nesne ayırımından kaynaklanan “alışkanlığımızın” bir ürünü olduğunu gösteren yıkıcı bir ironidir.⁴⁶⁵ Dilin, “mantık ve bilgi teorisi çerçevesi içinde bir anlamı dile getiren”⁴⁶⁶ kuralları, durağan ve sabit bir dünya görüşünü varsayan bir metafizik içerir.⁴⁶⁷ Nietzsche’ye göre “doğruluk peşinde koşan” filozofun “inşa ettiği bütün malzeme eğer gapten gelmiyorsa şeylerin özünden hiç gelmiyordur.”⁴⁶⁸ Bu ironi, dilin “kendi kendine, kendine yeterli bir dünya uydurarak böylesi bir temas varmış yanılsamasını”⁴⁶⁹ ilettiğini gösterir.

Nietzsche, geleneksel epistemolojinin yapay ve savunmasız doğasını ortaya koymak için ironiyi bir yıkım aracı olarak kullanır. Buna göre Nietzsche’nin takındığı tavır ironik bir tavidir. Bir yanda kavramların bütünüyle yanılsamaya dayalı olduklarını göstermeye çalışır. “Kavramların oluşturduğu sonsuzca karmaşık katedral’ in ‘hareketli bir temel üzerinde adeta akan su üzerinde’ inşa edildiğini göstermeye çalışır.”⁴⁷⁰ Ama öte yandan da kavramsal dünyayı ortadan kaldırmak istemek şöyle dursun, “özgür bir kafa” tam da kavramların yanılsamaya dayalı olduklarını fark ettiği için onları gerçekten yaratıcı ve sanatsal bir biçimde kullanabilecek bir kafa tahayyül eder. Böylece kavramların oluşturduğu, muhtaç durumdaki insanın hayatı boyunca ona tutunarak kendini kurtardığı o muazzam çerçeve ve perde, özgür bir kafa için bir darağacından ve

⁴⁶² Erdem, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi”, s.77. Bkz. (Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s.119.)

⁴⁶³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, “Felsefede ‘Akıl’”, §5, s.23.

⁴⁶⁴ Nevzat, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm,” s.133. Bkz. (Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.153)

⁴⁶⁵ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.157. Ayrıca Bkz. s.153.

⁴⁶⁶ Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.18.

⁴⁶⁷ Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s.12.

⁴⁶⁸ Nietzsche, § 689, s. 366.

⁴⁶⁹ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.91. Bkz. Erdem, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi”, s.73.

⁴⁷⁰ Nietzsche, *On Truth and Falsity*, 182

en cüretli işlerini yaparken oynayacağı bir oyuncaktan ibarettir. Özgür kafa bu çerçeveyi paramparça edip parçaları karmakarışık dağıttığında ve sonra da ironik bir biçimde birbirine en yabancı parçaları bir araya getirip en yakın olanları birbirinden ayırarak tekrar birleştirdiğinde artık onu kavramların değil sezgilerin yönlendirdiği ortaya çıkar.

Bu mimari ironi, bilim ve felsefenin kavramsal yapısının, sürekli değişen (oluş halindeki) kaotik dünyada (su üzerinde) sağlam bir zemin bulamadığını dolayısıyla “tamamen yapay” ve “uygun bir şekilde kurgulanmış” olduğunu gösterir.⁴⁷¹ Bu durum, Batı metafiziğinde, “mutlak olmayanın mutlak olandan türetilmesi” gibi mantıksal hatalarla desteklenmiştir.⁴⁷² Bilgi arayışımızın kendisi, “kendi kendisiyle çelişki içinde olan” oluş-halinde-olan dünyanın karakterini formüle etme çabasıdır.⁴⁷³

Dogmatik ciddiyeti reddeden Nietzsche, ironiyi öznel bir mesafeyi koruma stratejisi olarak benimser: “İroni ancak pedagojik bir yöntem olarak... amacı küçük düşürmek ve utandırmaktır... iyileştirici bir tarzda yapmaktır.”⁴⁷⁴ Episteme bağlamında bu ironi, “kendilerinin daha iyi bildiğine duydukları inançla küstahlaşır” hale gelen dogmatik bilgi sahiplerinin zayıf yönlerini açığa çıkarmayı amaçlayan ‘hekim’ vari bir yaklaşımdır.⁴⁷⁵ Bu üslup, Nietzsche’nin felsefesinin “dogmatizmden” kaçınmasını sağlayan⁴⁷⁶ ve okuyucuyu sürekli ‘kendi kimliğini sorgulama’ ya iten⁴⁷⁷ bir okuma etiği gerektirir. Nitekim Nietzsche’nin çalışmalarının karmaşıklığı ve çokluğu, ironik yöntemi esas alması yorumlarda bu şekilde dile getirilir: “Düşüncelerini ‘aphorizm’ dağınıklığı içinden toplamak, ironilerini kavramak, arka plana nüfuz edebilmek... oldukça zordur.”⁴⁷⁸

Nietzsche, hakikate yönelik geleneksel epistemolojik ısrarın naifliğini, ulaşılamazlığı simgeleyen kadın metaforu ile ironik bir şekilde ilişkilendirir: “Diyelim ki hakikat bir dişidir, tüm felsefeciler dogmacı oldukları sürece kadını anlamada güdük kalmıyorlar mı?”⁴⁷⁹ Bu alaycı soru, geleneksel bilgi arayışının, hakikati ‘örtüsünün

⁴⁷¹ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.94. Bkz. Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması,” s.186.

⁴⁷² Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.112.

⁴⁷³ Erdem, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi”, s.77.

⁴⁷⁴ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, §372, s.229.

⁴⁷⁵ A.g.e. §372, s.229.

⁴⁷⁶ Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, s.112.

⁴⁷⁷ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.252.

⁴⁷⁸ Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.21.

⁴⁷⁹ Erdem, “Hakikat ve Metafor”, s.71.

açılmasını bekleyen’ pasif bir nesne olarak gören ‘kaba ve yakışsız’ tavrını eleştirir.⁴⁸⁰ Hakikat, Nietzsche için ‘gizemlilikleri, ikna etme gücünü, dogmatizmi, yalanları somut bir şekilde’ içeren⁴⁸¹ kadın gibi ‘aldatıcı ve ulaşılamaz’ olur yani ‘dişilleşir’.⁴⁸² Bu epistemolojik çaresizlik, filozofu ‘kurguya yöneltir’⁴⁸³ ve hakikat meselesini bilimsel zeminden çıkarıp hermenötik bağlama taşır; zira hakikatin ne olduğunu bilme olanağı ‘çok az şeyi kavrayabiliriz’⁴⁸⁴ durumuyla sınırlıdır.

Son olarak, Nietzsche, bu epistemolojik yıkımın karşısında kendini bir nihilist olarak değil yaratıcı bir filozof-yasa koyucu olarak ironik bir şekilde konumlandırır: “...tüm bunları kafasında kendisi hakkında ironik bir bilince, üstelik de açıkça (Goethe’nin tarzıyla söylersek) ‘cinnete’ varıncaya kadar varmasının zamanı gelmiş bir felsefi parodi yazarı[nda]... görüyoruz.”⁴⁸⁵ Bu öz-ironi,⁴⁸⁶ Nietzsche’nin kendi konumunu dahi dogmatik olmaktan korumasını sağlayan en üst düzey epistemolojik stratejidir. O, Batı’nın ‘bütün temellerin deli gibi düşüncesizce parçalanması ve lime lime edilmesi’ sürecini bir ‘felsefi parodi’ olarak sevinçle karşılar.⁴⁸⁷ Bu ironik bilince ulaşan filozof, ‘has filozoflar’ gibi ‘buyurucu ve yasa koyucu’ olur; çünkü “Bilmeleri yaratmadır, yaratmaları bir yasa koymadır, hakikat istemeleri-güç istemeleridir.”⁴⁸⁸ Episteme nihayetinde ‘yaratılması gereken bir şey’ haline gelerek yaşamı geliştirmenin ve yeni perspektifler oluşturma’nın etkin bir formu olarak estetikleşir.⁴⁸⁹ Bu yaratım, ‘kendisini alaya alma düşkünlüğü’ ile desteklenir⁴⁹⁰ zira ‘yüksek bedellerden, israftan korkmaz ve genel olarak son derece aptalcadır’.⁴⁹¹

⁴⁸⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, “Özgür ruh”, §35, s.51. Ayrıca Bkz. (Erdem, “*Hakikat ve Metafor*”, s.71)

⁴⁸¹ Erdem, “*Hakikat ve Metafor*”, s.70.

⁴⁸² A.g.y., s.71.

⁴⁸³ A.g.y., s.71.

⁴⁸⁴ A.g.y., s.67.

⁴⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), §9, s. 70.

⁴⁸⁶ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.501. Ayrıca Bkz. (Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.155)

⁴⁸⁷ Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, §9, s. 70. Bkz. [Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üstüne: Yaşama İçin Tarihin Yararlılığı ve Yararsızlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Oluş Yayınları, 1965), §9, s. 87.]

⁴⁸⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, “Biz Akademisyenler”, §211, s.134. Ayrıca Bkz. (Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.156.)

⁴⁸⁹ Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.129.

⁴⁹⁰ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.155.

⁴⁹¹ A.g.e., s.78. Bkz. (Nietzsche, *Şen Bilim*, §1.)

4. ESTETİK VE İRONİ

4.1. Hakikatin Estetik ve Edebi Dildeki Yaratımı

Nietzsche'nin felsefi söylemi, geleneksel bilgi ve tanım teorileriyle örtüşmeyen ve hakikati başı sonu belirli bir tanım içerisinde düşünmeyen yani kitabi olmayan bir bağlamda yaşamla örtüştürerek edebi ve estetik bağlamda tartışmayı öne çıkarır. Buna göre Sokratesçi ekolün izdüşümünde gelişen geleneksel felsefenin epistemolojiyi temele alan söyleminden uzaklaşır. Onun felsefi tarzı böyle bir yön ve yöntem üzerine kurulduğunda artık bütün bir felsefi birikim yadsınmış olur. Nietzsche kendi bağlamında dünyada çatlak bir ses olarak tebellür eder. Lakin bu onun küçümsenmesi yerine dünyanın çağlar boyunca kırılma anlarına tekabül eden dönüşüm noktalarından birinin işareti olarak kendini gösterir. Artık, yaşam, insan ve an içinde tezahür eden doğrudan yaşamsallık ve an da bunun belirlediği duruma dayalı görüş, kavrayış ve belirleyiş önem kazanır. Bu perspektife dayalı felsefe inşasının bütünüyle yeni bir tarzı içerdiği ve oluşturduğu açık bir hakikat olarak ortaya çıkar. Özünde yaşam, deneyimin kendisi ve merkezde insana dayalı duyumsama, kavrama, sezgi ve sanatsal kurmanın belirleyici olduğu bağlam, insanın dünyadaki kendini gerçekleştirilmesiyle doğrudan ilişkili kılınır. Metnin orada duran sabitesine dayalı resmin bu bakış açısından geçerliliği yitirilmiş olur. Hakikat sabit değil anda ve eylemde tezahür eden bir haldir. Konu Nietzsche'nin bağlamında düşünüldüğünde, onun kişisel yaşamında ortaya çıkan bağlamları da dikkate alındığında hakikatin sabit olmadığı ve değişkenliğine dair kanı pekişir. Bu mevzuda temel sorulardan birisi "Geleneksel düşüncenin birikimi ve kendini açıklama biçiminin meşruiyeti ne olacaktır?", hakikat hakkındaki bu meşruiyet sorgulaması ve buna dayalı tarihsel teşekkülün kıymeti de yine büyük bir sorun yumağı olarak ortaya çıkacaktır.

Nietzsche'nin yaklaşımı baştan beri bu ifade edilen çizgiden çok uzaktır. Ama onun eleştirileri tarihsel süreçte hakikatin ne olduğuna dair belirleme ve fikirlerin tek kalemde yok sayılması gibi telafisi güç daha derin problemlere kapı aralamaktadır. Ama Nietzsche üzerinden düşünüldüğünde kaçınılmaz olarak hakikatin ne'liği veya geçmişin birikiminin Nietzscheci bakış açısından buharlaşması bizi zorunlu bir hesaplasmaya çağırmaktadır. O halde hakikat'ın yeni hüviyeti ve durumu nedir sorusu yanıtlanmalıdır. Tezimizin bu bölümünde bu soruna işaret edeceğiz. Yine bu bağlamda hakikatin Nietzsche'nin elinde nasıl evrildiği ve metamorfoza uğratıldığı Nietzscheci hakikat

hakkında Derrida tarafından kaleme alınan *Mahmuzlar* eserindeki çözümleme detaylıca sergilenerek Nietzscheci hakikatin nasıl kavranıldığı ve sunulduğu gösterilecektir. Aslında bu gösterim arka planda günümüz postmodern düşünürlerce Nietzscheci nosyonlar tarafından imgelenen düşüncesin nasıl yayıldığı ve gündem oluşturduğunu da imlemektedir.

Geleneksel felsefede hakikat; keşfedilmesi, açığa çıkarılması veya temsil edilmesi gereken sabit bir öz olarak ele alınmıştır. Ancak Nietzsche bu özcü anlayışı tersine çevirir ve hakikati yaratılmış, inşa edilmiş ve hatta sahnelenmiş bir şey olarak kavrar. Ona göre hakikat yalnızca bir “dilsel” yapı değil aynı zamanda estetik ve edebi bir performanstır. “Varoluşun ancak estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabileceğini”⁴⁹² belirten Nietzsche, hakikatin de bu estetik görünüm rejimi içinde ele alınması gerektiğini ima eder. Bu bağlamda, felsefi söylem hakikati temsil etmekten ziyade onu üretir dahası bu üretim; metaforlar, imgeler, maskeler ve üsluplar aracılığıyla yani edebi ve ironik bir dilin imkânlarıyla gerçekleşir. Dolayısıyla hakikat, nesnellikten ziyade edebilik alanına aittir. Bu bölümde, Nietzsche’nin gerçeği sabit bir içerikten çok biçimsel ve retorik bir yapı olarak ele alma biçimi, estetik anlayışı ve ironik üslubu doğrultusunda analiz edilecektir.

Nietzsche’nin edebi üretimi, estetik formun yalnızca bir ifade aracı değil hakikatin bizzat yaratıldığı bir zemin olduğunu gösterir. Bu bağlamda, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ile *Ahlakın Soykütüğü*’nün birlikte okunması, Nietzsche’de estetik yaratım ile eleştirel yıkım arasındaki yapısal bağı görünür kılar. *Zerdüşt*; dilsel deneyselliği, alegorik zenginliği ve kendini sorgulayan yapısıyla hakikatin edebi bir inşa süreci olduğunu ortaya koyarken *Soykütük*; bu insanın temellerini sorgulayan ciddi bir inceleme olarak öne çıkar. Nitekim Nietzsche, *Zerdüşt*’ün edebi çekiciliği ile *Soykütük*’ün sistematik ve etimolojik yaklaşımı arasında kurduğu provokatif bağ aracılığıyla hakikatin hem estetik olarak inşa edilebileceğini hem de tarihsel olarak çözümlenebileceğini gösterir.⁴⁹³ Bu estetik-felsefi yaklaşımın en olgun ifadesi, Nietzsche’nin sanatçı metafiziğini yansıtan; felsefe ile şiirin iç içe geçtiği, parçalı bir anlatı, mit, kehanet ve alegori biçiminde kurgulanan *Zerdüşt*’te

⁴⁹² Nietzsche, *BT*, “An Attempt at Self-Criticism,” §5, s. 8.

⁴⁹³ Bkz. [Dennis, Amanda, “Dithyrambs and Ploughshares: The Cycle of Creation and Criticism in Nietzsche’s Aesthetics,” *The European Legacy* 16, no. 4 (July 2011): <https://www.researchgate.net/publication/254252198>]

karşımıza çıkar. Bu yönüyle *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Nietzsche'nin 'edebi' başyapıtı olarak kabul edilir.⁴⁹⁴

Nietzsche'ye göre en özgün felsefe; yaratıcı ve sanatsal bir uğraş olmalıdır. Bu bağlamda, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* felsefenin en önemli başarılarından biri olarak görülür. Çünkü burada felsefenin yaratıcı bir etkinlik olarak işleyişi hem sahnelenir hem de pratiğe dökülür. *Zerdüşt*'ün dili, değerlerin yeniden değerlendirilmesini tarif etmekten ya da tavsiye etmekten ziyade bunu sahnelemeye ve fiilen yerine getirmeye çalışır. Ancak Nietzsche'nin felsefesini tam anlamıyla pratiğe dökme biçimi, *Ahlakın Soykütüğü* ile karmaşıklaşır. *Ahlakın Soykütüğü*, üç bölümden oluşan bir incelemedir ve ahlaki önyargıların kökenlerini kavramsal, bilimsel ve akademik bir yaklaşımla sorgulamayı amaçlar.

Eğer Nietzsche, *Zerdüşt*'ü yaratarak felsefenin gücünün zirvesine ulaştıysa neden *Soykütük*'ü kaleme almıştır? Her iki eser de "şeylerin kökenine" inmeye çalışır; biri yaratım yoluyla diğeri ise yaratımı engelleyen değer sistemini sarsarak. Bu iki eserin karşılaştırmalı okunması, Nietzsche'nin estetik anlayışı hakkında daha nüanslı bir perspektif sunar.⁴⁹⁵

Zarathustra, Robert Gooding-Williams'ın *Zarathustra's Dionysian Modernism* adlı eserinde belirttiği gibi Dionysos figürüdür.⁴⁹⁶ Dionysos gibi kendi parçalanmasına yenik düşen bir Tanrı olarak Zarathustra'nın inişi "Dionysos'un insan dünyasına ilham verici girişini" simgeler.⁴⁹⁷⁴⁹⁸ Nietzsche'nin *Thus Spoke Zarathustra* adlı eserinde, özellikle dördüncü bölüm olan "The Convalescent" (İyileşen) kısmında Zarathustra'nın metaforik çöküşü ve yeniden doğuşu anlatılır. Bu bölümde Zarathustra ölümcül bir yorgunluk ve bir çeşit çöküş yaşar; ardından kendini yeniden bulur ve metafizik bir dönüşüm geçirir. "Uzun, uzun yattım, uyudum ve unuttum, sonra uyandım. Kendimi

⁴⁹⁴ A.g.y., 477.

⁴⁹⁵ A.g.y., s.471.

⁴⁹⁶ Gooding-Williams, Robert, *Zarathustra's Dionysian Modernism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2001), 471.

⁴⁹⁷ Nietzsche, Z, "The Convalescent".

⁴⁹⁸ Bkz. Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, 59. (Friedrich Nietzsche'nin bakış açısından Zarathustra'nın inişi, Dionysos'un insan dünyasına ilham verici girişi olarak görülür; ancak Nietzsche, bu perspektifi ironik bir dille sunarak Zarathustra'nın modernist iddialarını şüpheyle değerlendirir.)

tekrar buldum, kendimi yeniden buldum, dağlarda bir sabahın parıltısı, en derin ve gizemli bir sabah...” ifadesi bu yeniden doğuşu şiirsel bir şekilde dile getirir. Böylece Zarathustra’nın inişi yalnızca bir gerileme değil aynı zamanda tanrısal bir dönüşüm ve yeni bir ilhamla insanlığa dönüş anlamı taşır; Dionysos’un parçalanma ve yenilenme mitosuyla güçlü bir paralellik gösterir.⁴⁹⁹

Gooding-Williams, Nietzsche’nin *Zarathustra*’sını edebi Modernistlerin ele aldığı sorunlara felsefi bir yaklaşım olarak okur. Böylece, adeta modernist avant la lettre (öncü modernist) olarak *Zarathustra*, gerçekten yeniyi getirmek için kendi yıkımına uğramak zorundadır. Nietzsche, bu metni yaratırken Yunan trajedisinden açıkça yararlanır; çünkü *Zarathustra*’nın güneşle (Apollo figürü) ve Dionysos’la olan sembolik bağları bunu gösterir.⁵⁰⁰ Dionysos gibi *Zarathustra*’nın biçim açısından protean (çok biçimli) esnekliği -Mesih, güneş, şimşek, kaynak, Dionysos, Apollo, peygamber, şair, aslan, çocuk ve soytarı olarak tasvir edilir.- ve kendini aşmanın gerekliliği ile ilişkisi, biçimlerin kesinliğini sarsar ve *Zarathustra*’nın herhangi bir tek figürasyonla tam olarak tanımlanamayacağını gösterir.⁵⁰¹ Metaforların çoğulluğu ve aynı anda bir arada bulunması, kavramların katılığına karşı dilin akışkanlığını vurgular belki de okuyucuya kelimelerin kökeni olan duyu metaforlarını hatırlatır. Çünkü duyguların kendileri, isimleri veya işaretlerinden daha çok çelişkili ve istikrarsızdır.

Zarathustra, birçok bakımdan, dilin geleneklerine saldıran ve “güçlü, mevcut sezgi”ye daha adil davranacak biçimde sınırlarını zorlamaya çalışan bir girişimdir. Nietzsche’nin kelime oyunları, kelime esprileri, zengin imgeleri ve ritmik, ahenkli cümlelerinde bu açıkça görülür. Nietzsche kendini yenilikçi olarak görür ve *Zarathustra*’yı yazarken dithyramb⁵⁰² dilini icat ettiğini iddia eder: “Ben dithyrambın

⁴⁹⁹ Nietzsche, Z, s. 108: “I lay long, long, I slept and forgot and woke up-I found myself again, I found myself anew, a gleam of morning, on the mountains, a morning of the greatest depth and mystery...”

⁵⁰⁰ Bkz. Gooding- Williams, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*.

⁵⁰¹ A.g.e., s.19 (Özellikle “three metamorphoses” dönüşüm süreci ve Zarathustra’nın çoklu temsilleriyle ilgili tartışmalar için.)

⁵⁰² Dithyramb: Antik Yunan’da Dionysos adına düzenlenen törenlerde, korolar tarafından ritmik ve tutkulu biçimde icra edilen şiirsel bir ifade türüdür. Zamanla dramatik unsurlarla gelişerek tragedyanın biçimsel temelini oluşturmuştur. Nietzsche açısından dithyramb yalnızca tarihsel bir tür değil sanat ile yaşam arasındaki derin ilişkinin yani Dionysosçu yaratım dürtüsünün bir dışavurumudur. Bu şiirsel biçim, bireysel bilincin sınırlarını aşan ve vecd ile taşkınlık üzerinden varlığa katılan estetik bir deneyimi temsil eder. Bu yönüyle Nietzsche’nin hakikat anlayışında kavramsal düşüncenin ötesine geçen yaratıcı gücün bir simgesine dönüşür. Nietzsche’nin dithyrambik söylemi, yoğun retorik coşku aracılığıyla ironik bir mesafeyi de beraberinde getirir. Böylece *Buyurdu Zerdüş*’te bu üslup, hakikatin sabit ve tekil bir temsilini askıya alır;

mucidiyim. Zarathustra'nın gün doğmadan önce kendisiyle nasıl konuştuğuna kulak verin: Böyle zümrüt mutluluğu, böyle ilahi yumuşaklık benim önümde dile sahip değildi."⁵⁰³ Zarathustra'daki dilsel yenilik, sezgiyi yeniden canlandıracak ve klişeleşmiş kavramsal dilin egemenliğini yıkacak akışkan, metaforik iletişimi kurtarmaya çalışmaktır. Nietzsche'nin amacı dili (yeniden) yaratmaktır: "Ben yeni yollar gidiyorum, yeni bir dil bana geldi; tüm yaratıcılar gibi eski dillerden yoruldum. Ruhum artık eskimiş tabanlarda yürümek istemiyor. Tüm konuşma bana çok yavaş geliyor."⁵⁰⁴

Bu nedenle, Zarathustra metninde yedi "şarkı"nın yer alması doğaldır -Das Nachtlied, Das Tanzlied, Das Grablied, Das andere Tanzlied, Die sieben Siegel (Oder: das Jaund Amen-Lied), Das Lied der Schwermuth, Das Nachtwander-Lied. "Gece Şarkısı"nda Nietzsche, Zarathustra'nın ruhunu "sıçrayan bir kaynak"a benzeterek daha akışkan bir dile doğru çabaladığını açıklar: "Gece. Şimdi tüm sıçrayan kaynaklar daha yüksek konuşur. Ve ruhum da sıçrayan bir kaynaktır. /Gece. Şimdi ancak tüm sevgililerin şarkıları uyanır. Ve ruhum da sevgilinin şarkısıdır."⁵⁰⁵ Zarathustra, sanat eseri ve düzyazı şiiri olarak kavramsal dilin kısıtlamalarını aşmayı ve sezgiye içten konuşan, su gibi akışkan, müzikal, sarhoş ve şiirsel yeni bir üslup yaratmayı amaçlar. Bu bir taşkınlıktır -duyumların metaforik dile taşması; duyuları uyaran ve belki de yaratma arzusunu uyandıran bir taşkınlıktır.

Zarathustra'nın tematik olarak yenilik ve onun yaratıcı, dityrambik dili üzerinde durması ilginçtir; çünkü okuyucunun fark edeceği en dikkat çekici teknik özelliklerden biri metindeki tekrarların bolluğudur.⁵⁰⁶

Nietzsche'nin felsefi üretimi, hakikatin yalnızca kavramsal içerikle sınırlanmadığı, estetik ve edebi dil yoluyla da yaratıldığı dinamik bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Amanda Dennis'in *Böyle Buyurdu Zerdüşt ve Ahlakın Soykütüğü*

bunun yerine, anlamı çoğullaştıran metaforik yapılarla okuru çok katmanlı bir düşünsel zemine çeker. Dityramb burada yalnızca coşkunun ifadesi değil aynı anda hem ciddiyetle hem alayla konuşan, derinlikle oyunu bir arada taşıyan bir söylem stratejisi olarak öne çıkar. (Bkz. Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 1994, s. 45-50; *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2020.)

⁵⁰³ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, §7, s.89. Ayrıca Bkz; (Nietzsche, *EH*, "Thus Spoke Zarathustra", §7, 75.)

⁵⁰⁴ Nietzsche, Z, "second part", 64.

⁵⁰⁵ Nietzsche, Z, "The Night Song", 81.

⁵⁰⁶ Dennis, *a.g.y.*, 9.

gibi eserlere dair analizleri, Nietzsche'nin dil ve üslup tercihlerinin düşüncesi için birer araç işlevi gördüğünü gösteriyor. Özellikle *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Nietzsche, müziğin dolaysız iletişim gücünü yazı dili aracılığıyla elde etmeye çalışır; şiirsel ve müzikal yapısıyla bu eser, hakikatin estetik ve edebi dilde yaratılmasının güçlü bir örneğidir.⁵⁰⁷

Öte yandan, *Ahlakın Soykütüğü* biçimsel olarak daha kavramsal ve eleştirel olsa da Dennis'in vurguladığı gibi burada da hakikat estetik bir yaratıcı süreç içinde yeniden şekillenir. *Soykütüğü*, "kazma" işi gibi tarihsel ve yapısökümcü bir işleve sahiptir; kutsal kabul edilen ahlaki değerlerin kökenlerini açığa çıkarır ve bunların yapay ve manipülatif karakterini gözler önüne serer. Bu şekilde, hakikat yalnızca nesnel bilgi olarak değil dil ve kavramların estetik biçimlendirilmesi yoluyla yeniden inşa edilen bir yapı olarak ortaya çıkar.

Nietzsche'nin bu eserlerdeki dil kullanımı, ironi stratejisiyle yakından ilişkilidir. İroni, onun düşüncesinde retorik bir araç olmanın ötesinde, varoluşsal bir tutumu ve dilin performatif olarak yeniden biçimlendirilmesini ifade eder. Dennis'in dediği gibi *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki öz-ironi, Nietzsche'nin insan olduğunu ve değerlerin mutlak olmadığını hatırlatarak eserin kutsallaştırılmasını önler. Bu, estetik ve edebi dil aracılığıyla hakikatin yaratılmasında ironinin merkezi rolünü gösterir.⁵⁰⁸ Bu bağlamda, Nietzsche'de hakikatin estetik ve edebi dille yaratılması, entelektüel içerik ile dilin biçimsel yapısı ve ironi arasındaki etkileşimle mümkün kılınır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün şiirsel-estetik kompozisyonu ve *Ahlakın Soykütüğü*'nün tarihsel ve kavramsal analizi, bu yaratıcı sürecin farklı yönlerini temsil eder. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesi, hakikatin hem sorgulandığı hem de yeniden üretildiği bir estetik performans alanı olarak okunabilir.

Nietzsche'nin yaşam ve yazı biçiminin estetik dönüşümü, Philip Mills'in "poethics" kavramıyla açıklanabilir. Mills, "Nietzsche'nin Poethics'i: Neşeli Bilim'de Şiirsel Bir Yaşam Biçimi" isimli makalesinin özet kısmında Nietzsche'nin yaşamı estetik olarak biçimlendirilecek bir malzeme olarak gördüğünü ve *Neşeli Bilim*'in bu anlayışın hem yazınsal hem de etik bir pratiği olduğunu vurgular.⁵⁰⁹ Nietzsche'de "Nasıl

⁵⁰⁷ Dennis, *a.g.y.*, 9-10.

⁵⁰⁸ Dennis, *a.g.y.*, 11-12.

⁵⁰⁹ Bkz. Mills, Philips, "Nietzsche's Poethics: Poetry as a Way of Life in The Gay Science." *Labyrinth*, vol. 26, no. 1, Autumn 2024.

yaşamalıyım?” sorusu giderek “Nasıl yazmalıyım?” sorusuyla iç içe geçer; yazı yalnızca düşüncenin ifadesi değil bir kendilik estetiği halini alır. Bu estetik dönüşümün en açık örneği, 125. aforizmadaki “Tanrı öldü” ilanıdır. Mills’e göre Tanrı’nın ölümüyle yıkılan eski anlam yapılarının ardından, anlam yaratma görevi bireyin poetik ve etik eylemine bırakılır.⁵¹⁰ Böylece hakikat, aşkın bir kaynağa değil bireyin üslubuna, jestine dayanır. Ancak şiir burada metafiziğin yerine geçmeyi değil onun yerini aldığı yanılsamasını yaratır; bu durum ironik ve geçici bir geçerlilik taşır.⁵¹¹ Bu yaklaşım, Nietzsche’nin hakikati ve değerleri temellendirmeyen ancak onları estetik ve üslupsal jestlerle mümkün kılan tavrını ortaya koyar. Mills’in poethics kavramsallaştırması, yaşam ve yazının Nietzscheci anlamda ironik ama etik bir yaratım alanı olduğunu gösterir.

Nietzsche’nin yaşam ve yazı biçiminin estetik dönüşümü, Derrida’nın *Mahmuzlar* adlı eserinde de vurgulanır. Derrida, Nietzsche’nin üslubunun sadece bir anlatım tercihi olmadığını, felsefenin kendisini dönüştüren bir güç olduğunu belirtir; hakikat, üslup ve jest aracılığıyla yaratılır.⁵¹² Benzer şekilde, Robert Guay ironiyi “hakikatin kökeni ve dönüşümü” olarak ele alır ve Nietzsche’nin şiirsel yaşam biçiminin etik bir üretim alanı olduğunu savunur.⁵¹³ Guay, Nietzsche’nin ironik tavrını geleneksel doğruluk ve ahlak anlayışlarının ötesinde yaratıcı bir güç olarak değerlendirir.

Robert Pippin ise Nietzsche’de ironinin yalnızca retorik bir araç olmadığını aynı zamanda düşünmenin biçimsel etiğini şekillendiren varoluşsal bir duruş olduğunu vurgular.⁵¹⁴ Ona göre ironik yazım ve aforizma, düşüncenin yalnızca ne söylediğimiz değil nasıl söylediğimizle ilgili olduğunu gösterir. Bu, düşünmenin biçimsel etiği kavramına işaret eder; etik sadece düşüncenin içeriğiyle değil, onun ifade biçimiyle de ilgilidir. Böylelikle Nietzsche’nin ironisi, bireysel özgürlük ve sorumluluğun bir tezahürü haline gelir. Bu görüşler, Mills’in poethics kavramıyla birleştiğinde, Nietzsche’nin yaşam ve yazı pratiğinde estetik ile etik arasındaki kopmaz bağı gözler önüne serer. Hem yaşamın hem yazının ironik, çok katmanlı ve biçimsel olarak sorumlu bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekliliği, Nietzsche’nin hakikati yaratma eylemini etik-politik bir sorumluluğa dönüştürür.

⁵¹⁰ Bkz. Tüzer, Abdülatif, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme,” *Milel ve Nihal* 12, no. 1 (2015), s. 46, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/issue/24664/260891>.

⁵¹¹ Mills, *a.g.y.*, 276-277.

⁵¹² Derrida, *Mahmuzlar*, “Bir Yanılgının Tarihçesi,” s. 44-47.

⁵¹³ Guay, “Genealogy and Irony,” 15-17.

⁵¹⁴ Pippin, “Zarathustra’s Stillest Hour,” 131-133.

Derrida'nın Nietzsche'de bulduğu en derin sorunlardan biri üslup ve düşüncenin özdeşliğidir. Nietzsche için bir şeyin ne söylendiğinden çok nasıl söylendiği önemlidir. Bu nedenle Derrida “üslup” (le style) kavramını ontolojik ve etik bir sorun olarak ele alır.⁵¹⁵ Derrida, “üslup insandır” sözlerini yeniden yorumlar: Nietzsche için üslup, kişilikle sınırlı kalmaz; hakikatin kendini açığa vurma tarzını da belirler. Bu, ironik bir üslupla yazmanın estetik bir biçimlenişten ibaret olmadığını; hakikate dair ontolojik bir tutum içerdiğini de gösterir. Kitabın adı olan “*Mahmuzlar*”, binicilik sporunun dikenli aletlerini çağrıştırmasının yanı sıra metaforik olarak tahrik ve ajitasyonun da ifadesidir. Derrida, Nietzsche'nin “kadın” imgeleriyle ilişkisinin metinsel ve kavramsal düzeyde ironik bir oyun alanı olduğunu ileri sürer. Kadın figürü gerçeğin ironik bir temsilidir: Kendini açığa vuruyormuş gibi yapar ama aslında asla açığa vurmaz.⁵¹⁶ Dolayısıyla Derrida, Nietzsche'nin “Hakikat bir kadındır” sözünü hem kadınlık imgeleri hem de metnin ironik üslubu aracılığıyla okur; hakikat ortaya çıkınca ironik anlam gibi geri çekilir.⁵¹⁷

Derrida'ya göre Nietzsche'nin ironisi, Hegel'in kastettiği anlamda özsel bir özdeşliğin imkânsızlığına işaret eder. Hakikat, anlam, özne gibi kavramlar hiçbir zaman kendileriyle tam olarak özdeş olamazlar; her zaman bir sapma, bir gecikme, bir farklılık içerir.⁵¹⁸ Bu durum Nietzsche'nin yazım üslubundaki paradokslar, çelişkiler ve tersine dönüşlerle açıkça ortaya çıkar. Derrida bu ironik yapıyı “aporia” kavramıyla ilişkilendirir: Nietzsche'nin üslubu çıkmazlar üretir, ama bu çıkmazlar düşüncenin kendisidir.

Derrida'ya göre Nietzsche'nin ironik üslubu, bir düşünürün bireysel tarzını aşarak felsefenin geleceğine dair bir olanak sunar. Bu anlamda Nietzsche'nin ironisi, yıkıcılıktan çok düşüncenin kendine karşı duyduğu sorumluluğun ifadesidir.

Derrida'ya göre bir şeyin kendini açığa vurabilmesi aynı zamanda geri çekilmesini de gerektirir. Bu ifade, Nietzsche'nin hakikat anlayışının en temel jestlerinden birini özetler: Hakikat kendini hemen göstermez ancak uzaktan bakıldığında bir üslupla, bir

⁵¹⁵ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 45.

⁵¹⁶ A.g.e., s. 52-54.

⁵¹⁷ A.g.e., s. 58-60.

⁵¹⁸ A.g.e., s. 61-64.

imayla, bir metaforla görünür hale gelir.⁵¹⁹ Derrida, bu mesafeye epistemolojik yönünün yanı sıra estetik ve erotik boyutlar da atfeder. Bir baştan çıkarıcının kendini sunup sonra geri çekilmesi gibi Nietzsche'nin metnindeki hakikat de bir şeyler vaat eder ama asla tam olarak yerine getirmez. Bu bağlamda Nietzsche'nin yazım tarzı, Derrida'ya göre açıklamadan çok bir jest; yaklaşım yerine bir oyunculuk, doğrudanlık değil bir aracılıktır. Üslup burada biçimsel bir süslemeden öte gerçeğin ortaya çıkış biçimini temsil eder ancak bu ortaya çıkış genellikle gecikmeli, uzak ve belirsizdir.

Derrida'nın vurguladığı "mesafeler" aynı zamanda ironinin de temel önkoşuludur. Çünkü ironi, söylenenle kastedilen arasında bir mesafe yaratarak işler; bu, okuyucunun anlama odaklanmasını sağlamadan metnin içine çekilmesini sağlar. Bu mesafe aynı zamanda Nietzsche'nin metnindeki ironik üslubunun da temelini oluşturur. İronik olan, gerçeğin ancak geri çekilerek, çarpıtılarak veya maskelenerek deneyimlenebilmesidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin 'hakikat kadındır' sözü yalnızca Derrida için bir metafor değil aynı zamanda hakikatin edebi doğasına da bir göndermedir: Kendini açığa vuran ama asla açığa vurmeyen bir hakikat.⁵²⁰

Bu bölümde öne çıkan bir diğer tema yazının erotikleştirilmesidir. Derrida, Nietzsche'nin hakikati kadın olarak tasvirini toplumsal cinsiyet metaforunun ötesinde bilgi ve anlamın erişilemezliğinin yapısal koşulu olarak değerlendirir. Böylece mesafe sadece mekansal bir ayrışma olmayıp varoluşsal ve epistemolojik bir kopuşu ifade eder. Gerçeğe yaklaşmak ve onunla temasa geçmek, sürekli erteleme ve geri çekilme süreciyle gerçekleşir.

Derrida bu noktada gerçeğin asla çıplak bir şekilde verilmediğini savunur; Tam tersine, her zaman bir kabukla, bir giysiyle, bir üslupla, bir metaforla karşımıza çıktığını söyler. Nietzsche'nin metninde hakikat hem estetik hem de erotik olarak giydirilmiş bir figürdür. Derrida'nın okumasında bu, hakikatin doğasının temelinde estetik olduğunu öne sürer: hakikat ortaya çıkmaz; sahneye çıkar.⁵²¹ Bu anlamda örtünme sadece bir gizlenme biçimi değil aynı zamanda bir teşhir biçimidir. Hakikat ancak edebiyat ve edebi kişilikler

⁵¹⁹ A.g.e., s. 59.

⁵²⁰ A.g.e., s. 62-63.

⁵²¹ A.g.e., 65

aracılığıyla ortaya konur ancak bu temsil, hakikatin özünü açığa çıkarmaktan çok onun sonsuz ertelenişini ve çoğul yorumlarını sahneye koyar.

Nietzsche'nin felsefî yazımı, kavramsal bir analizden çok daha fazlasıdır; onun metinleri, sahnelenmiş ve seslendirilmiş bir düşünme biçimini temsil eder. Bu anlamda, hakikat yalnızca içeriğiyle değil o içeriğin nasıl söylendiğiyle de belirlenir. "Nietzsche'nin yazısı sadece kavramsal değil aynı zamanda sesli, çağrışımlı ve sahnelenmiş bir yazıdır".⁵²² Bu sahnelenmişlik, Nietzsche'nin düşüncesini estetik bir form olarak yapılandırır. Dolayısıyla hakikat, nesnel bir içerikten çok üslup meselesi haline gelir. Bu üslup, ironi, alegori, sessizlik ve çok-anlamlılık gibi figüratif stratejilerle örülür. Nietzsche için yazmak, düşünceleri ifade etmekten öte düşüncenin bizzat kendisini yaratma edimidir. Bu açıdan yazı, temsil işlevinden çok bir yaratım sürecidir. Bu yaratım sürecinde hakikat, belirli ve sabit bir içerikten ziyade anlamın açık uçlu üretimi olarak belirir. Nitekim "[k]endini dile getirmenin, yaratımın, edimsel bir faaliyetin ve anlamın kendini üretmesinin bir yolu olarak yazı, Nietzsche'nin düşüncesinde sessizliği ve çok-anlamlılığı da kapsayan bir imkânlar sahasına dönüşür".⁵²³ Böylece yazı, hakikatin sabit bir zemine değil oyun, çift-anlamlılık ve suskunluk gibi figüratif stratejilere yaslandığı bir sahneye dönüşür. Nietzsche'nin dil anlayışı, felsefenin sınırlarında gerçekleşen bir dönüşüm sürecidir. Hakikatin ancak estetik bir ifade içinde yani şiire yakınsayan bir üslupta kendini kurabileceğini öne süren Nietzsche, felsefeyi katı kavramsallıktan kurtarır. Bu noktada "şiirle felsefe arasında kurulan bağ"ın ironik niteliği dikkat çekicidir; çünkü bu bağ, felsefenin kendi kendini yadsımasıyla yani kendi iddialarını aşarak şiire dönüşmesiyle kurulur.⁵²⁴ Bu dönüşüm, biçimsel olmanın ötesinde ontolojik ve epistemolojik bir değişimi de içerir: Hakikat, kavramlarla temsil edilemeyecek kadar akışkan, çok-anlamlı ve yaratıcı bir süreçtir. Nietzsche'nin ironiyle işleyen bu poetik dili, hakikatin yaratımı için zorunlu bir zemindir. Nietzsche'nin yazınsal üslubunda "suskun kalan"ı ifade etme çabası, onun felsefî düşüncesinin özünü oluşturur. Bu suskunluk, eksik bırakılmış bir anlatım ya da boşluk değil tam tersine ifade edilemeyen çevresinde dolaşma sanatı yani ironinin kendisidir. Nietzsche için hakikatin

⁵²² Mills, a.g.y., 225; Bkz. [Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974)] (Bundan sonra "The Gay Science" GS olarak anılacak.)

⁵²³ Mills, a.g.y., 227.

⁵²⁴ A.g.y., 230.

edebi düzlemde yaratımı, söylenenin yanı sıra söylenmeyen, üstü örtülen ve ima edilen unsurlarla da gerçekleşir. Bu nedenle yazısı, Derrida'nın da dikkat çektiği gibi sesin değil iz'in felsefesidir; doğrusal bir anlam aktarımı değil çok katmanlı bir anlam çağrışımıdır.⁵²⁵ Bu yönüyle Nietzsche'nin metinleri, felsefenin susmak zorunda kaldığı yerde şiir gibi konuşur. Nietzsche'nin dili yalnızca anlam iletmekten ibaret değildir aksine dilin kendi sınırlarında gezinerek ifadenin imkân ve imkânsızlık koşullarını gözler önüne serer. Bu dilsel deney, hakikatin doğrudan temsilini değil onun estetik ve edebi bir yeniden yaratımını amaçlar. Söylemenin sınırına doğru sürüklenmek burada yalnızca bir retorik figür değil bizzat dilin kendi ironisi olarak işler. Nietzsche'nin dili, bu sınırdaki konuşur: Ne tamamen susar ne de açıkça bildirir; bu durum onun felsefi üslubunu temsil etmek yerine inşa etmeye, açıklamak yerine sezdirmeye yani ironik bir estetiğe dönüştürür. Hakikat, kelimelerin ardında değil kırılma noktalarında, kıyılarında ve çelişkilerinde belirir. Nietzsche'nin yazım tarzı, anlam taşıyan bir dilsel yapı olmanın ötesinde anlamın çözülmesine de olanak veren figüratif bir alan yaratır. Onun dili, "figüratif aşırılıkların sistemi" olarak işlediğinde okurdan yalnızca kavramsal bir dikkat değil aynı zamanda estetik bir sezgi talep eder. Bu noktada Nietzsche'nin metinleri, okuyucuda hakikatin sabit bir kavram değil sürekli dönüşen ve anlamın eşiğinde devinen bir estetik olay olarak belirmesine yol açar. Dolayısıyla bu aşırılıklar, birer retorik süsleme değil ironik kırılma anlarıdır: Anlamı bozarak yeniden kurar, temsili yıkarak deneyimi sahneye çıkarır. Nietzsche'nin hakikati burada ne klasik bir doğruluk iddiası ne de metafizik bir özdür; o, dilin figüratif yapısı içinde, aşırılığın estetiği aracılığıyla yaratılır. Nietzsche'nin felsefesi, kavramsal doğrular sunan bir söylemin ötesinde okuyucuda duygulanımsal, estetik ve hatta bedensel etkiler uyandırmayı hedefleyen bir edebi olay olarak şekillenir. Onun metinleri, Aristotelesçi anlamda bir "katharsis" sunmaz aksine okuru, huzursuzluğun, gerilimin ve anlamın kayganlığının içine çeker. Bu nedenle Nietzsche'nin yazıları yorumlanmak kadar yaşanmak ister. Buradaki "yaşantı", okurun anlamı zihinsel olarak estetik bir duyarlık ve varoluşsal bir dikkatle karşılaşmasını gerektirir. Böylelikle hakikat, temsil edilen bir içerikten çok metnin üslubunda, ritminde ve ironik dokusunda kendini açığa vuran bir yaratım süreci hâline gelir.

⁵²⁵ Mills, *a.g.m.*, s. 232; Ayrıca Bkz. [Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche's Styles* (Chicago: University of Chicago Press, 1981)]

Nietzsche'nin dili, klasik anlamda temsile karşı bir başkaldırıdır. Dilin hakikati yansıtmakla görevli bir araç olduğu düşüncesi, onun metinlerinde sistematik biçimde çözüme uğrar. Nietzsche'nin yazı dili temsil etmez; oyun oynar, maskeler takar, yer değiştirir. Bu anlamda, onun üslubu hakikatin sessizce temsil edilmesinden çok onun edebi ve estetik olarak yeniden kurulması için bir sahneye dönüşür. "Anlamın aşırılığı" bu sahnede işleyen temel dinamiktir; ironiyle işleyen bu aşırılık, anlamı sabitlemekten çok çoğaltır, kırar ve yeniden biçimlendirir. Böylece hakikat, temsil edilebilen değil ancak estetik ve dilsel bir deneyimle yaşanabilen bir şeye dönüşür. Nietzsche için hakikat, soyut bir öz ya da sabit bir içerik değil bir oluş, bir anlatım tarzı, bir performatif jesttir. Bu bağlamda hakikat, artık yalnızca ne söylendiğiyle değil nasıl söylendiğiyle ilgilidir. Onun yazılarındaki üslup oyunları, çok anlamlılıklar, aforizmalar ve ironiler, hakikatin sabitlenemez doğasını dışavurur. Hakikatin olaylaşması, onun estetik olarak ortaya konmasına bağlıdır: Hakikat yaşanır, yaratılır, sahnelenir. Dolayısıyla Nietzsche'nin metinlerinde hakikat, edebi anlatımla özdeşleşir; o, anlamın bir temsili değil bir yaratımı olarak tezahür eder. Bu yaratım sürecinde ironi, hakikatin hem imkânsızlığını hem de zarureti taşıyan estetik bir stratejiye dönüşür. Nietzsche'nin yazılarında dil sadece anlamı ileten bir araç olmayıp anlamın kendisini yaratan bir oluş alanıdır. Bu yüzden hakikat, dilin dışında bulunan bir gerçeklik olmaktan çok dilin içinde kurulan hatta oynanan bir şey olarak görülmelidir. Burada "oluş", anlamın sabit bir özden ziyade sürekli değişen bir biçimden kaynaklandığını gösterir. Bu biçimsel hareketlilik, Nietzsche'nin yazılarında estetik bir dilsel stratejiyle gerçekleştirilir: Metafor, aforizma, ironi, parodi gibi anlatım biçimleri hakikatin bir anlam olmaktan ziyade bir eylem olarak ortaya çıktığını gösterir. Dolayısıyla hakikat, anlamlandırılmış bir içerik ile değil anlatımın estetik jestiyle oluşan bir şeydir. Nietzsche'nin düşüncesi sadece bir içerik taşıyıcısı olarak değil bir biçim olarak ele alınmalıdır. Ona göre düşünce, bir anlam sabitliği değil bir estetik ve retorik performanstır. Bu perspektif, Nietzsche'nin felsefesini salt kavramsal bir sistem olmaktan çıkarıp bir yazınsal ve dramatik etkinlik haline getirir. Düşüncenin biçimsel yapısı, onun aforizmalarında, ironilerinde ve poetik anlatımında kendini gösterir; böylece felsefe, bir anlamın ötesinde bir yaratma eylemi olarak kendini var eder. Düşüncenin formu, içerikten ayrılmaz ve bu formun estetik özellikleri Nietzsche'nin felsefi stratejisinin temel taşlarından biridir.

Nietzsche'ye göre sanat, kendi üzerine düşünme yeteneği, temellerini kökten sorgulama gücü ve biçimlendirici işlevi nedeniyle “varlık zemini”ne ya da “yaşam”a daha yakındır. Sanatçının kendine dönüp bakabilmesi, yöntemin sorunlarını açığa çıkarabilmesi ve temelleri sorgulayabilmesi önemlidir. Öte yandan *Soykütük*, bu nitelikleri felsefe düzeyine yükseltmeyi amaçlayan ve yorumlamanın her türlü yaratıcı ya da estetik anını tamamladığını gösteren akademik bir “bilim” girişimi olarak görülebilir. Bu bağlamda *Soykütük*, bir tarihsel analiz değildir; kavramsal şemaların kökenlerine dair bir ‘yorumlar yorumudur’, Nietzsche'nin de belirttiği gibi yorumun kendisi güç ilişkilerinin bir tezahürüdür ve bu, felsefi düşüncenin öznesiz bir yaratım olduğu fikrini öne çıkarır.⁵²⁶

Coşkulu şiirsel fantezi uçuşları ile daha mantıklı ve tartışmacı pasajlar arasında gidip gelen dilsel üslubuyla *Zerdüşt* ve *Soykütük* bu yelpazenin zıt uçlarını temsil eder: *Zerdüşt*; imgeler, alegoriler ve metaforlarla dolu edebi bir üslup harikasıdır. Öte yandan, *Soykütük* metaforlardan ve diyalojik hitaplardan arınmış değildir ancak filologların kavramsal diline bir dönüşle karakterize edilir.⁵²⁷ Nietzsche felsefesi için sanatsal, düzensiz bir dil icat etmeyi kendine görev edinmiş gibidir. Böyle bir dil kavramların uyuşturan etkisinin üstesinden gelir, sezgiyi yeniden uyandırır ve “uyanık insanın verili dünyasını bir rüyanın şeyleri kadar düzensiz, önemsiz, tutarsız, çekici ve her zaman yeni” olarak şekillendirir.⁵²⁸ *Zerdüşt*’teki deneysel dil ve biçim, eski kavramsal engelleri yıkararak, onlarla alay ederek ve onlarla oynayarak orijinal izlenimleri, duyumları ve sezgileri yeniden canlandırma girişimidir. Bu, sanatın kendi kendini yönlendirme olasılığıyla yani güç istencinin biçim verme etkinliğini hissetmek için gerekli olan kendini gözlemlemenin zor çekimiyle ilgilidir. *Zerdüşt*’ün kendi değerler sistemini yaratan ve yayan bir ışık kaynağı olarak güneşle özdeşleştirilmesi, yaratma ve yeniden değerlendirme eylemlerinde yıkımın gerekliliğini sembolize eder. Bu iki metnin eşzamanlılığı, sanatın yalnızca yaratıcı değil aynı zamanda yıkıcı ve üretken doğasını da açığa çıkarır. Böylelikle, hakikat ne aşkın bir varlık ne de salt rasyonel bir biliş nesnesidir;

⁵²⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, 2. İnceleme, §12; Ayrıca Bkz. [Dennis, Amanda, “Dithyrambs and Ploughshares: The Cycle of Creation and Criticism in Nietzsche’s Aesthetics,” in *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996), 477.]

⁵²⁷ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*; *Soykütük* için bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, §5.

⁵²⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, “Giriş”; Dennis, a.g.y., 476.

yaratıcı edim ile eleştirel çözümlemenin iç içe geçtiği estetik bir devinim olarak kavranmalıdır. Nietzsche'nin ironik yazımı, bu devinimi hem ifşa eder hem de onun aracılığıyla hakikatin yeniden kurulmasına imkân tanır.⁵²⁹

Sanatın ya da daha geniş anlamda estetiğin Nietzsche'nin felsefe anlayışındaki hayati rolü, eserlerinin birçok bölümünde karşımıza çıkar. Nietzsche'nin, "Sanatçı şimdiye kadar felsefenin bütününde yoktu."⁵³⁰ ifadesi bu vurguya işaret eder. *Tragedyanın Doğuşu*'ndan 1888'e kadar olan notlarında sanat, hakikatin yaratılmasında merkezi bir yer tutar. Nietzsche, felsefeye sanatın dinamik ve yaratıcı gücünü geri kazandırır. Bu dönüşüm özellikle yazım tarzında belirgindir. Nietzsche, felsefi geleneğin kavramsal ve söylemsel sınırlarını aşan deneysel bir dil kullanımı geliştirir. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nda, Özdeyişler ve oklar 19'da: "Erdem olarak tercih ettiğiniz üstelik de bütün kalbinizle tercih ettiğiniz ama sonra da gününü gün edenlerin avantajlarına gözünüzü diktiğiniz şey nedir? Ancak erdemli insan, avantajı lanetler... (Bir Anti-Semit/Yahudi Karşıtının evinin kapısında yer alan bir yazı'dan)"⁵³¹ Nietzsche bu kinayeli vurgusunda aslında erdemlilik ve insanların eylemleri üzerine bir beklenti ve atıfta bulunuyor. Lakin realitede bu yazıda muhatap alınan kesimin aşırı erdemli tutum ve iddialarına rağmen tam aksi yönde tercih ve davranışta bulunmalarını hem ifşa hem de teessüf ediyor. Metnin vurgusu burada anlamı dönüşümlü kılarak asıl istenen ve olan arasında bir döngüye hapseden üsluba dönüşüyor ve bu dönüşüm muhatabın gözünde tartışmayı sürekli kılan bir bağlam oluşturuyor.

Nietzsche'nin metninde eleştiri üslubu içinde ironik kinaye, yergi, olması istenen durumun yokluğuna dair hayıflanma, metnin bütünlüğü içinde çokça geçmektedir. Bu bağlamda "Hakikati" yalnızca soyut terimlerle değil değişken, ezici ve patlayıcı bir üslupla ifade eder. Yazılarında kelimeler "dikiş yerlerinden patlar" en sistematik argümanlarına bile çarpıcı imgeler, doğrudan hitaplar ve güçlü metaforlar eşlik eder.⁵³² Bu sanatsal coşku, hakikatin estetik ve edebi bir dille ifade edilmesini mümkün kılar. Bu açıdan Nietzsche, filozof kimliğinin yanı sıra bir "edebi filozof" olarak da

⁵²⁹ Dennis, a.g.y., 469. (Dennis burada, *Böyle Buyurdu Zerdüşt ile Ahlakın Soykütüğü*'nün birlikte okunmasının, sanatsal yaratım ile eleştirel çözümleme arasındaki gerilimi görünür kıldığı; estetik sürecin yalnızca yaratıcı değil, aynı zamanda yıkıcı-doğurgan bir nitelik taşıdığı vurgulanır.)

⁵³⁰ Nietzsche, *GS*, § 373, 238.

⁵³¹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, "Özdeyişler ve Oklar," § 19.

⁵³² Bkz. Pippin, "Zarathustra's Stillest Hour," 12-15.

tanımlanabilir.⁵³³ Onun için hakikat sadece entelektüel bir içerik değil aynı zamanda yaratıcı bir üslup ve ifade ürünüdür.

Nietzsche, dili kullanmanın geleneksel sistemlerini yeniden şekillendiren ve dönüştüren özgün bir üslup geliştirir; bu sayede değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve anlamlandırılması için yeni biçimler, bağlamlar ve olanaklar yaratır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda ise sonradan küçümseyici bir dille “sanatçıların metafiziği” olarak adlandıracağı görüşlerini ortaya koyar. Bu yaklaşım, Nietzsche'nin hakikati estetik ve edebi bir dille ifade etme çabasının bir örneğidir.⁵³⁴ Bu bağlamda, Derrida'nın *Mahmuzlar* adlı eserinin sunuş kısmında vurguladığı gibi Nietzsche'nin felsefesi “üslupsal çeşitliliklerle dolup taşan”⁵³⁵ bir metin oyunudur. Burada hakikat, tekdüze ve sabit bir içerik değil farklı sesler ve ironik kılıflarla çevrelenmiş bir estetik yaratım sürecidir.

Derrida, *Mahmuzlar*'da Nietzsche'nin yazım tarzını birden fazla “stil”in, “ton”un, “gürültü”nün hatta “seslerin” iç içe geçtiği bir üslup oyunları alanı olarak görür. Bu üslup çokluğu, hakikatin tek ve sabit bir içerik olmadığını onun ancak farklı ifadeler, farklı perspektifler aracılığıyla metinsel bir oyun içinde kurulabileceğini vurgular. Böylece hakikat, metnin içindeki farklı seslerin, ironik anlatımların, retorik hamlelerin bir aradılığı ile ortaya çıkar ve aynı zamanda ertelenir. İroni, bu çok seslilik içinde kendini gösterir: Çünkü ironinin kendisi, bir anlamın sürekli ötelenmesi ve çoklu yoruma açık olmasıdır. Nietzsche'nin metnindeki ironik üslup hem hakikati yakınlaştırır hem de aynı anda onun ulaşılmazlığını korur.

Yukarıda da belirtildiği üzere Nietzsche'nin felsefesi, “üslupsal çeşitliliklerle dolup taşan” bir metin oyunudur. Bu oyun yalnızca biçimsel bir zenginlik değil aynı zamanda anlamın doğrudan verilmesini engelleyen stratejik bir yapı sunar. Derrida, üslubun salt bir anlatım tarzı değil aynı zamanda hem koruyucu hem de saldırgan bir işlev gördüğünü vurgular. “Mahmuz” ve “yelkenli gemi” imgeleriyle aktarılan bu anlayışa göre üslup yazının yönünü belirler, engelleri aşar ve metni dışsal tehditlerden korur.

⁵³³ Bkz. Hanson, Michael Hanchett, “Irony,” in *The Palgrave Encyclopedia of the Possible* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021).

⁵³⁴ Guay, “Genealogy and Irony,” 26-49. DOI: 10.5325/jnietstud.41.1.0026.

⁵³⁵ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 20

Üslup burada yalnızca bir biçim değil anlamın kurulma, ertelenme ve çoğalma tarzıdır. Anlam, bu çok katmanlı hareketin içinde sabitlenmez; sürekli ertelenir, çoğullaşır ve yeni bağlamlarda yeniden şekillenir. Bu nedenle Nietzsche için üslup, düşüncenin taşıyıcısı olmanın ötesinde hakikatin üretildiği bir alandır. Hakikat, açık bir özden ziyade ancak bu retorik strateji ve estetik düzenek içinde sahneye çıkabilir.

Tezimizin “Hakikatin Estetik ve Edebi Dildeki Yaratımı” başlıklı bölümünde ele aldığımız yaklaşım, Nietzsche’nin düşüncesini içerik düzeyinde olduğu kadar biçimsel ve üslupsal düzeyde de yeniden okumayı gerekli kılar. Derrida’nın *Mahmuzlar*’da sunduğu analiz, Nietzsche’nin metinlerinde ironinin ve estetik yapının hakikati hem erteleyen hem de mümkün kılan bir unsur olduğunu göstermesi açısından belirleyici bir çerçeve sunar.

Derrida’nın bu eserde Nietzsche’nin üslubunu bir yelkenlinin mahmuzuna benzetmesi, üslubun yalnızca bir biçim değil metnin yönünü belirleyen, onu dış tehditlerden koruyan ve ileriye taşıyan dinamik bir yapı olduğunu da ortaya koyar. Bu mahmuz, dalgaları kırarken aynı zamanda metnin iç bütünlüğünü sağlar yani üslup yalnızca ileten değil anlamı örgütleyen ve yönlendiren bir işlev görür. Burada üslup, düzenlenmiş kumaşlar, örtüler ya da tuvaler gibi metnin çok katmanlı yapısını oluşturan ve onu hem koruyan hem de taşıyan bir yapısallığa sahiptir. “Korkunç köleleştirme” ve “ölümcül tehlike” gibi tehditlere karşı hem kalkan hem saldırı aracı olan bu üslup, Nietzsche’nin ironik anlatımıyla birleştiğinde, hakikatin sabit bir içerik olmaktan çıkıp estetik bir yaratım süreci hâline geldiğini gösterir. Anlam, bu yapı içinde hiçbir zaman durağanlaşmaz; sürekli yön değiştirir, geri çekilir ya da yeni bağlamlarda yeniden doğar.⁵³⁶

Derrida, *Mahmuzlar*’da Nietzsche’nin üslubunu, metnin estetik ve ironik yapısının asli bileşeni olarak değerlendirir. “Kadın sorununda üsluplaşan sapak” ifadesiyle metnin yön değiştiren, çok sesli ve mesafeli yapısı hem estetik bir bütünlük hem de ironik bir gerilim yaratır. Burada “kadın” imgesi içeriksel olduğu kadar metnin kendi estetik stratejilerini açığa çıkaran bir temsil aracı olarak iş görür: uzaktan etkileyen, doğrudan ele geçirilemeyen ve bu nedenle anlamı sürekli olarak erteleyen bir figür. Bu

⁵³⁶ Derrida, *Mahmuzlar*, s.30-34.

doğrultuda, hakikat doğrudan sunulan bir içerik değil ironik ve estetik bir strateji aracılığıyla sürekli geri çekilen ancak bu geri çekilme sayesinde var olan bir yaratım sürecidir. Nietzsche'nin ironik üslubu böylelikle metni hem koruyan hem de ileriye taşıyan bir sapak işlevi görür; bu da hakikatin edebi dil içinde, hareketli ve çok katmanlı bir oyun alanı olarak kurulduğunu gösterir.

“Kadın sorununda üsluplaşan sapak” metaforu aracılığıyla Nietzsche'nin üslubu bir geminin yelkenlerinin oyunundaki gerilim ve hareketlilik gibi metne dinamik bir estetik bütünlük kazandırırken aynı zamanda ironik bir mesafe yaratarak anlamın sabitliğini bozduğu çok katmanlı bir yapıyı da ifade eder. Nietzsche'nin “kadın” imgesi, metnin örtüsü ve uzaktaki etkilerinin sembolü olarak hakikatin edebi yaratımında estetik ve ironinin kesiştiği önemli bir işlev üstlenir. Nietzsche'nin kendisi, *Ecce Homo*'da üslubunu şöyle tanımlar: “Ben kendimi şiddetle ifade ederim; ironik olarak, çünkü gerçeklik ancak ironik tavırla kabul edilir”.⁵³⁷ Bu bağlamda, hakikat doğrudan ve şeffaf bir içerik olarak değil ironinin oynadığı çok katmanlı estetik süreç içinde sürekli ertelenerek yeniden yaratılır.

Nietzsche'nin “Ben artık sadece kulak değil miyim?” diye başlayan şiirsel metni de hakikatin estetik dil aracılığıyla nasıl çok katmanlı ve örtülü bir biçimde yaratıldığını örnekler. Bu pasajda beyaz köpüklü dalgalar, yelkenler ve hayaletler gibi imgeler, hakikatin sabit ve doğrudan erişilebilir bir gerçeklik olmadığını aksine sürekli çalkantı, örtü ve ironik mesafe içinde kendini açığa çıkardığını gösterir.⁵³⁸ *Mahmuzlar*'da belirttiği gibi Nietzsche'nin üslubu bir “sapak” gibi işlev görür; tıpkı bir geminin yelkenlerinin denizde dalgaları kırması ve yönlendirmesi gibi anlamın hareket ettiği, kırıldığı ve yeniden şekillendiği dinamik bir yapıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin metninde “kadınlar”, bu estetik örtülerin ve ironik mesafenin simgeleri olarak belirir hem çekim hem uzaklık yaratarak metnin anlamının sabitlenmesini engellerler. Böylelikle hakikat, doğrudan ve şeffaf bir içerik olmaktan çıkar; estetik ve ironik süreçlerin içinde sürekli ertelenen ve yeniden yaratılan bir olgu hâline gelir. Nietzsche'nin ironik üslubu hem

⁵³⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*'da kendini bilinçli biçimde sert ve sarsıcı bir üslupla ifade ettiğini, düşüncesinin doğrudanlık değil ironi, maske ve stil aracılığıyla işlediğini vurgular; bu nedenle hakikatle ilişki, ancak ironik bir tavır üzerinden kurulabilir. [Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2006), “Neden Ben Bir Yazgıyım,” 61.]

⁵³⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi, Zerdüşt*, “Sessizliğin En Sessiz Saati.”

koruyucu hem de ilerletici bir işlevle edebi dilde hakikatin yaratımına olanak sağlar ve böylece anlamın sabitlenmesini sürekli olarak engeller.

Derrida, Nietzsche'nin üslubunu çözümlediği *Mahmuzlar* eserinin “Örtüler” bölümünde, hakikatin estetik ve edebi bir dille nasıl yaratıldığını gösteren kritik bir tartışma sunar. Derrida burada, “kadın” figürünü bir gerçeklik temsili olmaktan ziyade hakikatin bizzat estetize edilmiş ironik bir oluş tarzı olarak okur. Kadın, örtülerin ardında duran, yaklaşılmaması arzulan ama asla tümüyle açığa çıkmayan bir imgede yoğunlaşır. Bu anlamda kadın, Derrida'ya göre gerçekliğin adı değil gerçekliğin artık gerçek olmamasının adıdır.⁵³⁹ Hakikatin kendisi, dolaysızlık ve açıklıkla değil mesafe, belirsizlik ve biçimle kurulur; bu da onun ironik doğasına işaret eder. Nietzsche'nin şu ifadesi, bu yaklaşımı açık biçimde destekler: “Bütün hakikatler kadındır... kadınlar gerekçelerini açıklamaz, yalnızca kendilerini sunar.”⁵⁴⁰ Burada hakikat, eril aklın istemiyle dizginlenemez; aksine baştan çıkarıcı, kaçan, ironik bir dişil figürdür. Bu figürün Derrida'nın “örtü”, “mahmuz”, “sapak” gibi imgelerle kavramsallaştırdığı estetik çerçeve içinde görünmesi, Nietzsche'nin hakikati yalnızca düşünsel değil yazınsal bir stratejiyle kurduğunu gösterir.

Zarathustra'nın deniz temsilleriyle dolu parçalarında da bu yaklaşım pekişir: “Ben artık sadece kulak değil miyim? ... Beyaz yelkenleri ile büyük bir kelebek gibi dalgaların üstünde süzülen bir gemi... kendi beyninin orada kadınların yanında olduğuna inanmak ister.”⁵⁴¹ Bu bölümdeki yelkenli metaforu, Derrida'nın “sapak” ve “mahmuz” imgeleriyle buluşur: Hakikatin estetik olarak yaratımı, doğrudan değil saparak, gecikerek, izler bırakarak ve aynı zamanda izlerini silerek gerçekleşir.

Örtü, kadına yüklenen çekicilik gibi hakikati de gizleyerek sergiler. Hakikatin estetik biçimde sunulması onu daha gerçek değil ama daha yaşanabilir kılar. Derrida, kadını “uzaklığın kendisi” olarak okurken hakikatin hiçbir zaman doğrudan verilemeyeceğini, onun ancak mesafeyle, üslupla, ironik bir biçimle mümkün kılınabileceğini Nietzsche üzerinden açığa çıkarır.

⁵³⁹ Bkz., Derrida, *Mahmuzlar*, ‘Gerçeklikler,’ s.37-39.

⁵⁴⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §231, s.156.

⁵⁴¹ Nietzsche, *Şen Bilim*, §60, s.83.

Sonuç olarak, Derrida'nın *Mahmuzlar*'da sunduğu kadın, örtü, yelken ve uzaklık imgeleri, Nietzsche'nin hakikati sadece söylemsel değil bunun yanında poetik ve dramatik bir jest olarak kurduğunu gösterir. Bu jest, Nietzsche'nin felsefesinde ironiyi yalnızca bir araç değil düşüncenin üretilme biçimi hâline getirir. İroni hem kadının hem hakikatin hem de yazının ta kendisidir.

Nietzsche'nin yazım tarzında “kadın” imgesi, hakikatin erişilmezliğinin ironik bir ifadesi olarak belirir. Kadın, hakikatin ötelenmiş, estetize edilmiş ve doğrudanlıktan uzak doğasını sahneleyen Nietzscheci bir ironi figürüdür. *Mahmuzlar*' da görüldüğü üzere kadın hem ulaşılamaz hakikat olarak hem de hakikatin estetik, dolaylı ve oyunbaz doğasının bir metaforu olarak yorumlanır. Kadın, “gerçekliği” içinde taşımaz; tersine gerçekliğin yerinden edilmesi, ertelenmesi ve sürekli olarak ondan uzaklaşılmasıdır. Derrida'nın “kadın gerçekliğe izin vermez” ifadesi, Nietzsche'nin metinlerinde sıkça karşılaşılan gizleme, saklanma ve dolaylama imgelerinin doğasına işaret eder. Bu yaklaşım, *Şen Bilimi*'ndeki şu ifadeyle bütünüyle örtüşür: “Sanat olmadan hakikate katlanamazdık.”⁵⁴² Hakikat, doğrudan, çıplak ve elle tutulur bir varlık değil ters virgüller içine alınmış yalnızca bir perde aracılığıyla yaklaşılabilen, estetize edilmiş bir görünüm haline gelir.⁵⁴³

Kadın burada, cinsiyetiyle değil bir üslup biçimi olarak ele alınır: Kadınlar yazar ve yazdırır; üslup kadın demektir. Bu ifade, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserindeki şu sözüyle paralellik gösterir: “Her derin ruh küçük bir kadındır.”⁵⁴⁴ Derrida, Nietzsche'nin ironik ve oyunbaz yazı tarzında kadını, erişilmezlik, gizem ve şüphe figürü olarak yorumlar. Bu figür, dogmatik bilgi açlığına karşı ironik bir meydan okumadır. Kadının “oynaması” ve “gülmesi”, hakikatin asla kesin bir ifadeye kavuşamayacağını; her zaman bir jest, bir maske ya da örtme aracılığıyla var olduğunu

⁵⁴² Nietzsche, *GS*, §107, 104.

⁵⁴³ Bkz., Derrida, *Mahmuzlar*, ‘Gerçeklikler,’s.37-39. Ayrıca Bkz; [Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche's Styles* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 51-57.] Bu bölümlerde Derrida, “kadın” figürünü hakikatin yapışökümsel bir topu olarak işler. Kadının “gerçekliğe izin vermemesi”, hakikatin örtük, dolaylı ve sürekli ertelenen doğasına işaret eder. Derrida'ya göre Nietzsche'nin üslubu da tam bu oyunbazlık ve dolaylama ekseninde inşa edilmiştir.

⁵⁴⁴ Nietzsche, *BGE*, §231, 123.

gösterir. Böylece Nietzsche'nin metni, kadın metaforu üzerinden estetikle iç içe geçmiş ironik bir hakikat rejimini ortaya koyar.

Nietzsche'nin kadın imgesi üzerinden yürüttüğü ironi yalnızca cinsiyet rolleriyle değil aynı zamanda felsefi üslubun olanaklarıyla da ilgilidir. Derrida'nın işaret ettiği gibi Nietzsche'nin kadın figürü “gerçekliği dışlayan” değil onun sabitlenmesini sürekli erteleyen bir temsil alanıdır. Kadın burada bir tür “örtü” işlevi görür: hem görünür kılar hem saklar hem çeker hem iter. Bu anlamda kadın, Derrida'nın kavramsallaştırdığı *différance* mantığını somutlaştırır; anlam, sabit bir özne veya nesneye değil ertelenen ve çoğalan farklara dayanır. Kadın da tıpkı hakikat gibi “var gibi görünen ama sürekli ertelenen” bir şeydir.⁵⁴⁵

Nietzsche'nin “Hakikatin ve Yalanın Gayri-Ahlaki Anlamı Üzerine” adlı erken dönem metninde geçen “hakikat, mecazların toplamıdır” ifadesi, burada kadın metaforuyla yeniden yazılır: Hakikat, kadın gibidir; erişilmez, sabitlenemez ama etkileyici ve yönlendiricidir.⁵⁴⁶ Yukarıda değinildiği üzere Derrida'nın “kadın yazardır ve yazdırır” vurgusu, bu bağlamda üslubun “dişil” yanını açığa çıkarır. Yani kadın yalnızca temsili değil yazının bizzat tarzıdır.⁵⁴⁷ Bu durumda Nietzsche'nin kadınla kurduğu ironik ilişki bir düşmanlık ya da indirgeme değil düşünce tarzı olarak ironiye, oynaklığa ve yazınsal yaratımın verimliliğine yöneliktir.

Bu perspektiften, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te geçen meşhur ifade de yeniden okunmalıdır: “Kadınların yanına mı gidiyorsun? Kırbacı unutma!”⁵⁴⁸ Nietzsche sadece kadınlarla değil hakikatle ilişkiye girerken de bu ilişkiyi bir iktidar savaşı olarak değil oyun, mesafe ve aldatıcı yakınlık üzerinden kurar. Bu sözün ironik bağlamı, Nietzsche'nin hakikati kırbaçlayan, onu hem cezbeden hem de itip çeken bir yazı stratejisini tercih ettiğini düşündürür. Derrida'nın “takılar” olarak adlandırdığı stilistik

⁵⁴⁵ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 57-61.

⁵⁴⁶ Bkz., Nietzsche, Friedrich, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Aruoba, *Cogito Dergisi*, Sayı 16 (1998), s. 58-59. Nietzsche burada hakikati “mecazların toplamı” olarak tanımlar. Kadın metaforu üzerinden yapılan yorum için ayrıca bkz; (Jacques Derrida, *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*.)

⁵⁴⁷ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 65.

⁵⁴⁸ Nietzsche, Z, “On Little Women Old and Young”, 50.

fazlalıklar da hakikatin kendisinin “takılarla” yazıldığını yani çıplak hakikatin hem imkânsız hem de arzulanır olduğunu ortaya koyar.⁵⁴⁹

Nietzsche’nin düşüncesinde kadın çekiciliği, karşıtlıkların iç içe geçtiği bir yapıda kendini açığa çıkarır. Kadın hem gerçekliğin bir modeli hem de gerçekliğe inanmayan fakat ondan çıkar sağlayan bir kurgu olarak belirir. Nietzsche’de üslubun, kadın figürüyle kurduğu özdeşlik, *Mahmuzlar*’da kadınsı gizem, baştan çıkarıcılık ve yanıltıcılık ekseninde çözümlenir.⁵⁵⁰ Nietzsche’nin yazınında kadın hem sanatçıdır hem de yalanın, aldatmanın kaynağıdır. Bu ikilik, şarlatanlık ve oyun kavramları etrafında daha da derinleşir. *Şen Bilim*’de ortaya konduğu gibi bu ikircikli konum, kadın ile Yahudi figürü arasında kurulan paralelliklerde de kendini gösterir: Her ikisi de sahnedeki oyuncular olarak görünüşü gerçekliğe dönüştürme ve ikna etme gücüne sahiptir. Bu bağlamda Nietzsche’nin kadın figürü, sanat, üslup ve gerçeklik arasındaki dolambaçlı ilişkilerin düğüm noktasını oluşturur. Kadın sorunsalı, bu kavramlardan bağımsız olarak ele alınamaz.

Nietzsche’nin metinlerinde üslup, yukarıda da çokça değinildiği üzere, biçimsel bir anlatım tarzı olanın yanında gerçekliğin hem örtüldüğü hem de ifşa edildiği bir düşünsel alandır. Derrida’nın *Mahmuzlar*’ eserinin “Bir Yanılgının Tarihçesi” başlığı altında yer alan ifadelerde, gerçekliğin bu ikili doğası özellikle kadın bedeni üzerinden temsil edilir.⁵⁵¹ Kadın, burada yalnızca cinsiyetle ilgili değil anlamın ertelenmesi, çoğalması ve sabitlenemezliğiyle ilgili estetik bir figürdür. *Şen Bilim*’de geçen “Sanat olmadan hakikate katlanamazdık” ifadesi bu estetik dolayımı vurgularken⁵⁵² Nietzsche’de hakikat, doğrudan sunulmaz yalnızca “takılarla” -yani stilize edilmiş, dolaylı ve ironik bir anlatımla- dolanarak yaklaşılır.⁵⁵³ Kadın, bu bağlamda hakikatin sabit bir öz değil sürekli ertelenen ve yeniden kurulan bir temsil olduğunu göstermek üzere işlev gören örtüleyici bir figürdür.

⁵⁴⁹ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 70-72.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 43-44.

⁵⁵¹ A.g.e., s. 44-48.

⁵⁵² Bkz., Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2010), §107.

⁵⁵³ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 57-72.

Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Bir Yanılgının Tarihçesi" bölümü, Batı felsefesinin temel ayrımı olan hakikat ve görünüş karşıtlığına güçlü bir eleştiridir.⁵⁵⁴ Bu eleştiri yalnızca Platon'a değil onun soyutlama geleneğine ve gerçekliği aşkınlaştırma arzusuna yöneliktir. Nietzsche, bu arzuyu kadın metaforuyla simgeler. Derrida ise *Mahmuzlar*'da bu eleştiriye izleyerek hakikatin sözde saflığının zamanla nasıl bir kurgusal yapıya dönüştüğünü tartışır ve *Putların Alacakaranlığı*'na gönderme yaparak sorar: "Gerçek dünya, sonunda, nasıl bir masal olur?"⁵⁵⁵ Bu sorunun ardında yatan "gerçek dünya" miti, Platon'dan Hristiyanlığa, modern bilime kadar hakikati ulaşılmaz kılan bir yanılsamadır. Nietzsche, bu mitin altı aşamada nasıl evrildiğini açıklayarak gerçekliği kadın gibi tanımlar; baştan çıkarıcı ve derinlik vaat eden bir yanılsama olarak ancak aslında boş ve maskelidir.⁵⁵⁶

Kadın figürü hem Platoncu hakikat anlayışının hem de onun çöküşünün simgesidir. Gerçeklik, Nietzsche için "örtülü"dür; bu örtü, felsefenin ironik yapısını ve estetik yüzeyini oluşturur. Kadın mecazı burada klişeden öte düşüncenin üretkenliğini ve yazının çok katmanlılığını ifade eden bir stratejidir.⁵⁵⁷

Nietzsche'nin ironisi, hakikati yadsımak değil biçimlerini ve anlatımını sorgulamaktır. Kadın figürü hem hakikatin ötesinde hem de onun yerini tutacak kadar etkileyicidir. Hakikat bir kadındır: Baştan çıkarıcı, kaçışkan ve maskelidir; tıpkı Nietzsche'nin felsefesi gibi.⁵⁵⁸

Nietzsche'nin Bir Yanılgının Tarihçesi bölümündeki eleştirisi yalnızca Platon'un iki dünyalı ontolojisine değil bu ontolojinin epistemik ve cinsiyetlendirilmiş ikiliklerine de yöneliktir. Gerçeklik ve görünüş, erkek ve kadın karşıtlığı üzerine kurulu sistemde kadın hem gerçekliğin temsili hem de onun sapkın parodisi olarak işlev görür. Kadın, Nietzsche için düşüncenin nesnesi değil onun dişil evresi, dönüşüm ve maskelenme

⁵⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 1999), s. 46-48.

⁵⁵⁵ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 47. Bu ifade, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* adlı eserindeki "Bir Yanılgının Tarihçesi" bölümüne göndermedir. Bkz. [Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 1999, s. 48.]

⁵⁵⁶ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s.47-48.

⁵⁵⁷ Bkz. Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor*, çev. Duncan Large, (Stanford: Stanford University Press, 1993).

⁵⁵⁸ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 29-45.

alanıdır. Bu anlamda Nietzsche'nin kadına yüklediği anlam basit bir mizojini değil metafiziğin temsil tarzının eleştirisidir.⁵⁵⁹ Nietzsche eski çağların estetiğinin tüketime dayalı bir estetik olduğunu, bu yüzden edilgen ve alıcı olduğunu söyler. O halde bunun yerini üretime dayalı bir estetik almalıdır. Buna göre kadın egemen estetiğin yerini erkek egemen estetik almalıdır. O, *Şen Bilim* § 72'de üretimin tarih boyunca eril kökenli olduğunu, doğurgan annenin eril bir kadın olduğunu söyler.⁵⁶⁰ Gerçekliğin “kadınsılaştırılması” değil bu kadınsılaştırmanın Platonculuğun işlevsel bir parçası olduğunu ortaya koyar. Kadın, Platonik düşüncenin temel yalanını taşıyan ve görünür kılan estetik bir figürdür. Hadımlaştırma metaforu burada kritik önemdedir; yalnızca biyolojik değil, düşünsel bastırmadır.⁵⁶¹ Hristiyanlık kadını yaşamın gücünü temsil eden dişiliğin kontrolü için cezalandırır. Nietzsche bu bastırmayı etik değil üslupsal bir sorun olarak ele alır; üslup, düşüncenin bedenleştiği yer olarak ortaya çıkar.⁵⁶² Platon'un gerçekliği erkek ideası, kadını ise onun sapkınlığı olarak kurması, Nietzsche'nin temel eleştirisidir. Gerçeklik artık soyut değil üslup ve maskedir. Kadının “iki kez mahkûm” edilmesi bu çelişkiyi açığa çıkarır ve Nietzsche ironik biçimde derinleştirir. Kadın figürü Nietzsche'de felsefenin temsil sorununa ironik bir çözümdür. Hakikat artık içerik değil anlatım stratejisidir; kadın temsili bu stratejinin en etkili aracıdır.

Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* eserindeki “Bir Yanılgının Tarihçesi” bölümü, Platon'un açtığı metafizik geleneğin, düşünceyi yaşamdan ve hakikati deneyimden koparan soyutlama stratejilerine ironik bir müdahaledir. Gerçek dünya miti, Nietzsche'ye göre düşünsel bir oyundur; gerçeklik önce bilgeye, sonra ahlaklı insana, ardından dindara vaat edilir ve nihayetinde gerçekliğin kendisi bir masal olarak ilan edilir. Bu süreç, Platon'un idealar dünyası aracılığıyla oluşturduğu karşıtlıkların ve onları meşrulaştıran kurumsal düzenin eleştirisidir.

Nietzsche'nin gerçeklik anlayışı, felsefi düşüncenin geleneksel ontolojik sorularını aşarak estetik ve edebi dildeki yaratım sürecine odaklanır. Gerçeklik, salt nesnel bir varlık olmayıp dilin, üslubun ve anlatının sürekli üretim alanıdır. Bu bağlamda

⁵⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *TI*, özellikle “The Problem of Socrates” ve “Skirmishes of an Untimely Man”.

⁵⁶⁰ Derrida, *Mahmuzlar*, s.46.

⁵⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, özellikle “Second Essay” ve “Third Essay”. (Bundan sonra bu eser *GM* olarak anılacak.)

⁵⁶² Derrida, *Mahmuzlar*, s.54-55.

kadın imgeleri, gerçeklik anlayışının metaforik ve kavramsal yansımalarıdır. Nietzsche, kadın kavramını farklı tipler ve üsluplar aracılığıyla çok katmanlı ve çoğulcu bir gerçeklik anlayışına işaret eder; bu da Platon'un sabit ve mutlak gerçeklik anlayışına karşı durur.⁵⁶³

564

Kadın figürü, hakikat tartışmasında Nietzsche'nin oldukça elverişli kullandığı bir imgedir. Kadın figürü Nietzsche bakımından Batı metafiziğini eleştirip temel dayanaklarını edebi bir üslup içinde değerlendirirken üretken yönü itibarıyla eril ve olumlu, alıcı yönüyle üretken olmayan ve dişil olarak nitelendirir. Hakikat kadın metaforuyla öne sürüldüğünde eril ve dişil karakterlere imada bulunması yönüyle de çok anlamlı bir araca dönüşür. Bu yüzden bu çift anlamlılık, Platoncu hakikat tasavvurunun hem simgesi hem de onun ironik çöküşünün estetik yüzeyidir. Gerçeklik bir kadın gibi örtülüdür ve bu örtü, hakikatin erişilmezliğini ve sürekli değişken doğasını gösterir. Düşüncenin “dişilleşmesi” metaforu, gerçeklik ve hakikatin ulaşılamazlığını, yaratıcı uzaklığı ifade eder; kadın ise hem bu örtünün hem de düşüncenin yaratıcı mesafesinin figürüdür. Bu durum, modern toplumlarda düşüncenin dinselmesi ve hadımlaştırılması gibi ideolojik süreçlere yansır.⁵⁶⁵

Nietzsche'nin kadın imgesi, sadece bir cinsiyet referansı değil çoklu anlatım biçimlerinin ve üslupların toplamıdır. “Bağış” kavramıyla ilişkili olarak kadın imgesi hem değer hem de zehir bedeli taşır; bu, yaşamın ve farklılığın zorunlu ifadesidir. Kadın, gerçeklik ve üslup arasındaki örtülü ve örtüsüz ilişkiyi açığa çıkarırken Platon'un gerçeklik-ideal- kadın karşıtlıklarını ters yüz eder. Kadının “iki kez mahkûm edilmesi” - hem gerçekliğe ait hem de ondan dışlanmış olması- Platonculuğun iç çelişkisini görünür kılar ve Nietzsche tarafından ironik bir biçimde derinleştirilir.

Hadımlaştırma metaforu ise Nietzsche'de sadece biyolojik bir kavram değil yaşam, arzu ve dişil olanın düşünsel düzlemde bastırılmasıdır. Hristiyanlığın kadın üzerindeki baskısı, bu yaşam karşıtı düzenin ideolojik kontrolünü temsil eder. Nietzsche'nin metninde kadın figürü, bu baskıyı yargılamaktan çok epistemik şiddetin ve kültürel kurumsallaşmanın nasıl üretildiğini ve sürdürüldüğünü göstermek için kullanılır.

⁵⁶³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 112-117.

⁵⁶⁴ Arslan, Ahmet, *Nietzsche: Felsefe ve Edebiyat* (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), s. 45-52.

⁵⁶⁵ Bkz. Hanson, “Irony”.

Böylece gerçeklik sorunu artık bir içerik meselesi olmaktan çıkıp anlatımın ve üslubun stratejik bir alanı haline gelir.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin kadın, gerçeklik ve hadımlaştırma kavramları, felsefenin temsil sorununa ironik bir çözüm sunar. Kadın figürü, hakikatin sabit bir içeriği olmadığını, onun sürekli olarak üslup, maske ve anlatı aracılığıyla yaratıldığını gösterir. Bu yaklaşım, Platon'un "Ben gerçeğim" iddiasını sorgular ve gerçekliği, çoğul ve dinamik bir yapıya dönüştürür.⁵⁶⁶

4.2. Hakikatin Buharlaşması

Hakikat, farklı dönemlerde değişik anlamlar kazansa da özünde gerçek olana, değişmeye ve kalıcı olana işaret eder. Düşünce tarihinde hakikat, ontoloji ve epistemoloji gibi alanlarda çoğunlukla gerçek, doğru ve hakiki olanı karşılar. Asıl, doğru, esas, ya da gerçeklik gibi kavramların yerine kullandığımız hakikat, TDK'ye göre sahte ve uydurmacanın tam karşısında durur. Düşünce tarihinde hakikat, gerçeklik, doğruluk, uygunluk ve benzerlik gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmış ve farklı biçimlerde dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümler doğrultusunda hakikat iki temel anlam taşır: Birincisi, şeylerin kendisiyle ve kalıcı gerçeklikle uyum içinde olan metafizik hakikat anlayışı; ikincisi ise bir ifadenin, şeylere ilişkin durumu doğru biçimde yansıtması üzerinden tanımlanan sağduyusal hakikat anlayışıdır.⁵⁶⁷ Nietzsche'nin hakikate yönelik tartışması çok yönlü ve karmaşıktır. O bu tartışma bağlamında metafizik hakikat ve mantıksal doğruluk ve bilgi problemini ele alarak tartışmaya iki yönlü bir perspektif kazandırır. Bu tartışma epistemolojik bağlamı aşan felsefi bir tartışma yörüngesinde cereyan eder. Birinci yönde metafizik hakikatin bilinemeyeceği ve dolayısıyla hakkında konuşulmanın temelsiz olduğu vurgusu üzerinden hareket eder. Ama insanın bu bağlamdaki hakikat aşkının çekiminden kurtulamadığı ve buna binaen de hakikatin elde edilemeyen bağlamını insan için çeşitli eğretilmeler ve metaforlar aracılığıyla ironik şekilde gösterir. Hakikatin elde edilemezliği dünyanın ve kozmosun tümüyle elde edilemezliğiyle ilişkilidir. Kozmosun hakikati kendi başına bir bütünlüktür. Nietzsche kozmosun hakikatini doğrudan insanın ilgisine sunarken Hristiyanlığın bunu Tanrı'yla

⁵⁶⁶ Derrida, *Mahmuzlar*, s. 33-38.

⁵⁶⁷ Çevikbaş, Sebahattin, "Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat," *Özne* 31 (Güz 2019): s.36.

irtibatlandırmasını bir tahrifat olarak görür. Diğer taraftan mantıksal doğrulamanın işlevini, yaşamın yararı ve toplumun düzeni için gerekli görür. Buna rağmen mantıksal doğruların epistemik gerekçelerle öne sürülmesi ve zorunlu bir gerçeklik fikri tesis edilmesine dayanak kılınmasına, bunun bütünüyle olanaksız olduğu için karşı çıkar. Nitekim *İnsanca, Pek İnsanca* dönemine ait düşüncelerinde Nietzsche, mantığın bir kurgu olduğunu ve kavramların dünyayı yanlışladığını ileri sürer;⁵⁶⁸ mantık ve matematiğin “gerçek dünyadaki hiçbir şeye tekabül etmeyen varsayımlar üzerine kurulmuş”⁵⁶⁹ olduğunu belirtir. Bu bağlamda Nietzscheci perspektifte hakikat, sabit bir öz ya da metafiziksel gerçeklik olmaktan çıkarılarak perspektifli yorum⁵⁷⁰ ve estetik üretim yoluyla kurulan geçici ve zorunlu bir kurguya indirgenir: “Tanrı’nın ölümünden, biyolojik köken kuramının ortaya çıkışından ve metafiziğin geride bırakılmasından sonra Nietzsche’ye göre bilgiye ve hakikate ancak başka yorumlarla rekabet eden her zaman deneye, revizyona ve geliştirilmeye açık perspektifli yorumlar sayesinde ulaşılabilmektedir.”⁵⁷¹ Bu süreç, hakikatin katı biçimlerinin ironi, maske ve metafor yoluyla çözülmesini ve adeta buharlaşmasını ifade eder.

Nietzsche’nin “Hakikatin Buharlaşması” tezi, Batı metafiziğinin nihai sonucudur ve nihilizm çağında⁵⁷² zorunlu bir adımdır. Geleneksel olarak hakikat, değişmez ve kalıcı olanla⁵⁷³ yani kendinde şeyle uyumlu ve aynı kabul edilen metafizik bir gerçekliktir.⁵⁷⁴ Nietzsche ise bu metafizik temele şiddetle karşı çıkar.

Nietzsche için hakikat, orada var olan, bulunacak ya da keşfedilecek bir şey değildir⁵⁷⁵ aksine yaratılması gereken⁵⁷⁶ bir şeydir ve yaşamın bir işlevi olarak ele alınır.⁵⁷⁷ Hakikat nosyonunun orada olan değil yaratılan bir şey olması, insan ve varlık bağlamının muğlaklığı kişi tarafından bütünüyle keşfedilemez oluşundandır. Bunun için kişi kendi deneyimi içinde kendi ihtiyaç ve yönelimi bağlamında gerçekliği yaşamsal olarak realize

⁵⁶⁸ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.118.

⁵⁶⁹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, “İlk ve Son Şeyler Üzerine”, § 11, s.8-9.

⁵⁷⁰ Knoll, *Friedrich Nietzsche: Perspektivizmden Üst-İnsana. Beş Makale*, s.92.

⁵⁷¹ A.g.e., s.68.

⁵⁷² Ansell-Pearson, s.134. Ayrıca Bkz. (Küçükalp, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, s.44)

⁵⁷³ Çevikbaş, a.g.y., s.36.

⁵⁷⁴ A.g.y., s.36.

⁵⁷⁵ A.g.y., s.44.

⁵⁷⁶ A.g.y., s.44.

⁵⁷⁷ A.g.y., s.41.

etmektedir. Bu ise perspektifsel bir durumu ortaya çıkarır. Hakikate yönelik tartışmasında üst söylem ve meta dil kullanan yapı ve söylemleri yani Platoncu idealar ve Hristiyanlığın öte dünya inancına ve buna bağlı varlığa ve gerçekliğe dair söylemlerini suni, yanılgı içeren ve aşırı kurmaca ve de dünyanın gerçekliğinden kopuk şeyler olarak görür. Nietzsche; “Hakikât her zaman öz olarak, Tanrı olarak, üstün mercii olarak ortaya konmuştur... Ama hakikât istencinin bir eleştiriye ihtiyacı var. -Böylece görevimizi de belirleyelim- hakikâtin değerini kesinkes sorgulamalıyız.”⁵⁷⁸ der.

Bu bağlamda O, Batı’nın metafizik ve dininin,⁵⁷⁹ fani insan varoluşunun duyumlu ve bedensel yönlerini yadsıdığını veya kötülediğini düşünmektedir.⁵⁸⁰ Hakikat İstemi’nin (istenci) gelişimiyle birlikte, insanlığın ideallerinin ve değerlerinin kurulmakta olduğu temellerin, Nietzsche’nin “kendini- alt etme” olarak adlandırdığı bir süreçle yıkımla sonuçlandığını belirtir.⁵⁸¹ Hakikatin mutlak değeri⁵⁸² yani aşkın bir temele dayalı “en üstün” değer olarak kabul edilmesi,⁵⁸³ nihilizm sorununu⁵⁸⁴ ortaya çıkarır ve hakikatin değerinin sorgulanmasını zorunlu kılar.⁵⁸⁵

Nietzsche’nin hakikati insan için ancak perspektifsel bağlamda serimlenecek bir şeydir. O dünyayı şeyleri kavramak bakımından perspektifsel görüşünü merkeze alarak radikal bir değerlendirmeye dönüştürür. Onun radikal perspektivizmi, bilginin, öznenin, nesneyle bir tekabüliyet (uygunluk) ilişkisiyle gerçekleşebileceği inancını kabul edilemez bulur.⁵⁸⁶ Bilgi, şeylerin “kendi başına”larının bir temellendirilmesi değildir.⁵⁸⁷ Çünkü eğer bilme doğrudan bir sezgi değil de suje-obje arasında bir aktla gerçekleşen faaliyetse bu faaliyette sujenin ve objenin kendi başınlığında bile Nietzsche açısından keşfedilemeyen birçok şey vardır. Dolayısıyla bu işlem her ne kadar felsefede epistemolojinin bilgi konusundaki ana tanımını imlese de bilgi oluşturan tarafların konumunun bilinmezlikleri

⁵⁷⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, “Mutlu Adalar”, s.80. Ayrıca Bkz. (Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.135)

⁵⁷⁹ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.246

⁵⁸⁰ *A.g.e.*, s.246

⁵⁸¹ *A.g.e.*, s.246

⁵⁸² Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.171.

⁵⁸³ Çevikbaş, “*Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı*”, s.44

⁵⁸⁴ Küçükalp, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, s.36. Ayrıca Bkz. [Mengü, Mehmet, “Batı Medeniyeti Tarihi’nin Bir Alegorisi Olarak Dört İnsan Tipi Üzerinden Okunması: Friedrich Nietzsche Düşüncesi’nde Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan ve Üst İnsan,” *Özne Dergisi*, sayı 31 (Güz 2019): s. 707.]

⁵⁸⁵ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.135.

⁵⁸⁶ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaştırması”, s. 186.

⁵⁸⁷ Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1967), s. 164.

içeren yönlerinden dolayı bilgi adına ortaya konulan şeyler esasında doğru olamayan doğru sanısıyla kabul edilen yanlışlardır. Nietzsche, ‘her şeyin yanlış olduğu’ nu öne sürerken tam da bu anlamda hiçbir şeyin doğru olmadığını anlatmak ister.⁵⁸⁸ Hakikat, ‘canlı varlıkların belirli bir türü onsuz yaşayamaz’ kıldığı için zorunlu olan fakat özünde yanılsama olan bir yalan türüdür.⁵⁸⁹ Çünkü doğruluk inancı yaşamı motive eder ve bu yüzden de her ne durumda olursa olsun doğruluk ve hakikat aşkı üzerine ısrar kişi için yaşamsal bir gerektir ve bu esasında yanlış ve yalan olsa da.

Nietzsche, *Ahlaki Olmayan Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* metninde, kavramların ve dolayısıyla hakikatin, dilin doğası gereği estetik bir yaratımın ürünü olduğunu göstererek hakikatin buharlaşma sürecini dilsel düzeyde açıklar.

İnsanın oluşturduğu soyutlamalar, metaforların kılık değiştirmesinden başka bir şey değildir.⁵⁹⁰ İnsanın kullandığı dil, mantıksal doğruluğu değil doğuştan gelen estetik yaratım yeteneğini cisimleştirir.⁵⁹¹ Nietzsche’ye göre kavramlar, “akan su üzerinde sanki hareketli bir temel üzerinde” inşa edilmiştir.⁵⁹² İnsanın akılla inşa ettiği bu kavramlar, gerçeği yanlış anlama görevi üstlenmiştir.⁵⁹³

Nietzsche’nin bu konudaki tavrı ironiktir. O, bir yandan kavramların bütünüyle yanılsamaya dayandıklarını; ‘kavramların oluşturduğu karmaşık yapı’nın hareketli bir temel üzerinde, sanki akan su üzerinde’ inşa edildiğini göstermeye çalışır. Öte yandan kavramsal dünyayı ortadan kaldırmak yerine, kavramların yanılsamaya dayalı olduklarını fark ettiği için onları gerçekten yaratıcı ve sanatsal bir biçimde kullanabilecek ‘özgür bir kafa’ tahayyül eder. Bu ‘özgür kafa’, insanların kendilerine tutunarak hayatta kalmayı başardıkları kavramların oluşturduğu çerçeveyi parçalarına ayırıp dağıtıp kendi amacına yönelik yap boz oyunu kurar. O halde dilin yaratıcısı dil ve gerçeklik bağlamını ifade ederken dile dayanak olan gramerin içinde kelimeleri çeşitli amaçlarına göre sınıflayıp

⁵⁸⁸ Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, s. 186.

⁵⁸⁹ Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.124. Ayrıca Bkz. (Klossowski, Pierre, Nietzsche ve Kısırdöngü, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), s. 90; Melodi, “Yalanın Değeri / Yorumun Önemi,” 1-14.)

⁵⁹⁰ Erdem, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi,” s.72.

⁵⁹¹ A.g.y., s.72.

⁵⁹² Çevikbaş, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı,” s.51

⁵⁹³ Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.51. Ayrıca Bkz. (Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s. 158)

sistematize ederek esasen bir oyun kurmakta ve oynamaktadır. Nitekim o, bu oyunda ironik olarak en yabancı parçaları birbirine yaklaştırırken, en yakın olanları da birbirinden ayırarak bir araya getirip tekrar birleştirir. Nietzsche bu ayrıştırma ve birleştirmeleri de dilin dolayımında yapılan işler olarak görür. O;

Ne rasgele ayrıştırmalar! Bir şeyin şu ya da bu özelliği için ne tek yanlı tercihler! Çeşitli dilleri yan yana koyup incelersek görürüz ki sözcüklerin olduğu yerde doğruluk meselesi veya uygun anlatım meselesi söz konusu olamaz. Aksi halde bu kadar dil var olmazdı. Bu ‘kendinde şey’ (ki bu sözüm ona her tür sonuçtan bağımsız saf doğrudur), dilin yaratıcısı için dile oldukça anlaşılmaz ve aramaya hiç mi hiç değmeyecek bir şeydir.⁵⁹⁴

Nietzsche, bu dil oyunlarının ardındaki istemin dilin kurmacasını sağlayan unsurlar olarak kavramlar değil sezgiler olduğu kanısındadır. İnsanı ‘hayli şemalar, soyutlamalar ülkesi’ne götürmeyen; ortaya ‘yasak metaforlar’ ve ‘duyulmamış kavram bileşimleri’ çıkaran bir oyundur bu.⁵⁹⁵ Nietzsche: “[Hakikat] eğretilmelerden, düz değişmecelerden, insan biçimciliklerden oluşan seyyar bir ordudur: Kısacası şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır; aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak bir işe yarayan paralardır.”⁵⁹⁶

İnsandaki en temel dürtü olan metafor oluşturma dürtüsünden kişi bir an bile sıyrılmaz; zira bunu yapabilseydi, kendisini diğer insanlardan koparırdı. Her ne kadar bu dürtünün kendi fani ürünleri olan kavramlardan-kendisine hapisane olarak- düzenli ve sağlam yeni bir dünya inşa edilmiş olsa da aslında insan, bu dürtüye hiçbir zaman tam anlamıyla galip gelememiş ve bu dürtüyü neredeyse hiç boyunduruk altına alamamıştır. Bu dürtü, kendine yeni bir etki alanı ve faaliyetleri için başka bir kanal arar ve genellikle bunu mitlerde ve sanatta bulur.⁵⁹⁷

Sanat, bu estetik yaratımın en yüksek biçimi olarak ortaya çıkar. Sanatın hakikati, hakikatin inşasındaki eksikliğini kabul etmesidir.⁵⁹⁸ Sanat, bizi karmaşanın kuşatmasından koruyarak “hakikat yüzünden ölmeyelim diye vardır”.⁵⁹⁹ Sanat, yaşamı

⁵⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, “Ahlak Üstü Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine,” *Nietzsche ve Dil* içinde, haz. A. Onur Aktaş (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2017), s. 25.

⁵⁹⁵ Çevikbaş, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı,” s. 51.

⁵⁹⁶ Nietzsche, “On Truth and Falsity in an Extra-Moral Sense,” s. 184.

⁵⁹⁷ Nietzsche, “Ahlak Üstü Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine,” s. 33.

⁵⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Platon-Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s.35.

⁵⁹⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, “Sanat Olarak Güç İstenci,” §808, s.509.

olumlayan ve güç duygusunun artışına neden olan bir formdur; en yüksek düşüncelerimiz yanlıştın bir parçasıdır ve yanlışı yüksek bir güç yapmaktan, sanat eserinde doğrulamasını bulan olumlamacı ve sanatçı bir güç yapmaktan asla vazgeçmezler.⁶⁰⁰

Hakikatler uzunca bir süre kullanıldıktan sonra sabit ve bağlayıcı gelmeye başlayan ancak yanılısıma oldukları “unutulmuş olan yanılısamalar”dır.⁶⁰¹ Ahlaki anlamda dürüst olmak sadece olağan metaforları kullanmak ve sabit uzlaşıya göre “yalan söylemek” demektir.⁶⁰² Bu bilinçsiz yalan söyleme ve unutkanlık, yalanlarımızın hakikatler olduğuna inanmamıza izin verir.⁶⁰³ Nietzsche, kavramlardan oluşan bir yapıya atfedilebilecek statünün ancak estetik bir bütünlük içerisinde mümkün olabileceğini düşünür. Ona göre insan bilgisi, özünde estetik bir karakter taşır. Nietzsche’nin estetiğe öncelik vermesinin nedeni, bu yaklaşımın gerçekliğe dair doğrudan bir vukuf sağlamaması, başka bir deyişle gerçekliği ele geçirme iddiası taşımamasıdır. Nitekim Nietzsche, en başından itibaren gerçekliğin elde edilebilirliğine karşı mesafeli bir tutum benimser ve bu yaklaşımında, gerçekliğin kavranmasına yönelik herhangi bir iddiayı da barındırmaz. Aksine, onun düşüncesinde sanat bütünüyle bir yanılısıma alanı olarak konumlanır. Bu nedenle sanat, mantık ve diyalektiğin çoğu zaman farkına varmadıkları yanılısımanın yanında yer alır. Nietzsche’ye göre insan, gerçekliğe hiçbir biçimde doğrudan erişemez; insanın rasyonel bir varlık olduğu kabulü de bu bağlamda tartışmalıdır. Dahası, insanın sıklıkla yüceltilen soyutlamalarının, kılık değiştirmiş metaforlardan ibaret olduğu açığa çıkar. Benzer şekilde dil de mantıksal doğruluğun taşıyıcısı olmaktan ziyade, insanın doğuştan gelen estetik yaratım yetisinin cisimleşmiş bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.⁶⁰⁴

İroni, Nietzsche’nin bu buharlaşmış hakikat kurgusunu inşa etmesini sağlayan ve geleneksel felsefenin dogmatik ciddiyetine karşıt konumlanan estetik üslubun en güçlü aracıdır.⁶⁰⁵ Bu bağlamda Nietzsche’nin yazma biçimi, okuyucuyu sürekli olarak yoğun bir dikkat altında tutan, kasıtlı olarak muğlak bırakılmış, kinaye ve ironik şaşırtmacalarla

⁶⁰⁰ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.150

⁶⁰¹ Çevikbaş, *a.g.y.*, s.48. Ayrıca Bkz. [Woodward, Ashley, “Nihilizm ve Vattimo’nun Nietzsche’inde Postmodern,” çev. Sadık Erol Er, *Özne*, sayı 31 (Güz 2019): s.485.]

⁶⁰² *A.g.y.*, s.48.

⁶⁰³ *A.g.y.*, s.48.

⁶⁰⁴ Erdem, *a.g.e.*, s. 357-358.

⁶⁰⁵ Çevikbaş, *a.g.y.*, s.37. Ayrıca Bkz. (Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s.21)

dolu ifadeler içerir.⁶⁰⁶“Her derin ruh maskeleri sever.”⁶⁰⁷Derinlik, kendini doğrudan açığa vurmaz; aksine saklambacın dolaylı yollarını kullanmak, bastırmak ve geriye çekilmek zorundadır ki zaten derinlik, ironiyi gerekli bir unsur olarak içerir.⁶⁰⁸Nietzsche’nin üslubundaki bu abartı, Sokratik ironinin “çok az” dediği yerde, “çok fazla” diyerek işlev görür.⁶⁰⁹

İroni, söylenenle ima edilen arasındaki zıtlığa⁶¹⁰ dayanır ve ciddiyeti oyunlaştırır. İronik tavır; kendisini saf, habersiz, bilgisiz hatta cahil olarak gösteren bir ruh halidir.⁶¹¹Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* metninde kullandığı soğuk, bilimsel ve ironik başlangıçla, yüzeysel olarak nesnel bir temsil sunmayı amaçlar ancak bu iddiaların aslında yanıltıcı olduğunu ima eder.⁶¹²Nietzsche, *Ecce Homo*’ da bir polemik olarak yeniden tanımladığı *Soykütüğü* hakkında özellikle şöyle yazar: “Her seferinde yanıltması gereken bir başlangıç, soğukkanlı, bilimsel hatta ironik, kasıtlı olarak ön plana çıkar, kasıtlı olarak geri çekilir.”⁶¹³İroni, hakikati tırnak işaretlerinin kancaları arasında askıda bırakarak⁶¹⁴hakikat pathosunun sözmerkezci buyruğunu kaldırır ve yerine bir oyun daveti yerleştirir.⁶¹⁵

Nietzsche’nin kendi kendini gülünçleştiren birinin kılığına girmesi, Tanrı’nın öldüğü ve tüm putların yıkılacağı döneminde,⁶¹⁶öğreticinin girebileceği tek dürüst kılıktır.⁶¹⁷İroni, insanın varoluşuna ilişkin dengesizlikleri ve tutarsızlıkları sergileyerek değişime giden yolu açar.⁶¹⁸Nietzsche’nin ironik şüpheciliği;⁶¹⁹insanın hakiki olana bilimsel adanmışlıktan daha önemli⁶²⁰bulduğu fantastik, mitik ve aşırı olandan

⁶⁰⁶ Yovel, “Nietzsche ve Spinoza: Amor Fati ve Amor Dei,” s. 195.

⁶⁰⁷ A.g.y., s.195.

⁶⁰⁸ A.g.y., s.195.

⁶⁰⁹ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s.50.

⁶¹⁰ Jankélévitch, Vladimir, *İroni*, çev. Yunus Çetin, yay. haz. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), s.46.

⁶¹¹ Taşdelen, Vefa, *Felsefeden Edebiyata*, (Ankara: Hece Yayınları, 2013), s. 203.

⁶¹² Guay, “Genealogy and Irony,” 33.

⁶¹³ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, s. 97.

⁶¹⁴ Derrida, *Nietzsche’lerin Şöleni*, s.148.

⁶¹⁵ A.g.e., s.13

⁶¹⁶ Küçükalp, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, s.214. Ayrıca Bkz. (Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 134.)

⁶¹⁷ Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s.134.

⁶¹⁸ Demiralp, “İroni,” s.167.

⁶¹⁹ Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), s.33.

⁶²⁰ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.116.

vazgeçmek istemeyen sanatçı ruhunu ⁶²¹ yüceltir. Onun hakikate yönelik bu değerlendirmeleri “hakikatin metafor, düz değıştirmece, insan biçimcilikten oluşan seyyar bir ordu” olduğu ironisinde yatan aslında hakikatin orda ve sabit olmadığı fikrini teyit eder. Bu nihayetinde hakikat hakkındaki sabitelere dayalı inancı ortadan kaldırarak hakikati buharlaştırır.

4.3. Hakikat ve Perspektivizm

Nietzsche’nin hakikate yönelik tartışması hakikatin mantıksal doğruluk tarzında sunulan doğrulama yöntemine dayalı bir tartışma olduğu fikrini reddetme sonucuna ulaşır. Bu bağlamda hakikat, Aristoteles mantığının rehberliğinde zihin-nesne ilişkisinin belirleyicisi olan özdeşlik fikrinden neşet eder. Oysa Nietzsche anlamın ve bilginin özdeşlik ilkesi üzerinde temellendirilmesi girişimini Batı düşüncesinin temel hatası ve görüş yanlışı olarak değerlendirir. Bu yaklaşımın altında zihinsel kategorilerin belirleyiciliği değil esasen bedensel ve sosyoekonomik kökenli yaşamsal zorunlulukların icracı olduğu bir gerçeklik tasarımı yatar. Buna göre sabit bir anlamın mutlaklığı değil oluş ve sürecin belirleyici olduğu bir dünyada çoğulluk ve farklılığın öne çıkarıldığı değerlendirme esas alınmalıdır.

Nietzscheci eleştirel bakış, geleneksel felsefenin özne, temsil, hakikat, değer ve sistem gibi temel kavrayışlarının yerine olguların değil yalnızca yorumların bulunduğu; nesnel hakikatlerin değil, farklı bireylerin ya da grupların kurgularının (construction) söz konusu olduğu perspektivist bir yönelimi öne çıkarır. Nietzsche’nin, hakikatin verilmiş ya da hazır olmadığı, aksine yaratıldığı yönündeki vurgusu, bu bakış açısının ayırt edici bir özelliğidir. Bu bağlamda Nietzsche, perspektivist öğretisi aracılığıyla, dünya hakkında ancak nihai olmayan ve eksik yorumlarda bulunulabileceği, dolayısıyla mutlak hakikatlerin mümkün olmadığı varsayımına ulaşır. Onun hakikat tartışması düşünce evreninde dünyanın hakikatine yönelik çeşitli yönlerden tarihsel yorumları eleştirmek ve değerlendirmek için de bir strateji oluşturur. Hakikatin epistemik, ontolojik, etik, estetik, psikolojik dayanakları ve görünümleri bu tartışmanın çerçevesini belirler. Bu yüzden O, Batı düşüncesinde salt rasyonel esasa dayalı hakikat/ doğruluk/gerçeklik fikri üzerinde hareket etmeyi temelde hatalı bulur. Zira bu düşünme dünyanın mahiyetine ilişkin iddialı

⁶²¹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, §146, s.116.

temellendirmeler yaparken dile getirdiği argümantatif yapıyla dünyanın esasını belirlemede kesinlik fikrine dayanır. Ona göre dünya künhüne erilecek bir yapı değildir. Dünyaya ilişkin her yönelme kişisel ve lokaldır. Bu yüzden herkesin üzerinde hemfikir olacağı bir hakikat nosyonunu idealize etmek ve bu ideale göre hakikatin mutlaklığını tartışmak tamamen hatalıdır. Bu bağlamda geleneksel olarak hakikat arayışının arkasında yatan itkinin saflığı veya tarafsızlığı, Nietzsche tarafından sorgulanır. Dahası, hakikat istencinin (isteminin) de bir eleştiriye ihtiyacı vardır; filozofların hakikat arayışında hangi kuvvet tipinin ve gücün iradesinin bir hak olarak varsayıldığını anlamak gerekir.⁶²² Bu bağlamda bilgi, çoğu zaman yaşamın karşısında durmaya, yaşamı ölçmeye ve yargılamaya can atar ve kendisini erek (amaç) olarak belirler.⁶²³ Bu, bilginin kendisini yaşamın yargıcı yapma çabasıdır.⁶²⁴

Bu minvalde insanlığın kendisini nesnelerin değerinin anlamı ve ölçütü olarak görmesi aslında “insanın abartılı naifliğidir”.⁶²⁵ Bu değerlendirmesiyle Nietzsche, bilimsel hakikat de dahil olmak üzere her türlü hakikatin esasında “içyüzünü ortaya çıkar”maktadır.⁶²⁶

Nietzsche’nin hakikat değerlendirmesi onu doğal olarak perspektivizme ulaştırır. Nietzscheci perspektivizm, dünyayı ve bilgiyi mutlak nesnellikten soyutlayarak her türlü bilginin daima belirli bir bakış açısıyla (perspektifle) koşullandığını öne sürer.⁶²⁷ “Olgular yoktur, sadece yorumlamalar vardır.”⁶²⁸ Perspektivizmin temel işlevi, varoluşu bizim için hesaplanabilir, basitleştirilmiş ve anlaşılabilir hale getirerek yaşamın sürdürülmesini mümkün kılmaktır.⁶²⁹ Dünyayı yorumlayan şey bizim ihtiyaçlarımız ve içgüdülerimizdir.⁶³⁰ Her bir içgüdü “bir tür egemen olma ihtilasıdır” ve kendi perspektifini diğer içgüdülere norm olarak empoze etmek ister.⁶³¹ Hakikat, bu

⁶²² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.136.

⁶²³ *A.g.e.*, s.143.

⁶²⁴ *A.g.e.*, s.143.

⁶²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), “Kozmolojik Değerlerin Geçersiz Oluşu,” §12, s.28.

⁶²⁶ Nietzsche, Friedrich *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, Almancadan çev. Mahmure Kahraman (İstanbul: Say Yayınları, 2011), yazarın biyografisi bölümü.

⁶²⁷ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*, §481, s.251.

⁶²⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, §484, s. 268.

⁶²⁹ *A.g.e.*, §521, s. 343.

⁶³⁰ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*, §481, s.251.

⁶³¹ *A.g.e.* §481, s.251.

perspektifçe değerlendirmelerin bir sonucu ve aracıdır. Değer biçimlerimiz ve ahlaki çizelgelerimiz, “insansal egemenlik oluşumlarının idamesi ve yükseltilmesi için yararlılığın belirli perspektiflerinin sonuçlarıdır”.⁶³²Bilgi, yaşamın yükseltilmesi amacına hizmet eden bir araçtır.⁶³³

Görüldüğü üzere Nietzsche, perspektivizm öğretisiyle, dünya hakkında ancak nihai olmayan ve eksik yorumlarda bulunulabileceğini, mutlak hakikatlerin mümkün olmadığını ve bu temele dayanan bilginin hiçbir biçimde mutlaklık iddiası taşıyamayacağını ortaya koyar; dolayısıyla bilgiye ulaşma ve bilginin peşinde koşma ediminin de mutlaklaştırılmaması gerektiğini savunur.⁶³⁴ O halde, hakikat, mutlak ve nesnel bir gerçeklik değildir tersine yaşamın devamı için zorunlu olan ve varoluş koşullarımızdan türeyen perspektifçe bir yanılgı veya görünüşten ibarettir. Bu bağlamda “Görünen dünya”, değerlere göre görülen, gücün idamesine ve yükseltilişine atfen faydacılık bakış açısına göre düzenlenmiş ve seçilmiş bir dünyadır.⁶³⁵

Nietzsche hakikatin olanaklılığına dair yaptığı değerlendirmeler çerçevesinde vargı olarak perspektivizme ulaşır. Nietzscheci epistemolojik bir problem olarak perspektivizmi ele aldığında bu perspektivizmin bilginin sınırlarını şu şekilde belirlediğini gösterir: “Biz kendi köşemizin çevresine bakamayız.”⁶³⁶ Bilgimiz, nicelikleri tespit etmekle sınırlandırılmıştır ancak nitelikler, bizim için bir perspektif bir gerçektir, bir kendinde şey değildir.⁶³⁷

Bununla birlikte Nietzsche, perspektif değerlendirmeyi, olgu-oluş, etik bağlamda da şöyle işlevsel açıklamaya dönüştürür: Eğer oluşa dayalı adaletsizlik yaşamın kopmaz bir parçası ise perspektifsel olanla ve kendi adaletsizliğiyle koşullanmış olarak yaşamı kavramayı öğrenmekle ilerlerse⁶³⁸o zaman, ‘hakikat’ bizim bu olguyu görmeye müsaade ettiğimiz derecede” vuku bulur.⁶³⁹ Bu, hakikatin nesnel bir keşiften çok belirli bir yaşam

⁶³² A.g.e., §12, s.28.

⁶³³ A.g.e., §298, s.165. Bkz. [Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 46.]

⁶³⁴ Erdem, a.g.e., s.94-96.

⁶³⁵ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, §567, s.285.

⁶³⁶ Nietzsche, *Şen Bilim*, §374, s.254.

⁶³⁷ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, §563, s.284.

⁶³⁸ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, §6, s.15.

⁶³⁹ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, §272, s.153.

biçiminin izin verdiği bir görme derecesi olduğu anlamına gelir. Perspektif değerlendirmelerin ötesine geçme girişimi olarak görülen ‘Bilgelik’, hayata düşmandır ve “kendine mal etme gücünün zayıfladığına dair bir semptomdur”.⁶⁴⁰ Dolayısıyla, bilginin değeri ancak yaşam için ne anlama geldiği sorusuyla yanıtlanabilir; Nietzsche için yaşam ise “güç istencidir.”⁶⁴¹ Nietzsche’nin temel kavramlarından olan güç istenci daha sonra değerlendirilecektir.

Nietzsche’nin geleneksel hakikat ve değer yargılarını yıkma çabası, dilsel ve edebi yöntemler kullanmasını gerektirir; bu yöntemlerin başında ironi gelir. İroni, eleştirel felsefe pratiğinde ve özellikle ahlaki kınama olmadan eleştiri yapma yetisi bağlamında önem taşır.⁶⁴² Nietzsche, düşünmeyi hiççilikten ve onun biçimlerinden kurtarmayı hedefler.⁶⁴³ İroni, Nietzscheci ruhun en yüksek kudretliliğinin bir ifadesidir: “‘Nihilizm’ ruhun en aşırı zengin, hayatın, kısmen tahripkâr, kısmen de ironik olarak en yüksek kudretliliğin ideali olarak düşünülmelidir.”⁶⁴⁴ Nietzsche’nin bu ifadesi, ironinin sadece bir retorik araç değil aynı zamanda ruhun en yüksek düzeydeki gücünün ve zenginliğinin yani nihilizmle hesaplaşma idealinin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. Filozoflarda eksik olan yeteneklerden biri, “Bütün ironi ve ahlaksal mahkûmiyet olmaksızın eleştiri yapmak.” tır.⁶⁴⁵ Ayrıca, yüksek nitelikli asil ruhlar, bireysel duruma karşı kural olarak karşılırlarına çıkma uygunsuzluğunda bulunduğu takdirde, ironik hissederler.⁶⁴⁶

Nietzsche, ironiyi sadece teknik bir araç olarak değil varoluşunun temel bir parçası olarak da görür. Bu bağlamda o, insanın kaderi konusunda “Amor fati (kaderime duyduğum sevgi) özümün çekirdeğidir. Ancak bu, ironiyi, hatta dünya tarihsel ironiyi sevdiğim gerçeğini değiştirmez”⁶⁴⁷ sözleriyle, ironiyi felsefesinin ve varoluşuna dair düşüncesinin merkezine yerleştirir. Bu ifade Nietzsche’nin ironi kavramıyla olan ilişkisini ve bu tavrın onun felsefesindeki merkeziliğini vurgulayan bir ifadedir. Ve bu ifade aynı zamanda Nietzsche’nin kendi kaderini kabul etme (Amor fati) eylemini bile

⁶⁴⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, §609, s.396.

⁶⁴¹ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, §254, s.146.

⁶⁴² *A.g.e.*, §409, s. 213.

⁶⁴³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.52.

⁶⁴⁴ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, §14, s.28.

⁶⁴⁵ *A.g.e.*, §409, s.213.

⁶⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *Mektuplar I*, çev. Sedat Ümran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007), s. 94.

⁶⁴⁷ Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 93. Ayrıca Bkz. (Stratton, *The Politics of Irony in American Modernism*, 23.)

her şeyi kapsayan ve küresel bir bakış açısı gerektiren dünya tarihsel ironi sevgisiyle ilişkilendirdiğini gösterir.⁶⁴⁸ Onun bu, perspektifsel duruşu, çelişkileri bile içererek dünyayı olduğu gibi olumladığı anlamına gelir. Nietzsche'nin çelişkileri içeren olumlama tarzındaki ironi ve ironik söylemi hakkında Thomas Mann, Nietzsche'nin hayatında temsil ettiği olayın tek adının “ironi” olduğunu söyleyerek bu duruma işaret eder.⁶⁴⁹

Nietzsche yukarda değinilen ironi stratejisiyle yaşamın çelişkiler içermesine ve bu çelişkilerle bütünlük içinde bir kapsama varan hakikatine bireysel ve türsel yaşamın devamı ve güç istencinin yükseltilmesini anlamlandırma için benimsenen bir perspektif hatası izafe eder. Hakikat, mutlak bir ideal olmaktan çıkıp yaşamın hizmetinde bir araç haline gelir. Perspektivizm, bize dünyayı yalnızca üzerinde durduğumuz “köşeden” görme yeteneğimizi ve bu görmenin faydacı doğasını kavrama zorunluluğunu dayatır.⁶⁵⁰ Ironi ise bu eleştirel sürecin hem yıkıcı hem de üstün bir tinsel güçle yaşama evet diyen (olumlayıcı) yönünü ifade eden temel bir kavram olarak tezin ana temasıyla bütünleşir.

Nietzsche'nin ironisi, karşıt güçlerin dilini sunarak saf akla veya dil öncesi bir hakikate indirgenemeyen ancak akılsal olana ve aynı zamanda akılsal olmayana hitap eden söylemsel bir biçim olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte ayrıca Nietzsche'nin kendi yazılarında kullandığı kesik çizgiler ironi ile ilişkilendirilir. Nietzsche'nin kendisi, yazdığı her şeyin “ön plan” olduğunu ve ancak kesik çizgilerle işlerin gerçekten başladığını söyler.⁶⁵¹ Bu kesik çizgi, Kierkegaard'ın ironiyi “tarihte bir çizgi” olarak görmesi gibi yazının kendi düşünce işaretini oluşturur; bu kesinti, bir duraklama ve paradoksal olarak bir başlangıç noktasıdır.⁶⁵² Bu, Nietzsche'nin dilin ötesindeki kuvvet ve iradeyi ifade etme çabasının stilistik yansımasıdır.⁶⁵³ Nietzscheci ironi, dilin sınırlı ve çarpıcı doğasının farkındalığıyla, nihai bir hakikat iddiasından vazgeçerek hayatın çelişkilerini ve perspektiflerin çoğulluğunu kucaklayan, kendi kendini yadsıyan bir üslup

⁶⁴⁸ A.g.e., 92.

⁶⁴⁹ A.g.e., 101.

⁶⁵⁰ Nietzsche, *Şen Bilim*, §374, s.253.

⁶⁵¹ Newmark, Kevin, *Irony on Occasion: From Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man* (New York: Fordham University Press, 2012), 11.

⁶⁵² A.g.e., s.12.

⁶⁵³ Colebrook, *Irony*, 98.

sanatıdır.⁶⁵⁴ Bu, adeta bir heykeltıraşın, yonttuğu malzemenin kendisinin yanılısama olduğunu bilerek nihai biçimin sonsuz ve zorunlu bir yanılısama olduğunu kabul etmesi ve bu yanılısamayı yücelterek yaratmaya devam etmesi gibidir.

Bu minvalde Nietzsche'nin felsefesi, geleneksel hakikat anlayışını sorgulayarak hakikatin kaçınılmaz olarak perspektiflere bağlı olduğu bir görüş olan perspektivizmi ileri sürer. Yukarıda işaret edildiği gibi ironi kavramı da Nietzsche'nin bu radikal epistemolojik konumunu ifade etmek için kullandığı temel üslup ve stratejiye dönüşür. Bu stratejide o ironiyi kaçınılmaz bir gereklilik olarak görür. Bu durumda ironi, perspektiflerin göreceli, geçici ve birbiriyle çatışma potansiyeli taşıyan doğasını yansıtan bir araçtır.⁶⁵⁵

Aynı zamanda ironi, Nietzsche'nin hakikatin zorunlu olarak perspektifsel olduğu savını kabul etmenin yarattığı felsefi çelişkiyle başa çıkma yoludur. Bu bağlamda mutlak hakikat iddiasının kendisi paradoksal olduğundan Nietzsche bu paradoksla ironik bir şekilde yazarak mücadele etmiştir.⁶⁵⁶ Nitekim, paradoksun ifadesi olarak hakikatin olmadığını söylemek bile çelişki içerir. Nietzsche bu ikilemi, kendi düşüncelerini rasyonel bir argüman olarak değil maskeler, aforizmalar, soyağaçları (genealogies) ve kurgular aracılığıyla ifade ederek aşmaya çalışmıştır.⁶⁵⁷ O, dilin göreceli bir istikrar yanılısaması yarattığının bilincinde olarak bu dili ironik bir şekilde kullanmamız gerektiğini savunur.⁶⁵⁸ Nietzsche'nin kendi projeleri dahi bu “garip bir şekilde kendini inkâr eden ‘hakikat iradesini’ hayranlıkla karşılamak ve tersine çevirmek” amacını taşır.⁶⁵⁹ Bu bağlamda ironi sadece retorik bir figür değil aynı zamanda düşüncenin ve etik bir duruşun bir göstergesidir. Nietzsche'nin felsefi ironisinde imlenen yaşam ideali, “özgür ruhun” hayat koruyucu yanılısamaların bile aşındırılması riskini göze aldığı bir arayıştır.⁶⁶⁰ Bu felsefi ironi yaşamı, bir “manevi yolculuk” olarak tasvir edilir.⁶⁶¹

⁶⁵⁴ A.g.e., 98-100.

⁶⁵⁵ Rainford, *She Changes by Intrigue: Irony, Femininity and Feminism*, 183.

⁶⁵⁶ Colebrook, *Irony*, 96.

⁶⁵⁷ A.g.e., 100.

⁶⁵⁸ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze* (London: Routledge, 2002), 17. Ayrıca bkz. (Colebrook, *Irony*, 97.)

⁶⁵⁹ Colebrook, *Irony*, 100.

⁶⁶⁰ Wisdo, David, *The Life of Irony and the Ethics of Belief* (Albany: State University of New York Press, 1993), 74.

⁶⁶¹ A.g.e., 75.

Nietzsche söylemindeki ironi stratejisi kapsamında tarihin ve akademik bilginin kullanımını da ironik tarzda ele almıştır. Onun *Tragedyanın Doğuşu* adlı eseri, Sokratik Rasyonalizmin tragedya çağının karakteri olan ilkel (otantik) yaşamdan kopuşunu anlatırken yine eleştirdiği rasyonalite araçlarını kullanır.⁶⁶²Nietzsche'nin tarih yazımı (genealogileri) da çelişkiler aracılığıyla ironiktir.⁶⁶³ Genealogiler, geçmiş istikrara kavuşturmak yerine hakikati yok etmeyi hedefler.⁶⁶⁴Örneğin, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eseri, hakikatin hakikati olarak sunulur yani burada hakikatin, iradelerini olumlayamayacak kadar zayıf olanlar tarafından uydurulduğu paradoksal iddiası da bir ironidir.⁶⁶⁵

Nietzsche'ye göre dil (gramer) bir özne (subject) yanılsaması yaratır; bu, eylemin arkasında bir eylemde bulunan olduğu fikri üzerine kuruludur.⁶⁶⁶İroni, dilin yarattığı görelî istikrar yanılsamasının farkında olarak dili kullanmamız gerektiğini gösteren bir üsluptur.⁶⁶⁷ Görüldüğü gibi Nietzsche'nin projesi, “tuhaf bir şekilde kendini inkâr eden ‘hakikat iradesini’ hayranlıkla karşılamak ve tersine çevirmek” amacını taşır ve bu ancak onun tarafından “hakiki söylemden” farklı bir üslup üreterek yapılabilirdi.⁶⁶⁸ Nitekim bu bağlamda Nietzsche, bilhassa Sokrates'in ironisini incelerken onun ironisinin sadece retorik bir aldatmaca değil aynı zamanda bilinçli bir varoluş biçimi olduğunu vurgulayan bir romantik fragmentin yeniden biçimlendirilmesi olduğunu düşünür.

Nietzsche, ironi terimini genellikle (özellikle Romantikler ile olan ilişkisinden dolayı) kullanmaktan kaçınarak bunun yerine klasik dissimülasyon (Verstellung) kavramını tercih edip ve bunu “maske” olarak çevirmiştir.⁶⁶⁹Nietzsche'nin kendi ironik üslubunun arka planını oluşturan Sokratik ironi anlayışını ele alan önemli bir ifade, Nietzsche'nin eserlerinde Verstellung (dissimülasyon/ taktiksel gizlenme) terimiyle ilişkilendirilir: “Die Socratische Ironie ist die einzige durchaus unwill- kürliche, and doch durchaus besonnene Verstellung.”⁶⁷⁰Bu ifade (Sokratik İroni, kesinlikle istemsiz olan ve

⁶⁶² Colebrook, *Irony*, 98.

⁶⁶³ A.g.e., 98.

⁶⁶⁴ A.g.e., 98.

⁶⁶⁵ A.g.e., 98.

⁶⁶⁶ A.g.e., 99.

⁶⁶⁷ A.g.e., 100.

⁶⁶⁸ A.g.e., 100.

⁶⁶⁹ Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 93.

⁶⁷⁰ Newmark, *Irony on Occasion*, 323.

yine de kesinlikle kasıtlı olan tek dissimülasyondur), ironinin, bilinçli bir gizlenme (Verstellung) eylemi olduğunu vurgular.⁶⁷¹ Bu, Nietzsche'nin, felsefi olarak en üst düzeyde farkındalığa sahip kişinin (özgür ruhun) dili kullanırken yarattığı istikrar yanılması farkında olması gerektiği görüşüyle örtüşür.⁶⁷² Nietzsche, Verstellung (gözden kaçırma/ gizleme) terimini, varlıklar arasındaki yükselen rütbe düzeninin göstergeleri olarak görür.⁶⁷³ Onun için ironik dissimülasyon, kişinin kendi varoluşuna verdiği bir sanat formu, bir "yaşam sanatı" dır.⁶⁷⁴ Ironi, dilin kendi gramerinin yarattığı özne ve yüklem yanılmasından kurtulmayı hedefleyen, eylem güçlerinin dilini sunan, akılsal olana ve aynı zamanda akılsal olmayana hitap eden bir söylemsel biçimdir.⁶⁷⁵ Nietzsche'nin ironisi, Romantik ironinin temel aldığı özne kavramına da saldırır.⁶⁷⁶ Romantikler özneyi yaratıcı bir süreç olarak görseler de Nietzsche öznenin bir zemin değil kuvvetlerin bir etkisi olduğunu savunur. Öznenin, dilin gramerinin bir sonucu olduğunu öne sürer (örneğin eylemin arkasında bir eylemde bulunan olduğu fikri).⁶⁷⁷ Nietzsche'ye göre dil, yaşamın akışını özneler ve yüklemeler halinde düzenleyerek görece bir istikrar yanılması üretir. Dili ironik bir şekilde kullanmalıyız, bu görece istikrar yanılmasının farkında olarak ancak dilin ötesinde daha gerçek bir dünya olduğunu düşünmemeliyiz.⁶⁷⁸

Nietzsche, kendi ironik üslubunu, özellikle Fichte ve Schlegel'in "Romantik ironisi"ne karşı konumlandırır. Nietzsche'nin ironisi, Romantik ironinin yaratıcı özneyi, yarattığı biçimlerin üstünde tutma eğilimini reddeder.⁶⁷⁹ Romantik ironi, Fichte'nin özne anlayışından türetilmiş ve özne (Ego) kendisini mutlak bir ilke olarak gördüğünden içerik kaybı ve ahlaki nihilizm riski taşır.⁶⁸⁰ Nietzsche burada özne kavramını eleştirerek, kendisinin yaratıcı benliği aşan yaşam ve irade güçlerini onaylamaya çalıştığını gösterir.

⁶⁷¹ A.g.e., 323.

⁶⁷² Colebrook, *Irony*, 100.

⁶⁷³ Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 93.

⁶⁷⁴ A.g.e., 96, 99.

⁶⁷⁵ Colebrook, *Irony*, 100.

⁶⁷⁶ A.g.e., 99.

⁶⁷⁷ A.g.e., 99.

⁶⁷⁸ A.g.e., 100.

⁶⁷⁹ A.g.e., 98.

⁶⁸⁰ Stewart, Jon, Søren Kierkegaard: *Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 79.

Nietzsche, Sokratik ironinin, Atina kültürünün yorgun içgüdülere sahip muhafazakarları için bir “tonik” işlevi gördüğünü ancak aynı zamanda hem hastalığın hem de tedavinin gücünü gösterdiğini savunur.⁶⁸¹ Nietzsche, Sokratik bilgeliği taklit etmeyi ve karanlık arzulara akıl yoluyla karşı koymayı hedefleyen rasyonalizmin “patolojik olarak koşullandırılmış” olduğunu düşünür.⁶⁸² Böylece daha önce de ifade edildiği gibi Nietzsche, ironinin sadece retorik bir araç değil aynı zamanda varoluşa karşı takınılan temel bir tavır olduğunu göstermiştir. Kendi doğası gereği felsefesinin radikal çoğulculuğunu (perspektivizmini) ve herhangi bir nihai, sabit hakikate ulaşmanın imkansızlığını yansıtan ironik bir duruş benimsemiştir.

Nietzsche’nin perspektivizmi, mutlak hakikat yerine çoğul ve çatışan perspektiflerin kaçınılmazlığını kabul ederken ironi, bu perspektiflerin göreceliğini ve geçiciliğini ifade etme biçimi olarak nihai bir merkez veya sabit bir özne olmadığı bilincinde bir üslup sunar.⁶⁸³ Ironi, bu yeni felsefi tavrın yani “patolojiye ait olan her türlü mutlaktan”⁶⁸⁴ kaçınarak yaşamının sanatsal ifadesidir. Nietzsche’nin perspektivizmi, bilgiyi, mutlak bir kaynaktan gelen değişmez bir hakikat yerine yaşamın kendisini sürdürme ve yükseltme savaşının sürekli değişen komuta merkezleri olarak görmeye davet eder. Bu, bilgi arayışının doğasını temelden değiştirerek onu ahlaki kınamalardan arınmış yaratıcı ve ironik bir eleştiriye dönüştürür

Perspektivizm ile sorgulanan hakikat anlayışı arasındaki ilişkiyi anlamak bir harita okumaya da benzetilebilir. Geleneksel hakikat anlayışı, dünyanın tek ve tartışılmaz, yukarıdan (tanrısal bir bakış açısından) çekilmiş bir fotoğrafını talep eder. Nietzscheci perspektivizm ise bunun yerine elinizde birbiriyle çelişen bir dizi harita olduğunu kabul etmektedir biri jeolojik yapıyı diğeri kültürel sınırları bir diğeri ise sadece hava durumunu gösterir. Bu haritaların hiçbiri “mutlak gerçeği” sunmaz ancak her biri kendi faydalı perspektifini ve eyleme geçme zeminini sağlar. Ironi ise bu haritaları okurken her birinin

⁶⁸¹ Stratton, *The Politics of Irony in American Modernism*, 37. (Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, 94.)

⁶⁸² Colebrook, *Irony*, 100.

⁶⁸³ *A.g.e.*, 100. Ayrıca bkz. (Rush, *Irony and Idealism*, 164.)

⁶⁸⁴ Stratton, *The Politics of Irony in American Modernism*, 38.

geçici ve kısmi olduğunu bilmek hatta bir haritanın yanlışlıklarını abartarak diğerinin doğruluğunu sorgulamaktır.

Nietzscheci perspektivizm, bilginin mutlak bir nesnellikle değil daima belirli bir bakış açısıyla yani bir perspektifle koşullandığını öne süren temel bir önermedir.⁶⁸⁵ Perspektivizmin temel işlevi, varoluşu anlaşılabilir, basitleştirilmiş ve hesaplanabilir bir hale getirerek *yaşamın sürdürülmesini mümkün kılmaktır*.⁶⁸⁶ Perspektivizm, dünyayı yorumlayan şeyin, bizim ihtiyaçlarımız, içgüdülerimiz ve onların lehte ve aleyhte olanları olduğunu belirtir; her içgüdü bir tür egemen olma düşkünlüğüdür ve kendi perspektifini diğer içgüdülere norm olarak empoze etmek ister.⁶⁸⁷ Bu bağlamda hakikat, yaşamın devamı için zorunlu olan ancak kökeni kendi içimizde bulunan perspektifçe bir görünüşten ibarettir.⁶⁸⁸ Burada Nietzsche'nin formülü şöyledir: "Yaşam güç istencidir".⁶⁸⁹ Buna göre tüm değer takdirleri bir perspektiften yapılır; bu, bireyin, bir topluluğun, bir ırkın veya bir kültürün korunması perspektifidir.⁶⁹⁰ Eğer oluşum, "adaletsizliğin yaşamın kopmaz bir parçası olduğu, perspektifsel olanla ve kendi adaletsizliğiyle koşullanmış olarak yaşamı" kavramayı öğrenmekle ilerlerse "hakikat" de bizim bu olguyu görmeye müsaade ettiğimiz derecedir.⁶⁹¹ Perspektifçe değerlendirmelerin ötesine geçme girişimi olarak görülen "bilgelik", hayata düşmandır ve kendine mal etme gücünün zayıfladığına dair bir semptomdur.⁶⁹² Dolayısıyla bilimsel hakikat de dahil olmak üzere her türlü hakikatin içyüzü açığa çıkarılmıştır; çünkü hakikat, varlığa sahip olanların (beden, Tanrı, fikirler) metamorfozudur ve görünüş değer kazandırandır.⁶⁹³ Hakikat arayışı aslında güç istencinin bir biçimidir ve her ahlaksız aracı kullanır.⁶⁹⁴ Nietzsche'nin, hakikati mutlak bir ideal olmaktan çıkarıp onu yaşamsal gereklilikler ve güç istenci tarafından şekillendirilmiş ancak yine de "cehalet istencine" sahip olunmasını gerektiren perspektif bir hata olarak yeniden tanımladığını gösterir.⁶⁹⁵ Bu felsefi yaklaşımla, geleneksel epistemoloji temelden sarsılır ve bilgi,

⁶⁸⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, §259, s. 191.

⁶⁸⁶ *A.g.e.*, §521, s. 343.

⁶⁸⁷ *A.g.e.*, §481, s. 326.

⁶⁸⁸ *A.g.e.*, §15, s. 34.

⁶⁸⁹ *A.g.e.*, §254, s. 189.

⁶⁹⁰ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.146. Ayrıca bkz. (Nietzsche, *Güç İstenci*, §258, s. 190.)

⁶⁹¹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, §6, s. XV.

⁶⁹² Nietzsche, *Güç İstenci*, §608, s. 396.

⁶⁹³ *A.g.e.*, §617, s. 399.

⁶⁹⁴ *A.g.e.*, §583, s. 380.

⁶⁹⁵ *A.g.e.*, §609, s. 396.

hayatın hizmetinde bir araç haline gelir.⁶⁹⁶ Nietzsche'nin ironi kullanımı ise bu eleştirel sürecin hem pedagojik hem de yüksek tinsel bir ifadesidir.

Nietzsche'nin perspektivizm anlayışı, hakikat arayışını, nesnelerin kendinde-özünü bulma çabası yerine “bizim, üzerimizde durduğumuz köşenin çevresine bakamayacağımız” gerçeğiyle sınırlandırır.⁶⁹⁷ Bilgi, mutlak bir “doğruluk” olmak yerine belirli bir yaşam biçiminin devamlılığı için kurgulanan bir çerçevedir; tıpkı bir haritanın arazinin kendisi olmaması ancak belirli bir amaca hizmet etmesi gibi.

Nietzsche, hakikate olan geleneksel istemin (*Will to Truth*) özünde bir güç istenci olduğunu ileri sürerek metafiziksel ideallerin, tözlerin ve Tanrı gibi kavramların yalnızca arzunun ve dilin yaratımları olduğunu öne sürer.⁶⁹⁸ Nietzsche, bu fikri perspektivizm görüşünü merkeze alarak temellendirir. Böylece, perspektivizm, “tüm yaşamın temel koşulu” olarak kabul edilir ve “göz, dil ve kulak için bu dünyayı” ifade eder; yani bildiğimiz tek dünya, duysal izlenimlerimizden ibaret olandır.⁶⁹⁹ Eğer perspektifi çıkarırsak geriye bir dünya kalmayacağı düşüncesiyle nesnel, tarafsız bir bakış açısı fikrini kesinlikle reddeder.⁷⁰⁰ Bilgi daima yorumlayıcıdır; bireysel çıkarlar, tarihsel bağlam ve insan koşulları tarafından şekillendirilir.⁷⁰¹ Geleneksel felsefenin talep ettiği, yorumlayıcı kuvvetlerden yoksun, “tamamen düşünülemez bir göz” fikri, Nietzsche tarafından “bir saçmalık ve bir mantıksızlık” olarak nitelendirilir.⁷⁰² Nietzsche, geleneksel hakikat fikri yerine, nesnelliği yeniden tanımlar: “... kişinin kendi lehine ve aleyhine kontrol sahibi olma kapasitesi ve onları kurmak ve kaldırmak böylece kişi bilgi için çeşitli perspektifleri ve duygulanım yorumlarını nasıl kullanacağını bilir.”⁷⁰³ Bu yeni anlayışta, “yalnızca belli bir açıdan (perspektifli) görme vardır yalnızca belli bir açıdan

⁶⁹⁶ A.g.e., §492, s. 331. Ayrıca bkz. (Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s.46)

⁶⁹⁷ Nietzsche, *Şen Bilim*, §374, s. 254.

⁶⁹⁸ Can, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm,” s.133.

⁶⁹⁹ O’Farrell, Kevin *Joyce after Nietzsche: Irony and the Will to Truth* (PhD diss., University of Oxford, 2012), 8.

⁷⁰⁰ Pathak, Amrit, “No View from Nowhere: Nietzsche’s Challenge to Objective Truth,” CC BY-NC-ND 4.0, *Content not peer-reviewed by Cambridge University Press*, doi:10.33774/coe-2025-dwnqs, accessed January 1, 2026, 1.

⁷⁰¹ A.g.y., 4. Bkz. (Bleiker, Roland ve Mark Chou, “Nietzsche’s Style: On Language, Knowledge and Power in International Relations,” 11.)

⁷⁰² O’Farrell, *Joyce after Nietzsche: Irony and the Will to Truth*, 8. Ayrıca bkz. (Becermen, “Nietzsche’de ‘Güç İstemi’ ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme,” s.367.)

⁷⁰³ Guay, “Genealogy and Irony”, 26.

(perspektifli) ‘bilme’”.⁷⁰⁴ Yapılabilecek en iyi şey tek ve nihai bir açıklama yerine birden fazla açıklama sunmaktır.⁷⁰⁵

Perspektivizm, yaygın eleştirilere rağmen göreceliliğe veya epistemik nihilizme yol açmaz zira Nietzsche tüm perspektiflerin eşit değere sahip olduğunu reddeder.⁷⁰⁶ O, yorumların keyfi olmadığını aksine tutarlılıklarına, güçlerine ve yaşamsal gücü olumlama kapasitelerine göre değerlendirildiği bir perspektif hiyerarşisi önerir.⁷⁰⁷ Yaşamı ilerleten, canlılığı ve büyümeyi teşvik eden bir perspektif, yaşamı zayıflatan, inkâr eden veya pasifliğe yol açan bir perspektiften üstün tutulur.⁷⁰⁸ Bu bağlamda, perspektivizm, anlamın terk edilmesi değil bilginin nasıl değerlendirildiğinin yeniden yönlendirilmesidir, bu nedenle nihilizme karşı çalışır.⁷⁰⁹ Hakikat daima bir yorum meselesi olduğundan, “düpedüz olgular yoktur, sadece yorumlar vardır”.⁷¹⁰ Bu yorumların çokluğu, “hakikatler” kavramının ortaya çıkmasına neden olur.⁷¹¹ Nietzsche’nin “güç istenci” kavramı, epistemolojik bir ilke olarak, bilgiyi bağımsız bir gerçekliğin yansıması olmaktan ziyade kuvvetlerin bir ifadesi olarak konumlandırarak perspektivizmi daha da pekiştirir.⁷¹² Nietzsche’nin bu radikal hakikat anlayışı, dogmatizme karşı bir duruş gerektirir.⁷¹³ Filozofun düşünce tarzı (düşüncenin tamamlanmamış hareketi,⁷¹⁴ aforistik ve parçalı stili)⁷¹⁵ perspektivizmin pratikte uygulanmasıdır; tekil ve kesin bir argüman sunmayı reddeder.⁷¹⁶ Nietzsche’nin retorik duruşu, herhangi bir Nietzscheci konumda içsel bir “geçicilik” olduğunu düşündürür; bu, Zerdüş’t’e hem bir evet hem de bir hayır demektir.⁷¹⁷ Perspektivizmin, “olumlamanın uygun şekilde ironik doğası” olarak gerçekleşmesi de bu duruşla ilişkilidir.⁷¹⁸ İroni, epistemik otorite sorununa bir yanıt olarak yazar ile iddiaları arasında bir mesafe

⁷⁰⁴ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §12, s. 139.

⁷⁰⁵ Guay, “Genealogy and Irony”, 37.

⁷⁰⁶ A.g.y., s.34.

⁷⁰⁷ Pathak, a.g.y., 5.

⁷⁰⁸ A.g.y., 5.

⁷⁰⁹ A.g.y., 7.

⁷¹⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, §481, 326. Ayrıca Bkz. (Can, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm,” s.138.)

⁷¹¹ Can, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm,” s.140.

⁷¹² A.g.y., s.133. Ayrıca Bkz. (Pathak, a.g.y., 1.)

⁷¹³ Pippin, “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra,” 65.

⁷¹⁴ Can, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm,” s.131.

⁷¹⁵ A.g.y., s.137. Ayrıca Bkz. (Pathak, a.g.y., 1.)

⁷¹⁶ Pathak, a.g.y., 8.

⁷¹⁷ Pippin, “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra,” 65.

⁷¹⁸ A.g.y., 65.

yaratır.⁷¹⁹ İroni, neyin olduğu ya da olabileceğine olan bağlılığı zayıflatır ve hiçbir anlamın mutlak veya statik olmadığını hatırlatır.⁷²⁰ Nietzsche, kendi eserlerindeki ironik yöntemin doğasını bizzat kendisi tanımlamıştır. Nietzsche'nin bu ironik mesafeyi nasıl kurduğunu gösteren bir alıntı sunulmalıdır. Nietzsche, *Ecce Homo* adlı eserinde, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı çalışmasının yöntemini açıklarken bu ironik üslubu şöyle ifade eder: “Her seferinde yanıltması gereken bir başlangıç, soğukkanlı, bilimsel, hatta ironik, kasıtlı olarak ön plana çıkar, kasıtlı olarak geri çekilir.”⁷²¹ Bu ifade, metnin yüzeysel olarak “bilimsel” ve “nesnel” bir açıklama gibi görünmesinin amaçlandığını ancak bu iddiaların aslında yanıltıcı olduğunu ve arka planda başka bir amacın işlediğini ortaya koyar.⁷²² İroni, bu durumda, yazarın kendi görüşlerini kesin bir şekilde bildirmekten kaçınarak ve hakikatin tekliğini reddederek, okuyucuyu “iyi ve kötünün ötesine” geçmeye davet eden araçsal bir işlev görür.⁷²³ Perspektivizmin felsefi zorunluluğu, ahlak hakkında bir açıklama yapacak perspektifsiz bir bakış açısının olmamasından kaynaklanır; ironik çözüm ise kişinin gerçekten bağlı olmadığı bir bakış açısından tartışmaktır.⁷²⁴

4.3.1. Hakikat, Dil ve İroni

Nietzsche, hakikatin geleneksel anlamda yani mutlak ve nesnel bir gerçeklik olarak var olduğu varsayımına şiddetle karşı çıkar. Ona göre “gerçek bir dünya asla mevcut değildir”.⁷²⁵ Klasik filozoflar, hakikatin değerini sorgulamadan onu her şeyden üstün bir ideal olarak ele alma dogmatizmini sürdürmüşlerdir.⁷²⁶ Kant bile eleştiriyi bir değerler sorunu olarak değerlerin kendisine yöneltmediği için hakikatin değerini sorgulamayan klasik filozofların sonuncusudur.⁷²⁷ Nietzsche'ye göre düşünmenin dünyayı temsil eden bir resim olduğu fikri eleştirilmesi gereken bir

⁷¹⁹ Guay, “Genealogy and Irony”, 27.

⁷²⁰ Hanson, Michael Hanchett, “Irony,” in *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*, ed. Vlad P. Glăveanu (Cham: Springer Nature, 2022), 8, https://doi.org/10.1007/978-3-319-98390-5_253-1.

⁷²¹ Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, “Ahlakın Soykütüğü”, s.97.

⁷²² Guay, “Genealogy and Irony”, 27.

⁷²³ A.g.y., 39.

⁷²⁴ A.g.y., 44,45.

⁷²⁵ Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, §15, s.28-29.

⁷²⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §24, s.172. Ayrıca Bkz. (Nietzsche, *Şen Bilim*, §213, s.213.)

⁷²⁷ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.99.

yanılsamadır.⁷²⁸ Hakikat diye adlandırılan şeyin aslında gerçekliğin akışını sabit bir imgeyle ikame eden bir metafor türü olduğunu savunur.⁷²⁹ Nietzsche, dilin işleyişinin kendisinin hakikat yanılsamasını nasıl beslediğini detaylandırır: Tüm düşünme, akışkan bir gerçekliğin yerine sabit bir imge ikame eden bir metafordur.⁷³⁰ Dildeki her kelime - örneğin “yaprak” kelimesi-sonsuz farklı, değişen örnekleri sabitleme eylemiyle, gerçekliğin akışını keser.⁷³¹ Bu, sanki dilin gönderme yaptığı genel bir “yapraksılık” türü varmış gibi bir yanılsama yaratır.⁷³² Halbuki tüm dil, edebi (literal) dil değil mecazi ve yaratıcıdır.⁷³³ Dil, somut ve duyuşal dünyayı, işaretler veya kavramlar aracılığıyla, başka bir şey üzerinden referans olarak yaratır.⁷³⁴ Bu bağlamda, Batı felsefesinin kökeninde yer alan “hakikat iradesi” (*will to truth*), Nietzsche’ye göre zayıf iradelerin güçlüleri köleleştirmesinin bir aracı olarak görülür.⁷³⁵ Nietzsche’nin metninde değinilen hakikat veya *mevcudiyet* gibi kavramlar, iradeden ve retorikten doğmuş olabilir.⁷³⁶

Nietzsche, görüşlerin ardında daha yüksek, “gerçek bir dünyanın” bulunmadığı konusunda ısrar eder; sadece daha fazla görüşü mevcuttur.⁷³⁷ Batı felsefesinin mantıksal sonu olan nihilizme düşmemek için bu “gerçek dünya” kavramından kaynaklanan hakikate olan köleliğimizi terk etmeliyiz.⁷³⁸ Bu bağlamda “Perspektivizm”, hakikatin yegâne mümkün biçimidir. Nietzsche’nin perspektifçi görüşüne göre kavramlar dünyanın doğru resimleri değildir; onlar, halihazırda bilinenin veya varsayılanın ötesinde düşünme olanakları yaratırlar.⁷³⁹ Bu düşünme olanaklarını şu uç perspektiften açıklayabiliriz:

- a) Göreceli Algı: Dünyayı kendi ilgi alanlarımızdan kaynaklanan, zorunlu olarak kısmi bakış açımızdan (perspektifimizden) algılarız.⁷⁴⁰ Bu kısmi algı, gerçek

⁷²⁸ Colebrook, *Gilles Deleuze*, 17.

⁷²⁹ A.g.e., 18. Ayrıca Bkz. (Colebrook, *Irony*, 97.)

⁷³⁰ Colebrook, *Gilles Deleuze*, 17.

⁷³¹ A.g.y., 17.

⁷³² A.g.y., 17.

⁷³³ A.g.y., 17.

⁷³⁴ A.g.y., 17.

⁷³⁵ Colebrook, *Irony*, 99.

⁷³⁶ A.g.y., 99.

⁷³⁷ A.g.y., 100.

⁷³⁸ Colebrook, *Gilles Deleuze*, 19.

⁷³⁹ A.g.y., 19.

⁷⁴⁰ A.g.y., 18.

dünyanın bir çarpıtılması değil dünyanın kendisinin olduğu hali (daha yüksek bir hakikat olmaksızın görüşler) olarak kabul edilir.⁷⁴¹

- b) Nesnelliğin Yeniden Tanımı: Nietzsche, nesnelliğin, tek bir yönsüz “gözün” bakış açısıyla elde edilmediğini ileri sürer.⁷⁴² Bunun yerine, nesnellik, bir şeye ne kadar çok duygu (affekte) ifade edersek, aynı şeye ne kadar çok ve farklı “göz” yöneltirsek, o şeyi o kadar eksiksiz anlama yeteneğimizle sağlanır.⁷⁴³
- c) Ahlaki- Optik Yanılsama: Nietzsche, ahlaki kavramların (*birlik, kimlik, kalıcılık* gibi) dil tarafından desteklendiğini ve bunun yorumsal ahlaki semptomları nesnel “olaylar” olarak yanlış anlamamıza yol açan bir “ahlaki-optik yanılsama” yarattığını savunur.⁷⁴⁴ Nesnellik, tek bir yönsüz “gözün” bakış açısıyla değil bir şeye farklı bakış açılarından bakmakla elde edilir.⁷⁴⁵ Geleneksel ahlaki yargı, kelimenin tam anlamıyla saçmadır ancak bir işaret dili olarak paha biçilmezdir; çünkü kültürler ve içsel koşullar hakkında değerli gerçekleri ortaya çıkarır.⁷⁴⁶

Nietzsche, hakikat ve görüş arasındaki ikili karşıtlığın üstesinden gelinmesini savunur: Kavramsal bir görüş alanı fikri, gerçek dünya kavramıyla kesinlikle ilişkilidir; dolayısıyla gerçek dünya kavramını ortadan kaldırdığımızda, “görünür dünyayı da ortadan kaldırmış oluruz”.⁷⁴⁷

Nietzsche’nin ironisi, geleneksel hakikat iddiasının paradoksal doğasıyla başa çıkmak için bir yöntemdir. Hakikatlerin, unutulmuş yanılsamalar olduğunu fark etmiştir.⁷⁴⁸

Nietzsche, dil ile şeyin mahiyet olarak birbirinden farklı olduğunu kabul eder. Dildeki her bir kelime, duyuşal izlenimin, görüntünün ve ardından kavramın “haksız sıçramalar” ile ardışık tercümelerinden ibarettir.⁷⁴⁹ Ancak Nietzsche, dilin mecazi veya

⁷⁴¹ A.g.y., 18.

⁷⁴² Stratton, *The Politics of Irony in American Modernism*, 40.

⁷⁴³ A.g.e., 40.

⁷⁴⁴ A.g.e., 41.

⁷⁴⁵ A.g.e., 40.

⁷⁴⁶ A.g.e., 41.

⁷⁴⁷ Shapiro, Gary, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 334.

⁷⁴⁸ Colebrook, *Irony*, 97.

⁷⁴⁹ A.g.y., 97.

gerçek olmayanı temsil ettiğini söylemenin bile çelişkili bir konuma düşürdüğünü fark etti:⁷⁵⁰ Bu tür bir ifade, dilin yakalayamadığı nihai bir hakikatin veya mevcudiyetin varlığını zımnen kabul etmeyi gerektiriyordu.⁷⁵¹ Nietzsche bu paradoksla başa çıkmak için ironik bir şekilde yazmıştır.

İroni, bu perspektifçi duruşu yansıtan bir yoldur. Nesnelliğe ancak bir şeye ne kadar çok ve farklı “gözler” yöneltirse o kadar eksiksiz bir “fikir” (*Begriff*) elde edileceği düşüncesiyle ulaşılır.⁷⁵² Nietzsche bu durumu, rasyonel bir argüman sunmaktan ziyade eserlerinde aforizmalar, çelişkili gözlemler, geri çekilmeler ve aşıkâr absürt tarihler yazarak ortaya koydu.⁷⁵³ Bu üslup, dilin kendi kendine hâkim olmadığını gösterir.⁷⁵⁴ Nietzsche’nin kendi projesi, bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki “tuhaf bir şekilde kendini inkâr eden ‘hakikat iradesini’ hayranlıkla karşılamak ve tersine çevirmek” amacını taşıyordu.⁷⁵⁵ Bu amaç, “gerçek söylemden” farklı bir üslup üretilerek gerçekleştirilebilirdi, yukarıda da ifade edildiği üzere; örneğin maskeler, aforizmalar, soyağaçları (*genealogies*) ve kurgular kullanılarak.⁷⁵⁶

⁷⁵⁰ A.g.y., 97.

⁷⁵¹ A.g.y., 97-98.

⁷⁵² Stratton, *The Politics of Irony in American Modernism*, 40.

⁷⁵³ Colebrook, *Irony*, 98.

⁷⁵⁴ A.g.y., 98.

⁷⁵⁵ A.g.y., 100.

⁷⁵⁶ A.g.y., 100.

SONUÇ

Bu doktora tezi kapsamında yürütülen araştırmalar sonucunda Nietzsche felsefesinde ironi kavramının yalnızca retorik bir süsleme veya edebi bir janrı olmadığı aksine Batı metafiziğinin kurucu kabullerini sarsan radikal bir düşünme stratejisi olduğu sonucuna varılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Nietzsche'nin ironi stratejisi, Batı metafiziğinin Sokrates'ten bu yana süregelen mutlak hakikat, bilgi, ahlak gibi kurucu kabullerini sorgulamaya yöneliktir.

Onun ironi stratejisi hem kritik yıkıcı bir güç olarak yerleşik putların kofluğunu gösteren ve yerinden eden hem de yıkan bir “çekiç” işlevi görmektedir. Tezimizde Nietzsche'nin bu ironik stratejisinin merkezinde hakikatin statik bir varlık olmadığı aksine hakikati statik yapıda gösteren bütün bir Batı metafiziğinin anlamlandırma girişiminin buharlaştığı vurgulanmaktadır. Bunun yerine kavramın akışkanlığı, belirsizliği ve perspektifsel yapısına binaen değişkenliği Derrida'dan ödünç alınarak “kadın metaforu” üzerinden tasvir edilmiştir. Bu mesele, çağdaş felsefede özellikle Luce Irigaray'ın Nietzsche okumasında geliştirdiği “maske” figürü aracılığıyla devralınan önemli bir mirasa işaret eder. Irigaray'a göre maske, hakikatin akışkan ve ele geçirilemez yapısının yalnızca bir temsili değil ontolojik bir zorunluluğudur. Hakikat -deniz ya da kadın metaforunda cisimleştiği üzere- hiçbir zaman doğrudan, çıplak ve nihai bir biçimde sunulmaz tersine ancak örtüler ve maskeler aracılığıyla daima dolaylı ve “uzaktan” bir etki olarak belirir. Bu bağlamda maske, perspektivizmin imkân koşulu hâline gelir; çünkü hakikat, “sayısız ince, parlak tabakalar” halinde açılırken her tabaka bir yansımayı yakalar ve aynı anda onu kaybeder. Böylece hakikatin “son derinliği” hiçbir zaman gün ışığına çıkmaz; hakikat, kendisini geri çekme hareketiyle tekil ve kapalı bir anlama hapsedilmeyi sürekli erteler. Bu metafor, hakikatin çıplak bir formda ele geçirilebilecek sabit bir töz değil, ancak örtüler, maskeler ve dolaylı anlatımlar yoluyla yaklaşılabilecek muğlak bir fenomen olduğunu gösterir. Böylece tezde, Nietzsche'nin hakikati bir veri olmaktan çıkararak onu sürekli yön değiştiren bir “yaşamsal oluş” perspektifi şeklinde sunduğu ortaya konulmuştur. Hakikat burada artık keşfedilecek durağan bir öz değil, her yorumda yeniden kurulan, her perspektifte farklı bir yüz kazanan dinamik bir yaratım alanıdır.

Tezde elde edilen vargılardan biri de Nietzsche'nin ironiyi, Batı metafiziğinin hakikat istencine karşı yürüttüğü savaşın temel silahı olarak kullanması ve bu stratejiyle geleneksel düşüncenin epistemik kabullerine dayalı “mutlak hakikat” algısını dekonstrüksiyona uğratıp hakikatin aslında bir metaforlar, metonomiler ve antropomorfizmler ordusu olduğu kabulüdür. Bu iddiaya dayalı olarak da onun felsefi düşüncesinin genel karakterinin ve sınırlarının biçimlendiği fikrine ulaşılmıştır.

Diğer taraftan ironinin tezde vurgulandığı üzere Nietzsche'de sadece yıkıcı bir araç değil aynı zamanda yeni değerlerin inşası için bir imkân sunduğu görülmektedir. Irigaray'ın perspektifinden bu strateji, mutlak otoritenin (Babanın veya Yazarın) tek anlamlı dilini sarsar. Çağdaş felsefeye devredilen en çarpıcı miras ise “yazarın ölümü” meselesidir. Roland Barthes'ın belirttiği gibi metnin anlamı yazarın niyetine bağlı olmayıp okurun yorumuyla şekillenir; yazar öldürüldüğünde yorum sonsuzca çoğalır. Michel Foucault'ya göre ise yazar, anlamı sabitleyen biri değil metni sınırlayan bir “fonksiyon”dur; yazarın bu fonksiyonel otoritesinin sarsılması yorumun önündeki engelleri kaldırır. Jacques Derrida ise dekonstrüksiyon çerçevesinde metni yazarın son sözü olarak değil sürekli anlam üreten bir yapı olarak görür; zira ona göre metni asıl imzalayan yazar değil “ötekinin kulağı”dır. Yazarı -yani anlamı donduran o mutlak özneyi- bu anlamda “öldürdüğünüzde”, metin artık yazarın niyetine mahkûm olmaktan kurtulur ve yorumu çoğaltırsınız.

Tezin ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, perspektivizm ile ironik stratejinin ayrılmaz bütünlüğüdür. İroni, dünyayı tek bir nesnel bakış açısına indirgeme çabalarını geçersiz kılarak zihinsel bir esneklik ve akışkanlık sağlar. Bu bağlamda kullanılan “mesafe patosu” (*pathos of distance*), yazar ile iddiaları arasına aşılmaz bir mesafe koyarak sunulan fikirlerin “mutlak doğru” değil sadece “kişisel bir perspektif” olarak algılanmasını temin eder. Maske kullanımı, hakikatin çıplak bir formda ele geçirilebileceği illüzyonunu yıkarak onu her yorumda yeniden doğan dinamik bir “yaşamsal oluş” olarak sunar. Bu “yaşamsal oluş”a Irigaray'ın Nietzsche'nin Deniz Aşığı'nda kullandığı deniz metaforu örnek olarak gösterilebilir. Irigaray'ın deniz metaforunda vurguladığı gibi deniz hiçbir bakışa “ayrıcalık tanımaz”, tüm ufukları karıştırarak sayısız perspektife alan açar. Çağdaş felsefeye kalan miras, hakikatin bu

şekilde maskelenerek her perspektife kendi yaratım alanını açması ve anlamın tek bir merkezden (yazardan) kurtulup yorumcuya devredilmesidir.

Tezimiz, Nietzsche'nin Sokratik ironiyle hesaplaşmasına dair, onun Sokratik ironiyi yaşamın trajik boyutunu bastıran bir dekadans belirtisi olarak görmesini eleştirmektedir. Sokrates'in ironisi, yaşamın akışkanlığını sabit kavramlar içinde donduran bir "Mısırcılık" (kavramları mumyalama) iken; Nietzsche'nin ironisi, bu dondurulmuş yapıları çözen ve varoluşu bir oyun hafifliğiyle kucaklayan neşeli bir güçtür. Nihai kertede, Nietzsche felsefesinde maske ve ironi meselesinin çağdaş felsefeye devrettiği bu miras; hakikatin statik bir "töz" olmaktan çıkarılıp, her yorumda yeniden şekillenen dinamik bir "oluş" süreci olarak olumlanmasıdır. Anlaşılması güç felsefi kavramları somutlaştırmak adına şu benzetme yapılabilir: Nietzsche'nin ironisi, bir binayı yıkıp yerine yenisini yapan bir iş makinesinden ziyade zeminin sabit olduğu illüzyonunu ortadan kaldıran bir deprem gibidir. Irigaray'ın ve çağdaş düşüncenin penceresinden bakıldığında bu deprem, "Yazarın" otoritesini sarsarak okuru yıkılan duvarların arasından gökyüzüne bakmaya ve kendi anlam barınağını kendi yaratıcılığıyla ve maskeleriyle yeniden kurmaya zorlar. Maske ve ironi sayesinde hakikat, ele geçirilemez bir perspektifler oyunu haline gelirken; yazarın otoritesinin tasfiyesi, bu oyunun kurallarının sonsuzca çoğalmasını sağlar.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- **Türkçe Kitaplar**

Ansell-Pearson, Keith, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Arslan, Ahmet, *Nietzsche: Felsefe ve Edebiyat*, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.

Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020.

Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, İstanbul: Dün, Bugün, Yarın Yayınları, 2020.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Yay. haz. Savaş Ergül ve Aydın Gelmez, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

Cebeci, Oğuz, *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni*, 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Çelebi, Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, sadeleştiren Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Danto, Arthur C., *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Türkçeye çeviren Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?* Çev. Turan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.

Demirhan, Ahmet, ed. *Nietzsche ve Din*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

Derrida, Jacques, *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk, İstanbul: Babil Yayınları, 2002.

Derrida, Jacques, *Nietzschelerin Şöleni*, derleyen ve çeviren Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.

Erdem, Hüseyin Subhi, *Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2007.

Erdem, Hüseyin Subhi, *Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, İstanbul: Eflatun Kitap, 2020.

Guryeviç, Aron, *Orta çağ Avrupası 'nda Birey*, çev. İlknur Ilgın ve Zeynep Ülgen, İstanbul: AFA Intermedia, 1995.

Hadot, Pierre, *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.

Hegel, G. W. F., *Efendi ve Köle Diyalektiği*, çev. Kenan Gürsoy, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Jankélévitch, Vladimir, *İroni*, çev. Yunus Çetin, yay. haz. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Jaspers, Karl, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* Çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.

Knoll, Manuel, *Friedrich Nietzsche: Perspektivizmden Üst-İnsana Beş Makale*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Garuda Yayıncılık, 2022.

Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.

Küçükalp, Derda, *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, İstanbul: Dora Yayıncılık, 2017.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, Çev. Cem Soydemir. Yay. haz. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999

Nietzsche, Friedrich, “18 Eylül 1863 Tarihli Öz-Yaşam Öyküsel Parça”, In: *Werke*, haz. Karl Schlechta, c. III, 110. Münih: Carl Hanser Verlag, 1956.

Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üstüne: Yaşama İçin Tarihin Yararlılığı ve Yararsızlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Oluş Yayınları, 1965.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev. Can Alkor, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, çev. Levent Özyaşar, İstanbul: Asa Kitabevi, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Mektuplar I*, çeviren Sedat Ümran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal: Sahte İsa*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, Almancadan çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Tolga Eraslan, İstanbul: Sis Yayıncılık, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, Almanca aslından çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, Almancadan çev. Mahmure Kahraman, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alaca Karanlığında*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedya'nın Doğuşu*, çev. Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Almanca aslından çeviren Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, 5. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, Zamana Aykırı Bakışlar II. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2017.

Nietzsche, Friedrich, *Platon-Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Nietzsche, Friedrich, *Gelecekteki Felsefe*, çev. Ümit Özdağ, Yay. haz. Ebubekir Demir, Ankara: Fol Kitap, 2019.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Özkan, Şenail, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.

Plank, William, *Nietzsche ve Varlık: Güç İstenci ve Dağınık Sistemlerin Doğası Üzerine*, çev. Cem Kılıçarslan, İstanbul: Mitra Yayınları, 2012.

Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2000.

Schacht, Richard, *Nietzsche*, çev. Oğuz Karayemiş, İstanbul: Say Yayınları, 2024.

Soysal, Soner, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Taşdelen, Vefa, *Felsefeden Edebiyata*, Ankara: Hece Yayınları, 2013.

Vattimo, Gianni, *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler* (1961–2000), çev. Durdu Kundakçı, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

• **Yabancı Kitaplar**

Ansell-Pearson, Keith. “Nietzsche: On the Genealogy of Morality.” İçinde *Introductions to Nietzsche*, editör Robert B. Pippin, 199–222. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Behler, Ernst, *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle & London: University of Washington Press, 1990.

Bishop, Paul, *Nietzsche’s The Anti-Christ: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

Booth, Wayne C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Breazeale, Daniel, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870s*, “OTF.” New Jersey: Humanities Press, 1979.

Camery-Hoggatt, Jerry, *Irony in Mark’s Gospel: Text and Subtext*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Chakhachiro, Raymond, *Translating Irony between English and Arabic*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. (First published by Sayyab Books, 2011.)

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, London: Routledge, 2002.

Colebrook, Claire, *Irony*, London & New York: Routledge, 2004.

Colebrook, Claire, *Irony*, London: Psychology Press, 2004.

Dennis, Amanda, “Dithyrambs and Ploughshares: The Cycle of Creation and Criticism in Nietzsche’s Aesthetics.” In *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, edited by Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong, 477-495. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche’s Styles*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Dynel, Marta, *Irony, Deception and Humour*, Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

Eastham, Andrew, *Aesthetic Afterlives: Irony, Literary Modernity and the Ends of Beauty*, London–New York: Bloomsbury Academic, 2013.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Translated by Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1995.

Frazier, Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Gaunt, Simon, *Troubadours and Irony*, Cambridge Studies in Medieval Literature 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Dijital baskı, 2008.

Gibbs, Raymond W., Jr., and Herbert L. Colston, eds. *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader*. New York–London: Lawrence Erlbaum Associates / Taylor & Francis Group, 2007.

Gillespie, Michael Allen ve Tracy B. Strong (ed.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Gooding-Williams, Robert, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

Hanson, Michael Hanchett, "Irony," In *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*, edited by Vlad P. Glăveanu, Cham: Springer Nature, 2022, https://doi.org/10.1007/978-3-319-98390-5_253-1.

Karoui, Jihen, Farah Benamara, and Véronique Moriceau, *Automatic Detection of Irony: Opinion Mining in Microblogs and Social Media*, Series edited by Patrick Paroubek. London: ISTE Ltd; Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche, Heidegger, and Buber: Discovering the Mind*, Volume 2, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002, Originally published 1980 by McGraw-Hill Book Company.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor*, çev. Duncan Large, Stanford: Stanford University Press, 1993.

MacDowell, James., *Irony in Film*, Palgrave Close Readings in Film and Television, London: Palgrave Macmillan, 2016. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-32993-6>.

Muecke, D. C., *Irony and the Ironic*, 2nd ed. London: Methuen, 1982.

- Muecke, D. C., *The Compass of Irony*, London: Taylor & Francis Limited, 2023.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1985.
- Newmark, Kevin, *Irony on Occasion: From Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man*, New York: Fordham University Press, 2012
- Nietzsche, Friedrich, “On Truth and Falsity in an Extra-Moral Sense” [Ahlak-dışı Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine]. In *Early Greek Philosophy and Other Essays*, Translated by M. A. Mügge, Edited by Oscar Levy, The Complete Works of Friedrich Nietzsche, Vol. II. New York: Russell & Russell, 1964.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, Edited by Raymond Geuss and Ronald Speirs, Translated by Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Editörler Adrian Del Caro ve Robert B. Pippin, Çeviren Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: How to Become What You Are*, Translated by Duncan Large, Oxford: Oxford University Press, Oxford World’s Classics, 2007.
- Pippin, Robert B, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, 2nd ed. Oxford & Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999.
- Rainford, Lydia, *She Changes by Intrigue: Irony, Femininity and Feminism*, Amsterdam–New York: Rodopi, 2005
- Rush, Fred, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel, and Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ryals, Clyde de L, *A World of Possibilities: Romantic Irony in Victorian Literature*, Columbus: Ohio State University Press, 1990.

Schacht, Richard, "Nietzsche's Kind of Philosophy." İçinde *The Cambridge Companion to Nietzsche*, editörler Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins, 151–166. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Shapiro, Gary, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Steinmüller, Hans, and Susanne Brandtstädter, eds. *Irony, Cynicism and the Chinese State*, Abingdon: Routledge, 2016.

Stewart, Jon, *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Stratton, Matthew, *The Politics of Irony in American Modernism*, New York: Fordham University Press, 2014.

Swearingen, C. Jan, *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies*, New York: Oxford University Press, 1991.

Turner, Katherine L., ed., *This Is the Sound of Irony: Music, Politics and Popular Culture*, Farnham: Ashgate Publishing, 2015.

Wisdo, David, *The Life of Irony and the Ethics of Belief*, Albany: State University of New York Press, 1993.

Zank, Stephen., *Irony and Sound: The Music of Maurice Ravel*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2009.

Makaleler

- **Türkçe Makaleler**

Babuççu, Ali Han, "Nietzsche Düşüncesinde Hayatın Olumlanması ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi", *Özne*, sy. 31 (Güz 2019): 225-240.

Becermen, Metin, "Nietzsche'de 'Güç İstemi' ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme." *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 19 (2010/2): 361–370.

Behler, Ernst, "Antikçağda İroninin Ortaya Çıkışı," *Cogito:İroni*, no. 57 (2008): 20-24.

Can, Nevzat, "Nietzsche'de Hakikat ve Perspektivizm," *Felsefe Dünyası* 38, no. 2 (2003): 136-140.

Cebeci, Oğuz. “Tarihsel Bir Perspektif Üzerinden İroni Tür ve Tekniklerinin Gelişimi ve Bazı Uygulama Örnekleri.” *Cogito: İroni*, Sayı 57, Kış 2008, s. 96. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.

Cox, Christoph, “Nietzsche, Dionysos ve Müziğin Ontolojisi”, Çev. Sadık Erol Er, *Özne: Felsefe ve Sanat Yazıları* 31 (Güz 2019): 85-107

Çakın, Melodi, “Yalanın Değeri / Yorumun Önemi: The Value of Lie / The Importance of Interpretation”, *ViraVerita E-Dergi* 5 (2017): 1-14.

Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat”, *Özne* 31 (Güz 2019): 35-54.

Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat,” *Özne* 31 (Güz 2019): 1-45.

Demiralp, Oğuz, “Alttan Dalma,” *Cogito: İroni*, sayı 57 (Kış 2008): 164-168.

Doyle, Tsarina, “Nietzsche’nin Kant Temellüğü”, çev. Metin Topuz, *Özne*, sy. 31 (Güz 2019): 241–266.

Erdem, Hüseyin Subhi, “Aydınlanma ve Romantizm Kavramında Nietzsche’nin Epistemolojisi,” *Bilimname* 1 (2003): 65-78.

Erdem, Hüseyin Subhi, “Hakikat ve Metafor,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6, sayı 3 (2006): 59-76.

Erdem, Hüseyin Subhi, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, *EKEV Akademi Dergisi* 6, sy. 13 (Güz 2002): 183-193.

Erdem, Hüseyin Subhi, “Nietzsche’nin Aynadaki Yüzü: Sokrates ya da Platon-Müritlik ve İsyankârlık-” Platon, *Özne* Kitap, sayı 24, Bahar 2016.

Erdem, Hüseyin Subhi, “Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat: Nietzsche Değînileriyle,” *Birey ve Toplum* 2, no. 3 (Bahar 2012): 13-33.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/issue/24664/260891>.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.15827019>

İşsevenler, Osman Vahdet, “Zerdüş Henüz Olympos’tayken Tragedya’nın Doğuşu’ndaki Dionysosçu Yargıya Dair”, Pdf.

Jankélévitch, Vladimir, “Kendisine Dönük İroni: Dokunup Geçme Sanatı”, çev. Orçun Türkay, *Cogito: İroni*, sayı 57, “Odak: Günümüzde Hegel” (Kış 2008): 138-142.

Küçükalp, Kasım, “Nietzsche’nin Modern Bilim Eleştirisi”, *Bilim Tarihi ve Felsefesi Araştırmaları (BİTAD)* 1, sy. 2 (Haziran 2025): 11–26.

Mengü, Mehmet, “Batı Medeniyeti Tarihi’nin Bir Alegorisi Olarak Dört İnsan Tipi Üzerinden Okunması: Friedrich Nietzsche Düşüncesi’nde Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan ve Üst İnsan.” *Özne Dergisi*, sayı 31 (Güz 2019): 685-720.

Nietzsche, Friedrich, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine,” çev. Oruç Aruoba, *Cogito Dergisi*, Sayı 16 (1998), s. 58-59.

Nietzsche, Friedrich, *The Genealogy of Morals*, çev. Horace B. Samuel, New York: Boni and Liveright, 2004.

Nietzsche, Friedrich, “Ahlak Üstü Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine,” *Nietzsche ve Dil* içinde, haz. A. Onur Aktaş, 15-34, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Thomas, Douglas, “Foucault’nun Nietzsche’sinden Yararlanmak: Nietzsche, Soykütük, Otobiyografi”, Çev. M. Can Kibritoğlu, *Özne*, Sayı 31, Güz 2019, s. 433-446.

Tuğluk, Abdulhakim, “İroni Nedir?” *İdil* 6, no. 29 (2017): 441-467.

Tüzer, Abdüllatif, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme.” *Milel ve Nihal* 12, no. 1 (2015): 35-58.

Woodward, Ashley, “Nihilizm ve Vattimo’nun Nietzsche’sinde Postmodern,” çev. Sadık Erol Er, *Özne*, sayı 31 (Güz 2019): 475-495.

Yovel, Yirmiyahu, “Nietzsche ve Spinoza: Amor Fati ve Amor Dei.” Çev. Metin Topuz, *Özne*, Güz 2019, 31. Kitap, Nietzsche, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

- **Yabancı Makaleler**

Ayaz, Bahar. “Jacques Derrida, Richard Rorty ve Doğruluk.” *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1, sy. 2 (2016): 57-68.

Biebuyck, Benjamin, “Ironice verheiratet? Thomas Manns frühe Novelle *Der Wille zum Glück* als eine narrative Konkretisierung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*.” *Germanica* 60 (2017): 49-63. <https://doi.org/10.4000/germanica.3663>.

Bleiker, Roland, ve Mark Chou, “Nietzsche’s Style: On Language, Knowledge and Power in International Relations.” 8-19. Yazar tarafından 11 Ekim 2019’da ResearchGate’e yüklenen sürüm.

Boddicker, Charles, “Humour in Nietzsche’s Style”, *European Journal of Philosophy*, 2020, ss. 1-12. <https://doi.org/10.1111/ejop.12585>.

Chukwudi, Ugwunnadi Charles, "Transcending Humanity: Nietzsche's Notion of the Overman and Transhumanism Ethos", *Research on Humanities and Social Sciences* 14, no. 3 (2024): 44–53. <https://doi.org/10.7176/RHSS/14-3-06>.

Chukwudi, Ugwunnadi Charles, *Fredrich Nietzsche's Antichrist and Jesus Christ's Teachings: A Christian Neo-Revivalist Interpretation*.

Cocei, Liviu Iulian. "The Image of Socratic Irony from the Sophists to Nietzsche." Article manuscript, January 2015. Uploaded to ResearchGate on 5 April 2020. <https://www.researchgate.net/publication/340448365>

Çeliktas, Sami, "Reflection of Irony in O. Henry's The Gift of Magi and Firat Ceweri's Bîsîklet Stories." *Artuklu Kurdology* 19 (2025): 1-16.

Dennis, Amanda, "Dithyrambs and Ploughshares: The Cycle of Creation and Criticism in Nietzsche's Aesthetics," *The European Legacy* 16, no. 4 (July 2011): 469-485, ResearchGate <https://www.researchgate.net/publication/254252198>.

Du Plessis, Guy, "Will to Power: The Utility of Nietzsche's Philosophy for Philosophical Counseling", *Konferans bildirisi*, Şubat 2024: 1-19.

Gemes, Ken. "'We Remain of Necessity Strangers to Ourselves': The Key Message of Nietzsche's Genealogy." İçinde *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, editör Christa Davis Acampora, 191–208. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

Gibbs, Raymond W., Jr. "Irony in Talk Among Friends." In *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader*, edited by Raymond W. Gibbs, Jr. and Herbert L. Colston, 339-360. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

Guay, Robert, "Genealogy and Irony," *The Journal of Nietzsche Studies*, no. 41 (Spring 2011): 26-49.

Guay, Robert, "Genealogy and Irony", *Nietzsche-Studien* 40 (2011): 26-49.

Güngör, Irmak, "Revaluation of Values in Nietzsche's Thought." *Journal of Current Researches on Social Sciences (JoCReSS)* 7, no. 1 (2017): 393–404.

Hanson, Michael Hanchett, "Irony," In *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

Hay, Katia, "On the Roots of Romantic Irony and the Pleasure of Being (Mis)understood." *Humana.Mente* 33, no. 4 (2023): 428–438. <https://doi.org/10.1515/huma-2023-0084>.

Hoppmann, Michael J. “Reasonable Reconstruction of Socratic Irony in Public Discourse.” *Argumentation* 36, no. 1 (2022): 101–121.

<https://doi.org/10.1007/s10503-021-09557-z>.

<https://doi.org/10.1515/nietzstu-2023-0024>

<https://doi.org/10.35859/artuklukurdology.1640574>

Mills, Phillips, “Nietzsche’s Poethics: Poetry as a Way of Life in The Gay Science,” *Labyrinth* 26, no. 1 (Autumn 2024).

O’Farrell, Kevin, *Joyce after Nietzsche: Irony and the Will to Truth*, PhD diss., University of Oxford, 2012

Pangle, Thomas L., “The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences According to Nietzsche”, *The Review of Politics* 45, no. 1 (1983): 45–70. <https://doi.org/10.1017/S0034670500040717>

Pathak, Amrit, “No View from Nowhere: Nietzsche’s Challenge to Objective Truth.” CC BY-NC-ND 4.0. *Content not peer-reviewed by Cambridge University Press*, doi:10.33774/coe-2025-dwnqs.

Pippin, Robert B. “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra.” In *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, edited by Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong, 45-74. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

Pippin, Robert, “Zarathustra’s Stillest Hour,” In *Nietzsche’s New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, edited by Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Schlenker, Christian, “Nietzsches Hermeneutik der Einsamkeit, Transformationen im Labyrinth der Wahrheit.” *Nietzsche-Studien* 53 (2024): 135-154.

Shapiro, Gary, “Translating, Repeating, Naming: Foucault, Derrida, and the Genealogy of Morals”, İçinde *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, editör Christa Davis Acampora, 233-244. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.

Siemens, Herman W., “Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in Thus Spoke Zarathustra”, *Nietzsche-Studien* 52 (2023): 225–260.

Slama, Paul, “Nietzsche’s Don Quixote between Zarathustra and Christ: Laughter, Ressentiment, and Transcendental Pain”, *Nietzsche-Studien* 51 (2022): 218–250. Published online April 21, 2022. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2021-0054>.

Stegmaier, Werner. “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs.” *The Journal of Nietzsche Studies* 31 (January 2006): 1-24. <https://doi.org/10.1353/nie.2006.0011>

Sysolyatin, Aleksandr A, “Риторика Заратустры: метафоры как элемент философии Ницше” [Zarathustra’nın Retoriği: Nietzsche Felsefesinde Metaforlar], *История философии / History of Philosophy* 27, no. 1 (2022): 31–41. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2022-27-1-31-41>.

Terzoglou, Nikolaos-Ion, “Nietzsche’s Conception of Place: Blueprint for an Architecture of the Future”, *International Journal of Architecture, Arts and Applications* 8, no. 2 (2022): 49-63. <https://doi.org/10.11648/j.ijaaa.20220802.12>.

İnternet Kaynakları

İnam, Ahmet, “Putların Alacakaranlığı Üzerine Okuma ve Yorum” YouTube video oynatma listesi, Erişim tarihi 26 Temmuz 2025.

https://youtube.com/playlist?list=PLRX8Yk7U-d6gwHY_3dqyeHONxebzUb1O7

İnam, Ahmet, “Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur üzerine kitap okuması ve yorumu.” YouTube video. Erişim tarihi 10 Ocak 2025.

<https://youtu.be/LT6qunuVrZg?si=BgHxVIYZMhxM2ofE>.