

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**NIETZSCHE'DE AHLÂKIN OLANAĞI SORUNUNA ALTERNATİF  
YAKLAŞIMLAR: ARZU ETİĞİNE DOĞRU**

**Doktora Tezi**

**Erman KAÇAR**

**Ankara, 2022**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**NIETZSCHE'DE AHLÂKIN OLANAĞI SORUNUNA ALTERNATİF  
YAKLAŞIMLAR: ARZU ETİĞİNE DOĞRU**

**Doktora Tezi**

**Erman KAÇAR**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Hamdi BRAVO**

**Ankara, 2022**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**NIETZSCHE'DE AHLÂKIN OLANAĞI SORUNUNA ALTERNATİF  
YAKLAŞIMLAR: ARZU ETİĞİNE DOĞRU**

**DOKTORA TEZİ**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Hamdi BRAVO**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

- 1- Prof. Dr. Hamdi BRAVO
- 2- Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO
- 3- Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ
- 4- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan AKKIN
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

**Tez Savunması Tarihi**

**23.08.2022**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

**Prof. Dr. Hamdi Bravo danışmanlığında hazırladığım “Nietzsche’de Ahlâkın Olanacağı Sorununa Alternatif Yaklaşımlar: Arzu Etiğine Doğru (Ankara, 2022)”** adlı yüksek lisans ☐ - doktora ☒ tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

**Tarih: 23.08.2022**

**Adı-Soyadı ve İmza**

**Erman Kaçar**

## TEŞEKKÜR

Bu tez ile dünün, bugünün ve yarının dünyasına dair çeşitli teorik ve pratik açmazlara dokunabilme kapasitesi olan, çoğu zaman bu açmazlardan beslenerek gelişen ve değişen, yapısalcılık ve post-yapısalcılık gibi iki ekolü birlikte muhteva eden çağdaş Fransız felsefesine Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Jacques Lacan üçlüsü üzerinden temas etmeye çalıştım. Bu temasın asıl amacı Deleuze, Foucault ve Lacan'ın *etik* kavrayışları içerisinde, bu isimlerin dahil oldukları felsefi geleneğin en büyük ilham kaynağı olarak gösterebileceğimiz Friedrich Nietzsche'nin açık ya da örtük izlerini aramaktı. Bu zorlu ve bir o kadar da keyifli serüvende, tezin fikrine başından beri değer veren, daima yapıcı eleştirileri ve önerileriyle bana destek olan değerli tez danışmanım, Hocam, değerli felsefeci Prof. Dr. Hamdi Bravo'ya teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, henüz bu sürecin başındayken maalesef aramızdan ayrılan Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'un kıymetli anısına saygılarımı sunarım. Bu çalışmaya dair çok kıymetli öneri ve yapıcı eleştirileriyle benden desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan Akkın ve Prof. Dr. Musa Duman'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca, tam olarak felsefenin *içerisinde* karşılaştığımız, *dışarı* mefhumunu ise tümüyle *içkinlik* düzeyinde algıladığımız sevgili eşim Sevil Kaçar'a da bu süreç boyunca her köşeye sıkıştığımda bana yeni bir ilhamla geldiği için teşekkürlerimi sunarım.

## KISALTMALAR

### TEZDE ATIF YAPILAN BAZI ESERLERİN KISALTMALARI

**GI:** *Güç İstenci*

**İKÖ:** *İyinin ve Kötünün Ötesinde*

**ASÜ:** *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*

**İPİ1:** *İnsanca Pek İnsanca 1*

**TK:** *Tan Kızılığı*

**ŞB:** *Şen Bilim*

**AUE A:** *Arı Usun Eleştirisi A Baskısı*

**AUE B:** *Arı Usun Eleştirisi B Baskısı*

**PAE:** *Pratik Aklın Eleştirisi*

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| TEŞEKKÜR .....                                                                            | v   |
| KISALTMALAR.....                                                                          | vi  |
| İÇİNDEKİLER.....                                                                          | vii |
| GİRİŞ .....                                                                               | 1   |
| 1. BÖLÜM: NIETZSCHE’NİN AHLÂK İZLEĞİ.....                                                 | 8   |
| 1.1. Kant’a Kalan Ahlâk Mirası.....                                                       | 11  |
| 1.2. Ahlâkın Olanığı Üzerine Temel Sorunlar: Bilinç ve Özne Problemi .....                | 19  |
| 1.3. Doğruluk Dürtüsü .....                                                               | 28  |
| 1.4. Ahlâkın Soykütüğü .....                                                              | 40  |
| 1.4.1. Bencil Olmayan Davranışın Kökeni.....                                              | 43  |
| 1.4.2. Değerlerin Tersyüz Edilişi.....                                                    | 47  |
| 1.5. İnsan Bilincinin Soykütüğü .....                                                     | 53  |
| 1.5.1. Özgür İsteme Kavramı.....                                                          | 56  |
| 1.5.2. Bellek, Sorumluluk ve Hukuk .....                                                  | 62  |
| 1.6. Güç İstenci Kavramı ve Soykütük Yönteminin Diğer Sonuçları .....                     | 69  |
| 1.6.1. Nedensellik ve Modern Özne Eleştirisi .....                                        | 72  |
| 1.6.2. Ebedi Dönüş Düşüncesi ve Teleoloji Eleştirisi .....                                | 79  |
| 2. BÖLÜM: GILLES DELEUZE: FARKIN EBEDİ DÖNÜŞÜ OLARAK ETİK.....                            | 87  |
| 2.1. Ahlâki bir Fenomen olarak <i>Mesafe Pathosu</i> ve <i>Fark</i> Kavramı İlişkisi..... | 90  |
| 2.2. Mesafe Pathosundan Diyalektiğin Nietzscheci Eleştirisine: İçkin Fark.....            | 93  |
| 2.3. Güç İstenci Kavramına Geri Dönüş: Plastik Bir İlke .....                             | 98  |
| 2.4. Güç İlişkileri ve Arzulama Makineleri.....                                           | 105 |
| 2.5. Hakikat İstenci Olarak <i>Ahlâk</i> ve <i>Bilim</i> .....                            | 112 |
| 2.6. Güç İstencinden Ebedi Dönüşe: Deleuzeyen Etiğin Olanığı.....                         | 117 |
| 3. BÖLÜM: GÜÇ İLİŞKİLERİ ANALİZİNDEN ETİĞİN SOYKÜTÜĞÜNE: MICHEL FOUCAULT.....             | 123 |
| 3.1. Temsil, Söylem ve Hakikat .....                                                      | 128 |

|                |                                                                                           |     |
|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.2.           | Foucaultcu Soykütüğün Nesnesi .....                                                       | 134 |
| 3.3.           | Soykütüğün Özne ve İktidar İlişkileri Eksenini.....                                       | 139 |
| 3.4.           | Etiğin Soykütüğüne Giriş: <i>Cinselliğin Tarihi</i> .....                                 | 145 |
| 3.5.           | <i>Ahlâk ve Varoluş Estetiği</i> Ayrımı.....                                              | 151 |
| 3.6.           | Kendilikle İlişki ve Kendilik Etiği.....                                                  | 155 |
| 4.             | BÖLÜM: JACQUES LACAN: AHLÂK, GERÇEK VE PATOLOJİ .....                                     | 166 |
| 4.1.           | Diyalektik Problemi.....                                                                  | 170 |
| 4.2.           | Arzu Etiğine Doğru: Lacan'ın <i>Gerçek</i> Kavramı.....                                   | 176 |
| 4.3.           | Ahlâki Duyguların Kökeni: İmgeler ve Metaforlar .....                                     | 182 |
| 4.4.           | Simgesel Düzen, Yasa ve Temsil Problemi.....                                              | 186 |
| 4.5.           | Lacancı <i>Gerçek</i> ve Nietzscheci <i>Hakikat</i> Kavramlarının Karşılaştırılması ..... | 193 |
| 4.6.           | Psikanalitik Etik ya da Arzu Etiği .....                                                  | 199 |
| SONUÇ.....     |                                                                                           | 211 |
| KAYNAKÇA ..... |                                                                                           | 233 |
| ÖZET .....     |                                                                                           | 246 |
| ABSTRACT ..... |                                                                                           | 247 |

## GİRİŞ

Yakın dönem felsefe tarihinde Friedrich Nietzsche'nin yarattığı büyük kırılmanın ya da bugünün popüler tabiriyle 'modernitenin zeminine yerleştirilen dinamitin' bıraktığı en kritik hasarı, Nietzsche'nin ahlâk eleştirisinin sonuçlarında gözlemleyebiliriz. Onun modern felsefeyi hedef alan bu müdahalesinin, kendisine kadar gelen felsefe için *yıkıcı*, *yeninin inşası* bakımından da kurucu olduğu söylenebilir. Çağdaş Fransız felsefesinde Nietzsche'yi bir *referans filozofu*<sup>1</sup> yapan bu eleştirel ve sarsıcı müdahalenin yorumları, 1950'lerden bu yana Fransa'da yeni etik kavrayışların anahtarını Nietzsche'de bulan disiplinlerarası çalışmalarla kendini göstermeye başlamıştır. Bu tez çalışmasında ise Foucault, Deleuze ve Lacan'ın kâh birbirlerinden etkilenererek kâh birbirlerini eleştirerek geliştirdikleri özgün etik kuramlarında Nietzscheci dizgenin açık ya da örtük etkilerini ortaya çıkarmak hedeflenmiştir.

Bu hedef doğrultusunda, dört ana kısma ayrılmış çalışmamızın birinci kısmında, Nietzsche'nin özgün ahlâk eleştirisinin -Nietzsche her ne kadar bu deyimden hazzetmese de- *sistematigini* oluştururken beslendiği kaynaklar araştırılmıştır. Görülecektir ki, Nietzsche'nin *hakikatin bilgisi* ve *öznenin kavranışı* üzerinden ahlâkın olanağına dair ortaya koyduğu yenilikçi tezlerin kökenleri David Hume ve John Locke'a kadar geri götürülebilir ve bunun başlıca sebebinin Nietzsche'nin ahlâk eleştirisinin merkezinde bulunan Kantçı külliyata İngiliz deneycilerinden aktarılan felsefi gelenek olduğu söylenebilir. Birinci kısmın ilk üç alt başlığında ele alınan Kant'a kalan ahlâk mirası ve özellikle Kantçı ahlâk felsefesi, Nietzsche'nin felsefesinde ve Nietzsche dizgesi etkisi altındaki çağdaş Fransız düşünürlerinin çalışmalarında hiçbir zaman gündemden düşmemiştir. Bu yüzden söz konusu bölümlerde, Nietzsche'nin ahlâk izleğinin giriş kısmını oluşturan Locke, Hume ve Kant'ta ahlâkın olanağı ve bu *olanağın bilgisi*

---

<sup>1</sup> A. Badiou, **Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri**, çev. İsmet Birkan, Sel Yayınları, İstanbul, 2019, s. 7.

çerçevesinde ele alınabilecek temel problemler (öznenin bilgisi, hakikatin kavranış biçimleri vs.) tartışılmıştır. Bu problemlerin tasnifi ve Nietzsche'nin bu problemlere olan bağlılığına uygun olacak şekilde terkihi sonrasında, sırasıyla (sonraki üç alt kısımda) ahlâkın soykütüğü çalışmasının temel uğrakları, tasnifi yapılan bu problemlerin soykütük çalışmasındaki konumları ve -çalışmanın asıl hedefi olarak- gelecek kısımlarda Foucault, Deleuze ve Lacan'ın etik kavrayışlarında kendini gösterecek olan temel Nietzscheci kavramlar ve eleştiriler açıklanmıştır. Bu kavramlar arasında yukarıda saydığımız isimlerin etik kuramlarını baştan başa kat eden *özgür isteme*, *özne*, *sorumluluk*, *bellek*, *bilinç-bilinçdışı*, *arzu*, *hakikat*, *güç istenci* ve *edebi dönüş* gibi temel kavramların bulunduğu ve söz konusu eleştirilerin odağını ise *diyalektik*, *teleoloji* ve *temsil* meselelerinin oluşturduğu gösterilmiştir.

'Nietzsche'nin Ahlak İzleği' başlıklı birinci kısmın ardından, ilkin Gilles Deleuze'ün Nietzscheci *mesafe pathosu* kavramı doğrultusunda kendi *fark* kavrayışını ve *fark etiğini* nasıl temellendirdiği gösterilmiştir. Deleuze, Nietzsche'nin soykütüğünde Fransız felsefesinin temel kavramlarından biri olan fark kavramını, yani anlamı ve değerleri türeten oluşturucu nitelik olarak *diferansiyel öğeyi* keşfetmiştir. Bu keşif, Nietzsche'nin *diyalektik eleştirisiyle* ve *güç istenci* kavrayışıyla birleştirilerek Deleuze'ün felsefesinde bir *içkinlik etiğine* kapı aralamıştır. Görüleceği üzere, Deleuze'ün Nietzscheci mesafe pathosu kavramını arkasına almak suretiyle *güç istenci* hakkında ortaya koyduğu yenilikçi tezler, Nietzsche'nin ölümünden sonra, geleneksel Batı felsefesinin kodlarıyla didik didik edilmiş olan bu kavramı Nietzscheci bir hassasiyetle yeniden canlandıracak ve *güç istencini* Fransız postyapısalcı geleneğinin en önemli felsefi aygıtlarından biri haline getirmiş olacaktır. Deleuze'ün bu yeniliği, her şeyden önce etik ve politik bir hamledir; çünkü ona göre *güç istenci* düşüncesi, her türlü bütünleştirici idealin/ideolojinin ya da dizgenin karşısında mesafe pathosunu başa koyarak farkı olumlayan ve bu yolla modern felsefenin geleneğinden kendini ayıran ilk

felsefedir. Deleuze bu doğrultuda, Nietzsche’de ahlâki belirlenimlerin koşulu olarak ortaya koyulan *güç istenci* kavramını geleneksel anlamda ‘metafizik bir ilke’ haline getirmeden açıklamaya çalışmıştır. Böylece, *güç istenci* kavramının niteliklerini (tepkisel kuvvetler ve etkin kuvvetler olarak) öncelikle bilinç-bilinçdışı ikiliğine yerleştirerek, Guattari’yle birlikte ortaya koydukları *toplumsal bilinçdışı* kavramını geliştirmiş ve bundan böyle Nietzscheci güç ilişkileri, *toplumsal bilinçdışı* referansı ile tartışılmıştır. Ona göre güç ilişkilerini düzenleyen ve aktaran yapılar, toplumsal bilinçdışını oluşturan bir tür *arzulama makineleridir* ve artık güç istencinin nitelikleri, arzu-üretim ilişkisi üzerinden çözümlenmelidir. Güç istencinin niteliklerini belirleyen etik çıkarıma böylece, arzulama makinelerinin üretiminin bir olumlama olarak mı yoksa bir sınırlama ya da baskılama aracı olarak mı geliştiğinin analiziyle ulaşılabacaktır.

Deleuze, *güç istenci* kavramıyla *ebedi dönüş* kavramının birbirlerine etik açıdan sıkı sıkıya bağlı olduklarını söyler. Ona göre, kölenin güç istenci, hıncın yaratıcı hale gelmesi bakımından *tepkisel* iken efendinin güç istenci, *yorumlama* olarak bir yaratım olması itibarıyla *etkindir*. Ancak Deleuze, buradaki yorumlama edimine etik anlamını veren *ebedi dönüş* fikri olduğunu ileri sürer. Ebedi dönüş fikrinin etik içeriği, Deleuze’ün bu düşünceyi bireyin eylemlerinin varacağı son noktayı tayin etmesini isteyen bir tür Kantçı kategorik buyruk olarak yorumlamasından kaynaklanır; fakat bu kez, söz konusu buyruğun operatörü *Kantçı akıl* değil *etkin güç istencidir*. Başka bir deyişle, *güç istencinde* kişinin eyleminin varabileceği nihai biçimine yönelik arzusu, *ebedi dönüşün* temel ilkesi olarak görev yapar. Bu yüzden, tezin ikinci kısmının başlıca hedefi, Deleuze’ün üzerinde durduğu *mesafe pathosu-güç istenci ve ebedi dönüş* temel kavram üçlemesinin Deleuzeyen arzu etiği ile ilişkisinin gösterilmesi olarak belirlenmiştir.

Tezin üçüncü ana kısmında ise bakış açısı olarak Deleuze’e oldukça yakın bir isim olan Michel Foucault’nun *kendilik etiği* adını verdiği etik kavrayışındaki Nietzscheci

öğeler gösterilmeye çalışılmıştır. Foucault'ya göre Nietzsche'nin yöntemi, felsefede *teşhis koymaktır* ve Nietzsche, özellikle ahlâkın soykütüğü yoluyla, bütün zamanlar için geçerli olabilecek bir hakikati ya da bir büyük söylenceyi düşleyen modern felsefenin nasıl bir hastalık olduğunu teşhis etmiştir<sup>2</sup>; kendisi ise Nietzscheci yöntemi kullanarak, bu hastalığın günümüzdeki etik ve politik sonuçlarını göstermeye çalıştığını söyler. Bu doğrultuda Foucault, Nietzsche'nin yöntemini, farklı alanlar üzerinde farklı aygıtlar kullanarak yeniden içeriklendireceği kendi ahlâk araştırmasına uygulayacaktır. Tüm farklılıklara rağmen Foucault'nun "Nietzsche'nin yöntemini izleyerek -verili- güç öznelerine değil, güç ilişkilerine, toplumsal pratikler ve toplumsal sistem içinde işleyen güç ilişkilerine odaklı bir güç analizine yöneldiği"<sup>3</sup> ve kendi etiğinin soykütüğünü ise bu oluşumlara uyguladığı görülecektir. Foucault, böyle bir soykütüğün köken yahut bir öz arayışında olmadığını, Kant'ta ahlâkın varlık nedeni olarak verilen *özgürlüğün* ise tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetleri bastırabilmek adına yarattıkları bir *hınç aygıtı* olduğunu söyler. Ona göre soykütükçü, nihilizm hastalığına çare arayan kişidir; soykütükçünün amacı, söz konusu nihilistik tarihi analiz ederek elde ettiği bulgularla bu tarihin aşılmasının ve yerine bir *var oluş estetiği* olarak *kendilik etiğinin* geçirilmesinin olanaklarını araştırmaktır. Foucault'ya göre bu yöntemle ulaşılabilecek bir *kendilik etiği*, Tanrı'nın ölümüyle çıkmaza girmiş geleneksel ahlâki argümanlara bir çözüm niteliği taşıyabilir. Bu doğrultuda tezin üçüncü ana kısmının başlıca hedefi, Foucault'nun güç ilişkileri yoluyla inşa olan modern öznenin kurulum şemalarını incelerken takip ettiği Nietzscheci izleğin ortaya çıkarılması ve bu şemalar yoluyla bireye dayatılan öznellik mekanizmalarını aşabilecek bir *kendilik etiği* oluşturulmasına yönelik Foucaultcu girişimlerin gösterilmesidir. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde "neden cinsel

---

<sup>2</sup> M. Foucault, **Kimsiniz siz, Profesör Foucault?** haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011d, s. 89.

<sup>3</sup> A. D. Schrift, **Nietzsche'nin Fransız Mirası**, çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te* içinde, Ed. Sadık Erol Er, Otonom, İstanbul, 2013a, s. 43.

davranış ile buna bağlı etkinlik ve hazlar, ahlâksal bir kaygı konusu olurlar ve neden bu etik kaygı, [...] kişisel ya da toplu yaşam için çok daha önemli alanlara gösterilen ahlâksal ilgiden daha önemlidir?”<sup>4</sup> diye sorarak çalışma alanını insan öznesinin iktidar ilişkileri yoluyla bilgi sistemlerine kaydediliş biçiminden, kişinin kendisiyle kurduğu iktidar ilişkilerine kaydırır. Başka bir deyişle Foucault’nun çalışmasında soykütüğün alanı, bilgi-iktidar ilişkilerinden beden-iktidar ilişkilerine kaydırılarak cinsellik söylemi yoluyla iktidar tarafından bir bilgi nesnesi olarak kullanılan bedenin, *Grek örneği* üzerinden arzu ve hazlara yönelik soykütüğü yapılır. Bu yüzden tezin üçüncü kısmının başlıca kaygısı, Greklerde cinsellik, arzu ve zevk üzerine düşünme olarak ortaya çıkmış bir *kendilik etiğinin* Foucault tarafından çıkarılan -Nietzscheci- soykütüğünün gösterilmesidir.

Çalışmanın dördüncü kısmı, çağdaş Fransız felsefesinin hem yapısalcı hem de postyapısalcı kanadında söz sahibi olan müstesna düşünür Jacques Lacan’a ve onun etik kuramındaki Nietzscheci öğelerin araştırılmasına ayrılmıştır. Lacan’ın *arzu etiği*, ironik olarak modern düşünürlerin yöntemlerini hatırlatacak şekilde, kendi özgün ontolojisinden geliştirilmiştir. Lacan’ın arzu etiğini kuran ontolojisi *Gerçek*, *simgesel* ve *imgesel* adını verdiği üçlü topolojik yapı üzerinde temellenir. Bu kısımda Lacan’ın, böyle bir ontolojiye dayanarak *Gerçek*’e yaklaşan hatta *Gerçek*’in kıyısında konumlanan ve bu yönüyle de Kant’ın kategorik imperatifinden ve Nietzsche’nin ahlâkın kaynağı üzerine düşüncelerinden beslenen bir *arzu etiği* teorisi ortaya koyduğu iddia edilecektir. Bu doğrultuda ilkin, Lacan’ın arzu etiğine girişin mantığını veren ‘arzu diyalektiği’ kavrayışının Nietzscheci diyalektik eleştirisi doğrultusunda nasıl Hegel’in diyalektiğinden ayrıldığı tartışılacaktır. Diyalektik problemi, Nietzsche ve Lacan’ın ‘arzu diyalektiği’ ve ‘ahlâksallığın ereği’ ilişkisi üzerinden sıkça kesiştikleri bir kavşaktır. Sonra, Lacan’ın etiğine temel oluşturan ontolojisi tanıtılacak ve Lacanyen temel

---

<sup>4</sup> M. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 126.

kavramların Nietzsche'nin külliyatındaki ve ahlâk eleştirisindeki nüveleri araştırılacaktır. İleride de sözü edileceği üzere, Nietzsche'nin Lacanyen kurama etkisi sağlam teorik dayanaklar ile gösterilebilir olsa da -Deleuze ve Foucault'daki durumun aksine- Lacan'ın eserlerinde Nietzsche'ye yönelik sınırlı ve yetersiz referanslar, bu ilişkiyi deşifre etmeyi güçleştirmektedir. Nitekim Nietzsche'nin insan psikolojisine dair *bilinçdışı* parçayı keşfederek ahlâk kavramını bir semptom ile ilişkilendiriyor oluşu, açık biçimde Freud ve Lacan'ın psikanaliz çalışmalarını önceliyor olsa da “Nietzsche ve Lacan” başlığı altında yapılan çalışmalar şaşırtıcı biçimde azdır.<sup>5</sup> Öte yandan, Lacan'ın dilin ve yasanın oluşumu ile hakikat ve hakikat istencine dair tezleri, haz ilkesi ve haz ilkesinin ötesini işaret eden *jouissance* kavramı ile ahlâki edimler arasında kurduğu ilişkinin nüveleri Nietzsche'nin dil, metafor ve ahlâk yasası üçlemesi üzerinden temellendirdiği ahlâki oluşumların kaynağı üzerine düşüncelerinde kolaylıkla takip edilebilir. Nietzsche'nin Platon'dan Kant'a kadar olan Batı ahlâkı incelemesi ve anti-felsefesi, Lacan'ın özne, hakikat ve etik kavrayışlarında belirgin biçimde kendini göstermektedir. Diğer taraftan, ahlâk yasası-arzulama yetisi ilişkisinin çözümlenmesi bağlamında Nietzsche ve Lacan'ın birbirlerine benzer eğilimlerle Kant'ı okumuş olduklarına da dikkat edilmelidir. Örneğin Zizek'e göre “arzu kapasitemizin tamamıyla patolojik olduğunu düşünen Kant'a tezat biçimde Lacan, bir *saf arzu yetisi* olduğunu iddia etmektedir”<sup>6</sup> yani tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi Lacan'a göre de “etiğe arzu boyutunu katan ve onu *saf* haline getiren Kant'tır fakat Kant'ın atmadığı adım, arzu ve arzunun mantığının ötesine, dürtünün ülkesine götüren adımdır.”<sup>7</sup> O halde eğilimlerimizi oluşturan dürtünün saflaştırılması yoluyla bir etik dünya kurgulamaya çalışan Kantçı etiğin karşısına *ahlâki eylemlerin ülkesine, haz*

---

<sup>5</sup> T. Them, **Lacan's Ethics and Nietzsche's Critique of Platonism**, Sunny Press, NY, 2014, s. 2.

<sup>6</sup> S. Zizek, **Kant Neden Uğruna Savaşmaya Değer?**, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan* içinde, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos, İstanbul, 2005a, s. 11.

<sup>7</sup> A. Zupancic, **Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan**, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos, İstanbul, 2005, s. 19.

*ilkesinin ötesine*<sup>8</sup> geçmeye yarayan arzu etiği ikame edilecektir ve hem Lacan’a hem de Nietzsche’ye göre geleneksel Batı ahlâkının göz ardı ettiği yer tam da burasıdır. Tüm bunların ışığında tezin dördüncü ve son kısmında, Nietzsche’nin temsil ve diyalektik eleştirisinden yola çıkılarak Lacan’da temsil sorunu, dilin ve ahlâk yasalarının inşası, haz ilkesinin ötesi/bencil olmayan davranış, bölünmüş özne gibi kavramlar ve bu kavramlar üzerinde inşa olan *arzu etiği* kuramı incelenecektir.

---

<sup>8</sup> D. Evans, **Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü**, çev. Turgay Sivrikaya, Umut Yener Kara, ıslık Yayınları, İstanbul, 2019, s. 89.

## 1. BÖLÜM: NIETZSCHE’NİN AHLÂK İZLEĞİ

Nietzsche’nin ahlâk izleğinin, onun üzerinde çalıştığı düşünürlerin hakikati kavrama çabalarının bir analizi olarak şekillendiği söylenebilir. Felsefe tarihi boyunca hakikatin araştırılmasının arkasındaki o büyük erek, yani neyin *doğru* ya da *iyi*, neyin *yanlış* ya da *kötü olduğu* sorularının perde arkasındaki asıl hedef, ‘insan nasıl yaşamalı?’ sorusunun cevaplandırılması olmuştur. Öteden beri de felsefenin bilgelik olarak gördüğü şeyin, insan yaşamına dair temel hakikatlerin bilgisi ile bu hakikatlerin bilgisine dayanan bir yaşamdan oluştuğu düşünülmüştür.<sup>9</sup> Bununla birlikte modern felsefeye kadar uzanan ahlâk kuramlarının büyük bir bölümünün, iyinin ve kötünün bilgisini hakiki dünya ile görünen dünya kavramları arasında kurulan karşıtlıktan türetmeye meylettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Nietzsche’nin bu izleğe odaklanırken temel gayesi, hakikatin değerini sorgulamak suretiyle felsefe tarihi boyunca görünüş ile hakikat arasında kurulan ikili karşıtlıkların sonucu olarak ortaya çıkan her türden ahlâk kavrayışının soykütüğünü yapmaktır.

Nietzsche’nin ahlâk izleği başından itibaren soykütük yöntemine dayanır; çünkü bu izleğin hiçbir noktasında iyinin ya da kötünün veya doğrunun ya da yanlışın ‘hakiki versiyonları’ araştırılmamaktadır; ancak buradan hareketle Nietzsche’nin tezlerinin genel olarak ‘herhangi bir şeyin bilgisinin olanaklı olmadığı’ düşüncesine dayandığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Elbette Nietzsche’nin ortaya koyduğu tezlerin büyük bir bölümü, insanın hakikate yönelik bilgisinin kökensel olarak yanılgılı olduğu ve içinde yaşadığımız dünyanın ‘bilen’ insanların kurduğu bir tür yanılgılar karmaşasından ibaret olduğu yani ‘doğru’ ya da ‘hakikat’ olarak bellediğimiz her şeyin, gerçekliğin doğasına yönelik antropomorfik yaklaşımlardan ibaret olduğu düşüncesine dayanır.<sup>10</sup> Buna rağmen

---

<sup>9</sup> S. Çevikbaş, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat” **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi**, 31, 2019, s. 35.

<sup>10</sup> T. Doyle, “Nietzsche’s Appropriation of Kant” **Nietzsche-Studien**, 33(1), 2004, s. 181.

Nietzsche'nin ahlâk izleği dikkatlice incelendiğinde, onun Antik Yunan'dan başlayarak Locke, Hume ve Kant'a kadar çizdiği güzergah üzerinde gerçekleştirdiği soykütük çalışmasına ait bu tezlerin "hakikatin kendisi yerine başta iyinin ve kötünün bilgisi olmak üzere belirli türden hakikatlerin reddedilişi olarak Neo-Kantçı bir kavrayış"<sup>11</sup> etrafında şekillendiği görülebilir. Özel olarak Nietzsche'nin bu Neo-Kantçı kavrayışı, yapısalcı ve post-yapısalcı çağdaş Fransız felsefecilerinin özne ve ahlâk kuramlarına ilham veren sarsıcı fikirlerden biri olarak tarihe geçmiştir. Bu kavrayışa göre Nietzsche'nin felsefesi, Kant'ın ahlâk felsefesine ek olarak Kantçı düşüncenin nüveleriyle yani 'Kant'a kalan ahlâk mirasıyla' da yakından ilgilidir. İlgili olduğu başka bir konu da Kantçı felsefenin beraberinde getirdiği birtakım etik açmazlardır. Nietzsche'ye göre Kant'ın kritikleri boyunca devamlı karşımıza çıkan bu açmazlar, Kant'ın çalışırken 'hangi malzemeyi işlediği' ile yakından ilgilidir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hem idealizmin hem de şüpheciliğin üstesinden gelmeyi amaçladığını bildirmektedir fakat Nietzsche, insan psikolojisine ve tarihsel değerlere bir hayli yabancı olan<sup>12</sup> ve bu yüzden hala eski idealler üzerinde çalışan Kant'ın zorunlu olarak *eski bir epistemolojiye* vardığını iddia etmektedir: "Yüzyılımızda Kant'a dönüş hareketi, -geriye- 18. Yüzyıl'a dönüş hareketidir: İnsanlar, eski ideallere ve eski coşkuya giden hakları, bu nedenle de sınırlar koyan, yani nedenin ötesinde bir uygunluk gördüğünde insanın gerçek olduğunu varsaydığı bir epistemolojiyi geri istemektedirler."<sup>13</sup> Kant, başlangıçta kavramsal ve mantıksal bilgiyi sınırlandıran epistemoloji kavrayışıyla rasyonalistlerin böbürlenmelerine engel olacak bir bilgi kuramı ortaya koyarak Nietzsche'den övgü alırken, Kant'ın aslında bunu fenomen-ötesi bir alana, bilgimizi aşan deney ötesi bir alana yer açabilmek için yapıyor oluşu<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> T. Doyle, 2004, s. 182.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2010a, s. 92. (Gİ #101) Bu noktadan itibaren, Nietzsche'nin Güç İstenci adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe'de yine Nilüfer Epçeli çevirisi kullanılmak suretiyle) yalnızca "Gİ Pasaj numarası" şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>13</sup> Gİ #95

<sup>14</sup> T. Doyle, a. g. e., s. 184.

Nietzsche'nin tepkisini çekmiştir. Nietzsche'nin -alışlageldik- acımasız yorumlarından birine göre aslında Kant'ın yaptığı şey, kendisine kalan İngiliz mirasını bir çeşit yeraltı Hristiyanlığı yoluyla Almanların manevi ve dini gereksinimlerine, yani kendi döneminin değer içgüdülerine uygun hale getirmektir.<sup>15</sup> Buna karşılık Nietzsche, Kantçı felsefenin bilimizi duyulur olanla sınırlamak suretiyle özgürlük ve ahlâk yasasını *numenal* alanda tanımlamasının yaratacağı çelişkilere çözüm getirebilmek için Kant'ın projesini yeni bir *oluş* öğretisiyle pratiğe dönüştürmeyi (*practicalizing*) deneyecek, Kant'ın *Eleştiri*'deki en büyük hatasının soykütüksel bir açıklamaya yönelmek yerine mantıksal analizin içinde kaybolmak olduğunu söyleyecektir.<sup>16</sup> Buna göre Nietzsche, Antik Yunan'dan başlattığı ahlâkın soykütüğünde, neden-sonuç kavramlarının Humecu analizini takip etmek suretiyle Kant'a kalan ahlâk mirasının Kant'ın elinde neye dönüştüğünü analiz edecek ve böylece modern özne ve ahlâkın olanağı sorununun soykütüğünü tamamlamış olacaktır. Bu soykütük, daha sonra modern felsefenin bütünleştirici dizgesi altında serpilen ahlâkın olanağı ve özne probleminin ilk özgün analizi olması bakımından çağdaş Fransız felsefecilerinin 'postmodern çıkış noktası' olarak görev yapacaktır: "Çağdaş Fransız düşünürlerini bir araya getiren temalardan biri, bütünleştirmeyi ve bütünleştirici stratejileri kesinlikle reddetmeleridir"<sup>17</sup> ki bu yüzden Nietzscheci felsefe ve Nietzscheci ahlâk araştırması, çağdaş Fransız felsefesinin devraldığı en kıymetli miraslardan biri olarak görülebilir.

Nietzsche'nin *özne* ve *neden/sonuç* kavramları üzerinden yürüttüğü ahlâkın soykütüğü çalışmasının, Kant'ın bilgi ve ahlâk kuramının içinden süzülerek Fransızlara ulaştığı söylenebilir. Örneğin Foucault'ya göre Kant'tan beri ayrıcalıklı bir konuma yerleşerek modern felsefenin biricik kavramlarından biri olan *öznenin* saltanatı,

---

<sup>15</sup> Gİ #101.

<sup>16</sup> T. Doyle, 2004, s. 183.

<sup>17</sup> A. D. Schrift, 2013a, s. 16.

Nietzsche'nin soykütüğüyle birlikte son bulmuştur.<sup>18</sup> Dahası, en katı formülasyonunu Kant'ta bulan ve modern felsefede ahlâkın varlık nedeni (*ratio essendi*) olarak sunulan özne ve özgür isteme kavramları, kendi kavramsal bütünlüğüne karşı yine en sert itirazları çağdaş Fransız felsefesi içerisinde bulacaktır. Bu felsefede ele alınan özne, aslında “*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'de* Nietzsche tarafından soykütüğü çıkarılan öznedir.”<sup>19</sup> Ahlâkın olanağı sorunu bağlamında Nietzsche'den Fransızlara (Deleuze, Foucault, Lacan) uzanan bu çalışmanın başlangıcında Kantçı problemlere başvurmamızın tek sebebi, aslında Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğünde ele aldığı temel soruları daha iyi anlamak için olacaktır.

### 1.1. Kant'a Kalan Ahlâk Mirası

On yedinci asrın sonuna kadar ahlâk meselesinin felsefe tarihinde ele alınış biçimi -birkaç münferit girişim dışarıda bırakıldığında- ekseriyetle skolastiktir. Burada kastedilen skolastizm, ahlâk meselesinin ontolojik temelde ele alınması gerekliliği üzerinedir. Bu görüşe bağlı kalan herhangi bir filozof da henüz güçlü bir ontoloji kurmadan önce ahlâk üzerine söz söylememiştir. Bunun sebebi ya ahlâki spekülasyonların en rasyonel biçimini elde edebilme çabası ya da sofizmin her türlüünden uzak kalmak adına ahlâki önermeleri tek bir ontolojik merkez üzerinden üretebilme uğraşıdır. Her iki durumda da Platon'dan itibaren ‘*iyi nedir?*’ sorusunu cevaplayabilmek için öncelikle ‘*iyiyi iyi yapan şeyin varlığına*’ gönderme yapmak gerektiği düşünülür. Bunun içinse her bir tekil ahlâki öğeyi kapsayan ve bunların her birine varlık nedeni olan biriciklikleri (adalet ideası, erdem ideası vs.) *bilmek* gereklidir. Böylece felsefede ‘*iyi nedir?*’ sorusunun cevabını, öncelikle iyiye iyi olmaklığını veren kökensel varlığın/tözün/formun ne olduğunu soruşturarak -bir başka deyişle belli

<sup>18</sup> A. D. Schrift, 2013a, s. 23.

<sup>19</sup> A. D. Schrift, **Özneyi Yeniden Düşünmek**, çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te* içinde, Ed. Sadık Erol Er, Otonom, İstanbul, 2013b, s. 241.

birtakım metafizik önermelere başvurarak- aramak gerekir. Bundan dolayı da ahlâk felsefesi, genelde ontoloji kavrayışına gömülü hatta tümüyle ontolojik bir mesele olarak kabul edilmiştir.

Ontolojik ahlâk argümanlarının biçim ve içerik bakımından yeniden ele alınmaya başlandığı modern felsefenin doğuşunda, yani örtük bir bilgi felsefesi eşliğinde bilinç ve bellek araştırmalarına da kapı aralayan modern felsefede de durum benzerdir. Bu öncü felsefe bile yine aynı ontolojinin ‘Kartezyen felsefe’ biçiminde yeniden yorumlanması yoluyla oluşturulmuştur. Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes’ta yanlışlık, kötülük, kötü eylem veya iyinin zıttı olabilecek bütün durumlar, insan iradesinin anlama yetisinin dışındaki bölgelere taşmasının; yani insanın, kaynağı Tanrı olan açık ve seçik bilginin sınırlarının dışında bir irade göstermeye teşebbüs etmesinin bir sonucu olarak ele alınmıştır. Descartes’e göre açık ve seçik olan Tanrı’nın bilgisi insanda *doğuştan bulunur*; buna rağmen kişi, iradesini bu kaynağın bilgisinin dışında bir alana yönlendirirse kendi iradesiyle yanlış ve kötüye yönelmiş olur. Başka bir deyişle burada tüm ahlâki önermeler için “açık ve seçik bilgi” adı altında varlık nedeni olarak merkezine tözsel gerçekliğin koyulduğu bir *ontolojik doğrulama yöntemi* oluşturulmuş olur.

Ahlâkın bilgisi içindeki ontolojik ögenin radikal biçimde sorgulanabilmesinin ancak İngiliz deneyciliği ile gündeme geldiği söylenebilir. İngiliz deneycileri *töz, form, arkhe* gibi başat ontolojik kavramları kesinlik taşımayan ya da kesin birer bilgi nesnesi olmayan metafizik varsayımlar olarak görürler. Böylece, ahlâkın temellendirilmesi hakkındaki tartışma, ‘ahlâkın insan bilgisi içerisindeki yerinin araştırılması’ biçiminde yeniden formüle edilmiş olacaktır. Örneğin Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, bir gün arkadaşlarıyla ahlâk ve din ilkeleri üzerine tartışırken adeta bir çözümsüzlükler silsilesi ile karşılaştıklarını ve bu çözümsüzlükleri aşabilmek için direkt bu tarz *ontolojik* araştırmalara yoğunlaşmadan evvel, anlama yetimizin hangi nesneleri ele almaya uygun olup olmadığını görmenin gerekliliğini fark ettiklerini

bildirir.<sup>20</sup> Bu araştırmanın sonucunda ahlâki belirlenimlerin temeline bir metafizik dayanak olarak konulan tözün, sadece şeylerdeki birtakım niteliklerin -kesin olarak bilemediğimiz ama varsaydığımız- dayanağı<sup>21</sup> olduğu görülmüştür ve bir şeyi, onun duyu organlarımız ile ilişkili olan tüm izlenimlerinden soyutladığımızda geriye yalnızca o bilinmeyen dayanak (*töz*) kalmaktadır. Locke’a göre bilgimizin yegâne kaynakları olan iç ve dış duyumları göz önüne aldığımızda fark ederiz ki, “töz idesini ne iç duyumla ne de dış duyumla elde edebiliriz ve bundan dolayı onun ne olduğunu bilemeyiz.”<sup>22</sup> Töz benzeri ideler, diğer ideler gibi zihne *duyum ile girerek* ‘bilenebilir’ olan ideler değil, ancak (sezgisel olarak) hissedilebilen idelerdir.<sup>23</sup> Sırf bu bakımdan bile İngiliz deneyciliği, ‘şeylerin arkasında bir kendilik var olsa bile, onun bilgisine erişilemez’\* düşüncesini ilk kez felsefe tarihi sahnesine çıkarırken, deneyim ve olguların arkasında yatan Platoncu *kendinde İyi* kavramını da ahlâkın olanağının dışına çıkarmaya muktedir olmuştur diyebiliriz. Bu düşünce, çok sonraları Nietzsche’nin “her tür kavramsallaştırmaya direnç gösterme niteliği verme, eylemi anlığın kurallarının berisinde tutmayarak *kavramlar* yerine *değerleri* koyma”<sup>24</sup> güdüsüne paralel bir öncü girişim olarak ele alınabilir. Nietzsche’nin belirttiğine göre “kendinde bir kavram, örneğin yaprak kavramı, diğer bütün tikel yapraklardaki farklılıkların unutulması yoluyla oluşturulduğundan sanki doğada tikel yapraklara ek olarak bir de bunların metafizik biçimi olan ‘yaprak’ varmış ve tikel olanlar buna göre daha beceriksizce oluşturulmuş gibi düşünürüz”<sup>25</sup> ve bütün

---

<sup>20</sup> J. Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme**, I.- II. Kitap, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara, 2000a, s. 15.

<sup>21</sup> J. Locke, a. g. e., s. 116.

<sup>22</sup> J. Locke, a. g. e., s. 116.

<sup>23</sup> J. Locke, a. g. e., s. 117.

\* Bu düşünce elbette hızlıca varılmış bir kanı değil, Locke’un epistemolojisinin temel bir sonucudur.

<sup>24</sup> P. Klossowski, **Nietzsche ve Kısırdöngü**, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Kabalcı, İstanbul, 1999, s. 387.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, **On Truth and Lying in an Extra Moral Sense**, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, edited and translated by Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent, Oxford Press, NY, 1989, s. 249.

ahlâki kavramlar için de bunu yaparız. Oysa doğada saf metafizik biçimler ya da kavramlar yoktur, bunlar antropomorfik biçimde oluşturulmuş yapıntılardır.<sup>26</sup> İngiliz deneyciliği de Nietzsche'den önce bu sezgiyi kendine esas alarak, ahlâkın olanağını ya da kaynağını belli birtakım metafizik biçim ya da saf kendilik varsayımlarından deneyime, duyuma ya da olgusallığa indirgemeye çalışmıştır. Locke'a göre insan, diğer şeylerin bilgisine nasıl erişiyorsa ahlâki kavramların bilgisine de öyle erişmektedir; bir kavramın saf, kendiliğinden ya da doğuştan bilgisi yoktur. Bundandır ki duyum yoluyla zihne yerleşmiş bir ideye dayanmayan ilkenin bilgisinden de söz edilemez. Kant'ın bu anlayışa karşı ortaya koyduğu en belirgin tekzip "Locke'un bütün kavram ve ilkeleri deneyden türettikten sonra aynı deney yardımıyla Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün -asında bu iki sorun her türlü mümkün deneyin tamamen dışında oldukları halde- herhangi bir matematik teoremi kadar apaçık biçimde kanıtlanabileceğini öne sürmesidir."<sup>27</sup> Bu kavrayış içerisinde, Kant'ı en çok etkileyen isim olarak -Locke'un ortaya koyduğu zemin üzerinde ama daha itidalli biçimde ilerlemiş olan- Hume'a göre ise *töz* gibi bir şey tamamen kurgudur; ona göre bir şeyin düşünceden azat bir kendiliği ya da tözü, arkhesi yoktur; çünkü töz idesine karşılık gelecek hiçbir izlenim yoktur. Aynı biçimde yaşamı ve deneyimi/insan ilişkilerini aşan ahlâki ilke ya da normların izlenimi de yoktur. Hume'a göre nasıl ki doğaya ve olgusallığa dair bilginin kaynağında yalnızca deney bulunmaktaysa tüm ahlâki belirlenimler için de başvurabileceğimiz yegâne kaynak deneyden başkası değildir: "Zihin, kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir eylemde ortaya koyamaz ve bu terim ahlâksal iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan yargılara zihnin diğer işlemlerinden daha az uygulanabilir değildir."<sup>28</sup> Bir başka deyişle nasıl ki bilginiz dahilinde varlığın kendisine dair herhangi

---

<sup>26</sup> F. Nietzsche, 1989, s. 250.

<sup>27</sup> F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016, s. 410.

<sup>28</sup> D. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 307.

bir kökensel ve deney dışı bir öğeye referans yapamıyorsak, aynı durum ahlâk ilkeleri için de geçerli olmak zorundadır. Hume, evvelce tözü ve sonrasında da etkin olmaması bakımından aklı, ahlâkın kökeni konusunda devre dışı bırakarak “etkin olan bir ilke; hiçbir şekilde etkin olmayan bir ilke üzerine kurulamaz”<sup>29</sup> diyecek ve ahlâk meselesi hakkında bir bakıma deneycilikteki Platon-karşıtı sezgiyi takip etmiş olacaktır. Hume’a göre insanın bütün ahlâki belirlenimleri, onun verili doğaya ait bir özü taklit ederek ulaştığı ya da bu özden devşirdiği zorunlu belirlenimler değil; içinde bulunduğu deney dünyasıyla birlikte sahip olmaya başladığı *duygusal içeriklerdir*. Böylece “olayların özünde aklın keşfedebileceği bir ahlâki ilkenin var olduğunu düşünmek, bu denli bir keşif yetisiyle donatılmış akla sahip olmayan tüm hayvanlarda ve doğanın tümünde de böyle bir ilkenin doğal olarak var olduğunu varsaymak anlamına gelir.”<sup>30</sup> Nietzsche de yıllar sonra bu konuda Hume ile birebir aynı pozisyonda duracak ve ahlâkın nedenine aklı ya da doğa yasalarındaki işleyişi koymanın *doğaya bir ahlâklılık vermekten* başka bir şey olmadığını söyleyecektir.<sup>31</sup> Bilindiği gibi Nietzsche’ye göre *ahlâksal olay yoktur; olayların ahlâksal yorumlanması vardır*. Benzer biçimde Hume’a göre de “ahlâk ya da ahlâksızlık olayların özünde bulunmamaktadır; olaylar ile ahlâki tezahürleri arasında kurulan ilişki temelinde dürtülerin, tutkuların, güdülerin ve duyguların (*feelings*) bulunduğu akıl yürütmeler ve yorumlamalardır; fakat akıl, kesinlikle ahlâkın üreticisi değildir.”<sup>32</sup> Sırf bu yüzden ki genel geçer ahlâki kuralların üzerinde temelleneceği bir ontolojik düzlemi bulabilmek olanaksızdır ve iyiyi iyi yapan tözsel bir gerçeklik, hiçbir surette bizde bir bilgi nesnesi olarak ele alınamaz.

---

<sup>29</sup> D. Hume, 2009, s. 308.

<sup>30</sup> D. Hume, a. g. e., s. 315.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca 2**, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004a, s. 22.

Bu noktadan itibaren, Nietzsche’nin *İnsanca Pek İnsanca 1* ve *İnsanca Pek İnsanca 2* adlı eserlerinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe’de Mustafa Tüzel çevirisinden faydalanılmak suretiyle) yalnızca “İP11, Pasaj numarası” (örn. İP11 #2 vb.) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>32</sup> D. Hume, a. g. e., s. 316.

Böyle bir bilgi teorisi, yapısı ve açabileceği kapıların zenginliği itibarıyla skolastik-ontolojik kavrayışın ötesinde duruyor olsa da henüz ahlâk meselesinin radikal biçimde ele alınması konusunda *tümüyle* yetkin değildir. Burada ahlâka dair sunulan alternatif kavrayış modelleri çoğunlukla ya rasyonelliğini Tanrı yasasının garantilediği ahlâki ölçüt ve kurallardan alan ya da ahlâki doğrular açısından görelilik ve haz/acı dengesini temele alan tartışmalardan öteye gidememiştir. Ahlâkın olanağının ya da kaynağının böyle bir anlayış içerisinde yetkin biçimde ele alınamaması, Kant'ın temel problemlerinden biri olmuştur. Felsefe tarihi bize göstermektedir ki ekseriyetle epistemoloji önderleri\* insan bilgisinin hudutlarını ve insanın neyi bilebileceğini bulmak adına onun 'nasıl bilebildiğini' açıklayan kuramlarıyla felsefe tarihinde yeni bir çığır açmışlardır. Hedeflenen, başta ahlâk kavramı olmak üzere felsefi düşünceyi insan bilgisinin objektif bir ürünü haline getirmekse ve bunun yolu insan anlağı üzerine *deneme* ya da *incelemelerden*\*\* geçiyorsa bunca çaba bizleri neden henüz 'objektif' bir sonuca ulaştıramamıştır? Bu soruya verilebilecek en güçlü cevaplardan birini Kant'ın bilgi ve ahlâk kuramında buluruz. Bu devrimsel dizge içerisinde, insan zihninde yerleşik olarak bulunduğu varsayılan objektif bir yapı\*\*\* ile *deneyimin* müttefikliğinden doğan bilgi ele alınmaktadır. Kant, ahlâkı ve özgürlüğü temellendirirken söz konusu objektif yapının bir parçası olduğunu varsaydığı *nedensellik* kavramına büyük önem atfederek şöyle söyler:

Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznde, yani insanda birleştirilmesi; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarımılanmadığı sürece imkansızdır.<sup>33</sup>

---

\* İngiliz deneycileri.

\*\* Burada kastettiğimiz *İnsan Anlağı Üzerine bir Deneme* (John Locke), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* ve *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (David Hume), *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine bir İnceleme* (Berkeley) gibi önemli eserlerdir.

\*\*\* Kantçı on iki kategori.

<sup>33</sup> I. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, Ankara, s. 6, dipnot.

Lange’a göre aslında “Kant’ın pratik felsefesinin bütünü, onun felsefesinin değişebilir kısmıdır ve bu felsefenin sadece yeri ölümsüzdür, üzerinde inşa edilen binalar değil; çünkü Kant’ın ahlâkla ilgili kalıcı değeri onun eleştirel felsefesinde yatmaktadır.”<sup>34</sup> Kant eleştirel felsefesiyle, ahlâkın temellendirilmesi hususunda Leibniz/Wolff metafiziği ile Newton fiziğinin uzlaştırılması çalışmalarına yönelecek ve bunu başardığında Newton fiziğinin görünümler dünyasının bir özelliği olduğunu, Leibnizci argümanın ise *kendinde şeyin* yasasını oluşturduğunu söylemiş olacaktır.<sup>35</sup> Lange’a göre Kant böylece

Deney nesnelerinin genel olarak yalnızca bizim nesnelerimizden ibaret olduklarını, tek kelimeyle tüm nesnelliğin mutlak nesnellik olmayıp, sadece insan ve insan gibi bir yapıya sahip olması mümkün olan varlıklar için bir nesnellik olduğunu, buna karşılık şeylerin mutlak özünün, *kendinde şeyin* fenomenler dünyasının arkasında içine nüfuz edilemez bir karanlıkta gizlendiğini söylemiş olacaktır.<sup>36</sup>

Kant, bu amaç doğrultusunda ilkin kendisine kalan ahlâk mirası içerisinde İngiliz deneycilerinin metafizik kavramlara ve şeylerin kendiliğine dair ortaya koydukları argümanların üzerine gider. Ona göre tıpkı İngiliz deneycilerinde olduğu gibi şeylerin kendiliğine dair (*ya da ‘kendinde şey’e dair*) bilgimiz yalnızca tutarlı bir varsayımdan ibarettir; fakat farklı olarak Kant’a göre akıl, sadece şeylerin kendiliği üzerine düşüncelerde değil bizde herhangi bir bilgi nesnesine dönüşemeyecek bazı *idelerin* üretilmesinde de rol oynamaktadır. Örneğin insan, her şeyde bulunabilecek olumlu özelliklerin koşulsuz bir bütünlüğü olarak Tanrı düşüncesini (*idesini*) ya da doğa nedenselliğini geriye doğru takip etmek suretiyle her şeyin nedeni olan ve hiçbir şeyin kendisinin nedeni olmadığı bir ‘özgür neden’ düşüncesini kendisine *a priori* olarak temin edebilir.<sup>37\*</sup> Kant’a göre insan zihni, anlama yetisindeki objektif yapının kendilerine

<sup>34</sup> F. A. Lange, 2016, s. 407.

<sup>35</sup> R. K. Hill, **Nietzsche’s Critiques: The Kantian Foundations Of His Thought**, Clarendon Press, Oxford, 2005, s. 146.

<sup>36</sup> F. A. Lange, 2016, s. 408.

<sup>37</sup> A. W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Yayınevi, Ankara, 2009, s. 108.

\* Bu noktadan itibaren, Kant’ın *Pratik Akılın Eleştirisi* adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe’de yine İoanna Kuçuradi çevirisi kullanılmak suretiyle) yalnızca “PAE Satır numarası” (örn. PAE 247) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

deneysel bir karşılık bulamayacağı şeylere yöneldiğinde -ki ona göre bu insanın doğal bir yönelimidir- kaçınılmaz olarak antinomilere düşer. Bu antinomiler “keyfi değil, ancak aklın kendisinden kaynaklanan doğal yanılgılardır.”<sup>38</sup>\* Bu noktadan itibaren Nietzsche’nin mutlak bilgiye (ve ahlâkın bilgisine) karşı ortaya koyduğu kuşkucu argümanların üzerinde Kant’ın bilgi analizinin izlerini görmek mümkün olur.<sup>39</sup> Nietzsche, “metafiziğin ölüm zilini çalmış olan Kant’ın eleştirel felsefesinde, *kendinde* bir gerçekliğin bilgisine dair geliştirilen agnostik yaklaşımın oldukça değerli olduğunu düşünmektedir.”<sup>40</sup> Bu bağlamda Nietzsche’ye göre de “insan zihni, yaşamın ötesine geçebilecek hiçbir misyona sahip değildir”<sup>41</sup> ama insana zihnin böyle bir yönelimi varmış gibi düşündürten şey yine zihnin kendisidir. Bu noktada Kant’ın uyarısı dikkate değerdir; eğer bu zihin yanılgılarının kaynağı olan ideler yetkin biçimde eleştirilmez ya da bir başka deyişle aklın bu konudaki nihai kritiği yapılamazsa *Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü* gibi kavramlar üzerine birtakım antagonizmalar, insan zihnini türlü çıkmazlıklarla ilelebet meşgul etmeye devam edeceklerdir.

---

<sup>38</sup> A. Küçükparmak, **Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s.185.

\* Buna daha sonra ayrıntılı değinecek olsak da şimdiden kısa bir parantez açmakta fayda var. Kant’ın idelere olan yaklaşımının ahlâkın temellendirilmesinde önemli bir rol oynadığını göz önünde bulundurursak, onun ideleri salt ‘negatif’ anlamda ya da salt ‘yanılgılar’ olarak ele aldığını söylemek çok erken bir karar olur. Evet atıfta bulunduğumuz yazarın da dediği gibi ideler gerçekten de anlama yetisi dahilinde bilginin sınırlarını göstermesi anlamında negatif bir unsur olarak değerlendirilebilir ve nasıl ki deneysel alanda bir yanılsama yaşayabiliyorsak, ideler de transandantal yanılsamalar olarak yanlış akıl yürütmenin sonuçlarıdır. Fakat Allen Wood’un da işaret ettiği gibi Kant’a göre ideler, bilgiye bir tamlik kazandırabilme özlemi bakımından olumlu bir özelliğe sahiptirler. Bu bakımdan ampirik bilginin düzenlenmesinde önemli bir rol oynarlar, çünkü bilgimize daima regülatif bir etkide bulunurlar. Kant, *İkinci Eleştiri*’de Saf Aklın Pratik biçiminin ortaya konulması yoluyla bize bu regülatif etkinin niteliğini daha açık gösterecektir.

<sup>39</sup> G. J. Stack, **Lange and Nietzsche**, Walter de Gruyter, Berlin, 1983, s. 195.

<sup>40</sup> G. J. Stack, “Kant and Nietzsche’s Analysis of Knowledge” **Díalogos**. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico 23 (52), 1988, s. 7.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, 1989, s. 246.

## 1.2. Ahlâkın Olanığı Üzerine Temel Sorunlar: Bilinç ve Özne Problemi

Ahlâk tartışmalarının özellikle Kant’a vasıl olan bölümü, felsefe tarihine yeni bir soruyu kazandırmakla ilgilidir. Bu yeni soru aslen mevcut ahlâk problemine olan yaklaşımı ve tartışmanın yöntemini tümüyle değiştirmeye yöneliktir. Böylece ahlâka dair geçmişte sorulan ‘erdem nedir?’ ya da ‘iyi nedir?’ gibi soruların yerini artık “modern” bir sorunun aldığı söylenebilir: “Ahlâk nerede ve bununla beraber özne nerededir?” Bu tümleşik soru, içerik olarak aslında şu iki sorunun birleşiminden meydana gelmiştir:

1. Ahlâkın olanağının ontolojik gerekçelendirilmesi nasıl yapılır?
2. Ahlâk ile özne kavramları arasındaki epistemolojik bağ nasıl kurulabilir?

Özellikle birinci soru bağlamında düşünürken “Kant’ın ontoloji görüşü nedir?” sorusunu yanıtlamamız gerekir. Kant, Deleuze’ün de belirttiği gibi *felsefenin asıl amacı olan yeni kavramlar yaratma*<sup>42</sup> konusunda gayet üretken ve başta *ontoloji* kavramı olmak üzere eski kavramları değiştirmek, dönüştürmek konusunda da bir hayli başarılı bir düşünürdür. O, birçok önemli düşünür gibi kendi felsefi dizgesini oluştururken felsefe tarihinden miras aldığı terimleri kendi anlayışına göre *özgün* anlamlarda kullanmış, yüzyılların geleneğiyle gelmiş eski kalıplara rağmen birçok terime kendi tanımlarını yüklemiştir.<sup>43</sup> Bunlardan payını alan kullanım şekillerinden biri de *ontolojiye* aittir: “Kant’ın aşkınsal (*transandantal*) felsefesi ile birlikte ontoloji, yeniden tanımlanıp yeniden formüle edilmiştir ve ona göre ontolojik sorular artık geleneksel anlamda sorulamayacaktır; bu sorular saf anlama yetisinin analitik eleştirisi doğrultusunda yeniden formüle edilmelidir.”<sup>44</sup> Bu bağlamda Kant’a göre “ontoloji, anlama yetisinin tüm kavramları ve prensipleri sistemine dayalı bir bilimdir; fakat tüm bu kavram ve prensipler,

<sup>42</sup> G. Deleuze & F. Guattari, **Felsefe Nedir?** çev. Turhan Ilgaz, Cogito-1, YKY, İstanbul, 2001, s. 14.

<sup>43</sup> E. Kaçar, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği” **Dört Öge**, Sayı 5, 2016, s.107.

<sup>44</sup> L. Chong-Fuk, “Kant’s Epistemological Reorientation of Ontology” **Kant Yearbook**, 2-1, 2009, s. 124.

*duyularla* verilen ve böylece *deneyle* doğrulanan nesneleri imlerler.”<sup>45</sup> Kant’a göre “akıl, genel olarak *olanaklı deneyimin* biçimini öncelemekten daha çoğunu yapamaz ve bu nedenle şeylerin a priori bilgisini (örneğin nedensellik ilkesi) dizgesel bir öğretilde vermeyi üstlenen gösterişli bir *ontoloji* adı yerini *saf aklın salt bir analitiği* olarak daha ılımlı bir ada bırakmak zorundadır.”<sup>46\*</sup> Ontolojinin bu şekilde yeniden konumlandırılması ya da Kant’ın ontolojiye uyguladığı bu pozisyon değişikliği, ahlâkın olanağı sorusuna dair alışılmış bütün yaklaşım biçimlerini yeniden formüle etmeye namzettir.

Nietzsche, bilginin Kantçı uzay-zaman ve kategoriler gibi formlar yoluyla elde edildiği fikrine yüksek sesle bir itiraz getirmez ya da en azından Kant’la olan asıl sorunu bu değildir.<sup>47</sup> Kant’ın ‘ahlâkın insan bilgisi ya da daha spesifik olarak ‘ben’ ya da özne bilgisi içindeki yeri neresidir?’ sorusu ile mevcut tartışmayı ‘bilme sorununa’ indirgeyen cüretkâr çıkışı, Nietzsche ile Kant’ı buluşturan temel husustur. Bu buluşmayı, yalnızca temel bir çatışmanın başlangıcı ya da ahlâk tartışmalarına dair iki özgün yaklaşımı temsil eden bir buluşma olarak değerlendirmek fazlasıyla yüzeysel kalacaktır. Kant, temelde felsefede gerçekleştirdiği devrimi Kopernik’e benzetmektedir çünkü bu devrim, metafiziğin odak noktasını tersine çevirmektedir.<sup>48</sup> Kant’ın *Kopernik devriminin* Nietzsche’de önemli bir karşılığı vardır: Kantçı transandantal argümanın üzerinde temellendiği bu devrimin takipçilerinden Nietzsche, bu devrime, mevcut fikrin üzerinde en az fikrin kendisi kadar büyük ve yıkıcı değişiklikler gerçekleştirmek şartıyla sahip

---

<sup>45</sup>I. Kant, **What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?** çev. Peter Heath, Ed. Henry Allison, *Theoretical Philosophy After 1781* içinde, Cambridge University Press, New York, 2002, s. 354.

<sup>46</sup> I. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 298, (A 247).

\*Bu noktadan itibaren, Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe’de yine Aziz Yardımlı çevirisi kullanılmak suretiyle) yalnızca “AUE Baskı adı Satır numarası” (örn. AUE A 247, AUE B 315 vb.) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>47</sup> N. Yıldız, “Nietzsche’de Arı Öznenin Eleştirisi” **Kilikya Dergisi**, 1-2018, s.94.

<sup>48</sup> F. A. Lange, 2016, s. 407.

çıkılmıştır.<sup>49</sup> Nietzsche'ye göre Kant'ın Kopernik devrimindeki *yer değiştirme\** aslında iyi kavramının kaynağının arandığı yeri *-yanlış da olsa-* değiştirmekteydi; üstelik felsefe tarihinde ilk defa. Nietzsche ile Kant'ı önce bir araya getirip hemen ardından da iki ayrı kutba savuran bu yer değiştirmeyi daha iyi anlayabilmek için şöyle bir Kantçı soru sormamız gerekir: “Ahlâk nerede, *ben* neredeyim?”

Kant'a göre *ben* hakkında Descartes'ın kurduğu “*düşünüyorum, o halde varım*” önermesi, düşünme eylemi yoluyla benim var oluşumu açıklayan bir önerme değildir; düşünme eyleminde zaten ‘var olmak’ durumu içerildiğinden bu önerme bilgimizi genişleten bir önerme değil, *analitik* bir önermedir. Birisi, bize düşünen bir şeyin ne gibi bir yapıda var olduğunu sorduğu zaman, bu soruya yanıt verebilmemizi sağlayacak herhangi bir (*entelektüel*) sezgimiz olmadığından yanıtımızı dayandırabileceğimiz en küçük bir *a priori* gerekçemiz de yoktur.<sup>50</sup> Bu bakımdan Kant'a göre ahlâk ile *ben*'i bir arada tasarlayabilmek için öncelikle *ben* kavramı üzerine yeni baştan düşünmek gerekir. Kant'a göre *ben*, tasarımların bir birlik halinde düşünceye ve yargıya gelmesinin temeli olarak tanımlanır; beni oluşturan bilinç ise algıyı düşünceye ve yargıya dönüştüren temeldir. Kant'a göre *aşkınsal özne* olarak *ben*'in birliği, -tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi- tözsel bir birlik değil daha ziyade belirli koşullara bağlı olarak kurulan bir birliktir; Kant'ın aşkınsal çıkarımına göre ben kavramı yalnızca ampirik benliğin imkân-koşulu olarak kurgulanmıştır.<sup>51</sup> Şimdi, Kant'ın bu imkân-koşula dair açıklamalarıyla yukarıda sorduğumuz soru arasındaki münasebeti düşünelim.

---

<sup>49</sup> J. Richardson, **Nietzsche, Transcendental Argument and the Subject**. M. Brusotti, H., Siemens, J. Constâncio & T. Bailey (Ed.), Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy içinde, New York, Bloomsbury Academic, 2017, s. 288.

\*Kant, bilme edimi söz konusu olduğunda şeylerin kendilerini ve kendi niteliklerini bir bilme nesnesi olarak bize dayatmadıklarını; aksine bizim sahip olduğumuz birtakım kategoriler yardımıyla şeyleri bir bilgi nesnesine dönüştürdüğümüzü ifade eder. Buna istinaden *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant, astronomide Kopernik'in Dünya merkezli bir sistemden Güneş merkezli bir sisteme geçiş ile gerçekleştirdiği devrime benzer bir devrimi felsefede gerçekleştirdiğini ileri sürer.

<sup>50</sup> AUE A 398.

<sup>51</sup> N. Yıldız, 2018, s. 94

Hume’a göre “kendimiz dediğimiz şeyin her an derin bir bilincinde olduğumuzu, onun varlığını ve sürekliliğini hissettiğimizi söyleyen filozoflar olsa da *ben* diye adlandırdığımız şeye derin bir biçimde nüfuz ettiğimizde, her zaman belli bir algıyla ya da tasavvurla karşılaşırız ve bu *beni* hiçbir zaman algımız olmadan yakalayamayız.”<sup>52</sup> Kant, Hume’un ben ve ahlâk bilgisi de dahil olmak üzere bilgiye yalnızca algı ve deneyim ile elde edilen öznel *izlenimler* yoluyla ulaşacağımızı savlayan kuramını eksik bularak, “Hume’un deneyimi mümkün kılan ve deneyimden kaynaklanmayan bazı özellikleri ihmal ettiğini”<sup>53</sup> söyler. Kant’ın *deneyim* ile kazanılan bilgi olarak ifade ettiği şeyin temelinde *bilincin* olduğu görülür; çünkü ‘bilincin birliği’ bilginin temel koşuludur. Bu çerçevede, Kant’ın transandantal çıkarımının temel iddialarından biri şudur: Bilincin birliği ancak kategoriler objektif geçerliliğe sahip olursa mümkündür.<sup>54</sup> Böylelikle Descartes’tan sonra *bilinç* ile *ben* arasındaki münasebetin yeniden ele alınması, Kant’ın en temel problemlerinden biri olmuş olur. Ahlâkın bilgisi de dahil, tüm sentetik a priori bilğimiz yalnızca bilincin birliği (*unity of consciousness*) ile mümkün oluyorsa malum sorumuzu artık şöyle sormak gerekir: “Ahlâk nerede, *bilincin birliği* olarak ben nerededir?”

Bu soru şu şekillerde de sorulabilir: “*Bilen ben* hakkında ne söyleyebilirim? Bilginin koşulları ve bilginin nesnesinin yanında, bilen ben olarak nerede konumlanmaktayım?” Kant’a göre bu soruların cevabı, anlama yetisinin saf kavramlarının nesnel çıkarımı ile ilgilidir ve bu çıkarıma *transandantal çıkarım* adı verilir. Bilindiği gibi Kant’a göre tüm bilğimiz bir kavrama (kategoriye) gereksinir; bu kavramın, deneyimin imkân koşulu olarak geçerli olabilmesi içinse o koşulu ifade eden kavramın, deneyimin mümkün tüm nesnelere uygulanabilir olması gereklidir.<sup>55</sup> Kant,

---

<sup>52</sup> F. A. Lange, 2016, s.412.

<sup>53</sup> A. Küçükparmak, 2017, s. 88.

<sup>54</sup> A. Küçükparmak, a. g. e., ss. 90-91.

<sup>55</sup> A. Küçükparmak, a. g. e., s. 86.

transandantal çıkarım ile Hume'cu sübjektivist deneyim ve olgusallık anlayışını aşarak, algımızın olumsal-zihinsel durumların bir toplamı olmadığını göstermeye çalışmıştır. Hume'a göre olgusallık alanı, birbirleriyle hiçbir şekilde zorunlu bağlantılar kuramayan ardışık olaylar çokluğundan ibarettir; bunun ötesinde deneyimin özünde evrensel bir yasayı gözlemleyebilmek de mümkün değildir. Kant ise tersine “kategorilerin deneyimin a priori imkân-koşulu olduklarını göstermek suretiyle Hume'un sübjektivist ve kuralsızlığı öngören deneyim anlayışını çürüterek, bu anlayışın neden olduğu septsizme karşı bir argüman geliştirme girişiminde bulunur.”<sup>56</sup> Nesnenin bilgisini algılar yoluyla elde eden deneyim (*erfahrung*), yalnızca algıların zorunlu bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır; bu bakımdan deneyim, bir *algılar sentezi* olarak görülmelidir.<sup>57</sup> Kant'a göre *ben bilinci* de nesneyi algıların sentezi yoluyla bir bilgi biçimi olarak belirleyen deneyimin evrensel koşuludur ve algıların sentezinde bilincin birliğinin transandantal bir zemini olmalıdır. Bu zemin olmadan algılarımız için herhangi bir nesneyi tasarlamak olanaksızdır ve bu transandantal koşul; *transandantal tam algı* yani *bilincin birliği* olarak *ben*'den başka bir şey değildir.<sup>58</sup> Bu bakımdan nesnelerin tasarımları ile onları olanaklı kılacak biçimde bağlantılandıran algıların birliği olmaksızın bizde ahlâkın bilgisi de dahil olmak üzere hiçbir bilgi oluşamaz: “Duyulardan gelen temsillerin nesnelere dönüşebilmesi için onların aynı bilince/özneye ait temsiller olarak birleştirilmesi ve kendilerine birlik verilmesi gerekir.”<sup>59</sup> Deneyime ait görüngüler, bu tamalgının zorunlu birliğinin koşulları altındadırlar. Öte yandan görüngülerin kendileri, duysal tasarımlardan başka bir şey değilse nesnenin kendisi nerededir? Kant'a göre nesnenin kendisi, deneyimdeki görüngülerden ayrı olarak yalnızca bir şey=X olarak düşünülebilecek bir şeydir. İnsan zihninin ilgisi yalnızca tasarımlar çokluğuna yönelik

---

<sup>56</sup> A. Küçükparmak, 2017, s. 88.

<sup>57</sup> AUE B 219.

<sup>58</sup> AUE A 107.

<sup>59</sup> Ş. Yalçın, “Kant'ta Transandantal Ben Bilinci” **Felsefe Dünyası**, 1-39, 2004, s. 61.

olduğundan ve tasarımlar çokluğuna karşılık düşen X (nesne), tasarımların tümünden ayrı olarak bizim için ‘hiçbir şey’ olduğundan, nesnenin zorunlu kıldığı bu birlik, algılar ve tasarımlar çokluğunun sentezindeki *bilincin biçimsel içeriği* olarak transandantal tamalgıdan başka bir şey değildir.<sup>60</sup> Nietzsche de bu noktada Kant ile uyumlu bir tablo çizmektedir. Ona göre “özne ve nesne arasında yeterli ve tatmin edici bir ilişkinin olduğu ve bu yolla nesnenin, içeriden bakılarak özne haline gelecek bir şey olduğu uydurmadır; herhangi bir şekilde hakkında bilinç sahibi olduğumuz şeylerin ölçüsü, tamamen bilinçli olmanın kaba yararlılığına bağlıdır.”<sup>61</sup>

Kant’ın kategorilerin nesnel geçerliliğine dair düşüncesine (bu nesnel gerçeklikle birlikte ortaya çıkan bütünlüklü ben algısına) karşılık olarak Nietzsche’de ise istenci ve dürtüleri doğrultusunda kendi türünü *güçlendirecek* bütün özelliklerin toplamı olarak tanımlanan ‘yaşam’ kavramının vurgulandığı görünür. John Richardson, “*Nietzsche, Transcendental Argument and the Subject*” adlı makalesinde Nietzsche’nin Kant’ın transandantal argümanına olan yaklaşımını ele alırken, Nietzsche’nin Kant eleştirisini, kategorilerin gerekliliğinin mantıksal düzlemde biyolojik düzleme taşınması ve bu yolla kategoriler düşüncesinin türün ilerlemesine olanak sağlaması bakımından Darwinci anlayışa paralel biçimde biyolojik bir argüman olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Bu düşünce kökten sorunludur; çünkü Nietzsche’nin Kantçı kategoriler başlığıyla ele aldığı bu (yanlış) kavramların türü güçlendirmesi bakımından yararlı sayılması demek bir türde *iyi* ya da *doğru* olanın ‘soyun devamlılığının ya da gen aktarımının yararına olan’ olarak belirlenmesi demek değil, bu kavramların *iyinin ve kötünün ötesinde*; yalnızca mücadeleye ve dolayısıyla yaşama evet diyen bir faktör olarak görülmesi demektir. Bu, Nietzsche felsefesindeki en önemli nüanslardan biridir. Dolayısıyla Nietzsche, Darwin’in ‘türü güçlendiren şeylerden biri de iyinin bilgisidir’

---

<sup>60</sup> AUE A 105.

<sup>61</sup> Gİ #474.

görüşüne katılmaz. Bilgimizin ve ben-bilgisinin imkân-koşulu yalnızca gerçek ve doğal yaşam olabilir; bu noktada sentetik a priori bilginin imkân koşulu olan Kantçı kategoriler, Nietzsche’ye göre *yanlış olmalarına rağmen* pek de yararsız değildirler. Hatta tam tersine insanın en büyük eğilimi, varlığını mücadeleye sokacak ya da zorlayacak olan yanlış yargılara (özellikle Kantçı sentetik a priori yargılara) yöneliktir, dolayısıyla bu yargıların değeri onların *doğruluğunda* değil, olsa olsa yaşamı (dolaylı ya da dolaysız) onaylayıcı ya da yaşamı koruyucu olup olmamalarıyla ölçülebilir.<sup>62\*</sup> Nietzsche’ye göre “Kantçı *a priori* gerçekler geçici tasavvurlardır, örneğin oldukça iyi edinilmiş inanç alışkanlığı olan zorlu *nedensellik kanunu* bizden öyle bir parça haline gelmiştir ki; ona inanmamak türümüzü yok ederdi fakat bu onların gerçek olduğunu göstermez.”<sup>63</sup> Burada Nietzsche’nin Hume’a ne kadar yakın durduğunu ve doğanın içinde ahlâkı gözlemlemeye çalışan Darwinci düşünceden ne kadar uzak olduğunu görebiliriz. Mücadeleyi kıymetli gören bu düşünce, alışılmış değer kavrayışına karşı çıkan bir felsefe biçimi olarak kendini *iyinin ve kötünün ötesine* koyacaktır.<sup>64</sup> Bir başka deyişle “transandantal ben, bilginin imkân-koşuludur fakat bu ben kategoriler objektif geçerliliğe sahip olursa mümkün olabilir” şeklindeki Kant’ın çift taraflı gerektirmesi, Nietzsche tarafından şöyle izah edilmiştir: “Deneyimin özünü ve dolayısıyla yaşamı olanaklı kılması bakımından Kantçı (transandantal) ben düşüncesi kayda değer bir koşuldur fakat ben bilincinin olanağı için deneyimin olanağı yani *yaşamın kendisi* şarttır.”<sup>65</sup> Bu durumda Nietzsche’nin doğayı ve doğallığı ön plana çıkaran bu önermesi şöyle de ifade edilebilir: “Bedenin sahip olduğu çokluk biçimi, zihnin doğasına dair iç gözleme (*introspective*) dayanan kanıtlardan daha

---

<sup>62</sup> F. Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 19 #4.

\* Bu noktadan itibaren, Nietzsche’nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe’de yine Ahmet İnam çevirisi kullanılmak suretiyle) yalnızca “İKÖ Pasaj numarası” (örn. İKÖ #21 vb.) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>63</sup> Gİ #497.

<sup>64</sup> İKÖ #4.

<sup>65</sup> J. Richardson, 2017, s. 295.

iyi bir rehberdir.”<sup>66</sup> Nietzsche’ye göre “Descartes’tan bu yana *ben*, bir koşul olarak; *düşünmek* de ben ile koşullanan bir yüklem olarak ele alındı fakat Kant özneyi ya da beni, düşünme ile meydana gelen bir *sentez* olarak görüyordu yani o, öznenen başlayarak özneyi kanıtlamak istiyordu.”<sup>67</sup> Eylemin arkasında ona koşul olan bir epistemolojik öğeyi, yani *beni* bu denli önemli kılan temel unsur, Aristoteles’ten bu yana elimizde duran *fail nedeni* Kopernik etkisiyle yeniden temellendirmekten başka bir şey değildi. Bu yüzden Nietzsche’ye göre Kant’tan sonra insanlar “nedende bir uygunluk gördüklerinde aslında insanın gerçek olduğunu varsaydığı Kantçı bir epistemolojiyi görmektedirler”<sup>68</sup> ve bu yolla epistemoloji bizi özne olarak *tin* düşüncesine kadar götürmektedir. Ona göre düşüncenin arkasında tutarlı bir fail aramak ve bu faili a priori silahlarla donatmak suretiyle onu yasallaştırmak kaygısı, Kant’ın epistemoloji ve ahlâk felsefesindeki temel çabasıdır; fakat her şeye rağmen Nietzsche de Kant’ın duraksadığı yerde, Descartes’ın *cogitosu* noktasında Kant ile benzer bir pozisyon alır:

*Düşünme var; öyleyse düşünen bir şey var:* Descartes’in bütün argümanlarının neticesi budur. Halbuki bu, madde anlayışımıza *inancımızı a priori gerçek* olarak katmak demektir—düşünce varsa, *düşünen* bir şey var demek, her eyleme bu eylemi gerçekleştiren birini ekleyen dilbilgisel alışkanlıklarımızın bir oluşumdur. Kısacası, bu sadece bir gerçeğin kanıtlanması değil, bir mantıksal metafiziksel varsayımdır— Descartes’ın takip ettiği çizgiler boyunca insan mutlak kesinlikte olan bir şeye değil, sadece bir inanç gerçeğine rastlar.<sup>69</sup>

Düşüncenin arkasında tutarlı bir fail arama çabasının bir de metafizik sonuçları vardır: Buna göre “düşünme eyleminin ardında eylemin kökeni olan bir özne alt katmanı (subject-substratum) kurgulanmaktadır ve özne verilen bir şey değil, var olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan bir şey olmaktadır.”<sup>70</sup> Kantçı *transandantal ben*’e karşılık Nietzsche için özne, “en yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz *inançtır* ve bu inanç bir nedenin etkisi olarak anlaşılmaktadır;

---

<sup>66</sup> R. K. Hill, 2005, s. 180.

<sup>67</sup> İKÖ #54.

<sup>68</sup> Gİ #95.

<sup>69</sup> Gİ #484.

<sup>70</sup> Gİ #477.

inancımıza öylesine inanırız ki, inancımız hatırına ‘gerçek’, ‘gerçeklik’, ‘maddesellik’ hayal ederiz.”<sup>71</sup> Nietzsche, aslında Kant’ın epistemolojisinin vahim ontolojik sonuçları olduğundan şüphelenmektedir: Kant’ın “şeylerin a priori bilgisini (örneğin nedensellik ilkesi) dizgesel bir öğretilde vermeyi üstlenen gösterişli bir *ontoloji* adı yerini *saf aklın salt bir Analitiği* olarak daha ılımlı bir ada bırakmak zorundadır<sup>72</sup>” şeklindeki beyanı Nietzsche’nin şüphesine en büyük kanıttır. Varlığın bilgisine, özünde aklın ve ben düşüncesinin analizi ile ulaşabileceğimizi savlayan Kantçı argüman, Nietzsche’ye göre aklın kendini eleştiremeyecek olması düşünüldüğünde pek mümkün değildir. Bu şekilde bilince ve bilgiye ulaşabileceğimizi düşünmek bir inançtan fazlası değildir. Nietzsche’ye göre bilgiye ve ben bilincine duyulan inancın yasallaştırılması daima bir şeyi gerektirir; *ahlâki ontoloji*!<sup>73</sup> Bu minvalde Nietzsche, Kant’ın epistemolojik çıkarımlarını şöyle özetler:

- 1) Evrensel açıdan geçerli ve gerekli kabul ettiğimiz iddialar vardır.
  - 2) Gereklilik ve evrensel geçerlilik, deneyimden elde edilemez.
  - 3) Sonuç olarak, onları deneyim üzerine değil, başka bir şey üzerine kurmak ve başka bir bilgi kaynağından elde etmek zorundayız.
- Kant (1) sadece belirli bir koşul altında geçerli olan iddialar olduğu; (2) bu koşulun deneyimden değil, katıksız nedenden elde edildiği sonucunu çıkartmaktadır. Bu nedenle: burada sorulması gereken soru, bu gibi iddiaların gerçek olduğuna inanmak için nedenleri nereden alıyoruz? Bu soruyu sormak aslında bu inancımızın nasıl gerekçelendirildiğini sormak demektir.<sup>74</sup>

Nietzsche’ye göre kategorilerin nesnel geçerliliği durumunda bütün bilginin, örneğin nedenin bilgisinin en tepesinde bilincin birliği olarak *Kantçı ben* düşüncesinin bulunuyor olması yalnızca bir mittir. Sentetik a priori yargılar varsaymak ve bu yargıya bağlı kalan bir varlık (özne) uydurmak yani etkiyi, etkileyen bir şey olarak kabul etmek ve bunu da varlık olarak kabul etmek anlamına gelir.<sup>75</sup> Bu argüman Nietzsche’nin klasik özne eleştirisinin temelidir ve bu eleştirinin temelinde de Kantçı ‘ben’ düşüncesi vardır.

---

<sup>71</sup> Gİ #485.

<sup>72</sup> AUE A 247.

<sup>73</sup> Gİ #530.

<sup>74</sup> Gİ #530.

<sup>75</sup> Gİ #531.

Nietzsche'ye göre "insanların eylemin arkasında hakiki bir 'özne' araması boşunadır, eylemin arkasında bir 'varlık' ya da 'özgür bir dayanak' yoktur"<sup>76\*</sup> ve Nietzsche'nin '*ahlâki ontoloji*' ile kastettiği şey tam olarak budur. Nietzsche'ye göre temelde köle ahlâkına sahip olanlar soylu ahlâkını, onun gücünün etkimesinin ardında bulunan yüce bir dayanağa yakıştırır ve bu dayanağın kendisinde bulunmamasının hıncıyla yanıp tutuşur. Bu bir *özne miti* ya da *fantezidir*. Bu fantezinin kökeni hiç kuşkusuz Batı metafiziğindeki *arkhe* takıntısına kadar, bu takıntının sonucu da erdem kavramına, erdemi erdem yapan şeyin ne olduğuna, erdemin yüce öznesine/kaynağına kadar uzanır.

### 1.3. Doğruluk Dürtüsü

Kant sonrası dönemde, ısrarla Alman İdealizminden ayrı bir yere doğru evrilen düşünme biçiminin temel motivasyonunu, 'bilen öznenin' ve 'istemenin' yeniden ele alınması suretiyle nedenselliğin, özgürlüğün, ahlâkın ve hatta tümüyle 'bu dünya' algısının yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrinden alır. Özellikle "dünya benim tasarımımdır ve bu yaşayan, *bilen* her şey için geçerli bir doğruluktur"<sup>77</sup> diyen düşünce buna en uygun örneklerden biridir:

İnsan güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır ve yegâne *a priori* doğruluk ancak bu olabilir. Dünya bir yönüyle baştan başa *tasarım*, öteki yönü ile de baştan başa *istemedir*. Gelgelelim, olmayan bir gerçeklik, bir *kendinde nesneyi* kabul etmek aldatıcı bir bataklık yakamozunu gerçek diye bellemdir.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 28 (I#2) ve F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, (I#2).

\* Bu noktadan itibaren, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçe'de Ahmet İnam ve Zenep Alangoya çevirilerinin ikisinden de faydalanılmak suretiyle) yalnızca "ASÜ Bölüm Numarası, Pasaj numarası" (örn. ASÜ I#2 vb.) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>77</sup> A. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2009, s. 8

<sup>78</sup> A. Schopenhauer, a. g. e., ss. 8-9.

Bu bakımdan 19. Yüzyıl felsefesi, insanı doğanın işleyişinden bağımsız bir ruh ve doğanın işleyişine tabi bir beden olarak birbirine zıt iki parçanın bileşimi olarak tasarımıyan düşüncenin en ciddi eleştiriye tabi tutulduğu felsefedir.<sup>79</sup> Buna rağmen söz konusu eleştirel felsefenin de en önemli durağı, klasik yaklaşımına paralel biçimde *bilen öznenin özgür istemesi* olmuştur. Özgür isteme ve ahlâkın olanağı arasında kurulan Kantçı ilişkiye dair yapılacak esaslı bir eleştiri için geleneksel ‘isteme’ kavrayışının yeniden ele alınması gerektiği düşünülür ve bu minvalde sorulacak yeni sorulardan bazıları şunlardır: “İnsanın eylemleri istemesine bağlıdır; peki isteme her şeyden bağımsız mıdır? Bir şeyi kendi istemimize göre düzenliyor ve eyliyor olmamız gerçekten özgür olduğumuzu mu gösterir?”<sup>80</sup> Nietzsche’nin kafasını karıştıran ve onu fazlasıyla heyecanlandıran bu sorular, ona çağdaş felsefeye yeni bir düşünme biçimi armağan etmesine olanak sağlayan ilhamı da vermiştir. Bu düşünme biçimine göre, felsefe tarihinde ilk defa isteme ‘akıldan’ daha ayrıcalıklı bir noktada konumlandırılarak dünya bir *tasarım*, özne ise *istemedenden ibaret bir şey* olarak kabul edilmiştir. Schopenhauer’ın hayatının son yirmi yedi yılını içinde geçirdiği odasının duvarında bir Kant portresi asılı olduğu<sup>81</sup> düşünülecek olursa, Nietzsche’yi derinden etkileyen bu yeni kavrayış ‘Schopenhauer’ın Kant okumasıyla’ ortaya çıkan bir ganimet olarak karşılanabilir.

Schopenhauer’a ek olarak, Nietzsche’yi detaycı bir Kant kritikçisi olmaya iten bir diğer isim ise Friedrich Albert Lange’tır. Lange’a göre dönemin Kant’a geri dönüş hareketi, Kant’ın yolundan ayrılmak isteyenlerin bile ancak bu harekete dahil olmak suretiyle ondan ayrılma nedenlerini ciddi olarak temellendirmeye kendilerini mecbur hissettikleri bir oluşum idi ve Schopenhauer ekolü de bu oluşuma dahil olarak

---

<sup>79</sup> H. Bravo, (2014). “Schopenhauer’da Özgür irade Sorunu ve Aklın İşlevi”, **Düşünbil Dergisi**, 43, 2014, s. 42.

<sup>80</sup> Hamdi Bravo, a. g. e., s. 43.

<sup>81</sup> J. Young, **Nietzsche**, çev. Bülent O. Doğan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 120

görölmeliydi.<sup>82</sup> Ayrıca “Schopenhauer, Nietzsche için ilham verici bir ööretmense Lange da ona bağımsız bilimler dünyasının kapısını açan, bu bilimlerin yöntemlerinin değerini ve ampirik bilginin önemini ööreten eleştirel bir araştırmacıydı; bu sayede genç filolog artık filozof olmaya başlamıştı.”<sup>83</sup> Lange sayesinde Nietzsche, büyük bir bilme dürtüsüyle kendisine kadar olan filozofların, psikologların, biyologların ve fizyologların teorilerine yöneldi ve günün sonunda, temeline Kant’ın *kendinde şeyi*’nin konulduğu eleştirel yazılarıyla Lange, Nietzsche’ye Kant’ın düşünceleri hakkında güçlü bir rehber olmuştu. Özellikle Lange’ın *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* adlı eseri Nietzsche’nin Kant felsefesinin bazı noktaları ile -sert bir şekilde- tanışmasına vesile oldu<sup>84</sup> ve Nietzsche’nin felsefi yönelimleri ekseriyetle epistemolojik konularla ve Lange’ın Kant incelemeleri etrafında şekillenmeye başladı.<sup>85</sup> Nietzsche, “Lange’ın Neo-Kantçılığın başlangıcını temsilen bir yandan Alman İdealizminin metafizik aşırılıklarından ayrılarak Kant’ın epistemolojik tevazusuna sadık olduğunu, bir yandan da materyalizmden uzak, aydınlanmış bir Kantçı olarak kendi zamanındaki materyalist hareketin, doğa biliminin ve Darwinci teorilerin en iyi anlatısının sahibi olduğunu”<sup>86</sup> söylüyordu. Her şeye rağmen Lange’ın ‘duyulur dünya kendi kurucu yetimizin ürünüdür’ önermesi ile Schopenhauer’in ‘dünya bir yönüyle baştan başa tasarım, öteki yönü ile de baştan başa istemedir’ önermeleri bir araya geldiğinde Nietzsche’nin kafasında yeni ve özgün bir kuşku doğuyordu. Nietzsche’nin ilk defterlerinde bu kuşkunun izlerini takip edebilmek mümkündür: Nietzsche ilk olarak Kant’ın *bilmenin bilimini* iki parçalı olacak şekilde ‘fenomenal dünya’ ve ‘kendinde şey’ etrafında yapısallaştırdığını ve bu yapının asıl işlevinin özgürlüğün ve ahlâkın ‘doğru bilgisine’ olan dürtüsel bağılılığımızda kendini gösterdiğini ileri sürer. Bu dürtü, Nietzsche’ye göre yalnızca karşı konulamaz bir

---

<sup>82</sup> F. A. Lange, 2016, s. 406.

<sup>83</sup> G. J. Stack, 1983, s. IV.

<sup>84</sup> J. Young, 2017, s. 132.

<sup>85</sup> G. J. Stack, a. g. e., s. 3.

<sup>86</sup> J. Young, a. g. e., s. 133.

‘doğruluk dürtüsü’ ile açıklanabilir; hatta filozofların “dünyayı tek bir faktöre göre açıklama”<sup>87\*</sup> takıntısı da aynı dürtünün ürünüdür. Nietzsche’ye göre bu takıntının ‘bu gezegende en az zararlı yaşayabilmek’ gibi çok naif bir nedeni vardır. Ona göre tıpkı “bilim insanlarının kendi kulübelerini hemen bilimin kulesinin yanına inşa etme refleksi gibi”<sup>88</sup> filozof da kendisi için en acımasız Tanrı olan ‘hakikatsizliğin’ gazabından korunmak için saf aklın tasarımı yetisine, onun güvenli mağarasına sığınmaktadır; ancak insanlık, bu mağaraya nasıl nefes nefese kaçtığını ve çaresizce sığındığını unutarak hayatta kalma içgüdüsünün en basit görünümünden biri olan bilme dürtüsünü, kendisini diğer tüm canlılardan ayıran ilahi bir yeti olarak kutsamıştır. Nietzsche bu noktada, Kant’ın ve Schopenhauer’ın gölgesinden sıyrılarak insanın ‘ahlâk’ ve ‘hakikatin’ bilgisi hakkında düşünürken ne denli basiretsiz olduğunu göstermeye çalışır:

Işıldayan sayısız güneş sisteminin yayıldığı evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir yıldız vardı; akıllı mahluklar, *bilmek* denen şeyi orada icat etmişlerdi. Bu, dünya tarihinin en ukalalıkla ve yalanla dolu anıydı; fakat nihayetinde sadece bir andı. Doğanın bir iki nefes çekmesinden sonra bu yıldız katılıp soğumuş ve bu akıllı mahluklar ölmek durumunda kalmışlardı. İşte böyle bir masal uydurulabilir; fakat yine de insan aklının doğada ne kadar sefil ne kadar belirsiz ve fani ne kadar amaçsız ve gelişigüzel görüldüğü yeterince sergilenememiş olur.<sup>89</sup>

Nietzsche’ye göre bilme yetisi üzerinde aklın saf kavramları olarak tasarlanan öğeler, insan hayatını sürdürmek için geliştirilmiş ‘gerçek olmayan’ ama ‘yararlı olan’ enstrümanlardır. Bu enstrümanların epistemolojinin vazgeçilmez öğeleri haline gelmeleri, felsefe tarihinde Kant’a kadar yaşanan bir buhranın sonucudur. Felsefe tarihi boyunca insan aklının ve insan öznesinin özerk biçimde var olup/olmadığı sorusu ya da insan aklının doğadaki nedenselliğin neresinde konumlandığı bilmece, modern felsefenin temel problemlerinden biri olmuştur. Nietzsche’ye göre bu, başından beri bir

---

<sup>87</sup> J. Young, 2017, s. 134.

\* Schopenhauer’ın ‘isteme’ kavramında olduğu gibi.

<sup>88</sup> F. Nietzsche, **Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine**, *Nietzsche ve Dil* içinde, çev. Onur Aktaş, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

<sup>89</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 21.

kuruntudan ibarettir; çünkü ona göre “insan aklının olmadığı sonsuz zamanlar vardır ve insan denen şey yok olduğunda da hiçbir şey olmuş olmayacaktır; zira bu aklın insan hayatının sürdürülmesinin ötesinde hiçbir görevi yoktur.”<sup>90</sup> Nietzsche’nin bu düşüncesi aynı zamanda açık bir *insan merkezilik* eleştirisidir ve bu eleştirinin merkezinde özgürlüğü ve ahlâkı saf aklın pratik kullanımının gösterilmesiyle bir bilgi nesnesi haline getirebileceğimizi savlayan Kantçı düşünüş biçimi bulunur. Kant, ortaya koyduğu numenal kontrasttan istifade etmek suretiyle, özgürlük meselesini çözümleyerek iradeyi -doğanın determinizmine rağmen- doğanın dışında konumlandırmış ve böylece eyleyenin ahlâki açıdan hesap verebileceğini göstermek istemiştir.<sup>91</sup> Kant’ın deneycilerden ve rasyonalistlerden bağımsız olarak yapmaya çalıştığı *doğrunun* kaynağını belirlenimci doğadan tamamen *özgür* ve insan merkezli bir yere taşımaktır ve bu bakımdan eksiksiz bir *bilmenin bilimi* yapılacaksa önce *özgürlüğün* bilgisi gösterilmelidir. Kant, bizlerin uzay ve zamanda birer ‘görünüş’ olmamız bakımından doğanın nedenselliğine tâbi varlıklar iken, aklî yanımızla numenal dünyaya ait birer varlık olarak özgürlükten gelen yeni bir nedensellik çeşidine tâbi olduğumuzu düşünür. Ona göre böyle bir özgürlük, “*Birinci Eleştiri*’de sorunlu bir biçimde, ona bir nesnel gerçeklik sağlayamadan düşünülebilir bir kavram olarak ele alınmıştır; çünkü özgürlük idesi, teorik akıl tarafından doğrudan doğruya kavranılamayan ama olanaklılığı a priori olarak bilinen bir idedir.”<sup>92</sup> Bu yüzden saf akılda yeterince sağlama bağlanamayan bu özgürlük kavramı, yetkin biçimde ancak *aklın ahlâksal kullanımında*<sup>93</sup> gösterilebilir. O halde şöyle söylenebilir; özgürlük ve ahlâk, doğa yasaları gibi herhangi bir dışsal yasadan değil, saf teorik ve pratik aklın bizzat kendisinden devşirilen bir bilgi türüdür: “Biçimsel pratik ilkeler olarak yasalar yalnızca Akıl tarafından belirlenebilir ve bundandır ki görünüşler arasında yer

---

<sup>90</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 21.

<sup>91</sup> R. K. Hill, 2005, s. 196.

<sup>92</sup> PAE 4.

<sup>93</sup> In moralischem gebrauche der Vernunft.

almazlar ve doğanın nedenselliğinden tümüyle bağımsızdırlar; çünkü doğa nedenselliğinde belirleyici nedenlerin kendileri de görünüşler olmak zorundadır.”<sup>94</sup> Kant’a göre “doğa nedenselliğinden bu şekildeki bir ‘bağımsızlığın’ adı en tam (*strictest*) biçimiyle, *transandantal* anlamda özgürlüktür; demek ki pratik bir ilkenin yalnızca ‘yasa koyucu biçimi’ istemeyi belirliyorsa o isteme, özgür bir istemedir”<sup>95</sup> ve bundan dolayı özgürlük ile pratik yasa daima birlikte bulunurlar. Yani bir *yasa*, içerikli olduğunda maksimiz deneysel koşullu olarak verilmiş demektir fakat bizde bütün duyuşal koşullardan ve doğanın nedenselliğinden bağımsız öyle bir arzulama yetisi vardır ki onun nesne-nedeni yalnızca saf biçimdir; buna *özgür isteme* adını veririz. Buna göre ahlâkın olanağına dair epistemik başlangıç noktası olarak artık elimizde yalnızca saf bir ilke vardır, *özgürlükten gelen nedensellik yasası*. İnsan bu yasayla, doğa yasasının zorunluluğundan bağımsız olarak eyleme özgürlüğüne sahiptir ve böylece insan, eylemlerinden ahlâki özne olarak sorumlu olur. Tüzer’e göre Kant böylece

Tanrının insanlık tarihi boyunca insanların ahlaki hayatlarında sahip olduğu ve sürdürdüğü mutlak egemenliği ve otoriteyi, bir kez Tanrıyı teorik aklın kılıcıyla alaşağı ettikten sonra, özneye devretmiş ve ahlaki deneyimde özneyi neredeyse Tanrı kadar kendisinden korkulması ve kendisine huşu içinde saygı duyulması gereken – çünkü onun sesi en kan dökücü varlığından bile daha korkutucudur ve yasası da kutsaldır- bir varlığa dönüştürmüştür. Bundan böyle ahlak alanında bile Tanrıya ihtiyaç yoktur çünkü özerk öznenin iyinin ne olduğunu bilebilmesi ve ahlaken kendisini belirleyebilmesi için bir Tanrıya ihtiyacı kalmamıştır. Ahlaken ihtiyacı olan her şey kendisinde/aklında mevcuttur.<sup>96</sup>

Nietzsche’ye göre transandantal özneyi ve özgürlüğü merkeze konumlandırmak suretiyle bir ahlak metafiziği iddiasında bulunmak fazlaca insanmerkezcidir: “Eğer bir sivrisinekle konuşabiliyor olsaydık, onun da aynı ciddiyetle uçtuğunu ve dünyanın uçuş merkezini kendisinde hissettiğini öğrenirdik fakat dünyada bu bilme kuvvetinin üflediği havayla adeta bir tulum gibi anında şişebilmek kadar rezil ve önemsiz bir şey yoktur.”<sup>97</sup> Öte

---

<sup>94</sup> PAE 52.

<sup>95</sup> PAE 52.

<sup>96</sup> A. Tüzer, “Tanrıyı Oynamak: Kant Etiğinin Kritiği” **Beytulhikme: An International Journal of Philosophy**, 5(2), 2015, s. 145.

<sup>97</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 21.

yandan Nietzsche'ye göre bu Kantçı çaba, yani en başından beri düşüncenin arkasında *bilen bir özne/fail* yaratma çabası, bu zayıf varlık için oldukça zaruri bir durumdur. Nietzsche'ye göre söz konusu bilme olduğunda, “insanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu akıl, en temel güçlerini sahtekarlığa tahsis eder; zira kendilerine boynuzlar veya hayvanlardaki gibi keskin dişler vasıtasıyla mücadele etme şansı verilmemiş olduğundan, çelimsiz insan ancak bu şekilde kendini koruyabilir.”<sup>98</sup> İnsanın bilme yetisi, doğanın ona sunduğu şartlarla birlikte gelişen bir yeti olduğundan, insanın bu yetiye dair geliştirdiği argümanlar da bu şartlara uygun biçimde ortaya konmaktadır. Bunun anlamı; bilmenin gizemini insan yaşamında ya da insanın yaşama tutunma becerisinde aramak gerektiğidir. İnsanın bilmek istediği ya da bildikleri arasında en değer verdiği öğeler, onu diğer insanlar arasında zarar görmeden hayatına devam etmesine yardım eden öğelerdir. İnsanın yanıltan kaçıp *doğru bilgiye* koşmasındaki özgür ve ahlâki itki; Nietzsche'ye göre onun kandırılmaktan çok kandırılmış olmaktan dolayı zarar görmeyi istememesinde yatar. Nietzsche'nin Kant'a kıyasla bilme ile ahlâk arasında kurduğu anlam ilişkisi içinde insan, “sadece doğru olanı ister ve doğrunun hoş ve yaşamın devamlılığını sağlayacak sonuçlarını *arzular*; hiçbir sonucu olmayan saf bilgiye karşı ise kayıtsızdır.”<sup>99</sup> İnsan bu uğurda önce *ben algısını* ve *bilinci*, sonra da bu bilincin en temel kategorilerini ortaya koymaya çalışmıştır; lakin bu kategoriler, ben bilincini bütün bir ampirik dünyanın temel koşulu olarak geçerli kılmalıdır ki, onlar ampirik hayatın içine yaşamın devamlılığını mümkün kılacak *doğruları* sokabilsinler: *özgürlük* ve *ahlâkta* olduğu gibi.

Kant'ın bilincin birliğinin yani bilen ve düşünen bir ben öznesinin transandantal zeminini arıyor olması, Nietzsche'ye göre evrenselliğe duyulan *inançtan* başka bir şey değildir: “İnsan kendisi hakkında ne bilebilir ki! İnsan kendisini bir kerecik olsun sanki aydınlatılmış bir vitrinde sergileniyormuşçasına idrak edebilmiş midir?”<sup>100</sup> Nietzsche tam

---

<sup>98</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 21.

<sup>99</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s.24.

<sup>100</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s.23.

da bu noktada neredeyse Kant'ın ve Schopenhauer'ın kalemiyle bilmeyi tanımlamaktadır: “Bizler ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsedince, nesnelerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimizi sanırız; fakat aslında elimizde nesnelerin metaforlarından -asıl özleriyle hiçbir şekilde örtüşmeyen metaforlardan- bir başka şey yoktur.”<sup>101</sup> Hatırlayacak olursak Schopenhauer'a göre “bu dünya tasarım olarak vardır ve olmayan bir gerçeklik, bir *kendinde nesneyi* kabul etmek aldatıcı bir bataklık yakamozunu gerçek diye bellemdir”, Kant'a göre de nesnenin kendisi, deneyimdeki görüngülerden ayrı olarak yalnızca bir şey=X olarak düşünülebilecek bir şeydir ve bizlerin ilgisi yalnızca tasarımlar çokluğuna yönelik olduğundan tasarımlar çokluğuna karşılık düşen X (nesne), tasarımların tümünden ayrı olarak bizim için hiçbir şeydir. Nietzsche de bu minvalde ‘doğru’ sözcüğünün ve bu sözcüğün nesneler hakkında bir bilme yargısını gösterme biçimini “insanda önce bir sinir uyarısı, sonra bu sinir uyarısından bir imge ve nihayetinde bir dilsel ses ortaya çıkması”<sup>102</sup> olarak ele alır. Bilginin ya da doğrunun peşinde koşan filozof ya da bilim insanı aslında dili oluşturan bu malzemeye çalışır ve bu malzeme masallar diyarından gelmiyorsa da, en azından bir X'ten ya da nesnelerin özünden de gelmemektedir.<sup>103</sup> Bu bizi şaşırtmamalıdır; çünkü Nietzsche, mutlak bilgiye karşı ortaya koyduğu kuşkucu argümanlarının çoğunu Kant'ın bilgi analizine borçludur.<sup>104</sup> Örneğin, Nietzsche *İnsanca Pek İnsanca*'da Kant'ın *Prolegomena*'sından bir cümleyi aynen alıntılarak şöyle söyler: “Kant'ın ‘anlama yetisi yasalarını doğadan türetmez, bunları doğaya kendisi koyar”<sup>105</sup> sözü anlama yetisinin yanılgısı olarak ‘doğa’ kavramı açısından tamamen doğrudur.”<sup>106</sup> Nietzsche'ye göre Kant'ın bu vargısı, öteden beri ‘devinen’ ve ‘devindiren’ ikiliğine duyulan inancın ötesine geçebilecek bir bilgi teorisi geliştirme

---

<sup>101</sup> F. Nietzsche, 2017, s.26.

<sup>102</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 26.

<sup>103</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 26.

<sup>104</sup> G. J. Stack, 1983, s. 195.

<sup>105</sup> I. Kant, **Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, s. 72, #36.

<sup>106</sup> İPİ #19.

girişimidir. *Kopernikçi* bu devrim, bilginin doğruluk/yanlışlık hesabını nesneye veya hakikate dair bir özde değil, aklın içerisinde vermeyi hedeflemektedir. Nietzsche'nin bu noktaya müdahalesi, bu devrimin Kant'ın iddia ettiği şekilde aklın evrensel mekanizmasını oluşturan bölümleri haritalandıran bir '*bilmenin bilimini*' bize verip veremeyeceği üzerinedir. Kant'a göre bilmenin bilimi, ortaya konulan evrensel geçerli kavramlar yoluyla bilginin doğasını, doğrunun bilgisini ve en nihayetinde ahlâkın bilgisini verecek olan temeldir. Nietzsche'nin bu düşünceye karşı aldığı pozisyon, bize bir dönemin felsefî yöntemini değiştiren Lockeçu bir *yerinden etmeyi* hatırlatmalıdır; nasıl ki Locke bizlere ahlâki ve dini temellendirmeler üzerine söz söylemeden önce insan aklının neleri bilmeye muktedir olduğunu araştırmayı önermişse, Nietzsche de buna benzer bir öneriyle karşımıza çıkmaktadır: Ona göre bilginin ve doğrunun doğasını araştırmadan önce "bir psikolojik soruşturma vasıtasıyla doğruluğa yönelik dürtünün gerçekte neye yönelik olduğu hakkındaki muammayı çözmek gereklidir."<sup>107</sup> Bu minvalde, doğru (ya da hakikatin bilgisi); metaforlardan, metonimilerden, insan merkezilikten oluşan hareket halinde bir yığındır ya da bunlar, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır.<sup>108</sup> Yanılsama ise burada hakikat-ölçer biçimde kullanılan bir kavram değil; yalnızca kavramların icadı hakkında alternatif bir değerlendirmedir. Nietzsche'ye göre bu yanılsamalar, toplumun varlığını sürdürebilmesi için ortaya koyduğu bir yükümlülüktür ve *doğru olmak* demek, alışıldık metaforları kullanmak demektir.<sup>109</sup> Alışıldık metaforlar, aynı metaforları kullanma alışkanlığından fazlasıdır; bunu ahlâki açıdan ifade etmek gerekirse kabul edilen sabit düzene göre yalan söyleme, sürüyle birlikte ve herkesi bağlayacak şekilde yalan söyleme yükümlülüğüdür fakat insan

---

<sup>107</sup> J. Berry, **Nietzsche'nin İlk Eserindeki Kuşkuculuk: "Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"ye Farklı Bir Bakış**, çev. A. Onur Aktaş, *Nietzsche ve Dil* içinde, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 90.

<sup>108</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 27.

<sup>109</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 27.

işlerin böyle yürüdüğünü unutmur<sup>110</sup> *ya da bastırır*. Bu unutma ya da *bastırma*, insanın hayatta kalabilmesine yardım eden en temel *yanılgılardan* biridir. Nietzsche'nin Kant'a olan sempatisi bu noktada daha anlamlı olur; bilmenin bilimi ya da aklın halleri, bu bastırmanın bir bastırma değilmiş gibi şematize edilmesidir. Kant'ın bilinç ya da *transandantal bilinç* olarak ortaya koyduğu şey, aslında bu unutmanın ya da bilinçsizliğin (veya *bilinçdışının*) şemasıdır. Ancak bu şema, bize yeni baştan bir insan kavrayışı kazandırmak yerine, aynı hikâyeyi aynı kahramanlarla yeniden yazmaktadır. Bu kendinden emin bir ahlâki sekülerleşme ve içinden kesinkes dini temaların ayıklanarak tümüyle antroposentirizme isnat eden bir bilgi ve ahlâk anlayışı olarak görülmemelidir. Nietzsche için bu, bir bastırmadan diğerine doğru koşmaktan ya da içinde doğruluk güdüsünün ortaya çıkardığı ahlâki kıpırdanmayı yakalayabileceğimiz herhangi bir alternatif konjonktürü aramaktan fazlası değildir.

Nietzsche'ye göre insan, “her halükarda bilinçsizce ve yüzyılların alışkanlığıyla yalan söyler ve tam olarak bu bilinçsizliği sayesinde ve unutkanlığıyla bu doğruluk anlayışına ulaşır; bir şeyi doğru bir kavramla adlandırma zorunluluğu, her durumda doğruluğa dair ahlâki bir kıpırdanma hissi uyandırır.”<sup>111</sup> Kant'ın yaptığı da izlenimleri insan hayatının yönetimini ve rehberliğini sağlayacak şekilde renksiz ve soğuk bir hale getirerek evrenselleştirmektir, bir başka deyişle algısal metaforları bir *şema* içerisinde buharlaştırarak bir imgeyi bir kavram içerisinde eritmektir.<sup>112</sup> Nietzsche'nin bu analizi, ‘kavramların doğuşu’ hakkında (ve sonrasında da ahlâki kavramların doğuşu hakkında) Kant'ın düşünme biçimine yönelik yöntemi psikanalize yakın olan bir soruşturma gibidir: Bir kavram nasıl oluşur? İnsan aklının insandan daha az gelişmiş bir hayvan türüne göre ayrıcalığı, bir izlenimi kendi yetilerinin ötesine taşıyacak biçime dönüştürebilme ve bu uğurda yeni bir *topoloji* oluşturabilme yetisidir; bu dönüştürme işlemi yeni bir dünya

---

<sup>110</sup> F. Nietzsche, 2007, s. 28.

<sup>111</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 28.

<sup>112</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 28.

yaratma işlemidir, evrensel yasalardan ve parçalanamaz neden-sonuç ilişkilerinden oluşan bir dünya. Bu dünya “anında kavranabilen izlenimlerin somut dünyasının karşısında, daha sağlam, daha evrensel, daha bilinebilir ve daha insani ve böylece de düzenleyici ve buyurgan olarak ortaya çıkar.”<sup>113</sup> Bu dünyada aklın sınırları toplumun sınırlarının kaynağı ve belirleyicisidir; böylelikle kendinde doğrunun akıl karşısındaki mağlubiyeti, aklın kendi içinde geliştirdiği direncin meşruiyetini de belirler. Kantçı anlama yetisinin tescillediği bu Aydınlanma biçimi bize şöyle buyurur: Aklın şematizmi bize göstermektedir ki; bundan böyle “tıpkı Romalıların ve Etrüsklerin gökyüzünü sabit matematiksel çizgilerle ayırıp sanki bir tapınaktaymışçasına ayrılan her bölmeyle bir Tanrı atfetmeleri gibi, her toplum da kendi üzerinde matematiksel olarak sınırları çizilmiş kavram gökleri bulunduğunu ve bundan böyle *doğrunun* talebiyle her bir kavram Tanrı’sının sadece kendi bölgesinde aranması gerektiğini düşünür.”<sup>114</sup> Nietzsche, oldukça zor ve çalkantılı bir zemin üzerinde böylesine güçlü bir ‘kavram katedrali’ kurabildiği için insanlık adına Kant’ı övgüye layık görür. Bu övgü, insanın bilmenin bilimine ulaşması yolunda attığı en güçlü adım olmasına yönelik değil, yalnızca doğruyu ‘kendinde doğrunun’ dışında bir yerlerde arama çabasına yöneliktir ve bu çabanın kendisi değerlidir, başarısı değil. Sırf bundandır ki, Nietzsche’ye göre “bilginin ve doğruluğun önemi, insandaki doğruluk arama dürtüsünün kaynağını gösteren psikolojik bir araştırma olması bakımından ele alınmalıdır.”<sup>115</sup> Diğer taraftan bu çaba doğrultusunda elde edilecek *doğru*, Nietzsche’ye göre dünyayı insani bir şeymiş gibi anlayan ve “tıpkı bir astroloğun, yıldızların insanın hizmetinde olduğunu kabul etmesi ve onları insanın mutluluğu ve mutsuzluğuyla alakalı görmesi misali, tamamıyla insanmerkezci olan bir doğrudur.”<sup>116</sup> Bu insanmerkezci plan, araştırmacıda insan idrakinin dışında birtakım kendiliklerin var

---

<sup>113</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 28.

<sup>114</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 29.

<sup>115</sup> J. Berry, 2017, s. 88.

<sup>116</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 30.

olduğu ve bilgi nesnelerinin ancak bu kendiliklerin dışında kalan görünüşler olduğu izlenimini uyandırır; çünkü genel sofistlik argümanı *Platon'u ihmal etmeden* rasyonalize etmenin bir biçimi olarak bu yol, insanı her şeyin ölçüsü yaparken bilgimizin ve müdahale yetimizin dışında kalan birtakım kendilikler üretmek durumunda kalmıştır. İnsanın bu günahı üstelenmesinin ödülüysen 'ben bilincini' kendiliklerin ötesinde bir transandantal öge olarak ortaya koyabilmektir. Nietzsche'ye göre bu günden bir kez kurtulmaya kalktığımızda ya da bu "inancın hapisane duvarlarından bir anlığına olsun kaçabildiğimizde 'benlik bilinci' de anında yok olacaktır."<sup>117</sup> O halde 'benlik bilincini' sabitleyen doğruluk dürtüsü de dahil olmak üzere özne ve nesne arasında bir sebep-sonuç ilişkisi oluşturacak olan bilmenin bilimini kurabilme mücadelesi, alternatif bir Platonculuk olarak "dur durak bilmeyen çatışmalarla dolu görüngü dünyasını istikrarlı ve kalıcı kavramlara uygun bir şema altında düzenleyerek ehlileştirme arzusunun ya da temel düzeyde *Çok'u Bir'e* indirgemenin sık rastlanan bir formu"<sup>118</sup> olması bakımından -Nietzsche'nin terimiyle- bir *ahlâki ontolojidir*.

Nietzsche'ye göre Sokrates ile Platon *doğru eylemin doğru bilgiyi izlemesi gerekir* biçimindeki önyargıya -yani doğru eylemin doğruyu bilme dürtüsünden kaynaklandığı yönündeki bu büyük yanılgıya- safça inanıyorlardı. Bu düşünceye göre bilme dürtüsü, ahlâki eylemin biricik kaynağıydı; çünkü doğrunun bilgisi ziyadesiyle erdemin bilgisiydi. Oysa Nietzsche'ye göre bilgiden ahlâki eyleme hiçbir durumda köprü kurulmadığı<sup>119</sup> Hume'dan bu yana ilan edilmiş sarsıcı bir hakikattir; bu hakikate göre *iyi* ya da *kötü* kavramları eylemlerin özünde bulunmamaktadır. Son kertede Nietzsche şöyle söyler; eylemler ve olgular hiçbir zaman bize göründükleri şekliyle değildir, fenomenal dünyadaki şeylerin bize görüldüğü gibi olmadıklarını anlayabilmek için gerçekten çok

---

<sup>117</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 30.

<sup>118</sup> J. Berry, 2017, s. 90.

<sup>119</sup> F. Nietzsche, **Tan Kızıllığı: Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler**, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Yayınevi, Ankara, 1997, s. 101 #116.

sıkıntı çektik; iç dünyadaki durum da bundan farklı olmayacaktır ve söylenebilecek tek şey şudur: ahlâksal eylemler gerçekte *biraz başkadır*.<sup>120</sup>

#### 1.4. Ahlâkın Soykütüğü\*

Nietzsche'nin *soykütük* çalışmasında kullandığı yöntem, felsefe tarihinde ekseriyetle iki biçimde alımlanmıştır. Bunlardan ilki, onun yönteminin “insanlığın kendi edimlerini iyi ve kötü olarak değerlendirmede ahlâk-öncesi bir döneminin araştırılması suretiyle insan olgusunun analiz edilmesi”<sup>121\*\*</sup> olduğu, ikincisi ise daha yaygın olarak Nietzsche'nin tarihsel bir dejenerasyonu işaret ederek insanlık tarihinin ahlâk-öncesi

<sup>120</sup> F. Nietzsche, 1997, s.101 #116.

\* Çalışma boyunca dikkat edilen en önemli noktalardan birisi, Nietzsche'nin ‘ahlâk araştırması’ çerçevesinde, onun inişli çıkışlı gündelik hayatındaki tarihselliği göz ardı etmeden bir çalışma yapılması olmuştur. Nietzsche'den başka, bir filozofun düşünsel gelişimi ve bu gelişimin teorik gidişatı ile kendi gündelik hayatında olup bitenlerin bu denli çakıştığı/uyuştuğu başka bir düşünür bulabilmek zor olsa gerektir. Bu yüzden ilgili çalışma yürütülürken seçilen Nietzscheci temalar, onun kitaplarını yazılma sıralarına göre ele almaya çalışıldı. Bu minvalde onun soykütük anlayışının zirvesini oluşturan *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (1887) eseri bu bölümün ana başlığında vurgulanarak, Nietzsche'nin 1877 yılına kadar icra ettiği *İnsanca Pek İnsanca I-II* (1878), *Tan Kızıllığı* (1881), *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886), *Şen Bilim* (1881-86) ve *Böyle Buyurdu Zerdüş* (1883-85) eserlerine başvurarak bu büyük çalışmaların 1887 yılında kaleme aldığı *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı eserine nasıl temel teşkil ettiğinin gösterilmesi hedeflendi. Bu yöntem daha en başta Nietzsche'nin kendisinin karşı çıkacağı, onun sistem karşıtı kaotik üslubu ve çelişkili ifadelerindeki *gizil sistemi* ifade edebilmenin yollarından birisi olarak benimsenmiştir. (Daha sonra, bu bölümün üçüncü bölümcesinde gösterileceği üzere Nietzsche, 1887 yılından sonra, o yıla kadar ortaya koymuş olduğu düşünüş biçimi ve kavramlarıyla “zorlu ve buhranlı” bir hesaplaşmaya girişecek ve bundan sonraki yıllarda sağlığı elverdiği süre boyunca felsefesini ‘kendisiyle en tutarlı’ noktaya taşımak adına yazmaya devam edecektir.) Öte yandan takdir edilmelidir ki, bir düşünür (kendisi sistematik olsun ya da olmasın) üzerine bir “tez çalışması” ortaya koyabilmek için, onun fikirlerini mümkün olabildiği kadarıyla sistematik biçimde ifade edebilmek gerekmektedir; bu her ne kadar o filozofun temel düşünüş biçimine aykırı olsa da.

<sup>121</sup> K. Ansell-Pearson, **Kusursuz Nihilist**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 168.

\*\* Bu alımlanma biçiminin detaylı örneklerinden birisine Foucault'nun çalışmalarında rastlanır. Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde Antik Çağ döneminde, henüz (geleneksel) ahlâki kodlara sahip olmayan, ahlâk-öncesi etik özneyi araştıran bir soykütük çalışması ortaya koymuştur. Bu soykütük çalışması, tezin “Güç İlişkileri Analizinden Etiğin Soykütüğüne: Michel Foucault” başlıklı üçüncü kısmında ele alınmıştır.

dönemine dair idealize ettiği bir insan biçimi ve yaşantısı hakkında özlem/nostalji\* içinde olduğu şeklindedir. İkinci alımlanma biçiminin Nietzsche'nin soykütük yöntemi ve kendi kuramı açısından hatalarla dolu olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Her ne kadar Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te yeni bir insan biçimine ya da *türüne* defaatle methiyeler düzüyor gibi görünse de dikkatli bir okuyucu Nietzsche'nin işaret ettiği yozlaşmanın, kaçınılmaz bir değişimin belirtici olduğunu ve insanın kurtuluşunun yine insanda olduğunun altını çizdiğini görebilir. Doğrusu burada, yeni bir insan türü idealize edilmemektedir; aksine üstinsan *metaforu* zorunlu bir dönüşümü, bir metamorfozu, insanın toksik yüklerinden kurtuluşunu ve yepyeni bir yüz ile yeniden ayağa kalkışını resmetmektedir. Nietzsche'ye göre “insan, tüm olabilirlikleriyle birlikte *onaylanmalıdır*, herhangi bir ideal insana kıyasla gerçek insan çok daha değerlidir; iyi gelişmiş gerçek bir insan, ‘insan’ olgusuna sevinmekte ve insanın yolundan gitmektedir, ama ileriye doğru.”<sup>122</sup> Buna göre Nietzsche “üstinsan nosyonu ile karakterin yazgı olarak, yaşamın da deney olarak görüldüğü soylu bir insan eylemliliği modelini diriltmeye

---

\* Oysa Pearson'a göre Nietzsche, soykütük çalışmasıyla ahlâk öncesi döneme ait olarak düşündüğü aristokratik insanları ya da toplulukları belli bakımlardan idealize etmekten ziyade böyle bir geçmişi yazarken şimdinin tarihini yazmaktadır ve bu şekilde tarihi nostaljik bir alıştırma ya da öykünme olmaktan çıkartarak onu temel olarak bugünü eleştiren bir uygulamaya dönüştürmüştür. (Keith Ansell-Pearson, 211, s. 197.) Benzer şekilde Stauth ve Turner'a göre Nietzsche'nin “teolojik söylemin çökmesinin ardından Avrupa'nın kendisini içerisinde bulduğu bunalıma yönelik önerdiği çözümü, Tanrı'nın bıraktığı gediği doldurmak üzere yeni bir mutlak konumu ikame etmek yerine, nihilizmin modern kültürdeki mevcudiyetiyle baş etmenin bir yöntemi olarak değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi yoluyla yeni bir felsefi özerklik biçimine erişmektir. Tüm bunlara rağmen, bazı düşünürlerce Nietzsche'nin nostaljik bir düşünür olarak yorumlandığı da görülmektedir; örneğin Erich Heller, *The Disinherited Mind* adlı eserinde Nietzsche'yi, dünyevileşme sürecine maruz kalan bir toplumda kendi inanç yitimiyle nostaljik biçimde uzlaşmaya çalışan bir felsefeci olarak değerlendirir. Oysa “Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne dair yaptığı açıklamaların hiçbirisi ahlâk ve cemaatin yitimi üzerine geliştirilen nostaljik bir düşünüm değildir, tersine Nietzsche, kendi açısından, etik ve siyasal düzenlemeler konusunda yeni ve ilerici bir gelişmenin yolunu açtı. Amaç, ahlâki güvenlik için geriye doğru bakmak değil, değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi için ileriye doğru bakmaktır.” (Georg Stauth-Bryan S. Turner, 2005, s. 69)

<sup>122</sup> K. Jaspers, **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?** çev. Murat Batmankaya, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013, s. 159.

çalışmaktadır.”<sup>123</sup> Geleneksel Batı metafiziği, insanı kavramları ile bedeni arasında sıkışmış Kartezyen bir özne olarak ele alırken, Nietzsche’nin amacı Hristiyan ahlâkını eleştirmek suretiyle modern felsefenin nüvelerine saldırmak, dilin ve simgeselliğin etkisini göz ardı eden modern felsefenin yani töz, temsil ve hakiki özne metafiziğinin sebep olduğu ruh-beden ikiliğinin vahim sonuçlarını ortaya çıkarmaktır. Nietzsche’den sonra ise bu analiz, çağdaş Fransız felsefesinin de temel argümanı haline gelecek, çağdaş Fransız filozofları Nietzsche’den aldıkları mirası en ileri noktaya götürebilmenin muhtelif yollarını aramaya devam edeceklerdir.

Nietzsche’nin başlıca çabası, “ahlâkın tesisinin ve otoritesinin, tesis edildikten sonra dışladığı araçların aynalarına dayandığını gösterme çabası, yani ahlâkı doğalcı bir tarzda açıklama çabasıdır.”<sup>124</sup> Bu bakımdan Nietzsche, soykütük çalışmasındaki başat amacını, ahlâki değerlerin gerçek değerini\* ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer. Bu yöntemin amacı, alternatif bir ahlâk dizgesi oluşturmak değildir; Nietzsche hiçbir eserinde ahlâkın doğru tanımının ne olduğu ya da hakiki ahlâkın ne olduğu meselesiyle ilgilenmemiştir. Onun mesele ettiği, soykütük yönteminin asıl çalışma alanı olarak insanlık tarihi boyunca ahlâk mefhumunun nasıl ortaya çıktığı, ne yönde geliştiği ve bu sürecin insan olgusuna ve yaşamına etkileridir. Bu yüzden ahlâk meselesinde özcü bir yaklaşımı değil, *soykütük* yöntemini benimser: Soykütük yöntemi “değerlerin mutlaklık özelliğine karşı çıktığı gibi, onların yararcılık ve görelilik özelliklerine de karşı çıkmaktadır.”<sup>125</sup> Nietzsche, soykütük araştırması boyunca ahlâk ve hakikat kavramlarının temelde hangi kuvvetleri ve ne tür bir istenci varsaydığına dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Ahlâk meselesi doğrudan insan meselesi etrafında ele alınması gereken bir konudur; herhangi bir ahlâk kuramının özellikleri ise *özne, beden, ruh, özgürlük, doğa*,

---

<sup>123</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, ss. 170-171.

<sup>124</sup> A. Nehamas, **Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat**, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 292.

\* Buradaki ‘gerçek değer’ Platoncu *kendinde değer* ile karıştırılmamalıdır.

<sup>125</sup> G. Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 15.

*varlık, bilgi, dünya, nedensellik* gibi felsefenin temel kavramlarını nasıl ele aldığınızı ve bu konudaki düşünüş biçiminizi yansıtır. Dolayısıyla ahlâkın soykütüğü çalışması, salt ahlâk felsefesi ya da bir ahlâk araştırmasından ziyade yukarıda verdiğimiz kavramların her birinin güçlü birer analizinin yapıldığı çok kapsamlı bir tartışmadır. Bu tartışmanın kapsamı, en başta şu soruların sorulmasıyla şekillenir: İnsanı ya da insan olgusunu daha ileriye doğru götürme talebi -Hristiyan ahlâkından bağımsız olarak- bambaşka bir ahlâki talep olarak görülmeli midir? Eğer durum böyleyse Kant'ın ahlâkın varlık nedeni (*ratio essendi*) olarak gördüğü özgürlük ya da özgür isteme, Nietzsche'de 'doğaya uygunluk' veya 'yaratıcılık' gibi kavramlarla yer mi değiştirmektedir? Nietzsche daha en başta "hayatın yaşama şeklini öngören kurallar ve değerler silsilesi olarak *ahlâk* kavramı ile bu değerlere ilişkin belirli bir sistemi kurula bağlama ve haklı çıkarma girişimi olarak *ahlâk felsefesini* birbirinden ayırdığı için"<sup>126</sup> tüm bu eleştirilerden muaf mıdır? Çalışma boyunca bu sorular cevaplanmaya çalışılırken aynı zamanda bu problemlerin, Nietzscheci soykütük çalışmasının alımlanma biçimleriyle yakından ilişkili olan ve ilerleyen bölümlerde Deleuze, Foucault, Lacan gibi düşünürler üzerinden çözümlemesi yapılacak olan problemler olduğu görülecektir.

#### 1.4.1. Bencil Olmayan Davranışın Kökeni

Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü*'nden önce, insanın ahlâki yönelimlerinin psikolojik temellerini de inceleyen *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eseriyle birtakım psikanalitik\* olgulara ulaşmıştır. Nietzsche için ahlâkın soykütüğü, başından beri bir amaç değil, araç olmuştur: "Aslında o zamanlar gönlümde, ahlâkın kökeni üzerine kendimin ya da başkalarının hipotezciliğinden çok daha önemli bir şey yatıyordu; daha doğrusu: *ahlâkın kökeni* ile amaca götüren birçok araçtan sadece biri olması nedeniyle ilgileniyordum; beni

---

<sup>126</sup> A. Nehamas, 2016, s. 291.

\* Elbette ki bu cümlede bilinçli bir anakronizm vardır çünkü *psikanalitik* terimi, Nietzsche'nin yaşadığı yıllarda henüz bilimsel bir terminoloji olarak geçerli değildi.

asıl ilgilendiren ahlâkın değeri idi [...] ve bunun için bencil olmayan duygular ile hesaplaşmam gerekiyordu.”<sup>127</sup> Yukarıda bahsi geçen psikanalitik soru, ahlâki değerlerin kökenine ışık tutacak olması nedeniyle soykütüğün ilk amacını oluşturur. Bu bakımdan Nietzsche, başlangıçta şu sorunun cevabıyla ilgilenir: *Nasıl olur da insan, hiçbir koşulda kendini gözetmeyen, yani tümüyle bencil olmayan bir davranışta bulunabilir?* Nietzsche’ye göre bu sorunun cevabı için bencil olmayan davranışın kökenine odaklanılması, yani ahlâkın kökeninde yer aldığı varsayılan ‘bencil olmayan davranışta bulunmak’ ya da ‘cazip olan varken kazançsız/daha az cazip olan içgüdüye uymak’ şeklinde ifade edilen sözde genel ahlâksal kanının yeniden ele alınması gerekir. Böylece soykütük yöntemiyle, temel olarak insanın ahlâki yönelimlerinin yalnızca ‘karşılıksızlığı öngören içgüdü’ ve ‘onu pekiştiren alışkanlığı’ yoluyla gerçekleşip gerçekleşmediği sorunsallaştırılmış olur, soykütük yönteminin birincil çalışma alanı ve amacı budur.

Nietzsche, bencil olmayan davranışların alışkanlık yoluyla pekiştirilerek ahlâki değerlerin insanlığın evriminde tümüyle doğal olarak kurulmuş olması fikrini şüpheyile karşılar. Özgeci eylem, bilindiği üzere sempati, duygudaşlık, sevgi ve fedakârlık kavramları üzerinden açıklanabilir ve bu kavramların her biri, görünürde karşılıksız iyiliği işaret etmektedir. Nietzsche’ye göre bencil olmayan davranışın arkasındaki motivasyon, birtakım psikolojik kodlarla örülmüştür ve bu kodların deşifresi için insan zihnini ve yaşantısını bir *psikolog* titizliğiyle incelemek ya da Nietzsche’nin sözleriyle çağlar boyunca ahlâk tarafından katledilmiş olan insan ruhuna *psikolojik otopsi* yapmak gerekir. İyiliğin bencil ve bencil olmayan kavramlarıyla birlikte değerlendirilmesi, Nietzsche’ye göre toplumsal içgüdüden ziyade, *sürü içgüdüsünün* ürünüdür ve bu içgüdü’nün analizinden önce, onu temellendiren değerlerin yani görenek ahlâkının doğası analiz edilmelidir. Görenek, Nietzsche’ye göre “belli bir halkın, belli bir zamandaki

---

<sup>127</sup> ASÜ I#5.

ürünü olduğundan, ruhun belli bir yönelimini temsil eder.”<sup>128</sup> Üstelik sırf toplumsal içgüdüden ve görenek ahlâkından doğan ve alışkanlıklar yoluyla pekiştirilerek gelecek nesillere aktarılan ‘iyi davranışın’ bir noktadan sonra kaynağını düşünmenin gereksizliği yönündeki hipotez, iyilikte odağın davranışın sonucuna doğru çevrilmesine sebep olmuştur. Bu durumda sonuçtan beklenecek olan *yarar* olmaktadır. Bu usamlama yoluyla artık iyilik, başkalarına karşılıksız yarar tesis etmeye indirgenebilir. İyi kavramını ararken, iyi davranışın kaynağını düşünmemeye çalışmak, o davranışın *kendi başına iyi* bir şeye tekabül ettiğini kabul etmeye çalışmak anlamına gelir; oysa Platon’dan miras olan şu “*kendi başına iyi* değerler dizgesi artık değerden düşürülmek zorundadır.”<sup>129</sup> Nietzsche’ye göre “ilk zamanlarda iyi yargısı, iyiliğin gösterildiği yerden kaynaklanmıyordu, aslen yargının iyiliği başından beri söz konusu yargının sahibinin ellerindeydi; çünkü kendi yargısına *ad verecek gücü* kendinde bulunduranın inisiyatifinden başka bir şey değildi iyilik.”<sup>130</sup> Yani “başta insanlar iyi ve kötü kavramlarına sahiptiler fakat onlarda iyilik ve kötülük veya doğru ve yanlış kavramları henüz bulunmuyordu.”<sup>131</sup> Bu iki önerme, Nietzsche’nin soykütük argümanının temel önermelerindendir ve Nietzsche, soykütükte gerilere doğru gittikçe *bencil olmayan* davranışın arkasında başka bir motivasyonun olduğunu fark etmiştir. Buna göre, tarihte ‘iyi’ olarak karşılanan bir durum, yani bir davranışın iyi olarak adlandırılma edimi ‘karşılıksız iyilik görenler’ tarafından gerçekleştirilen bir edim değildir. Bu edim, değer yaratanın, yaratıcı olanın ve kendi eylemine ad verme yetkisini elinde bulunduranın edimidir.\* Aynı zamanda bir filolog olan Nietzsche, *iyi* ve *kötü* kavramlarının etimolojik serüveninin izini de sürer. Nietzsche’ye göre “iyi kavramını imleyen bütün sözcükler

---

<sup>128</sup> J. Young, 2017, s. 67.

<sup>129</sup> ASÜ I#2.

<sup>130</sup> ASÜ I#2.

<sup>131</sup> D. C. Dennett, **Darwin’ın Tehlikeli Fikri**, çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013, s. 560.

\* Nietzsche tam da bu noktada ‘bencil olmayan eylem’ ile ‘iyi eylem’ arasında kurulan bağlantıyı koparmış olur.

benzer kavram dönüşümüne uğramışlardır; bu sözcüklerin *asil ruhlu*, *soylu* ya da *üstün ruhlu* sözcüklerinden, *kötü* ya da *fena* kavramlarını imleyen sözcüklerin ise *bayağı*, *avam* ya da *aşağı* sözcüklerinden türediği görülür”<sup>132</sup> ve bu türeyişte ilginç bir manevra vardır. Bu manevra bize, Parmenides’in felsefeye yaptığı o müstesna katkıyı, *mantık temeline dayanmış bir metafiziği* hatırlatır; yani yalnızca var olanın bilinebileceğini ve yalnızca var olanın bilgisinin *doğru* olabileceğini söyleyen Parmenidesçi metafiziği. Nietzsche bu manevrayı şöyle açıklar: Yunan aristokrasisinde *soylu/iyi* anlamında kullanılan *esthlos* (ἔσθλος) kelimesi, kökü bakımından *gerçekliği olan* ya da *hakiki* olan kişi anlamına gelmektedir ve hemen akabinde bu kavram, anlamsal bir dönüşüm yaşayarak *doğrucu* olanı imleyecek şekilde evrilmiştir.<sup>133</sup> Burada ontolojik bir terim, sanki Parmenidesçi savı arkasına alarak epistemolojik bir terime dönüştürülmüştür. Öte yandan Yunan dilinde *kötü* kelimesine karşılık gelen *kakos* (κακός) sözcüğüyle de anlam olarak *kötü* olan değil daha ziyade *korkak* ya da *ödlek* olan, *cesaret erdemine sahip olmayan* ya da ileri bir okumayla *kendi eylemine ad verme cesaretinde bulunamayacak olan* vurgulanır. Nietzsche’ye göre Yunan aristokrasisinin en açık gözlemi buradadır, bu aristokrasiye göre doğru olanı belirlemek, bir *kendiliğinden edim* olarak asil bir karaktere, etkin bir güç istencine sahip olmaktan ileri gelmektedir. Burada *doğru* olanın kendinde bir değeri yoktur; bu aristokraside doğru olan yalnızca kendi eylemine ad verme yetkisini elinde bulundurmanın bizim tarafımızdan formelleştirilmiş halidir. Bu ilerlemeyi Latince de gözlemlemek mümkündür. Yunan kültürel mirasını taşıyan Roma’nın *iyi* ve *kötü* kavramları da aynen bu kurala göre dizilmişlerdir; “Latincedeki iyi kavramını imleyen *bonus* sözcüğünü kendisinden daha eski olan *duonus* kelimesine dayandırmak pekâlâ mümkündür (*bellum* (savaş) = *duellum* = *duenlum*’la karşılaştıran, *duonus*).”<sup>134</sup> Yine

---

<sup>132</sup> ASÜ I#4.

<sup>133</sup> ASÜ I#5.

<sup>134</sup> ASÜ I#5.

burada da kendi eylemini kendisinden yola çıkarak belirleyen ve adlandıran yüce/soylu ruhlu ya da doğuştan savaşçı olanın var oluş biçimi olarak görünmektedir, *iyilik*.

Ahlâk metafizikçileri, ahlâki kavramların kökenini genel olarak bencil olmayanı imleyen terimler üzerinden yorumlamak suretiyle modern çağın özgeci önyargılarını dayatırken Nietzsche’ye göre gerçekte durum farklıdır. Ona göre *aşağı, adi ruhlu, bayağı ve avam* her şey karşısında “eylemlerini *iyi*, yani *birinci sınıf* olarak algılamış ve öyle adlandırmış olan *asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü* olanlar, diğerleriyle aralarındaki *mesafe pathosundan hareketle değerler yaratma, değerleri isimlendirme* hakkını kendilerinde bulmuşlardır, onların *yararlılıkla* falan bir işleri yoktur.”<sup>135</sup> Nietzsche’ye göre *aşağı* ruhların soylu ruhlarla ilişkisini düzenleyen *mesafe anlayışı, iyi ve fena* karşıtlığının kaynağıdır. Bu nedenle “*iyi* sözcüğü, batıl inançların aksine, hiç de başından beri zorunlu olarak *bencil olmayan* eylemlerle ilintili değildir fakat ahlâkta kölelerin başkaldırısı sonucunda değerlerin ters yüz edilmesiyle bencil/bencil olmayan karşıtlığı insan vicdanını giderek daha fazla işgal eder hale gelmiştir.”<sup>136</sup> Ahlâksal değer olarak bencil olmayan davranış beklentisi, bir ‘olumsuzlama’ hareketinin, değerlerin ters yüz edilmesinin sonucu olarak görülmelidir ve ancak bu yolla bencil olmayan davranış tarihte ahlâksal bir norm haline gelebilecektir.\*

#### 1.4.2. Değerlerin Tersyüz Edilişi

Nietzsche, efendinin *ad verme ediminin* insanlık tarihindeki klasik bir kuralın, politik bir üstünlüğe tekabül eden kavramın hep bir ruh üstünlüğü kavramına

---

<sup>135</sup> ASÜ I#2.

<sup>136</sup> ASÜ I#2.

\* Ahlâkın ‘bencil olmayan’ davranış ile ilgisine yönelik Nietzscheci analizler, çalışmanın bu bölümünde tartışılanlarla sınırlı değildir çünkü bu polemik, soykütüğün temel hipotezlerinden birisidir. Dolayısıyla Nietzsche sıklıkla bu tartışmaya geri döner ve geliştirdiği her yeni argümanı öncelikle bu tartışma bağlamında muhakkak bir kez sınar. Bu yüzden bu çalışma içerisinde de ilerleyen bölümlerde ve özellikle “Jacques Lacan: Ahlâk, Gerçek ve Patoloji” başlıklı bölümde ‘bencil olmayan davranışın’ etik boyutu Nietzscheci meta-psikoloji çerçevesinde tekrar tekrar ele alınmıştır.

dönüşmesi<sup>137</sup> kuralının işlemesiyle *tepetaklak* olduğunu iddia eder. Bu analiz “efendiler ve soyluların savunduğu ahlâkçı-olmayan bir iyi/kötü ayrımının yerine ahlâkçı bir iyi/kötü ayrımının geçmesi ve özgür irade, ruh, suçluluk gibi nosyonlarının türetilmesinin”<sup>138</sup> tarihsel analizidir. Tarihte iyi/kötü kavramlarının ad koyucu insanların tekelden alınarak onlara sınıfsal bir ayrım üzerinden ‘efendi (soylu)’ ve ‘köle (soylu olmayan)’ biçiminde içerik kazandırılması, bu normun işlemesinin bir sonucudur. Bu bakımdan soykütük çalışmasının ikinci önemli tespiti, dünya tarihinde daima güç ilişkileri çerçevesinde kurulmuş olan ve hala da mevcudiyetini koruyan temel bir ilişki biçimi olduğu yönündedir: Bu ilişki, yukarıda adı geçen ve Nietzsche’nin *etkin* var oluşa sahip olduklarını dile getirdiği soylular ile *tepkisel* var oluşa sahip olduklarını söylediği köleler (köle ruhlular) arasındaki ilişki biçimidir. Nietzsche, aslen bu ilişki biçimiyle efendi ve köle terimlerini kullanarak ahlâkın oluşumunu ve onun nihilistik karakterini politik bir deneyime bağlı olarak açıklıyor gibi görünse de soykütük çalışmasında efendi ile köle kavramlarının politik ve toplumsal hiyerarşinin ötesinde kullanıldığı, bu kavramların politik ve sosyolojik anlam ve içerikleriyle sınırlandırılmayacağı açıktır.<sup>139</sup> Nietzsche “aristokratik bir ahlâk kodu konusunda kendisini ilgilendiren şeyin, yönetici bir sınıfın elindeki politik iktidar olmadığını, daha çok bu politik iktidarın kendisini tanımlamasını ve onaylanmasını sağlayan tipik kişilik özellikleri olduğunu açıkça belirtir.”<sup>140</sup> Nietzsche’nin kuramında en çok gözden kaçırılan noktalardan biri buradadır: Çok dikkatli olmayan bir okuma, ilk bakışta Nietzsche’nin iflah olmaz bir *aristokrasi düşkünü* olduğunu ve *sınıfsal elitizmi* savunduğunu ileri sürebilir. Bunun tersine, Nietzsche’nin “aristokrasi sevdası” soylu ve soylu olmayanın sınıfsal bir içerik kazandığı

---

<sup>137</sup> ASÜ I#6.

<sup>138</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 165.

<sup>139</sup> D. Küçükklap, “Efendi-Köle Ahlâkı vs. Efendi-Köle Diyalektiği” **Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, (1), 2010, s. 55.

<sup>140</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 165.

noktada sona erer, hatta bu duruma Nietzsche *aristokrasinin çöküşü*<sup>141</sup> adını verir. Onun için aristokrasi, soylu ve soylu olmayan kavramlarına birer sınıfsal içerik atandığı anda sona erer. Nietzsche, popüler kanının aksine bu aristokrasi meselesini çok hızlı geçmiş ya da kavramları fevri kullanarak özensiz biçimde ifade etmiş ve böylelikle yanlış anlaşılmalara sebep olmuş değildir. Nietzsche ısrarla vurgulamaktadır:

Bu asil ve asil olmayan kavramlarını, daha en başından fazla ciddiye almaktan, geniş ve hatta simgesel kavramlarmış gibi düşünmekten kaçınmak gerekir: Eski insanlığın tüm kavramları, başlangıçta, bizim aklımızın alamayacağı ölçüde kaba saba, biçimsiz, dolambaçsız ve özellikle de simgesel olmayan biçimde algılanmıştı; asil olan, başlangıçtan beri yalnızca, yıkanan, deri hastalıklarına yol açan belirli yiyeceklerden kaçınan insandır -daha fazlası, çok daha fazlası değil!<sup>142</sup>

Nietzsche'nin asil ya da efendi kavrayışı bunun biraz daha ötesine gider; çünkü Nietzsche, efendi ve köle kavrayışı yoluyla “insan denen hayvanın kendi eylemlerini öz-düşünümsel bir şekilde iyi ve kötü kategorileri kapsamında görmediği ahlâk-öncesi bir dönemin mevcut olduğunu göstermek ister.”<sup>143</sup> Bu ise, efendi ve köle kavramlarının soykütükçü bir yolla çözümlenmesinden geçer: Nietzsche de tıpkı “Freud gibi, benliğin birliğini sağlayacak olan bir düşünümsellik (*reflexivity*) biçimiyle ilgilenmekteydi; bu perspektifle ele alındığında, efendi ve köle psikolojisi arasındaki temel fark, kölenin kendi deneyimlerini bütünleştirmesindeki başarısızlığından kaynaklanır.”<sup>144</sup> Efendinin asıl yetisi, kendini olumlamak, kendini etik bir özne olarak kurabilmek ve kendi ‘iyisini’ oluşturabilmek adına birini olumsuzlamaya *ihtiyaç duymaması*; tepkisel insanın (kölenin) temel var oluş biçimi yalnızca ötekini ve onun etkin oluş biçimini yadsımaktır: “Soylu insan, *kendi üzerinde güç uygulayan* bir varlık olarak kendisinden gurur duyarken bunu yalnızca, kendisini daha düşük ruhlardan ayıran *mesafe pathosu* aracılığıyla başarabilir.”<sup>145</sup> Tepkisel insan, yalnızca etkin olanın etkinliğini oluşturan öğelere

---

<sup>141</sup> ASÜ I#5.

<sup>142</sup> ASÜ I#6.

<sup>143</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 168.

<sup>144</sup> D. Küçükcalp, 2010, s. 56.

<sup>145</sup> K. Ansell-Pearson, a. g. e., s. 166.

saldırmak suretiyle hayatta kalabileceğine inanır; onun asıl saldırdığı şeyler kişiler değil, kendisinde olmayan yaratıcı ve etkin varoluş biçimleridir. Bu bakımdan, tepkisel insan ahlâkının karakteristik tavrı bir *hınçtır*; çünkü “ahlâkta köle başkaldırısı, *hıncın yaratıcı hale gelmesi* ve değerler üretmesiyle başlar: Bu, gerçek tepkiden, eylem tepkisinden yoksun olan ve kendilerini yalnızca, kurmaca bir öç yoluyla zarardan koruyan yaratıkların hıncıdır.”<sup>146</sup> Nietzsche’ye göre soylu ahlâk, zafer dolu bir kendini *evetlemeden* doğarken, köle ahlâkı kendinde olmayana *hayır* der ve bu *hayır*, aslında onun yaratıcı edimidir; yaratıcı ya da değer belirleyici olan bakış açısının bu tersine dönüşü, hınca özgüdür. Nietzsche’ye göre “köle ahlâkı, eylemek için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir; en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyaranlara gereksinim duyar, eylemi, temelinde bir tepkidir; asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tersidir: O, kendiliğinden eyleme geçer.”<sup>147</sup> Buna karşın köle ruhlunun ahlâkı soylunun erdemlerine tepkisel bir duygulanım olarak hınçla yaklaşır. Böylelikle daha en başta

Güçsüzlük hissi, kölenin (tepkisel olanın) hafızasında aşırı bir şişkinliğe, bu da onun bütünlüğünü sağlamasına mâni olan geçmişin acılarıyla ilgili bir obsesyona neden olur; buna karşın, soyluluğun güçlü sağlığı, deneyimlerini birleştirebilme kapasitesinden doğar ve böylece efendinin bütünlüğüne mâni olacak birçok şeyi unutmaya imkân verir, efendideki *aktif unutma* yetisinin aksine, kölede unutamamanın tezahürü, hınç (*ressentiment*) duygusu olarak belirir.<sup>148</sup>

Kölenin tek kozu olan olumsuzlama yetisi sayesinde, soylu ya da asil ruhlu olanın kendinden yola çıkarak ortaya koyduğu edimleri *iyi* olarak adlandırması, önce sınıfsal bir ayırım üzerinden (özellikle ruhban aristokrasisi üzerinden) içeriklenir; sonra bu içerik, kavramın kendisinden soyutlanarak, kavram daha kutsal bir noktaya atfedilir. Bu kurnazca yöntem ile ‘iyi’ olan ‘hayra’, ‘kötü’ olan da kurnazca ‘şerre’ taşınarak, asil değer karşıtlıklarına ‘kendinde değerler’ yüklenir. Böylelikle köle ahlâkında iyi ve kötü kavramları, efendi ahlâkında olduğundan tamamen farklı anlamlar kazanır; bu, *değerlerin ters yüz edilmesidir*. Buna göre köle ruhlular kendi ahlâki değerlerini soylu olanın ‘iyi’

<sup>146</sup> ASÜ I#10.

<sup>147</sup> ASÜ I#10.

<sup>148</sup> D. Küçükaltın, 2010, s. 56.

olarak adlandırdığı her türden değerin ters yüz edilmesi yoluyla temellendirir. Nietzsche, bu anlatıyla aslında temel karakteri ahlâki terimlerle yorumlanan bir insan öznesi fikrinin ortaya çıkışının, ahlâk alanındaki bu köle isyanının gerçekleştirilmesiyle mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>149</sup> Buna göre

Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak nitelediği ahlâk tipi, Batı kültürüne damgasını vuran ve sahip olduğu nihilistik mahiyeti, yani nihilizm yazgısını kendi serüveninin sonunda açığa çıkarmaya başlayan bir ahlâka tekabül eder ve bu yönüyle de açık şekilde tarihsel bir anlama sahiptir. Nietzsche, kendi dönemini - modern dönemi- kölelerin başkaldırmasıyla, yani Batı kültür tarihinde hâkimiyetini hissettirmeye başlayan köle ahlâkının, dolayısıyla da kölenin zafere ulaştığı bir dönem olarak görür.<sup>150</sup>

Nietzsche'ye göre insanlık bugün dahi, sırf bu hastalık yüzünden, bu ruhban aristokrasisinin icadı olan köle ahlâkı adındaki bir mikrop yüzünden acı içinde -ve acıya bağımlı- bir hayat sürdürmektedir. Öte yandan Küçükalkp'in belirttiği gibi

İnsanlık ancak bu özünde tehlikeli varoluş biçiminin, bu ruhban varoluşunun oluşturduğu zemin üzerinde ilginç bir hayvan haline gelmiş, ancak bu zemin üzerinde insan ruhu daha üst bir anlamda derinlik kazanmış ve kötü olmuştur- ve evet, bunlar da insanın diğer hayvan türlerinden şimdiye kadarki üstünlüğünün iki temel biçimidir.<sup>151</sup>

Soykütük yönteminin özelliği olarak, Nietzsche'nin tarihteki herhangi bir davranış biçimini (asil olanın ya da köle ruhlu olanın davranış biçimini) tavsiye etmediği çok açıktır. Onun çalışması yalnızca bir *soykütük* çalışmasıdır. Bu çalışmanın en büyük keşiflerinden biri ise “iyi ve kötü eylemler arasında tür değil, derece ayrımı olduğudur; tarihte iyi eylemler yüceltilmiş kötü eylemlerdir, kötü eylemler kabalaştırılmış, ahmaklaştırılmış iyi eylemlerdir.”<sup>152</sup> Nietzsche bu fikri aslen çok çok erken bir dönemde, *Germania* söylevinde dile getirir: “İyi, sadece kötünün en incelikli gelişimidir.”<sup>153</sup> İster ideolojik olsun ister olmasın, okuyucu olarak bizler Nietzsche'nin ahlâk ve kültür/toplum tarihi incelemelerinde Nietzsche'nin kendisini keskin bir konuma yerleştirdiğini (iyiyi ve

<sup>149</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 166.

<sup>150</sup> D. Küçükalkp, 2010, s. 57.

<sup>151</sup> ASÜ I#6.

<sup>152</sup> İPİ1 #107.

<sup>153</sup> J. Young, 2017, s. 67.

kötüyü bir biçimde içeriklendirdiğini ya da açık biçimde içeriksizleştirdiğini) görmek ve düşüncelerini bu sonuca göre yorumlamak isteriz. Nietzsche'nin soykütük analizi tam da bunu göstermektedir: Ahlâk, bir konuma yerleşmek suretiyle olguların yorumlanmasıdır. Aslında Nietzsche'nin yöntemini anlamadaki zorluk, onun bir şeyden biçimsel olarak övgüyle bahsettiğini düşündüğümüz noktada aslında muazzam bir dramı yahut yanlışlığı anlatıyor olmasında ya da muazzam bir dramı anlattığını düşündüğümüz bir noktada da oldukça neşeli ve kendi kuramı ile onayladığı bir yere değiniyor olmasındadır. Bir başka deyişle Nietzsche, ironiyi en güçlü biçimiyle kullanmaktadır. Onun üslubu yalnızca ironiden değil, aynı zamanda hararetli sözleriyle kazandığı kötü şöhretin aksine fikirlerinin fanatizmden uzak\* yalnızca birer tespit ve inceleme konusu halinde sunulmasından beslenir. Buradaki tespit, ahlâkın doğasını anlamak suretiyle varılmış olan insan öznesine dair bir tespittir: "Ahlâklılık, sayesinde içinden çıktığı toprağın farkına vardığım bir meyvedir."<sup>154</sup> Bu yüzden Nietzsche, basit anlamıyla soylu ahlâkını öven ya da köle ahlâkını yeren bir ahlâk incelemesi yapmış değildir; hatta "köle ahlâkının, övdüğü niteliklerin tümünün terk edilmesi gerekmediği için iyinin ve kötünün ötesinde olmak da aslen iyi ve kötü nitelikler arasında kurulan ilişkilerin şimdiye dek nasıl düşünüldüklerini görmek, bunların ilişkilerini doğru kavramak ve bu ilişkilerin içerimlediği her şeyi yeniden değerlendirmek demektir."<sup>155</sup>

Bu tespitlere göre, muazzam bir bedenselliği, sağlam bedende bulunan sağlam bir zihni, dansı, cesareti, yaşamı sahiplenmeyi, ruhu besleyen savaş oyunlarını imleyen bir aristokrasinin sonunu getiren ruhban aristokrasisi, efendi ahlâkının değerlerinin zıddına

---

\* Nietzsche'nin 'aşık olduğu' kadın olarak bilinen ve 'tarihteki ilk kadın psikanalist' olarak anılan Lou Salome, kaleme aldığı Nietzsche biyografisinde bu konuda şöyle söyler: "Yine de Nietzsche, her aforizmacıyı tehdit eden kadere yakalanmıştır; çeşitli düşünceleri bağlamdan koparılmış, kendisinin tamamen uzak olduğu çekişmeli tarafların kullandığı sloganlara ve steno kavramlara dönüştürülmüştür." (L. Salome, **Nietzsche**, çev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2007, s. 7)

<sup>154</sup> Gİ #257.

<sup>155</sup> A. Nehamas, 2016, s. 299.

gelişmiştir. Ruhban aristokrasisinde kinden ve zayıflıktan doğan hastalıklı ve zehirli bir öfke, kendisini en yüce ve en sonsuz sevgi ile dışsallaştırmıştır. İşte Nietzsche, Hristiyan ahlâkının doğuşunu ve değerlerin ters yüz edilmesini soykütük çalışmasında ‘ahlâkta kölelerin başkaldırısı’ adıyla böyle resmetmiştir. Bu ahlâk, kendine zulmeden ve bu zulüm ile iktisadını güçlendiren iksirini insanlığa “İsa gibi bir kurtarıcı üzerinden, yüce öç düşkünlüğünü, elindeki asıl öç alma aracını, yeraltından soluklanan, usul usul ve alttan alta yayılan, hesabını bilen bir öcün gizli büyü”<sup>156</sup> ile zerk etmektedir, zira “o kutsal haç simgesi kadar, o tüyler ürpertici *çarmıhtaki Tanrı* paradoksu kadar, o akıl almaz, son kerte zalimliğin ve Tanrı’nın, insanın selameti için kendini çarmıha germesinin gizemi kadar cezbedici, mest edici, uyuşturucu, yoldan çıkarıcı başka bir şey olabilir miydi?”<sup>157</sup> Nietzsche ‘bayağı adamın ahlâkı işte böyle galip geldi’ ya da ‘insan soyunun efendilerden kurtuluşu işte böyle mümkün oldu’ derken tam olarak işte bu ironi yoluyla bu değerler karşıtlığını (efendi-köle ruhlu karşıtlığını) ifade etmektedir. Nietzsche’nin ‘kötü şöhretli’ efendi ahlâkının esprisi tam olarak budur. Bu hikâye, köle ruhluların ya da tepkisel güç unsurlarının zafer kazanma biçiminin ve efendi soyunun çöküşünün hikayesidir. Bir başka deyişle “hayır-şer (*böse*) karşıtlığında dile getirilen ahlâki değerlendirme ya da öbür adıyla köle ahlâkı, iyi-kötü (*schlecht*) karşıtlığında dile getirilen gayri ahlâki soylu değerlendirme tarzının (efendi ahlâkının) tersine çevrilisidir”<sup>158</sup> yoksa neyin olması gerektiği değildir.

### 1.5. İnsan Bilincinin Soykütüğü

Nietzsche’nin soykütük yöntemi, bilme dürtüsünün emrinde yaşayan insan türünün ‘ruhun bal toplayıcıları’<sup>159</sup> olarak kendi kutsal arı kovanlarının bekçiliğini üstlenmesine sebep olan *feromonları* inceler. Nietzsche’nin metaforik olduğu kadar da

---

<sup>156</sup> ASÜ I#8.

<sup>157</sup> ASÜ I#8.

<sup>158</sup> A. Nehamas, 2016, s. 296.

<sup>159</sup> ASÜ I#1.

*doğalcı* olan bu yaklaşımı, insanı bir bakıma *kavramları* ile *bedeni* arasında sıkışmış bir canlı olarak inceleyen ve kendi varlığının, özgür istemesinin ve hatta ahlâk yasasının kesinliğinden kendilik bilinci yoluyla emin olduğu Kartezyen yöntemin eleştirilmesi dayanır. Ona göre Kartezyen düşünce, bilincin kesinliğinin absürt biçimde abartılmasına yol açmıştır; düşünen şey olarak ilan edilen *tin* de berraklaştıkça güçlenen ve *belirsizliğe* tahammül edemeyen zorba bir ahlâk bekçisi haline gelmiştir. Bu yüzden Nietzsche'nin Platon'dan Kant'a kadar süre gelen felsefe yapma tarzına dair temel eleştirisi, insanı tümüyle yanlış anlamak suretiyle yaşama dair deneyimlerin, bu deneyimlere temel teşkil eden bedenden -bilincin ve bilinçdışının yegâne mekânı olan bedenden- çekip çıkarıldığı yönündedir.<sup>160</sup> Yani o, “bedensel olanı, dolayısıyla güç istencini merkeze alarak hem Kantçı transandantal akıl ilkesine hem de onun doğal öncülü olduğunu düşündüğü Kartezyen tözsel öz-bilince mesafe takınır.”<sup>161</sup>

Nietzsche, tözsel öz-bilinç düşüncesinin yaşamı bir ucubeye çevirdiğini ileri sürerek, bu felakete neden olan başlıca hatanın ise *bilinç* denen şeyin yanlış bir tümevarım yoluyla yaşama ve her türden istence varlık nedeni olan bir *tin* biçiminde düşünülmesi olduğunu söyler. Böyle bir *tin* fikri, oluşun değerini bedensel olandan soyutlayarak ortaya koymaya çalışır; buna göre dünyanın gerçek değerine ya da gerçek dünyaya, düşünen şeyin bilinç gerçeklikleriyle ulaşılabilir. Oysa Nietzsche'ye göre değerler hakkında yapılacak bir araştırmada, bilincin kör noktaları olarak insanın *belleği*, *arzuları*, *acıları*, *korkuları* olduğu gözden kaçırılmamalıdır hem modern felsefenin hem de insanın, doğanın (yaşamın) acımasızlığından kendini sakınabilmesi için geliştirdiği *yüce epistemolojinin* ihmal ettiği şey budur.

Sokrates'ten Kant'a kadar olan tüm ahlâk araştırmaları sürecine dair Nietzsche'nin düşüncesi; ahlâkın neliğinden önce insan bilincinin sınırları hakkında çok

---

<sup>160</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 234.

<sup>161</sup> H. Çörekçioğlu, **Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı**. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), (17), 2014, s. 41.

az şey bildiğimizdir. Nietzsche, Sokrates'in ünlü *ahlâki* mottosu olan “kendini bil!” sözüne nazire yaparak “kendimiz için hiç de bilen değiliz!”<sup>162</sup> diyecektir. Bu bakımdan Nietzscheci yöntem, temelde felsefenin kapsamını, insanın psikolojik boyutlarıyla da incelenmesi yönünde genişletilmesine dayanır. Nietzsche'ye göre “psikolojik parçalara ayırma ve toplama sanatı, her şeyden önce insanlar hakkında çok şeyin, ‘insan’ hakkında ise hiçbir şeyin konuşulmadığı zümrelerin cemaatinde eksiktir.”<sup>163</sup> Hemen belirtmek gerekir ki onun psikoloji ile kastettiği şey, kendi dönemindeki İngiliz psikologlarının yaptığından farklı olarak ‘bedenin’ de dikkate alındığı bir araştırma yöntemini temele alan bir disiplindir. Bu yüzden fizyologlar ve doktorlar da en az felsefeciler kadar ahlâk ve değerler meselesine sahip çıkmalıdır<sup>164</sup> ve bu mesele, geleceğin ödevi olarak değerlendirilmelidir. Bu ödev, yalnızca felsefecilerin değil aynı zamanda dilbilimcilerin, tıp insanlarının ve fizyologların da ödevidir. Özellikle felsefe ile fizyoloji arasındaki soğuk ve güvensiz ilişki bir kenara bırakılıp, değerler tablosundaki tüm ‘...malısın’lar en başta fizyologlar tarafından değerlendirilmelidir.<sup>165</sup>

Nietzsche'ye göre ‘çoğunluğun yararı’ ile ahlâk arasında kurulan ilişki Darwinistlere teslim edilmeli (çünkü bir organın yararı, kökenini açıklamaz<sup>166</sup>) ve bütün diğer bilimler iş birliği yaparak ahlâki değerlerin asıl değeri hakkında yeni ve titiz bir çalışmaya girişmelidir. “Biraz tarihsel ve filolojik eğitim” der Nietzsche “ve dahası genel olarak psikolojik sorunlara duyduğum saygının verdiği yönlendirme, sorunumu hemen başka bir soruna dönüştürdü: İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu?”<sup>167</sup> İyi ve kötü değerlerinin kendi değerleri, Darwin'in söylediği gibi insan aklının evriminin en inceltilmiş, en soylu yetileri miydi; yoksa bir entelektüel

---

<sup>162</sup> ASÜ I#1.

<sup>163</sup> İPİ1 #35.

<sup>164</sup> ASÜ I#17.

<sup>165</sup> ASÜ I#17.

<sup>166</sup> Gİ #647.

<sup>167</sup> ASÜ I#18.

yoksullaşmanın, bir soysuzlaşmanın işaretçileri miydiler? Bu soruyla Nietzsche, ahlâkın temel kavramları olan ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramlarını sosyopsikolojik ve metapsikolojik olmak üzere birbirinden beslenen iki farklı düzlemde incelemek suretiyle, köklerini Hume’dan alan\* yepyeni bir araştırma yöntemi ortaya koymuş olur. Bu düzlemler bir kâğıdın iki yüzünü oluştururcasına birbirlerine bağlıdır: İnsan bir yönüyle daima ‘yuvaya bir şey getirmek’ için çabalayan ve bunun için kolektiviteden yararlanarak birbirinden karmaşık tüneller, labirentler kazan bir işçi karınca iken diğer yönüyle iyinin ve kötünün kaynağı sorusunu, Nietzsche’nin deyişiyle ‘kendi a priori’sini, yalnızca kendi ‘istemine’ karşı sorabilmesi gereken bir canlıdır. Eğer ki istenç, özgürlük, sorumluluk ve yasa kavramları üzerinden ahlâka dair bir araştırma yapılacaksa, bilincinin soykütüğü çerçevesinde insanın bu iki yönü katiyen unutulmamalıdır.

### 1.5.1. Özgür İsteme Kavramı

Nietzsche her ne kadar sistematik bir filozof olmasa da özellikle ahlâk meselesinin temellerini incelerken klasik metodu atlamadan şu soruyu sorar: ‘*Özgür isteme nedir?*’ Bu soru, insan bilincinin soykütüğü çerçevesinde ele alınır: Nietzsche’ye göre kendisi gibi “annesinin karnından psikolog olarak doğan kişinin en büyük ilgi alanı insan ruhunun ve bilincinin sınırları, iç yaşantısının genişliği ve yükseklikleridir.”<sup>168</sup> Bu bağlamda, bilinenin aksine Nietzsche’ye göre *özgür istemenin* sahibi ve taşıyıcısı olan ruhların derinliklerinde, Avrupa’daki ‘eşitlik’ ve ‘acıma’ düşkünlerinden tümüyle ayrı olarak insanın gerçek amaçlarının ve otantik dürtülerinin peşinden gidebilmesine cesaret veren değerler vardır. Bugün, felsefeciler ve fizyologlar tarafından yeniden değerlendirilmesi gereken değerler ise “merhamet, feragat ve eşit haklar gibi büyük ölçüde özgeci ve

---

\* Tezin birinci kısmında bunun gerekçeleri ayrıntılarıyla verilmişti.

<sup>168</sup> İKÖ #45.

eşitlikçi olanlardır; çünkü bu değerler, büyük ölçüde Hristiyan ahlâkının seküler mirası olarak karşımıza çıkar.”<sup>169</sup>

Bugüne kadar iynin kötüden daha *geliştirici* olduğu fikri ile desteklenmiş olan Darwinci teleolojik ilerleme anlayışına karşılık Nietzsche’nin sorusu pekâlâ radikaldir: “Ya *iyi* kavramının içerisinde fazlasıyla şeker ve uyuşturucu varsa ve bu uyuşturucunun tek getirisi daha tehlikesiz ama daha küçük çaplı bir yaşamsa?”<sup>170</sup> Bu bağlamda değerlerin yeniden değerlendirilmesi meselesi, bu değerlerin yaşamı olumlayan bir düşünce tarzını mı, yoksa yaşamı küçümseyen tepkisel bir düşünme tarzını mı getirdiğini sorgulamak demektir. Nietzsche’ye göre ilk zamanlar, bir şeyin *iyiliği* ya da *kötülüğü* yalnızca toplum içerisinde gücü elinde bulunduranın -en önemlisi, bu güç politik olmak zorunda değil- yani bir şeye ad verme özgürlüğünü elinde bulunduranın keyfiyetinden kaynaklanıyordu. Üstelik bu hakikat öyle bir noktaya vardı ki dilin ortaya çıkışı, iktidarın -yine politik olmak zorunda değil- bir dışavurumu olarak görülebilirdi.<sup>171</sup> Sonrasında ise (bir önceki bölümde belirtildiği şekliyle) efendinin söylemini tersine çevirecek çok güçlü ve geri dönülemez bir şeyler olmuştur: Hıncın yaratıcı hale gelmesi ve bunun sonucu olarak *ahlâkta kölelerin başkaldırısı*. Nietzsche’nin düşüncesi içerisinde

Efendi ya da soylu ahlâkı kendisini, kendiliğinden iyi olarak onaylar ve ancak bundan sonra kendisinden daha aşağı ve düşük gördüğü şeye kötü sıfatını atfeder, köle ahlâkı ya da hıncı ahlâkı ise efendileri, soyluları, öteki dinleri kötü olarak olumsuzladıktan sonra ancak kendisini iyi olarak tanımlayabilir.<sup>172</sup>

Bu noktada bilinen ahlâk metafiziğindeki ‘özgür isteme nedir?’ sorusunun cevabı Nietzsche tarafından da verilmiş olur. Nietzsche, özgürlüğü ve özgür istemeyi iki biçimde ele almaktadır. Bunlardan birincisi *aristokratik özgürlük* dediği, özgürlüğün Spinozacı tanımıdır. Nietzsche’nin iyi bir Spinoza takipçisi olduğunu,\* onun hemen hemen her

<sup>169</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 158.

<sup>170</sup> ASÜ I#6.

<sup>171</sup> ASÜ I#2.

<sup>172</sup> K. Ansell-Pearson, a. g. e., s. 166.

\* Nietzsche, 1872 yılı başlarında, *Trajedinin Doğuşu*’nu yayımlandığı 1860’lı yıllardaki defterlerinde Spinoza’dan bahseder ve Spinoza’nın adı, *İnsanca, Pek İnsanca* (1878)’dan

kitabında vermiş olduğu referanslardan biliyoruz. Nietzsche'ye göre asıl özgür olan - Spinoza'nın tanımladığına benzer biçimde- “sırf kendi doğasının zorunluluğuyla eylemlerini yalnızca kendisi belirleyendir.”<sup>173</sup> Nietzsche de Spinoza gibi özgürlüğü, özgür olanın kendi doğası itibariyle ‘zorunlu’ olarak sahip olabileceğı bir şey olarak görür; hatta bu noktada özgürlüğün tanımlanmasına ve dışsallaştırılmasına bile gerek yoktur. Özgürlük, kendiliğinden, etkin oluş biçimiyle sahip olunan ve ifade edilmesi gerekmeyen bir nosyondur. Bu bakımdan özgürlük “eylemle bir tutulur ve büyük ya da yaratıcı eylem, mevcut kurallara ve normlara uymaması, tersine yenilerini kurması anlamında iyinin ve kötünün ötesindedir.”<sup>174</sup> Böyle bir özgürlüğün kişisi yani Nietzscheci tarzda soylu bir ruha sahip olan kişi, özgürlüğünü ifade etme gereksinimi bir yana, bu kavramın kendisine bile gerek duymaz. Bu basit bir olgu değildir; Ansell-Pearson'un da belirttiğı gibi Nietzsche, *Kral Oidipus* tragedyasındaki gibi bir özgürlük biçimine işaret eder: Oidipus, babasını öldürerek annesiyle evleneceğı korkunç bir yazğıya mahkumdur fakat onun için bu durum, kendini-tanımaya giden, kendi metamorfozunu açığa çıkaracak olan bir hikâyenin başlangıcıdır. Oidipus, Nietzscheci bir tarzda ‘*bu benim kendi dehşetim ve sadece ben buna katlanacak kadar güçlüyüm*’ diyerek tüm yaptıklarının sorumluluğunu kendiliğinden kabul eder.<sup>175</sup> Oidipus'un buradaki davranışı, Nietzscheci özgürlük biçimini yansıtır zira bu, kendiliğinden, kendi varoluş biçimi gereğı sahip olunan özgürlük biçimi ve özgür bir edimdir: Oidipus, kendi hayatındaki bu dehşete

---

*Putların Alacakaranlığı* ve *Deccal* (1888)'e kadar her kitapta görülür. Ancak Nietzsche'nin Spinoza'nın metinlerini doğrudan okuduğına dair hiçbir kanıt bulunmadığından onun bilgisinin tamamen ikincil literatürden ve başkalarıyla yapılan konuşmalardan kaynaklandığı görüşü de araştırmacılar arasında yaygındır. (D. Wollenberg, “Power, Affect, Knowledge: Nietzsche on Spinoza” **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**, 5, 2015, s. 65.)

<sup>173</sup> B. Spinoza, **Törebilim**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9 (Birinci Kitap, Tanım 7)

<sup>174</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 66.

<sup>175</sup> K. Ansell-Pearson, a. g. e., ss. 169-170.

katlanabilecek tek kişi olduğundan zaten bu sorumluluğu üstlenmiş, edimlerine sahip çıkmıştır.

Nietzsche'nin özgürlük kavramına ikinci yaklaşımı 'modern özgürlük' anlayışı çerçevesindedir. Bu yaklaşım, aristokratik özgürlük anlayışının kölelerin bakış açısından nasıl görüldüğünü yansıtır ve ahlâkta kölelerin başkaldırısı/değerlerin tersyüz edilişiyle ortaya çıkan özgürlük anlayışıyla ifadesini bulur. Nietzsche, böyle bir başkaldırının (buna kısmen dünyadaki sosyalist/eşitlikçi devrimler de dahildir) “yeni bir toplumsal ahenk dünyası olmayacağına, özgürlük değil bir hınç politikası kurarak tepkisel toplulukların yıkıcı enerjilerin salıverilmesi olacağına inanmaktadır.”<sup>176</sup> Nietzsche'ye göre köle ruhlu olanın ahlâkı ya da onun *yaratıcı hıncı*, bir kendiliğindenliğe değil muhatabının enerjisinin ve gücünün *günahlaştırılmasına* dayanır. Köle ruhlular “kendileri olmalarından ötürü soylulara suçlu damgasını vurmak ve kendilerinin mütevazi, yumuşak başlı vs. olmayı özgürce seçtiklerinden ötürü zayıfı yüceltmek amacıyla edimlerinde *özgür olan bir insan* fikrini ileri sürerler.”<sup>177</sup> Bu kurnazlığın ürünü olarak ortaya çıkan ahlâk ise yaşamayı ve bunun uğruna savaşı ve mücadeleyi reddederek istenç yerine hiçliği, cesaret yerine saklanmayı arzulayan ve bu yolla kendisini en az zararla ve en yüksek enerji tasarrufuyla ayakta tutmaya yarayan bir yaşama biçimini ifade eder. Bir başka deyişle bu hınç, eyleme kudretinden yoksun ve kendilerini yalnızca öç yoluyla koruyanların, yani kendinden olmayana, farklı olana ‘hayır’ diyen köle ahlâkının yaratıcı edimidir.<sup>178</sup> Bu perspektiften bakıldığında aklımıza şu soru gelir: “O halde ahlâkın doğal tarihi var mıdır?”\* Nietzsche, basit anlamda bir ahlâk tarihi serimlemeye niyet etmez,

---

<sup>176</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 167.

<sup>177</sup> K. Ansell-Pearson, a. g. e., s. 167.

<sup>178</sup> ASÜ I#10.

\* Bu araştırmayı ahlâk metafiziğinden ayıran en önemli unsur, onun bir öz araştırmasına girmiş olmamasında yatar. Öz (*essence*), Nietzsche'ye göre metafizik bir tahakkümü içerir ve bu tahakküm ancak merkezine reddedilemez bir telos'u alan bir analiz yöntemine izin verir. Soykütük (*genealogia*) ise epistemolojik bir araştırma olarak herhangi bir *telos* yörüngesine girmeksizin bir kavramın, bir olgunun hangi toplumsal, siyasi, psikolojik parametrelere göre ortaya çıktığını inceler.

iyinin ve kötünün ötesinde bir geleceğin oluşturulması için, geçmişle ve geçmişteki ahlâk bilimiyle yüzleşilmesini salık veren bir soykütük çalışması yapar.<sup>179</sup> Bunun yolu, teleolojik bir ahlâk tarihi ve ahlâk bilimi ortaya koymaktan değil; insan psikolojisinin özelliklerine yönelmekten geçer. Nietzsche’ye göre Kant tarafından titizlikle ele alınan ahlâk bilimi bile ‘boyun eğmenin bilimi’ ya da ‘boyun eğmelerin tarihi’ olarak köle ahlâkının tarihidir. Ona göre dünya tarihinin en erken dönemlerinden beri buyurucular ve buyurulanlar (öğretmen, komutan, liderler, baba figürü vs.) bu tarihin zorunlu ve doğal aktörleri olarak gösterilebilirler. Bu bakımdan buyurma edimi, insanlık tarihinin en eski eğitim biçimlerinden biri olarak insanlığın üzerinde ‘genel geçer’ ve ‘kaba’ bir iştah olarak yükselmiştir. Bu iştahın en önemli özelliği, örtük bir mekanizmaya sahip olmasında yatar; bu mekanizma kendi kendisini geliştiren bir yapay zekâ gibi kendi öz malzemesinden (yani *hınçtan*) daima yeni sürümler üreterek gelişir ve ilerler. Her yeni sürüm, sürü psikolojisinden ya da köle ahlâkından miras kalan ‘hıncın’ ya da ‘kara vicdanın’ daha da formelleşmesi anlamına gelir. Nietzsche’ye göre bu formelleşme, buyuranı sürü hıncının paydaşıymış gibi (sanki en başından beri buyuranmış ve şimdi bazı ayrıcalıklarından vazgeçmiş gibi) davranmasına sebep olur. Liderlerin sıkça görevlerinin millete kölelik derecesinde özverili bir hizmet etmek olduğunu vurgulamasının kaynağı buradadır: Nietzsche’ye göre sürü, kendisinin sıradanlığına direnen istisnaları zararlı olarak addeder ve istisnalara karşı en büyük silahı “koruyucu, çoban, bekçi rolünü üstlenmek—onların birinci hizmetçisi olmak üzere onları ikna etmektir”<sup>180</sup>, burada istisnaya yer yoktur; burada en güçlü olan ile bir *eşitlik* vardır.

Nietzsche, “modern liberal demokrasinin estetik üstünlük, kahraman birey ve *aristokratik özgürlük* nosyonlarının kökünü kazımaya eğilimli olduğuna dair nahoş hakikati bize gösterme konusunda zekice davranır çünkü liberal açılarından yaşama dair

---

<sup>179</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 158.

<sup>180</sup> Gİ #280.

tüm değerler görelileştirilmiş ve eşit kılınmıştır.”<sup>181</sup> Bu, “buyurucuların iki yüzlü ahlâkıdır; bu ahlâk sayesinde sürü, kara vicdanını daha eski buyurucularının, atalarının yahut anayasaların hatta Tanrı’nın buyruklarının gerçekleştircisi olarak sunmakta”<sup>182</sup> üstelik kendileri de zorunlu olarak buna inanmaktadır. Böylece ‘boyun eğme’ bir biçimde dostluğun ve karşılıklı saygının şiarı haline gelir; artık buyurucular asıl boyun eğenler olarak resmedilir. Nietzsche’ye göre hincin yaratıcı hale gelmesiyle ortaya çıkan ‘ahlakta kölelerin başkaldırısı’ tam olarak budur. Bu başkaldırı, efendinin karşısında özgür istemeye sahip olan, ‘özgür istemeye sahip olması gereken’ bir özne fikrinin ortaya konulması için yapılmış bir ters yüz etmedir. O halde bu başkaldırı temelde iki noktaya dayanmaktadır: “Efendilerin ve soyluların savunduğu ahlâki olmayan bir iyi/kötü ayrımının yerine ahlâkçı bir ayrımın geçmesi ve ikinci olarak bu yolla özgür irade, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesi.”<sup>183</sup> Köle ruhlunun ‘iyi edimi’ şöyle tercüme edilebilir: “Biz zayıflar, yapmaya gücümüzün yetmediği hiçbir şeyi yapmamakla *iyi edimde* bulunmuş oluyor”<sup>184</sup> ve günahkarlardan bu şekilde ayrı kalıyoruz. Nietzsche’ye göre bu tür insan, “hayatta kalma içgüdüsünden hareketle, kayıtsız ve *seçme özgürlüğüne* sahip özneye inanma gereksinimi duyar ve böyle bir özgür istemeye sahip özne fikri, her tür ölümlü, zayıf, ezilmiş insan kalabalığına o incelmış kendini aldatma olanağını, zayıflığın kendisini özgürlük olarak yorumlama olanağını sağlar.”<sup>185</sup>

Eyleme gücünden yoksunluk ve güçsüzlük, bir noktadan itibaren en büyük ve en kurnaz hükmetme yetisi haline gelmiştir. Eyleme kudretine sahip olanlar, yani efendi ve soylu ruhlular ise “halk düşmanı” ya da “elit” ilan edilerek dışlanır, günahkâr sıfatıyla sürü tarafından aforoz edilir. Böylece sürü ahlâkının mekanizması, kendisini koruyan özel bir mekanizmayla birlikte büyür gelişir: “Misillemede bulunamayan acize

---

<sup>181</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 107.

<sup>182</sup> İKÖ #199.

<sup>183</sup> K. Ansell-Pearson, a. g. e., s. 165.

<sup>184</sup> ASÜ I#13.

<sup>185</sup> ASÜ I#13.

alçakgönüllü, nefret ettiğine karşı boyun eğmeye iman -ya da itaat-, zayıfın ezilip büzülüp zararsızca beklemesine sabır diyen bir erdem mekanizması.”<sup>186</sup> Bu durumun biraz daha üzerine gidildiğinde, daha derinde, en dipte, yaratıcı hıncın ‘iktidar’ hevesi karşımıza çıkar; fakat bu iktidarın prosedürü biraz farklı işler. Bu prosedürde ‘bedene’ ve ‘bu dünyaya’ yer yoktur; Nietzsche’ye göre bu heves, bu dünyaya ait ‘güçsüz’ bedenin sonluluğundan ve sorumluluğundan çok uzakta bir yerde, cennetin sonsuzluğunda, vaat edilmiş topraklardaki büyük bir ‘atalet hükümlüğüne’ olan hevestir, Tanrı’nın devletine olan heves.

### 1.5.2. Bellek, Sorumluluk ve Hukuk

Nietzsche’ye göre ilkin insana acı yoluyla *bulaşan* geleneksel ahlâkın nasıl da insanın kendi bedeni ile hatta kanı ile ortaya koyulduğu açıklığa kavuşturulmalıdır ki bu kan, *unutkanlığın yasaklanması* adına dökülmüştür. Ona göre “bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır, yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder.”<sup>187</sup> Belleği oluşturan en temel unsur, bu bakımdan vicdanı oluşturacak olanla yakından ilintili olmalıdır. Belleğin en temel işlevi, söz verenin sözünü tutması gerektiğini, aksi takdirde bunun bir bedelinin olacağını hatırlatan sözleşmede ortaya çıkmaktadır. Nietzsche bu noktada, Darwinci evrim kuramında verilen ‘topluluk halinde yaşayan hayvanların, birbirlerinin çıkarına geliştirdikleri davranış kurallarının alışkanlık ve doğal seçim yoluyla bir toplumsal içgüdü haline geldiği’ yönündeki düşünceyi farklı bir perspektiften ele almaktadır. Ona göre “bir toplulukta yaşanılır, bu toplulukta yaşamamanın kazançlı yanlarının tadı çıkarılır, diğer taraftan da zararlı ve kötü davranışlara karşı topluluk üyesi kendini rehin koyar, aksi takdirde topluluk, kendisine borcu ödenmemiş alacaklı olarak, bunu ödetemediği kadar ödecektir”<sup>188</sup> çünkü bundan böyle sözleşme bozulmuştur.

---

<sup>186</sup> ASÜ I#14.

<sup>187</sup> ASÜ II#3.

<sup>188</sup> ASÜ II#9.

Nietzsche'ye göre toplum içinde iyi davranmak, kurallara uymak *stratejiktir* ve bu stratejiye göre sadakat bir zorunluluktur; eğer ki bedelini ödemek istemiyorsan. Dolayısıyla karşılıksız davranış paradoksal olarak karşılık ödememek için yapılır. Aksi takdirde “borcu ödenmemiş alıcının, yani topluluğun gazabı; onu şimdiye dek korunduğu vahşi ve yasaların egemen olmadığı duruma yeniden iter”<sup>189</sup> ve şüphesiz en büyük bedel budur. Nietzsche'ye göre *vaatte bulunabilen* bu hayvanı yetiştirebilmenin, kısacası ‘sorumlu insanı’ ya da vicdanlı insanı’ yaratabilmenin tek yolu budur; *unutmayı engellemek*. Ona göre bu, “sorumluluğun kökeninin uzun hikâyesidir; insanı görenek ahlâkı ve toplumsallığın deli gömleği yardımıyla gerçekten hesaplanabilir kılmak.”<sup>190</sup>

Nietzsche ‘unutmanın mantığı’ ile ‘bilinçdışının yapısı ve işlevi’ arasında bir bağ ve benzerlik kurarak, ahlâkın tarihinin ‘unutmayı yasaklamanın’ tarihi, bir bakıma *bilincin dayatılmasının* tarihi olduğunu, tarih boyunca ilkin işkenceler yoluyla unutmanın yasaklandığını, sonrasında ise cezai hukuk sistemiyle unutmak yerine belleğin zorunlu kılındığını savlamaktadır. Bir başka deyişle, anıların bir noktada sabitlemesi, ceza hükmünü kovalamanın koşuludur; bunu daha ilkel olarak dile getirecek olursak, *intikam duygusunun*. Nietzsche’nin (belki de Freud’dan önce) büyük buluşunu gözden kaybetmeden bu noktaya dikkat çekmekte fayda var; Nietzsche, burada “insan zihninde iki tür dizgenin var olduğunu açıkça görmektedir: Bilinç ve bilinçdışı.”<sup>191</sup> Nietzsche’ye göre, yaşantının parçaları olarak anıları, yalnızca bilinç seviyesine sabitlemek, yaratıcı istencin önündeki en büyük engeldir. Diğer taraftan ‘sorumlu bir hayvanı’ yaratabilmenin de koşuludur ve aynı zamanda köle istencinin temel yönelim biçimidir. Böyle bir yönelim içerisinde tanrısal cezadan dünyevi ceza sistemine geçiş de ‘sorumluluğunun’ icadı yoluyla insan bedeni üzerinden gerçekleştirilmiş yeni bir formelleşmeden başka bir şey değildir.

---

<sup>189</sup> ASÜ II#9.

<sup>190</sup> ASÜ II#2.

<sup>191</sup> G. Deleuze, 2010, s. 147.

Nietzsche'ye göre sorumluluğun icadı temel olarak borçlu-alacaklı ilişkisi üzerine kurulur; hatta Nietzsche, *schuld* (Alm. suç) sözcüğünün *schulden* (Alm. borçlu) sözcüğünden kaynaklandığını ve bunun *özgür istemenin* tarihiyle ilgili olmadığını söyler.<sup>192</sup> Özgür isteme, Kant'ın felsefe tarihine perçinlemeye çalıştığı şekliyle “suçlu cezayı hak eder çünkü başka türlü davranabilirdi” yani *istemi bu yönde kurgulamayabilirdi* şeklinde ortaya konulurken, Nietzsche'ye göre gerçek tümüyle başkadır. İstemenin, sorumluluğun ve Kantçı özgür istemenin ahlâkın varlık nedeni olduğu fikri, insanlık tarihinde çok geç ulaşılmış bir noktadır: “Bu fikri başa koyan, insan psikolojisi hakkında fena halde yanılır.”<sup>193</sup> Borçlu (*ya da suçlu*), alacaklı (*ya da zarara uğrayan*) tarafından aslen tek bir şey için cezalandırılır; ona kendi özgür isteminin doğru yönde kurulmuş olmadığını göstermek için değil, zarara uğramış olmanın öfkesini karşıdakine tattırabilmek ve suçlunun bunu hiçbir zaman unutmamasını sağlamak için. Cezalandırma gerekçesinin ya da suçun meşruiyetinin ‘özgür isteme’ kavramıyla yumuşatılması ise çok zaman almıştır.

İlk başlarda alacaklının öfkesi dizginlenerek her zararın bir eşdeğerinin bulunduğu yasalar meydana getirilmiştir; fakat henüz yeterince ‘inceltilmemiş’ olan bu yasalar, ahlâkın kökenini bulduğumuz yerin, yani insan ‘bedeninin’ üzerine kuruludur. Nietzsche'ye göre ahlâk meselesindeki anakronik hatayı düzeltebilmenin ilk koşulu bunu kabul etmektir: Özgür isteme ahlâkın varlık nedeni değildir; o, ahlâk yoluyla icat edilen formelleşme biçimlerinden biridir. Gerçekte olan ise tıpkı bir ‘kan davası’ gibi, kısasa kısasın mantığının, ahlâkın doğuşunun mantığına dayanmasıdır zira “borçlu geri ödeyeceğine dair verdiği sözün güven vermesini sağlamak için sözleşmenin yaptırım gücü yoluyla borcunu ödememe durumuna yönelik olarak sahibi olduğu bedenini ya da karısını hatta özgürlüğünü hatta yaşamını alacaklıya teminat olarak verir.”<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> ASÜ II#4.

<sup>193</sup> ASÜ II#4.

<sup>194</sup> ASÜ II#5.

Nietzsche'ye göre bu sözleşme, geleneksel anlamda ahlâkın zeminidir hatta suç ve acının birbirine sıkıca örüldüğü Kant'ın koşulsuz buyruğunun bile kökenidir.<sup>195</sup> Ona göre

Alış ve satış, tüm psikolojik eklentileriyle birlikte, herhangi bir toplumsal örgütlenme biçiminin ve loncaların başlangıcından daha eskiye dayanır: kişisel hukukun en kabataslak biçiminden filizlenen takas, sözleşme, suç, hak, yükümlülük ve tazminata ilişkin bilinç, önce en ilkel ve baştaki topluluk dizgelerine aktarmıştır ve aynı zamanda gücü güçle karşılaştırma, ölçme ve hesaplama alışkanlığını da.<sup>196</sup>

Bu borçlu-alacaklı ilişkisi, ilk insanlardan son insana kadar süregelen bir mirasın belirtecidir: “İnsanlık, iyi ve kötü kavramlarını (sıralanma düzeni kuran psikolojik eğilimle birlikte) aynı zamanda atalarının tanrılarını, hala ödenmemiş borçları ve onlardan kurtulma isteğini de kavimsel soyluluktan miras olarak almıştır.”<sup>197</sup> Borçlandırmadan eylemek ya da karşılıksız yardım etmek ve hepsinden öte bu davranışın yalnızca ‘acıma duygusu’ ile yapıldığını söylemek, kişinin başka borçlarına saydırmaya çalıştığı bir ödeme işleminden ya da yeni borç/sıkıntıların önüne geçebilmek için yapılan bir ön ödemeden başkası değildir. Tıpkı La Rochefoucauld’un şu sözlerinde olduğu gibi:

Acıma, çok kere başkalarının dertlerinde kendi dertlerimizi hatırlamaktır; uğrayabileceğimiz felaketlerin kurnazca bir tahminidir. Başkalarına yardım etmemiz, muhtaç olduğumuz zaman yardımımıza koşsunlar diyedir ve kendilerine yaptığımız bu hizmetler, aslı aranırsa, önceden kendimize yaptığımız iyiliktir.<sup>198</sup>

Nietzsche'ye göre ahlâktaki köle ayaklanmasının en büyük getirisi budur: Borçluluk, vicdan ve korku. Varlığıyla direkt olarak ötekine borçlanamayan insan, içindeki vicdan ve suçluluk duygusu ve de korku yoluyla Tanrı üzerinden *ötekine* borçlanır. Hatta ‘sözde karşılıksız’ verilen sadakaya dair yapılan dini teşvikler bile bu yüzdendir: “*Sadaka, Rabbin gazabını söndürür.*”<sup>199</sup> Nietzsche'ye göre özünde karşılıksız ya da bencil olmayan eylem yoktur ve bu sözde karşılıksız eylemin doğrudan ‘iyi’ olanla ya da ‘erdemli’ olanla

---

<sup>195</sup> ASÜ II#5.

<sup>196</sup> ASÜ II#8.

<sup>197</sup> ASÜ II#20.

<sup>198</sup> L. Rochefoucauld, **Özdeyişler**, çev. Yaşar Nabi, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969, s. 81.

<sup>199</sup> İslamiyet’e dair peygamber sözü.

doğal bir ilişkisi de yoktur. Nietzsche, üstinsanı öğretirken de bunu özellikle vurgular: “...eski sözcüklerden bıkasınız diye geldi Zerdüş; ‘ödül’, ‘karşılık’, ‘ceza’, ‘haklı öç’ sözlerinden bıkasınız diye, ‘bir eylemin iyi olması bencil olmamasındandır’ demekten bıkasınız diye.”<sup>200</sup>

Borçlandırıan her ahlâk hem doğaya hem de akla zulümdür.<sup>201</sup> Acı çeken güçsüz, o kadar da güçsüz değildir; onun en büyük gücü diğerinde uyandırdığı ‘acıma duygusu’ vasıtasıyla yönettiği *acı çektirme* gücü ve bu yolla borçlandırma yeteneğidir. Kölelerin ahlâktaki başkaldırısının temel zaferi tam da buradadır: Kendi mutsuzlukları ve acıları yoluyla efendilerini borçlandırma. Acınma özlemi, ötekine zarar verme yoluyla kendinden haz alma özlemidir.<sup>202</sup> Nietzsche’ye göre vicdan azabının filizlendiği nokta tam da burasıdır; bu, kölelerin efendi/soylu ruhlu olanlara acınma yoluyla enjekte ettirdikleri zehir olarak vicdandır: Ya bir gün sen de bizim gibi olursan? Bu korku, bencil olmayan davranışın bir başka yüzünü daha bize gösterir: ‘Güçten düşmemenin sadakası olarak güçsüzün halini kolla!’ Nietzsche bu durumun neden böylesine sahicilikten ayırt edilemez olduğunu ya da bu ‘riyakarlığın’ neden kolayca fark edilemez olduğunu şöyle temellendirir: Bu korkuyu temin edenler de kendi küçük oyunlarına yürekten inanmaktadırlar. Örneğin, “din kurucuları da dolandırıcılar da bu kendi kendilerini aldatma durumundan kurtulamamaktadır; zira dolandırıcıların da din kurucularının da olağanüstü izlenim bırakmaları için kendini aldatma iş başında olmalıdır.”<sup>203</sup> Diğer yandan yalnızca din kurucularında değil; bu, bütün bireysel ‘ahlâki’ davranışların ‘çift taraflı’ temel kuralıdır. Nietzsche’ye göre “nasıl ki bir kişi kolaylıkla ve güvenle Hristiyan kilise kurucularının iddialarına inanıyorsa, bir çocuk da anne babasının yargılarına böyle inanır; dolayısıyla eski yüzyıllarda insanların mutluluklarından ve yaşamlarından

---

<sup>200</sup> F. Nietzsche, **Böyle Söyledi Zerdüş**, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 105.

<sup>201</sup> İKÖ #188.

<sup>202</sup> İPİ1 #50.

<sup>203</sup> İPİ1 #52.

fedakârlık ederek savundukları her şeyin yanlışlıktan ibaret olduğu kolaylıkla kabul edilmek istenmez.”<sup>204</sup> Buna kendisi ve karşısındaki sadakatle inansa da bu durum nihayetinde en basit ve en temel psikolojik kurala bağlanmaktadır: Nietzsche’nin Swift’ten alıntılacağı gibi “bir yalan söyleyen, bu yalanı sürdürebilmek için başka yirmi yalan daha bulmalıdır”<sup>205</sup> ve ahlâki yanılsamaların kaynağındaki yalanlara dair bu trafikte hangisinin yalan olduğu ve yalanı söyleyenin kim olduğu takip edilemez olur. Bu, temelde iyi bir alışveriştir fakat Nietzsche’nin “psikolojik otopsis” tam da bu “ahlâk cinayetlerinde” anlam kazanır. Burada bencil olmayan davranışın aldatıcı üç ayağı tespit edilmiş olur: *hınç*, *vicdan azabı*, *korku*. İnsan bugüne değin, ilk toplumdan ya da hatta ilk insandan bu yana bu temel duygu(lar) yoluyla parçalanmaktadır. İnsan zihnine ‘bencil olmayan’ kavramını yerleştirmek pahasına yapılan bu neşterleme, Nietzsche’ye göre insanda daimî bir bölünmüşlük olarak kendini gösterir: Bir askerin savaş meydanında vatani için ölme arzusu, bir annenin kendisine esirgediği bütün lüksleri çocuğuna vermesi bencil olmayan bir davranış değil, yalnızca bir bölünmüşlüktür. Bu gibi örneklerde insanın kendisine ait bir şeyi, bir düşünce ya da bir isteği, kendisine ait başka bir şeyden (örneğin kendi temel ihtiyaçlarının birinden) daha çok sevdiği bir şey (örneğin çocuğu ya da vatani) üzerinden kendi varlığını iki parçaya böldüğü ve bir parçayı diğerine feda ettiği görülmektedir. Bu bencillik dışı bir şey değildir zira “ahlâkta insan birey (*individuum*) olarak değil, bölünmüş (*dividuum*) olarak davranır”<sup>206</sup> ve Nietzsche’ye göre arzular arasında bölünmüşlük, kendinden vazgeçmişliği (özgeciliği) değil arzunun yapısını gösterir. Nietzsche’ye göre “bireyin kendinden haz duyma yolundaki biricik isteği (ve bundan yoksun kalma korkusu) kendini her koşulda doyurur; insan nasıl yapabiliyorsa

---

<sup>204</sup> İPİ1 #53.

<sup>205</sup> İPİ1 #54.

<sup>206</sup> İPİ1 #57.

öyle eyleyebilir, ister kibir, intikam, haz, yararlılık, kötülük, hile eylemleriyle isterse fedakârlık, acıma, bilgi ile.”<sup>207</sup>

Eylemin ahlâki değerini eylemin ardındaki niyetler doğrultusunda tanımlayan Kantçı ahlâk felsefesi, özgür istemi olan öznenin varoluşunu önkoşul olarak sayarak eylemi ödevden ayırmaktadır.<sup>208</sup> Oysa bu düşüncede iyi ve kötü kavramlarına dair ilk belirlenimlerde, bedeni bir tazminat olarak gören sözleşmenin ürünü olduğu gözden kaçmaktadır ve Nietzsche’ye göre bu kavramlar dünyası kanla yıkanmıştır. Değer biçmenin kökeni, bir şeyin, bir davranışın, bir yardımın ve bir kötülüğün, hırsızlığın, erdemliliğin, dürüstlüğün ve fesatlığın değerini biçmenin kökeni, hani şu ‘insanı hayvanlardan ayıran şeyin’ kökeni, tam da borçlu-alacaklı ilişkisinde filizlenmiştir:

-Her nesnenin bir bedeli vardır; her şey geri ödenebilir- böylece adaletin en eski ve naif ahlâk yasasına; yeryüzündeki her tür iyi yürekliliğin, hakkaniyetin, iyi niyetin, nesnelliğin başlangıcına varılmıştır çok geçmeden ve adalet bu ilk aşamada, birbirlerine aşağı yukarı eş güçte olanların birbirleriyle uzlaşmak, bir tazminat yoluyla yeniden anlaşmak için gösterdikleri iyi niyettir- daha az güçlü olanları ise kendi aralarında bir uzlaşmaya zorlamaktır.<sup>209</sup>

Çok sonraları ise bedenin zorbalığından gelişen özgürlük içgüdüğü ortaya çıkmıştır, nedir bu zorbalık? Nietzsche’ye göre “buyurabilen, doğası gereği efendi olan, edimlerinde ve tavırlarında zorbalık sergileyen kişinin herhangi bir sözleşmeyle, bir borçlu-alacaklı ilişkisinde hesabı yoktur.”<sup>210</sup> O halde bu ilişkinin sonucu olan ahlâk ve vicdan rahatsızlığı nasıl yeşermiştir?

Temelde cezanın, hatta gerekirse bedene yapılan işkencenin bir noktada ‘kabullenışı’ ve ‘ıslahı’ getirmesi beklenirken genellikle tam tersi olmuştur. Ceza, öldürmediği takdirde güçlendirmiştir. Direnci ve direnç göstermeye bağımlılığı arttırmış; intikam duygusunu ve öç alma isteğini kuvvetlendirmiştir. Bu güçlendirme işleminin seyri bir hayli ilginçtir, zira ahlâkta kölelerin başkaldırısına sebebiyet veren ve bu yolla

<sup>207</sup> İPİ #107.

<sup>208</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 164.

<sup>209</sup> ASÜ II#8.

<sup>210</sup> ASÜ II#17.

hıncı yaratıcı hale getiren cezadan alınan *hazdır*. Nietzsche'ye göre zalimliğin kaynağı, yalnızca başkalarının acı çekmesinde değildir; bir de “aşırı ölçüde acı çekmemizden alınan bir zevk vardır.”<sup>211</sup> Bencil olmayanın, ahlâksal olanın ikiye bölünmüş bir kandırmacasıdır bu, insan bu hile ve kurnazlıkla temiz bir ‘vicdan rahatsızlığı’ icat etmiştir. Nietzsche'ye göre

Bedenini hiçe sayanın, kendini yadsıyanın, kendini feda edenin duyduğu hazzın, en başından bu yana ne tür bir haz olduğunu biliyoruz: kendine zulme girer bu haz\*; ahlâksal bir değer olarak bencil olmayanın kökenine ve bu değer boy verdiği zeminin saptanmasına ilişkin olarak vicdan rahatsızlığı ve kendine hor davranma istenci, bencil olmayanın değerinin önkoşullarıdır<sup>212</sup>

İnsanın -ve Sokrates'in- kendisine dair bilmesi gereken ilk şey, -bedenin ve belleğin ilk alameti farikası- Nietzsche'ye göre tam olarak budur.

### 1.6. Güç İstenci Kavramı ve Soykütük Yönteminin Diğer Sonuçları

Nietzsche'nin ahlâk araştırmasının en önemli sonuçlarından biri *güç istenci* kavramıdır. Güç istenci, kuvvetler arası ilişkinin diferansiyel ögesi olarak istencin kurucu unsurudur. Nietzsche'ye göre üzerinde egemenlik kurulmamış hiçbir nesne (fenomen) yoktur; çünkü nesnenin kendisi bir görünüş değil bir kuvvetin ortaya çıkışıdır: “Bir kuvvet, egemenliktir ama aynı zamanda egemenlik kurulan bir nesnedir.”<sup>213</sup> Bu bakımdan güç istenci, bir kuvvetin diğer bir kuvvetle ilişkiye girmesini mümkün kılarak *anlamın* (değerin) ortaya çıkmasına olanak sağlayan temel (diferansiyel) öge olarak tanımlanır. Deleuze'e göre güç istenci düşüncesini temele alan Nietzscheci felsefe, farkın geri dönüşünü onaylayan tutumuyla modern felsefenin geleneğinden kendisini ayırmak suretiyle etik problemi gerçek bir eleştiri doğrultusunda ele alan ilk felsefedir. Yine de *güç istenci* kavramının, Nietzsche'nin eserlerinin üslubuna uygun olacak biçimde biteviye birbiriyle çelişkili ve karmaşık yorumlarla örülü biçimde ele alındığı

---

<sup>211</sup> İKÖ #222.

\* *les nostalgies de la croix* (çarmıh özlemi).

<sup>212</sup> ASÜ II#18.

<sup>213</sup> G. Deleuze, 2010, s. 20.

söylenbilir. Üstelik Nietzsche'nin sistematik ve indirgemeci bir felsefeye karşı daima muhalif olduğu\*, dahası böyle bir tutumun felsefenin *yaratıcılığını* baltaladığını her fırsatta dile getirdiği bilinmesine rağmen -bir tür ironi olsa gerek- Nietzsche'nin *kötü bir şöhretle* anılmasına sebep olan *delilik zamanlarında* felsefesinin merkezine bu kavramı koyarak bir anlamda her şeyi güç istencine indirgemeye çalıştığı bilinmektedir: “Felsefe, en yüksek ruhsal güç istencidir.”<sup>214</sup>

Soykütük çalışmasında yer alan değerlerin kendi değerleri üzerine yapılan araştırmada karşımıza çıkan ilk soru şudur: Tüm bu ahlâki değerlerin sağladıkları şeyler kimle ilgili ya da kim içindir? Elbette ki ‘yaşam’ için; yaşam ise, güç istencidir. Nietzsche için nihayetinde “soykütük bir yorumdur; ama ahlâki pratiklerimizi verili olarak değil, anlam barındıran tezahürler olarak ve bu yorumun açığa vurmaya çalıştığı bir *güç istencinin* tezahürleri olarak kabul etmesi anlamında”<sup>215</sup> bir yorumdur. Bundan dolayı yorum da tek yönlü bir fark olarak algılanmamalıdır; örneğin, biyolojik gelişme güç istencinin bir yorumudur. Nietzsche'ye göre hem biyolojik süreç için hem de diğer her şey için “güç istenci, bir yorumlamadır; -bir organın ne zaman inşa edileceği bir yorum meselesidir örneğin, sınırlar tanımlanır; bu bakımdan yorumun kendisi de bir şeyin üzerinde kontrol sahibi olmaktır.”<sup>216</sup> O halde güç istenci, hem bir ilişkideki güçlerin düz anlamıyla niceliksel farkı hem de o ilişkide yer alan her bir kuvvetin derinlemesine niteliğidir.

Nietzsche'nin *güç istenci* kavramında Almancada *güç* sözcüğüne karşılık olarak kullandığı *macht* kelimesinin, *istek* veya *arzu* anlamına gelen *mögen* fiilinden ve hem gizil güç anlamına gelen hem de yapmak, yaratmak anlamına gelen *möglich* sözcüğünden

---

\* “Sistematikçileri görünce yolumu değiştiririm, sistem inancı doğrulukta eksiklidir.” (F. Nietzsche, 2010b, s. 15)

<sup>214</sup> İKÖ #9.

<sup>215</sup> A. Nehamas, 2016, s. 166.

<sup>216</sup> Gİ #643.

türetilmiş olmasına<sup>217</sup> dikkat edilmelidir. Güç istencinin ne olduğu ya da mekanizmasının tüm derinlikleri istek, arzu ve yönelimlerimizde ve özellikle de insan erdemlerinin yönelimlerinde saklıdır. Nietzsche'ye göre ahlâki değerlere yönelik istencimiz belli parametrik biçimler ya da onun istenç algoritmasındaki *manifoldlar* (çokluklar) üzerinden içerik kazanmaktadır. İnsan istencinin 'tümleyici' yapısının kaynağında bulunan asıl özellik, onun çoklayıcı olmasıdır. Bir başka deyişle insan, kavramları ve şeyleri tümleyebilmek (sentezleyebilmek) için zihnindeki diferansiyallenebilir (farklılaştırılabilir) manifoldları (çoklukları) kullanır. Nietzsche bu sentezin, insan zihninin yapısal bir zorunluğu olarak değil sentezin kendisinin yaşama içkin ve dinamik olarak gerçekleştiğini ve bu yüzden ampirik dünyanın hem ilişkisel hem de içsel ve zihinsel olarak anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>218</sup> Aslında Nietzsche tam da bu dinamizme dikkat çekerek, istencin çoklayıcı özelliği yüzünden değer takdirlerinin evrensel değil, perspektifsel olarak ortaya çıktığını bilmeyen insanın –bir başka deyişle çoklayıcı zihin yapısının varlığından bihaber olan insanın- kendi başına bir birey olarak çok sayıda çelişkili dürtüleri taşıdığını<sup>219</sup> söyler; ki bu hastalık değil, sağlığın belirtisidir. Güç istenci aynı zamanda tümleyici işlevi gören son duraktır, çünkü bir bakıma “istenç, bir son istenci anlamına da gelir”<sup>220</sup> yani 'son istemi' bir değer takdiridir.\* Bir olgunun ya da bir durumun, bir davranışın bir değer ile takdir edilmesi, olgunun kendisini 'iyi' ya da 'kötü' kavramlarıyla birleştirici bir formelliğe getirmek anlamına gelir ve Nietzsche'ye göre

---

<sup>217</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, ss. 70-71.

<sup>218</sup> T. Doyle, **The Kantian Roots of Nietzsche's Will to Power**. M. Brusotti, H., Siemens, J. Constâncio & T. Bailey (Ed.), Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy içinde, New York, Bloomsbury Academic, 2017, s. 217.

<sup>219</sup> Gİ #259.

<sup>220</sup> Gİ #260.

\* Buraya önemli bir şerh düşmekte fayda var. Nietzsche'nin bahsettiği bu *son istemi*, Hegel'in '*idea* olarak Bir' kavramına gönderme içerir. Nietzsche'ye göre son isteminin bir değer takdiri olması, Hegel'in tarihin diyalektik ilerleyişi içerisinde tarihe bir değer takdiri atfedildiğini, tarihin kendisine bir telos yüklendiğini ve tarihin kendi başına bir değer üretici ve istem sahibi olabileceğini ima eder, hatta o bu yüzden Hegelci son istemi, kendini gerçekleştirme, tamamlanma ve *Bir* olma (*sentezlenme*) istemidir.

herhangi bir şeyi kendinde değerli kılamayacak olan şey de budur. Bu bakımdan ahlâki değer takdirlerinin kökenlerini determinist bir nedenler zinciri içerisinde aramak Nietzsche'ye göre budalalıktır; nedenler, olsa olsa semptomların adlarıdır ve semptomunun adını bilmek, onu çözmeye yetmez. O halde güç istencini doğru kavrayabilmek için ilk olarak sonsuz nedenler zinciri obsesyonunun üzerine gidilmelidir.

### 1.6.1. Nedensellik ve Modern Özne Eleştirisi

Nietzsche'ye göre “birbirini takip eden iki durumdan; birinin *neden*, diğerrinin de *sonuç* olduğu fikrine en baştan karşı çıkılmalıdır, birincisinin -gücü dışında- etki edecek herhangi bir şeyi yoktur, ikincisi de -kendi sahip olduğu güç ile mukayese edilmek dışında- hiçbir şey tarafından etkilenmemiştir.”<sup>221</sup> Gerçekte bu, “eşit güçte olmayan iki element arasında bir mücadele meselesidir ve her birinin güç ölçüsüne göre güçlerin yeniden düzenlenmesi sağlanmıştır.”<sup>222</sup> Nietzsche, gücün nesnesinin başka bir güçten ötesi olamayacağını söyler; ona göre önce doğada bir nedensellik tözü varsaymak, sonra da bu tözün yasalarını insan davranışlarında keşfetmeye çalışmak yalnızca bir kurgudur: ‘Kant, *neden* sorusundan önce *niçin* sorusunu getirmiş olsaydı ahlâk incelemesi çok daha farklı sonuçlanacaktı’ diye söylerken etkin nedenin bilinemeyeceği konusunda Hume ile hemfikirdir. Alışkanlık, nedensellik diye bir şeyin varlığına inanmamızı kolaylaştırır fakat “nedenselliğe duyduğumuz inanca olağanüstü sağlamlığını veren şey, bir olayın bir diğerrini takip ettiğini görme alışkanlığı değildir; olaylara maksatların (güç istençlerinin) neden olduğunu fark edemeyişimiz ve her olayın bir eylem olduğuna, her eylemin de bu eylemi yapan birini gerektirdiğine dair bir inanç yani *özneye* duyulan inançtır.”<sup>223</sup> Hatta “maksat, olayın nedeni bile değil olayın kendisidir!”<sup>224</sup> Bu bakımdan nedenler zinciri serimlemek yerine Nietzsche'nin önerisi, ahlâklı ya da ahlâksız olarak adlandırılabilir

---

<sup>221</sup> Gİ #663.

<sup>222</sup> Gİ #663.

<sup>223</sup> Gİ #550.

<sup>224</sup> Gİ #550.

tüm olayların ‘maksatlar’ olarak birbirlerinden -perspektifsel biçimde- ayrıldığı<sup>\*</sup> ve aslen aralarında hiçbir türsel fark olmadığı<sup>nın</sup> gösterilmesidir. Bunun anlamı, ahlâki davranış biçiminin güç istencinin yorumundan başka bir şey olmadığı ve bu yorum biçimine göre etkin ya da edilgin yorum (dolayısıyla ahlâksal) farklarının oluştuğudur. Bu da “kimin güç istenci ahlaklılıktır ya da ahlâklılık değildir?”<sup>225</sup> sorusunu doğurur. Nietzsche’ye göre gücün edilgin hali, ahlâkta kölelerin başkaldırısını hatırlatacak şekilde kendini göstermiştir: “Sürünün, sürü olmayan bağımsızlara olan içgüdü, yoksulların talihlilere karşı içgüdü, sıradanların istisnai olanlara karşı içgüdü.”<sup>226</sup> Kısacası, geleneksel anlamda ahlâklılık olarak adlandırılan, güçlü ve güçsüzün, şanslı ve şanssızın, cesur ve ödlek olanın tabi olacağı ve daima ikincinin korunacağı yasayı icat eden içgüdü/istenci kendisidir. Bu yolla yasanın tarafsız bir el ile ortaya atıldığına inanılmalıdır; yani bir hile olarak bu, güçsüzün talebi değil; güçsüzü koruyan gücün talebi/istemi gibi algılanmalıdır. Dikkatli incelendiğinde varılacak sonuç başkadır: Nietzsche’ye göre öteden beri insan, bu otoriteyi kuracak olan bir Tanrı’ya ve bu Tanrı’nın varlığının garantörü olan bir metafizik yasaya gereksinim duymaktadır.<sup>227</sup> Bir kere putların alacakaranlığından dışarı çıktığımız vakit ise asıl konuşanın Tanrı olmadığı anlaşılmaktadır. “Yapmalısın” sesi Tanrı’dan değil, sürüden, sürü ahlâkının kendisinden gelmektedir. Yani “ahlaklılığın tarihinde kölelerin, hastalıklıların, kendilerinden dolayı acı çekenlerin değer yargılarını yerleştirmeye çalıştıkları güç istenci”<sup>228</sup> budur. Nietzsche bu noktada Darwin’den ayrılarak “ahlaklılığın, doğanın daha yüce bir türe ulaşmak için gösterdiği çabalara -eğer böyle bir çabası varsa- bir hakaret olduğunu”<sup>229</sup> söyler. Burada sürünün güç istenci, güç istencinin özel bir formu olarak sürü ahlâkıdır. O halde

---

<sup>\*</sup> Hemen hemen tüm dinlerde şeytan da ‘taraf değiştirmiş (ya da Nietzscheci deyimle *perspektif değiştirmiş*) bir melektir.’

<sup>225</sup> Gİ #274.

<sup>226</sup> Gİ #274.

<sup>227</sup> Gİ #275.

<sup>228</sup> Gİ #400.

<sup>229</sup> Gİ #400.

görüldüğü gibi istenç, Schopenhauer'deki gibi içi boş ve saf bir kavram değildir; daha doğrusu istenç, yöneldiği özel durumlar olmadıkça sadece boş bir kavram olarak kalır.

Nietzsche'ye göre “istençli olmak diye bir şey yoktur, sadece bir şeye istençli olmak vardır.”<sup>230</sup> İstencin kendi başına varlığına inanmak, aynı zamanda kendi başına bir nedenin varlığına inanmak anlamına gelecektir; bu bakımdan Nietzsche, istencin kendisini *sonucun nedeni* olarak görmeyi istemin ve özgürlüğün yanlış anlaşılması olarak görür. Şu değil de bu eylemi yerine getirenin insanın saf istenci olduğunu söylemek, yeni bir metafizik özne yaratmak ya da özneyi metafizikleştirmek anlamına gelir; dahası bu “istenci büyüsel bir etkin güç olarak görmek demektir.”<sup>231</sup> Nietzsche'ye göre “özne anlayışının psikolojik tarihini incelediğimizde; beden, nesne, göz tarafından yaratılan bütünlük, insanın zihninde bir eylem ve eylemi yapan biri arasındaki farkı uyandırmıştır ve sonuçta bir ‘sorumluyu’ yani özneyi arkasında bırakmıştır.”<sup>232</sup> Bu bakımdan klasik özne teorisinde bir olgunun ya da bir eylemin (örneğin ahlâki bir eylemin) arkasında bir özgür istencin kendisini görmek, kategorik buyruğu icat etmenin en kolay yoludur. Buna karşın, yaşamın ‘oluş’ biçimi temel olarak güç istencinden başka bir şey değildir; çünkü istencin arkasında daima bir arzu mekaniği vardır: “Canlı olan her şey gücünü yaymak ister, hatta kendi varlığını sürdürmek için kendini korumak -Spinoza'nın *conatus*'u örneğin- güç istencinin *dolaylı* bir sonucudur.”<sup>233</sup> Zira insanlar tarih boyunca yer yer güç istencini diğerine kabul ettirebilmek için kendilerini gökyüzünden aşağı bırakarak birlikte ölen kartallar gibi\* savaşlarda ya da düellolarda karşılıklı can vermişlerdir.

---

<sup>230</sup> Gİ #668.

<sup>231</sup> F. Nietzsche, **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2003b, s. 131. Bu noktadan itibaren, Nietzsche'nin *Şen Bilim* adlı eserinden yapılacak olan atıflarda (Türkçede yine Levent Özşar çevirisi kullanılmak suretiyle) yalnızca “ŞB Satır numarası” (örn. ŞB #127.) şeklinde evrensel satır numaraları verilecektir.

<sup>232</sup> Gİ #547.

<sup>233</sup> İKÖ #13.

\* Bu davranış biçimi kartallarda sık görülür (*mid-air eagle fight*). Kendi bölgelerini diğerine kabul ettirebilmek için savaşan kartalların kullandığı bu orijinal mücadele yönteminde, kartallar ölümcül bir yükseklikten -birinin pençeleri diğerinin pençelerine kenetlenmiş halde- kendilerini aşağı bırakırlar. Bu ölümcül oyunda ilk vazgeçen/kaçan

İstenç, ahlâklı olmak için veya yaratıcı olmak için kullanılabilir. Gücün kullanımı, birbirine görelî olarak etkin ve tepkisel güç kullanımının biçimleri ortaya çıkar (kendi varlığını onaylamak ya da başkasının varlığını ortadan kaldırmak ya da değîllemek suretiyle kendi varlığının farkına varmak gibi). O halde bu, merkeziyetin ‘birbirine göre ayarlandığı’ güç bölgelerinin aralarındaki *mesafe pathosu* ile şekillenmiş bir şemayı ortaya çıkarır. Gücün kullanımı, bu kaotik/görelî şema içerisinde yaşamın nasıl olumlandığı ya da beden ve sağlığın nasıl hor görüldüğüne göre seçilip çıkarılabilir; yani hem ahlâki olan davranış için hem de ahlâki olmayan davranış için güç istencinin özel durumları kendini ifşa eder. Ama güç istencini, oluşun bir özelliğı değil de varlığın özü olarak görmeyi “Nietzsche’nin perspektivist bilgi anlayışıyla, metafizik eleştirisiyle, insanın tözsel bir varlık olarak kavranışına karşı eleştirel tutumuyla uzlaştırmak oldukça zordur.”<sup>234</sup> Nietzsche’nin ‘bütün etkin kuvveti, güç istencine indirgemesi’<sup>235</sup> düşünüldüğünde bu tuzağı düşmemek zordur. O halde bundan nasıl sakınılır? Özcü bir perspektifi benimsemeyen soykütük çalışmasıyla Nietzsche’nin özgür istemi saygıdan ya da kategorik emirden farklı olarak *güç istenci*yle açıklama teşebbüsünü Kant’ın gizli metafizik çukurlarına (örneğin *kendinde şeye*) düşmeden nasıl açıklanabilir? Daha önce gösterildiğı gibi Kant, Newtoncu açıklama modelini (dünyanın işleyişini mekanistik kurallar içerisinde algılayan modeli) kabul ederken *özgür istemeye* yer açabilmek adına yeni bir öneride bulunmaktaydı. Buna göre Kant, insanı doğanın belirleniminin dışında bir de numenal varlık olarak tasarlamış ve özgür istemenin ancak bu alanda var olan yeni bir nedensellik biçimi yardımıyla gösterilebileceğini söylemişti. Kimi yorumculara göre Nietzsche, Kant’ın ampirik dünya ile insanın zihinsel varlığının birliğini garantileyen

---

kartal karşıdakinin bölgesini, kurallarını kısaca gücünü kabul etmiş olur; fakat çoğunlukla bu oyun, iki tarafın da yere çakılarak ölmesiyle son bulur. İnsanların yüzlerce hatta binlerce ölümlerle sonuçlanacağını, tarafların çoğunun öleceğini bile bile savaşırlar büyük bir arzu ile girmesi buna benzetilebilir.

<sup>234</sup> H. Çörekçioğlu, 2014, s. 38.

<sup>235</sup> İKÖ #36.

*transandantal ben* düşüncesine alternatif bir kuram ortaya koymaktadır.<sup>236</sup> Bizce Nietzsche'nin Kant'ın karşısında yapmaya çalıştığı, dünyayı bir fenomen, bir tasarım ya da bir temsil olarak kavranabilir kılmak değil, mekanik dünyayı bizim duygulanımlarımız (*affects*) ile aynı düzlemde, içerisinde güç merkezlerini barındıran yaşamın bir ilksel formu olarak göstermektir. Nietzsche, yüzlerce yıldır kabul gören töz metafiziğini terk ederek yaşamı ya da dünyayı, var olan tüm biçimleriyle (ister mekanik ister duygulanım olarak) birlikte bir güç istenci olarak kurgulamak gerektiğini belirtir. Bu noktadan itibaren Nietzsche'nin ahlâk meselesine neden yoğunlaştığını daha açık biçimde görülebilir: Dünyayı, özneyi, bilinci, arzuyu, bedeni ve insanı anlama biçimimiz bugüne kadar biteviye özgür isteme sorunu üzerinden ve ahlâk metafiziği çalışmaları ile şekillenmiştir. O halde Nietzsche, ahlâkın kökenini araştırmak suretiyle aslında yepyeni bir hipotezi -dünyaya ve insana dair, bilince ve özgürlüğe dair yeni bir hipotezi- temellendirmektedir. Bu hipotezle birlikte, idealizmdeki “öz-bilinçli irade artık varoluşun nedeni olarak tasarlanamamaktadır; o, neden olmak bir yana, daha güçlü bir kökenin, yani yaşamın dinamizminin bir sonucu olarak yorumlanır ki bu dinamizmin merkezinde yatan şey insandaki güç istencinin de kendisinden türediği varsayılan, doğal güç istencidir.”<sup>237</sup> Böylece kadar *isteme* kavramı üzerinde yapılan kolay tasarrufların yeniden ele alınması gerekliliği ön plana çıkmaktadır:

Her istemede önce duyumların çokluğu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu yöneltmemizin kendisinin duyumu vardır ayrıca bunlara ‘kollarımızı ve bacaklarımızı’ oynatmadan bile, eşlik eden bir kas durumu, biz bir şeyi ‘isteyince’ bir tür alışkanlıkla harekete geçer; bu bakımdan duyum da düşünce de istemenin bileşenleri arasında yer alır.<sup>238</sup>

İstemenin doğası, düşünce ve duyumla birlikte gelir. Bu bakımdan duyum da düşünce de istemeden koparılamaz; çünkü isteme, ilineklerinin kendisinden çıkarılabildiği bir töz değildir. İstemenin kendi başına bir töz olduğu düşüncesi modern felsefeciler arasında

<sup>236</sup> T. Doyle, 2017, s. 215.

<sup>237</sup> H. Çörekçioğlu, 2014, s. 41.

<sup>238</sup> İKÖ #19.

yaygın bir önyargıdır. Nietzsche’de isteme kavramının yeniden ele alınması ve yerine ‘güç istenci’ kavramının geçirilmesi, onun modernite eleştirisinin temelini oluşturur. Modern felsefe, sanılan aksine Sokrates’ten beri süregelen Batı metafiziği geleneği içerisinde iş görmektedir<sup>239</sup> ve bu metafiziğinin temel kavramlarını oluşturan töz/ilinek, düşünce/uzam ve özne/nesne gibi ayrımlar, modern felsefenin en yaygın önyargılarıdır; bir başka deyişle bu iki unsur arasında yapılan tüm uzlaştırma/ayrıştırma çabaları, Kartezyen metafiziğin obsesyonlarıdır. Nietzsche’ye göre benliğin, bilincin, istemenin ya da uzamın birer töz olmadıklarını anlamak için felsefeci olmaya gerek dahi yoktur; isteme, bir tür duygular çokluğudur ve bu duygulara insanın fiziksel yapısı da eşlik etmektedir, hepsi bu.

Nietzsche “yaşamın bütünlüğünü bozmaya yönelik her türlü felsefeye karşı çıkar, bu yüzden oluşa dair her türlü kavramlaştırma teşebbüsünü ve düalist karakterdeki felsefe telakkisini, yaşamın bütünlüğünün bozulmasının bir işareti olarak algılar.”<sup>240</sup> Düşünme, insanın yalnızca entelektüel kısmını içine alan bir süreç değildir, daima benliğin dokusuna gömülüdür; o halde *düşünmenin* kendisini bir töz olarak görmek, her şeyin kökeninde bir entelektüel özne olduğuna inanmak anlamına gelir; oysa Nietzsche’ye göre ben bilincinin entelektüel özne ile bağlantısını kuran herhangi bir nedensel kanıt bulmak imkansızdır.<sup>241</sup> İsteyen ve kendi istemesinin tümüyle bilincinde olan bir ben, modern felsefenin aksine, Nietzsche’ye göre mümkün değildir. Böyle bir düşüncede bahsedilen ‘yüksek bilinç’ ya da ‘entelektüel sezgi’ ya da ‘transandantal ben’ -adını her ne koyarsak koyalım- akıl tarafından sağlanan bir yetidir; fakat Nietzsche’ye göre böyle bir şey mümkün dahi değildir: Akıl kendi içinde katmanlanan ve belli motivasyonlara göre kendi kendisinden gizli birtakım mekanizmalar üreten/kendini aldatabilme yetisine sahip olan

---

<sup>239</sup> K. Küçükaltın, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Kibele, İstanbul, 2017, s. 106.

<sup>240</sup> K. Küçükaltın, a. g. e., s. 111.

<sup>241</sup> I. Wienand, “Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche’s Use of the Cartesian Model” **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, s. 67.

organik bir yetidir, bize dış dünyayı mükemmel bir iç duyum ile sunan ‘a priori’ bir yeti yoktur.<sup>242</sup>

İsteme, yalnızca duygular çokluğu da değildir, o aynı zamanda bir etki olarak duygulanımdır (*affect*), hatta özel olarak ‘buyurma duygulanımıdır’.<sup>243</sup> Bu bakımdan Nietzsche, özgür istemenin ‘buyurması gereken bir şeye doğru yöneltilmiş olan üstünlük duygulanımı’ olduğunu söyler: “Ben özgürüm ve o itaat etmek zorunda! İşte her istemenin temelinde bu bilinç yatar.”<sup>244</sup> Bu üstünlük duygulanımı, tamamen *mesafe pathosunun* sonucu olarak algılanmalıdır, olumsuz bir yönelim ya da değilleme olarak değil. Nietzsche’de “bir gücün bir diğeriyle temel ilişkisi hiçbir zaman özünde olumsuz bir öge olarak kavranmamıştır; ötekiyle ilişkisi içerisinde kendisine itaat ettiren kuvvet, ötekini ya da kendisi olmayanı yadsımaz; kendi farkını olumlar ve bu farktan haz duyar.”<sup>245</sup> Nietzsche’ye göre “köle ahlâkına sahip olan insanlar, insanı yaşamaya sevk edecek içgüdü, tutku, arzu vb. ne varsa onları bastırmak suretiyle yaşama ve bedene duyulan intikam duygusu içinde ruh-beden, bu dünya-öteki dünya gibi karşıtlıklar yaratmışlardır.”<sup>246</sup> Bu durum, güç istencini baskılamak ya da efendi ruhlu olanın bu istemi dışsallaştırmasını yasaklamak adına yapılmış bir günahlar ya da ayıplar sistemini oluşturmayı mümkün kılmıştır. Güç istenci, bir birey olarak insanın kandan ve kemikten oluşan bedeninden başlayarak, onun toplumsal var oluş biçiminin tümünde etki sahibi olan şeydir. Burada özne de nesne de yalnızca birer kurgudur; yani her yüklem, her eylemin arkasında özgür istemeye sahip bir entelektüel öznenin olduğu fikri modern felsefenin en popüler kurgusudur.<sup>247</sup> Bu bakımdan, insanı ‘doğada insan’ ve ‘toplumda insan’ olarak ayırmanın da hiçbir mazereti yoktur, onu bu şekilde ayırmak kasıtlı bir

---

<sup>242</sup> P. Katsafanas, “Kant and Nietzsche on self-knowledge” **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter. 2015, s. 116.

<sup>243</sup> İKÖ #19.

<sup>244</sup> İKÖ #19.

<sup>245</sup> G. Deleuze, 2010, s. 22.

<sup>246</sup> K. Küçükaltı, 2017, s. 112.

<sup>247</sup> K. Küçükaltı, a. g. e., s. 115.

metafiziktir. Basit olarak “hayat, ortak bir beslenme tarzıyla birbirine bağlanmış güçlerin çeşitliliğidir ve bu beslenme tarzına duygular, düşünceler, fikirler de girer.”<sup>248</sup> Bu bakımdan güç istenci, insanın birincil fonksiyonlarından (beslenme, üreme, hayatta kalma veya Hobbesçu düşüncede olduğu gibi kendini korumak adına savaşıma) diğer bütün kompleks fonksiyonlarına (siyasi, toplumsal, sanatsal vs.) kadar etki eden ve onları belirleyen, *sıralayan* yegâne etkidir; yaşam, güç merkezleri arasında kurulan farklı ilişkilerin toplamıdır ve bu oluş biçiminin dışında özsel bir varlık alanı oluşturmak, inanç istencinden başka bir şey değildir.

### 1.6.2. Ebedi Dönüş Düşüncesi ve Teleoloji Eleştirisi

Oluşun ya da bir başka deyişle *olagelmenin* temeline güç istencini koymak, Nietzsche’nin araştırmasını bir *arzu mekaniği* incelemesine dönüştürmektedir. Bu anlayışa göre istemenin yöneldiği şey, istemenin nesnesi olmayıp istemenin kendisini var eden mekanizmayı ayakta tutacak şeyin kendisi yani *farktır*. Bu yüzden güç istenci, istediği şeyi yakalayıp kavrayan, onu elde ederek belirli bir hazza ve tatmine ulaşmayı başaran bir istenç mekanizması değildir; fakat bu, onun tümüyle başarısız bir doğaya sahip olduğunu göstermez. Aksine o, sırf bu yönüyle tüm yaşamı ayakta tutan mekanizmadır. Güç istenci, yapısında devamlı istencin kendisine döndüğü bir mekanizmayı içerir, tıpkı bir Möbius\* şeridinin ebedi döngüsü gibi başladığı noktadan yine kendine dönerek istenci ayakta tutar. Bu arzu mekaniği, toplumun ahlaksallığını da belirler. Etkin bireylerin arzularını ifşa eden aktif güç istenci, aynı zamanda durumların ve olguların *iyi* ve *kötü* olarak adlandırılmasına olanak verir. Bu adlandırmaların

---

<sup>248</sup> Gİ #641.

\* Burada örnek olarak verdiğimiz Möbius şeridi, Lacan’ın sıkça kullandığı bir terimdir. (Topolojik bir şekil olan Möbius şeridi, iki ayrı yüzeyden oluşan ama aynı zamanda tek bir yüzeymiş gibi davranan çapraz bağlanmış bir kasmağı ifade eder. Böyle bir yüzeyde hareket ediyor olsaydık, iki ayrı yüzeyin birinden başlayarak ilerleyerek iki yüzeyi de hiçbir bölünme ve duraksama yaşamadan kat eder ve başladığımız noktaya dönerdik.)

göreliliği, arzunun yönelimlerinin ve bu yönelimlerin diferansiyallenebilir oluşunun bir sonucudur. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi ahlâkta kölelerin başkaldırısı, köle ruhlu toplulukların arzusunun efendinin arzusunu günahlaştırmasıyla gerçekleşmiştir. Hıncı ifşa eden bu türden bir güç istenci de tarihte kendisini *ahlaksallık* olarak göstermiştir. Nietzsche'nin buradaki köle-efendi analizi, son kertede Hegelci bir diyalektik üzerine oturmaz; Hegelci diyalektikte efendiliğin ve köleliğin tarihin gidişatında, tarihin varmayı *amaçladığı* noktada kilit rolleri vardır. Bu rol, diyalektik serüvenin kendi amacına ulaşma yolunda bir araç olarak tanımlanır. Nietzsche'de ise durum farklıdır; güç istenci, duygulanım çokluklarının genel bir adı olarak bireyin kendisine yönelik olmalıdır ve böylece, efendinin ya da kölenin söylemi yerine bireyin kendi güç istencini kendine yöneltmesi yoluyla kendini tanıması, kendi güç istenciyle yüzleşmesi, efendi ya da köle ahlâkından kalan yüklerinden kurtulması ve kendi değerlerini yaratması amaçlanır. Bu da kendi güç istencini tanıma, onu kendi üzerinde çileci bir amaç ya da başkaları üzerinde bir tahakküm uğruna kullanmak yerine kendi istencini disiplin etmek suretiyle kendinin ve ötekinin var oluşunu kavramakla mümkündür.

Tüm bunların sonunda Nietzsche'nin zihnini meşgul eden temel sorunun 'var oluşun ahlâksal bir ereği var mıdır?' sorusu olduğunu sezinleriz. Eğer ahlâki kavramlar temelde güç yönelimlerinin özelde de arzu yönelimlerinin görelî birer sonucu ise ya da tarih boyunca *iyi* denilen şeyler ve olgular, tarihin başka bir köşesinde evrensel gerçeklermiş gibi *kötü* olarak kabul edilmişse ya da dinlerde bile şeytanların meleklerden evrildiği söylenmiş ve buna bir yasaya inanır gibi inanılmışsa, bu durumda yaşamın trajik biçimde ahlâki bir *telosa* sahip olmadığı pekâlâ söylenebilir. Bunun kabulü yaşamın iki türlü yorumlanmasına sebep olur; birincisi yaşamın anlamsız ve yalnızca hıncı ya da intikam duygusunun üreticisi olan bir devinim olduğunu kabul eden insan, ikincisi ise "önce kendi yaşamını -daha üstün bir şey için- bir feda ediş olarak tanımlayıp sonra da varoluşunu bir yazgının parçası olarak arayan ve yaşamın mantığıyla, yaşamın yasasıyla

özdeşleşerek onun bütünlüğünde erimeyi başaran insandır.”<sup>249</sup> Nietzsche, bir ‘kendini yaratım süreci’ olarak ikincisini önerir. Kendini yaratma süreci -bu diyalektik bir süreç değildir- güç istencinin aktif anlamının kavranmasıyla başlar. Güç istencindeki hükmetme dürtüsü, *kişinin kendisine çevrilmelidir\** çünkü güç istencini ‘başkalarına hükmetme’ şeklinde kavrayanların istemi ‘hıncın meyvesidir.’ Eğer dünyada hınçtan kaynaklanmayan bir tahakküm görürsek, bilinmelidir ki bu aristokrasinin tahakkümüdür. Nedir bu aristokrasi? Nietzsche’ye göre “insan topluluklarının yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş ve her zaman da öyle olacaktır.”<sup>250</sup> Bir başka deyişle iyinin ve kötünün ötesinde kendini yaratan insanın gelişimi, elbette ki hınç ahlâkından değil soylu ahlâkından doğmuş ve evrilmiştir. Aristokrasideki fark kavramını ifade eden *mesafe pathosu* olmaksızın o en yükseklerin özlemi, insan tipinin yükselişine neden olan o bir şeylerin ötesinde yaşamın ortaya çıkmasını, filizlenmesini beklemek abes olurdu. Bu bakımdan “acı bir hakikat olarak, aristokrasiyi yükselen insan tipinin önkoşulu olarak görmek mümkündür.”<sup>251</sup> Nietzsche’ye göre mesafe pathosu olmaksızın, soylu ruhların kendini yaratma etkinliği içinde olmaları mümkün değildir. Nietzsche, *köleliğin zorunluluğu* teması altında “bütünün refahına bireyin bağlı kılınmasının çoğunlukla yanlış anlaşıldığını belirtir; burada devlete ya da güçlü bireylere bağlılık değil, en yüce bireye, ‘en üstteki örneğe’; zorbaya ya da ‘güçlüye’ değil ‘en iyiye’ bağlı olmak söz konusudur.”<sup>252</sup> Tersine soylu ve en yüksek tipler yaratıcı insanlardır; Nietzsche, insanlığın bu yaratıcı tiplerini ünlü bir metaforla adlandırır: “Bu tür için benim kavramım, bu tür için kullandığım *metafor/benzetme (Gleichniß)*, bilindiği gibi,

---

<sup>249</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 69.

\* İleride (**Bkz. Bölüm 3.6.**) gösterileceği üzere Foucault, Nietzsche’nin bu düşüncesinden yola çıkarak bireyin ‘kendi kendisine iktidar uygulaması yoluyla’ kendisini bir etik özne olarak kurabileceği düşüncesini ileri sürecektir.

<sup>250</sup> İKÖ #257.

<sup>251</sup> İKÖ #257.

<sup>252</sup> J. Young, 2017, s. 267.

*üstinsandır.*<sup>253</sup> Evet, üstinsan bir metafordur, bu yüzden Nietzsche'nin sözleri bizi "soylu ve barbar kastlara sempati duymak gibi insancıl yanılsamalara sürüklememelidir."<sup>254</sup> Kendi istemiyle kendini yaratarak güç istencini tümüyle kendisine yönelten özgür ruhlu kişilerin uyguladıkları güç, aristokrasinin tahakkümü değildir. Kendini alt edebilmenin ve kendini yeniden yaratabilmenin koşulunu ise Nietzsche en açık biçimde (*Zerdüşt*'ten de önce) Şen Bilim'de ortaya koyar:

Günün ya da gecenin birinde bir şeytan, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup sana şunları söylese nasıl olurdu: "Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümünden aynı sıra ve aynı düzen içinde sana geri gelecek; bu örümcek, bu ağaçlar arasındaki ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Var oluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte..." Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, seni sen olarak değiştirir ya da belki ezer geçerdi. Her şeyde, her tek şeydeki soru: "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa istiyor musun?" sorusu bütün eylemlerine en büyük ağırlığı koyardı.<sup>255</sup>

Kabul edilmesi oldukça zor olan bu fikre katlanabilmek için insanın acıya karşı ahlaklılıktan başka yeni araçlara, örneğin istencin yeniden biçimlendirilmesi yoluyla kişinin kendi arzusuyla yüzleşmesine ihtiyacı vardır. Nietzsche, tartışma yaratacak biçimde Newtoncu mekanik açıklama ile Platoncu *ideamanik* açıklamanın bu tekerrür fikrinde uzlaştırıldıklarını söyler.<sup>256</sup> Onun burada dikkat çektiği en önemli nokta, mekanik açıklamada verili olan nedensel sürecin aynı çentikleri atlayarak yani aynı farkların üzerinden geçerek oluştuğu yönündeki problemlili düşüncedir.<sup>257</sup> Oysa ebedi dönüş, farklılaşmanın yeniden üretimi olarak aynının yeni farklar üzerinden geri dönüşüdür; özdeşliğin bozulup parçalanarak aynının fark yoluyla geri dönüşü, yaratıcılığın yeniden ve yeniden kurgulanmasıdır. Burada yaratıcılığı ve farkı oluşturan diferansiyel öge ise güç istencidir; bu bakımdan güç istenci, mekanik açıklama

---

<sup>253</sup> Gİ #866.

<sup>254</sup> İKÖ #257.

<sup>255</sup> ŞB #341.

<sup>256</sup> Gİ #1061.

<sup>257</sup> G. Deleuze, 2010, s. 71.

çürütülmeksizin bu açıklamanın doğasından dışlanamayacak bir ögedir.<sup>258</sup> Diğer taraftan artık Platoncu ideamanik ve Hegelci teleolojik düşünceye de yer yoktur; çünkü bu fikirler bir aşkınlık özlemi olarak temelde

hâlâ eski dini düşünce ve arzulama yolu olarak -üstelik artık bir Tanrı olmamasına rağmen- dünyanın hâlâ bir yaratma gücüne, sonsuz biçim değiştirme gücüne sahip olduğunu; kendini *bilinçli* olarak eski biçimlerinden herhangi birine dönüşmekten kaçındığı; yalnızca her türlü tekrardan kaçınma niyetine değil, bunu gerçekleştirmek için gerekli araçlara da sahip olduğu ve son olarak, amaçlardan, son hallerden, tekrarlardan—ve böylesine affedilmez şekilde hasta bir düşünce ve arzulama yolundan kaynaklanabilecek başka her şeyden—kaçmak için her an hareketlerinden her birini kontrol ettiğini varsaymaktadır.<sup>259\*</sup>

Oysa “amaç (telos) kavramı tümüyle bizim tarafımızdan uydurulmuş bir şeydir”<sup>260</sup> ve ebedi dönüş fikri, bu eski ahlâki fikirlerin suretinin sureti olan *telos* fikrini gereksiz kılmaktadır. Bu, bir anlamda Tanrı’nın ölümünün ilanıdır ve bundan böyle diyalektik ve *telos* yerine *trajik yaşam* düşüncesi geçirilmiştir: “Ebedi dönüş fikri *son durumun*\*\* ya da denge durumunun eleştirisini içerir.”<sup>261</sup> Nietzsche’ye göre “hiç kimsenin daha fazla sorumlu kılınamayacağı, var olma tarzının bir *causa prima*’ya dayandırılmayacağı, tarihin ne bilinç ne de tin olarak yüce bir *birlik* oluşturmadığı”<sup>262</sup> ve de oluşturmaya yönelmediği gösterilmiş olur: “İşte budur ilk büyük özgürleşme — ancak böylelikle yeniden kurulmuştur, *olagelişin* masumiyeti.”<sup>263</sup> Dolayısıyla üstinsan da varılması gereken bir hedef (*telos*) değildir; o bir ideal olamaz, “onun yerine, tıpkı ufuk gibi, gelişen insan toplumunun ulaştığı nokta neyse, üstinsan da o noktanın ötesinde kalacaktır, çünkü Nietzsche’nin umudu bir *tan kızıllığı* değil, hiç bitmeyen *yeni tan kızıllıkları* dizisidir.”<sup>264</sup> Tarihin bir yerlere doğru ilerlediğini savlayan ahlâki düşünce, iyiyi ve kötüyü tam da bu

---

<sup>258</sup> Gİ #634.

<sup>259</sup> Gİ #1062.

\* Karşılaştırılabilir: *Hegel’de aklın hilesi*.

<sup>260</sup> F. Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010b, s. 42.

\*\* Hegelci ‘son isteminin’ ya da *Bir* fikrinin.

<sup>261</sup> G. Deleuze, 2010, s. 69.

<sup>262</sup> F. Nietzsche, 2010b, s. 42.

<sup>263</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 42.

<sup>264</sup> J. Young, 2017, s. 564.

tarihin analizi içerisinde oluşan bir şey olduğunu söyleyerek yalan söylemektedir; tarihi mutlak bir özne konumuna getirmek; mutlak bir nedenselliğin altında gelişen ahlâki değer ve takdirler sistemi hayal etmek Platoncu dinsel istencin başka bir biçimidir. Geleneksel ahlâkın bize söylediği ‘ötekini korumaya yönelik olan en iyidir ve tam tersi de en kötü olandır’ ön yargısı bir kenara bırakılmalı ve sözde iyi ve kötü olanın çeşitli güç alanları içerisinde oluşmuş ve bu alandaki etkilere göre yön değiştirebilen şeyler olduğu kabul edilmeli, insanın kendini yeniden yaratabilmesini ve istemini kendine yönlendirebilmesi için insanın kendi olagelişi ‘sonsuzca’ olumlanmalıdır. Nietzsche’nin tasarladığı üstinsan, bu bakımdan kendi ‘üst düzeyini’ kendisi yaratan insandır. Üstinsanın gelişi, insanın dünyada kendi olagelişini onaylayabilmesiyle müjdelendir, onun yüksek değerler yaratabilmesinin etik koşulu budur. Bu bakımdan o, etkin oluşun sağladığı güç istencinin sonucu olan ‘kendini sonsuzca onaylama’ duygusunu en yüksek biçimiyle yaşayan insandır. Onaylama, bir seçimdir; “hissedilen ya da bilinen bir şey olmadığı için etkin oluş ancak bir seçim olarak düşülebilir; seçici ilke görevini gören de ebedi dönüştür.”<sup>265</sup> Patrick Roney’in söylediği gibi ebedi dönüşte “ebedi olarak geri dönen şey, olayların kendileri değil, değerlerin aşıldığı bir değerlendirmeye karar verme ânıdır”<sup>266</sup> yani tekrar ve tekrar iyinin/kötünün ötesinde değerler yaratma *anlarından* oluşan bir yaşama ulaşma fikri, ebedi dönüşün anlamını oluşturur. O halde “ebedi olarak geri dönen varlık değildir; geri dönüş kendisini oluşturma ve geçmekte olanda olumlayarak varlığı meydana getirir.”<sup>267</sup>

Nietzsche’nin felsefesinde ebedi dönüşün bir tampon gibi araya girişi, bir dönem her şeyin kendisine indirgenmeye çalışıldığı *güç istenci* kavramının eski önemini kısmen yitirmesine neden olmuştur. Asıl mesele, kavramın kendisinde değil Nietzsche’nin kendi felsefesinde ‘içine sinmeyen’ bölümleri belki de bilinçdışı biçimde ayıklamaya

---

<sup>265</sup> G. Deleuze, 2010, s. 94.

<sup>266</sup> P. Roney, “Aşknlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrı’nın Ölümü’ Üzerine” **Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, (20), 2013, s. 317.

<sup>267</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 71.

başladığını gördüğümüz her noktada, bu kavramın sahneye çıkıyor olmasıdır. Ebedi dönüş fikri, güç istencinin bir tahakkümden fark yoluyla kişisel disipline doğru evrildiği manevrayı içerir: “Karakterli insan, tekrar tekrar olup biten bir yaşantıya sahiptir.”<sup>268</sup> Bu manevranın ana fikri, felsefede ve yaşamda ‘telos’ fikrinin terk edilmesi, her şeyin sonsuzca ve hedefsizce yeniden geldiği bir kozmosta yapılması gerekenin ‘*Bu yaşamı aynen bu şekilde yeniden ve yeniden yaşamayı yine ister miydin?*’ sorusunu cevaplayacak şekilde kişinin davranışlarını ve yaşamı onaylanmasıdır. O halde gücün kendi telosu ve insanlığın bu güç uğruna varmayı hedeflediği nokta giderek (olması gerektiği gibi) bu felsefede içerik dışı kalmaktadır. Gerçekten de Nietzsche, *aklını yitirmeden* bir süre önce, belki de aniden *bir şeyi* fark ederek kendisinin ve felsefesinin başyapıtı olmasını istediği *Güç İstenci* eserinden de vazgeçmişti. Öyle ki, artık bu kitaba dair binlerce sayfalık karalamalarının ve notlarının üzerine ilgisiz şeyler yazıyor, bu kağıtları bir bakıma müsvedde olarak kullanıyordu. Ancak Nietzsche, bu fikirden tümüyle vazgeçmiş de değildir; Nietzsche’yi bu eseri yayınlamaktan alıkoyan sebeplerden biri olsa olsa felsefesinin merkezine ‘güç istenci’ kavramını koymak suretiyle farkın unutulduğu ve günün sonunda özdeşliği temele almak zorunda kalan ‘her şeyin tek bir nosyona indirgenebileceği’ bir felsefe yapma tarzına teslim olma tehlikesidir. Young’a göre Nietzsche’nin *Güç İstenci* kitap projesindeki başlıca amacı, “geleneksel felsefi kalıba uymaktı fakat daha sonra bu amacı reddederek projeyi terk etti; bizi *Güç İstenci*’nden mahrum bırakan şeyin o halde Nietzsche’de başlayan delilik değil, onun bilinçli, aklı başında ve iyi temellendirilmiş kararı olarak görülmelidir.”<sup>269</sup>

Nietzsche’nin her şeyin cevabını tek bir kavramla vermeye çalışma denemesi olarak *Güç İstenci* eseri, öncelikle kendi felsefesiyle, soykütük çalışmasıyla, iyinin ve kötünün ötesinde pozisyon alma çabalarıyla çelişkili biçimde ilerlemektedir. Bunun ilk

---

<sup>268</sup> İKÖ #70.

<sup>269</sup> J. Young, 2017, s. 805.

anlamı şudur: Nietzsche, bu büyük idealiyle birlikte kendi felsefesinin ‘eşsizliğini’ oluşturan ‘özdeşliğe dayanmayan’ ve ‘özcü olmayan bir metafizik denemesini’ terk etmek üzeredir. Oysa her şeyin güç kavramına indirgendiği ve tüm cevapların tek bir özsel kavram etrafında hizalandığı bir felsefi akıl yürütme biçimi Nietzsche’nin en son istemesi gereken şeydir. Bu risk, özellikle onun ‘olagelen varlık’ anlayışıyla birlikte temellendirdiği ahlâk araştırmasını ve felsefe tarihine ‘tümüyle yeni bir şey’ olarak hediye ettiği ‘özne kuramını’ kapsamaktadır. Nietzsche’nin özne kuramı ne Descartes’ın benlik metafiziğinin bir çeşitlemesi olarak görülebilir ne de böyle bir düşünme biçiminin bir örneğine erken dönem modern felsefede rastlanabilir.<sup>270</sup> Diğer taraftan böyle bir “güç ontolojisinden güç etiğine geçiş”<sup>271</sup> de Nietzsche’nin yaşamı boyunca bıraktığı eserler ile de ters düşmektedir. Bu bakımdan Nietzsche’nin, *Güç İstenci: Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* isimli bu idealinden vazgeçmesiyle ve içindeki ‘problemlili’ fragmanları ayıklamasıyla iki -tutarlı- yeni kitap doğmuştur: *Deccal* ve *Putların Alacakaranlığı*.

Sonuç olarak bu mesele iki şekilde ele alınabilir; birincisi, ‘felsefenin doğası gereği’ -eğer öyle bir doğa varsa- ahlâk üzerine yapılan tüm araştırmalar günün sonunda aynı özcü noktaya geri dönmektedir, ikincisi ise -ki bizce daha makul olan- Nietzsche belki de felsefe tarihinde iki bin yıldır sıkça düşülen bir tuzağa düşmekten son anda kurtulmuş ve ahlâkın soykütüğü çalışmasına bağlı kalarak yeni bir felsefe icra biçiminin gerçek öncüsü olmuştur.

---

<sup>270</sup> I. Wienand, 2015, s. 49.

<sup>271</sup> J. Young, 2017, s. 812.

## 2. BÖLÜM: GILLES DELEUZE: FARKIN EBEDİ DÖNÜŞÜ OLARAK ETİK

Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğüne dair çalışmalarından çağdaş Fransız felsefesinin etik ve siyaset merkezli evrenine bazen doğrudan bazen de dolaylı geçişlerin olduğu söylenebilir. Bu geçişleri belirleyen esaslar, aynı zamanda bir 'temsil felsefesi' olarak karşımıza çıkan modern felsefenin, birtakım çağdaş Fransız filozofları tarafından bir *kriz dönemi* şeklinde ele alınmasıyla oluşmuştur. Söz konusu düşünürler, çoğunlukla Nietzscheci eleştiriyi takip etmek suretiyle modern felsefenin *farkı*, *boşluğu*, *oluşu*, *çoksesliliği* yadsıyan bir düşünme biçimine zemin hazırlayarak, etik ve siyaset düzleminde yalnızca bütünleştirici dizgelere izin veren bir kavrayışı dayattığını ileri sürmektedirler. Bu düşünürlere ait birbirinden farklı ve özgün çalışmaların son kertede ahlâk ve daha geniş anlamda etik problemleri etrafında bir araya gelmesinin en önemli nedenlerinden birinin, modern felsefede özcü, bütünleştirici ve totaliter söylem üzerinden ortaya konulan bu metafizik dayatma olduğu söylenebilir.<sup>272</sup> Böyle bir dayatma karşısında çağdaş Fransız felsefesi okulu içerisinde yer alan düşünürlerin büyük bir kısmının, *doğruluk* kavramını bir *hakikat yanılsaması* olarak temsil problemiyle birlikte açıkça ortaya koyması, *güç istenci* kavramını *mesafe pathosu* kavramıyla birlikte ele alarak *farkı* olumlaması, felsefesinde özdeşlik, eşitlik ve hümanizm eleştirilerine yer vermesi gibi daha başka pek çok nedenle Nietzsche felsefesinden derinden etkilendikleri görülür.<sup>273</sup> Bu okul içerisinde öyle bir isim vardır ki o, söz konusu kriz dönemini ele alırken kendi felsefesi ya da felsefi evreni içerisinde Nietzsche'nin etkilerinin *doğrudan* okunabildiği bir düşünür olarak öne çıkar: Gilles Deleuze. Bu çalışma boyunca ele alınacak olan Fransız düşünürler (Deleuze, Foucault, Lacan) arasından ilk sırada Deleuze'ün

<sup>272</sup> K. Küçükcalp, **Deleuze-Guattari ve Etik**, ed. Veli Urhan, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik* içinde, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s. 270.

<sup>273</sup> M. Sarup, **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. Abdülbaki Güçlü, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2017, s. 135.

seçilmesinin sebebi budur; Deleuze, ahlâk ve etik problemlerine dair düşüncelerini büyük ölçüde Nietzscheci dizgeden yola çıkarak temellendirmiştir ve kendi etik görüşünü genel olarak Nietzscheci felsefenin geliştirilmesiyle elde etmiştir.\* Deleuze, sekiz yılda tamamladığı *Nietzsche ve Felsefe* eserinden itibaren Nietzscheci kavramları -zaman zaman seyreltse de- asla terk etmemek ya da her seferinde yeniden bu kavramlara referans vermek suretiyle *içkin fark* ve *etik oluş* düşüncelerini geliştirmeye başlayacaktır. İşte tezin bu bölümünde, Deleuze’ün ahlâkın olanağı tartışmasına dair görüşlerini Nietzsche’nin temel kavramları etrafında nasıl şekillendirdiği ve Deleuze’ün bu tartışmaya nasıl bir etik kavrayışla hangi özgün katkıları sunduğu ele alınacaktır.

Deleuze’e göre Nietzsche’den sonra felsefe, hiçbir zaman eskisi gibi olmamıştır ve olmayacaktır; çünkü Nietzsche’nin soykütük çalışmasıyla birlikte felsefe tarihinde büyük bir kırılma yaşandığı ve Nietzsche-sonrası felsefenin büyük ölçüde Nietzsche’den beslendiği açıktır.<sup>274</sup> Deleuze, temel olarak Nietzsche’nin soykütük yöntemini, *modern ahlâk* kavramının tartışmaya açılması üzerinden felsefeye *anlam* ve *değerler* sorununu dahil eden yeni bir yöntem olarak ele alır. Bu bağlamda Deleuze, soykütük çalışmasıyla ‘ahlâk’ ana teması altında bulunan anlam ve değerler felsefesinin bir eleştirisi olarak yürütülmesi gerektiğini düşünmüştür; bunun en büyük sebeplerinden biri “Kant’ın kritik felsefeyi değerler açısından ortaya koyamaması sebebiyle hakiki eleştiriyi gerçekleştirememiş olmasıdır.”<sup>275</sup> Bu bakımdan Deleuze, Kant’ın ve Nietzsche’nin ahlâk çalışmaları arasında ironik bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu düşünür; çünkü Nietzsche, geleneksel *nedensellik* kavrayışının içini soykütük yöntemiyle boşaltırken aslında Kant’ın ‘özgürlük olarak nedensellik’ fikri çerçevesinde ortaya koyduğu *ahlâk yasasının* da özgün bir eleştirisini icra etmiş olmaktadır. Öte yandan Deleuze, kendi çokluk ve süreç

---

\* Hatta Deleuze’ün, gerçek anlamda bir ‘etikçi’ olan Spinoza’yı, Nietzsche’yle beraber (özellikle ‘yaşamın olumlanması’ meselesi üzerinden Nietzsche’yi bir Spinozacı olarak) okuyarak özgün bir tartışma başlattığı söylenebilir.

<sup>274</sup> G. Deleuze, 2010, s. 13.

<sup>275</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 13.

ontolojisi için de Nietzsche felsefesinin gayet verimli olduğunu düşünür, yani Nietzsche'nin ahlâkın olanağı tartışması çerçevesinde ortaya koyduğu teleoloji eleştirisi ve buna karşın güç istencinin oluşla dinamik ilişkisi, Deleuze felsefesi için önemli bir temel oluşturur. Bu bağlamda Nietzsche, “çağdaş düşüncenin temel sorunlarını resmeden derin bir felsefe tarihi anlayışıyla Platon, Hegel ve Kant’a verdiği cevaplar çerçevesinde *tutarlı* bir filozof”<sup>276</sup> olarak sistematik felsefenin karşısında yer almayı başarmıştır. Önceki bölümlerde Nietzsche’de var olduğu düşünülen gizil bir Kant hayranlığından ve onunla rekabetinden bahsedilmişti. Benzer biçimde Deleuze de “Nietzsche’de yalnızca Kantçı bir miras değil, yarı-açık, yarı-örtük bir rekabet de bulunduğunu ve dolayısıyla Nietzsche düşüncesinin, Kant’ın mükemmel olmayan bir şekilde başlatılan eleştirel felsefeyi tamamlama çabası olduğunu ileri sürer.”<sup>277</sup> Yani “Deleuze’ün Nietzsche çözümlemesi, özünde Kant ahlâkının aşılmasını hedefler ve pek çok yorumcuya göre Deleuze’ün Nietzschesi her şeyden önce anti-Hegelci, anti-diyalektik ve post-Kantçı bir konumda sunulmuştur.”<sup>278</sup> O halde denilebilir ki Deleuze, ahlâkın olanağı çerçevesinde, anti-Hegelci bir felsefenin temellendirilmesi konusunda öncelikle Nietzsche’nin diyalektik eleştirisini ve bu eleştiriye dayanan ahlâk çıkarımlarını kendisine temel almıştır, fakat bu durumda böyle bir -anti Hegelci ve anti diyalektik- felsefe inşasının Nietzsche terminolojisiyle ifade edilecek olunursa ne derece *tepkisel* olup olmadığı konusu elbette ki tartışmaya açıktır\* zira Deleuze de bu durumu “insan tepkisel oluştur” önermesi altında dürüstlikle ele almıştır.

Son kertede, Nietzsche’nin ahlâkın soykütüğüne dair çalışmalarıyla Deleuze’ün etik ve siyaset merkezli felsefesi arasındaki geçişleri gösterebilmek ve Deleuze’ün

---

<sup>276</sup> S. E. Er, **Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi: Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2012, s. 148.

<sup>277</sup> S. E. Er, a. g. e., s. 151.

<sup>278</sup> S. E. Er, a. g. e., s. 149.

\* “Anti-Hegelmilik, Nietzsche’nin eserlerini bir saldırganlık çizgisi olarak baştan sona kat eder.” (G. Deleuze, 2010, s. 22)

Nietzsche çözümlemesi üzerinden nasıl yeni bir etik kavrayış geliştirdiğini ortaya koyabilmek için, onun özellikle Nietzsche'nin hangi kavramlarından faydalandığını ve bu kavramlara hangi özgün katkıları sunduğunu göstermek gerekir.

## 2.1. Ahlâki bir Fenomen olarak *Mesafe Pathosu* ve *Fark* Kavramı İlişkisi

Deleuze, Nietzsche'nin soykütüğünde Fransız felsefesinin temel kavramlarından biri olan *fark* (diferansiyel) kavramını, başka bir deyişle *anlamı* ve *değerleri* türeten oluşturu nitelik olarak *diferansiyel öğeyi* keşfetmiştir. Rehmann'a göre Deleuze'un bu öğeyi, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde bulunan ve *mesafe pathosu* kavramını içeren kısmı alıntılarken elde ettiği görülür:<sup>279</sup>

İyi yargısı, kendilerine iyilik bahşedilenlerden kaynaklanmış değildir! İyi olanların kendilerinden kaynaklanmıştır bu daha ziyade; aşağı, adi ruhlu, bayağı ve avam her şey karşısında kendilerini ve eylemlerini iyi, yani birinci sınıf olarak algılamış ve öyle kabul etmiş olan asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü olanlardan yani. [Onlar] bu *mesafe pathosundan* hareketle değerler yaratma, değerleri isimlendirme hakkını bulmuşlardır kendilerinde.<sup>280</sup>

Deleuze, burada Rehmann'ın iddiasının aksine\* Nietzsche'de “yükseklik, alçaklık, soyluluk ve bayağılık gibi nosyonların birer değer olmadığına, ama değerlerin kendi değerlerinin türetildiği *diferansiyel öğeyi* temsil ettiklerine”<sup>281</sup> dikkat çekmektedir. Deleuze'e göre bu nosyonlar, *farkın* (mesafenin) *güç istenci* (güç istencinde karşılıklı farklılıklar) şeklinde belirlenim kazanmasını sağlayarak, (yüksek) değerler yaratma ediminin itici gücü haline gelirler. Nietzscheci güç istenci kavramına Deleuze'un

<sup>279</sup> J. C. Rehmann, “Towards a deconstruction of postmodernist neo-Nietzscheanism: Deleuze and Foucault” **Situations: Project of the Radical Imagination**, 2(1), 2007, s. 8.

<sup>280</sup> ASÜ I#2.

\* Rehmann burada, Nietzsche'de *mesafe pathosu* kavramının ahlâki değerlerin üretimi ile ilgili değil, sınıfsal-aristokratik değerlerin gösterimiyle ilgili olduğunu savunur. (a. g. e., s.8) Oysa Rehmann'ın aksine Nietzsche'de aristokrasi anlayışının, soylu ve soylu olmayan kavramlarının sınıfsal bir içerik kazandığı noktada sona erdiği hatta Nietzsche'nin bu duruma gerçek *aristokrasinin çöküşü* adını verdiği daha önceki bölümlerde (Bkz. **Bölüm 1.4.2.**) gösterilmişti.

<sup>281</sup> G. Deleuze, 2010, s. 13.

kazandıracağı yeni anlamın çıkış noktası burası, yani *fark* (mesafe) kavramının yorumlanmasıdır. O halde, ahlâkın soykütüğü ile ilgili Deleuze’ün *ilk* kritik müdahalesi, Nietzsche’nin soylu ruhların sahip olduğunu söylediği *mesafe pathosu* kavramı üzerinden iyinin ve kötünün kökenine dair yaptığı açıklamalarını ısrarla sınıfsal bir düzleme oturtan yorumcuları bu güzergahta bir makas değişikliğine zorlamak olmuştur.

Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*’ye *soykütük* kavramıyla başlamış ve herhangi bir anlamın ya da (ahlâki) değer kökeninde *mesafe pathosunun* yani *fark* kavramının olduğunu ifade ederek<sup>282</sup> değerlerin kendi kökenlerine dair yapılacak bir soykütüğün *hakikat üretimlerinin kaynağı olan*<sup>283</sup> *mesafe pathosu* yardımıyla mümkün olacağını savlamıştır. Bu sava dayanarak Deleuze, Nietzscheci ahlâk araştırmasının ve soykütük yönteminin alameti farikasını şu cümleyle özetleyecektir: “Her şeyi, herhangi bir değer tüm kökenini değerlere bağlamak; ama aynı zamanda bu değerleri de onların değerini belirleyen, onların kökeni olabilecek bir şeye (diferansiyel ögeye) bağlamak.”<sup>284</sup> Deleuze kendi felsefesine (ve çoğunlukla çağdaş Fransız felsefesine) temel olan *fark* kavramını bu yöntemle, *Ahlâkın Soykütüğü*’nün temel nosyonlarından biri olan *mesafe pathosu* kavramı üzerinden temellendirmiş olacaktır.

Soykütük, yaşamı incelemek için benimsenmesi gereken bir yorumlama yöntemidir fakat her şeyden önemlisi “bu yöntem, bir fenomenin özünü ya da gizlenmiş tarihsel kökenlerini arama durumu değildir; onun yerine soykütüğün *topolojik* bir yönelimi vardır; fenomenler, kuvvetler arasında ortaya çıkan diferansiyel öge yani *fark* olarak ele alınır.”<sup>285</sup> Deleuze’e göre bir şeyin, ancak o şeye hâkim olan/olabilen kuvvetler olduğu sürece anlamı vardır. Anlam, kuvvetler arasındaki *mesafede* yani *farkta* kurulur;

---

<sup>282</sup>J-M. Rabaté, **The Pathos of Distance: Affects of the Moderns**, Bloomsbury Publishing, NY, 2016, s. 27.

<sup>283</sup> ASÜ I#2.

<sup>284</sup> G. Deleuze, 2010, s. 14.

<sup>285</sup> P. Goodchild, **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 57.

bu bakımdan anlamın kaynağı bir kuvvete etki eden kuvvet ya da kuvvetler arasındaki *diferansiyel ögedir*. Başka bir deyişle anlam ve değerler, kuvvetler arasındaki niceliksel ve niteliksel mesafenin (farkın) bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır; keza Nietzsche de bunu, hakikate yönelik ahlâki kıpırdanmanın\* kaynağı olarak adlandırmıştır.<sup>286</sup>

Deleuze, ontolojinin olanağını da *fark* kavramında bulur; ona göre ontoloji, güç ilişkileri ile beliren diferansiyel öge olarak ele alınmalıdır: “Üzerinde egemenlik kurulmamış hiçbir varlık yoktur çünkü varlığın kendisi, kendiliğinde bir fenomen değil bir kuvvetin farkının ortaya çıkışıdır; bir kuvvet, egemenliktir ama aynı zamanda egemenlik kurulan bir varlıktır”<sup>287</sup> yani “kuvvetin nesnesi başka bir kuvvettir.”<sup>288</sup> Deleuze için bir düşünce de -tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi- dürtülerimiz arasındaki ilişkidir, bu bakımdan “isteme, yalnızca başka bir istemeyi etkileyebilir, istemenin nesnesini (fenomeni) değil.”<sup>289</sup> Böylece istemenin nesnesini belirleyen şey, istemeler arasında bir fazlalık (*artık*) olarak yer tutan diferansiyel öge olarak kurgulanır. Diğer taraftan, ona göre Nietzscheci *istenç*, bir diferansiyel öge olarak değil de bir bütünlük, bir töz, bir kendi kendine özdeşlik olarak alınırsa bu durum bizi farkın olmadığı bir yere, yani istencin reddedilmesine götürecektir. Bu yüzden Nietzsche “kendisine bütünüyle Shopenhauerci aldatmaca olarak görünen bir şeyi keşfetmiştir: istenç, ona bütünlük ve özdeşlik atfedildiğinde zorunlu olarak reddedilecektir”<sup>290</sup> ve böyle bir bütünlük, ontolojinin alanında karşımıza *oluşu olumsuzlayıcı hiçlik* olarak yani *hiçlik istenci* olarak çıkar.

Sonuç olarak Deleuze’e göre *fark kavramı (mesafe pathosu)* bir kuvvetin diğer bir kuvvetle arasındaki ilişkisine olanak sağlayan ve bu ilişki sonucunda anlamın ve [ahlâki]

---

\* Eine moralische auf Wahrheit sich beziehende regung.

<sup>286</sup> F. Nietzsche, 2007, s. 28.

<sup>287</sup> G. Deleuze, 2010, s. 20.

<sup>288</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 22.

<sup>289</sup> İKÖ #36

<sup>290</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 21.

değerin ortaya çıkmasını mümkün kılan temel öğedir. Deleuze, *mesafe pathosu* kavramını Nietzsche'nin (etik) değerler yaratan *güç istenci* kavramının eşyapısı olarak hatta Nietzsche'nin doğa felsefesinin de ilkesi olarak addeder. Diferansiyel ilişkide bir kuvvet kendiliğinden ya da kendi özünden değil, kuvvetler arasındaki farkların birbirlerini koşullandırması yoluyla etki kapasitesine kavuşur.<sup>291</sup> Buradaki önemli husus şudur: istenç ya da güç istenci bir töz ya da nesne değildir; *fenomen açısından* o bir 'yok-nesnedir' çünkü temsili yoktur; istemin kendisine etki eden ve maddeyi belirleyen tek öğe *fark* öğesidir. Bu yüzden istemenin nesnesi ile ilişkisi, kendiliği ile değil; nesnesindeki istemeye olan etkisi yoluyla anlaşılır, çünkü bu etki istemeler arasındaki niceliksel ve niteliksel farktır. İstemenin içinde ikamet ettiği bir egodan söz edebilseydik; bu gayet Kartezyen bir tasarım olurdu oysa güç istenci, istemenin ikamet ettiği bir benlik nosyonundan ziyade, benliğin tasarlanmasına imkân veren istemenin başka bir isteme ile arasındaki mesafe pathosundan başka bir şey değildir. Deleuze'e göre Nietzsche'nin mesafe pathosunun değer yaratma kapasitesi dediği şey de tam olarak bu durumu işaret eder; çünkü Nietzsche'ye göre ahlâk gibi *benlik* de bir değer tasarımıdır.

## 2.2. Mesafe Pathosundan Diyalektiğin Nietzscheci Eleştirisine: İçkin Fark

Nietzsche'nin Hegelci diyalektiğe yönelik eleştirilerinin ayrıntıları daha önceki bölümlerde verilmişti.\* Burada ise Deleuze'ün söz konusu bu eleştiriye, Nietzsche'nin *mesafe pathosu* kavramıyla yeniden ele alarak kendi *fark etişinin* girizgahını nasıl oluşturduğu ele alınacaktır. Sadık Erol Er'e göre Deleuze, çağdaşlarıyla birlikte öyle ya da böyle aşkınlık kavramının etkisinde kalan kalan (Kant, Hegel, Marx, Freud gibi) bütün filozofları hedef tahtasına yerleştirmek suretiyle, modern felsefenin her şeyi aşkın bir ilke üzerinden açıklama girişimini alaşağı etmek için "Nietzsche üzerinden doldurdıkları

---

<sup>291</sup> G. Deleuze, **Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul 2017, s. 236.

\* Bkz. **Bölüm 1.6.2.**

kavramsal şarjörlerini Hegel'in üstünde boşaltan başlıca isimlerden biri"<sup>292</sup> olarak karşımıza çıkar. Bu girişimin en ince, en teknik ve belki de en saldırgan halini, Deleuze'un diyalektiğe yönelik Nietzscheci eleştirisinde buluruz.

Deleuze'un *fark felsefesi* başlığı altında Nietzsche'den devşirerek ulaştığı temel çıkarımlardan biri; yüksek değer yargılarının kaynağı olan *farkın* yani *mesafenin* olumlanmasının, kuvvetlerin ilişkisinde var olan bir diyalektik dönüşümün ya da temel (bütün) bir kuvvetin parçalarının, bu temelin içindeki hareketinin bir ürünü değil; kendi diferansiyel ögesini olumlamanın bir ürünü olduğudur. Başka bir deyişle Deleuze'e göre "fark, özünde, olumlama nesnesidir, olumlamanın kendisidir; olumlama da özünde bizzat farktır."<sup>293</sup> Bu bakımdan değer yargılarının kendisinden türediği fark kavramını, olumlama kavramının dışında, bir bütünün parçaları arasındaki öge ya da diyalektik bir bütünlemenin sonucu olarak düşünmeye çalışmak hatalı bir kurgu olacaktır.<sup>294</sup> Deleuze için diyalektik, bir birleştirme (*conjugaison*) sanatı olarak yalnızca cisimsiz olayların ya da önermeler arası ilişkilerin bilimidir<sup>295</sup> ve bu anlamıyla diyalektik, bir ahlâk ya da değerler eleştirisi için uygun bir yöntem değildir. Diyalektik düşüncede "koşulların en sefiline, Nietzsche'nin avamın sanatı ya da felsefedeki zevksizlik olarak tanımladığı duruma düşülür: kavramın basit görüşler olarak önermelere indirgenmesi ve içkinlik düzleminin yutulması."<sup>296</sup> Tam da bu yüzden Deleuze, Fransa'daki Nietzsche'ye dönüş hareketinin gayet makul ve anlamlı olduğunu düşünür:

Bugünkü yorumlama kavramında, belki de dünyayı bilmek ve dönüştürmek arasındaki *diyalektik* karşıtlığın ötesine geçen bir şey bulunabilir. Tam anlamıyla yorumcu Freud'dur ama başka bir biçimde Nietzsche'dir de. Nietzsche'nin düşüncesi, şeylerin ve edimlerin zaten birer *yorum* olduğu idi. O halde yorumlamak ve öylece şeyleri değiştirmek, yaşamı değiştirmektir. [...] Nietzsche

<sup>292</sup> S. E. Er, 2012, s. 14.

<sup>293</sup> G. Deleuze, 2017, s. 84.

<sup>294</sup> G. Deleuze & F. Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1**, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, s. 70.

<sup>295</sup> G. Deleuze, **Anlamın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25.

<sup>296</sup> G. Deleuze & F. Guattari, 2001, s. 76.

daha eser verdiği ilk yıllardan itibaren toplumun amaçlarından ‘biraz daha yüksek’ amaçları olduğunu ortaya koyar. Bütün eserlerini, ne tarihsel (bu tarih, diyalektik olarak kavranmış olsa bile) ne de ebedi olana dayanan bir boyuta yerleştirir. Hem zamanın içinde hem ona karşı hareket eden bu yeni boyutu ‘çağa aykırı’ olarak adlandırır. [Fransa’da] Nietzsche’ye dönüşün nedeni, belki de hem klasik felsefenin ebediyetçi girişiminden hem de diyalektik felsefenin tarih anlayışından ayrılan bu ‘çağa aykırı’ şeyin yeniden keşfidir.<sup>297</sup>

Çağa aykırı şey olarak *fark*, belirlenimlerin ve değer biçmelerin ta kendisidir. Deleuze bu durumu şöyle açıklar: Olumsuzlamadan kavramsal olarak ayrı bir yerde konumlanan *içkin farkı* anlamak için, bir edim içerisinde kendini başka bir şeyden ayırt eden bir şeyin, kendini o şeyden ayırt ederken kendini ayırt ettiği şey ile diyalektik bir ilişkide olmadığını düşünmemizi önerir. Örneğin “şimşek kendini karanlık gökyüzünden ayırt eder ama onun kendini, ondan ayırt etmeyen bir şeyden ayırıyormuş gibi gökyüzünü de beraberinde sürüklemesi gerekir.”<sup>298</sup> Burada Deleuzecü anlamda şimşegin kendi farkını olumlamasıyla birlikte gökyüzüne uyguladığı bir saldırganlıktan söz edilebilir fakat bu saldırganlık, olumlamanın saldırganlığıdır. Olumlamanın saldırganlığı kavramı, Deleuzecü ‘farkın olumlanması’ ve ‘olumsuzlama’ kavrayışlarının (Hegelci köle-efendi diyalektiğinden tümüyle farklı olsa da) *başka bir diyalektik* yorumu ya da Hegelci diyalektiğe alternatif yeni bir tür diyalektik olup olmadığı sorusunun da cevabını içerir. Deleuze de bu ihtimalleri kimi zaman tedbiri elden bırakmadan itiraf eder: “Yaşamın mücadele ettiği, yaşamın bir başka türüdür; *kimi zaman diyalektik yanları olsa da çoğulculuk, Hegelci diyalektiğin* en amansız ve derin düşmanıdır.”<sup>299</sup> Deleuze’e göre Hegelci diyalektik, kuvvetlerin yan yana gelişinden türeyen o asıl ögeyi *-farkı-* bilemez, bunun yerine soyut ögeler arasındaki ilişkilerin yarasını ortaya çıkarmaya çalışır ve bunu başarır da. Diyalektikteki karşıtlık ya da çelişki, farkın basit görünümünden yalnızca biridir; ona göre “diyalektik, ince diferansiyel işleyişleri, tipolojik değişimleri, topografik

---

<sup>297</sup> G. Deleuze, **Nietzsche’nin Kahkahası**, *İssız Ada ve Diğer Metinler* içinde, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009a, s. 203.

<sup>298</sup> G. Deleuze, 2017, s. 53.

<sup>299</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 22.

yer değişimleri göz ardı ettiği için yalnızca karşıtlıklarla beslenir.”<sup>300</sup> Deleuze’e göre Nietzsche, diyalektiğin spekülâtif öğeleri olan karşıtlık ya da çelişme yerine içkin farkın pratik görünümelerini koyduğu için elimizde artık yalnızca mantıksal kategoriler yoktur; artık bu kategoriler, ahlâki değer biçimler ve kuvvet biçimleri (etkin kuvvetler ve tepkisel kuvvetler) şeklinde sunularak bir etik olanağa kavuşacaktır.<sup>301</sup>

İçkin farkın olumlanmasında Nietzscheci etkin kuvvetler devrededir; tıpkı şimşek ile gökyüzü örneğindeki gibi

Bir etkin güç, tepkisel güçleri yönetir, onları kendine mal eder ve onlara biçimler yükler; oysa tepkisel güç, kendisini sınırlandırır ve boyun eğdiği zaman bile kendisiyle ilişkide olduğu etkin gücü sınırlar; yani bir etkin güç kendisinin diğer güçlerden farkını olumlarken, tepkisel güç kendisinden farklı olanı olumsuzlama eğilimindedir.<sup>302</sup>

Deleuze’ün Nietzscheci içkin farkının Hegel’in diyalektiğinden temel farkı budur. Bu bakımdan Deleuze, Nietzsche’nin *evet’inin*, diyalektiğin *hayır’ına* karşı olduğunu düşünür. Diyalektik yöntem, kendi yapısı gereği içsel farkın aksine daima olumsuzun ya da olumsuzlamanın iktidarını öne sürer. Oysa fark teorisinde *-iyi* ve *kötü* gibi- tüm değerler, diyalektiğin aksine bir kuvvetin diğerine olan tepkisi (olumsuzlaması) üzerinden değil, bir kuvvetin diğer kuvvet ile *farkını olumlamasından* doğar.\* Bu yüzden, güç istencinin buradaki saldırganlığı, daha önce de ifade edildiği gibi bir olumlamanın saldırganlığıdır; çünkü bir istencin istediği, farkını olumlamaktır, ötekini olumsuzlamak değil.

Deleuze, diyalektikçinin istencini kendi farkını olumlama kuvvetini taşımayan ve bunun yerine ancak onunla olan farkını olumlayan kuvvetlere tepki veren bir istenç olarak tanımlar. Bu istenç, Deleuze’e göre Nietzsche’nin köle ahlâkında karşılığını bulur. Deleuze bu akıl yürütmeyi daha da ileriye taşıyarak Hegelci köle-efendi ilişkisinin de

<sup>300</sup> G. Deleuze, 2010., s. 201.

<sup>301</sup> S. E. Er, 2012, s. 162.

<sup>302</sup> S. E. Er, a. g. e., s. 159.

\* Bu olumlama işlemi Deleuze’e göre bir önceki bölümde ifade edilen *mesafe pathosu* kavramının bir diğer tanımıdır.

aslında bir diyalektik ilişki olmadığını, karşılıklı değil tek taraflı bir bakış açısının ürünü olduğunu ileri sürer:

Diyalektikçi kimdir, kim ilişkiyi diyalektikleştirmektedir? Bunu yapan köledir, kölenin bakış açısıdır, kölenin bakış açısından düşüncedir. Aslında köle-efendi ilişkisinin ünlü diyalektik tarafı, gücün, orada güç istenci olarak değil, gücün temsili olarak [...] kavranmasına bağlıdır. [...] Köle, gücü bir temsil konusu, bir rekabet meselesi olarak görür ve böylece onu, *kurulu değerlerin* bir kavga sonunda elde edilmiş basit bir dağılımına bağlı kılar.<sup>303</sup>

Bu noktada Nietzsche'nin diyalektik eleştirisi, Deleuze'ün etik kavrayışının başlangıç noktası haline gelir. Deleuze'e göre tepkisel bilinç olarak kölenin yaptığı, yalnızca hatalı bir diyalektikleştirme; mantıksal kategorideki iki olumsuzlamanın (olumsuzun olumsuzlanması olarak) bir olumluya dönüştürülmesi, pratik bir öğeye uygulanmaya çalışılmaktadır. Oysa Deleuze'e göre kölenin buradaki çifte olumsuzlama işleminin sonucu, pratikte hiçbir zaman gerçek bir olumlamaya tekabül etmemektedir: Kölenin bu yanlış akıl yürütmesi yani 'sen kötüsün, bu yüzden ben iyiyim' önermesi, kendi değerini inşa edebilmek için kölenin kendi değerlerinin yoksunluğunu temel alır; yani köle, kendi değer inşasının başarısızlığını (bir olumsuzluğu) olumsuzlayarak ahlâki kavrayışa ulaşır ve bu bakımdan durumu diyalektikleştiren yalnızca *kölenin bilincidir*. Deleuze'e göre köle "çelişme ve olumsuzlama yoluyla ilerleyen ve yalnızca 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' aracılığıyla olumlamaya ulaşan gizli bir Hegelcidir; köle, tıpkı Hegel gibi, efendiliği anlayamaz çünkü efendinin gücü arzuladığını ve kölenin katında tanınmayı, kendi karşısında kendi gücünün bir temsilini aradığını varsayar."<sup>304</sup> Oysa "temsil, farkın olumlanan dünyasını elinden geçirir; temsilin tek bir merkezi, kaybolmakta olan tek bir perspektifi ve dolayısıyla sahte bir derinliği vardır."<sup>305</sup> Gücü arzulamak ya da aramak ise yine tepkisel bilincin değer biçme şeklinden başka bir şey değildir, buna karşın etkin olanın tepkisel olanla arasındaki farkını olumlaması, etkin

<sup>303</sup> G. Deleuze, 2010, s. 24.

<sup>304</sup> S. E. Er, 2012, s. 165.

<sup>305</sup> G. Deleuze, 2017, s. 88.

kuvvetlerin etik belirlenimidir. Bir başka deyişle Deleuze'e göre efendinin değer biçmesi ya da değerler yaratması, kendisinin köleden farkını olumlamasıyla mümkündür; *içkin fark* yoluyla yüksek değerler yaratan Deleuzecü etiğin (Nietzscheci) anti-diyalektik çıkış noktası burasıdır. Deleuze'ün düşüncesindeki bu anti-diyalektik özellik, Nietzsche'nin güç istenci kavramı üzerinden yeni bir etik olanağa kapı aralar.

Nietzsche'nin *Güç İstenci* kitabının akıbeti Bölüm 1.6.'da verilmişti. Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* eserinde güç istencinin etik mahiyetini, gerçekte var olmayan bir Nietzsche kitabına sürekli atıfta bulunarak yani o dönemdeki yaygın hataya kapılarak *Güç İstenci* başlıklı metne merkezi bir rol atfettiği söylenebilir.<sup>306</sup> Buna rağmen yeni bir oluş etiğinin inşasında Nietzsche'nin *güç istenci* kavramına geri dönerken Deleuze'ün esas gayreti, bu kavramı doğrudan *Güç İstenci* başlıklı metin üzerinden sunmak yerine metnin problemli etik ve politik içeriklerini yıkarak, şiddet ve çatışmanın dışında olumlayıcı bir *üstinsan etiği* meydana getirmek olduğundan, bu yanılgılı durum sanıldığı kadar sıkıntılı değildir.<sup>307</sup>

### 2.3. Güç İstenci Kavramına Geri Dönüş: Plastik Bir İlke

Deleuze'e göre *güç istenci* düşüncesini merkeze alan felsefe, her türlü bütünleştirici idealin karşısında *farkı olumlayan* tutumu sayesinde etik problemi gerçek bir eleştiri doğrultusunda ele alan ilk felsefedir.\* Buna rağmen Nietzsche'nin kendi felsefesini tek bir merkezci kavrama, *güç istenci* kavramına indirgeme girişiminin beklenen başarısızlığı, daha doğrusu onun bu çabadan 'yol yakinken dönerek' indirgemeci bir felsefeyi *ikinci kez reddedişi*, Deleuze için *güç istenci* meselesinde bir

<sup>306</sup> T. Karakaş, "Deleuze'ün Nietzschesi Üzerine" **Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak-Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, K1ş, 82, 2016, s. 256.

<sup>307</sup> P. Goodchild, 2005, s. 62.

\* Nietzsche, *Soykütük* çalışmasıyla hem kuramsal olarak hem de yöntemsal olarak Kant'ın *Eleştiri*'sinden apayrı bir çalışma ortaya koyduğunu ileri sürse de Deleuze, Kant'ın gerçek anlamda yürütemediği değerler eleştirisini Nietzsche'nin gerçekleştirdiği görüşündedir.

şeylerin yarım kaldığı izlenimini uyandırmıştır. Bilindiği üzere Nietzsche, 1885-86 yıllarında, başlığı *Güç İstenci* olacak bir kitap tasarlar. Dahası Nietzsche bu kitabı, tüm felsefesini tek bir ilke üzerinden, *güç istenci* ilkesi üzerinden anlatabileceği eşsiz bir entelektüel aygıt, *her şeyin teorisini* ele alan eşsiz bir kitap olarak tasarlar. Young’a göre on dokuzuncu yüzyıl Almanya’sında büyük bir filozof olarak kabul görmek için yalnızca niteliksel değil, aynı zamanda niceliksel olarak da büyük bir eser ortaya koymak gerektiğine inanılmaktadır. Oysa “Nietzsche’nin tasarladığı bu eşsiz yapıttan önceki eserlerinin hiçbirisi bu tanıma uymamaktadır; onun amacı *Arı Usun Eleştirisi*’ni, *Tinin Görüngübilimi*’ni ve özellikle de *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*’yı yakalayacak, hatta aşacak bir eser yazmaktır.”<sup>308</sup> Deleuze’e göre bu amaçla Nietzsche, yaratacağı büyük eseriyle ilk olarak fizikçilerin *güç* anlayışındaki birtakım eksikleri ortadan kaldıracaklarını vaat eder; ona göre, fizikçilerin *güç* kavrayışına, *güç istenci* düşüncesinin yani gücün kendini göstermesi olarak yaratıcı bir dürtünün, bir anlamda içsel bir gücün eklenmesi gerekmektedir.<sup>309</sup> Böyle bir anlayış, Darwinci ahlâkı da aşacak, yani yaşamın bir hayatta kalma mücadelesi olduğu fikri yerine gerektiğinde var oluşun bile tehlikeye atılacağı bir *güç* mücadelesi olduğu fikrini getirecektir. Son kertede ise bu fikir, yani *güç istenci* denemesi, temelde bir ahlâk ve değerler analizi olacaktır. Fakat (Deleuze’ün de çok sonra öğreneceği üzere\*) Nietzsche, hayattayken bu kitabı tamamlamaktan tümüyle vazgeçmiştir. Bunun yerine Nietzsche’nin planı, “kitabın amacıyla kendi felsefi görüşü arasında uyumsuzluklar gösterdiğini zor da olsa kabul ettiği bölümleri ayıklayarak, yani *Güç İstenci*’nde ‘kurtarılabilir’ olarak gördüğü fragmanları ayırarak, bunları *Felsefemden*

---

<sup>308</sup> J. Young, 2017, s. 806.

<sup>309</sup> Gİ #619.

\* Deleuze, *Güç İstenci* eserinin gerçek hikayesini ve akıbetini *Nietzsche ve Felsefe* eserini yayınladıktan iki yıl sonra, 1964 yılı 4-8 Temmuz tarihleri arasında bizzat kendisinin düzenlemiş olduğu *Nietzsche Kolokyumu*’na Nietzsche külliyatı üzerine çeşitli araştırmalar ve filolojik çalışmalar yürüten G. Colli ve M. Montinari’yi davet etmesiyle öğrenecektir.

*Parçalar* adlı bir kitap serisi\* olarak yayımlamaktır.”<sup>310</sup> Deleuze’ün ise bu noktadan, yani Nietzsche’nin bıraktığı yerden itibaren *güç istenci* kavramına, onu geleneksel Batı felsefesinin -nihai anlamın peşinden koşan logosentrik felsefenin- kodlarından Nietzscheci bir hassasiyetle ayıklayarak geri döndüğü görülmektedir. Deleuze, bir kavram çifti olarak gördüğü *güç istenci* ve *ebedi dönüş* kavramlarının Nietzsche’nin hastalığından önce daha yeni yeni bir arada kullanılmaya başlandığını ve Nietzsche’nin bu kavramlar üzerine yapmayı öngördüğü çalışmaları tamamlama fırsatı bulamadığını düşünür.<sup>311</sup> Üstelik Nietzsche, henüz indirgemeci bir *güç istenci* ilkesi düşüncesine kapılmadan önce, felsefede böyle “*ilkeleri* koşullandırdıkları şeye göre fazla genel, düzene sokmak iddiasında oldukları şeye göre de fazla gevşek oldukları için eleştirmektedir.”<sup>312</sup> O halde ahlâkın ve tüm değer yargılarının yaratılmasının müsebbibi olarak *güç istenci*, nasıl bir ilke olarak değerlendirilmelidir?

Deleuze’e göre “Nietzsche’nin *güç istenci* kavramı, Schopenhauer, Darwin ve Hobbes’un görüşlerini anımsatsa da içerik bakımından oldukça farklıdır.”<sup>313</sup> Her şeyden önce *güç istenci*, *plastik* bir ilkedir; ilkesi olduğu şeyden daha kapsayıcı olmayan, ilkesi olduğu şeyle birlikte şekil alan, yani ilkesi olduğu belirlenim ile birlikte belirlenim kazanan bir ilkedir.<sup>314</sup> Açıkça görülür ki Deleuze, ahlâki belirlenimlerin koşulu olarak gördüğü *güç istenci* kavramını bir töz mertebesine çıkarmadan, bu kavramı tikel belirlenimlerden ayırmadan açıklamaya çalışır: “Söz konusu olan bir *yaşamayı isteme*

---

\* Young’ın aktardığına göre “yeniden paketlenmiş bu derlemelerden birinin adı *Bir Psikoloğun Aylaklığı* olacaktı (bildiğimiz gibi bu eserin adı sonradan *Putların Alacakaranlığı* olarak değiştirildi) ve diğer dört bölümünün birincisinin başlığı da *Deccal*’dı.” (J. Young, 2017, s. 814.) Kalan üç bölüm ise Nietzsche tarafından hiçbir zaman sahiplenilmedi.

<sup>310</sup> J. Young, 2017, s. 814.

<sup>311</sup> G. Deleuze, **Güç İstenci ve Ebedi Dönüş Dair Sonuçlar**, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009b, s. 186.

<sup>312</sup> G. Deleuze, 2010, s. 72.

<sup>313</sup> S. E. Er, 2012, s. 153.

<sup>314</sup> G. Deleuze, 2010, s.73.

değildir; zira kendisi yaşam olan yaşamayı nasıl isteyebilir?”<sup>315</sup> *Güç istenci* kavramında güç ne bir özne tarafından eksik olduğundan dolayı arzulanan bir nesneye gönderme yapar<sup>316</sup> ne de nesnenin kendisinden kaynaklandığı metafizik bir tözü ifade eder.

Güç istenci, ‘bir töz değilse nedir?’ ve ‘ahlâkın olanağı ile doğrudan ne gibi bir bağlantısı vardır?’ Sırasıyla bu soruları inceleyelim. Birinci sorunun cevabı için Deleuze, güç istencinin Nietzsche’nin yarım bıraktığı metafizik yapısını tamamlamaya\* koyulur: Deleuze’e göre güç istencinin kuvvetle olan metafizik ilişkisini *fark* kavramında buluruz; bu *fark* anlayışı, aynı zamanda onun “Platoncu idealizme ve geleneksel felsefenin yapılarına karşı özcü olmayan, çoğulcu, kişiselci-olmayan ve anti-hümanist bir Nietzsche yorumuyla”<sup>317</sup> yeni bir metafizik anlayışının başlangıcı sayılabilir. Deleuze’ün *içkin fark* kavramında bir kuvvetin özünün, ilk olarak diğer kuvvetlerle ilişkisindeki niceliksel farka tekabül ettiği ve bu farkın da bir kuvvetin niteliğini (değerini) oluşturduğu gösterilmiştir. O halde “kuvvetler arasındaki niceliksel fark olarak diferansiyel öge, aynı zamanda kuvvetlerin niteliklerinin oluşumsal ögesi”<sup>318</sup> olarak ele alınır ve bu bakımdan “*güç istenci* hem ilişkideki kuvvetlerin niceliksel farkının hem de bu farkın her bir kuvvetin payına düşen niteliğinin doğduğu öge”<sup>319</sup> olarak düşünülmelidir. Bu açıklama, Deleuze’ün *güç istenci* kavramı üzerine topolojik yönelimiyle ilgilidir; buna göre *güç istenci*, kuvvet olarak hem fenomenlerin kökensel (soykütüksel) nedeni hem de fenomenlerin ilişkisinde ortaya çıkan diferansiyel ögedir. Bu kavrayış, şeylerin özünü salt koşullandırıcı ilke üzerinden açıklayan klasik metafizik anlayışın dışında, özcü olmayan yeni ve plastik bir kavrayıştır. Güç istenci plastik bir ilke olarak, koşullandırdığı şeyden

---

<sup>315</sup> G. Deleuze, 2009, s. 188b.

<sup>316</sup> S. E. Er, 2012, s. 153.

\* Nietzsche, tamamlamadığı *Güç İstenci* kitabında şöyle söyler: “Fizikçilerimizin, sayesinde Tanrı’yı ve evreni yarattıkları şu muzaffer kuvvet anlayışının *tamamlanmaya* ihtiyacı vardır.” Gİ #643.

<sup>317</sup> S. E. Er, 2012, s. 154.

<sup>318</sup> G. Deleuze, 2010, s. 72.

<sup>319</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 72.

daha geniş olmayan, koşullandırılanla beraber dönüşen, bir şeyi belirlediği her durumda kendisini de belirleyen bir ilkedir. Bu, koşullanan ile koşullandırılan şeylerin özdeş olduğu anlamına gelmemelidir, kuvvet ile güç istenci birbirine özdeş olarak alınamaz. Deleuze, burada, *güç istenci* kavramını Spinozacı bir taktikle hem *koşullanan* hem de *koşullandıran* topolojik yönelimli bir ilke olarak ele aldığını söyler. Bu topolojik kavrayışa göre birbirleriyle ilişkilerinde kuvvetler, hem aralarındaki nicelik farklarının karşılıklı doğuşuna hem de onlara tekabül eden niteliklerin oluşumuna eşlik ederler. Bir başka deyişle, Spinozacı *Bir* ile *Çok* arasındaki dönüşüm, Deleuze tarafından *güç istenci* ve bu istencin belirlenimleri olan kuvvetler arasındaki *topolojik dönüşüm*\* için kullanılır. Deleuze'ün bu *dönüşüm*e başvurma sebebi açıktır: Eğer burada plastik bir şeyden, bir topolojik kıvrımdan söz etmezsek özdeşlik tuzağına düşülecektir. Böyle bir durumda değer takdirlerini yaratan “kuvvet, artık kuvvet olarak anlaşılmaz, kuvvetlerin varlığını oluşturan farklar unutulur, karşılıklı oluşumların kaynaklandığı öge gözden kaçırılır.”<sup>320</sup> Bu yüzden Deleuze, *güç istenci* kavramından, birbiriyle egemenlik uğruna ilişkiye giren kuvvetlerin bireysel varlığını belirleyen diferansiyel öge (içkin fark) olarak bahsedecektir. Deleuze'e göre güç istenci, kuvvetin soykütüksel ögesidir; soykütüksel öge demek, diferansiyel ve oluşumsal demektir fakat bu öge, kuvvetlerin ilişkisi ile vardır; o kendi başına bir töz ya da bir şeyin ilineği değildir.

Kuvvetlerin niteliksel doğuşuna bağlı olarak güç istenci aynı zamanda ahlâkın olanağı tartışmasının merkezinde yer alır. Deleuze, gücün, basit anlamda arzu ve istenç

---

\* Spinoza'da *Bir* ve *Çok* terimlerinin birbirine özdeş yapı içerisinde değil, adeta bir *topolojik eşyapı* içerisinde kavrandığı söylenebilir. Bir benzetme olarak bu *felsefi homeomorfizm* yani Spinoza'da *Bir*'in ontolojik anlamda *Çok*'a topolojik dönüşümü, Spinozacı *Bir*'in ontolojik upuygun (*adéquate*) belirlenimidir. (*Homeomorfizm* veya *topolojik eşyapı*; matematiksel alanda topolojinin incelediği temel konulardan biridir ve iki uzayın kendileri deforme olmadan sürekli olarak birbirlerine dönüşebilme yetilerini inceler.) Dolayısıyla Spinoza felsefesinde sanki bir *topolojik eşyapı* gibi karşımıza çıkan bu *Bir*'den *Çok*'a olan dönüşüm, yapısı itibarıyla -tıpkı homeomorfik uzaylarda olduğu gibi- *Bir*'i yırtmaz, ondan parça koparmaz. Yani *Bir*'e birliğinden bir şey kaybettirmez, onun bizatihi karakterinde yani *Bir oluşunda* gedikler açmaz.

<sup>320</sup> G. Deleuze, 2010, s. 73.

nesnesi olarak nitelendirilmesi durumunun, güç istencinin *gücü istemek* anlamında ahlâki değerlere ya da toplumsal iktidara (örneğin şöhrete, paraya vs.) bağlı olarak algılanmasının bir sonucu olduğu söyler. Deleuze, bu algının, kölenin ya da köle ahlâkının algısı olduğunu savunur, çünkü *gücü* bir istenç nesnesi haline getirmek, kölelerin güç istenci hakkında yarattıkları bir imgedir. Güçsüzlerin iktidar arzusu da bir güç istencidir ancak bu istenç, aşağıdan yukarı oluşturulmuş bir perspektifin sonucudur. Nietzsche'nin *veren erdemi*, bu tarz bir güç istencinin tam tersine, olumlayan ve yaratan güç istencidir; o halde güç istencinin ahlâki değerlerin yaratımı konusunda 'aşağıdan yukarı' ve 'yukarıdan aşağı' olmak üzere iki perspektifi vardır: Perspektifimizi yukarıdan aşağı doğru aldığımızda güç istenci bir olumlamaya dönüşecektir; burada mesafenin yaratılması yoluyla fark olumlanır. Perspektifimiz aşağıdan yukarı olarak tasarlandığında ise olumlama olumsuzlamaya dönüşür. Bu kez farkı oluşturan mesafe yalnızca diyalektik olarak kavranır. Deleuze, Nietzsche'nin bu perspektivizmini şöyle ifade eder:

Eşegin Zerdüşt'te *evet* diyen bir hayvan olduğu kuşkusuz doğrudur. [...] Fakat onun *evet*'i Zerdüşt'ünkünden farklıdır. Aslında eşek 'evet' dediğinde, olumladığında ya da olumladığını sandığında, taşımak dışında hiçbir şey yapamaz. Eşek, öncelikle Hristiyan değerlerinin yükünü taşır; daha sonra, Tanrı öldüğünde ise hümanist, insanca pek insanca değerlerin yükünü taşır; en sonunda da hiçbir değer kalmadığında artık gerçeğin yükünü taşır. [...] Zerdüşt'ün *evet*'i ise tamamen farklıdır. Zerdüşt olumlamanın taşımak, kendi üzerine almak anlamına gelmediğini, tam tersine olumlamanın hafifletmek, yaratmak anlamına geldiğini bilir. [...] Olumlama onda birincildir, olumsuzlama ise hazzın bir fazlalığı gibi, olumlamanın hizmetinde yer alan bir sonuçtur. Zerdüşt'ün yukarıdan aşağı doğru hareketinde, sonra da eşegin derinliği tersine çeviren hareketinde, bir tipoloji, hatta bir topoloji bulmak meşrudur.<sup>321</sup>

Deleuze, bu durumu 'tersine çevrilmiş imge' olarak adlandırır. Bunu açıklayabilmek için öncelikle güç istenci ile (ahlâki) değer biçme arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Deleuze'e göre güç istenci, değerlendirendir: "Değerlendirmek, bir şeye değer veren güç istencini belirlemektir; [...] değerlerin değeri, soykütüksel öge olarak güç istencinden türerler."<sup>322</sup> Kuvvetler arasındaki niceliksel fark olarak diferansiyel ögenin,

<sup>321</sup> G. Deleuze, 2009a, s. 192.

<sup>322</sup> G. Deleuze, 2010, s. 78.

aynı zamanda kuvvetlerin niteliklerinin oluşumsal ögesi olduğunu söylerken kastedilen nitelik, değerlerin değeridir (yükseklik, alçaklık, soyluluk, bayağılık vs.). Yani bir değer değerini, o değeri oluşturan güç istencinin niteliğinde kavrarız. Burada önemli olan bu değer, yani kuvvetin niteliğinin (değerinin değerinin) etkin mi yoksa tepkisel mi olduğudur. Güç istencinde “tepkisel kuvvetler tarafından bakıldığında, soykütüksel diferansiyel öge *tersten gözüktür*; fark, olumsuzlama olur, olumlama da bir çelişkiye dönüşür.”<sup>323</sup> Etkin kuvvetler açısından olumlayıcı olan güç istenci, tepkisel kuvvetlerin perspektifinden olumsuzlayıcı olarak görünür.

Deleuze, ahlakta kölelerin başkaldırısını da bu tersine çevrilmiş imge üzerinden yorumlar. Tepkisel kuvvetlerin zaferi, bu kuvvetlerin örgütlü olduklarında bir etkin kuvvet oluşturmalarından ileri gelmez. Tepkisel kuvvetlerin zaferi, tepkisel güç istenci olarak hıncın yaratıcı hale gelmesinden ötürüdür. Bu yaratıcılığın temel karakteri, etkin kuvveti kapasitesinden uzaklaştırma başarısıyla ifade edilir. Tepkisel kuvvetler, “etkin kuvveti yapabileceğinden ayırırlar, onu çözerler; onu gücünün bir kısmından veya neredeyse tamamından mahrum bırakırlar; bunu yapmakla etkin olmasalar da etkin kuvvetin onlara katılmasını, yani bir anlamda tepkisel olmasını sağlarlar.”<sup>324</sup> Deleuze’e göre Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü* eserinin tamamı hıncı, vicdan azabı, çileci ideal kavramları üzerinden bu tersine çevrilmiş imgeyi yani tepkisel kuvvetlerin zafer kazanma biçimlerini incelemeye ayrılmıştır. Bu imgeyi geliştiren ve köle ahlâkının temel niteliklerini belirleyen şey, güç istencinin ‘hiçlik istenci’ olarak bilince kavuşmasıdır. Hiçlik istenci ise kölenin bilincidir; daha doğrusu “bilinçli olmaya ihtiyacı olmayan efendiye dair kölenin bilincidir”<sup>325</sup> çünkü bilinç, kölenin efendiye dair imgesinden başka bir şey değildir.

---

<sup>323</sup> G. Deleuze, 2010, s. 79.

<sup>324</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 81.

<sup>325</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 60.

## 2.4. Güç İlişkileri ve Arzulama Makineleri

Etiğin arzu problemiyle ilişkisini ele alırken, eserlerinde içkin bir etik probleminin titizlikle ele alındığı Spinoza ve Nietzsche'ye, sonra da etiğin modern kavramsallaştırılmasını bilinçdışı biçimde formüle eden Freud ve Lacan'a başvurmak gerekir.<sup>326</sup> Deleuze de en az bu isimler kadar bilincin, deneyimi düzenleyerek algının çatışkılarını çözümleyen bir aygıt olduğu kabulüne yöneltlen Nietzscheci eleştiriye geliştirerek, hem bilinç-bilinçdışı arasında kurulan *hatalı nedenselliği*\* hem de bilince dair kuvvetlerinin bilinçdışı edimler üzerindeki baskısını etik probleminin merkezine alan başka bir önemli isimdir. O halde Deleuzeyen etiğin bilinçdışı kaynağını ve hatta Deleuze açısından bu etiğin taşıdığı önemi anlamak için, tartışmanın Nietzsche felsefesinden nasıl ödünç alındığını incelemek gerekir.<sup>327</sup> İşte bu bölümde, Deleuze'ün kurguladığı yeni arzu etiğinin, Freud'a alternatif bir kavrayış olarak gördüğü Nietzscheci bilinçdışından *nasıl beslendiği* ele alınacaktır.

Deleuze'ün Nietzscheci eleştiri üzerinden ulaştığı ve ikili karşıtlıklar içerisinde temsil edilemeyen *fark* kavramına yönelik anti-diyalektik varsayımlarının amacı etik ve politiktir. Deleuze özgün *bilinçdışı arzu* kavramsallaştırmasını, Nietzsche'nin *bilincin tepkiselliği* üzerinden geliştirdiği argümanlar aracılığıyla Freud'un bilinçdışı ve Oidipus kavrayışına yönelik bir karşı argüman olarak geliştirmiştir. Bu kavrayış içerisinde, Nietzsche'de *tepkisel kuvvetleri* ifade eden bilinç, Freud'un 'uygarlık' kavramı ile yan yana getirilir: Freud'da belli birtakım cinsel içgüdülerin yadsınması (olumsuzlanması) ve Ödipal arzunun baskılanması olarak ele alınan *uygarlık*\*\* kavramı, Nietzsche'de tepkisel

---

<sup>326</sup> D. W. Smith, **Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics**, *Deleuze and Ethics* içinde, ed. Daniel Smith, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, s. 123.

\* Bilinç, bilinçdışının temeli ve nedeni gibi algılanır. Oysa bilinç, olsa olsa tekil durumların birer *temsilidir*; onları koşullandıran kuvvetlerin, etkin kuvvetlerin ortaya çıktığı alan yalnızca bilinçdışıdır.

<sup>327</sup> P. Goodchild, 2005, s. 30.

\*\* Deleuze'e göre nasıl ki Nietzsche, istencin güç ile temsil ilişkisine giremeyeceğini keşfeden ilk kişi ise, Freud da arzunun, özellikle de cinsel arzunun nesneyle bir temsil

kuvvetlerin zaferi üzerinden okunur: “Kara vicdan ve suçluluk söylemi, psikanaliz vasıtasıyla yükselir ve ondan beslenir.”<sup>328</sup> Deleuze’e göre Freud, bizim etik kapasitemizi oluşturan bilinçdışı arzumuzu Oidipus kompleksine hapsederek, onun yaratıcı toplumsal içeriğini bastırmış olmaktadır. Bu noktada Deleuze, *toplumsal bilinçdışı* kavramı altında yeni bir *güç istenci* prosedürü (*arzulama-makinelerini*) tanımlayarak, bu istenci tepkisel kuvvetlerin dışında, yani *bilincin* dışında kalan kuvvetlerin bir sentezi olarak elde etmeyi amaçlar ve her türden *temsil ilişkisinin* dışında tutulan bu sentezi, *arzu* kavramı altında bütün etik ve politik görüşüne uygular.

Deleuze’e göre *güç istencinde* güç, istencin istediği şey olarak anlaşılmamalıdır; çünkü bu varsayımın birlikte istenç felsefesi bir *temsil problemine* doğru sürüklenir. Böylece güç, kendi diferansiyel yapısına aykırı biçimde, *temsilin nesnesi* olarak yorumlanmış olur ya da bir başka deyişle ‘istenç, gücü istiyor’ şeklindeki bir ifadede, istenç ile güç karşılıklı temsil ilişkisinde ele alınmış olur. Böylece günümüz temsil problemini en iyi yansıtan ve faşizmin tarihinde de en sık şekilde karşılaşılan durum ortaya çıkar: Güç istenci, bize gücün temsili olarak görülen iktidarı ve baskıyı sevdiren, insanı hem kendi arzusunu hem de başka arzuları baskılamaya sevk eden, hâkim olduğumuzu düşündüğümüz anda aslında bize hâkim olan, bizi sömüren ve bizim de başkalarını sömürmemize neden olan şey<sup>329</sup> olarak tasarlanır. Temsil kavramı da Deleuze’e göre kölelerin bakış açısının sunumundan başka bir şey değildir: “Gücün

---

ilişkisine giremeyeceğini keşfeden ilk kişiydi; Freud’un bu büyük buluşuna göre örneğin cinsel yaşam ile üreme arasında doğrudan bir temsil ilişkisi, bir neden sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari’ye göre “Freud’un büyüklüğü, arzusun özünü ya da doğasını artık nesnelerle, amaçlarla ve hatta kaynaklarla (yeryurtlar) ilişkili olarak değil, soyut öznel öz olarak saptamaktı.” (G. Deleuze & F. Guattari, 2014, s.392.) Fakat Deleuze, Freud’un bu marjinal düşüncüyü ya da bu *küçük kirli sırrı*, daha sonraları sanki toplumdaki herkesten özür dilermişçesine Oidipus üçgenine (anne-baba-çocuk) hapsettiğini söylemektedir. Bundan böyle Oidipus, arzusun çeşitli temsil ilişkileri üzerinden ele alınarak onun sınırlandırılmasının, baskılanmasının gerekliliğini açıklayan bir söylem olarak karşımıza çıkmıştır. Deleuze’e göre bu, ahlakta kölelerin başkaldırısında gördüğümüz ‘tepkisel’ durumdan farklı bir şey değildir.

<sup>328</sup> G. Deleuze & F. Guattari, 2014, s. 392.

<sup>329</sup> K. Küçükaltın, 2016, s. 272.

kendisi olarak sunulan şey, kölenin güce dair kurduğu temsildir; hatta bize efendi olarak sunulan da kölenin efendiye dair fikri yani kölenin kendini efendi yerine koyduğunu düşlediğinde kendine dair olan fikridir.”<sup>330</sup> Temsil konusunda her şey “kazanan ya da kaybeden köleler arasında olup bitmiştir; temsil etme-edilme, kendini temsil ettirme, temsilcilere ve temsil edilenlere sahip olma hastalığı kölelerin ortak hastalığıdır.”<sup>331</sup> Buradan hareketle Deleuze, “arzu nosyonunu, güç istenciyle ilişkilendirerek, arzunun üretici olduğu kavrayışını, onun hem etkin hem de tepkisel güçlerin üreticiliği açısından ele alır ve Nietzscheci güç istencinin, makinesel, işlevsel bir çevirisi olarak *arzulama makineleri* kavramını ortaya koyar.”<sup>332</sup> Deleuze’ün buradaki amacı, Nietzscheci temsil eleştirisini, güç-istenç-arzu üçgenine taşımak suretiyle arzu ve arzulanan nesne arasındaki temsil ve neden-sonuç ilişkisini kırmaktır. Başka bir deyişle Deleuze’ün yapmaya çalıştığı şey, arzunun Nietzscheci güç istenci gibi *yaratıcı ve üretici* olduğunu göstermek ve “Nietzsche’nin olumlayıcı güç istencini, bir arzulama makinesine dönüştürerek, onu, arzulama-üretimi kavramı altında post-Freudçu biçimde yeniden ele almaktır.”<sup>333</sup>

Deleuze, arzuyu da temsilin tarafına yerleştirdiğimizde, onu idealist ya da diyalektik-nihilist bir yapıda kavramak zorunda kalacağımızı ileri sürer: “Arzu makineleri, temsiliyete karşı direnç gösterirler ve kendilerinin bu şekilde düşünülmelerine izin vermezler; [aksi taktirde temsiliyet yoluyla] tüm tutarlılıklarını ve işlevlerini yitirirler.”<sup>334</sup> Görüldüğü gibi Deleuze’ün (bilinçdışı) *arzusu*, zorunlu olarak Nietzsche’nin güç istenci nosyonu ile paralel olarak gelişir ve temellenir: Güç, istencin bir temsili olmadığı gibi arzu da öznenin bir temsili değildir; çünkü kuvvetlerin karşılıklı ilişkisindeki nicelik farklarının birer niteliğe (değere) tekabül etmesi gibi arzu da yalnızca üretim ilişkilerinin bilinçdışı niteliği olarak ifade edilir. Bu bilinçdışı niteliklerin kaynağı,

---

<sup>330</sup> G. Deleuze, 2010, s. 109.

<sup>331</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 109.

<sup>332</sup> A. D. Schrift, 2013a, s. 44.

<sup>333</sup> A. D. Schrift, a. g. e., s. 45.

<sup>334</sup> P. Goodchild, 2005, s. 92.

Deleuze tarafından “arzulama makineleri” olarak adlandırılır. Nasıl ki isteme, yalnızca başka bir istemeyi etkileyebilir ise “bir arzulama makinesi de her zaman diğer bir arzulama makinesine eklenmiştir (meme-ağız gibi).”<sup>335</sup> Bu düşünceyle Deleuze, “bilinçdışının arzu fenomenlerini ailevi bir sahneye ve ailesel kuşatmalara indirgeyerek arzunun politik ve ekonomik boyutunu yıkma modelini, toplumsal bir modelle değiştirmeyi”<sup>336</sup> yani Oidipus kompleksi yerine Nietzscheci güç istenci düşüncesinden yola çıkarak geliştirdikleri *arzulama-makineleri* fikrini önermiş olur. Deleuze’ün Guattari’yle birlikte yarattıkları toplumsal bilinçdışı kavramı soyut bir makine olarak anlaşılmalıdır; bu soyut makine, bir arzu makinesi olarak arzunun kaynağıdır.<sup>337</sup> Deleuze ve Guattari, “toplumsal bilinçdışını makinelerle doldururlar; çünkü bunlar, arzunun hem yatırımı hem de üretimini sağlayan nesnelerdir.”<sup>338</sup> Böylece, toplumsal bilinçdışına dahil edilmiş olan güç ilişkilerini üreten, düzenleyen ve aktaran yapıya *arzulama makinesi* adını vermiş olurlar. Deleuze’e göre bu fikir, olanaklı bir etiğin temellendirilmesinde, her şeyden önce bilinçdışının nasıl işlediği, bir başka deyişle arzulama makinelerinin nasıl çalıştığı sorusunu başa koymuş olacaktır: Arzu-üretim ilişkisi ne yönde gelişmektedir; bir olumlama/üretim olarak mı yoksa bir sınırlama ve baskılama olarak mı? Deleuze, Oidipus kompleksinin tepkisel kuvvetlerin bir ürünü olduğunu, yani bu kompleksin “modern kapitalist toplumların, sayesinde arzuyu disipline ettiği, sınırladığı ve düzenlediği temel araç olduğunu”<sup>339</sup> ve bunun bilinçdışının yasası değil, bilincin, bilinçli bastırmanın yani kölenin yasası olduğunu söyler. Deleuze burada, Nietzsche’nin etkin güç istenci ve bilinçdışı kavrayışını kullanarak Freud’un Oidipus kompleksi üzerinden tanımlanan bilinçdışı kavrayışını kendi alanında ters yüz etmeyi amaçlar.

---

<sup>335</sup> G. Deleuze & F. Guattari, 2014, s.19.

<sup>336</sup> M. Demirtaş, **Arzu Politikası: Deleuze ve Guattari Etkisi**, Otonom, İstanbul, 2017, s. 20.

<sup>337</sup> P. Goodchild, 2005, s. 84.

<sup>338</sup> P. Goodchild, a. g. e., s. 88.

<sup>339</sup> R. Bogue, **Sigmund Freud**, çev. Öznur Karakaş, *Deleuze’ün Felsefi Mirası* içinde, Der. Graham Jones, Jon Roffe, İstanbul, Otonom, 2012, s. 270.

Deleuze, bilinçdışı-etik ilişkisini ele alırken aslında Nietzsche'nin bilinç ve bilinçdışı kavramlarına yönelik yetkinliğinden faydalanarak ahlâkın olanağı problemine bu ikili kavramın arasından bakmayı denemiş, Nietzsche'nin "hakikatin, bilinçli öznenin deneyimine ve aklına referansla tesis edildiği modern felsefeye yönelik eleştirilerini" kendisine rehber alarak Guattari ile birlikte "herhangi bir hakikat deneyiminin bilinçdışından, özellikle de *toplumsal bilinçdışından* bağımsız biçimde ele alınmayacağını vurgulama cihetine gitmişlerdir."<sup>340</sup> Deleuze ve Guattari "arzuyu bir eksiklik, bir nesnenin eksikliği olarak belirleyen geleneğe karşı, temel aktif bir güç olarak arzunun kendisine üretimi dahil ederek ve üretimle aşılanmış *olumlayıcı* bir arzu tasavvurunu savunarak arzunun doğrudan toplumsalla ilişkisini ortaya koymaya çalışırlar."<sup>341</sup> Böyle bir arzu kavramsallaştırması, Freud'un arzuyu bir eksiklikle ilişkilendiren Platonik kavrayışının yerine, onu toplumsal alanı aracısız bir şekilde kat eden bilinçdışı bir üretim olarak kurgular, böylelikle "arzu, Ödipusçu bir aile sahnesine indirgenmekten, bir düş, düşlem ya da fantezi tarafına atılmaktan ziyade üretimin tarafına yerleştirilmiş olur."<sup>342</sup> Bu üretim, tam anlamıyla Nietzscheci etkin bir kuvvetin toplumsal dışavurumu olarak gösterilir. Deleuze'ün tüm bu girişimi, temel olarak Nietzsche'nin bilinçdışı kavramına yönelik analizlerine dayanır: Deleuze, 19. Yüzyıl boyunca bilinçdışı üzerine bildiklerimizin tamamını Freud'a mal etmeye gerek olmadığını düşünür, çünkü bu varsayımın birçok ögesi Nietzsche'de de mevcuttur.<sup>343</sup> Muhtemelen Nietzsche, edimin (etik davranışın) ve değer biçmelerin bilinçdışı ile ilişkisini, çağdaşı Freud'la birlikte ilk kez ortaya koyan kişidir. Deleuze'e göre Nietzsche, "bilinç terimlerine bağlı olarak düşünülen şeylerin arka planında, yaşamı koşullandıran bilinçdışı kuvvetlerin varlığını savunarak, her türlü anlamlandırma ve değerler yaratma etkinliğini güç ilişkileri

---

<sup>340</sup> K. Küçükaltı, 2016, s. 275.

<sup>341</sup> M. Demirtaş, 2017, s. 15.

<sup>342</sup> M. Demirtaş, a. g. e., s. 16.

<sup>343</sup> G. Deleuze, 2010, s. 147.

üzerinden değerlendiren bir felsefe anlayışına sahip olmuştur.”<sup>344</sup> Edimi tepkisel davranıştan, anlamlamayı ya da yorumlamayı olumsuzlama etkinliğinden ayıran öge, bilinçdışının bu etik olanağıdır. Deleuze, Nietzsche’nin bu düşüncesinden hareketle tarihin, öznelliğin ve varlığın bilinç ürünleri olduğunu savunur; yapılması gereken, yorumlama ve anlamlama için bu öğeleri başlangıç noktası olarak almak yerine Nietzsche’nin yaptığına benzer şekilde bu tür bilinç üretimleri süreçlerinin soykütüğünü yapmak; *bilinçdışı* olarak adlandırılan şey ile ilgilenmektir.<sup>345</sup>

Toplumun etik katmanlarına ulaşma, bilinçdışı arzu dolayımıyla mümkün olabilir; bu yüzden arzu, *toplumsal bilinçdışı* olarak kavranmalıdır. Deleuze’ün bilinçdışı arzunun üretimine ket vuran öğelerin ahlâki boyutuna dair yorumu yine Nietzsche’den ödünç alınmıştır; o, Nietzsche’nin bilinç kavramını daima boyun eğen ya da boyunduruk altına giren zayıfın/kölenin bilinci olarak ele aldığını aktarır. Örneğin “Hegel’de bilinç, bir diğerince tanınmak ve ‘kendinin bilinci’ olarak temsil edilmeyi ister.”<sup>346</sup> Nasıl ki bir kartalın bir kuzuyu yakalama edimi, tepkisel kuvvetlerce sanki bu edim kartalın kendisinden başka bir şeymiş gibi ayrı bir bilinç temsiline dönüştürülüyorsa, Deleuze’e göre aynı temsil ilişkisi, insan edimlerinde vicdan azabı yoluyla karşımıza çıkmaktadır. Vicdan azabında tepkisel bilinç, öncelikli olarak etkin kuvvetlerin arzusunu olumsuzlamak ya da engellemek yoluyla kendi yanılsamalı benlik işlevini ve ahlâki pozisyonunu kurar. Deleuze’e göre etkin kuvvetlerin değer biçmeleri ise bilinçdışı arzuyu onaylamanın kendisidir; bu (etkin) kuvvetler, daima bilinçten kaçan kuvvetlerdir: Nietzsche de bu yüzden mükemmel edimlerin bilinçdışı olduğunu vurgular.<sup>347</sup> Bireyi köle ahlâkının değer yargılarıyla değil, gerçek anlamda etik olarak şekillendiren, onu “bütün tepkilerden, özellikle de benliğin ‘bilinç’ diye adlandırılan tepkisinden daha üstün bir şey

---

<sup>344</sup> K. Küçükalp, 2017, s. 279.

<sup>345</sup> P. Goodchild, 2005, s. 33.

<sup>346</sup> G. Deleuze, 2010 s. 108

<sup>347</sup> Gİ #289.

haline getiren, kuvvetlerin zorunlu olarak bilinçdışı etkinliğidir.”<sup>348</sup> Deleuze bu noktadan hareketle, bilincin temel olarak tepkisel bir şey olduğuna kesin olarak kanaat getirmiş olur. Ona göre nasıl ki gerçek bilim bilinçdışının bilimi ise gerçek etik de bilinçdışının etiğidir; aksi takdirde orada ahlâkın kokusunu alırız.

Deleuze için ahlâk ile etik kavramları arasında önemli farklar vardır; etikte söz konusu olan bir anlamda etolojidir. Etik sözcüğü, bir canlının alışkanlıkları ya da bir topluluğun karakteri, kültürü biçiminde ifade edebileceğimiz Yunanca *ethos* sözcüğünden türetilmiştir; o halde etik, bir topluluğun alışkanlıklarını, sosyal anlamda davranış rutinlerini incelemeyi kendisine çalışma alanı edinmiş bir bilim minvalinde tanımlanabilir. Bu bağlamda Deleuze, etiğin daha çok pratik bir bilim dalı olarak etolojiye\* yakın olduğunu düşünür.<sup>349</sup> Geleneksel ahlâkta ise öz ve değerler sorunu birbirine karışmış durumdadır ve bu yüzden ahlâk, varlığı varlıktan üst bir kuvvet adına yargılama girişimi olmak durumunda kalır.<sup>350</sup> Yani etiğin en önemli yönü “aşkın bir senarist tarafından biçilen rolü harfî harfine yerine getiren bir oyuncu olmak yerine, dolayımlayıcı etmenleri biçimlendirme, etkileme ve değiştirme yeteneğine bağlı olarak ilişkilerin içeriden biçimlendirilmesine imkân tanınmasıdır.”<sup>351</sup> Deleuze, ahlâki değerlerin yalnızca bilinçli öznenin deneyimi yoluyla ortaya konulabileceği yönündeki Kartezyen yaklaşıma karşılık, Nietzscheci yaklaşımı yani hakikat deneyiminin bilinçli öznenin yerine, bilinçdışının yapısından bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği düşüncesini<sup>352</sup> benimsemiştir. Etiğin konusu, kuvvetlerin zorunlu bilinçdışı etkinliğidir ve bu etkinliğin özü, isteyen bir şey olarak neden ve etki bağlamında açıklanabilen bir şey değil yalnızca diferansiyel olarak çözümlenebilen güç istencidir.

---

<sup>348</sup> G. Deleuze, 2010, s. 63.

\* Hayvanların davranışlarını inceleyen bilim dalı.

<sup>349</sup> G. Deleuze, **Spinoza Üzerine On bir Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 123.

<sup>350</sup> G. Deleuze, 2008, s. 124.

<sup>351</sup> K. Küçükalp, 2016, s.273.

<sup>352</sup> K. Küçükalp, a. g. e., s.274.

## 2.5. Hakikat İstenci Olarak *Ahlâk* ve *Bilim*

Deleuze'e göre gerçek bilim, etkin oluşun bilimidir ama etkin oluşun bilimi, aynı zamanda zorunlu olarak bilinçdışının da bilimidir.<sup>353</sup> Deleuze, günümüzde bilimin bilincin adımlarını takip etmesini, modern ahlâkın hakikat istenci olarak tanımlar ve ona göre hakikat istenci olarak bilim ve ahlâk, köle ahlâkının kurulu değerlerinin modern dönemde farklı şekillerde (kilise, devlet vs.) ikame edilmesiyle görünümüne gelir. Modern düşüncenin ve bilimin, *aklın ışığı* yoluyla bu değerleri *insani içerikler* olarak yeniden ele aldığı ve bunları yeniden ürettiği doğrudur fakat Deleuze, Nietzsche'nin uyarısını hatırlatır: Bilimin bu değerleri aklın ışığıyla yeniden ele alması, onların zehrini akıtamayacaktır; çünkü modern aklın aşkın değerlere yaklaşımı "bizi tiksindiren kiliseydi, zehri değil"<sup>354</sup> şeklinde olmuştur. Bu duruma çözüm olarak Deleuze, modern aklın özgür filozofu yerine Nietzsche'nin özgür ruhlu filozofunu, yani ahlâki değerleri kökenlerine göre yargılayan ruhu önerir. Nietzsche'ye göre modern akıl ya da modern çağın özgür düşünürleri, tepkisel kuvvetlerin izinde, bu kuvvetler ile aynı bilince hizmet etmektedirler. Bu bakımdan Nietzsche'de bir nihilizm anonsu olarak "Tanrı Öldü!" söyleminin bile bugüne kadar "Voltaire'in o meşhur *écrasez l'infâme*"<sup>\*</sup> sözüne eşlik eden bir provokasyon ya da bir savaş narası olarak yanlış yorumlandığı"<sup>355</sup> fark edilir. Deleuze'e göre Nietzscheci soykütüğün amaçlarından biri de ölen Tanrı'dan geriye kalan boşluğun modern bilimin hakikat istenci ile doldurulduğunu ifşa etmektir. Deleuze, modern bilimin hakikat istencinin nasıl insanlığı nihilizmin son aşamasına taşıdığını şöyle açıklar:

İnsan, bu dünyaya inanmanın temelsizliğini keşfettiğinde, metafizik dünyanın olumsuzlanmasına dayanan nihilizmin son biçiminin de ortaya çıktığı görülür: bu aşamada, oluşun gerçekliğinin tek gerçeklik olduğu itiraf edilir ve tanrılara

---

<sup>353</sup> G. Deleuze, 2010, s. 63.

<sup>354</sup> ASÜ I#9.

<sup>\*</sup> fr. *Ezin alçağı!* (Batıl inançlara karşı söylenmiş bir Aydınlanma şiarı.)

<sup>355</sup> P. Roney, 2013, s. 306.

inanmaya götüren tüm yollardan kaçınılır ama artık onu yadsıma istencimiz kalmadığında bu dünya da dayanılmaz olur.<sup>356</sup>

Varoluşun *amaç*, *birlik* ve *hakikat* kavramları yoluyla yorumlanamayacağı kabul edildiğinde, varoluşun değersizliği duygusuyla karşı karşıya kalınır. Deleuze, insanlığı değersizlik duygusuyla karşı karşıya bırakan bu *ölümün*, çok önce (hatta *Zerdüşt*'ten tam beş yıl önce *Gezgin ve Gölgesi*'nde) Nietzsche tarafından bize bildirildiğini “*Tanrı Öldü’nün İlk Versiyonu*” başlığıyla bizlere şöyle aktarır:

Bir sabah, tutsaklar çalışma avlusuna geldiler; gardiyan yoktu ortalıkta. Bazıları her zaman yaptıkları gibi, hemen çalışmaya koyuldular, diğerleri ise aylak aylak çevreyi kolağan ettiler. Sonra içlerinden birisi öne çıkıp bağırdı: “İstedığınız kadar çalışın ya da hiçbir şey yapmayın, hiç fark etmez. Gizli niyetleriniz açığa çıktı, gardiyan geçenlerde sizi gizlice dinledi ve önümüzdeki günlerde hakkınızda korkunç bir karar verecek. [...] Şimdi sözlerime kulak verin: bugüne kadar kim olduğumu anlayamadınız; gördüğüm kadar değilim, daha fazlasıyım: gardiyanın oğluyum ben ve o benim her istediğimi yapar. Sizi kurtarabilirim, sizi kurtarmak istiyorum; ama şunu da bilin ki yalnızca bana *inanenleri*, gardiyanın oğlu olduğuma *inanenleri*; diğerleri inançsızlıklarının karşılığını göreceklidir.” Bir süre sessizlikten sonra “peki” dedi yaşlı bir tutsak, “bizim sana inanıp inanmayışımızın senin için ne gibi bir önemi olabilir ki? Gerçekten gardiyanın oğluyun ve söylediğini yapabilirsen, hepimizin lehine aracılık et: gerçekten bir iyilik yapmış olursun böylelikle. Ama inanmak ya da inanmamak lakırdısını geç bir kalem!” [...] O sırada avluya giren tutuklu: “Gardiyan az önce ansızın öldü.” -Yaşasın! diye bağırdılar, yaşasın! Oğul Bey mirastan ne haber? Şimdi senin tutsakların mı olduk yoksa? Kendisine hitap edilen “bana *inanen* herkesi serbest bırakacağımı söylemiştim” diye yanıtladı yumuşak bir tonla, “elbette babam yaşadığı sürece.” Tutsaklar gülmediler, omuz silktiler ve onu öylece bıraktılar.<sup>357</sup>

Bu pasajı yeniden ele alırken Deleuze’ün şu aydınlatıcı ifadesine başvurmak yerinde olacaktır: “Nihilizm sözcüğündeki *nihil*, var olmayanı değil *hiçliğin bir değerini* ifade eder.”<sup>358</sup> O halde asıl mesele hakikatin/Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu değildir; önemli olan *hakikat* denilen şeyin değeri/anlamı ve hayatımızda kapladığı alandır. Nihilizmin bu aşamasında elimizde kalan yalnızca *hiçlik istenci*, yalnızca bir *omuz silkmedir*. Bu düşüncüyü kanıtlarcasına, Tanrı’nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan hakikatin yeni konumu ve değeri sorunsalı, kendini modern bilim ve ahlâk anlayışında, yani nihilizm sorununda

<sup>356</sup> G. Deleuze, **Nietzsche**, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s.115.

<sup>357</sup> F. Nietzsche, **Gezgin ve Gölgesi**, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, s. 64 (#84) ve G. Deleuze, 2005, s. 110.

<sup>358</sup> G. Deleuze, 2010, s. 188.

göstermektedir. Deleuze, Nietzsche'nin modern bilime ve felsefeye yönelik eleştirilerinin, daha önce hiç ele alınmamış bir meseleyi ortaya koyduğunu ileri sürer: Bu tartışma, farklı entelektüel zeminleri hiç zorlanmadan kendisine muhatap kılacak bir bakış açısına sahiptir; pozitivizmde olguculuğu övme, hümanizmde ahlâkta gerçekleştirilen reform hareketleri ve Tanrı'nın ölümüyle insani içeriğin yüceltilmesi, diyalektikte ise ahlâki içeriklerin kendisini tarihte göstermesi olarak nihilizm hastalığı.<sup>359</sup> Tüm bu ideolojilerin ortak vizyonu, modern bilimin ve aklın rehberliği vasıtasıyla hakikatin (değerinin ve yerinin) bir anlamda *fantezi* boyutunda yaşatılması gayesidir. Nietzsche'ye göre ilk olarak Tanrısal ahlâklılık yok edildikten sonra modern bilim ve akıl, geleneksel ahlâk metafiziğinin örtük olarak ayakta kalabilmesi konusunda cazibe unsurları haline gelmiştir. Tanrı'yla birlikte Tanrısal ahlâkın da ölümü, insan için bilimi tutarlılık bulabileceği tek yer haline getirmiştir; bu yüzden insan, ahlâki pozisyonunu bilim ile çelişmeyecek şekilde inşa etmek zorunda kalmıştır.<sup>360</sup> Batı tarihinde, hakikate bilim olarak biraz fazla yaklaşmak, hakikatin yeniden geleneksel anlamda içeriklenmesine sebep olmuştur.

Deleuze'e göre başlangıçta Tanrı'nın bir 'aşkın hakikat' olarak ortadan kalkmasını ifade eden "Tanrı Öldü!" sözü, yukarıda bahsedilen korkunç gardiyanın yani mevcut düzenin ötesinde varlığını sürdüren 'aşırı güç ya da üretkenliğin' ölüp gitmesi anlamına gelir. Sonra görülür ki Tanrı'nın ölümüyle birlikte Hristiyanlığın inanç ve ahlâk sistemi yıkılmış değildir; sadece mevcut sistemin kendisi, hakikat ile gerçekliği birbirine bağlayan aşkın güç olarak Tanrı'yı ölüme terk etmiştir. Yani bir taraftan "Tanrı'nın ölümü, Avrupa tarihinde şu ana kadar hayatı idame ettiren ahlâki yapının çöküşü için kullanılan bir ifade ve yaşamın ötesindeki bir başka dünyanın artık hedefleyemeyeceğinin ve bu Öte-dünyanın *yıkıldığının* belirtileri"<sup>361</sup> iken diğer taraftan Tanrı'nın ölümüyle

---

<sup>359</sup> G. Deleuze, 2010, s. 85.

<sup>360</sup> Gİ #594.

<sup>361</sup> P. Roney, 2013, s. 306.

birlikte ortaya çıkan değerlerin değersizleşmesi tehlikesi, filozoflar ve bilimciler tarafından ‘hakikatin’ ve ‘ahlâkın’ ayakta kalması adına yeni çabaların ortaya atılmasını zorunlu kılmıştır. Bu bakımdan “bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar, hatta onlar zorunlu müttefikler; çileci idealin değerinin küçük görülmesi, kaçınılmaz olarak bilimin de küçük görülmesini gerektirir.”<sup>362</sup> Deleuze, bilimlerin bu üzüntü verici durumunu; yani bilimin olguları daima tepkisel kuvvetlerden (bilinçten) yola çıkarak açıklama çabasının nedenini, kuvvetlerin soykütüğü araştırmasının tamamen göz ardı edilmesi olarak ifade eder. Bu bağlamda aslında nihilistik durumda bilim, sofuca fantezinin sürekliliğini yani Nietzsche’nin ifade ettiği aşkın değerlerdeki ‘zehrin’ işlevini korumaya çalışmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Hatta böyle bir *bilim insanı* “tepkisel kuvvetlerin zaferini model olarak kabul etmiş ve düşünceyi onun hizmetine sokmuş gibidir.”<sup>363</sup> Bu bakımdan bilimin temel fantezisi yine sofuca bir ideali yaşatmak üzerinedir; hatta bu ideal demokrat ya da sosyalist görünümde bir ideal bile olabilir ama özünde bilimin muhatabı tepkisel eylemin hizmetindeki bir teolojiden başkası değildir.<sup>364</sup> Deleuze’e göre bilimin her bir noktasına egemen olan kavramlar edilgen, tepkisel ve olumsuz kavramlardır. Hakikat istenci ve ahlâk yasaları, bilimsel bilgi uğruna bile -örneğin Kant’ta olduğu gibi- yine sofuca bir gerçeğe hizmet etmektedir; hatta bu gerçek yine bilimin sonunu getirecek olsa bile. Bu gerçek, kendini her durumda hakikat fantezisini yaşatmaya çalışan, gerekirse canice yıkıp yok eden bir patolojiye bağlı biçimde yaşamını sürdürür. Deleuze’ün bu düşüncesini bir başka şekilde ifade edebilmek için Zizek’in *fantezi* ile (evrensel) *hakikatin temini* ilişkisini ifade ederken kullandığı bir anekdota başvuralım:

Olay, erkeklerin akşamları barda toplanıp kasaba yakınlarındaki bir tepede bulunan ıssız, eski bir binayla bağlantılı olan nostaljik anıları, yerel efsaneleri -genellikle gençlik maceralarını- yad ettikleri küçük bir Amerikan kasabasında geçer. Bu esrarengiz karanlık evin üzerinde bir lanet, erkekler arasında da oraya

<sup>362</sup> A. Tüzer, 2015, s. 142.

<sup>363</sup> G. Deleuze, 2010, s. 100.

<sup>364</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 100.

yaklaşmanın yasak olduğu konusunda üstü kapalı bir fikir birliği vardır. Eve girmenin ölümcül tehlike getirdiği varsayılır (evin perili olduğu, evde yalnız yaşayan ve bütün davetsiz misafirleri öldüren bir delinin oturduğu gibi söylentiler vardır) ama karanlık ev, aynı zamanda hepsinin ergenlik anılarını birbirine bağlayan bir yer; kuralları, özellikle de cinsellikle ilgili kuralları ilk kez ihlal ettikleri yerdir de (adamlar, yıllar önce, ilk cinsel deneyimlerini kasabanın en güzel kızıyla orada yaşadıklarına, ilk sigaralarını orada içtiklerine dair hikâyeler anlatıp dururlar). Hikâyenin kahramanı kasabaya yeni taşınan genç bir mühendistir. Karanlık evle ilgili bütün efsaneleri dinledikten sonra, meclistekilere bu esrarengiz evi ertesi akşam araştırmak niyetinde olduğunu söyler. Adamlar bu sözlere sessiz ama yoğun bir *hoşnutsuzlukla* tepki verirler. Ertesi akşam genç mühendis evi ziyaret eder, [...] eski harabeye yaklaşır, gıcırdayan merdivenleri tırmanır, bütün odaları inceler, ama zemindeki çürüyen birkaç kilim dışında hiçbir şey bulamaz. Hemen bara döner ve [...] yerin eski bir harabe olduğunu, esrarengiz ya da büyüleyici hiçbir yanı olmadığını söyler. Adamlar dehşete kapılır ve genç mühendis tam oradan ayrılacağı sırada, adamlardan biri hiddetle gencin üzerine saldırır. Mühendis yere kötü düşer ve sonra da ölür.<sup>365</sup>

Deleuze’ün düşüncesi içerisinde modern bilimin (bilim insanlarının) konumu, yukarıdaki anekdotta yer alan saldırgan erkek (genç mühendise saldıran erkek) ile bilimin işlevi (ne olursa olsun lanetli ev hikayesinin yaşatılması) arasında kurulan analogide daha iyi anlaşılabilir. Deleuze’e göre modern bilim, son çare olarak Tanrı’nın ölümüyle ortaya çıkan gerginliği ortadan kaldırmak adına hakikati tekrar temin etmeye, onu yeniden işlevli kılmaya çalışır. Anekdotan yola çıkılarak görülebilir ki bilimin kendine ‘ölçü’ olarak koyduğu etik değerlerin de iflası söz konusudur; çünkü bu ölçü *yarardır*. Ahlâkın olanağı tartışmasında olduğu gibi, bilimsel eylemin ahlâki değeri de yalnızca yarar açısından sorgulanır ve bu yarar; hakikatin yeniden temin edilmesi düşüncesi etrafında temellenir. Hakikati yeniden temin etme obsesyonu tek amaç ve olabilecek yegâne yarar olarak algılanır; bu obsesyonun sahibi, hakikat üzerinde hakkı olduğunu düşünmektedir (örneğin, bilimin tiranlığı) ve yararın kaynağı elbette ki bütün tepkisel kavramların kaynağı olan hınçtır.<sup>366</sup> Böyle bir edilgen bilimin hakikati, “gerçeğin bilgisini aktarmak şöyle dursun, tiranlığın aracı ve güçsüzlüğün işaretleri olarak egemen olma isteğinin

<sup>365</sup> S. Zizek, **Yamuk Bakmak: Popüler kültürden Lacan’a Giriş**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2005b, ss. 22-23.

<sup>366</sup> D. Evans, 2019, ss. 232-233.

dışavurumu”<sup>367</sup> olup köle ahlâkının yeni bir versiyonudur. Burada köle kelimesi yalnızca buyruk altında olanlar için değil, efendiliklerini bir biçimde meşrulaştırmak ya da mantıklı kılabilmek adına deneye ihtiyacı olanlar için kullanılmaktadır<sup>368</sup> ve Tanrı’nın ölümünden sonra kendisini devam ettiren yeni ve zalim “efendilik” biçimi bu olacaktır. Deleuze’e göre bu düşünme tarzı, kendisini en iyi Kant ahlâkında gösterir. Bilindiği gibi Kant, Nietzsche’nin bahsettiği nihilizmi kucaklayacak şekilde bir taraftan Tanrı’nın bilgisine ulaşabilmenin mümkün olmadığını söylerken diğer taraftan ahlâkın olanağı konusunda Tanrısal mutlağı saf akılda konumlandırarak, bütünleştirici ve evrensel bir ahlâk dizgesinden bahsetmek suretiyle teologlarla aynı dili konuşmuş olmaktadır.<sup>369</sup> Böylece bilim ve çileci ideal ikilisinin aynı temele dayandığı gösterilmiş olur: “İkisi de hakikati çok büyük görme düşüncesine dayanırlar, daha doğrusu hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancı düşüncesine dayanırlar.”<sup>370</sup> O halde nihilistik durumda bilim, edilgen bir eylem olarak Tanrı’nın ölümünden sonra ortaya çıkan ahlâki boşluğu yeni bir hakikat istenciyle doldurmaya çalışmaktan başka bir şey yapmamaktadır, buna bir bilim olarak Kantçı hakikat da dahildir. Deleuze’e göre bu, bize tarihsel bir gerçekliği değil, Nietzscheci köle ahlâkının temel özelliklerini verir.

## 2.6. Güç İstencinden Ebedi Dönüş: Deleuzeyen Etiğin Olanağı

Nietzsche’nin ebedi dönüş düşüncesi, güç istenci fikrinin bir sonucu olarak “bilinçdışının dipsiz derinliklerinden çıkıp gelir”<sup>371</sup> ve Deleuze, bu derinlikli fikrin Nietzsche tarafından geliştirilme sürecinin onun hastalığı sebebiyle kesintiye uğradığını ileri sürer. Bu yüzden onu sistematik bir öğreti olarak ele almak ve dahası onun gündelik yaşamda etik bir edim olarak nasıl cisimleştirilebileceğine yönelik beyanda bulunmak

---

<sup>367</sup> A. Tüzer, 2015, s. 142.

<sup>368</sup> A. Zupancic, 2005, s. 61.

<sup>369</sup> A. Tüzer, a. g. e., s. 142.

<sup>370</sup> A. Tüzer, a. g. e., s. 142.

<sup>371</sup> A. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara, 1998, s. 107.

çok zor görünür. Deleuze'e göre bu zorluğun başka bir nedeni de Nietzsche'nin eserlerinde *ebedi dönüş* fikrinin her türden formel açıklama biçimlerinin aksine yalnızca dehşet dolu bir fikir ya da bir esrime anı olarak verilmesidir. Nietzsche'nin felsefesi, olgunlaştıkça, ağırlık merkezinde ebedi dönüş düşüncesinin yer aldığı karmaşık bir arkitektoniğe kavuşur: Soykütük serüveni ile ortaya çıkarılan Tanrı'nın ölümü, bu ölümün bir sonucu olarak karşımıza çıkan *nihilizm* hastalığı ve bu hastalığın alt edilmesinin baş kahramanı olarak *ebedi dönüş* fikri.<sup>372</sup> Buna rağmen çoğunlukla Nietzsche okurları, her zaman son derece muğlak ve mistik görünen ebedi dönüş öğretisi yerine pek tabii üzerinde (kontROLSÜZ) etik bağlantılar oluşturabilmeye son derece müsait olan *güç istenci* kavramına yönelirler.<sup>373</sup> Deleuze ise *güç istenci* kavramıyla *ebedi dönüş* kavramının birbirlerine sıkı sıkıya bağlı *topolojik bir ikili\** olduklarını düşünür ve şöyle sorar: "Ebedi dönüşün, hem kaynağını Sokrates-öncesinden alan en eski düşünce, hem de Nietzsche'nin kendi buluşu olarak ortaya koyduğu mucizevi yenilik olması nasıl açıklanabilir?"<sup>374</sup> Bu zorlu düşünce, içinde hem âni hem döngüyü hem sürekliliği hem tekrarı birlikte barındırır. Hatta "ebedi dönüş, hem *büyük tiksintiyi* doğuran en acı düşünce, hem de üstinsanı çağıran, teskin edici bir nekahet dönemi düşüncesidir"<sup>375</sup> ve bu anlamıyla gerçekten de modern dönemin logosentrik felsefesinin ellerinden kayıp düşmeye yazgılıdır. Başka bir deyişle, bu yeni anlatı konusunda Nietzsche, trajik olarak "kendi çağdaşları tarafından anlaşılmamaya yazgılıdır"<sup>376</sup> çünkü bu anlatıyı yorumlayacak olan etkin ve yaratıcı istenç biçimleri henüz anlatıya dahil olmamışlardır. Deleuze'e göre kölenin ahlâkı, yani onun güç istenci de yaratıcıdır ama etkin değildir;

---

<sup>372</sup> G. Staught-Bryan S. Turner, **Nietzsche'nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara, 2005, s. 24.

<sup>373</sup> A. Megill, 1998, s. 139.

\* Birbiriyle özdeş olmamasına rağmen devamlı birbirine dönüşen, birlikte var olan (*compossible*), birbiri üzerinden kavranabilen anlamında.

<sup>374</sup> G. Deleuze, 2009, s. 192.

<sup>375</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 192.

<sup>376</sup> A. Megill, a. g. e., s. 139.

kölenin istenci, hıncın yaratıcı hale gelmesi olarak bir yaratıcı-olumsuzlama, bir hiçlik istencidir. Etkin güç istenci ise yorumlama olarak bir yaratımdır; tepki ve hiçlik istenci olarak değil. Deleuze, ancak bu yorumlayıcı güç istenciyle birlikte *ebedi dönüşün* anlam kazanacağını savunur; çünkü bu yeni anlatının etik anlamını yorumlayacak etkin istençlere ihtiyacı vardır. Bu yüzden Deleuze, *ebedi dönüş* düşüncesini *güç istenci* kavramıyla birlikte yeniden yorumlayarak Nietzsche’yi bu yazgıdan kurtarmak ve ebedi dönüş fikrinin *etik* içeriğini açıklığa kavuşturmak istemiştir.

Deleuze’e göre güç istencinin etik içeriği, bir *yaratma* ve *yasa koyma* edimi olarak algılandığında kavranabilir hale gelir: “Bir yaratıcıdır istem [...] ve böyle olsun istiyorum der!”<sup>377</sup> Deleuze, burada istencin yaratıcı hale gelmesinin bir olumlamanın mı yoksa bir olumsuzlamanın mı ürünü olduğunu öngörebilmek için erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi olan *ebedi dönüş* kavramına başvurmak gerektiğini ileri sürer ve özellikle bu yüzden *yeni bir etiğin olanağı*, *ebedi dönüş* ekseninde dönmektedir. Bu etik, tüm denge varsayımlarını değerden düşüren bir düşünce olarak, herhangi bir denge konumundan geçerek *Bir’e* ve *Aynı’ya* varan döngüsellik düşüncesi yerine varlığın, birliğin, özdeşliğin olmadığı olumlayıcı bir dünyanın yasası olarak en eksiksiz biçimde ‘seçici’ bir dönüşür.<sup>378</sup>

Deleuze eleştirmenlerinden birisi olarak sayabileceğimiz Alain Badiou, Deleuze’ün çalışmalarının büyük bir bölümünün, *ebedi dönüş*’teki bu seçim fikrini daha açık hale getirmeye, daha anlaşılır kılmaya ayrıldığını söyler.<sup>379</sup> Deleuze’e göre bu seçim fikri, bize Kantçı ahlak yasasının eleştirel bir versiyonunu sunar: İstedğin şey ne olursa olsun, onu, aynı zamanda ebedi dönüşünü isteyecek şekilde iste. Deleuze, ebedi dönüş düşüncesini, bireyin eylemlerinin varacağı noktayı tayin etmesini isteyen bir tür Kantçı

---

<sup>377</sup> F. Nietzsche, 2001, s. 157.

<sup>378</sup> G. Deleuze, 2009, s. 196.

<sup>379</sup> A. Badiou, **Deleuze: Varlığın Uğultusu**, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul, 2019, s. 101.

kategorik buyruk olarak yorumlar. Aslında burada “Kant’ı kendi sahasında ters çeviren bir *formalizm*, hatta daha da ileri giden bir sınav söz konusudur, zira tekrarı bir ahlâk yasına geri göndermek yerine bizzat tekrarın kendisi, *iyinin* ve *kötünün* ötesinde bir yasanın yegane formu yapılmıştır.”<sup>380</sup> Bir anlamda dönüş öğretisi, varoluşun en büyük ağırlığı olarak değerlendirilir ve bu öğreti bize var oluşun trajik taraflarını görmezden gelmeyi değil, vereceğimiz her kararın ya da içinde bulunmayı seçtiğimiz her benlik tasarımının sonsuz kere ebedi dönüşünü onaylamamızı salık verir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için ebedi dönüş temellendirmesinde *güç istencinin* bir operatör olarak devreye sokulması gerekir; çünkü güç istencinde kişinin eyleminin varabileceği nihai biçimine yönelik arzusu, *ebedi dönüşün* temel ilkesi olarak görev yapar.

Öte yandan Deleuze’e göre ebedi dönüşün seçiciliği, tüm yarım-istemeleri değerden düşüren bir sınavdır. Buna göre ebedi dönüş istenci tam tersine, ne istenirse istensin, onun *n’inci* (düşünülebilecek en fazla kez, olabilecek en son noktaya referansla) dereceden kuvvetini almak, bu istenç yoluyla edimini ebedi olarak onaylamak ve en üstün değer yargılarının yaratıcısı olmak anlamına gelir. O halde Deleuze açısından dönüş düşüncesinin *etik* önemi, bu kavramın yalnızca *etkin güçlerin dönüşünü* onaylamasıyla ortaya çıkar. Deleuze’ün bu kavrayışını, yani ebedi dönüşte tepkisel kuvvetlerin geri gelmeyeceği yönündeki düşüncesini Nietzsche’nin ebedi dönüş öğretisi açısından bir *aşırı-yorum\** olarak değerlendirmek mümkün olabilir ve hatta bu durumun, Deleuze’ün olumlama kavramına biçim ve içerik bakımından aşırı bağlılığının bir sonucu olarak geliştiği öne sürülebilir. Belki de bu durumun başka bir sebebinin Deleuze’ün Hegelci

---

<sup>380</sup> G. Deleuze, 2010, s. 27.

\* Aslında Deleuze’ün belli düşünürlere getirdiği özgün okumaların genel anlamda herhangi bir aşırı-yorum eleştirisinden muaf tutulması gerektiği söylenebilir. Bilindiği üzere Deleuze, bir filozof yorumcusu değil; özgün bir düşünürdür. Deleuze’ün Nietzsche, Spinoza, Kant, Leibniz, Bergson gibi isimler üzerinden gerçekleştirdiği okumalarda bu filozoflardan belki de onların hiç istemeyeceği *canavarlar* yaratmaya çalıştığı bilinir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkzn. Deleuze’ün *arkadan yaklaşmak* kavramı: G. Deleuze, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013, s. 14.)

diyalektiği sezdirebileceği tehlikesiyle *ebedi dönüş* kavramı içerisinde ‘olumsuza’ hiçbir rol atfetmemesinden ve bu konudaki bütün tasarrufunu ‘Nietzscheci evetleme’ kavramı yönünde kullanmasından kaynaklandığı ve bu durumun *ebedi dönüşün özünü ıskalamaya sebebiyet vereceği*<sup>381</sup> düşünülebilir. Üstelik Deleuze’ün etkin kuvvetlerin kendilerinden aşağıda olanlarda hınç duygusu yaratarak tepkisel kuvvetleri yok etmek yerine onları üretme eğiliminde olduklarını ve Zerdüş’ün asıl etik sınavını, bu tür kuvvetlerin bile ebedi dönüşte geri döneceğini onaylayabilme kapasitesi üzerinden vereceğini görmezden geldiği söylenebilir.<sup>382</sup> Fakat Deleuze, bir Nietzsche yorumcusu değil; Nietzsche’den hareket ederek hem *yeni bir etiğin* olanağına hem de Nietzsche’nin yeni kavranışlarına yön veren düşünürlerden birisidir. Bu bağlamda Deleuze, ebedi dönüş düşüncesinde Nietzsche felsefesinin en karanlık yerinin saklı olduğunu ileri sürer: Ona göre nihilist istencin en uç noktasına kadar varmayı hedefleyen tepkisel kuvvetler, ebedi dönüşün bu seçici karakterine karşı direnirler. Bu yüzden Deleuze, ebedi dönüşte *ikinci bir seçici durumun* var olduğunu ileri sürer; bu ikinci seçim, hiçlik istencinin en uç noktası (etkin olumsuzlama) ya da nihilizmin kendisini tamamlanması anlamında tepkisel kuvvetlerin öz-yıkımıdır. Deleuze’ün *özgün yorumuna* göre tepkisel kuvvetlerin yaratıcı hale gelerek etkin pozisyon almalarının yegâne biçimi ve olanağı budur. Ebedi dönüşteki ‘ikinci seçim’ hiçlik istencinin, ebedi dönüşle ilişkileneceği anlamına gelir. Deleuze’e göre bu, hiçlik istencinin olumlamanın tarafına geçmesidir; öz-yıkım, hiçlik istencinin ebedi

---

<sup>381</sup> K. Ansell-Pearson, 2011, s. 149.

\* Öte yandan bu düşüncelerin tam aksini savunan Deleuze yorumcuları da vardır. Onlar Nietzsche’nin “güç istenci kavramının, temel bir ruhbilimsel durum olarak hıncın önemini kabul etmesinden ötürü, olumsuz bir yönelimi varsaydığını ve bu olumsuz yönelimin bireyler arasında yıkıcı süreçler ve sonuçlar ortaya çıkaracağını düşünmektedirler. (Georg Stauth-Bryan S. Turner, 2005, s.20.) Bu görüşü savunanlar Deleuze’ün Nietzsche’nin görüşlerini “ısrarla olumluyucu bir iktidar mücadelelerine dönüştürmesinin güç istenci kavramının bireyci varsayımlarını dengeleyen bir *karşı ağırlık* olduğunu” savunarak Nietzsche’nin ofansif olarak değerlendirilebilecek düşüncelerinin Deleuze tarafından daha ılımlı bir zemine taşındığını ileri sürerler (K. Ansell-Pearson, a. g. e., s. 149.)

<sup>382</sup> G. Stauth-Bryan S. Turner, 2005, s. 20.

dönüş yoluyla etkin bir kuvvet haline gelerek tepkisel kuvvetleri yok eden bir olumlama gücüne bağlanmasıdır. Bu yıkım sayesinde *küçük insan* artık geri gelmeyecektir:

Eğer ebedi dönüşü bir tekerleğin hareketi olarak düşüneceksek, bu tekerleği, sınavın üstesinden gelmek için fazla orta-karar ve zayıf olan her şeyi dışarı fırlatan bir merkezkaç kuvvetiyle desteklememiz gerekir; ebedi dönüşün ürettiği ve güç istencine tekabül eden olarak geri getirdiği, olan her şeyin üstün biçimi olarak tanımlanan Üstinsandır.<sup>383</sup>

Dolayısıyla ebedi dönüş düşüncesi, “ebedi dönüşün dışında kalan her şeyi istençten ayıklamış olur; istemeyi bir yaratıma dönüştürür; ‘istemek = yaratmak’ denklemini gerçekleştirir.”<sup>384</sup> Bu bakımdan ebedi dönüşte bireyin oluşun bütün masumiyeti karşısında eyleminin hemen başında durup, o eylemin ebedi dönüşünü istemeyi arzulayıp arzulamayacağını sorgulamasının ebedi dönüş fikrinin amaçladığı şeyin aksine neden olacağını öne süren *eleştiriler*\* de bertaraf edilir; çünkü Deleuze, arzunun bilinçdışı yapısından hareketle, etik seçimlerin ancak bilinçdışı eylemler olduğu yönündeki Nietzscheci önermeyi hatırlatarak ‘ebedi dönüşü bir ahlâki seçim olarak yorumlayacak olan kölenin tepkisel bilincidir’ diyecek ve etkin kuvvetlerin sahip olduğu mesafe pathosundan hareketle ebedi dönüşü dair etik kavrayışını fark şemsiyesi altında birleştirmiş olacaktır.

---

<sup>383</sup> G. Deleuze, 2009, s. 198.

<sup>384</sup> G. Deleuze, 2010, s. 95.

\* Bkz. K. Ansell-Pearson, 2011, s. 148.

### 3. BÖLÜM: GÜÇ İLİŞKİLERİ ANALİZİNDEN ETİĞİN SOYKÜTÜĞÜNE: MICHEL FOUCAULT

Deleuze'ün kendi kavramlarını Nietzsche'nin dolayımından geçirerek, etiğin ve ontolojinin olanağına *farkın tekrarını* koyarken büyük ölçüde amacı, yaşadığı dönemde ve yaşadığı coğrafyada yükselmekte olan 'anti-diyalektik' ve dolayısıyla 'anti-Hegelci' kültürün hem kuramsal hem de pratik-politik düzlemde bir aktörü olması.\* Foucault'da da benzer bir durumu gözleriz; hatta o, "Nietzsche okuyuncaya kadar ideolojik olarak *tarihselci* ve *Hegelci* olarak kaldığını"<sup>385</sup> söyler. Ancak Deleuze'e kıyasla Foucault, Nietzsche'nin güç ilişkilerini ele alış *yöntemiyle* daha çok ilgilenir. Başka bir deyişle Foucault, Deleuze'ün Nietzsche'yle olan ilişkisinin, *güç istenci-arzu* bağıntısının derinleştirilmesi suretiyle yeni bir arzu etiği ve politikası oluşturmak üzerinde temellendiğini düşünürken<sup>386</sup> yani Foucault'ya göre Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramını yeniden formüllemesinde 'arzulama makineleri' olarak başvurdukları

---

\* Foucault'ya göre bu 'anti-diyalektik' kültür, çok farklı bölgelerde kendisini göstermiştir. Söz konusu kültür, "varlıkla ilişkilene biçimini Antik Yunan'a dönerek yapmaya çalışan Heidegger'de, felsefenin mantıksal bir eleştirisini yapmaya çalışan Russell'da, mantıkla dil arasındaki ilişki sorununu ortaya attığında Wittgenstein'da, dilbilimcilerde, Lévi-Strauss gibi sosyologlarda görüldü." (M. Foucault, **İnsan Öldü mü?** haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011f, s. 34) Ama Foucault'ya göre bu serüven tümüyle Nietzsche ile başladı: Bu anti-diyalektik kültür "Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insanla Tanrı arasında tuhaf akrabalık bağları olduğunu, onların hem ikiz kardeş hem de birbirinin baba oğlu olduklarını; Tanrı öldüğüne göre insanın da aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını gösterdiğinde başlamıştır." (M. Foucault, a. g. e., s. 96) Bu düşünce aynı zamanda, Foucault'nun daha ilk eserlerini ortaya koyduğu yıllarda, dönemin Fransa'sında en büyük düşünürler arasında görülen Jean Paul Sartre'ın felsefesine açıktan bir saldırıydı da. Foucault'nun Deleuze'le birlikte dahil olduğu bu anti-diyalektik felsefe, Sartre tarafından ise şöyle yorumlanacaktı: "Tarihin ve diyalektik olanın yadsınması, eşzamanlı ve sınırlı olana yönelmiş miyop bir bakıştır ve doğası gereği tarihsel bir süreç olan sınıf mücadelesinin özgürleştirici potansiyelini es geçmektedir." (E. Paras, **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, Kolektif, İstanbul, 2016, s. 36.)

<sup>385</sup> M. Foucault, 2011d, s.96

<sup>386</sup> M. Foucault, **Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011c, s. 334.

model tümüyle Nietzscheci *güç istencine* dayanırken<sup>387</sup> kendisi, Nietzsche'yle daha çok yöntemsel olarak ilgilenmektedir. İşte bu çalışmada, kendi özgün etik kurgusunda Nietzscheci mirasın görüldüğü çağdaş Fransız düşünürleri arasından ikinci sırada Michel Foucault'nun seçilmesinin temel sebebi budur.

Foucault'ya göre Nietzsche'nin yöntemi, felsefede *teşhis koymaktır*: Nietzsche, ahlâkın soykütüğünü incelerken, bütün zamanlar için geçerli olabilecek bir hakikati söylemeye çalışan modern felsefenin nasıl bir hastalık olduğunu teşhis etmiştir.<sup>388</sup> Foucault da Nietzsche'nin yöntemini izleyerek, bu kez, şimdiki zamana teşhis koymaya çalıştığını söyler: “Günümüzde ne olduğumuzu söylemek ve günümüzde bizim söylediğimiz şeyi söylemenin ne anlama geldiğini söylemek; bu, Nietzsche'den bu yana çağdaş düşünceyi karakterize eder ve bu anlamda kendimi filozof olarak ilan edebilirim.”<sup>389</sup> Bu bağlamda Foucault, kendi etiği üzerinde derinlikli bir etkisi olduğunu söylediği Nietzscheci dizgenin, genel olarak felsefeye, özel olarak ise her türden ahlâk felsefesinin olanağına ‘soykütük’ adında yeni bir nesne kattığını söyler. Bu kez, bu nesnenin ayrıcalığı hem Deleuze hem de Foucault için ortaktır: Nietzsche, “her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, artık dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker; bunlar yerine bu tözsellikler arasındaki ilişkiye, güç ilişkilerine dikkat etmemizi sağlar.”<sup>390</sup> Foucault, Nietzsche'nin bu yeni yöntemini, yeniden içeriklendireceği kendi ahlâk araştırmasına uygular; bu bağlamda Foucault, Nietzsche'nin yöntemini izleyerek güç ile bir temsil ilişkisi içerisinde ele alınan ‘öznelere’ değil, Nietzscheci anlamda güç ilişkilerine ve bu ilişkiler yoluyla ortaya çıkan söylemsel olan ya da olmayan her türden toplumsal-politik oluşumların analizine yönelir ya da kendi etiğinin soykütüğünü bu oluşumlara uygular. İşte bu bölümde, Foucault'nun Nietzscheci yöntemi hangi özgün

---

<sup>387</sup> A. D. Schrift, 2013a, s. 41.

<sup>388</sup> M. Foucault, 2011d, s. 89.

<sup>389</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 89.

<sup>390</sup> A. D. Schrift, a. g. e., s. 40.

katkılarla geliştirerek felsefesinin hangi aşamalarında kullandığı ve bu yöntem yoluyla kendi etik anlayışını nasıl kurguladığı ele alınacaktır.

Foucault'nun çok yönlü çalışmaları içerisinde, kaynağını Nietzscheci dizgeden alan bir tarih kavrayışına dayanan belli bir felsefi sistemin adı her zaman açıkça zikredilmese dahi, bu çalışmaların belli bir döneminden itibaren karşımıza çıkan Nietzscheci bir sezgi vardır: Foucault, bu sezgiye olan borcunu *soykütük* olarak adlandırdığı kendi tarih anlayışını temellendirirken dile getirmiştir.<sup>391</sup> Öte yandan Foucault yorumcularının birçoğu, onun soykütük yöntemi altında ele aldığı araştırmasını daha önce kullandığı *arkeolojik* yöntemin sınırlarının ötesine geçen bir araştırma programı olarak görse de<sup>392</sup> örneğin Alan Sheridan, tersine “Nietzsche'nin çağdaş Fransız felsefesi okulu içerisinde bu denli güçlü bir şekilde karşılık bulmasını Foucault'nun Nietzsche'yi benimsemiş olmasına bağlayarak, Foucault'nun yalnızca soykütük çalışmalarının değil aynı zamanda *arkeolojik* incelemelerinin de Nietzscheci düşünceyle büyük uyum taşıdığını”<sup>393</sup> dile getirir. Nitekim, Foucault'nun “*Bilginin Arkeolojisi*”nde öznelliği kurucu bir bilinçten anonim söylemlerin yüzey etkisine indirgemesi<sup>394</sup> yine Nietzscheci özne eleştirisinin devamı olarak görülmelidir. Paras’a göre Foucault, arkeolojik yöntem üzerinden titizlikle ele aldığı söylem biçimlerini, Deleuze’ün Nietzsche’den devşirdiği kavramlar yoluyla söylemsel olmayan oluşumlara da uygulayarak, söylemler ile söylemlerin meydana geldiği toplumsal pratikler arasındaki ilişkiyi düşünmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle Foucault, arkeolojiden vazgeçmek yerine bu yöntemi toplumsal pratikler üzerinde uygulamaya çalışmış ve bunun yolunu da Nietzscheci *soykütük* yönteminde bulmuştur. Burada Deleuze’dan sonra “bir kez daha,

---

<sup>391</sup> M. Sarup, 2017, s. 89.

<sup>392</sup> W. Detel, **Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 7.

<sup>393</sup> M. Mahon, 1999, s. 9.

<sup>394</sup> E. Paras, **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, Kolektif, İstanbul, 2016, s. 24.

Nietzsche'nin çağdaş bir kuramcının eserlerinin dolayımından geçtiği görülür"<sup>395</sup> fakat Foucault'nun bütün felsefi evrenini Nietzscheci kavramlar üzerine kurguladığını söylemek de ciddi bir hata olacaktır; o, temel olarak *özne ve hakikat eleştirileri* bağlamında gerçekleşen modernlik sonrası büyük kırılmanın başlıca aktörü olarak gördüğü Nietzsche'nin, bu kırılmaya sebebiyet veren eleştirel yöntemini takip etmiş ve etiğin soykütüğünde bu yöntemin sağladığı avantajları kullanmıştır.

Foucault'ya göre "soykütük gridir, kılı kırk yarar ve sabırla belgeler; karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır."<sup>396</sup> Foucault, soykütük anlayışına dair yaptığı bu açıklamada bile yine Nietzsche'nin sözlerine referansta bulunmaktadır: "Bir ahlâk soykütükçüsü için hangi rengin, diğer renklerden bin kat daha önemli olması gerektiği apaçık ortada: gri; diyeceğim, belgelenmiş olan, gerçekten saptanabilir, gerçekten var olmuş olan, yani kısacası insanın ahlâk-geçmişinin tüm o uzun ve çözülmesi zor hiyeroglifi!"<sup>397</sup> Foucault için Nietzsche'yi önemli kılan temel özelliklerin başında hakikati güç ilişkileriyle iç içe geçmiş bir kavram olarak ele alan, değerleri ve kavramları bu ilişkiler açısından sorgulayan soykütükçü özelliğidir.<sup>398</sup> Foucault, Husserl ve Heidegger'in de tüm bilgimizin temelini ya da temel kaynaklarını sorguladığını ama bunu yaparken 'tözel' olandan ya da *ilksel* olandan yola çıktıklarını; Nietzsche'nin farkının, herhangi bir kökene ya da kökenlere göndermede bulunmaksızın bilginin ve ahlâkın temel kavramlarını sorgulamaya teşebbüs etmesi olduğunu söyler.<sup>399</sup> Görünen o ki Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğünde ortaya koyduğu analiz, Foucault tarafından geleneksel Batı metafiziğinin

---

<sup>395</sup> G. Stauth- Bryan S. Turner, 2005, s. 266.

<sup>396</sup> M. Foucault, **Nietzsche, Soybilim, Tarih**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011a, s. 230.

<sup>397</sup> ASÜ I#7.

<sup>398</sup> M. Mahon, **Foucault's Nietzschean Genealogy**, State University of New York Press, NY, 1999, s. 2

<sup>399</sup> M. Foucault, **Kültür Sorunları: Foucault-Preti Tartışması**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011e, s. 287.

töz merkezli ahlâk anlayışının ve *en üstün İyi* kavramının ötesinde yeni bir etik anlayışı geliştirebilmenin yöntemsel olanağı olarak benimsenmiştir. Foucault'nun başlıca refleksi, olayları, fenomenleri, olguları ve kavramları yani felsefenin hemen hemen bütün materyalini tek bir hakikatin etrafında hizalayan ve bu materyali kullanarak değişmez bir gerçekliğin açıklamasına yönelik bir süreklilik felsefesi inşa eden geleneksel Batı metafiziğinden sıyrılmaktır. Ona göre geleneksel ahlâk metafiziği, böyle bir süreklilik anlayışını kendi dizgesinin teminatı olarak kabul etmektedir. Buna karşılık Foucault, takip ettiği Nietzscheci yöntemin “olayların tekilliğini her türlü teleolojinin dışında saptamay, olayların döngüsünü evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramayı ve buralardaki süreksizlik noktalarını tanımlamayı”<sup>400</sup> gerektirdiğini belirtir.

Özetle Foucault, yalnızca *söylemsel oluşumlara* yönelik gerçekleştirdiği analizleri *Nietzsche etkisiyle* kısmen geride bırakarak, *soykütüğün* terimleriyle ‘güç ilişkileri’ konusunda gerçekleştirilecek bir analize yönelmiştir. Bundan böyle Foucault'nun sorunu, yalnızca “belli bir zamandaki ve belli bir kültürdeki söylemin üretimini belirleyen kuralları saptama girişimi”<sup>401</sup> değildir. Artık sorun, “aynı anda hem olayları birbirinden ayırmak hem bu olayların ait oldukları ağları ve düzeyleri farklılaştırmak hem de bu olayların birbirine bağlandığı ve birbirlerinin oluşumuna katkıda bulunduğu çizgileri yeniden ortaya çıkarmaktır.”<sup>402</sup> Bu bağlamda Foucault, *hakikatle ilişkimiz* bakımından içerisine dahil olduğumuz tarihsel-ontolojik alan, *iktidar ile ilişkilene* yollarımız bakımından kendimizi özneler olarak kurduğumuz iktidar ilişkileri alanı ve kendimizi *ahlâki failler* olarak kurduğumuz ahlâki-özne alanı olmak üzere soykütüğün ilerleyeceği üç farklı düzlem olduğunu ileri sürmüştür. Bu çalışma boyunca temel olarak Foucaultcu

---

<sup>400</sup> M. Foucault, 2011a, s. 231.

<sup>401</sup> E. Paras, 2016, s. 53.

<sup>402</sup> M. Foucault, **Hakikat ve İktidar**, çev. Ferda Keskin, *Seçme Yazılar I* içinde, Ayrıntı, İstanbul, 2016b, s. 64.

soykütüğün üçüncü alanına, yani kendimizi *ahlâki failler* olarak kurduğumuz ahlâki-özne alanına yönelik Nietzscheci tartışmalar ele alınacaktır. Zira Foucault'nun *hakikat istencinin* tarihsel özelliğini sorgulamasının, *bilgi* ve *iktidar* nosyonlarını kendi başlarına özerk kavramlar olarak değil, birbirlerini üreten ve daima karşılıklı ilişkiler kurarak ilerleyen nosyonlar olarak yeniden formüleştirmesinin, yalnızca *söylemsel olanın* incelenmesi ilkesinden ayrılmak suretiyle bütün pratiklerin bağlamsal analizine geçiş yaparak çalışmasının yeni eksenini 'ahlâka dönüş' olarak belirlemesinin temel sebebi, kariyerinin belli bir noktasından itibaren Nietzsche'nin kullandığı bu temel yönetime yani soykütüksel yönetime geçiş yapmasıdır.<sup>403</sup> O halde Foucault'nun 1970'li yılların başından itibaren çalışmalarının ekseninin, söylemsel olanın analizinden *etiğin soykütüğüne* doğru kaymasına neden olan temel unsurların ortaya çıkarılması, Nietzsche'nin Foucault üzerindeki etkilerinin ve Foucault'nun Nietzscheci ahlâk araştırmasına özgün katkılarının anlaşılması için elzem olduğu söylenebilir.

### 3.1. Temsil, Söylem ve Hakikat

Foucault'ya göre ahlâki önyargıların kökeninde nedensellik ve temsil kavrayışlarının yer aldığına yönelik Nietzscheci *teşhis*, hakikat istencinin ve hakikat/bilgi sistemlerinin *iktidar* ile ilişkisine yönelik derinlikli bir analizin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Gerçekten de Foucault'nun ahlâk araştırması, geleneksel Batı metafiziğinin temel görünümlerinden biri diyebileceğimiz *disiplin toplumu* içerisinde yeniden inşa edilen *hakikatin bilgisi* üzerine ve bu disiplin toplumu içindeki bireye bilgi (nedensellik) ve iktidar ilişkileri (temsiliyet) yoluyla dayatılan öznelliğin dışında yeni bir *varoluş estetiği* ya da *kendilik* imkânı kurabilme olanakları üzerine bir araştırmadır. Günümüzde, yani “*düşünen şey* olarak *ben* kavramının ve modern öznenin toplumsal, düşünsel, tarihsel ve psişik olarak meşru itirazlarla aşındırıldığı *modernlik sonrası*

---

<sup>403</sup> E. Paras, 2016, s. 80.

çağda”<sup>404</sup> bile bireyin ancak bu ilişkiler aracılığıyla ve benzer temsiliyet koşulları üzerinden kendisini bir ahlâki özne olarak belirleyebildiği düşünüldüğünde denilebilir ki halen deneyimin bilgisinden ahlâkın bilgisine kadar her türden bilgi, “iktidar hiyerarşisine göre (güç ve tahakküm ilişkilerince) kaydedilme”<sup>405</sup> durumu ile karşı karşıyadır. Başka bir deyişle Foucault’ya göre “hakikat üretimleri, iktidardan ve iktidar mekanizmalarından bağımsız değildir.”<sup>406</sup> Buna göre hakikatin bilgisi ve hakikat istenci, güç ilişkilerinin oluşturduğu öznellik mekanizmaları ile içsel bir bağlantı oluşturularak üretilmekte ve bu üretim yine iktidarın hakikat söylemleri üzerinden kurduğu temsil mekanizmaları sayesinde mümkün olmaktadır.

Foucault’ya göre aklın, evrensel gerçeğin kavranabilir olmasının bir kanıtı olarak sunulması ve hakikatin bilgi yoluyla kesin bir biçimde temsil edilebilecek bir şey olarak addedilmesi konusundaki baskın teleolojik görüş, zamanla, yerini önce temsiller konusunda yalnızca gösterge dizgelerine güvenilebileceği yönündeki düşünceye, sonra da ne aklın ne de hiçbir göstergenin hakikatin değişmez bir temsilcisi/açıklayıcısı olabileceğine ve elimizde yalnızca sonsuz anlam ve yorumlamalar dizileri olduğu yönündeki Nietzscheci düşünceye bırakmıştır.<sup>407</sup> Bu çerçevede Foucault, *soykütük* öncesi projesi olarak söyleyebileceğimiz *arkeoloji* metoduyla, şeylerin düzenini, onların söylemsel olmayan bağlamından ayrı biçimde, ‘bir kültürde söylenmiş sözlerin karmaşık kütlesi’ olarak betimleyemeye çalışırken, yalnızca ‘ifade edilebilir olanın’ sınırlarında kalmayı tercih ediyordu.<sup>408</sup> Daha sonraları, söylemsel olmayan pratikleri de araştırmasına dahil ederek, temsilin toplumsal ve politik bağlayıcılığını da hesaba katmak suretiyle

---

<sup>404</sup> N. Zengin, “Foucault’ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlâkına”, **Michel Foucault, Cogito**. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Yaz, 70-71, 2012, s. 333.

<sup>405</sup> V. Urhan, 2013, s. 202.

<sup>406</sup> V. Urhan, a. g. e., s. 213.

<sup>407</sup> T. Yalur, “Foucault’nun Temsil Anlayışı Üzerine” **Michel Foucault, Cogito**. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Yaz, 70-71, 2012, s. 438.

<sup>408</sup> E. Paras, 2016, s. 72.

iktidar ilişkileriyle şekillenen her türden ahlâkın, üzerinde rahatça filizlenebildiği toplumsal alanların araştırılmasına yönelmiştir. Bu yolla, temsili olan/olmayan bütün ilişki biçimlerini kapsayan söylemsel oluşumlar, temel olarak iktidarın bilgi ile eklemlenerek ‘anlamı’ meydana getirdiği yapı olarak tanımlanmaya başlayacaktır. Böylece Foucault’nun söylemin düzenine dair fikirleri, gerçekten de yukarıda belirtildiği şekilde, soykütük yoluyla ‘hiçbir göstergenin hakikatin değişmez bir temsilcisi/açıklayıcısı olamayacağı ve elimizde yalnızca sonsuz anlam ve yorumlamalar dizileri olduğu’ yönünde evrilmiş olur:

Foucault, bu Nietzscheci tavrı benimseyerek bilgi teorileri konusunda benzersiz bir tutum takınmış olmaktadır. Rorty, mevcut bilgi teorilerini üç olası tavrı içerisinde yorumlar; Kartezyen, Hegelyan ve Nietzscheci tavrılar. Kartezyen ve Hegelyan tavrı (biri metafizik tavrı olarak) bilgiyi mutlak bir *ideal* ile tekabüliyet ilişkisinde ya da bir ideale doğru yaklaşma/ilerleme ölçüsünde ele alırken Foucault, Nietzscheci tavrı benimsemek suretiyle hem bilgi ile değişmez bir gerçeklik arasındaki tekabüliyet ilişkisini hem de teleolojik tarihsel ilerlemeyi reddederek benzersiz bir tavrı almış olmaktadır.<sup>409</sup>

Foucault, 1971 yılında yayımlanan *Söylemin Düzeni* adlı eserinde, “çağımız tümüyle Hegel’den kurtulmaya çalışmakta ve biraz önce söylem hakkında söylemeye çalıştığım şeyler de Hegelci *logosa* hiç de sadık değil”<sup>410</sup> diyerek araştırmasının söylemsel olmayan pratikleri dışarıda bırakan bir alandan, söylemsel olan ve olmayan pratiklerin bir arada ele alındığı ve söylemin özerkliğinin yerine söylemsel pratiklerin ‘hangi kuvvetlerce’ düzenlendiğini analiz eden bir araştırmaya evrildiğini açıkça beyan eder. Böylece “her ebedi hakikatin zorla dayatılan bir yorum olduğunu salık veren soykütüksel buyruk, Foucault’nun vaktiyle kararsız hareket eden söylemlerini, pratiklerin belirleyici yapısı içinde konumlandırabilmesini sağlamış olur.”<sup>411</sup>

Foucault, gerçekliğe doğrudan ulaşmamızı sağlayan geleneksel hakikat söylemlerine yönelik eleştirilerinde, Nietzsche’nin geleneksel hakikat anlayışına yönelik

<sup>409</sup> M. Mahon, 1999, s. 10.

<sup>410</sup> M. Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayın, İstanbul, 1987, s. 63.

<sup>411</sup> E. Paras, 2016, s. 78.

eleştirilerini takip ederek yeni bir kavrayışa ulaşmış olacaktır.<sup>412</sup> “Hakikat, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi.”<sup>413</sup> Böylece Nietzsche’nin erken dönemine ait *Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine* makalesinde yer alan öznenin ve öznellik deneyimin hükümlerliğini sarsan *dil vurgusuyla* uyumlu olacak şekilde gelişen Foucault’nun söylem kuramının, devamında bu kez Nietzsche’nin felsefesinin olgunluk dönemine rastlayan *güç ilişkileri* nosyonu ile uyumlu olacak şekilde gelişerek ilerlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle Foucault, Nietzsche’nin ilk dönemlerinden itibaren vurguladığı temsil fikrinin içinde hapsolmuş öznenin yadsınması nosyonunu, “1960’ların ortasında hala geçerliliğini yitirmemiş, ‘güçlü’ bireyden dem vuran düşünce akımlarına, yani tutarlı ve tekil Kartezyen özneye karşı geliştirilmiş bir meydan okuma”<sup>414</sup> olarak kullanmıştır fakat bu kez, bunu *arkeolojik* yöntemden belli bakımlardan ayrılarak ya da onu aşarak, yani “söylemde kendisini ifşa eden öznel niyetleri”<sup>415</sup> de dikkate alarak ve bu niyetleri Nietzscheci anlamda *güç ilişkileri* ve *hakikat istenci* üzerinden yorumlayarak yapmıştır:

Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.<sup>416</sup>

Bundan böyle *söylem*, simgesel düzeyde *norm* adı verilen (hukuki ve ahlâki) kurallar aracılığıyla bireyin hakikatini, yani onun ‘hangi anlamda’ ele alınması gerektiğini belirler: Yurttaş, vergi mükellefi, erkek, kadın, anne, baba, öğrenci gibi. Bireyin hangi

<sup>412</sup> F. Keskin, **İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Seçme yazılar 1 içinde, Ayrıntı, İstanbul, 2016, s. 13.

<sup>413</sup> M. Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016a, s. 51.

<sup>414</sup> E. Paras, 2016, s. 44.

<sup>415</sup> E. Paras, a. g. e., s. 55.

<sup>416</sup> M. Foucault, 2016a, s. 50.

anlamda ele alınmasının ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olduğu ise o söylemin ahlâki evreninde ifade bulur. Bir hakikat, söylemin kendi evreninde, bu evrendeki güç ilişkileriyle birlikte üretilir. Örneğin ‘çevreyi korumanın’ önemi ‘insanın doğal yaşam alanını kaybetmemesi’ üzerinden temellendirilir; yani bir iyiyi yine söylemin kendi iyisi şekillendirir. Foucault böylece, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü*’nde değerlerin değerini belirleyen güç ilişkileri nosyonunu, *söylemsel pratikler* nosyonuyla toplumsallaştırır. Burada artık söylemin şekillendirme gücü, söyleme içkin olarak bulunan iktidar nosyonunun kendine özgü stratejisinden ileri gelir: *Strateji*, güç ilişkileri mekanizmasında var olan düzenleyici ögedir. Düzenlemeye çalıştığı şey ise iktidarın güç uyguladığı diğer kuvvetlerin yönelimidir; dolayısıyla “iktidar, şiddete yani kuvvetin bir varlıkla ya da bir nesneyle olan ilişkisine indirgenmez; o, kuvvetin etkilediği ya da hatta etkilendiği diğer kuvvetlerle olan ilişkisine (teşvik etmek, neden olmak, sürüklemek, kendine çekmek vs.) dayanmasıdır.”<sup>417</sup> Foucault’ya göre bu etik bir sorundur; çünkü merkezleştirici iktidar etkileri, söylemi bir *hakikat istenci* olarak ahlâkileştirir. Söylemin iktidar ilişkileri yoluyla dışsallaştırdığı aygıtlar, bu ahlâk yoluyla toplum içinde istediği şekilde örgütlenme ya da kurumsallaşma yetkisine kavuşur. Foucault’ya göre bu yüzden özne ve ahlâk paradokslarının arkasında hakikat kaygısının tarihi meselesi olmalıdır.<sup>418</sup> Gerçekten de “Foucault’yu Nietzsche’ye bağlayan asıl bağ, bu yönde anlaşılan bir hakikat eleştirisidir: hakiki bir söylemin gerektirdiği ve bu söylemin gizlemekten başka bir şey yapamayacağı *hakikat istenci* nedir?”<sup>419</sup> Bu bağlamda Foucault, “Niçin hakikat istenci duyuyoruz, bütün bir Batı kültürünün, çok çeşitli biçimlere bürünmüş olan söz konusu hakikat kaygısı etrafında dönmeye başlamasına yol açan neden neydi?”<sup>420</sup> diye sorar. Ona göre bu istencin nesnesi olan hakikatin ne epistemolojik ne de ontolojik kaynağı olabilecek bir

---

<sup>417</sup> G. Deleuze, 2013, s. 127.

<sup>418</sup> M. Foucault, 2015, s. 18.

<sup>419</sup> G. Deleuze, a. g. e., s. 127.

<sup>420</sup> V. Urhan, “M. Foucault ve bilgi/iktidar ilişkisinin soykütüğü” **Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi**, 9, 2007, s. 110.

üstyapı (*metastructure*) mevcuttur. Bu kaygının tarihi, Nietzsche'nin uzun uğraşlar sonucunda elde ettiği ve ahlâki kıpırdanmaların kökeni olarak adlandırdığı *soykütüksel ögedir* ve bu öge, hakikat olarak kökensel bir *gösterilenin* (kavramın) olmadığını ifşa etmiştir. Buna göre Foucault, soykütüksel çalışma yoluyla “her birinin birer hakikat olarak düşünülebileceği spesifik iktidar etkilerinin doğru olarak kabul edilen söylemlerin çevresinde nasıl kurulduklarını göstermeye çalıştığını”<sup>421</sup> ifade eder. Foucault'nun çalışması bu yönüyle de bir karşı-bilim olarak gösterilebilir ve bu yüzden soykütük, nihai bir gösterilenin olduğunu iddia eden düşünceye ya da ‘bir söyleme etki eden merkezleştirici iktidar etkenlerine’ yönelik bir karşı duruş olarak görülmelidir.

Foucault'ya göre ahlâki söylem-hakikat ilişkileri bakımından ele aldığımızda ahlâkın kökeninde bulunan hakikat kaygısının ya da Nietzsche'nin sözleriyle ‘ahlâki kıpırdanışların’ söylemin oluştumsal yapısıyla yakından ilgili olduğu görülecektir. Başka bir deyişle Foucault, “söylemin dilsel birlikler aracılığıyla kurallar ortaya çıkardığını ve bu kuralların kurumlar, mimari şekiller, yasa ve ahlâki yargılar yoluyla söylemsel oluşumun heterojen doğasını oluşturduklarını ileri sürmektedir.”<sup>422</sup> Buna göre, ilkin bilgi ve iktidarın bir araya gelmesiyle anlamı temsil eden *söylem*, aslında bilgiyi temsil eden ve öznenin bizzat içerisinde inşa olduğu *dilsel oluşumlardır*. Soykütük yönteminde ise *anlamın taşıyıcısı* olan söylem, iktidar ekseninde gösterenlerin birbirleri üzerinden geçişinin ve birbirleri arasındaki farklılıkların oluşturduğu içeriklerin toplamı olarak ele alınacaktır. Foucault, ilkin, “felsefe, her zaman yarım kalmış bir filolojiden, sonu olmayan bir filolojiden, her zaman daha ileriye gösteren, asla kesin olarak sabitlenemeyecek bir filolojiden başka nedir ki? Niçin böyledir? Çünkü Nietzsche'ye göre, kökensel bir gösterilen yoktur”<sup>423</sup> söylemini baz almış, daha sonra bu söylemini

---

<sup>421</sup> V. Urhan, 2007, s. 107.

<sup>422</sup> C. D. Güneş, “Michel Foucault'da söylem ve iktidar” **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, (21), 2013, s. 64.

<sup>423</sup> M. Foucault, **Nietzsche, Freud, Marx**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011b, s. 54.

yine Nietzscheci *güç ilişkileri* nosyonu üzerinden temellendirerek kendi soykütük yöntemini geliştirmiştir. Ona göre Nietzsche'nin bütün bir soykütük çalışması genel anlamda bu serüvene dayandırılabilir, çünkü güç istencinin ve güç ilişkilerinin diferansiyel ögesi olarak *yorumun*, yani bilgi olarak *anlamın* ortaya çıkışı soykütüğün temel hipotezlerinden biridir. Ahlâki değer yargılarına dair bilğimiz, bireyin güç ilişkilerinden doğan yorumdan başka bir şey değildir: “Sözcüklerin kendileri yorumlardan başka şey değildir, onlar bir gösterilen belirtmezler, bir yorum *dayatırlar*.”<sup>424</sup> Bu yüzden Foucault'ya göre soykütük, arkeolojiden farklı olarak göstergelerin varlığını değil, yorumların varlığını, konuşan her şeyin altında şiddet dolu yorumlar dokusunun varlığını yani iktidar ilişkilerini inceler. Ona göre *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde ve özellikle *Kapital*'in birinci cildinde gördüğümüz paranın işlevi ya da Freud'un semptomunun anlamı neyse Nietzsche'de de sözcükler; adalet, iyilik ve kötülük gibi göstergeler odur, yani yorumu maskeleyen göstergelerdir; ahlâki kıpırdanma ya da ahlâkın olanağı da burada gizlidir, modern hakikatin tarihi boyunca ahlâk aynı maske görevini görmüştür. Dayatılan yorumun üstünü (meşrulaştırmak adına) örterler ve onu şekillendirirler. Soykütük, işte bu yüzden üç ekseninde; maskeleme ya da tahakküm kurma olarak güç ekseninde, bilme ekseninde ve ahlâki özne ekseninde çalışır.

### 3.2. Foucaultcu Soykütüğün Nesnesi

Foucault'ya göre Nietzscheci soykütük, her şeyden önce metafizik bir köken arayışında değildir. Geleneksel Batı metafiziğinde “şeyin esas özü, en katışıksız olabilirliği, titizlikle kendi üstüne katlanmış özdeşliği, dışsal, ilineksel ve ardışık olan her şeyden önce gelen ve kımıltısız biçimi bu *köken* kavramında toplanmış”<sup>425</sup> iken soykütükçü, böyle bir metafiziğe inanmak şöyle dursun, şeylerin aslında ‘özsüz oldukları’ sırrını keşfeden kişidir. Foucault, illa bir özden bahsedilecekse soykütükçünün bunun

---

<sup>424</sup> M. Foucault, 2011b, s. 55.

<sup>425</sup> M. Foucault, 2011a, s. 232.

belli özel ve uygun durumlar içerisinde inşa edilmiş suni bir öz olduğu sırrını keşfeden ve Kant’ın ahlâkın varlık nedeni ya da özü olarak ortaya koyduğu özgürlüğün ise tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetleri bastırabilmek yahut onları yönetebilmek adına icat ettikleri bir şey olduğunu keşfeden kişi olduğunu düşünür. Her şeyden önemlisi Foucault’ya göre soykütükçü, Nietzsche’nin (Tanrı’nın ölümüyle birlikte) teşhisini koyduğu nihilizm hastalığına da çare arayan kişidir, oysa geleneksel metafizikçiler için köken ya da hakikat “sırayla önce bilgeler için ulaşılabilir olmuş, sonra yalnızca dindar insanlara ayrılmış, daha sonra da erişilemeyecek bir dünyaya çekilerek burada hem teselli hem de buyruk rolü oynamış ve sonunda yararsız, gereksiz, her yerde yalanlanmış bir hiçlik fikri olarak bir kenara atılmıştır.”<sup>426</sup> Bu yüzden soykütük yöntemi, söz konusu bu nihilistik tarihin analiz edilerek aşılması konusunda kullanabileceğimiz başlıca yöntemdir. Yalnızca bu yöntem yoluyla ulaşılabilen olan bir *kendilik imkanı ve etiği* ise Tanrı’nın ölümüyle çıkmaza girmiş geleneksel ahlâki argümanlara bir alternatif özelliği taşıyabilir ve yine bu yüzden, böyle bir analizin etik özelliğini yitirmemesi için onu modern felsefenin köken analiziyle karıştırmamak gerekir. Başka bir deyişle “soykütüksel çözümleme, köken ve temel aramaya ilişkin Kant’ın a priori sezış formları dediği zamanın ve mekânın ötesine uzanması nedeniyle sonu hep metafiziğe varan bir metodolojinin tam karşısında yer alır”<sup>427</sup> ve dolayısıyla Foucault, Nietzsche’nin geleneksel felsefeyi bir ‘metafizik kökenbilim’ olarak okuduğunu ve buna karşılık illa bir kökenden bahsedilecekse bu kökenin bütünüyle *oluşun* paradigmasında aramayı salık verdiğini vurgular, oluş ise farkın ve tekrarın tarihte yeniden ve yeniden sahnelenişidir. Foucault, Nietzsche’nin soykütük terimi için kullanmış olduğu *entstehung* (oluşum) teriminin, soykütüğün işlevini ve soykütüğün nesnesini *ursprung* (köken) sözcüğünden daha iyi ifade ettiğini

---

<sup>426</sup> M. Foucault, 2011a, s. 234.

<sup>427</sup> V. Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 201.

ileri sürer<sup>428</sup> çünkü *entstehung* terimi, geleneksel metafiziğin *ursprung* 'undan ayrı olarak, güç ilişkilerini ya da onların oyununda ortaya çıkan *oluşun* yasasını imleyen bir terimdir. Foucault'ya göre ahlâkın soykütüğü, bu tarihin oluşumsal yapısını (*entstehung*) ve böylece *ahlâki önyargıların kökenini* inceler.

Foucault'nun Nietzsche'nin yönteminden yararlanması “indirgemeci ve belirlenimci kuramların (tarihsel materyalizm gibi) yanı sıra teleolojik idealizmin (Hegelmilik gibi) reddedilmesiyle de bağlantılıdır.”<sup>429</sup> Yani Foucault, öncelikle “bir ögenin diğerini diyalektik olarak dalgalandırdığını öngören Hegelci erekbilgisel (teleolojik) düşünceyi, farkın *sunumuna*\* dayalı Nietzscheci eleştiri eşliğinde reddeder.”<sup>430</sup> Farkın sunumu, içinde süreksizliğin ve sentezin sunumunu barındırır fakat buradaki sentez, farkların sentezidir; teleolojik bir ‘Bir’ olarak Hegelci sentez değildir. Foucault'ya göre farkı tek yanlı okumak, yani içinde farkların sentezinin de olduğunu göz ardı ederek okumak, farkın anlamının kaybolmasına sebep olacaktır. Oysa lineer ya da döngüsel nedensellik kavrayışı yahut tarihte bir şeylerin belli bir amaç doğrultusunda ‘en üstün İyiye’ ya da ‘mutlak olana’ doğru evrildiği düşüncesi ya da “bir türün yazgısal evrimi, bir halkın yazgısı gibi şeyler”<sup>431</sup> farkın sunumunun gösterilmesiyle bozguna uğratılmıştır. Foucault, Nietzsche'nin ahlâkın olanağına yönelik soykütük çalışmasında tam olarak bunu önerdiğini; çünkü Deleuze'ün de işaret ettiği gibi Nietzsche'ye göre fark (*mesafe pathosu*) kavramının tüm değer yargılarının kendisine bağlanabileceği

---

<sup>428</sup> M. Foucault, 2011a, s. 235.

<sup>429</sup> G. Stauth- B. S. Turner, 2005, s. 266.

\*Madan Sarup'tan verilen bu alıntıda Nietzscheci eleştirinin bir sonucu olarak verilen ‘farkın sunumu’ ifadesini görüyoruz. Bu (Nietzscheci) ifade, çağdaş Fransız felsefesini baştan başa dolaşmıştır; zira çalışma boyunca bu ifadeye Lacan'da, Deleuze'de ve Foucault'da rastlanacaktır. Bu ifadenin etkisi sadece bu isimlerle sınırlı da değildir; bu ifadeye Badiou'da, Derrida'da, Klossowski'de, Bataille'de ve daha birçok çağdaş Fransız filozofunda rastlanmaktadır. Bu da Nietzsche'nin (temelde Kant okumalarından yola çıkarak ele aldığı) soykütük çalışmasının ve bu çalışmanın kritik sonuçlarının çağdaş Fransız felsefesindeki dönüşümünü gösteren güzel örneklerinden birisidir.

<sup>430</sup> M. Sarup, 2017, s. 89.

<sup>431</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 236.

diferansiyel öge olduğunu bildirir. Buna istinaden Foucault da Nietzscheci *fark pathosunu* izleyerek “olayları *bütüncül* tarih dizgesi ve çizgisel süreçler içerisine sokmak yoluyla önemli tarihsel anlara ve kişilere yönelerek açıklayan tarih çözümlemesinden ayrılarak tek tek olaylara dönen, onları canlandırmaya ve korumaya çalışan çözümlemeyi”<sup>432</sup> yani soykütüksel yöntemi kullanır.

Foucault’ya göre soykütüksel çalışmada tarihe başvurmak elzemdir çünkü “nasıl ki iyi filozof, ruhun gölgesini başından savmak için tıbbı ihtiyaç duyuyorsa, az çok benzer şekilde soykütükçünün de köken kuruntusunu başından savmak için tarihe ihtiyacı vardır.”<sup>433</sup> Bu yüzden Foucault, Nietzsche’nin soykütüğünün de insanlığın modern aklın ışıyla tarihsel bir ilerleme içinde olduğunu iddia ederek köken vurgusundan vazgeçmeyen tarihsel çözümlemelerin karşısında olduğunu söyler. Buna göre Nietzsche’nin eserlerinde tarih, her noktasında rastlantının ve biricikliğin hâkim olduğu mücadelelerden oluşur ve eğer tarihsel bir ilerlemeden bahsedilecekse bu, *iyi* istenci aldatmacasının bir sonucu olarak daima bir tahakkümden diğerine geçilen olaylar topluluğu olarak düşünülmelidir.<sup>434</sup> Foucault’ya göre bu tahakküm, modern felsefenin *en üstün İyi* dizgesi üzerinden uyguladığı bir şiddet türüdür ve göre Nietzsche bunu -tepkisel-bilincin tahakkümü olarak adlandırır; çünkü bu bilinç, kendi dizgesine ancak bir başka bilinci olumsuzlamak yoluyla ulaşmıştır. Bu dizgeye ait *iyi* ve *kötü* gibi tüm ahlâki değer yargılarına da *öteki bilincin* olumsuzlanması yoluyla ulaşmaktadır. Modern felsefenin metafizik şiddeti bu yüzden gerçek anlamda bir ahlâki yaratım değil, biricikliğe yönelik geliştirilen *hınçtır*. Bu hınç, biricikliğin yadsınması yoluyla elde ettiği yeni ahlâk\* yoluyla kendi bilincinin dışında kalan her şeyi *patolojik* ilan etmiştir. Bu bakımdan soykütükçi, daha çok bir meta-psikolog gibi çalışarak tarihin bilinçdışını incelemelidir; amacı

---

<sup>432</sup> M. Sarup, 2017, s. 90.

<sup>433</sup> M. Foucault, 2011a, s. 235.

<sup>434</sup> G. Stauth- B. S. Turner, 2005, s. 266.

\* Bu durum bize ahlâkta kölelerin başkaldırısını hatırlatmalıdır.

“mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyleri yaratmış olan kazaları, sakarlıkları, küçük sapmaları, hataları/sürçmeleri, değerlendirme yanlışlarını saptamak;\* bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde modern hakikatin olmadığını göstermektedir.”<sup>435</sup> Zira tarihe dair kompakt ve kendi içinde sistemsel olarak tutarlı bir anlayışa sahip olmak Foucault’nun “modern dönem olarak adlandırdığı dönemin *mitinden* başka bir şey değildir.”<sup>436</sup>

Foucault’ya göre tarihin akışını oluşturan şey aslında süreksizliklerdir. Bu süreksizlikleri deşifre edecek olan soykütükçü, çok daha önemli bir şeyi yapmakta yeni bir yorumbilgisi olanağı sunmaktadır; onun yaptığı “göstergenin doğasını değiştirmek ve genel olarak göstergenin yorumlanış tarzını dönüştürmektir.”<sup>437</sup> Dolayısıyla soykütükçü “olayların kaynaklarını gözden kaçırmadan, tarihsel koşullarını araştırır ancak kaynak araştırma, asla şeylerin ve olayların ardında sonsuz bir öz, töz arama biçiminde olmamaktadır.”<sup>438</sup> Foucault’ya göre Nietzsche’nin soykütük yoluyla temel uğraşısı, tarihsel düzlemde titizlikle gerçekleştirilmiş ontolojik ve epistemolojik bir araştırma ortaya koyarken temelinde bir ahlâki eleştiri gerçekleştirmektir. Bu noktada Foucault’nun, Nietzsche’nin yürüdüğü güzergahı, bu güzergahta yeni bir labirent bularak *farklı* bir şekilde *tekrar* yürüdüğü söylenebilir. Foucault’nun soykütüğünün etik işlevinin ortaya çıkabilmesi için bu güzergâh üzerinde önce bilimin gerçeklik iddialarının içyüzünün gösterilmesi, sonra bilginin üretimi ile iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi ve öznenin hakikat söylemi içerisinde nasıl inşa olduğunun açığa çıkarılması gerekmektedir. Foucault, tüm bunların sonunda yani *söylem, bilgi ve iktidar* mekanizmaları üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasının düzlemini, sonunda bir *ahlâki sorunsallar tarihi* düzlemine

---

\* Foucault’nun Nietzsche için kullandığı bu sözler, Freud’un yöntemini anımsatıyor.

<sup>435</sup> M. Foucault, 2011a, s. 236.

<sup>436</sup> I. Bayar Bravo, “Tarih Anlayışları Bakımından G.W.F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault” **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (21)2, 2004, s. 246.

<sup>437</sup> M. Foucault, 2011b, s. 50.

<sup>438</sup> Işıl Bayar Bravo, a. g. e., s. 251.

taşıması gerektiğinde karar kılmıştır. Ona göre baskı ve yasaklama politikalarını kendilerine ayıklama yöntemi olarak seçmiş iktidar mekanizmalarının, örneğin söz konusu cinsellik deneyimi olduğunda farklı bir yöntemi izleyerek “tersine, çok biçimli cinsellikleri ortalığa dökme ve yerleştirme ilkesine uyduğu ve bilme istencinin bir tabu önünde duraklayacağına bir *cinsiyet bilimi* oluşturmak için kendini paraladığı”<sup>439</sup> görülmüştür. Öyleyse Foucault’ya göre Nietzsche’nin tespiti hala günceldir; burada iktidar mekanizmaları farklı bir yöntemi izliyor değildir. Burada görülen, kölenin bilme istencinin ve hakikat kaygısının, her biricik durumun karşısında kendi ahlâki pozisyonunu güvene alabilmek için yeni ve biricik olarak ortaya çıkan her türden soylu ahlâkını nihilizmin tahakkümüne teslim etmeye zorladığıdır. Foucault, Nietzsche’nin de hakikat kaygısının bu yeni kapasitesine *modern bilimin işlevi* adını verdiğini ifade eder.

### 3.3. Soykütüğün Özne ve İktidar İlişkileri Eksen

Foucault’ya göre iktidar, kendi başına bir temsil nesnesi olarak bir kurumun ya da bir bireyin elinde bulunan bir nesne olarak değil, belli birtakım güç ilişkileri üzerinden insanların özneye dönüştürülme kiplerini belirleyen bir ilişkiler ağı olarak ele alınmalıdır. Nasıl ki Nietzsche, bir topluma ait bireylere hıncı ve vicdan azabını aşılayarak nihilistik özneler yaratmayı amaçlayan ruhban sınıfının psikolojisini incelemişse; Foucault da benzer şekilde, toplumu bireyleştiren ama bunu yaparken toplum üyelerinin bireyleşme mekanizmalarını kendisi dizayn etmek isteyen iktidar biçiminin analizini yapmaktadır.<sup>440</sup> Bu tespitin, Foucault için somut bir geçerliliği vardır: Foucault, “modern Batı devletinin, kökeni Hristiyan kurumlarında olan eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasi biçim altında benimsemiş olduğunu”<sup>441</sup> düşünür. Buna göre Foucault, modern devlet dediğimiz şeyi, kilise kurumlarının iktidar tekniği olarak adlandırdığı *pastoral iktidarın* yeniden

<sup>439</sup> M. Foucault, 2007, s. 19.

<sup>440</sup> G. Deleuze, 2013, s. 127.

<sup>441</sup> M. Foucault, 2016b, s. 65.

biçimlendirilmiş, modernize edilmiş versiyonu olarak addeder. Ona göre modern devlet içerisinde ortaya çıkan *bireysellik* mekanizmaları, iktidarın güdümünde hareket eden, iktidara karşı koymak bir yana, iktidarın aracı olarak işlev gören oluşumlardır. Bu bakımdan *modern özne*, bedeni ve kimliği ile iktidar ilişkileri tarafından ‘inşa edilmiş’ ve iktidarın hem hedefi hem de taşıyıcısı olan toplumsal insandır.<sup>442</sup> Foucault’ya göre “özne, iktidarın el koyduğu bir bilinçle donatılmıştır” ve “bireyler, iktidarın uygulama noktaları değil, vasıtalarıdır.”<sup>443</sup> Foucault’ya göre böyle bir öznenin tarihi, insanların iktidar kültürü içerisinde özneye dönüştürülme biçimlerinin tarihidir; yani bu tarih, “bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak bireylerin doğrudan gündelik yaşamına müdahale eden, kısacası bireyleri özne yapan iktidar biçiminin tarihidir.”<sup>444</sup> Dolayısıyla “her etkinin ardında onu planlayan, bu yüzden de (ahlâki anlamda) sorumlu olan kurucu bir özne olduğu fikri yanılıdır.”<sup>445</sup> Ahlâki bir ayartma olarak *özne* nosyonu bir *neden* değil, -tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi- olsa olsa iktidar ilişkileri yoluyla birtakım kişileri ya da grupları baskı ve denetim altında tutabilmek adına oluşturulan söylemlerin bir *sonucudur*. Bu yüzden kurucu özne fikrinden vazgeçilmelidir: Soykütükten anlaşılması gereken budur; soykütük, “olaylar alanına aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih analizidir.”<sup>446</sup>

---

<sup>442</sup> V. Çelebi, “Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi” **Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, (5)1, 2013, s. 517.

<sup>443</sup> A. Game, **Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu bir Sosyolojiye Doğru**, çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınevi, Ankara, 1998, s.67.

<sup>444</sup> M. Foucault, 2016b, s. 63.

<sup>445</sup> K. Gödelek, “Michel Foucault’nın Ahlâk Anlayışı” **Beytülhikme An International Journal of Philosophy**, (2), 2011, s. 45.

<sup>446</sup> M. Foucault, 2016b, s. 67.

Foucault, Modern felsefenin Descartes ile başladığı düşüncesine katılmaz, bu felsefe içerisinde, Kartezyen *cogito* 'nun bireyin kendisinden bağımsız bir bilincin temsili olarak ele alındığını düşünür.<sup>447</sup> Bu bakımdan modern felsefe Descartes'la değil Kant'la birlikte başlamıştır çünkü Kant, özneyi herhangi bir soyutlama yapmaksızın deneyimin temeli olarak ele alan, yani onu herhangi bir temsil ilişkisi içerisinde tartışmayan ilk filozoftur.<sup>448</sup> Foucault'ya göre “ben, Descartes için herhangi bir anda ve herhangi bir yerdeki herkes demektir; oysa Kant, [*Aydınlanma* 'nın bir parçası olarak biz neyiz? diye sorarken] kendi sorusunda Descartes'tan başka bir şeyi kastetmektedir: *tarihin çok kesin bir anında biz neyiz?*”<sup>449</sup> Bu soru, tam da Foucault'nun özne kavramına bakışıyla uyumludur çünkü Foucault'ya göre özne, iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür ve tarihin belli bir anındaki koşullar değiştikçe öznenin oluşum biçim ve koşulları da değişir. O halde bu soruyu cevaplayabilmenin yolu, tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi, özneyi iktidar etkilerinin bir *sonucu* olarak ele almaktan geçer: “Özne, kendini şekillendiren iktidar ilişkilerinin bir ürünü ise, bu durumda özneyi çözümleyebilmek için önce iktidarı çözümlemek gerekir.”<sup>450</sup> İktidarın çözülmesi, iktidar ilişkileri tarafından üretilen ahlâki kodların oluşumsal yapısının açığa çıkarılmasına olanak tanıyacaktır.

İktidar ilişkileri, Foucault'ya göre temelde bir *yorum* olan *güç istenci* biçimlerinin çoğulluğu olarak anlaşılmalıdır; o, ekonomik, bilimsel ve cinsel kimliklenmeler açısından ortaya konulmuş bir yorumlar bütünüdür. Güç istenci de son kertede bir yorumdur<sup>451</sup> ve yorumlama pathosu üzerinden ahlâki değer yargılarını üretir. Nasıl ki Nietzsche'de güç istenci hem koşullanan hem de koşullandıran (yorumlayan) bir ilke ise Foucault'ya göre iktidar ile özne arasında da aynı topolojik bağıntı vardır. İktidar, bir yandan bu ilişkilerin

---

<sup>447</sup> V. Urhan, “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan” **EKEV Akademi Dergisi**, (32)11, 2007, s. 13.

<sup>448</sup> V. Urhan, 2007, s. 13.

<sup>449</sup> M. Foucault, 2016b, s. 68.

<sup>450</sup> V. Çelebi, 2013, s. 517.

<sup>451</sup> Gİ #643.

bir ürünü olarak karşımıza çıkan öznenin *varlık nedeni* iken diğer yandan o, özne dolayısıyla bir fenomen olma (devlet, anayasa, hukuk sistemi vs.) özelliği kazanır. İktidar biçimleri de bu güç ilişkilerinin bir ‘anlam’ olarak katılaştığı, sabitlendiği yapılardır. Foucault, özneyi iktidar ilişkileri yoluyla inşa edilen bir öge olarak ele alırken, “öznenin içinde var olduğu söylemleri ise iktidarın belirlediği, gözlenebildiği, kendini açığa vurduğu yerler olarak görür.”<sup>452</sup> Bu yüzden *iktidar ilişkileri* denildiğinde, ilk seferde bu kavramdan *devlet* ya da *egemenlik* gibi iktidarın kendini açığa vurduğu yerleri anlamamamız gerekir. Zira “bu gibi kavramlar daha çok iktidarın nihai biçimleri olacaktır; iktidar dendiğinde ilk olarak uygulandıkları alana içkin olan ve özneler üzerinde kendi örgütlenmelerini kuran *güç ilişkileri farkını* anlamak gerekir.”<sup>453</sup> Bir başka deyişle Foucault, “iktidar derken, belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olan -büyük "İ" ile yazılan- *İktidar*'dan değil”<sup>454</sup> Nietzscheci bir kavram olarak *güç ilişkilerinden* bahsetmektedir. Bu bağlamda güç ilişkilerinin soykütüğü, modern öznenin soykütüğü olması bakımından genel olarak iktidar unsuru karşısında *öznenin inşasının* bir tür ifşası, insanın kendisini toplumda önce bir ‘insan öznesi’ olarak ve böylelikle de bir *bilgi nesnesi* olarak ele alabilmesinin tarihi olarak görülmelidir. Foucault, ancak bu yolla, güç ilişkileri yoluyla kurulan öznelerin üzerinde denetim kurulmasını mümkün kılan *ahlâki-toplumsal kodların* yani öznenin oluşum modellerinin anlaşılabilirliğini savunur ve bu yöntemi “öznenin tarihselliği sorusunu ortaya atan Nietzsche’ye borçlu” olduğunu ve Nietzsche sayesinde “daha geniş anlamda felsefesinin korkutucu bir hümanizmin muğlaklıklarından kurtulma meselesine, egonun aşkınlığı ilkesinin yerine öznenin içkinlik biçimlerini araştırma meselesine yöneldiğini”<sup>455</sup> ifade eder.

---

<sup>452</sup> V. Çelebi, 2013, s. 517.

<sup>453</sup> M. Foucault, 2007, s. 71.

<sup>454</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 71.

<sup>455</sup> M. Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 448.

Nietzsche'ye göre tarihsel süreçte özne, güç ilişkileri ile anlam bulan değerlerin kurucu özellikleri sonucunda sanal bir merkezilik kazanmıştı. Foucault'nun göstermek istediği de tıpkı Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı gibi bu değerlerin gerçekteki merkeziyetsizliğidir. Öznel deneyimin ortaya çıkması ya da bireyin 'herhangi bir deneyimin öznesi' olarak tanımlanmasına imkân veren şey, bu değerlerin özne kimlikleri üzerinde kurumlanan iktidar ilişkilerinin bir sonucu olmasıdır. Köle ahlâkının en çarpıcı özelliği, kendi ahlâki kapasitesini efendi ile kurduğu iktidar ilişkileri üzerinden şekillendirmesidir. Foucault'ya göre Nietzsche, efendi ruhluların yapıp etmelerinin kendiliğindenliğine dikkat çekerken tam da bu noktayı işaret etmektedir; efendi ruhlu özgür değildir çünkü özgürlüğe ihtiyacı yoktur, onun özgürlük ile ilişkisi tümüyle bir *kendilik ilişkisine* dayanır. Oysa bugünkü gibi yalnızca kendi deneyiminin öznesi olmak, bireyi özgürlüğün ikili belirlenimlerine (özgürlük/kölelik) mahkûm etmektedir ve bu, her türlü tepkiselliğin alanında yer alan bilincin ya da öznellik bilincinin tanımlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu durum, her türden direnişin de bir *tepkisel duruma* yani Nietzscheci köle bilincine tekabül edip etmeyeceği yönündeki yeni bir etik soruyu önümüze getirir. Örneğin, Foucault'ya göre, "homoseksüelliğin bastırılmasının veya kişinin homoseksüel olduğunu söyleyerek iktidara karşı gelmesinin bir anlamı yoktur, çünkü birey bunu yaparak kendisini iktidarın yarattığı öznelleşme biçimine bağlamakta ve iktidarın elinde oyuncak olmaktadır."<sup>456</sup> Zira daha önce de belirtildiği gibi özne, iktidar ilişkileri üzerinden ortaya çıkan söylemsel kodların üzerinde kurulmaktadır. Bu köle bilinci\* sayesinde iktidar, bireye bir 'kendilik ilişkisi' sunmaktan çok ona nasıl bir özne deneyim içinde olması gerektiğini söylemekte, onun direnişinin sınırlarını çizmekte ya

---

<sup>456</sup> V. Çelebi, 2013, s. 519.

\* Yani bireyler ile öznellik deneyimi üzerinden güç ilişkileri kuran fakat aynı zamanda güç ilişkileri üzerinden bir öznellik deneyimi sunan iktidar ve aygıtları (devlet, aile, ebeveyn, öğretmen, polis, doktor, vs.) sayesinde.

da bir başka deyişle, özneye mevcut söylem içinde ‘doğru’ bir öznel deneyimin ne olduğunu göstermektedir. O halde bu kısır döngüden nasıl çıkılabilir?

Foucault’nun bilgi-iktidar-özne labirentinden geçerek geldiği nokta yine Nietzschecidir: “Özne verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen, uydurulan ve yansıtılan bir şeydir.”<sup>457</sup> Bu bağlamda “özne sözcüğünün iki anlamı olmalıdır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına *tabi olan* özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne; sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin etmektedir.”<sup>458</sup> Zira dilimizdeki “özne kelimesi burada Foucault tarafından belirtilen ilk anlamı taşımamaktadır; Fransızca *sujet* (özne) sözcüğü aynı zamanda *tebaa*, yani *tabi* (boyun eğmiş) anlamını taşımaktadır ve aynı şekilde Fransızca *assujétir* kelimesini de Foucault iki anlamda kullanmaktadır: *özneleştirmek* ve *tabi kılmak, boyun eğdirmek*.”<sup>459</sup> Bu yüzden Foucault’ya göre iktidar analizi, insanın tarihsel süreç içinde bir *özneye dönüştürülmesinin* analizidir. Özneye dönüştürülme meselesi, bir etik analizi de beraberinde getirir: Eğer birey, tümüyle iktidar tarafından öznelleştiriliyorsa, arzu ve özgürlük kavramları nerede konumlandırılmalıdır? Birey olarak insan, çaresizce iktidar tarafından öznelleştirilen ve üzerinde denetim ve egemenlik kurulan kuvvet ögesi midir? Bu bağlamda Foucault’ya göre “iktidarın olduğu yerde zorunlu olarak direnme de vardır, direnme hiçbir zaman iktidara dışsal bir konumda değildir.”<sup>460</sup> Burada iktidar ile direniş arasındaki topolojik ilişki, iktidarın kasıtlı olarak direnişe alan açtığı yönündeki klişeyi doğurur: İktidar kendi yapısal meşruiyetini korumak için direnişe alan açıyorsa tüm direnme edimleri iktidarın meşruiyetinin sağlanması adına bir boşa yapıp etmeler olarak mı görülmelidir? Foucault bu görüşe katılmaz; iktidar, daima kazanan ama yine de öznelere bir mücadele ile oyalayan ya da

---

<sup>457</sup> Gİ #481.

<sup>458</sup> M. Foucault, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akinbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 63.

<sup>459</sup> M. Foucault, 2016, s. 63, yayına hazırlayanın notu.

<sup>460</sup> M. Foucault, 2007, s. 74.

kazanamayacağı bir mücadeleye ikna eden Hegelci *aklın hilesi* olarak görülmemelidir.<sup>461</sup> O halde öznelerin, iktidarın hakikat söylemlerinden kopabilmesi nasıl mümkün olur? Öncelikle Foucault, direnişin tıpkı iktidar gibi *ilişkiler çokluğu* çerçevesinde kavranmasını, nasıl ki iktidar ilişkileri ve tahakküm tek bir evrensel biçim ya da kurgu olarak ele alınamıyorsa direnişin de böyle evrensel ve yekpare bir hal olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtir. Foucaultcu kavrayışta, güç ilişkileri ikili zıtlıklar çerçevesinde ele alınmaz, bu ilişkiler diyalektik değildir ve lineer ya da döngüsel bir yapıyı değil topolojik bir kavrayışı gerektirir. Tıpkı iktidar istenci gibi direnişin yapısı da plastiktir (ikisi de güç istencinin tezahürleridir). Bu yapı içinde özne-iktidar ilişkisi, iktidarın gözünden çoğunlukla beden-iktidar ilişkisi olarak görünmektedir; yani özne ile iktidar arasındaki diferansiyel öge aslında *bedendir*: “Buradaki mesele, cinsel bedenin daha önce olduğu gibi doğanın bir gerçeği olmayıp, daha ziyade bedeni iktidar pratiklerinin bir sonucu olarak üreten özgül söylemlerin ürünü olmasıdır.”<sup>462</sup> O halde direnmek, bireyin kendisini ahlâki özne olarak inşa etmesini sağlayan *kendilikle ilişki* biçiminin ‘beden’ kavramı üzerinden ortaya koyulmasını zorunlu kılar. Foucault, söz konusu bu kendilik ilişkilerinin analizi için soykütüğünün alanını öznenin bilgi-özne-iktidar sistemleri alanından *kendilik ilişkilerinin* incelenebileceği *kendi kendini kuran etik öznenin* alanına, bedenin alanına kaydırır. Böylece Foucault, soykütüğün *ahlâk eksenini* yeni bir soykütük alanı olarak cinselliğin tarihi üzerinden geliştirecektir.<sup>463</sup>

### 3.4. Etiğin Soykütüğüne Giriş: Cinselliğin Tarihi

Foucault’nun eserlerindeki etik kaygı, onun özellikle *soykütük* yöntemini benimsediği eserlerine denk düşen çalışmalarında belirginleşse de aslında bu kaygı, erken dönem eserlerinden itibaren kendisini gösteren bir durumdur, zira Foucault, her bir

<sup>461</sup> M. Foucault, 2007, s. 71.

<sup>462</sup> G. Stauth- B. S. Turner, 2005, s. 270.

<sup>463</sup> M. Foucault, 2016, s. 205.

eserinde, okuyucularını etik sorumluluğa davet eden, yahut kaynağını böyle bir sorgulamadan almayan her türlü ortamdan sıyrılmaya çalışan bir tavır içerisinde yer alır.<sup>464</sup> Bir bakıma soykütüğün *ahlâksal* olana dair özgün yaklaşımı, Foucault'nun soykütük öncesi çalışmalarının üzerinde temellenmektedir; yani “arkeoloji, herhangi bir şeyin, ahlâksal düşüncenin konusu olarak tasarlanmasını sağlayan sorunsallaştırma biçimlerini ele alırken, soykütüğü bu tür sorunsallaştırmaların doğduğu daha geniş kapsamlı pratiklerin sistemini incelemektedir.”<sup>465</sup> Foucault'ya göre bu iki yöntemin kavşağında ise ‘arzulayan insan’ bulunur. Cinsellik söyleminin sorunsallaştırılma biçimlerinin arkeolojisi ile kendilik ilişkilerinin soykütüğü, bize ‘arzulayan insanın’ analizini verirken bu analiz, aynı zamanda yasaklara dayalı ahlaki sistemler analizinden kendilik ilişkisine ve kendilik pratiklerine dayalı bir etik sorunsallaştırmalar tarihine yönelik bir analize geçişi mümkün kılmaktadır.<sup>466</sup> Böylece bu analiz, neyin etik ve neyin etik-dışı olduğunu ya da hangi davranışın ahlâka ya da törelere uygun olduğunu tartışmadığı gibi ikili karşıtlıkların (*yasa/yasadsız, iyi/kötü* vs.) da çözümlenmesinden daha fazlasıdır. Foucault, başlangıçta Kant'ın ahlâk metafiziğine yaklaşımını, yani “yasadsız olanın da hâlâ yasallık kategorisinde yer alması bakımından”<sup>467</sup> herhangi bir eylemin yalnızca yasayla uyum gösteriyor olmasının onu etik bir eylem yapmaya yetmeyeceği yönündeki Kantçı ilkeyi teorik olarak kendisine yakın bulur. Görülür ki Foucaultcu soykütük yönteminin ikili zıtlıkların ötesinde (*iyinin ve kötünün ötesinde*) Kant'a rağmen hiçbir evrensel referansa (Tanrı, Akıl, Doğa, vs.) başvurmaksızın yeni bir etik kavrayış geliştirme gayesi, belki de Kant'ın *Eleştiri*'de farkında olmadan bıraktığı bu açık kapı sayesinde mümkün olmuştur. Foucault, bu kapıdan geçerek *etik öznenin*

---

<sup>464</sup> V. Urhan, **Michel Foucault ve Etik**, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Etik* içinde, ed. Veli Urhan, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s. 10.

<sup>465</sup> V. Urhan, a. g. e., s. 11.

<sup>466</sup> V. Urhan, a. g. e., s. 66.

<sup>467</sup> A. Zupancic, 2005, s. 27.

inşasına yönelik analizini ikili karşıtlıkların ötesinde ve kendi soykütüğü doğrultusunda, beden-iktidar eksenini boyunca kurulan *cinsellik söylemi* üzerinden yürütecektir.

Foucault'ya göre Hristiyanlığın bedeni kullanarak özneleri denetim altına alma çabası modern dönemdeki iktidar yapısının beden merkezli siyaset icrasına dönüşmüş ve bundan böyle cinsellik, iktidar ilişkileri tarafından üretilen yeni söylemin nesnesi olarak sunulmuştur.<sup>468</sup> Foucault, bu dönüşüme odaklanarak, iktidar ilişkileri yoluyla beden üzerinden örgütlenen bir bilme istencinin nesnesi olan *cinsellik söylemine* yönelir. Foucault'ya göre örneğin devlet eliyle yürütülen psikanalizdeki *konuşma terapisi* yoluyla, cinselliğin iktidar söylemine dahil edilmesi, aklımıza orta çağda kurumsal bilgi-iktidar sistemlerinin\* bir parçası olan *itiraf* ve *günah çıkarma* pratiklerini getirmelidir. Modern cinsellik söylemi, büyük ölçüde Hristiyanlığın günahla ilgili pratiklerinden etkilenmiştir: Nasıl ki orta çağda cinsellik, kurumsal iktidarın (kilise vs.) suçluluk söylemi yoluyla şekillenerek bir iktidar unsuru haline geldiyse, bugün de benzer sistemler tarafından üretilen modern cinsellik söylemi yardımıyla nüfus, doğurganlık, medeni durum, cinsel yönelim gibi kavramlar üzerinden cinselliğe ilişkin gözetlenebilir ve denetlenebilir özneler yaratabilme amacı güdülmektedir. Bu yüzden Foucault, özne-iktidar ilişkisi düzlemindeki çalışma alanını *beden-iktidar* ilişkilerine doğru kaydırır; zira beden, burada özne ile iktidar arasındaki diferansiyel öge olarak anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle özne, kendisi bir kuvvet olarak iktidar fenomeni ile karşı karşıya gelirken iktidar da kendi güç ilişkilerini bedenler yoluyla bir iktidar nesnesine dönüştürmektedir. Dolayısıyla beden, kendi tarihsel dönemi içerisinde her toplumun/toplum üyelerinin üzerinde denetim ve egemenlik kurabilmenin aracı olarak görev yapmıştır. Bu bağlamda kimi zaman “beden, olayların kaydedildiği yüzey, tözel bir birlik yanılması

---

<sup>468</sup> G. Ö. Akgündüz, “Foucault’da İktidar ve Beden İlişkisi” **Akademik Bakış Dergisi**, 38, 2013, s. 2.

\* Bknz. M. Foucault, **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2017, s. 109.

benimseyen çözülmüş bir benliğin mekânı ve sürekli dağılan bir hacim”<sup>469</sup> kimi zamansa denetimli özgürlüğün temel aracı, bireylerin birer bilgi nesnesine dönüştürülmesinin en verimli aygıtı olmuştur. İktidar tarafından sunulan *cinsel özgürlük*, temelde toplumun cinsel tutumlarına müdahaleye açılan kapı olarak iş görmüştür. Cinselliğin iktidar ilişkileri alanı içerisinde rahatlıkla konuşulabilir bir fenomen haline gelmesi, onun aynı zamanda gözetlenebilir olmasına olanak tanımıştır. Cinsel söylemin iktidar-bilgi sistemlerine kaydediliş biçimi, onun bilimsel bir araştırma konusu olarak tanıtılmasına, bir bilgi nesnesi olarak iktidarın denetimine sunulmasına yahut bu alanda iktidarın söyleminin cinsellik söylemi içerisinde yayılmasına olanak sağlamıştır. Böylece iktidar, tıp, eğitim, aile ve benzeri diğer aygıtlar yoluyla sözde ‘bireyin ve toplumun yararına’ onlara nasıl bir bedensel deneyim yaşamaları gerektiğini söyleme kapasitesine kavuşmuştur.

Foucault’ya göre hali hazır yapısında “cinselliğin adlandırılmış, betimlenmiş, metaforlaştırılmış, açıklanmış, yargılanmış bulunduğu edebî, dinî veya etik, biyolojik ve tıbbî ve de hukukî söylem bütünlerini çözümlemeden soykütük çalışmasını yürütmek çok zordur.”<sup>470</sup> Bu bakımdan Foucault’nun

*Hapishanenin Doğuşu*’nda mahkûm bedenler üzerinden ele aldığı tabi kılma ve üretkenliğin beden yoluyla temin edilme olgusu, *Cinselliğin Tarihi*’nde cinsiyet ve cinsellik odaklı bir iktidar söylemi üzerinden incelenir; beden, bir söylem içerisinde cinsiyetlendirildiğinden cinsellik, güç ilişkileri üzerinden oluşturulmuş bir söylemin tarihsel olarak örgütlenmesi olarak algılanır.<sup>471</sup>

Tarih boyunca belli başlı söylemsel olan veya olmayan pratiklerle (psikoloji, tıp, din vs.) cinselliğe dair hakikatler üretilerek üzerinde bireyin ahlâki özne olarak var olabileceği yeni bir söylemsel düzlem oluşturulmaktadır. Tüm bunların sonucunda Foucault, Hristiyan geleneğinden pagan kültürlerine doğru, oradan da Antik Çağ’a uzanırken şu soruyu sormaktan kurtulmanın mümkün olmadığını söyler: “Neden cinsel davranış ile

<sup>469</sup> G. Ö. Akgündüz, 2013, s. 5.

<sup>470</sup> M. Foucault, 1987, s. 60.

<sup>471</sup> C. Demir Güneş, “Ruh Bedenin Hapishanesidir: Michel Foucault” **EKEV Akademi Dergisi**, 19(64), 2015, s. 66

buna bağılı etkinlik ve hazlar *ahlâksal* bir kaygı konusu olmuştur ya da neden bu etik kaygı, kimi toplumlarda ya da kimi gruplarda mesela yemek yeme alışkanlıkları ya da yurttaşlık davranışları gibi çok daha önemli alanlara gösterilen ahlâksal ilgiden daha önemlidir?”<sup>472</sup> Bu soruyla Foucault, bedenin soykütüğüne yönelik çalışmasını ahlâk/beden/cinsellik kavramları üzerinden yeni bir soykütüğe doğru -büyük bir sapma olmadan fakat yine de soykütüğün temasını bir miktar değiştirerek- yani cinselliğin iktidar ile olan süreklilik ilişkisinden, cinsellik ile ahlâk arasındaki ilişkiye doğru çevirmek suretiyle “cinselliğin ve denetim süreçlerinin farklı dönemlerde, iktidar söylemiyle nasıl farklılaştırıldığını göstererek, yozlaşan, kimliksizleşen, belirlenen bireylerin, kendi öznelliklerini nasıl kazanabileceklerine ilişkin bir farkındalık yaratmayı amaçlamıştır.”<sup>473</sup> Böylece *Cinselliğin Tarihi* eseri, ahlâk tarihi çevresinde düzenlenmiştir.<sup>474</sup> Foucault bu kitapta, tıpkı Nietzsche’nin kendi *Soykütüğü*’nde yaptığı gibi soykütüğün alanını Antik Yunan’a kadar götürür. Foucault’ya göre Antik Yunan ahlâkında en çarpıcı şey, bu dönemde insanları meşgul eden ahlâki sorunların dinsel sorunlardan ziyade kendileri ve diğerleriyle olan ilişkilerine dair sorunlar olmasıdır. Foucault’ya göre bu dönem içerisinde alışlagelmiş dini sorular (ölümden sonra hayatın olup olmadığı, şimdiki ahlâki davranışlarımızın Tanrı tarafından takdir görüp görmeyeceği veya bunun için cezalandırıp cezalandırılmayacağımız gibi sorular) Greklerin gündelik hayatını pek de meşgul etmemektedir. Ayrıca bu ahlâk, hiçbir simgesel ya da hukuksal sisteme de hizmet etmemektedir, cinsellik konusunda *kötü* olarak algılanabilecek davranışlara karşı düzenlenmiş yasalar yok denecek kadar azdır veya yaptırım gücü olan bir niteliği yoktur. Bunların aksine “Grekleri en çok ilgilendiren ve kaygılandırıan şey, bir varoluş estetiği olan bir tür ahlâk oluşturmaktır.”<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> M. Foucault, 2007, s. 126.

<sup>473</sup> G. Ö. Akgündüz, 2013, s. 13.

<sup>474</sup> M. Foucault, 2016, s. 205.

<sup>475</sup> M. Foucault, 2007, s. 196.

Grek örneğinde “hiç kuşkusuz zevk ile arzu arasında çok sıkı bir bağ kuran bir etik deneyimin örneği”<sup>476</sup> bize kendisini göstermektedir. Bu yüzden, eğer bugün düşünürler ve psikanalistler, *arzu* kavramını en başa koyan yeni bir özne kavrayışı geliştirmeye çabalıyorsa, bu çabanın anlamını Greklerde aramaya çalışmak gayet akla yatkındır. Foucault’ya göre elbette ki Greklerin kültürel buluşları, bugün olup bitenleri anlamlandırmak adına yararlı olabilecek felsefi hazinelerden sadece biridir. Elbette ki “yaşadığımız dünyayla Yunanlıların dünyası arasında seçim yapacak halde değiliz ama madem ki etiğimizin bazı temel ilkelerinin belli bir dönemde bir varoluş estetiğine bağlı olduğunu görmekteyiz, o halde böylesi bir tarihsel çözümlemenin pek tabii yararlı olacağını düşünebiliriz.”<sup>477</sup> Bu çözümlemeden en hızlı biçimde çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri, yüzyıllardır içerisinde kurulduğumuz iktidar-hakikat ilişkilerinin, yani kendi hakikatimizle kurulan politik, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin, bizleri cinsel veya ailevi hayatımızda bu ilişkileri yerinden etmeden bir değişiklik yapamayacağımıza ve bir kendilik etiği ortaya koyamayacağımıza ikna ettikleridir. Oysa görmekteyiz ki Antik Yunan’da olduğu şekliyle, bu ilişkileri reddetmeksizin bir varoluş estetiği kurabilmek pek tabii mümkündür; yani Foucault’ya göre etikle bu ilişkiler arasında analitik veya zorunlu bir tezatlık olduğu düşüncesinden kurtulmamız gerekir.

Foucault’nun etiğin soykütüğünde Antik Yunan’a kadar uzanmasının bir başka nedeni de Greklerde bugünkü durum ile paralel başka bir özelliği daha yakalamasıdır: Ona göre tıpkı Antik Çağ’da olduğu gibi bugün de ahlâkın dinle temellendirilemeyeceği fikri yaygındır. Çözüm gerektiren mesele ise Antik Çağ’dan farklı olarak mevcut söylemler üzerinde yeni bir ahlâkı temellendirebilmek adına alan bulmakta zorlanan bir toplumsal gerçekliğin içinde bulunuyor olmamızdır. Foucault’ya göre bizim de ihtiyacımız olan, bir tür ‘varoluş estetiği olarak ahlâk’ oluşturmaktır. Bu bağlamda

---

<sup>476</sup> M. Foucault, 1987, s. 16.

<sup>477</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 19.

Foucault'nun amacı “*Cinselliğin Tarihi*”nde geliştirdiği etik anlayışıyla hiçbir evrensel tanıma yer vermeyen, tam tersine *kendinde olmaklığı* içeren tekil özneye yer vererek Yahudi-Hristiyan ahlâkının tarih dışı kurgusu içerisinde tecessüm etmiş mitik kaynağından hareketle öznenin etik deneyimini yorumlamaktadır.”<sup>478</sup> Bu yorumlama sanatı yine Foucault'nun genel çalışma izleğine uygun bir şekilde, beden-iktidar ilişkilerinin politik-etik alandaki soykütük incelemesi biçiminde gerçekleşmiştir.

### 3.5. *Ahlâk ve Varoluş Estetiği Ayrımı*

Tezin ikinci kısmında, ahlâk ve etik arasında yapılan ayrımlara dair Gilles Deleuze'ün düşüncelerine değinilmişti: Deleuze, ahlâkı, varlığı varlığa dair bir üst makam adına yargılama sistemi olarak görürken etiği daha çok bir *davranış bilimi* düzleminde, bir topluluğa ya da bir kültüre ait bireylerin yapıp etmelerini ve alışkanlıklarını inceleyen bir disiplin olarak düşünmekteydi. Foucault da benzer şekilde, (modern) ahlâkı, kişinin kendisiyle ilgilenme ya da kişinin kendisini dönüştürme olanağını ortadan kaldıran ve daha çok yasaklara ve zorunluluklara dayalı sistemler bütünü olarak görmektedir.<sup>479</sup> Yani “modern ahlâk, öznelere yönetmek ve onlara egemen olmak amacıyla kurallar ve yasalar koymak”<sup>480</sup> olarak düşünülmelidir. Etik ya da etik öznellik ise “bireyin yasaya uydurulmasını ya da denetim altına sokulmasını amaçlamaz, aksine bireyleşme ve tekilleşme eylemiyle kendi kendine sahip çıkmakta ısrar eder.”<sup>481</sup> Foucault'daki bu kendi kendine sahip çıkma edimi, Nietzsche'nin bedeni ve bu dünyayı hor görenler için vurguladığı şekilde ‘kendinden vazgeçme ahlâkı’ ya da ‘çileciliğe’ karşı bireyin *kendilik kaygısını* ve kendini gerçekleştirme istencini vurgulamaktadır. Bu bağlamda etik görevimizin “kendiliklerimizi, insani varoluşu (*bios*) biyolojik yaşama

---

<sup>478</sup> V. Urhan, 2013, s. 358.

<sup>479</sup> V. Urhan, “Michel Foucault'da Etik ve Ahlâk Ayrımı” **Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi**, 1(14), 2020, s. 268.

<sup>480</sup> V. Urhan, 2013, s. 353.

<sup>481</sup> V. Urhan, 2013, s. 354.

(*zoe*) tabi kılan iktidar ilişkilerinden kurtarmak olduğunu öne sürer.”<sup>482</sup> Bu düşünce, Foucault’nun felsefesindeki temel etik kavrayışını yansıtır.

Foucault’ya göre etik, kendimizi bir özne olarak kurabildiğimiz alan ile ilgiliyken söz konusu ahlâk olduğunda asıl mesele, iktidarın normalleştirme fonksiyonlarının ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Foucault “Antik Çağ ahlâk felsefesinde *normalleştirme* diye adlandırılabilir bir şeyin izine rastlanamayacağını, bunun nedeninin bu felsefedeki ahlâk türünün amacının estetik bir amaç olması”<sup>483</sup> olduğunu ve bu bakımdan Greklerin en temel meselesinin bir *varoluş estetiği* olan bir ahlâk türü oluşturmak olduğunu düşünür. Oysa “çağdaş bireysellik biçimimiz, Hristiyanlıktan kaynaklanan bir benlik teknolojisi ile tespit edilmiştir; bu benlik teknolojisi, erken modern çağda yoğun bir gelişme sürecinden geçer ve modern devletin yönetselleştirilmiş biçimini alır.”<sup>484</sup> Buna göre kişinin böyle bir benlik teknolojisinden sıyrılarak kendisini nasıl bir özne olarak kurabileceği, Foucault’nun *kendilikle ilişki* olarak adlandırdığı etik kaygısının temelini oluşturur. Foucault, Greklerdeki (İ.Ö. 4.yy’da) ahlâk kurallarının Roma İmparatorluğu’nun başındaki ahlâkçıların ve hekimlerin öngördükleri kısıtlama ve yasaklamamalarla neredeyse aynı olduğunu fakat Romalıların bu yasakları *kendilikle ilişki* açısından tümüyle farklı bir şekilde ele aldıklarını düşünür.\* Ona göre bunun başlıca nedeni, Greklerdeki kendilik etiğinin temel amacının bir *varoluş estetiği* oluşudur. Böyle bir etik anlayışı, halkı normalleştirmek için bir girişim değil, yalnızca kişisel seçimlerle

---

<sup>482</sup> V. Urhan, 2013, s. 355.

<sup>483</sup> M. Foucault, 2016, s. 195.

<sup>484</sup> V. Urhan, 2020, s. 276.

\*Foucault’ya göre bu varoluş estetiğinin bağlı olduğu kendilik kültürünün “Orta çağda Hristiyanlıkla bütünleşmiş, yerinden edilmiş, yeniden kullanılmış bir halde bulunan pek çok ögesiyle karşılaşabiliriz. Kendilik kültürü, Hristiyanlığın denetimine geçtiği andan itibaren, *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) esas olarak, aslında papazın işi olan *epimeleia tôn allôn’a* (başkaları adına kaygılanmak) dönüştüğü ölçüde, bir pastoral iktidarın uygulanmasının hizmetine sokulmuştur. Ama, bireysel selamet, ruhlar adına kaygılanmayı amaç olarak benimsemiş kiliseye havale edildiği için klasik çağın kendilik kaygısı ortadan kalkmamış; başka bir şeyle bütünleştirilmiş ve özerkliğinin büyük bir kısmını kaybetmiştir.” (M. Foucault, 2016, s. 218)

ilgili bir sorundur. Bu daha çok, her bireyin kendi hayatından bir sanat eseri çıkarma çabasıyla ilgilidir, ona göre sanat, yalnızca nesneleri kapsayan bir şey değildir; “neden şu lamba, bu ev bir sanat nesnesi olsun da benim hayatım olmasın?”<sup>485</sup> Foucault’ya göre “bir kimsenin yaratıcı etkinliğini kendisiyle olan ilişkisinin türüne bağlamak yerine kendisiyle olan ilişki türünü etik etkinliğin merkezinde yer alacak bir yaratıcı etkinliğe bağlamak gerekmektedir.”<sup>486</sup> Bu noktada Foucault, etik anlayışının “insanın kendi yaşamını, ona uzun pratikler ve günlük çalışmalar sonucunda bir üslup kazandırarak yaratması gerektiği şeklindeki Nietzscheci saptamaya benzer bir pozisyonu tercih ettiğini”<sup>487</sup> belirtir. O halde Foucault’ya göre etik, mevcut bilgi-iktidar-özne ilişkileri içinde ‘kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz?’ sorusuna cevap vermelidir. Foucault’da etik ile ahlâk ayrımı, bu iki kavramın ilişkisinde kavranır:

Önceden var olan bir yasaya uymak zorunda olan *ahlâksal öznenin* tersine; *etik özne*, egemenliği altında bulunduğu yasayla olan ilişkisine göre değil, daha çok bireye ahlâksal bir tutumun öznesi olarak kurulma olanağı veren *kendilik ilişkisi* formunun özümsemesinden oluşur, yani ahlâksal özne zorunlu olarak bir ahlâk yasasına uygun biçimde davranmaya davet edilirken, tam anlamıyla özgür bir biçimde ve saf bir kendilik ilişkisi içinde davranan, kendinden hareketle ahlâksal özneye dönüşen bireyi inceleyen etik, evrensel bir yasaya bağlı bir kendilik ilişkisi değildir.<sup>488</sup>

Evrensel bir yasaya bağlı bir kendilik ilişkisinin olmayışı, iktidar ilişkileri üzerinden temellenen *ahlâkın* tepkisel doğasının aksine *etiğin* bu ilişkiler içerisinde bireye kendisini bir var oluş estetiği olarak inşa edebilme olanağı verir. O halde ahlâk tarihi söz konusu olduğunda, öncelikle *edimler* ile *ahlâk yasasının* birbirinden ayrılması gerekir: “Edimler ya da ahlâksal (gerçek) davranışlar, insanların kendilerine dayatılmış ahlâki reçeteler karşısındaki gerçek tutumlarıdır; yani hangi edimlere izin verildiğini ya da hangilerinin yasaklandığını belirleyen yasaları bu edimlerden ayırmak gerekir.”<sup>489</sup> Burada “belirli

<sup>485</sup> M. Foucault, 1987, s. 20.

<sup>486</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 20.

<sup>487</sup> M. Foucault, 2016, s. 195.

<sup>488</sup> V. Urhan, 2013, s. 358.

<sup>489</sup> M. Foucault, 2016, s. 205.

türden davranışlar için bir eylem yasası verildiğinde birçok ahlâksal davranma biçimi, yani bu eylemin yalnızca temsilcisi olarak değil de ahlâksal öznesi olarak hareket eden kişi için birçok davranış biçimi vardır.”<sup>490</sup> Örneğin, eşler arasındaki karşılıklı sadakat erdemini dayatan cinsel buyruk yasasının karşısında bile ‘erdemli’ davranmanın, yani eşine sadık olmanın/olmamanın türlü versiyonları düşünülebilir ve önerilebilir. Bu yüzden Foucault, davranışların ahlâksallığının ve ikili karşıtlıklarla (*binary opposition*) ilişkisinin ötesinde, etiği belirleyen başka bir husus olduğunu bildirir. Bu, yukarıda bahsi geçen insanın kendisiyle kurması gereken ilişkidir; bir başka deyişle bireyin kendini *eylemlerinin ahlâki öznesi* olarak kurabilmesinin koşulu olarak *kendilik ilişkisidir*. Mesele *ahlâk* olduğunda, bir öz ya da sabit bir özne modelinden bahsedilirken, etikte bir öz yerine devamlı olarak ‘kurulan’ ya da ‘oluşan’ bir *kendilik* vardır; ahlak, bireyleri yalnızca tepki veren kuvvetler olarak belirlerken; tam tersine etkin bir kuvvet olarak kendisini ortaya koyan etik, kendilikle ilişki yoluyla bireylere bilgi-iktidar-özne ilişkileri arasında bir öznelleşme olanağı sunar.<sup>491</sup>

Kendilik ilişkisi, kişinin kendisini ‘arzulayan özne’ olarak nasıl kurabileceğine yönelik soykütüksel alandır. Foucault, bu alanda “Nietzsche’ye benzer şekilde geleneksel ahlâkın yerini alacak yeni bir etik formüle etmeye çalışır.”<sup>492</sup> Ona göre *kendilikle ilişkinin* dört temel yanından söz edilebilir. *Birincisi*, Foucault’nun *etik töz* olarak adlandırdığı, kendiliğin ahlâki bir davranışla ilgili olan parçası, ahlâki davranışın ham maddesidir (ödev, duygular, sezgi vs.). Kendilik ilişkisinin *ikinci boyutu* ise tabi kılma kipidir. Bu, kişinin kendisine dayatılmış olan ahlâki yasayı ya da yükümlülükleri tanıma kipi şeklinde olarak da ifade edilebilir; bu kip üzerinden ahlâk yasasının bir rasyonel ilke mi yoksa bir vahiy mi ya da bir varoluş estetiği ilkesi mi olduğu üzerine düşünülür. Örneğin bir kişinin

---

<sup>490</sup> M. Foucault, 2007, s. 138.

<sup>491</sup> V. Urhan, 2020, s. 276.

<sup>492</sup> S. Işık, “Foucault’da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam” **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 17, 2014, s. 104.

kendisini sadakat ilkesine bağılı hissetme nedeni, içinde yaşadığı toplum tarafından kabul edilme isteğine ya da bir parçası olduğu ruhsal ve manevi mirası koruma isteğine, belki de hayatını kendi soyluluk ölçütlerine göre devam ettirme isteği gibi birçok farklı tabi kılma kipine bağılı olabilir.<sup>493</sup> Yani bu kip, kişinin bir davranış kuralıyla ilişkisini nasıl kurduğunu ifade eder. *Üçüncü boyutu* asketik pratiklerdir. Foucault’ya göre asketik pratikler kesinlikle bir *ahlâki çilecilik* olarak anlaşılmamalıdır; bu pratikler insanın belli bir var oluş tarzına ulaşma kaygısıyla gerçekleştirdiği pratiklerdir; “burada söz konusu olan, insanın ahlâki özne teşkil etmesi için vazgeçilmez olan pratik alıştırmalardır.”<sup>494</sup> Dördüncü boyutu ise *ahlâki teleoloji* olarak adlandırılabilir olan ve “ahlâki olarak davrandığımız zaman ne tür bir varlık olmaya özeniriz?”<sup>495</sup> sorusunu cevaplayabilecek şeydir. Kendilikle ilişkinin bu dört boyutunun sorgulanması, aynı zamanda olanaklı bir *kendilik etiğinin* soykütüğünü verir.

### 3.6. Kendilikle İlişki ve Kendilik Etiği

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nde “neden cinsel davranış ile buna bağılı etkinlik ve hazlar ahlâksal bir kaygı konusu olurlar ve neden bu etik kaygı, kimi zamanlarda ve kimi toplumlarda [...] ahlâksal ilgiden daha önemli olmuştur?”<sup>496</sup> diye sorarak çalışma alanını insan öznesinin iktidar ilişkileri yoluyla bilgi sistemlerine kaydediliş biçiminden, kişinin kendisiyle kurduğu iktidar ilişkilerine -yani kişinin kendisini kendisinden yola çıkarak ahlâki özne olarak kurma biçimlerine- kaydırarak *Cinselliğin Tarihi*’ni bir anlamda ahlâk tarihi olarak düzenlenmiş bir eser olarak görülmesini ister. Foucault’ya göre bu tarih, bireylerin kendilerini etik özne olarak inşa etmelerini sağlayan kendilik teknikleri için bir kılavuz görevi görmektedir. İnsan, kendilikle olan ilişkisini kendini bilme, yetkinleştirme,

<sup>493</sup> C. M. Tosun, & M. Berk, “Foucault’nun Antikçağ Çalışmalarında Etik Öznenin Kurulumu” *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10(2), 2017, s.29.

<sup>494</sup> S. Işık, 2014, s. 104.

<sup>495</sup> M. Foucault, 2016, s. 207.

<sup>496</sup> M. Foucault, 2007 s. 126.

kontrol etme ya da dönüştürme gibi pratikler yoluyla kurabildiği için cinsel edimler sorunsallaşarak ahlâkın konusu haline gelmiş ve bu edimler, insanın kendini oluşturabilme yollarını anlayabilmek için verimli pratikler olarak görülmüştür.<sup>497</sup> O halde yapılması gereken “cinsellik, arzu ve zevk üzerine düşünme olarak ahlâkın”<sup>498</sup> doğuşunun soykütüğünü yapmak, yani Antik Yunan’daki bireylerin kendilerini ahlâki özneler olarak kurabilmelerine olanak tanıyan kendilikle ilişkilerinin dört temel özelliğini araştırmaktır. Bu dört temel özelliğin araştırılması “Grek düşüncesinde cinsel davranışın ahlâki değerlendirme ve tercih alanı olarak düşünülme biçimini belirleyen noktaları”<sup>499</sup> araştırma anlamına gelmektedir.

Foucault’nun bu araştırmada bir kez daha Nietzscheci izleğe başvurduğunu görebiliriz. Daha önce gösterildiği gibi Nietzsche, *efendi ahlâkını* tanımlarken, kendi eylemlerinin ahlâki öznesi olan *özgür ruhlu Antik Yunan insanı* tasarımına başvurmuştu. Bu örnekte *iyi yargısı*, yargının sahibi olan özgür ruhlu bireyin, kendi yargısına yalnızca kendisine dayanarak -ya da şimdi Foucaultcu terminoloji ile söyleyecek olursak, kendisiyle kurduğu ilişkiden yola çıkarak- verdiği bir isimdi sadece. İşte Foucault bu çalışmada, bireyin kendi eylemlerinin ahlâki öznesi olabilmesini sağlayan, yani kendi edimlerinin ahlâki belirlenimlerini kendisinin belirleyebilmesini mümkün kılan *kendilik ilişkilerinin* özelliklerini inceleyecektir.

Bunlardan birincisi, kendiliğin ahlâki bir davranışla ilgili özsel parçası ya da ahlâksal davranışın *ana malzemesidir* (ödev, arzu, şehvet vs.). Foucault, bu ana malzemeyi *etik töz* olarak adlandırır. Nietzsche’nin kendi soykütüğünde ahlâksal bir tözden bahsetmediği daha önce gösterilmişti fakat soykütüğün amaçlarından biri de *efendi ahlâkı* ile *köle ahlâkı* arasındaki dinamik ilişkide belirlenim kazanan *iyilik* ve *kötülük* gibi nosyonlarının diferansiyel malzemesinin deşifre edilmesi idi. Foucault da

---

<sup>497</sup> V. Urhan, 2020, s. 22.

<sup>498</sup> M. Foucault, 2016a, s. 84.

<sup>499</sup> V. Urhan, a. g. e., s. 38.

*etik töz* derken, benzer şekilde bir metafiziksel ana malzemedenden değil; etik edimleri belirleyen diferansiyel öğeden bahseder. Bu anlamda etik töz, ahlâkın temel problemini oluşturan ‘hazzın aşırı gücünün kullanımını’ biçimlendiren öğeyi temsil eder. Buna göre Foucault, Grekler için etik tözün, *aphrodisia* olduğunu söyler. Grekler, Romalıların *venerea*\* olarak çevirdikleri ve bizlerin de ‘cinsellikle ilgili şeyler’ olarak çevirebileceğimiz *ta aphrodisia* sıfatını, kendi etik deneyimlerini ifade eden bir kavram olarak büyük bir doğallıkla kullanırlar.<sup>500</sup> Greklerde “*kendilik etiği* olarak isimlendirilebilecek etik anlayışı açısından, öznenin kullandığı teknik ve pratiklerle kendisini etik olarak kurması, *aphrodisia* olarak bilinen etik tözün işlenmesine bağlıdır.”<sup>501</sup> *Aphrodisia* kavramı, arzu ve haz ile ilintili olan edimlerin tümünü imler\* ve bu edimler üzerinden bizlere Grek toplumunda yer alan ve gerçekten de ilginç sayılabilecek bir kurallar bütünlüğü sunar. Bunlar ilmi hallerde, günah çıkarmayla ilgili kuralların yer aldığı dini kılavuzlarda ya da psikopatoloji rehberlerinde karşımıza çıkabilecek türden dizgeler değildir. Foucault’ya göre bu kurallar, arzuyu en yükseğe taşımaya yardım edebilecek birtakım öneriler olmakla birlikte, asla herhangi bir edimin, bir üst aklın yasalarına uygun olup olmadığını sorgulayacak kadar ileri gitmezler. Bu bağlamda *aphrodisia*’lar yalnızca “belli bir haz biçimi sağlayan eylemler, hareketler ve temaslar”<sup>502</sup> olarak anlaşılabilir çünkü “hazzın yarattığı cazibe ve bu hazzı götüren arzunun gücü, bilfiil *aphrodisia*’ların eylemiyle sağlam bir birlik oluşturur.”<sup>503</sup> Hristiyan geleneğinde karşımıza çıkan *hazzın hor görülmesi* fenomenine burada rastlamak pek mümkün değildir; aksine burada arzunun, hazların ve ortaya koyulan eylemin birbirleriyle dinamik ilişkisi söz konusudur. *Aphrodisia* kavramı, bu bakımdan

---

\* *lat.* Cinsel konular.

<sup>500</sup> M. Foucault, 2007, s. 145.

<sup>501</sup> C. M. Tosun, M. Berk, 2017, s. 30.

\* Oysa Hristiyanlıkta arzu, günahla özdeşleştirilmiştir.

<sup>502</sup> M. Foucault, 2007, s. 148.

<sup>503</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 150.

Nietzscheci açıdan ele alınabilir: Nasıl ki Nietzsche’de ahlâki değer yargılarının kökeni, eylemleri meydana getiren birtakım kuvvetler arasındaki diferansiyel ilişkiye dayanıyorsa, Foucault’ya göre Grekler için de etik olan ya da etik dışı olan eylem yalnızca arzu-haz-eylem çemberindeki dinamik ilişkide kavranabilir. Arzu ve hazların doğasında bulunan aşırılık potansiyeli nedeniyle eyleminde aşırıya kaçmak -ya da Nietzscheci bir tabirle- tepkisel (edilgin) bir eylem içinde olmak- Greklerde *aphrodisia*’ların ahlâkdışı uygulandığının göstergesi sayılır.<sup>504</sup> O halde cinsel etkinlikte etik olan/olmayan durumlar, cinsel eylemin kendisinden kaynaklanmamaktadır.\* Hristiyan ahlâkı ile Grek ahlâkı arasındaki en bariz fark burada kendisini gösterir: Hristiyan öğretilerinde cinsel etkinlik “insan doğasının çoğu zaman dizginlenemeyen ve bu yüzden utanılması gereken bir özelliği iken Greklerde bu deneyim, yalnızca insan doğası gereği potansiyel olarak aşırı olan bir özelliği biçiminde kavranır.”<sup>505</sup> Greklerin ahlâki ikilemleri, yalnızca bu *doğal* aşırılığın nasıl yönetilebileceği sorusu etrafında filizlenecektir. Bu sorunun cevabı, aynı zamanda Nietzsche’nin *efendi ahlâkının* herhangi bir yasal zemin üzerinden denetlenmeksizin nasıl zorbalıktan ya da sınıf baskısı üzerinden uygulanan bir şiddetten ayrı olarak değerlendirilebileceğine de cevap olacaktır.

*Aphrodisia*’ların yönlendirilmesine ilişkin bu sorun, öncelikle karşımıza “nasıl gerektiği gibi haz duymalı ya da bu etkinliği ılımlı kılmak, düzenlemek için hangi ilkeye başvurmalı ve bu ilkelere, onlara katlanmamızı haklı kılacak ne tür bir geçerlilik tanımalı?”<sup>506</sup> gibi soruları çıkarır. Bu sorular, kendilikle ilişkinin *ikinci temel* yanı olan *tabi kılma kipiyle* yani Antik Yunan’daki *chresis* kavramı ile cevaplanabilir. *Chresis*, Antik Yunan’da bir kişinin ahlâki yaşamında cinsel edimlere verdiği etik önemi işaret

---

<sup>504</sup> M. Foucault, 2007, s. 154.

\* Bu ifade Nietzsche’nin “ilk zamanlarda iyi yargısı, iyiliğin gösterildiği yerden kaynaklanmıyordu” sözleriyle karşılaştırılırsa Foucault’nun kendi soykütüğünü Nietzsche’nin çalışmasını titizlikle takip ederek icra ettiği daha da kolay anlaşılır.

<sup>505</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 155.

<sup>506</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 158.

eder. Foucault'ya göre bir anlamda bu, hazların kullanımının *stilidir* çünkü cinsel hazların hangi özneleşme (tabi olma) kipi üzerinden kullanıldığını ifade eder. Bireyin cinsel hazları kullanma stilinin arkasında bir etik ilke bulunmaktadır; *tabi olma kipi* olarak *chresis*, bireyin bu ilkenin buyruğu altına girme *nedenini* ifşa eder:

Bu durum, arzular ya da edimler arasında *serbest* ve *yasak* olanlara değil, kişinin edimlerini paylaşırma ve denetleme biçimine ilişkin bir ihtiyat, düşünce ve hesap sorunudur. Hazların kullanımında, ülkenin yasa ve geleneklerine saygı duymak, tanrıları kızdırmamak ve doğanın isteğine uymak gerektiği bir gerçekse de kişinin boyun eğdiği ahlâksal kurallar, iyice belirlenmiş bir yasanın boyunduruğuna girmeyi sağlayacak olan şeyden çok uzaktır.<sup>507</sup>

Foucault'ya göre Greklerde hazların kullanımı, belli-basit stratejiler üzerinden düzenlenir. Hazların kullanım stilleri olarak bu stratejiler, Tanrı'nın gazabından korunmak yahut dinin yasalarına ters düşmemek için değil, yalnızca *hazzı en yükseğe taşıyabilme* amacı doğrultusunda belirlenmiştir. Bu stratejilerden ilki, ihtiyacın ve doğanın gerekli kıldığı öğedir. *İhtiyaç* stratejisi, hazların kullanımının ölçülülüğünü korur; ölçsüzlük kaynağını ihtiyaçtan almaz. Foucault'nun Dioegenes'ten aktardığı biçimiyle “doğal olduğundan dolayı utanç verici olmayan *aphrodisia*'ların kullanılışı, bir gereksinimin giderilmesinden başka bir şey değildir.”<sup>508</sup> Bu tespit, görüldüğü kadar basit ya da klişe değildir; Foucault burada çok daha önemli bir şeye dikkat çeker: Nietzsche'nin soykütüğündeki -kavramsal olarak tümüyle doğru olmasa da- etik töz diyebileceğimiz *güç istenci* de tıpkı *aphrodisia*'lar gibi doğaldır, bu bakımdan güç istencinin (yaratıcı bir dürtü olarak insanda bulunan bu içsel kuvvetin) kullanılışı da doğal bir gereksinimin giderilmesinden başka bir şey olarak görülmemelidir. Hatta kişi, özellikle bu gereksinim ile ilişkisi üzerinden eylemlerinin gerçek anlamda ahlâki öznesi olabilir. İkinci strateji, *zamani* ve *o zamana ait koşulları*, yani *kairos*'u saptamayı öngören stratejidir. Bu öğeye göre cinsel ahlâk, cinsel edimin uygun zamana ve uygun koşullara sahip kişiler arasında gerçekleşmesini öğütler. Greklerin hazlar ve arzular konusunda uygun zaman ve koşulları

<sup>507</sup> M. Foucault, 2007, s. 159.

<sup>508</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 160.

saptama pathosu, yalnızca ahlâksal bir sorun olarak değil, aynı zamanda da bir bilim ve teknik sorunu olarak ele aldıkları bir konudur: “Akli başında olma erdeminin temel ilkelerinden biri de *kairos*'u yakalamanın önemli olduğu durumlarda, o anın politikasını gerektiği gibi sürdürme becerisini vermesidir; hazların kullanılmasında, ahlâk da bir *an sanatıdır*; örneğin Ksenophon’a göre uygun yaşta olmayıp da döl vermek, kötü koşullarda üremektir”<sup>509</sup> ve bu, *aphrodisia*’ların yanlış strateji ile yönetilmesi anlamına gelir. Greklerde enestinin kınanma sebeplerin biri de budur: Enest ilişkide partnerler arasında yanlış zamanlama bulunur. *Üçüncü strateji*, bireyin kuvvet ilişkilerindeki statüsüdür; yani ölçülülük, herhangi bir kuvvetin değil, site içerisinde bir yeri ve statüsü olan kuvvet ögesinin niteliğidir. Arzuyu doruğa çıkaran ve böylelikle cinsel etkinlikte en yüksek hazzın elde edilmesine olanak tanıyan *itidal*, aynı zamanda kişinin toplumda saygıdeğer ve gözde bir statüye sahip olabilmesinin koşullarından biridir. O halde tıpkı güç istencinde olduğu gibi *aphrodisia*’ların ölçsüz ve zorbaca kullanımı her şeyden önce en yüksek hazzın ortaya çıkmasına engeldir.

Greklerde bireyin kendisini bir etik özne olarak inşa edebilmesi, eyleminin kuralını belli bir dizgenin etrafında evrenselleştirmesi çabasıyla değil; tersine, bireyi kendi var oluşundan en yüksek hazzı sağlamasına olanak tanıyan birtakım stratejiler ve teknikler yoluyla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda *kendilik ilişkisinin* üçüncü temel özelliği, *enkrateia* kavramıdır. *Enkrateia* her şeyden önce “kişinin kendisini bir ahlâki özne olarak kurması için kendilik karşısında sahip olması gereken tutumu”<sup>510</sup> ifade eder. Bu bakımdan kavram, kişinin nefsiyle ilişkisi üzerinden bir kendilik ilişkisini işaret eder. Foucault’ya göre “*enkrateia* daha çok *karşı koymayı* ya da *mücadele etmeyi* sağlayan, arzular ve hazlara egemen olunmasını güvence altına alan etik bir *kendine hakimiyetle* belirlenir.”<sup>511</sup> Hristiyan ahlâkında, ahlâksal öznenin temel karakteri, arzu ve hazzlardan

<sup>509</sup> M. Foucault, 2007, s. 162.

<sup>510</sup> V. Urhan, 2013, s. 272.

<sup>511</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 167.

feragattir fakat böyle bir feragatin aksine *enkrateia*, yalnızca hazların ve arzuların karşısında ağırbaşlılığı, kendini tutmayı işaret eder; hazların ya da arzuların çirkinliğini ya da onlardan kurtulunması gerektiğini değil. Hazlar ve arzular çirkin ya da kötü olmak şöyle dursun, kişinin kendini ahlâksal bir özne olarak kurabilmesine yardım eden özsel ve zorunlu araçlardır. Bu anlamda “*enkrateia* terimi, genel olarak kişinin kendisi ile kurduğu güç ilişkisinin dinamiğine\* ve bunun gerektirdiği çabaya gönderme yapar.”<sup>512</sup> Greklerde ahlâki edimler, kişinin (kendisi bizzat bir kuvvet olarak) kendisine hazlar ve arzular tarafından uygulanan baskı ve kuvvet ile mücadelesindeki diferansiyel ilişkiden doğar, bu yüzden hazlar ve arzular tarafından uygulanan kuvvet, kişiye yabancı, ona dışsal ve tepkisel (olumsuz) bir şey olarak görülmemelidir. Buna göre ahlâki edimler, kişinin *kendilik kaygısı* (*epimeleia seautou*) olarak, kendi içindeki kuvvetlerin ilişkisinden ortaya çıkmaktadır. Söz konusu edimler, Hristiyan geleneğindeki gibi beden ile ruh arasında gerçekleşen bir savaşın sonucu olarak görülmemelidir. Greklerde hazların ve arzuların karşısında ölçülü davranarak korunması beklenen sağlık hem beden hem de ruh sağlığıdır. Bireyin sağlığını kaybetmemesi yani kendi arzularına yenik düşmemesi için idmanlı olması gerekir. Bu idmanlar, daha sonraki felsefî ve dini dizge ve geleneklerde hiçbir zaman ortadan kaybolmayacak, aksine farklı biçim ve içeriklerle çoğalarak/dönüşerek daha da merkezi bir konuma yükselecektir. Buna göre yalnızca

Mücadele ve direnme eksenlerinde kendini gösteren *enkrateia*, temel olarak ağırbaşlılık, yönelme ve kendine hâkim olma anlamlarına gelir; bu anlamda ölçülü olmak için kendi üzerinde uygulamak zorunda olduğu *sophrosune*’un temel koşulu olan *enkrateia*, genel olarak bir kendi kendine *hâkim olma* dinamiğine ve bu dinamiğin gerektirdiği çabaya gönderme yapar.<sup>513</sup>

Greklerde kendilikle ilişkinin *dördüncü boyutu*, ölçülülük, itidal, bilgelik anlamlarına gelen *sophrosune* kavramıdır. Hemen yukarıda belirtildiği gibi Greklerde “*sophrosune* (itidal) kavramının tanımı, *enkrateia* aracılığıyla yapılır; buna göre itidal, haz ve arzular

---

\* Nietzscheci anlamda kendi güç istenciyle olan ilişkisine.

<sup>512</sup> M. Foucault, 2007, s. 168.

<sup>513</sup> V. Urhan, 2016, s. 50.

üzerinde kurulan bir düzen ve *hakimiyettir (kosmos kai enkrateia)*.”<sup>514</sup> Başka bir deyişle, “hazların kullanımı sırasında kendine hâkim olma ve kendini tutma egzersizleriyle (*enkrateia*) kendisine ulaşılmaya çalışılan durumun adı bir özgürlük olarak *sophrosune*’dur.”<sup>515</sup> Yani *enkrateia*, kişinin edimlerini itidalli (*sophron*) olarak gerçekleştirebilmesi için kendisiyle kurduğu güç ilişkisine yönelik yaklaşımını ifade eder. Buna bağlamda “ahlâki bir şekilde davrandığımız zaman ne tür bir varlık olmaya özeniriz?”<sup>516</sup> sorusunun cevabı, bir özgürlük olarak *sophrosune*’dur. İnsan “tam anlamıyla ölçülü, herkes tarafından dikkate alınabilir ve uzun bir süre hafızada saklanmaya değer bir davranışın oluşumu içerisinde ahlâksal bir özne olarak kurulur, bu bakımdan Antik Çağ’ın hazlar konusundaki ahlâki düşüncesinin, eylemlerin ahlâki olarak kodlanmasına değil, aksine bir varoluş estetiğine yönelmiş bulunduğu söylenebilir.”<sup>517</sup> Böylece Greklerde hakim ilke olan ‘kendine özen göster’ (*epimelesthai sautou*) ilkesinin -ki bu ilke, toplumsal ve bireysel yaşama sanatının temel ilkesi olarak kabul görmektedir- bireyin kendisini ahlâksal özne olarak kurabilmesini sağlayan bir kaygı biçimde kurgulandığı görülür. Burada hedeflenen, bireyin kendi yaşamını bir sanat eserine dönüştürerek *kendilik ilişkisi* ile kendi öznelliğini inşa etmesidir.

Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*’nde Greklerin cinsel etkinlik yoluyla kendilikle kurdukları ilişkide Hristiyanlığın ve modern çağın kendilikle ilişkisinden farklı bir öğeyi keşfetmiştir. Aslında Foucault’dan önce Nietzsche, *dil bilgisi (gramer)*, *suçluluk*, *vicdan* gibi kavramlar üzerinden bu karşılaştırmayı yaparak Antik Yunan geleneğiyle Hristiyan geleneğine dair *efendi ahlâkı* ve *köle ahlâkı* olmak üzere iki farklı ahlâk anlayışına ulaşmıştı. Foucault ise burada, Nietzsche’nin etkin kuvvetlerin ahlâkı olarak değerlendirdiği Antik Yunan ahlâkının soykütüğünü cinsellik söylemi üzerinden

---

<sup>514</sup> M. Foucault, 2007, s. 168.

<sup>515</sup> V. Urhan, 2013, s. 54.

<sup>516</sup> M. Foucault, a. g. e., s. 207.

<sup>517</sup> V. Urhan, a. g. e., ss. 382-383.

derinleştirmek suretiyle Hristiyan geleneği ile arasındaki problematik ilişkiyi sorunsallaştırmış olmaktadır. Foucault, Antik Çağ'ın *özgürlük* anlayışının, kişinin kendi kendine uyguladığı bir iktidar olarak *parrhesia* kavramıyla ifade edilebileceğini söyler. Foucault'ya göre “*parrhesia*'da temel olarak söz konusu olan şey, dürüstlük, özgürlük, açıklık olarak adlandırılabilen şeydir”<sup>518</sup> fakat bu özgürlük, söylenecek olanın *en çok arzu edildiği biçimde* ve söylenecek en uygun *anda* söylenebilmesini mümkün kılan şeydir. Foucault'ya göre “*parrhesia* terimi, konuşanın seçimiyle, kararıyla, tutumuyla o kadar yakından bağlıdır ki, Latinler *parrhesia*'yı *libertas* olarak çevirmişlerdir: Konuşanın özgürlüğü.”<sup>519</sup> Bu bakımdan *parrhesia*, dil yoluyla ötekiyle kurulan etik ilişkidir. Bu kavram, aynı zamanda ilişkilerin bir varoluş estetiği olarak kurulmasını sağlayan bir tekniktir; bu teknikle öznenin dönüşümü, değişimi ve gelişimine uygun olanın kullanılabilmesi özgürlüğü geliştirilir. Bu özgürlüğe (*parrhesia*'ya), *sophrosune* kavramı ile ulaşılır çünkü bu kavram, kendine özen göster ilkesinin ham maddesidir. Bu bakımdan Greklerde *kendilik kaygısı* (*epimeleia seautou*) birtakım ahlâk yasaları tarafından belirlenen ya da dayatılan davranış ilkeleri kümesiyle değil; kişinin kendi üzerinde iktidar uygulayarak hazzı en yüksek seviyede ve en soylu şekilde yaşamasını mümkün kılan davranışlar bütünüyle (özgürlük olarak) ifade edilir. *Parrhesia* terimi de “hem bir yandan ahlâki niteliğe, ahlâki tutuma, *ethos*'a, hem de teknik usule, *tekhne*'ye gönderme yapar ve bunların her ikisi de doğru söylemi, kendini *kendisinin üzerinde hükümran özne* olarak ve *kendi kendine doğruyu söylemenin öznesi* olarak kurmak için vazgeçilmezdir.”<sup>520</sup> Bu bakımdan *parrhesia*'nın ahlâki rolü “bireye kendi kendisinin

---

<sup>518</sup> M. Foucault, 2015, s. 312.

<sup>519</sup> M. Foucault, 2007, s. 312.

\* Karş. M. Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 12.

<sup>520</sup> M. Foucault, 2007, s. 312.

eğitiminde, kendinin kendisiyle uyuygun bir ilişkisini kurmasında yardım etmek”<sup>521</sup> yani *kendilikle ilişkinin öznesi olmayı, etik özne olarak kurulmayı sağlamaktır.*

Bu araştırmaların sonunda, karşımıza Antik Çağ’ın ahlâk anlayışının günümüz insanı için bir model olarak mı sunulduğu yoksa Greklerin yalnızca ahlâkın altın çağını mı yaşamış oldukları sorusu çıkacaktır.<sup>522</sup> Nietzsche’nin de muhatabı olduğu bu soru, soykütüğü Nietzsche’den daha az *şiiirsel* ve özünde çok daha sistematik olarak yürüten Foucault’ya daha direkt sorulabilir: *Greklerin etik anlayışları, günümüz insanı için ne anlam ifade edebilir?* Foucault bu soruya net bir cevap vermese de “kendi dönemimiz olmayan bir dönemde örnek alınacak bir değer bulunamayacağını”<sup>523</sup> söyler. Foucault’nun etiğin soykütüğündeki amacı, kendisine *aphrodisia*’ları etik töz olarak belirleyen bir topluma ait bireylerin, mevcut iktidar konjonktürü içerisinde kendilikleriyle kurdukları ilişkiyi inceleyerek, bireyin kendisini eylemlerinin ahlâksal öznesi olarak kurduğu tarzı açığa çıkarmaktır. *Kendilikle ilişki* olarak ifade edebileceğimiz bu tarz, Kant’ın ahlâk yasasının aksine, her çağda ve her toplumda, koşullardan bağımsız evrensel bir yasa üzerinde temellendirilebilecek bir kavram değildir. Kendilikle ilişki, iktidar ilişkilerinin şekillenmesiyle, yani tarihsel olarak toplumlar da ortaya çıkan güç ilişkilerine göre değişen ve gelişen bir şeydir. Kendilikle ilişki yoluyla kurulan öznellik ve bu özelliğin biçimleri, her dönemin söylemsel olan ya da söylemsel olmayan pratiklerine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Öznellik de söylemsel bir oluşum olduğundan fark yaratacak olan şey, bizim kendilikle ilişki kurma biçimlerimize olan yönelimimizdir; bu yönelim ‘yaratıcı bir eylem’ olarak düşünülmelidir çünkü kendilik, bir metafizik töz ya da başlangıç noktası değil, daima inşa olmaya devam eden bir oluşumdur.<sup>524</sup>

---

<sup>521</sup> M. Foucault, 2015, s. 323.

<sup>522</sup> C. M. Tosun, M. Berk, 2017, s. 35.

<sup>523</sup> C. M. Tosun, M. Berk, a. g. e., s. 35.

<sup>524</sup> K. Gödelek, 2011, s. 53.

Sonuç olarak Foucault'nun amacı “geriye dönük bir köken (*ursprung*) araştırmasıyla, üstü örtülmüş arı bir ahlâk bularak onu yeniden canlandırmak ve o ahlâkı günümüz insanı için model olarak sunmak”<sup>525</sup> değildir. Foucault, yakın dönem düşünce tarihinin bir kısmının bir *kendilik etiği* ve *estetigi* kurma çabası olarak okunabileceğini, örneğin “Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire gibi isimlerin ‘bir kendilik estetiği ve etiğini yeniden kurmak mümkün müdür?’ sorusu etrafında kutuplaşmış bir dizi girişim içerisinde bulunmuş olduklarını”<sup>526</sup> söyler. Foucault’ya göre etiğin anlamı -Nietzsche’nin de önerdiği şekilde- öznenin inşasına yönelik alternatif bir deneyimdir. Bu deneyim temel olarak ‘kendi iradesini mesele eden’ bireyin bu meseleyi bir kendilik yönetimi haline getirmesiyle elde edilir. Foucault’nun soykütüğünde ulaştığı ve Greklerde kişinin kendisini ahlâksal özne olarak kurabilmesine olanak sağlayan ‘kendisiyle kurduğu ilişki’ olarak bu etik, on dokuzuncu yüzyılın normatif etiğinden ayrılarak, bir varoluş estetiğini önermektedir. Bu yüzden hedeflenmesi gereken etik, kendini bir sanat eseri olarak yaratabilmek adına ‘kendine özen gösterme’ şeklinde ele alınır. Foucault böylece, cinsellik söylemi üzerinden ortaya koyduğu Nietzscheci soykütük çalışmasıyla, kişinin kendini bir etik özne olarak kurma ediminin bir ‘varoluş estetiği’ düzleminde yeniden ele alınabileceği fikrini bizlere hatırlatmış olur.

---

<sup>525</sup> C. M. Tosun, M. Berk, 2017, s. 35.

<sup>526</sup> M. Foucault, 2015, s. 214.

#### 4. BÖLÜM: JACQUES LACAN: AHLÂK, GERÇEK VE PATOLOJİ

Nietzsche'nin ahlâk araştırmasını yürütürken genellikle bir psikolog gibi davrandığı düşünülür\* fakat “onun büyük bir meta-psikolog olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.”<sup>527</sup> Bu düşüncenin en büyük kanıtı, Nietzsche'nin ahlâk araştırmasının *birlik-çokluk*, *hakikat-temsil*, *çok anlamlılık (polyvalent)* ve *merkeziyetsizlik* gibi kavramları problematikleştirme yoluyla ahlâkın olanağı sorununu incelerken *Kartezyen özne ve modern bilinç* düşüncesinin dışında yeni bir *özne ve bilinç anlayışı* geliştirilmesine, felsefe tarihinde özne-benlik-bilinç üçgeninin sil-baştan değerlendirilmesine öncülük etmiş olmasıdır. Diğer taraftan, Nietzsche'nin Kant eleştirisini de özgün kılan bu kavramlar, onun hedeflediği felsefi düşünüş modeline uygun olarak Batı metafiziğinin merkezîyetçi/hakikatçi tahakkümüne açıktan bir tepki olarak gelişen çağdaş Fransız felsefesi ekolünün post-yapısalcı kanadının oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Nietzsche'nin bu ekol üzerindeki etkisi öyle büyüktür ki “1972’de bir kolokyumda, dönemin en ünlü Fransız filozoflarından Deleuze, Derrida, Klossowski, Lyotard ve Nancy; Nietzsche’yi çağdaş düşüncenin müteveffa\*\* kralı ilan etmişlerdir.”<sup>528</sup> Bu filozofların Nietzsche'nin ahlâk-hakikat ilişkisi hakkındaki temel çözümlemelerine *arkadan yaklaşarak\*\*\** bunlardan asimetrik hakikatler türetmelerine olanak sağlayan temel unsur, öncelikle Nietzsche'nin *üslubudur*. Lacanyen düşünür Zupancic’e göre Nietzsche gibi üslubu sayesinde, eserlerinde doğrudan kendini ortaya koyan başka bir felsefeci yoktur.<sup>529</sup> Aslında Nietzsche'nin üslubundaki ödünsüz ve kesin konuşma biçiminin ya da bir başka deyişle Nietzsche'nin ‘kendisi-olarak-konuşma’ derken

---

\*Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*’nın önsözünde kendisini “eski bir psikolog” olarak tanımlar ve çoğu kez kendisinden “biz psikologlar...” diye bahseder.

<sup>527</sup> A. Zupancic, **En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi**, çev. Seyhan Bozkurt, Encore, İstanbul, 2004, s. 45.

\*\* *Ar.* Artık hayatta olmayan.

<sup>528</sup> A. Badiou, 2019, s. 8.

\*\*\* Buradaki ‘arkadan yaklaşmak’ deyimini Deleuze’e aittir.

<sup>529</sup> A. Zupancic, 2004, s. 13.

kastettiği *konuşma buyruğunu en üst sınıra çıkarabilme ediminin*, Lacan'ın psikanalitik etiğindeki meşhur *arzusundan ödün vermeme* edimiyle kastettiği şey arasında çarpıcı bir bağlantı vardır;<sup>530</sup> onun üslubu kendi arzusuyla yüzleşme biçimidir. Lacan'a göre etiğin amacı tam olarak bu olmalıdır, çünkü Lacan'da da Nietzsche'de var olan benzer bir yaklaşımı görürüz: Örneğin Foucault'ya göre Lacan da tıpkı Nietzsche gibi metnlerinin okunmasını kendi fikirlerinin izdüşümleriyle karşılaşılması olarak görmemektedir. Lacan, “okurun bir *arzu öznesi* olarak söz konusu okuma vasıtasıyla kendi arzusıyla yüzleşmesini istemektedir, bir bakıma Lacan'ın *Ecrits*'inin kapalılığının, öznenin kendi karmaşıklığı olmasını ve bunları anlamak için gerekli çabanın kişinin kendi üzerinde gerçekleştireceği bir çalışma olmasını”<sup>531</sup> -yani söyleyen ile okuyan arasındaki mesafenin kapatılarak etik bir edimin gerçekleşmesini- istemektedir. Nietzsche de eserlerinde konuşurken söyleyen ile söylenen arasındaki mesafeyi bertaraf etmek suretiyle bir arzu öznesi olarak konuşmaktadır, bu durum Lacancı terminoloji ile ifade edilirse “düşünce tarihinin kapitone\* noktasıdır (*point de caption*).”<sup>532</sup> Nietzsche ve Lacan, özellikle söz konusu *ahlâk meselesi* olduğunda Kantçı dürtünün ötesine geçerek arzu kavramının kendisine odaklanmış ve bu yüzden ahlâkın olanağı meselesi hakkında Nietzsche, “bir filozoftan çok bir [psik]analist gibi konuşur.”<sup>533</sup>

Tüm bunların ışığında, Lacan'ı çağdaş Fransız felsefesinde yer alan ahlâk-etik araştırmaları arasında Nietzscheci yöntemin muhtelif görünümlerinden biri olarak

---

<sup>530</sup> A. Badiou, 2019, s. 21.

<sup>531</sup> M. Foucault, **Lacan, Psikanalizin Özgürleştiricisi**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011g, s. 317.

\* “Kapitone noktası (*demir atma noktası*), Lacan'da gösterilen ile gösterenin birbirlerine geçici olarak düğümlendiği noktaları ifade eder. Lacan kapitone noktasının karakteristik durumu üzerinden psikoz ve nevroz ayırımına gider. Psikozda, gösterilen sürekli gösterenin altında kayarken nevrozlu (“normal”) öznde bu kaymanın *geçici* olarak duraklatıldığı belli noktalar vardır, bu noktalara *kapitone noktaları* adı verilir.” (Dylan Evans, **Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü**, çev. Turgay Sivrikaya, Umut Yener Kara, Işık Yayınları, 2019, İstanbul, s. 160.)

<sup>532</sup> A. Badiou, a. g. e., s. 25.

<sup>533</sup> S. Ons, **Nietzsche, Freud, Lacan**. *Lacan: The Silent Partners* (ss. 79-89) içinde. Ed. Slavoj Zizek, Verso, 2010, s. 81.

göstermek gibi iddialı bir düşüncenin peşine düşmek yerine, başlangıçta bu felsefedeki Nietzscheci görünümleri doğru bir şekilde kategorize edebilmek gerekir. Bu görünümler içerisinde bir gruba, Nietzsche'nin eserlerini onun *güç istenci*, *ebedi dönüş*, *nihilizm* vs. kavramları üzerinden yorumlamak suretiyle ele alan yazarları, başka bir gruba ise Nietzsche'yi kendilerine referans noktası alan, kendi özgün düşüncelerini geliştirmede Nietzsche'den faydalanan özgün filozofları\* yerleştirebiliriz.<sup>534</sup> Bunların dışında, üçüncü bir grupta ise kendi felsefi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'nin üslubunun sağladığı yeni metodik avantajı kullanan filozoflar, daha doğru bir ifadeyle *anti-filozoflar* bulunmaktadır. İşte bu anti-filozoflardan birisi de Jacques Lacan'dır. Lacan, 1960'lardan itibaren anti-felsefeyi, psikanalitik etiğin temel koşulu olarak ilan etmiştir.<sup>535</sup> Bunun başlıca sebebinin hem çağdaş felsefenin öncüsü ve hem de bir meta-psikolog olan Nietzsche'nin çağımıza koyduğu *teşhisin*, bu yüzyılın *Platon hastalığına* yakalanmış olduğu ve bundan kurtulması gerektiği söylenebilir ve Lacan'ın deyimiyle Platon'un icadı olan *en üstün İyi* serabı ile (bu ahlâk ile) karşıtlık içinde olmak da anti-felsefenin temelini oluşturmaktadır.<sup>536</sup>

Tezin bu bölümünde, Lacan'ın psikanaliz kuramının önemli bir parçası olan psikanalitik *etik* kavrayışını Nietzscheci argümanlar üzerine kurduğu ya da kendi kuramını geliştirirken felsefesinin temel kavramlarını tümüyle Nietzsche'den ödünç aldığı iddia edilmemektedir. İddiamız, Lacancı dilin/üslubun ve buna imkân veren düşünme karakteristiğinin, Nietzsche'nin soykütük yöntemi, anti-felsefesi\*\* ve Kant

---

\* Önceki bölümlerde incelediğimiz Deleuze ve Foucault gibi filozoflar.

<sup>534</sup> A. D. Schrift, 2013, s. 17.

<sup>535</sup> A. Badiou, **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. Burcu Yalım, İstanbul, Doğu Batı, 2015, s. 69.

<sup>536</sup> A. Badiou, a. g. e., ss.70-71.

\*\* Badiou'ya göre "Nietzsche bir filozof değildir, bir anti-filozoftur çünkü onun kendisine atfettiği rol, bir felsefeyi başka bir felsefeye eklemekten çok, bunun yerine emsali olmayan, gerçekte felsefeyi yıkıma uğratacak bir eylemi ilan etmek ve göstermektir." (A. Badiou, **Nietzsche Kimdir?** çev. Sebahattin Çevikbaş, *Nietzsche Paris'te içinde*, Ed. Sadık Erol Er, Otonom, İstanbul, 2013, s. 53.)

eleştirileri yoluyla felsefe tarihinde meydana getirdiği büyük yarılma ile yakından ilgili olduğu yönündedir. Evet, bir taraftan Lacan “Freudcu psikolojinin yıkıcılığı üzerine olan görüşlerini Nietzsche üzerine olan okumalarından hareketle doğrulamaya çalışıyordu”<sup>537</sup> fakat diğer taraftan Lacan’ın buradaki Nietzscheci izleği tümüyle metodikti. Yine iddiamız odur ki, Nietzsche’nin Platon’la başlayıp Kant ile zirve noktasına taşıdığı Batı Ahlâkı incelemesi ve anti-felsefesi, özellikle Lacan’ın özne, hakikat ve etik kuramlarında yöntemsel olarak takip edilebilir çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche, çağdaş Fransız felsefesindeki post-yapısalcı kırılmanın en büyük ilham kaynaklarından birisidir. Öte yandan bu yöntemsel benzerliğin başka bir örneği de ahlâk yasası-arzulama yetisi ilişkisinin çözümlenmesi bağlamında Nietzsche ve Lacan’ın birbirlerine benzer eğilimlerle Kant’ı okumuş olmalarıdır. Örneğin Zizek’e göre “Kantçı projenin içkin bir şekilde radikalleşmesiyle Lacan’ın başardığı şey, bir bakıma saf arzunun eleştirilmesidir: Arzu kapasitemizin tamamıyla patolojik olduğunu düşünen Kant’a tezat biçimde Lacan, bir *saf arzu yetisi* olduğunu iddia etmektedir.”<sup>538</sup> Nietzsche’de olduğu gibi Lacan’a göre de “etiğe arzu boyutunu katan ve onu *saf* haline getiren Kant idi fakat Kant’ın atmadığı adım, arzu ve arzunun mantığının ötesine, -saf arzunun kısmi tezahürleri olan- dürtünün ülkesine götüren adımdır.”<sup>539</sup> Kant, eğilimlerimizi oluşturan dürtünün saflaştırılması yoluyla bir etik dünya kurgulamaya çalışmıştır oysa *dürtü*, Lacan’a göre *haz ilkesinin ötesine geçmenin yegane yoludur*<sup>540</sup> yani Nietzscheci güç istencinde olduğu gibi dürtüler, saf arzunun tikel görünümleridir.

Nietzscheci düşüncenin Freud’dan Lacan’a kadar olan etkileri sağlam teorik dayanaklar ile gösterilebilir olsa da Deleuze ve Foucault’daki durumun aksine Lacan’ın

---

<sup>537</sup> K. E. Jirgens, “Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)”, çev. Mert Kireççi, **MonoKL**, İstanbul, 2009, (6-7), s. 32.

<sup>538</sup> S. Zizek, 2005a, s. 11.

<sup>539</sup> A. Zupancic, **Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan**, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos, Ankara, 2005, s. 19.

<sup>540</sup> D. Evans, **Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü**, çev. Turgay Sivrikaya, Umut Yener Kara, Işık Yayınları, İstanbul, 2019, s. 89.

eserlerindeki Nietzsche'ye yönelik doğrudan referansların seyrekliği, aslında bu konu üzerinde çalışmanın önemini daha da artırmaktadır. Nietzsche'nin insan psikolojisine dair *bilinçdışı* parçayı keşfi ve bilinçdışının bellek ve dürtülerle bağıntısı bakımından geleneksel ahlâk kavramını bir semptom ile ilişkilendiriyor oluşu, açık biçimde Freud ve Lacan'ın psikanaliz çalışmalarını önceliyor olsa da Nietzsche ve Lacan üzerine yapılmış çalışmalar şaşırtıcı biçimde çok azdır.<sup>541</sup> Oysa ki Nietzsche, tıpkı Freud gibi 'ahlâki semptom' adını verebileceğimiz bir şeyi keşfederek modern metafiziğin (modern ontolojinin) yapı sökümüne giden yolu açmıştır.<sup>542</sup> Nietzsche'nin soykütük çalışmasının böyle bir yapı sökümüne nasıl öncülük ettiği önceki bölümlerde incelenmişti. Şimdi, Nietzsche'nin Kantçı ahlâkı ya da kategorik buyruğun temelindeki 'saf biçimi' sökerek elde ettiği yeni malzemenin Lacan'ın etiğinde neye dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

#### 4.1. Diyalektik Problemi

Diyalektik problemi, Nietzsche ve Lacan'ın 'arzu diyalektiği' ve 'ahlâksallığın ereği' ilişkisi üzerinden sıkça kesiştikleri bir kavşaktır. Daha önce (Bkz. **Bölüm 1.6.2.**) Nietzsche'nin bireyin etik var oluşunun temeline güç istencini koymasıyla, ahlâk araştırmasını bir arzu mekaniği incelemesine dönüştürdüğü ifade edilmişti. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre istemenin yöneldiği şeyin istemenin nesnesi olmadığı, istemenin kendisini oluşturan mekanizmayı ayakta tutan şey olduğu ileri sürülmüştü;\* bu iddianın, Lacanyen *arzunun nesne-nedenini* nasıl öncelediği bir hayli çarpıcıdır; Lacan'ın arzu kavramsallaştırmasında arzunun nesnesi gösterilemez bir nesne ya da bir *yok-nesnedir*. Lacan'da arzu, yer yer değiştirilip dönüştürülen, kimi zaman en baştan/yeniden tanımlanan ama her koşulda doldurulması imkânsız yapısal bir boşluğun (eksikliğinin)

---

<sup>541</sup> T. Them, 2014, s. 2.

<sup>542</sup> S. Ons, 2010, s. 81.

\* "Son kertede insan arzularını sever, arzu ettiği şeyleri değil." (İKÖ #175)

sınırında tanımlanan bir kavramdır.<sup>543</sup> Buna göre “arzu söyleminin ana ögesi, varoluşu ancak bir tür yapısal eksiklikle (temsil nesnesinin eksikliğiyle) olanaklı olan ve bu nedenle kendi içinde çelişik gibi duran bir doğanın açılımıyla oluşan”<sup>544</sup> bir yapı içerisinde tanımlanır. Arzu ya da arzu öznesi, nesnesi ile bir temsil ilişkisine giremediği için onun yöneldiği bir nesne de yoktur, onun yönelimi onun nesne-nedeninedir.\* Benzer biçimde Nietzsche’de de güç istencinin istemin nesnesini yakalayabilen/kavrayabilen ve böylelikle belirli bir tatmine ulaşabilen bir mekanizma olmadığı dile getirilmiş ve istem, bu özelliği (yok-nesnesi) yoluyla yaşamı/olagelişi ayakta tutan mekanizmanın kendisi olarak tanımlanmıştı. Şimdi, bu arzu mekaniği ve ahlâki değer yargılarının kaynağı olarak arzu ve güç istenci kavramsallaştırmalarında Hegelci diyalektik kavrayışın etkilerinin varlığını test edecek bir soru sorulabilir: *Arzu mekanizmasının herhangi bir ontolojik/epistemolojik ereği var mıdır?*

Hatırlayacak olursak, Nietzsche’ye göre güç istenci, yapısında devamlı istencin kendine döndüğü bir mekanizmayı ihtiva eder; yani istenç -eğer aktif bir istençse- tıpkı Lacan’ın Möbius şeridinin ebedi döngüsü gibi olagelişin sönümlenmesine imkân vermeyecek şekilde başladığı noktadan yine kendine dönerek istemi ayakta tutar. O halde Hegelci diyalektikten farklı olarak Nietzsche’de güç istencinin serüveni, tinsel bir ereğin (ki bu genellikle ahlâksal erek olarak *Bir* ya da *en üstün İyi* biçiminde tasvir edilir) aksine duygulanım çokluklarının genel bir adı olarak bireyin kendi istemi etrafında gerçekleşmektedir. Bireyin kendi güç istencini kendine yöneltmesi yoluyla kendi istemiyle (arzusuyla) yüzleşmesi/karşılaşması, efendi ya da köle ahlâkından kalan yüklerinden kurtulması ve kendi *etik değerlerini yaratması* amaçlanır. Bu, ancak kendi güç istencini tanımakla, onunla yüzleşmekle ve onu, kendi üzerinde çileci bir amaç ya da

---

<sup>543</sup> E. Akdeniz, “Lacan’da Arzu ve Öznenin Ethosu Olarak Trajedi” **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, (61)5., 2017, s. 230.

<sup>544</sup> Emrah Akdeniz, a. g. e., s. 230.

\* Bu tartışma ilerleyen bölümlerde Lacan’ın ‘nesne a’ kavramsallaştırması yoluyla detaylı olarak ele alınacaktır.

başkaları üzerinde bir tahakküm uğruna kullanmak yerine kendinin ve kendi olmayanın (çelişkinin) var oluşunu kavramakla mümkündür. Böylece, ahlâkın olanağı tartışması içinde *en üstün İyi* erekliliğinin de bir kenara bırakılmasının gerekliliği kavranılır. Lacan’a göre böyle bir kavrayış, *psikanalitik etiğin* asıl amacıdır çünkü Lacanyen etik ne iyiliklerin servisiyle ne de *en üstün İyi*’ye doğru gerçekleşen bir tinsel serüvenin kipleriyle ilgilenir. Lacan’a göre mümkün bir etiğin konusu, kişinin kendi arzusuyla yüzleşip yüzleşmediği meselesidir. Buna rağmen Lacanyen arzu kuramının Nietzsche’den ziyade Hegel (Hegelci diyalektik) ile bağlantılı olduğu yaygın bir düşüncedir. Burada okur, Lacan ontolojisinde açıkça önem arz eden bir üçlemeyle (Gerçek, Simgesel ve İmgesel) karşılaştığında doğal olarak böyle bir ontolojide alttan alta ilerleyen bir Hegelci ya da teleolojik bir eğilimin bulunduğu kanısına kapılabilir.<sup>545</sup> Bu yüzdendir ki Lacan’a yapılan atıfların birçoğu Nietzsche’yi ıskalayacak şekilde genellikle, onun *tümüyle* Hegelyan diyalektiği izlediğini varsayar. Burada gözden kaçırılan nokta, Nietzsche’nin Schopenhauercu ya da Darwinci kurama yaklaşımı ile Lacan’ın Hegel’e yaklaşımı arasındaki benzerliktir: Lacan, “1933-39 yılları arasında Alexandre Kojève’in *Ecole des Huates Etudes*’de verdiği Hegel derslerine katılmıştı, yani Lacan ne zaman Hegel’den söz etse, aklındaki çoğu zaman Kojève’in Hegel okumasıdır.”<sup>546</sup> Dahası Lacan’ın diyalektik kavrayışı Hegel’den farklı olarak tinin ya da öznenin tarihsel aşamalar arasında bir ideale/dengeye oturan ya da merkezinde dengenin (*Bir*’in) olduğu hedefe yönelen Hegelyan diyalektik değildir ve Lacan bunu açıkça ifade eder: “Yaratdığı siyasi yankılarına rağmen Hegel’in diyalektiği yanlıştır; hem doğa bilimlerinin tanıklığıyla hem de temel bilimin yani matematiklerin tarihsel gelişimiyle yalanlanmıştır.”<sup>547</sup> Hegel’in diyalektiğinde bilincin yukarıya doğru yani mutlak bilince (*Bir*’e) doğru sarmalsı bir

<sup>545</sup> M. Bowie, **Lacan**, çev. V. Pekel Şenel, Dost Yayınevi, Ankara, 2007, s. 96.

<sup>546</sup> D. Evans, 2019, s. 114.

<sup>547</sup> J. Lacan, **Baba-nın-Adları**, çev. M. Erşen, MonoKL, İstanbul, 2012, s. 66.

hareket ile gerçekleştirdiği ilerlemenin ereği mükemmel birlik<sup>548</sup> ve dengedir fakat *denge* teleolojik, hatta ideolojiktir. Buna rağmen Lacan, çağdaş epistemolojide açmaya çalıştığı gedik açısından öğretisinin ilk adımlarında Hegelci diyalektiği zorunlu bir aparat olarak kullandığını da itiraf eder.<sup>549</sup>

Hegel'in diyalektiğinde farklılıkların mutlak birlik içinde eritildiği modern bireyin ve bu bireyin olanağı olarak devletin yüceltilmesinin Nietzsche'deki karşılığı, nihilizmin bir ürünü olarak *son insan* ve Tanrı yerine geçirilmiş bir bütünlük algısı olarak da son insanın devletidir.<sup>550</sup> Bu şekilde kendini ortaya koyacağına inanılan ahlâk yoluyla da aslında köle ahlâkı, *Mantık Bilimi*'nin doğal bir sonucu olarak temellendirilmiş olur. Oysa Nietzscheci güç istenci kavrayışı, ideal bir metafizik *bütüne* yönelik yıkıcı refleksi ya da *bütün* kavramına karşı reddiyesi uyarınca yalnızca içsel yaratma süreçlerinin ürünü olarak ele alınırken, Hegel'in diyalektiğindeki ideal-bütüne ulaşma ereği, bilincin 'olması gereken ideal-biçimini' öngören bir anlayışı ihtiva etmektedir. Bu anlayış, kişinin kendi etik dönüşümünün önünde bir engel teşkil ederek "insanı özcü ve temelci bir karaktere bürünmüş ve evrenselci bir söylem formu içerisinde farklılık, tekillik ve bireyselliğin görmezlikten gelindiği bir ahlâk anlayışına yol açmıştır."<sup>551</sup> Diyalektik yoluyla bir çelişkinin ortadan kaldırılması ya da aşılması (Hegelci *aufhebung*) sürecini, bir antagonizmanın ortadan kaldırılması olarak ele almak ve bu sayede çelişkiden kurtulmayı hedeflemek hem baskın-ideolojik, hem de köle ahlâkını yansıtan (tepkisel) bir yaklaşımdır, oysa kendi varlık biçiminin *Ötekinin* varlık biçimiyle dinamik bir ilişki üzerinden (diferansiyel olarak) dolayımlanmış olduğunu fark etmek ve böylece kendi durumunu radikalleştirerek Öteki'yi kavramaya çalışmak, kendi güç istencini disipline etmek/kendi arzunla yüzleşmek demektir. Hegelci diyalektiğin en önemli çıktısı olarak

---

<sup>548</sup> M. Bowie, 2007, s. 97.

<sup>549</sup> J. Lacan, 2012, s. 65.

<sup>550</sup> D. Küçükaltı, 2010, s. 60.

<sup>551</sup> D. Küçükaltı, a. g. e., s. 62.

farklılıkların bütünleştirici bir sezgi içerisinde ortadan kaldırıldığı yaşam biçimi, Nietzsche'ye göre tepkisel insanın ürünü olarak köle ahlâkının modern yaşamdaki karşılığı olarak değerlendirilir.<sup>552</sup> Lacan'a göre de söz konusu etik olduğunda psikanalizin konumu, idealize edici ya da bütünleştirici değil, yıkıcıdır; psikanaliz, mutluluğu *en yüksek İyi* aramak olarak gören düşüncenin aksine bu idealin kendisini sorunsallaştırarak bir etik prosedür geliştirir.<sup>553</sup>

Lacan, psikanalitik etiğin temellendirilmesinde açıkça Hegel'in alet çantasına başvurur fakat Lacan'ın elinde bu enstrümanlar muhtemelen Hegel'in hiç onaylamayacağı fonksiyonlara kavuşur. Bilindiği gibi Hegelyan diyalektikte varlık ile yokluğun birliğini kavrayabilmek için varlığın ve yokluğun dışında *üçüncü bir şeyi* (*tertium quid*) sahneye çağırarak gerekir. Bu üçüncü şey, idealizmin temel unsurudur. Oysa Lacan'da Hegel'den farklı olarak, olanaklı bir ontolojinin temel ögesi, varlıkla ve yoklukla olan ilişkisini *fark* yoluyla topolojik olarak temellendiren *Gerçek\** kavramıdır. Bu bakımdan Lacanyen ontolojide “ne çelişkilerin mutlak birliğinin ne de bu üçüncü şeyin bir konumu vardır, Lacan'da ötekinin diyalektik olarak kavranabilmesinin yolu Hegelci anlamdaki çelişkilerin mutlak birliğine değil, yalnızca bir olanağın Öteki üzerinden ayırt edilmesine ve bu ayırt edilen yapının topolojik olarak ifadesine dayanır.”<sup>554</sup> Lacan, özdeşlik problemine ya da çelişkili öğelerin bir aradalığı sorununa diyalektikle değil; “çelişkili durumlara çelişkinin kendisini bir problem olmaktan çıkararak açıklamalar getirebilen bir matematik dalıyla”<sup>555</sup> yani topolojiyle cevap verir. Lacan, bir taraftan psikanalizin bir idealizm olamayacağını vurgularken\*\* diğer taraftan

---

<sup>552</sup> D. Küçükaltın, 2010, s. 60.

<sup>553</sup> J. D. Nasio, **Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders**, çev. Murat Erşen, İmge, Ankara, 2007, s. 44.

\* Bir sonraki bölümde bu kavram detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>554</sup> E. Kaçar, “Lacan ve Topoloji” **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, (25), 2018, ss. 539-540.

<sup>555</sup> Erman Kaçar, a. g. e., s. 546.

\*\* “Psikanaliz, bir idealizm değildir.” (J. Lacan, **Psikanalizin Dört Temel Kavramı**, çev. Nilüfer Erdem, Metis, İstanbul, 2013, s. 59.)

Hegel'in kavramlarını niçin terk etmemiştir? Bowie'nin bize aktardığı gibi Lacan'ın *Position of the Unconscious* başlıklı yazısında bu konu çerçevesinde Hegel'e olan yaklaşımının oldukça ihtiyatlı ve gayet bilinçli olduğu görülür:

Hegel'in *fenomenolojisini* kullanışımız onun sistemine bağlılıktan değildi, sadece bariz *özdeşleşme olgularına* karşı çıkabilmek açısından örnek olarak telkin edilmişti. Bunun ötesinde, Hegelci ifadeler, kendimizi sadece onların metniyle sınırlasak bile, her zaman bir Öteki-şeyi söylemek için bire birdir. Bir yandan bu ifadelerin özdeşleşmeleri bütün aldaticılığıyla ortaya koyma gücünü muhafaza ederken, aynı zamanda onların düşsel sentezlerle bağlantılarını gideren bir Öteki-şeydir. Bu, Hegel'in kendi kişisel yanılsaması olan *Aufhebung*'unu dönüştüren, onu bir idea ilerleyişinin ve ilerleyiş atılımlarının yerine bir serüvenini ayırt etme vesilesine dönüştüren bizim kişisel *Aufhebung*'umuzdur.<sup>556</sup>

Yine, Jacques Alain Miller'ın “kendisinin dışında kalan bir alana doğmuş ve bu alanın düzenine tabi olarak tanımlanan *öznenin* yabancılaşmasının, Hegelci ‘kendilik bilinci’ yabancılaşmasından kökten farklı olduğunu göstermeye çalışmıyor musunuz? Kısaca, bunun ‘*Lacan Hegel'e karşı*’ şeklinde anlaşılması gerekmiyor mu?”<sup>557</sup> sorusuna Lacan şöyle cevap vermiştir: “Bana söylenen ‘*siz, Hegel'in çocuğusunuz*’ sözüydü, katılmıyorum, bana kalırsa ‘*Lacan Hegel'e karşı*’ derken siz hakikate daha yakınsınız.”<sup>558</sup> Lacan, Hegel'den ziyade açıkça Freud'u takip etmektedir; “Lacan'ın Freud ile aralarındaki bariz mizaç ve üslup farklılıklarına rağmen, her ikisi de cüretkar bir sistemsizlik içerisinde bizlere merkezinde zihin sistemleri bulunan birer dünya kavrayışı sunarlar ve üstelik her ikisi de zihin yapılarıyla ilgili incelemelerinden birtakım yaşam ilkeleri çıkmasını bekleyen ahlâkçı bir sezgi ile hareket ederler.”<sup>559</sup> Burada Lacan'ın en önemli farkı, kendi üçlemesinin (*Sembolik, İmgesel ve Gerçek*) hiçbir zaman bütünleştirici bir sentez alanının oluşmasına izin vermemesidir; bunun yerine Sembolik, İmgesel ve Gerçek, psikolojik aygıtın üzerinde karmaşanın ve çelişkinin hiçbir şekilde ortadan kalkmayacağı topolojik bir alan oluştururlar.

---

<sup>556</sup> M. Bowie, 2007, s. 97.

<sup>557</sup> J. Lacan, 2013a, s. 228.

<sup>558</sup> J. Lacan, a. g. e., s. 228.

<sup>559</sup> M. Bowie, a. g. e., s. 99.

## 4.2. Arzu Etiğine Doğru: Lacan'ın Gerçek Kavramı

Lacan, geleneksel olarak hazzı ve mutluluğu hedefleyen ve bunun için 'ölçülü olanın' sınırlarında kalmayı öğütleyen Aristoteles'in mutluluk etiğinin temel kavramlarına ihtiyatlı yaklaşarak, arzunun yapısal paradokslarını ifade edebilmek adına Freud'un 'Şey (*das Ding*)' kavramından ilhamla ulaştığı *Gerçek*'e ve *Gerçek*'in etiğine yönelmiştir. Lacan, psikolojik aygıt üzerinde çalışırken 1936 yılından itibaren\* parça parça ve uzun yıllara yayarak geliştirdiği üçlemeli topolojik yapıdan bahsetmektedir. Lacanyen kuramdaki bu üçleme, yalnızca psikolojik aygıtın özelliklerini serimlemekle kalmaz, aynı zamanda bizlere insan öznesinin bilgisine/kavranışına ve en önemlisi de *arzu etiğine* yönelik önemli tespitler sunar. Lacan'a göre *Gerçek*, İmgesel ve Simgesel olarak adlandırılan bu üçlü yapı yardımıyla bölünmüş öznenin inşa olma/*varlığa gelme* süreci, pre-ontolojik bir alandan ontolojik alana *fark* yoluyla gerçekleşen sonsuzca bir dönüşün serüveni olarak gösterilebilir. Nietzsche'de zaten *öznenin bölünmüşlüğü* fikri bulunmaktaydı;<sup>560</sup> bu noktada Lacan'ın altını çiziceği temel husus, söz konusu bölünmüşlüğü *iyileştirilmesi gereken bir şey* olmadığı; tersine, psikanalizdeki sağaltım süreçlerinin bu bölünmüşlük durumunu yeniden temin etmek adına gerçekleştirilen bir serüven olduğudur.<sup>561</sup> Lacan'a göre "bu serüvenin temel konumu etikdir"<sup>562</sup> çünkü etik, *Gerçek* ile Simgesel arasında (fark yoluyla) bölünerek yapılanan arzunun serüvenidir; yani *psikanalitik etik*, bu sonsuzca döngünün diferansiyel ögesi olarak adlandırılan *saf arzunun* eleştirisidir. Bu yüzden Lacan, arzunun yapılandığı yerde, *Gerçek*'in üzerinde özgün bir ahlâk kuramı temellendirmeyi amaçlar.

Cléro'ya göre "*Gerçek*'le kendimizi sıkı sıkıya doktrine bağlar ve *Gerçek* kelimesinin Lacan'da bir tek ve iyi belirlenmiş anlamı olmasını istersek hata etmiş oluruz;

---

\*1936 yılı tarihli çalışma ilke kez 1949 yılında bir makale haline getirilmiş ve sunulmuştur.

<sup>560</sup> İPİ1 #57.

<sup>561</sup> J-P. Cléro, **Lacan Sözlüğü**, çev. Özge Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 107.

<sup>562</sup> J. Lacan, 2013a, s. 40.

Lacan, bu kavrama hayatının sonuna kadar belirleyici bir kavrama başvurur gibi başvuracak ama her aşamada anlam çokluğunu koruyacaktır.”<sup>563</sup> Her şeyden önce Lacan’a göre *Gerçek*\* imkânsızdır fakat “*Gerçek*’in alanında imkânsızın öyle bir mevcudiyeti vardır ki, asla imkânsızlık olarak anlaşılamaz.”<sup>564</sup> Böyle bir anlayış, bir şeyin imkansızlığı düşüncesi, son kertede bir *simgeselleştirme* (onu ontolojik olarak temellendirme) işlemini gerektirir fakat Lacan’a göre *Gerçek*, simgeselleştirilemeyen bir yapıda,<sup>565</sup> *saf biçim* halindedir. *Gerçek*’in bu özelliği sebebiyle Lacan, Kant’ın arzusun patolojisi ile karşıtlık içinde ele aldığı ödev ahlâkının biçimsel doğasını manipüle ederek, ödevin bu boyutunu kendi arzu etiği yararına kullanacaktır.<sup>566</sup> Burada Lacan’ın amacı - Kant ahlâkının aksine- ödev ile arzuyu çatıştırmak değil; *Gerçek*’in saf biçimselliğinden faydalanarak ödevin arzu olduğunu gösterebilmektir.

Lacan’a göre *Gerçek*, varlık-olmayan (*non-ontologic*) bir alanı imler fakat burada varlık-olmayan, yokluk anlamına gelmez. *Gerçek* için yokluk diye bir şey de söz konusu değildir çünkü yokluktan bahsedebilmek için varlıktan da söz etmek gerekir.<sup>567</sup> *Gerçek*’in kendiliğinde her şey aynıdır\*\* ve bu aynılık, tıpkı Nietzsche’nin ‘özdeşliğe’ dair yorumunda olduğu gibi *oluşun dışında* düşünülen ve bu yüzden varlık olmayan (*non-ontologic*) bir alanı imler. Nietzsche’de olduğu gibi Lacan’da da aynılık ve özdeşlik kategorileri ontolojik değildir. Özdeşlik, varlık ya da oluş kategorilerinin kurulmasına imkân tanımaz; bu bakımdan *Gerçek*’in *pre-ontolojik* yapısı ya da Lacancı deyim ile *imkânsızlığı*, onun yok olduğu ya da hiç olduğu anlamına gelmez (çünkü yok ya da hiç olmak da bir ontolojik belirlenimdir) aksine bu durum, söz konusu alanın ontolojinin

---

<sup>563</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 53.

\* Bu gösterimdeki gibi baş harfi büyük olarak yazılır.

<sup>564</sup> J. Lacan, 2013a, s. 177.

<sup>565</sup> J. Lacan, 2006, s. 324.

<sup>566</sup> J-P. Cléro, a. g. e., s. 56.

<sup>567</sup> J. Lacan, **Seminar of Lacan: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis**, 1954-1955 Book 2, çev. Sylvana Tomaselli, New York, WW Norton & Company, 1991, s. 319.

\*\* Siyah bir fon üzerinde bulunan siyah bir kare gibi, belirlenim kurmak mümkün değildir.

terimleriyle ifade edilmesinin -henüz- imkânlı olmadığı anlamına gelir. *Gerçek*, bu tür belirlenimlerin bütün kombinasyonlarından muaftır; o, varlık ile yokluk gibi karşıtlıklar temelinde anlaşılamayan, *adlandırılmayan* bir konumdur. O halde *Gerçek* nedir? Nasıl bilinebilir, nasıl etiğin konusu olabilir ya da onun hakkında nasıl çıkarımlarda bulunulabilir? Yoksa *Gerçek*, Kant'ın *kendinde şey*'i gibi bir şey midir?

Lacan'ın kendi etik kavrayışını *Gerçek*-arzu ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışırken Kantçı biçimsellikten bir hayli yararlandığı söylenebilir çünkü *Gerçek*'in etiği, içerdiği *imkânsızlık* nosyonu sebebiyle Kantçı yasadan daha az biçimsel değildir. Hatta sürekli olarak Kantçıları köşeye sıkıştıran bu zorlu durumun Lacan için avantajlı hale bile geldiği söylenebilir çünkü nesnelerin ötesinde, imkânsızın üzerinde inşa olan Lacanyen arzu etiği, sadece bu yönüyle bile en az Kantçı yasa kadar biçimseldir.<sup>568</sup> Bu biçimsellik ve imkânsızlık nosyonları sebebiyle Lacan'ın *Gerçek* olarak adlandırdığı şeye logosentrik bir perspektiften bakıldığında onu anlamlandırmak mümkün değildir çünkü *Gerçek*, ahlâk yasasının içinde belirlenim kazandığı Simgesel alanın (Yasa'nın alanının) dışında kalan, yani “simgeselleştirmeye direnendir.”<sup>569</sup> Bu düşünce, *Gerçek*'i *hakkında konuşulamayan* hatta hiçbir zaman *var* ya da *yok* olmadığı için temellendirilmesi mümkün olmayan/*adlandırılmayan* bir şey, hatta kimi çevrelerce bir *zırva* olarak yorumlanmasına neden olur.<sup>570</sup> *Gerçek* kavramını niteleyen temel öge olarak imkânsızlık, bölünmüş (ahlâki) özne ile arzunun kurucu unsuru olan *fark*\* kavramıyla anlaşılabilir.

Fark, Lacan'a göre Simgesel yapının kurucu ögesidir. Özneyi *Gerçek*'in belirlenimsiz (imkânsızlık) alanından kopararak onu simgesel matrisler ile kesiştiren esas

---

<sup>568</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 28.

<sup>569</sup> J. Lacan, **Seminar of Lacan: Freud's papers on technique, 1953-1954. Book 1**, çev. John Forrester, WW Norton & Company, 1988, s. 66.

<sup>570</sup> B. Babette, “On the Order of the Real: Nietzsche and Lacan” **Articles and Chapters in Academic Book Collections**. Paper 13, 1996, s. 45.

\* Lacan, fark sözcüğüne ek olarak bu kavramın yerini tutan *kesik*, *yarık*, *boşluk*, *tortu*, *kalıntı* gibi pek çok terim kullanır.

öge *farktır*. *Gerçek*, sadece Simgesel aracılığıyla kavranabilir.<sup>571</sup> O halde fark ögesi, *Gerçek*'in pre-ontolojik yapısında ontolojik bir yarık/kesik (mesafe pathosu) oluşturarak aynının 'kendisiyle özdeş olmayan' biçimde belirlenim kazanmasına, yani arzunun *Gerçek*'in (imkânsızlığın) üzerinde inşa olmasına olanak tanır. Bu bakımdan bilinçdışı arzu hem aynının *Gerçek*'in üzerinde bir belirlenim kazanmak suretiyle kendisinden farklılaşarak geri dönüşünün müsebbibi hem de bu geri dönüşün bir ürünüdür. O hem koşullanan hem de koşullandırandır. Burada söz konusu olan *hiçlikten yaratım* değildir (*Gerçek*, varlık olmadığı gibi bir hiçlik de değildir); söz konusu olan Nietzscheci yaratımdır, fark yoluyla oluşun kendisi yalnızca ve sonsuzca aynının kendisine özdeş olmayan biçimde geri dönüşüyle, *Gerçek*'in alanından kaçışıyla kurgulanır. Lacan, farkın bir belirlenim olarak sunulacağı (henüz sunulmadığı) zemine, daha doğru bir ifadeyle henüz farkın bir belirlenim kazanmadığı zemine hiçlik ya da yokluk değil, ontoloji öncesi bir alan (ya da Lacanyen bir terim olan *register*\*) olarak *Gerçek* (*Real*) adını verir.

*Gerçek*, fark olmaksızın kendiliğinde sunulamayan, *adlandırılmayan* bir alandır. *Gerçek*'in paradoksal yapısı ile bebeğin anne karnında, fetüs içerisinde tümüyle belirlenimsiz (farkın olmadığı) bir haldeki bekleyişi (örneğin açlık ya da tokluk, sıcak ya da soğuk hissi yaşamadan ya da bunların hiçbirinin hissi herhangi bir belirlenim kazanmadan bekleyişine) arasında bir analogi kurulabilir. Bu durum bir mutlak doygunluk, mutlak tamlık olarak da anlaşılmamalıdır; çünkü “bizi şu an *Gerçek*'in tam/bütün oluşunu söylemeye sevk eden şey, bizim *Gerçek*'in dışından yani dışarıdaki (farkın tanımlandığı, tamlık ya da eksiklik kavramlarının ortaya çıktığı) gerçekliğin (*reality*) içinden, ontolojik belirlenimler ve simgesel algoritma üzerinden konuşuyor olmamızdır.”<sup>572</sup> Lacan'a göre *Gerçek*, Simgeselin aksine yarık ya da kesiklerden

---

<sup>571</sup> J. Lacan, 1991, s. 97.

\* Lacan'ın bu düzeyleri nitelemek için kullandığı '*register*' terimi her ne kadar Türkçeye 'düzen', 'kütük' ya da 'kayıt' olarak çevrilse de bu çevirilerin hiçbirinin Lacan'ın bu terim ile ifade etmek istediği şeyi tam olarak karşılamadığı akılda tutulmalıdır.

<sup>572</sup> E. Kaçar, “Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek”, **Dört Öge**, 2019, (15), s. 81.

muaftır<sup>573</sup> yani *Gerçek*'in yapısında hiçbir belirlenim (doyum ya da talep olarak) ve dolayısıyla hiçbir fark yoktur (zira bebeğin fetüs içerisindeki kendi durumuna dair herhangi bir duygusal belirlenimi de yoktur). Sunulamayan (*unpresentable*) ve bu bakımdan ontolojik olarak imkânsız olan *Gerçek*, varlığın bir fark (yarık) dolayımıyla sunulmaya başlandığı anda ise *geride kalmaya başlar*. *Gerçek*'in belirlenimsiz (ontolojinin/Simgesel düzenin içine düşmeyen) yapısına rağmen onun üzerine konuşmamızı sağlayan başlıca etmen *geriye bakıştır*; *Gerçek*'in kendiliği hakkında konuşmak mümkün değildir (tıpkı Kant'ın kendinde şeyi gibi ya da Platon'un *Parmenides*'inde *Bir*'i kendinde ele alamamak gibi) fakat (*kendinde şey*'den ayrı olarak) *Gerçek*'e doğru retrospektif bir argüman kurabilmek mümkündür. Örneğimizdeki bebek, ne zaman ki söz konusu bu belirlenimsiz durumdan farklılaşarak bir değişimle yani *farkla* karşılaşır (örneğin doğumla beraber vücudundaki şeker oranı değişir, vücut ısısı tanımlanır yani ilk durumdakinden farklı bir hal alır, göz bebekleri ilk kez ışık ile karşılaşır vs.), bebek bu andan itibaren ontolojik kavramlarla (Nietzsche'ci anlamda *oluş ile*) ilişkilene olanağına kavuşacaktır. Bu bakımdan Lacan'a göre *Gerçek*'in alanında ortaya çıkan yarık (ya da fark), *Gerçek*'in kavranabilmesinin tek koşuludur.

*Gerçek*, tümüyle sunulabilir değildir; tam anlamıyla simgeselleştirilerek dışsallaştırılamaz. *Gerçek*'in dışsallaştırılması (belirlenim kazanması) *Gerçek*'in üzerinde kendi içine doğru akan bir deliğin ortaya çıkmasıyla, *Gerçek*'in üzerinde bir yarık açılmasıyla mümkün olmuştur. *Gerçek*'in yapı-ötesi mantığında *iç* ile *dış* da paradoksal olarak birbirine geçmiş haldedir. Bu bakımdan Lacancı özne, *Gerçek*'in dışındadır: “Ondan çıkmıştır ama onun içindeyken aslında onun içinde değildir, yani töz metafiziğinin bize söylediği, oluşun ve değişimlerin kaynağı olan, kendisi değişmeyen ama değişimin ve oluşun varlık-nedeni olan, kendisiyle özdeş bir töz (*arkhe*) algısı burada

---

<sup>573</sup> J. Lacan, 1991, s. 98.

çalışmamaktadır.”<sup>574</sup> *Gerçek*’in mantığı, Nietzsche’nin eleştirdiği ‘tepkisel ahlâki projelerin’ kavrayışının ötesinde, yani köle ahlâkının ötesinde bir arzu öznesi sunar. Bu mantık “özneyi özden kurtaran, onu bir töz olarak değil; bir boşluğun/yarığın üzerinde yapılandıran, ona her türlü tepkisel projeye direniş oluşturma imkânı veren, siyasal kimlikleri karar verilemez hale getirip olumsuzluğa ve mücadeleye yer açan”<sup>575</sup> kısaca *etik öznenin* kurulumuna olanak sağlayan mantıktır.

Lacan’a göre özne, *Gerçek*’in üzerinde açılan bir yarıktadır. Bu yarığın yapısal nedeni, aynı zamanda *arzunun nesne-nedeni* olarak adlandırılacak olan *nesne a* (*objet petit a*)’dır. Lacan ontolojisinde *nesne a*, arzunun nesne-nedeni olarak ontolojiyi imkanı kılan (tıpkı Nietzsche’de kuvvetlerin ilişkisini ya da herhangi bir fenomenin belirlenimini mümkün kılan *fark pathosu* ya da diğer adıyla *güç istenci* gibi) diferansiyel öğeyi işaret eder. Bu diferansiyel öğenin (*nesne a*’nın) kendisi nesnesizdir. Lacan’a göre gerçekliğin (*reality*) nesneleri, kendiliğinde farktan muaf olan *Gerçek*’in değil, ayrık ve farklılaşmış öğelerin bütünü olan Simgeselin ürünüdür.<sup>576</sup> İleride gösterileceği gibi *Gerçek*’teki yarığın (eksikliğin) üzerinde yapılanan arzu, “nesneye gönderimde bulunuyor gibiyse de bu her zaman bir yanılsama uğrunadır; aslında arzu, eksiklikle (yarıkla) olan ilişkidir.”<sup>577</sup> O halde arzunun nesne-nedeni olan *nesne a*, üzerinde kurulduğu imkânsızlığın ilk belirlenimi olarak anlaşmalıdır. *Nesne a* bize gösterir ki, toplumun ahlâkı gibi toplumun kendisi de *imkânsızlık* yoluyla belirlenir. Simgesel yapının öğeleri olan hukuk ve ahlâk yasaları gerçekliğin nesneleri olarak bu imkânsızlığı kapatma ya da onu sabitleme çabalarından öteye gidemez, fakat yukarıda belirtildiği gibi bu mümkün değildir. Tersine bireyin ve toplumun kendisi yalnızca bu imkânsızlık yoluyla mümkün olmuştur; *nesne a*, *Gerçek*’in bir parçası olarak öznenin

---

<sup>574</sup> E. Kaçar, 2019, s. 81.

<sup>575</sup> S. Newman, 2006, s. 231.

<sup>576</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 54.

<sup>577</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 27.

hem olanağının hem de onun tamamlanmış bir şey olarak var olamayışının müsebbibidir. Lacan bize “her siyasal ve toplumsal kimliğin tabanında bu kimliğin tamamen oluşmasına (tamamlanmasına) engel olan bir eksiklik olduğunu”<sup>578</sup> ama bu eksiliğin de öznenin ontolojisinin yegâne olanağı olduğunu söyler.

Lacanyen arzu etiğinin (ya da Nietzsche’nin terminolojisiyle *ilk ahlâki kıpırdanmanın*) *Gerçek* ile yapısal bağlantısını daha iyi kavrayabilmek için *nesne a*’nın Lacanyen kuramdaki ikili işlevinin gösterilmesi gerekir. Lacan’a göre bunlardan ilki, bu nesnenin *Gerçek* toposu üzerinde bir belirlenimin ortaya çıkmasına olanak sağlaması nedeniyle bir fazlalığı (*residue*) ifade edişidir. Benzer biçimde Nietzsche’ye göre de insan, bir sinir uyarısını bir imgeye dönüştürebilmek için bir alandan tümüyle ayrık bir alana (*sphäre*)\* bir *fazlalık* oluşturarak sıçrayış (*springen*) gerçekleştirmektedir.<sup>579</sup> Zira Nietzsche, ‘ahlâki kıpırdanma’ adını verdiği bu sıçramaların paradoksal (ve topolojik) yapısını sezmiştir. Lacan’a göre bu durum, ilk olarak *Gerçek*’in üzerinde bir fazlalık (*nesne a*) oluşturarak mümkün olur, bu fazlalık *imgedir* ve imge, Nietzsche’ye göre de ilk metafordur.

### 4.3. Ahlâki Duyguların\*\* Kökeni: İmgeler ve Metaforlar

Lacan’ın kuramında özne, insan edimlerinin arkasındaki etken-fail olarak değil, *Gerçek*’in üzerinde belirlenim kazanan bir varlığa-geliş (*coming-into-being*) olarak

---

<sup>578</sup> S. Newman, 2006, s. 231.

\* Nietzsche burada ‘alan’ kavramını ifade edebilmek için Lacan’daki *topos* sözcüğüne çok yakın bir ifade olan Almanca *sphäre* kelimesini kullanır. Burada kullanılan *sphäre* sözcüğü Almancada hem alan/etki alanı anlamına gelirken aynı zamanda – İngilizcede de olduğu gibi- ‘yüzey, alan, küre, çevre’ gibi anlamlara da gelir.

<sup>579</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 25.

\*\* Burada, Nietzsche’nin “*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine)*” makalesinde yer alan “Eine moralische auf Wahrheit sich beziehende regung” ifadesi bağlamsal olarak “hakikate yönelik ahlâki duygular” şeklinde çevrildi ve yukarıdaki başlıkta görüldüğü üzere bu çeviri referans alınarak ‘duygu’ sözcüğü kullanıldı. Fakat cümledeki *regung* (duygu) kelimesi ‘esin, kımıltı, kıpırdanma, ilham’ sözcükleriyle de karşılanabilirdi. Keza *Nietzsche ve Dil* isimli kitapta A. Onur Aktaş, bu makaleyi çevirirken *regung* kelimesi için *kıpırdanma* sözcüğünü tercih etmiştir. Bize göre de bu haklı bir tercihtir çünkü Nietzsche burada

tanımlanır. Bu düşünce ise bizleri *Cogito*'yu başlangıç noktası olarak kabul eden her türlü felsefenin karşısında olmaya mecbur eder:<sup>580</sup> Kuramda *ben* kavrayışının temeli, kartezyen özne tasarımıdan ayrı olarak İmgesel düzeni de içine alan *ayna evresi* kuramıyla açıklanır. Ayna evresi, *ben algısının* bakış aracılığıyla yanılmalı bir kendilik olan *küçük öteki imgesi* (*nesne a*) ile özdeşleşmesi sayesinde ortaya çıktığını ileri sürer. Lacan, söz konusu *küçük öteki* imgesine *imgesel eşlenik* adını verir. *Gerçek*'in yapısında bir *fark* olarak belirlenim kazanan imgesel eşlenik, *bakış* yoluyla oluşan *fazlalıktır* ve bakışın nesnesi olarak *Gerçek*'ten *imgesel düzene* geçişin de anahtarıdır. Bu ne anlama gelir? Lacan'a göre *nesne a*, bakışın olmadığı bir alanda, bakış marifetiyle ortaya çıkan imgesel fazlalıktır. Ayna evresi öncesinde bakış namevcuttur ya da Nietzscheci deyimle hiçbir sinir uyarısı henüz bakış yoluyla imgeleştirilmemiştir. Bu dönemde bebek, “kendisi ve gereksindiği nesneler arasında bir fark tanımaz, o da nesneler dünyasının bir parçasıdır.”<sup>581</sup> Memeden kesilerek ilk kez dışsallık ve bakış deneyimini yaşadığında ise bebek, görsel sinir uyarılarının imgeleştirilmesi deneyimini yani imgesel eşleniğin görüntüsü yoluyla ayna deneyimini yaşar. Lacan'a göre bebek, benlik deneyimini “aynada yansıyan kendi bedeninin, bakanın dışında duran dışsal imgeleri üzerinden oluşturur ve kendisini aynadaki yansıması üzerinden tanıyarak onaylar”<sup>582</sup> ve bu, temelde bir metaforlama işlemidir. Lacan, söz konusu imgesel metafora ise *imago* adını verir. İmago, bebeğin görsel sinir uyarıları aracılığıyla ürettiği ilk metafor ve ilk benlik algısıdır. Hâlâ temel ihtiyaçları bakımından yetişkinlere bağımlı olan bebek, *imagosu* yoluyla\* kazandığı bu yanılmalı bütünlük durumu karşısında bir sevinç duyacak<sup>583</sup> ve belki de

---

ahlâkın oluşumuna olanak sağlayan duygu ve durumlardan yani bağlamsal olarak ilksel ahlâki kıpırdanmalardan söz ediyor. Dolayısıyla yukarıdaki başlık şöyle de olabilirdi: *Ahlâki Kıpırdanmaların Kökeni: İmgeler ve Metaforlar*.

<sup>580</sup> J. Lacan, *Écrits*, çev. Alan Sheridan, Routledge, London, 2005, s. 1.

<sup>581</sup> B. Çoban, *Aynalar Şövalyesi ya da Bilinçdışının Kâşifi: Lacan, Kadife Karanlık* içinde, Su Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 282.

<sup>582</sup> E. Akdeniz, 2017, s. 231.

\* Örneğin annenin yüzü.

<sup>583</sup> J. Lacan, 2005, s. 1.

ilk kez *hakikat* duygusunu (*regung*) tadacaktır. Başka bir deyişle bebek, bakış deneyimi ile elde ettiği ilk belirlenimi yani *Gerçek*'in üzerinde ortaya çıkan bu fazlalığı, kendi görüntüsünün bir yansıması olarak düşünecek ve onu imgesel eşlenik olarak sahiplenecektir.

Nietzsche'de ise imgeler ya da imgesellik, direkt olarak hakikat dürtüsünün öncülü olarak görülür. Nietzsche'ye göre ahlâki kıpırdanmaların temelinde bir tür hakikat dürtüsü bulunur fakat hakikat denilen şey, temelinde imgeleştirme deneyimi bulunan “metaforlardan, metonimilerden ve insan merkezcilikten oluşan hareket halinde bir yığından başka bir şey değildir.”<sup>584</sup> Yani son kertede hakikat, bir sözcük ile dile getirilmeden önce bir metafor (*ilk metafor*) olarak imgeleştirilmiş bir sinir uyarısıdır. Nietzsche'ye göre insan, dilsel dünyaya (Simgesel düzene) yerleşmeden önce derinlemesine imgeselliğe dalmış vaziyettedir ve bakışlarıyla nesnelerin arkasında körebe oynamak onu tatmin etmeye yetmektedir.<sup>585</sup> Yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalar olarak hakikatler ve ahlâk yasaları ise bu körebe oyunundan bir adım ileride, İmgelerin Simgesel düzende ikinci kez metaforlara dahil edilmesiyle, bir imgenin bir kavram içerisinde eritilmesiyle oluşmaktadır. Başka bir deyişle *hakikate dair ahlâki kıpırdanma hissi*, imgeler dünyasından Simgeselliğe yapılan sıçrama (*springen*) yoluyla kazanılan *bir şeyleri adlandırabilme yetisiyle\** ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Simgesel düzende yapısallaşan ahlâki yasaların kaynağı, ilk olarak bakışın dünyasında, İmgesel düzende aranmalıdır. Ancak Nietzsche'ye göre hayvandan farklı olarak insan, *ben* kavramının bir metafor parçası olarak inşa olduğunu, bir başka deyişle hakikatlerin bir sinir uyarısının imgelere aktarılması yoluyla inşa olmaya başladığını unutabilmesiyle meşhurdur.

---

<sup>584</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 27.

<sup>585</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 23.

\* Bu ifadeyi Bölüm 1.4.1.'de verilen Nietzsche'nin ‘ad verme yetkisi’ ifadesi ile karşılaştırabiliriz.

Lacan da benzer bir düşünceyi ayna deneyimi yoluyla takip eder: “Bir şempanze birkaç saniye içerisinde, ayna imgesinin epistemolojik bir kofluk olduğunu kabullenip dikkatini başka yere çevirirken çocuk, tuhaf bir irade ve hazla aldanışı sürdürmektedir.”<sup>586</sup> Bir tarafıyla etoloji çalışmalarındaki hayvan psikolojisi deneylerinin bir parçası olarak görülebilecek ayna deneyimi aynı zamanda bize *ben* ve *hakikat/gerçeklik* kavramlarının inşasına yönelik önemli bilgiler sunmaktadır: Ayna deneyimi, 6-18 aylık bir bebeğin, ayna işlevi gören bir yansıtıcı yüzeyde karşılaştığı imge üzerinden sahiplendiği bedensel bütünlük yanılsamasının ortaya çıktığı anlar bütünü ya da bir yanılsama olarak başkasının imgesiyle özdeşleme süreçleri olarak tanımlanabilirken aynı zamanda Nietzsche’nin söylediği farklı alanlar arasındaki sıçrayışın mantığını gösterir. *Gerçek*’ten *İmge*sele doğru gerçekleşen bu sıçrayışı mümkün kılan *fark* (*nesne a*), *Gerçek*’teki yarığın ya da yarık ile oluşan *fazlalığın* nesnesidir ve bu fazlalığın sunumu, Lacan’da önce *benin*, sonra da öznenin ve gerçekliğin (*reality*) kurucu unsuru olarak verilmektedir. Böylece Lacan, insan yavrusundaki sinir uyarılarının imgeler olarak düzenlenmesini, bireyin bir *ben* yanılsaması üzerinden varlığa gelişi olarak addeder. Her ne kadar çocuk aynanın karşısında gördüğü imgelere yanılsamalı bir benlik hissi atfetse de *Gerçek*’in belirlenimsizliğinden sonra yakalamış olduğu bu özerklik hazzı, arzuyu yapılandıracak olan farkın da ilk belirlenimi olacaktır.

Görüldüğü gibi *nesne a*, *İmgesel* düzenin kurulduğu ayna evresinden itibaren bir fazlalık olarak belirlenim kazanır fakat aslen bu cebirsel gösterim bize -ikili olarak- hem ayna evresinin (*Gerçek*’ten *imge*sele doğru Nietzscheci sıçrayışın) hem de *imgeselden* *simgesele* doğru gerçekleşen bir sıçrayışın mantığını gösterecektir. *Gerçek*’ten kopuş ile ortaya çıkan bu nesnenin iki düzeyde de (hem ayna evresinde hem de *simgesel* matrislerin kurulumunda) işlevi vardır. *Nesne a*’nın birinci işlevi ayna evresi yoluyla *Gerçek*’ten kopuş ile ortaya çıkan bu ontolojik farkı (fazlalık olarak farkı) işaret etmek iken ikincil

---

<sup>586</sup> M. Bowie, 2007, s. 30.

işlevi Simgesel gerçekliğimizi yapılandıracak olan radikal bir fark (bu kez *fazlalık* değil, *eksiklik*) olması bakımından “etrafında sembolik düzenin yapılanacağı bir boşluk ya da eksikliği (temsilin eksikliğini) göstermesidir.”<sup>587\*</sup> Aslında Lacan için bu ikili işlev, gitgide *Gerçek* ile gerçekliği (*ahlâk yasaları* olarak sembolik düzeni) birbiriyle ilişkilendiren ama aynı zamanda onların ayrımını yapısal olarak ortaya koyan bir araştırma konusuna dönüşecektir.

#### 4.4. Simgesel Düzen, Yasa ve Temsil Problemi

Zizek’e göre ayna evresinde bebek, “Gerçek’i imgelere hapsederek onunla başa çıkmaya çalışmaktadır lakin henüz imgeleri adlandırmaya, aralarında anlamsal, simgesel ilişkiler kurmaya gücü yetmez.”<sup>588</sup> Oysa Nietzsche’nin deyiimiyle insanda hakikate yönelik bir ahlâki kıpırdanma hissi oluşabilmesi için insanın bir şeyi ‘kırmızı’ ya da başka bir şeyi ‘soğuk’ olarak adlandırabilme yeteneğine kavuşması gerekir.<sup>589</sup> İmgelere bağımlı yaşamaya daha fazla dayanamayan insan, dil yoluyla davranışlarını birtakım *soyutlamaların* yani kavramların denetimine bırakarak hayatının yönetimini ve rehberliğini onlara emanet edebileceği evrensel yasalara ihtiyaç duyar.<sup>590</sup> Nietzsche’ye göre insanı hayvandan ayıran temel nosyon bu ikinci *soyutlama* işlemidir; imgelerin bir metafor yoluyla simgesel düzen içerisinde sabitlenmesiyle artık yasalardan oluşan yeni bir dünya yaratmak mümkün olur. Bu dünyada imgelere oranla (simgelerin kontrolünde meydana gelmiş olan) yasalar “daha sağlam, daha evrensel, daha bilinebilir ve daha insani ve böylece de düzenleyici ve buyurgan olarak ortaya çıkar, yani her imgesel metafor müstakil ve eşsiz iken ve dolayısıyla her türlü sınıflandırmadan kurtulmaya

---

<sup>587</sup> S. Homer, **Jacques Lacan**, çev. Abdurrahman Aydın, Phoneix, Ankara, 2005, s. 123.

\* Yani ayna evresinde bebeğin (ayna olarak) Öteki’nin yüzünde kendi imgesiyle karşılaştığı andan itibaren ortaya çıkan (kendi bütünlüksüz biçimi ile bir bütünlük halindeki yansıması arasındaki) *fark* ya da boşluk olarak *nesne a*, olanaksızın olanağı (Gerçek’in sunumu) olarak tanımlanacaktır.

<sup>588</sup> S. Zizek, 2005b, s. 229.

<sup>589</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 28.

<sup>590</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 28.

muktedirken”<sup>591</sup> dilin öğeleri bütünleştirici dizgeler ve evrensel yasalar oluşturmaya namzettir. Nietzsche’nin bu düşüncelerinin Lacancı *nesne a*’nın ikincil işlevi yoluyla derinleştirildiğini söylemek pekâlâ mümkündür: Lacan’a göre ayna evresinden sonra bebek, bu evrede belirlenim kazanan imgesel tortuyu (*nesne a*’yı) bölünmüş öznenin yapısında kurulan ve kavramların oluşturucusu olan *simgesel matrisler* yoluyla dışsallaştırmaya çalışacaktır. Bu matrisler, Lacan’a göre bilinçdışının kurucu matrisleridir ve esas olarak Nietzsche’nin de yukarıda belirttiği dilin, kültürün, ahlâk yasasının (Lacancı terminolojiyle Baba-nın-Adının) yani genel anlamıyla gerçekliğin (*reality*) matrisleridir.\* Lacan’da Baba-nın-Adı (*nom-du-père*) kavramı semboliktir; bu ad, toplumsal düzenin konuştuğu dilin ve kullandığı yasanın adıdır; yani fiziksel babanın varlığından bağımsız olarak, Tanrı’nın ve devletin, yasaklayıcı otoritenin simgeselleştirilmesi anlamına gelir. O halde Lacan’a göre “*ben*, öznenin *küçük öteki* üzerinden kendi bedeniyle ilişkisi aracılığıyla biçimlenen imgesel bir işlev iken, *bilinçdışı* *özne* ise simgesel düzen içerisinde oluşmakta ve dil tarafından belirlenmektedir.”<sup>592</sup>

*Gerçek* ile İmgesel düzen arasında (bir fazlalık yoluyla ortaya çıkan) bölünmüşlüğü müsebbibi olarak *nesne a*, Simgesel düzeyde yani dilin mekanizması içerisinde bu kez bir *eksiklik* olarak belirlenim kazanacaktır. İmgeselden Simgesele sirayet eden bu fazlalık, bundan böyle gösteren ile gösterilen\*\* arasındaki yapısal *mesafeye*, boşluğa (eksikliğe) dönüşmüştür. Aslında Nietzsche, Lacan’dan önce bu eksikliğe özellikle dikkat çeker: “İşaretler (gösterenler) ile işaret edilen şeyler (gösterilenler) uyumlu mudur acaba? Dil, bütün gerçekliklerin uygun bir ifadesi

---

<sup>591</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 28.

\* Bu noktadan itibaren Lacan’ın Gerçek (*Real*) ile gerçeklik (*reality*) arasında yapmış olduğu ayrımı daha iyi anlamış oluyoruz.

<sup>592</sup> S. Homer, 2005, s. 67.

\*\* Burada bir hatırlatma yapmakta fayda var; Lacan’a göre gösterilen, bir gösterenin başka bir gösterenle ilişkisinde ortaya çıkar yani aslında bir gösteren yoktur. Gösterilenler, gösterenlerin arasındaki diferansiyel öğedir; anlam gösterenler arasındaki farkta ve ilişkide kurulur.

midir?”<sup>593</sup> Lacan da tıpkı Nietzsche’nin bu düşüncesini izleyecek şekilde, İmgesel düzen ile Simgesel düzen arasındaki bu ilişkiyi, dildeki gösterilen-gösteren ilişkisi içerisinde ele alır. Lacan’ın meşhur ifadesiyle bilinçdışı, her şeyden önce dilseldir: “Bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır.”<sup>594</sup> Lacan'a göre “bir gösteren, özneyi başka bir gösteren için temsil eder”<sup>595</sup> yani her gösteren, başka bir gösteren için gösterilen yerine geçer, bu da nihai bir gösterilenin olmadığı anlamına gelir. Benzer şekilde Nietzsche’ye göre de bir sinir uyarısından bir metafor yoluyla elde edilmiş ürünler olan kavramlardan (gösterilenlerden) nihai (evrensel) bir sonuç çıkarmak savunulabilir bir şey değildir. Nietzsche’ye göre dilin serüveni bellidir: “Öncelikle, bir sinir uyarısı bir imgeye dönüşür: *ilk metafor*; sonra imge belirli bir sesle taklit edilir: *ikinci metafor* ve her seferinde bir alandan, tamamıyla yeni ve farklı olan bir diğerinin tam ortasına bir sıçrama yaşanır.”<sup>596</sup> Nietzsche’ye göre “bizler ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsedince, nesnelerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimizi sanırız; fakat aslında elimizde nesnelerin metaforlarından -asıl özleriyle hiçbir şekilde örtüşmeyen metaforlardan- başka bir şey yoktur.”<sup>597</sup> Bu durum temsilin olanaksızlığının/başarısızlığının en açık kanıtıdır hatta bu yüzden hiçbir temsilin tümüyle başarılı olma imkânı yoktur; çünkü gösteren ile gösterilen arasında hiçbir zaman kapanmayacak bir boşluk vardır. Dolayısıyla nihai gösterilen diye bir şey yoktur ya da gösterenin sabit bir şekilde devamlı olarak gönderme yaptığı nihai bir gösterilen mevcut değildir. Lacan’ın kuramında da bu düşünce aynen takip edilir:

Gösterilen ve gösteren arasındaki ilişkiyi yapıbozuma uğratarak postmodern ve post-yapısalcı düşüncelerin temel önermelerinden birinin de kurucusu olur: eğer

---

<sup>593</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 24. (Parantez içleri bu çalışmada eklenmiştir. Nietzsche’nin yaşadığı dönemde *gösteren* ve *gösterilen* terminolojisi henüz yoktu, Nietzsche bunun yerine *die dinge* (tekil şeyler) ve *die bezeichnungen* (bu şeylerin etiketleri) ifadelerini tercih etmiştir: “Decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? (“Etiketler ile etiketlediğimiz şeyler örtüşüyor mu?”) olarak da çevrilmesinde bir sakınca yoktur.)

<sup>594</sup> J. Lacan, 2013a, s. 26.

<sup>595</sup> J. Lacan, a. g. e., s. 166.

<sup>596</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 25.

<sup>597</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 26.

bir gösterenin anlamı sabit olsaydı, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki değişmeyen tek bir anlam yaratırdı ancak böyle bir ilişki yoktur.<sup>598</sup>

O halde anlam denilen şey, gösterenler arasındaki *fark* yoluyla meydana gelir; yani anlam yalnızca bir gösteren diğer gösterenler ile birlikteyken ortaya çıkar.<sup>599</sup> Nietzsche'nin sözlerinde olduğu gibi "bir şeyin özelliği zaten diğer şeyler üzerindeki etkileridir; o şeyi diğer şeylerden arındırdığımızda yani diğer şeyleri ortadan kaldırdığımızda bir şeyin özellikleri de kalmaz; diğer şeyler olmadan *bir şey yoktur* yani *kendi içinde bir şey yoktur*."<sup>600</sup> Nietzsche'ye göre ahlâki kavramlar da Platon'dan beri bu durumun aksi güdülerek ortaya koyulmaktadır. Örneğin:

Bir kişiye *dürüst* diyor ve sonra da "Bugün neden böyle dürüst davrandı?" diye soruyoruz. Vereceğimiz yanıt haliyle, "dürüstlüğü nedeniyle" şeklinde oluyor. Dürüstlük! Bu tekrar şu anlama geliyor: Yaprak kavramı, yaprakların nedenidir. "Dürüstlük" adı verilen esas özellikle ilgili aslında hiçbir şey bilmiyoruz; ancak sayısız bireyselleşmiş ve nihayetinde eşit olmayan davranışı, farklılıklarını bir kenara atarak aynılaştırıp, "dürüst davranış" olarak adlandırmayı çok iyi biliyoruz. Son olarak da tüm bunlardan adı "dürüstlük" olan bir *qualitas occulta* (nesnelerin bilmediğimiz özelliklerini) elde ediyoruz. Bireysel olanı görmezden gelerek formu elde ettiğimiz gibi, kavramı da elde ederiz; oysa doğa ne form ne de kavram tanır; hatta tür bile tanımaz. Doğa sadece, bizim için erişilemez ve tanımlanamaz olan bir X tanır. Birey ve tür kıyaslamamız dahi antropomorfik bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz. Fakat bu zıtlığın eşyanın özüne denk düşmediğini de iddia etmemeliyiz; zira bu da dogmatik ve aksi kadar kanıtlanamaz bir iddia olur.<sup>601</sup>

Bu düşünce, dildeki temsil probleminin ontolojik sonuçlarının Nietzsche tarafından ortaya konulmuş en açık ifadelerinden biridir ve burada, ahlâki değer yargılarının icadı, önce imgelerin sonra da dildeki temsil sorununun sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sonuca göre ahlâki kavramlar, temelde şeylerin bilmediğimiz özelliklerini temsil eden bir boşluğun yani gösteren ile gösterilen arasındaki *mesafenin* üzerinde kurulmaktadır. Nietzsche'ye göre bu boşluğun temel nedeni, son kertede hepsinin bir

<sup>598</sup> B. Çoban, 2005, s. 280.

<sup>599</sup> J. D. Nasio, "Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları" çev. Atakan Karakış, **Monokl Dergisi Lacan Özel Sayısı** (ed. Yeşim Keskin), Sayı VI-VII, 2009, İstanbul, s. 50.

<sup>600</sup> Gİ #557.

<sup>601</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 27.

metafora dayanıyor olmasıdır. Lacan'da da benzer bir düşünce ile karşılaşırız: Ona göre ben'in kurulum evresinde Gerçek'in üzerinde bir imgesel fazlalık olarak belirlenim kazanan *nesne a*'nın bu kez dil içerisinde *eksiklik* olarak, gösteren ile gösterilen arasındaki temsil eksikliği olarak sunulduğu görülmüştür ve bu bakımdan “özne de temel olarak eksikliğin öznesidir; o, temsildeki başarısızlığa Simgesel yapı içinde verilen addır.”<sup>602\*</sup> Dilde her seferinde gösterilemeyen bir şey, dilin sınırına takılan bir imge ya da bir *metafor* vardır; fakat bu durum kesinlikle dilin işlevsizliği anlamına gelmemelidir. Tersine, dil tam olarak böyle kurulur; yani “eksiklik, her zaman anlamın oluşturulma sürecinin temel parçası, kurucu unsurudur çünkü gösteren asla gösterdiği varsayılan şeyi büsbütün açıklayamaz”<sup>603</sup> fakat hem dilin yapısı hem de dil gibi yapılan bilinçdışı arzu bu sayede açıklanabilir.

Arzu, eğer temel olarak bilinçdışıysa ve Lacanyen kuramla *en üstün İyi* etiğinin ya da ödev etiğinin yerini bir arzu etiği alacaksa, burada dile getirilen bilinçdışı arzu kavramının mahiyeti doğru açıklanmalıdır. Bu bağlamda birtakım yorumcuların genellikle Lacan'da var olduğunu düşündükleri *pür Hegelciliği* haklı çıkarabilmek adına Lacan'ın ‘arzu, Öteki'nin arzusudur’ formülasyonunu *arzu, zaten var olan öznelerin bir uğraşdır* şeklinde anlamaları problemlili gözükmemektedir.<sup>604</sup> Aksine arzu, öznenin inşasına dahil olan (hem özneyi koşullandıran hem de özne tarafından koşullanan) ve bu bakımdan öznenin metafizik yapısını oluşturan, Foucaultcu bir terminolojiyle ifade edilirse *öznenin etik tözünü oluşturan şeydir*. Arzuyu yapılandıran temelde *Gerçek*'in üzerinde oluşan bir yarıktır ki Lacan, bu yüzden ‘bilinçdışı arzu, dil gibi yapılanmıştır’ formülünü kullanır; çünkü daha önce ifade edildiği üzere dil de *Gerçek*'te ortaya çıkan bir yarığın simgesel karşılığını ifade eder. Bu noktada Lacan, arzunun yapılandığı aynı yerde (*Gerçek*'te) yeni

---

<sup>602</sup> S. Newman, 2006, s. 217.

\* Newman'ın yaptığı bu tanım, Lacanyen özneyi en iyi ifade eden tanımlardan biridir.

<sup>603</sup> J. Lacan, 2005, s.228.

<sup>604</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 29.

bir ahlâk temellendirmeye çabalayarak “bilinçdışı arzuyla bir ahlâk oluşturmak nasıl mümkündür?”<sup>605</sup> diye sorar. Bu bakımdan Lacan’ın mümkün bir arzu etiğinin temellendirilmesindeki izleği bellidir: Başlangıç olarak *Gerçek*’te ortaya çıkan bir yarık ve bu yarık ile oluşan İmgesel fazlalığın temellendirilmesi, sonra da bu İmgesel fazlalığın kendisini bilinçdışı arzunun yapısında (Simgesel düzende) bir eksiklik olarak dışsallaştırması. Lacan’ın bu prosedürü, psikanalitik etiği Freudcu *Şey*’den (*das Ding*) yani bilinçdışı arzunun merkezinde olan şeyden başlatmak üzerine kuruludur.<sup>606</sup> Lacan’a göre *das Ding* hem imgeleştirilmesi imkânsız olan hem de bir şeyin Simgesel düzendeki karşılığının yani gösterilenin ötesinde (*beyond-of-the-signified*) kalan, *Gerçek*’te olan şeydir ve ahlâki bir eylemin, kendisini göstereceği odak noktasını belirtmesi bakımından arzunun imkânsız nesnesidir.<sup>607</sup> Lacan’ın terminolojisinde *das Ding* terimi zamanla yerini arzunun yok-nesnesi olan *nesne a*’ya bırakmış ve yukarıda sözü geçen prosedür tamamlanmıştır.

Lacan’ın “*désir* kavramı, Freud’un Fransızcaya çevrilmiş çalışmalarında *Wunsch* (istek) kavramıyla, benzer biçimde İngilizce *Standart Edition*’da Strachey tarafından da *wish* (istem) kavramı ile karşılanmıştır.”<sup>608</sup> Buna karşın Lacan’ın *désir*’i çoğunlukla İngilizceye *desire* (arzu) olarak çevrilmiş ve dolayısıyla bu kavram, Freudcu *Wunsch*’dan ya da *wish*’ten bir miktar uzaklaşarak Lacan’ın Freud’a yaptığı göndermelerden mahrum bırakılmıştır; fakat yine de İngilizcedeki *desire* terimi Fransızca *désir* terimi gibi, Lacan’ın kavramının temel bir özelliği olan (Nietzsche’ci güç istencine yakın bir şekilde)\* süregelen bir kuvvet imasını taşır.<sup>609</sup> Bu bakımdan Lacan’ın ‘istem’ ya da ‘istek’ sözcüğüne yakın anlamda kullandığı *désir* yani arzu kavramı, kaynağını aslen -Nietzsche’nin de aynı

---

<sup>605</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 104.

<sup>606</sup> J-P. Cléro, a. g. e., s. 104.

<sup>607</sup> J. Lacan, **The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII**, Routledge, NY, 2013b, s. 54.

<sup>608</sup> D. Evans, 2019, s. 39.

\* Parantez içi Evans’a ait değil.

<sup>609</sup> D. Evans, a. g. e., s. 39.

yerden beslendiği- Spinoza'dan alır. Zira Lacan, Spinozacı izleği takip ederek Nietzscheci bir önermeyi devralmış olacaktır: “Arzu (istem), insanın özüdür.”<sup>610</sup> Fakat bu öz, Lacan'da metafizik bir özü değil, Nietzsche'de olduğu şekliyle bir ilişkideki diferansiyel ögeyi yani *bilinçdışı istenci* imler. Lacan'a göre *Gerçek* ile Simgesel arasında fark yoluyla temellenen arzunun serüveni *etiktir* çünkü psikanalizin en önemli gayesi, kişiyi ideal bir hakikate değil, kendi arzusu üzerinden yapılanan hakikati keşfetmeye yöneltmektir. Lacan birinci seminerde şöyle söyler: “Arzu, ancak Simgesel düzende formüle edildiğinde yani *dile getirildiğinde* kavranabilir olur.”<sup>611</sup> Bu yüzden arzu, ancak dil yoluyla bir eksiklik olarak anlaşılabilir fakat bu eksiklik, arzunun kavramsal anlamda eksikliği değildir ya da Platon'da olduğu gibi arzunun ‘negatif’ ya da ‘olumsuzlayıcı’ biçimde temellendirilmesi anlamına gelmemelidir. Arzunun yalnızca bir ‘eksiklik’ temelinde ifade edilebilmesinin nedeni, temsilin olanaksızlığıdır. Arzunun dilde ifade edilmesinin temsilin olanaksızlığından kaynaklanan bir sınırı vardır; arzunun hakikati dilin içerisinde kendisine bir parça yer bulsa da “hiçbir zaman arzuya dair hakikatin bütünü dile getirilemez, ne zaman söz arzuyu dile getirecek olsa arkasında daima sözün ötesinde kalan bir *artık* bırakır.”<sup>612</sup> Lacancı *Gerçek*'in simgeselleştirilmeye direnen parçası olan bu *artık* (residue), arzunun yapısını ifade edecek şekilde bir temsil eksikliği olarak kavranmalıdır. Bu temsil eksikliğinin belirlenimi olan *nesne a*, nesnesizdir çünkü arzu, temsil edilemediğinden onun yöneldiği bir nesne de yoktur, onun yönelimi onun nesne-nedeninedir. Yani “eğer arzu, nesneye gönderimde bulunuyor gibiyse, bu her zaman bir yanılsama uğrunadır; gerçeklikte arzu, eksiklikle olan ilişkidir.”<sup>613</sup>

Görünen odur ki öznenin dil üzerindeki inşa süreci, daha en başta bir kusur, bir boşluk ya da bir düşünüş travmasıyla başlamaktadır fakat “çağdaş Fransız felsefesinin

---

<sup>610</sup> J. Lacan, 2013, s. 289.

<sup>611</sup> J. Lacan, 1988, s. 183.

<sup>612</sup> D. Evans, 2019, s. 40.

<sup>613</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 27.

düşünsel mirasını göz önüne aldığımızda *düşüş* (ya da kusur) terimini olumsuz olarak okumamak gerekir, çünkü bu felsefe her türlü idealizmin tersine, herhangi bir olanağın kökenine boşluğu, farkı, merkezsizliği, başarısızlığı, sentezsizliği, *Birsizliği* (*onelessness*), yarılmayı koymaktadır.”<sup>614</sup> Aynı şey Lacanyen psikopatoloji için de geçerlidir: “Son yıllarda psikanalizde öğrettiklerim, kapalı bir ‘Bir’ zorunluluğunu kapı dışarı etmeye yöneliktir, sizin de kabul edeceğiniz gibi bilinçdışı deneyiminin ortaya çıkardığı *bir*, yarılmanın, kopuşun biridir.”<sup>615</sup>

#### 4.5. Lacancı Gerçek ve Nietzscheci Hakikat Kavramlarının Karşılaştırılması

Lacancı Gerçek ile Nietzscheci hakikat kavramları ‘dilin sorunsallaştırılması’ meselesi üzerinden bir araya gelir: Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü* ve *Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine* adlı eserlerinde bu sorunsal yoluyla ulaştığı birtakım sonuçlar ile Lacan’ın Yasa’nın alanını açıklarken kullandığı *bilinçdışının* bir dil gibi yapılandığı söylemi arasında gözden kaçırılmaması gereken paralellikler vardır. Bunlardan en önemlisi, Nietzsche’nin temsil üzerine söylediklerinde göze çarpar. Nietzsche’ye göre dilin içerisinde yer alan kişi ilkin, nesne ile insan ilişkilerini betimlemeyi denemekten başka bir şey yapamaz. Ona göre bu işlem, daha önce dile getirildiği gibi iki aşamalı bir metaforlama işlemine ve bu yolla her seferinde bir alandan tümüyle farklı bir alana bir sıçrayış yapılmasına dayanmaktadır. Nesne ile insan ilişkilerini betimleyen sözcük-kavram-nesne ilişkisinde, Nietzsche’ye göre sözcük ile kavram arasında tümüyle örtüşecek bir noktayı bulmak, yani tümüyle başarılı olmuş bir *temsil ilişkisi* kurmak imkansızdır. Nietzsche’nin düşüncesine göre bir sözcüğü ya da sözcük öbeğini, bir kavramı işaret edebilmek için kullanırken aslına bakılırsa elimizde nesneye ya da nesnenin ‘hakikatine’ dair hiçbir veri yoktur, dahası sözcük ile nesne arasında *kavramsal bir nedensellik* yakalamak da imkansızdır. Nietzsche’ye göre ahlâka

---

<sup>614</sup> E. Kaçar, 2019, s. 77.

<sup>615</sup> J. Lacan, 2013a, s. 32.

dair iyi, doğru ya da hakikat olarak kutsanmış olan bütün kavramlar, metaforlardan ve insan merkezilikten oluşan hareket halindeki bir sözcük yığınıdır.<sup>616</sup> İnsan, bilinçdışı biçimde, hatta sırf bu bilinçdışı durum yoluyla yapılanmış olan dili kullanarak kendi hakikatının sınırına ulaşmıştır.<sup>617</sup> Bu, birdenbire gerçekleşmiş bir durum değildir; insan imgelem düzeyinden Simgeselliğe bir tür sıçramayla ulaştığı gerçeğini bilinçte geriye iterek dile yerleşebilmektedir. Nietzsche'ye göre insanın oluşturduğu imgelemler ve anlık izlenimlerin yerini sistematik bir semboller dizisine bırakması, yani dilin ortaya çıkması, toplumda onu hayvandan ayıran 'ahlâki kıpırdanmanın' etkisiyle beraber meydana gelmiştir. Bu bakımdan "insanın yalan söyleyerek başkasını aldatması asla hayvani bir şey değildir çünkü yalan, Simgesel düzene girmiş olmayı gerektirir; sadece insan yalan söyleyebilir, hayvanlar yalan söyleyemezler zira hayvanın hakikatle bir bağı yoktur."<sup>618</sup> O halde "hakikat, ancak ve ancak sözün, isterse yalan olsun, hakikati anması ve çağırması üzerine temellenir."<sup>619</sup>

Nietzsche'ye göre dilin içerisinde insan, kavramları imgelerden yontarak meydana getirdiğini unutarak güven ve tutarlılıkla yaşayabilir fakat o, bu unutkanlık durumundan bir anlığına sıyrılabilseydi kendisinden güvenle 'ben' diye bahsedebildiği öznelliğini bir anda yitirebilirdi.<sup>620</sup> Yani görülür ki Nietzsche, Lacan'ı önceleyecek şekilde, öznenin hakikatının dilde (Simgesel düzende) inşa olduğunun bilincindedir. Nietzsche'ye göre bir metaforun 'hakikileşip' doğru bilgiyi ifade eden bir gösteren-gösterilen (sözcük-kavram) ilişkisine dahil olmasının hiçbir mutlak karşılığı yoktur; yani dilin, bireyde kendisinin simgesel yapının nesnel ve hakiki bir parçası olduğuna yönelik bir duygu uyandırması bir yanılsamadır. Bu bakımdan *doğa yasası* denilen şey de aslında

---

<sup>616</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 27.

<sup>617</sup> F Nietzsche, a. g. e., s. 28.

<sup>618</sup> Z. Direk, **Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki. Felsefede Hayvan Sorusu**, Cogito. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (Bahar 2015), 2015, s. 253.

<sup>619</sup> J. Lacan, 2013a, s. 141.

<sup>620</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 30.

*Gerçek* gibi özünde ancak retrospektif biçimde kavranabilen bir şeydir zira “biz doğa yasasının ne olduğunu asla bilmeyiz, yalnızca onun etkilerini biliriz”<sup>621</sup> yalnızca onun etkilerini inceleyerek retrospektif çıkarımlar yaparız. Öte yandan yine Lacan’da olduğu gibi Nietzsche’ye göre de imgesel metaforlar oluşturma süreci, dilin ortaya çıkmasıyla sona erebilecek bir süreç değildir. Bu iki durum arasında ebedi bir dönüş vardır. Bu sayede, birincil süreç ikincil süreç üzerine daima geri dönerek\* işlevini sürdürmüş olacaktır; *Gerçek*, anlamlandırılmayan imgeler (kalıntılar) yoluyla daima Simgesele dokunmaya devam edecektir. *Gerçek*’in alanı, simgeselleştirilmeye direnen imgeler yoluyla dilde de içermeye direnir ve bu yüzden asla fiilen var olmayan ama yine de etkileri hissedilen bir şey, bir namevcut fazlalık olarak öznenin travmatik çekirdeğini oluşturur.<sup>622</sup> Nietzsche’ye göre de “insan, dilde tümüyle yer alamayan metaforlara yönelik dürtüsüne galip gelememiştir, bu dürtü kendisine yeni bir yetki alanı bulmak için başka bir kanal arar ve genellikle bunu rüyalarda, mitlerde ve sanatta bulmaktadır.”<sup>623</sup> Bir başka deyişle Simgesel düzen, *Gerçek*’i tümüyle tüketemez.

Lacan’a göre hakikati ifade edebilmek için sözcükler daima eksik kalacaktır ve bu eksiklik ve imkansızlıktan dolayıdır ki *hakikat, bir yönüyle Gerçek’e dokunur*.<sup>624</sup> Kişi, arzusu hakkındaki hakikati konuşamaz, hatta analistine *seni aldatıyorum* diyen analizana Lacan, dilimizin doğru hakkında doğruyu söyleyemeyeceğini, çünkü hakikatin sadece dil üzerinde temellendiğini ve hakikat hakkında hakikati söyleyebilmek için elimizde başka (dilden başka) bir araç olmadığını söyleyecektir.<sup>625</sup> O halde hakikat, tamamen dile getirilemeyen parçasıyla Simgesel’in bir ürünü olarak *Gerçek*’in kıyısındadır (Lacan kimi zaman ‘*Gerçek*, simgeselin sırtındadır’ der) ve tam da *Gerçek* ile olan bu ilişkisi nedeniyle

---

<sup>621</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 32.

\* Lacan’ın “*Gerçek*, daima geri dönendir” sözüyle karşılaştırılabilir.

<sup>622</sup> S. Newman, 2006, s. 219.

<sup>623</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 33.

<sup>624</sup> Y. Keskin, “Bilinçdışından Konuşma Sanatı: Jacques Lacan ve Dış’ın Yakınlarında” **MonoKL**, İstanbul, (6-7), 2009, s. 2.

<sup>625</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 64.

özne, gösterilemeyen (temsil edilemeyen) bir hakikatin öznesidir. Buradaki temsil eksikliği, öznenin paradoksal özüdür. Lacan, Nietzsche'nin sözünü ettiği hakikat inşasının temelinde yer alan temsilin başarısızlığını, hakikatin kurucu ögesi konumuna taşır. Bu durum bize kavramsal bilginin doğası ile gerçeklik (*reality*) arasında daima bir uyumsuzluk olduğunu unutmamamız gerektiğini söyler.<sup>626</sup> Hakikat bir yönüyle kendisini bir bilgi nesnesi olarak sistemsal bir bütünlük (Simgesel) halinde kurgulamaya çalışırken, diğer yanıyla hala *Gerçek*'e dokunarak yeni metonimi mekanizmalarıyla metaforlar ortaya çıkarmaya, kendi içinde temsil edilemez boşluklar üretmeye devam eder. Nietzsche'ye göre dildeki bu kurucu başarısızlığın ya da temsil edilemezliğin temel nedeni, imgesel metaforların Simgesel düzene geçerken Simgeselin yapısında “bir metafor artığı (*residue of a metaphor*)”<sup>627</sup> bırakmasından ileri gelir. Bu kalıntı (*residue*), daha sonra Lacan'da ifadesini bulacak olan arzuyu ve bilinçdışını yapılandıracak diferansiyel ögedir. Bu düşünce, Nietzsche'nin dilin sorunsallaştırılması açısından ortaya koyduğu en önemli tespitlerden biri olarak karşımıza çıkar: Nietzsche'ye göre “bir kavram ya da bir hakikat yargısı, son kertede bir metafor artığıdır (*das Residuum einer Metapher*).”<sup>628</sup> Nietzsche, 1873 yılında yazdığı *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*) isimli makalesinde bu ifadeyi (*das Residuum einer Metapher*) özellikle altını çizerek verir. Benzer şekilde Lacan'a göre de bu kalıntı, *Gerçek*'in bir tortusu olarak kendini Simgesel yapıda bir metafor kalıntısı (dilde temsil edilemeyen imgesel bir artık) olarak göstermektedir. Lacan'a göre bilinçdışının kendisini ortaya koyuverdiği yani anlamın ortaya çıktığı yer,

---

<sup>626</sup> F. Chouraqui, **Ambiguity And The Absolute: Nietzsche and Merleau-Ponty On The Question Of Truth**, Fordham University Press, 2013, s. 65.

<sup>627</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 29.

<sup>628</sup> F. Nietzsche, **Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne**, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Kritische Studienausgabe Bd. I (KSA I)* içinde, hazırlayan Giorgio Colli, Mazzino Montinari München, DTV De Gruyter, 2009, s. 882.

aslında bu metafor kalıntısının gösterenler arasında yarattığı boşluktur.<sup>629</sup> Yani Nietzsche gibi Lacan’a göre de özne, Simgesel düzeyde gerçekleşen bir başarısızlık ‘hakikati’ üzerinde, dilde temsil edilemeyen bir *metafor kalıntısı* üzerinde kurulmuştur; bu başarısızlık, bizatihi öznenin kurucu unsuru durumundadır.

Nietzsche, hakikate yönelik ortaya koyduğu çelişkili tanım ve yorumlarıyla, aslında Batı geleneğinin kapalı metafizik sistemi ve geleneksel varlık kavrayışı üzerinde bir ‘dışarı’ olarak kabul edilen hakikat kavramının *özcü kavramlara yenilmeden*<sup>630</sup> nasıl yeniden değerlendirilebileceğini sorgulamaktadır. Bu soru, Lacan’ın arzu etiği ile yakından ilgilidir çünkü Lacanyen etik, böyle bir hakikat kavrayışının yapı sökümüyle ilgilenir. Lacancı *Gerçek* ile Simgesel arasında bölünmüş olan öznenin yapısı, artık özcü bir ahlâkı temellendirmeye uygun değildir; çünkü Lacancı özne teorisi, hakiki dünyayı *bilme* kapasitemizde özümüzü bulan (ya da bunu vaat eden) felsefi geleneklerden kopmak anlamına gelir.<sup>631</sup> O halde böyle bir etikte *içerideki dışarıyı* inşa etmek ya da daha doğru bir ifadeyle “yaşantımızda *Gerçek* ile yüzleşmek gereklidir.”<sup>632</sup> Dilde daima temsil edilemeyen bir *artık* yoluyla kendini gösteren *Gerçek*, bilinçdışının yani arzunun ham maddesidir. Bir başka deyişle Lacan’a göre ‘yaşantımızdaki *Gerçek*’, *Gerçek*’in radikal kalıntısı olan ve Simgesel düzeni yapılandıran arzudur (istem); psikanalitik etiğin şartı, kişinin arzusuyla yüzleşmesidir.

Lacan’a göre *Gerçek* gibi “*dışarı* kavramı da imkânsız ve tanımlanamaz bir şey olarak görünürken, onu kavramanın tek yolu belki de paradoksal olarak, onun Simgesel düzendeki imkansızlığını kabul etmektir”<sup>633</sup> tıpkı Nietzsche’nin yaptığı gibi. Nietzsche’nin bu imkansızlığı temellendirdiği “Tanrı öldü!” sözüyle anlam kazanan

---

<sup>629</sup> J. Lacan, 2013a, s. 162.

<sup>630</sup> S. Newman, 2006, s. 215.

<sup>631</sup> J. Rajchman, “Lacan and the Ethics of Modernity” **Representations**, no. 15 (1986), s. 43.

<sup>632</sup> J. Rajchman, a. g. e., s. 43.

<sup>633</sup> S. Newman, a. g. e., s. 216.

hakikatin işlevi, Simgeseldeki varlığın dışarısının (ya da aşkın değerlerin) yeniden değerlendirilmesi ve ona yeni bir değer atfedilmesi serüvenini barındırır. Nietzsche'ye göre gerçekliği kutsal bir hakikat alanına hapseden<sup>634</sup> Hristiyanlığın Tanrı'sının ölümü ile hakikatin (Simgesel düzenin) üç temel karakteri değerden düşürülmüştür: "Amaç, birlik, varoluş." Nietzsche'yle birlikte ilk defa hakikat, bu üç belirlenimden bağımsız olarak ele alınmıştır. Bu yüzden Nietzsche'ye göre yüzleşmemiz gereken hakikat, kuvvet ilişkilerinden doğan diferansiyel öge ya da fark olarak *güç istencidir*.

Lacan da benzer biçimde Öteki ile ilişkileneceğimizi sağlayacak farkı (*diferansiyel ögeyi*) yani *arzu* kavramını işaret etmektedir. O halde Lacan, tıpkı Nietzsche gibi, *varlığın dışarısının* karakteri olarak *Gerçek* kavramını 'dışarısı' kavramının kendisini yadsımadan fakat onu metafizik bir yapıya da hapsedmeden "amaç, birlik, varoluş" kavramlarını dışarıda tutarak Simgesel düzenin içerisinde (*Gerçek*'in Simgeseldeki kalıntısı üzerinden) 'arzunun yapısı' başlığı altında ele almaktadır. Newman'ın ifadeleriyle Lacancı *Gerçek*,

Simgeleştirme yapısının içinde olan, ne var ki simgeleştirmeye direndiği için bir *dışarısı* oluşturan, simgesel düzende arzuyu yapılandıran bir tür *travmatik yokluk*, bir boşluk çekirdeği olarak görülebilir; bir başka deyişle Gerçek, zorunlu olarak simgesel Yasa düzeninin dışarısı değildir ama daha çok bir *dışlanmış içtir*; kesin olarak yapının dışarısında olmayan ama onda mevcut da olmayan bir şeydir; bu yüzden Lacan'a göre Gerçek, *iç içerisindeki dışlanmış şeydir*.<sup>635</sup>

Bu, yani *iç içerisinde dışlanmış* olan *Gerçek*, simgeselleştirmeye direndiği gibi onu tehdit de edendir. *Gerçek*'in bir tortusu olarak simgeselleştirilemeyen *nesne a*, arzu kapasitemizin saf ögesi olarak görev yapar. O halde Kant'ın dürtünün ötesinde (göreve uygun olmanın da ötesinde) olarak tanımlamaya çalıştığı özgür ve ahlâki eylemin (göreve uygun ve görevden dolayı) saf biçimi, saf arzu olarak ele alınmalıdır. Yine de Kant'ın Lacan tarafından takdir gören hamlesi, dürtünün ötesinde konumlandığı bir saf biçimin varlığına yönelik araştırması ya da ilgisidir. Bu saf biçim, Lacan'a göre Kant'ın aksine bir nedensellik olarak temellendirilemez çünkü bir saf biçim olarak *nesne a*'nın kendisi

---

<sup>634</sup> Gİ #183.

<sup>635</sup> S. Newman, 2006, s. 222.

hiçbir zaman bir varlığı imlemez ve bir şeyin yüklemi olarak görülemez, o yalnızca arzusun nesne nedenidir. Bu noktada Lacan'a göre klasik nedensellik anlayışı tökezlemektedir çünkü *nesne a*, bir diferansiyel öge olarak hem oluşu koşullandıran hem de oluşun sonucunda ortaya çıkan bir fark ögesidir, yani etik eylemin hem nedeni hem de sonucu olarak değerlendirilebilir (tıpkı Nietzsche'de kuvvetlerin ilişkisini ya da herhangi bir fenomenin belirlenimini mümkün kılan fark pathosu ya da diğer adıyla güç istenci gibi.) *Gerçek*'in varlığa gelemeyişi bir yandan onu tüm metafizik göndermelere uygun duruma getirir de *Gerçek*, bir öz ya da metafizik mevcudiyet ya da mekânsal bir dışarıdır değildir, paradoksal olarak içeride olan bir dışarıdır. Aşkın bir öz olabileceğinden veya "Simgesel yapının dışarısındaki bir dünyadan geliyor olabileceğinden değil, doldurulamaz bir boşluk olduğu ve temsil edilemez bir eksiklik olduğu için"<sup>636</sup> paradoksal bir dışarıdır. Bunun dışında herhangi bir dışarı hakikati ya da bu hakikate bağlı bir ahlâk yasası mevcut değildir. Bu yüzden *Simgesel yapının dışarısından* gelen ve bu yapıya kendi gücüyle 'anlam katacak olan' bir Tanrı, bu yapıda ölü olarak bulunur. Nietzsche'de de Tanrı'nın ölümü, Simgesel yapıya gücünü veren Yasa'nın ya da böyle bir hakikat kavrayışının, Simgesel ile tümüyle ayırık olarak kurgulanmış 'dışarı' *inancının* kayboluşunu imler.

#### 4.6. Psikanalitik Etik ya da Arzu Etiği

Kant'a göre eylemin ahlâk yasasıyla uygunluk gösteriyor olması, bu eylemin ahlâki bir eylem olduğunu göstermez; eylemin ahlâksallığı yalnızca 'yasanın kendisinden ötürü yapılıyor' olmasına bağlıdır. Kant'taki biçim öğretisi budur, yani eylemin içeriği bir a priori hakikat bağlantısı olarak hem yasaya uygun olmalı hem de yasanın kendisinden dolayı olmalıdır. Bu noktada Lacanyen tez, şu soruyu sormaktadır: "*İradenin patolojik unsurları bundan böyle saf biçimler halinde nasıl eylemlerimizin itici gücü*

---

<sup>636</sup> S. Newman, 2006, s. 222.

olarak görev yapabilir?<sup>637</sup> Başka bir deyişle (Kant’a göre patolojik olan) arzularımızı nasıl ‘yasadan dolayı yapılan eylemlerin’ itici gücü haline getirebiliriz? Hatırlamak gerekirse Nietzsche’nin ortaya koyduğu yeni düşünüş biçimlerinden biri bu idi; ona göre Kant’a tezat biçimde, Kant’ın *patoloji* diye tanımladığı şeyden (eylemin nedeni olabilecek her türlü dürtü ve arzudan) arındırılarak saf akıl yetisi ile ulaşılmış bir eylem biçimi yoktur. O halde eğer ahlâkın olanağından bahsedilecekse, aynı zamanda Kantçı patolojinin ihmal edilmediği ya da arzunun ahlaksallık ile bir antagonizma oluşturmadığı bir eyleme biçimi bulunmalıdır. Dürtünün arkasında, onu ‘patolojik olmayan’ bir zemine yerleştirecek ve içeriğinde herhangi bir arzu nesnesini barındırmayacak bir saf biçimin kendisini, iradenin asıl itici gücü olarak kurgulamak ise Nietzsche’ye göre imkânsızdır.

Lacan bu düşünceleri takip ederek “yedinci seminerinde psikanaliz ve çağdaş toplum için etik temeller kurmayı dener; buna göre analizin görevi, analizanın hakikatini (*truth*) keşfetmek üzere kendi arzusuyla yüz yüze gelmesini sağlamaktır.”<sup>638</sup> Bu izleğe göre Lacan, *Gerçek-Simgesel* ilişkisinden hareketle iyinin ve kötünün ötesinde bir arzu etiği düşüncesini ortaya atmış olur ve bu etiğin temel amacı “ahlâkın olanağını, arzunun kendisinden türetmek ve bütün görevlerimizin ondan kaynaklandığını göstermek olacaktır.”<sup>639</sup> Burada, eğer ahlâk yasasını Nietzscheci köle ahlâkından ayrı bir yerde konumlandırıcaksak, Lacan’a göre bu zemini üstbenden (*süperego*) başka bir alanda aramak gereklidir; çünkü ahlâk yasası-üstbenlik ilişkisi Freud’un bildirdiği üzere suçluluk duygusu ve uygar toplumun yasalarıyla ilişkilendirilir. Freud “uygar toplum ahlâkının talepleri ile öznenin özünde ahlâkdışı olan dürtüleri arasında temel bir çatışma olduğunu ve bu çatışmada ‘uygar toplum ahlâkı’ üstünlük sağlarsa, o zaman bu dürtülerin sapkınlık biçiminde bastırılarak nevroza yol açacağını, bu bakımdan sinir hastalıklarının

---

<sup>637</sup> A. Zupancic, 2005, s. 31.

<sup>638</sup> K. E. Jirgens, 2009, s. 36.

<sup>639</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 164.

kökeninde uygar ahlâkın bulunduğunu”<sup>640</sup> savunur. Lacan’a göreyse ahlâk, *en üstün İyi* serabına tezat olarak saf arzunun bir koşulu olarak tanımlanır. Bu bakımdan Lacan kendi etik görüşünü, özellikle uygar toplumun bir sonucu olarak görülen (Nietzsche’nin sürü ahlâkı ile açıkladığı) Freudcu suçluluk duygusuna nasıl karşılık verilmesi gerektiği meselesi etrafında kurgular. Böylece Lacancı etiğin konumu, uygar toplum ahlâkının ötesinde bir konuma yerleştirilerek aynı zamanda ahlâkdışı tutumun da dışında kalmış olur; zira ‘ahlâkdışı konum (*amoral*)’ da uygar toplum ahlâkının belirlediği (ikili karşıtlıkların alanındaki) konumdur.

Lacan’a göre bir edimin, herhangi bir eyleme biçiminden farklı bir anlamı vardır. Yalnızca insanlara özel olan (Simgesel düzendeki) davranışlar *edim* olarak adlandırılabilir ve bu bakımdan edimin başlıca özelliği, edimin failine söz konusu edim ile ilgili bir sorumluluk alanı dayatıyor olmasıdır. Lacan’a göre “psikanalitik sorumluluk kavramı, hukuki sorumluluktan farklıdır, örneğin hukukta bir özne kasten işlendiği kanıtlanmadıkça bir cinayetten ötürü suçlu bulunamazken psikanalitik etiğe göre özne, edimlerine yansıyan bilinçdışı arzularının bile etik sorumluluğunu almak gibi bir meseleyle karşılaşacaktır.”<sup>641</sup> Öte yandan Lacancı psikanalitik etik, geleneksel etikte olduğu gibi edimlerin bir iyilik *telosuna* göre düzenlenmesiyle ilgilenmez, onun iyiliklerin servis edilmesi gibi bir amacı yoktur. Geleneksel etiğin dışında, “haz ile ideal iyi arasındaki ilişkiyi etik soruna indirgeyen düşüncenin”<sup>642</sup> dışında Lacan’ın formüle ettiği etik, edimi (saf) arzu ile ilişkilendiren etikdir: “İçindeki arzuyla tümüyle uyumlu olacak bir edimde bulundun mu?”<sup>643</sup> Bu soru, “Lacan’ı hiç de sıkıntıya sokmaz; çünkü Gerçek’in kıyısında yer alan arzunun yönelebileceği bir nesne yoktur ve bu yüzden

---

<sup>640</sup> D. Evans, 2019, s. 101.

<sup>641</sup> D. Evans, a. g. e., s. 105

<sup>642</sup> J. Lacan, 2013b, s. 36.

<sup>643</sup> J. Lacan, a. g. e., s. 314.

Lacan, Kant'ın yasanın etrafında formüle ettiği her bir ögeyi kolaylıkla arzu kavramı etrafında yeniden yapılandırabilir.”<sup>644</sup>

Psikanalitik etiğin ‘arzunla uyumlu davrandın mı?’ sorusu, sorunun muhatabından bir yaratım, bir etkin oluş bekler. Bu noktada tekrar Nietzsche’ye başvurmamız gerekir. Nietzsche’de etkin oluş ve bu tip bir oluşu temellendiren diferansiyel öge olarak güç istenci, aynı zamanda bir seçim olarak verilir. Nietzsche, etkin oluş olarak seçimin tek bir ilkesi olduğunu öne sürer; istediğin şeyi, sonsuz kere de olsa yeniden arzulayacağın şekilde, tamamen istencin ile, arzun ile uyumlu olacak şekilde istemelisin; onun ebedi dönüşünü istemelisin. Lacancı perspektiften bakıldığında Nietzscheci ebedi dönüşün yörüngesi saf arzudur. Edimin temel ilkesi, ‘isteyebilen’ kişinin edimi olmasıdır ve böylelikle istenç bir saf arzuya, bir yaratıma dönüşür çünkü içinden bütün zayıf istençler elenmiştir. O halde geriye elimizde tek bir biçimsel maksim kalmaktadır: *Öyle eyle ki eylemin, içindeki arzuyla tümüyle uyumlu bir edim olsun*. Bu yüzden Lacan, bu maksimin geleneksel anlamda değil yalnızca *psikanalitik etik* bağlamında geçerli olabileceğini iddia eder. Lacan’a göre aradığımız etik, yani saf arzu yetisinin söz konusu olduğu etik; iyi-kötü, yasal-yasadişı, haz-acı vs. gibi ikili karşıtlıkların ötesinde bir alanı, yani aşırılık ve imkânsızlık düzeni olarak ikili karşıtlıkların anlamını yitirdiği *Gerçek*’i şart koşmaktadır. Bu minvalde Kantçı koşulsuz buyruğun da Lacanyen arzuda olduğu gibi yönelebileceği bir nesnesi olmayışı, Lacan’ın Kant’a olan ilgisini daha anlamlı kılar. Lacan’a göre Kant’ın keşfi, ahlâki anlamda yasadişı olanın hâlâ ikili karşıtlıklar kategorisinde yer aldığını, yani etik bir eylemin yasayla (görevle) uyum gösterse bile, bunun kendi içinde onu etik yapan şey olmadığını çünkü etiğin, yasal ve yasadişı gibi ikili karşıtlıklar çerçevesinde ele alınmayacağını sezmesidir; Lacan’a göre Kant son kertede ahlâkın Simgesel düzenin ötesinde bir fazlalığı ifade ettiğini sezmiştir.<sup>645</sup> Lakin Lacan’a göre

---

<sup>644</sup> E. Kaçar, 2022, s. 41.

<sup>645</sup> A. Zupancic, 2005, s. 27.

ödev, Kant’a tezat biçimde saf arzudur ve artık mesele “Kant’tan beri aklın koşulsuz pratiği olarak düşünülen etikte evrensel olarak kabul edilebilecek bir kuralı tanımak veya reddetmektir.”<sup>646</sup>

Lacan ödevden dolayı yapılan ya da yalnızca ödevi, evrensel bir hakikat olacak şekilde yasanın saf biçimi olarak kabul eden eylemlerin varabileceği *Sadecı* noktaya dikkat çeker. Lacan’ın amacı “Kant’ın katı ahlakçılığının, aklın yasasının sadizmi olduğu ve öğrencilerine olanaksız ödevler vererek işkence eden ve başarısızlıklarından gizli bir haz duyan bir öğretmen gibi, öznenin sonu gelmez buyrukları karşılayamamasından sadistçe bir haz duyan bir süper ego ajanı olduğu”<sup>647</sup> konusundaki popüler düşünceye yeni bir bakış getirmektir. Lacan bu hamleyi ilk kez ‘psikanalizin etiği’ üzerine verdiği bir seminerde yapar ve sonrasında bu tartışmayı ele aldığı *Kant avec Sade (Kant ile Sade)* yazısını yayımlar. Aslen Sade’in *La Philosophie dans le boudoir (The Philosophy of the Bedroom)* eserine bir önsöz olarak yazılan bu metin, Kantçı ahlâk yasasını Sade’in zevki emreden buyruğu ile birlikte yeniden okumayı önerir ve bu karşılaştırmada Sade’in *kötü* kavramı, Kantçı *iyinin* muadili olarak ele alınır.<sup>648</sup> Bunun açık bir nedeni vardır; Sade, öznenin duygulardan ya da duygusallığın patolojisinden sıyrılarak edimde bulunmasını salık vermektedir; tıpkı Kant’ın katı ahlakçılığında olduğu gibi Sade’a göre de edimlerin a priori bir kaynağa dayanmalıdır. Burada Lacan’ın ilgisini çeken, arzunun yasa yoluyla bastırılması üzerinden temellendirilen bir kötülük ahlâkının olanağıdır ya da ‘Kant’ın ahlakçılığından bir kötülük ahlâkı çıkarmak mümkün müdür?’ sorusudur:

20. yüzyılda Nazi deneyimini yaşayan Almanya’da bir sürü cinayet işleyen Edelman, kendisinin Kant ahlâkına uyarak bunları işlediğini Nuremberg mahkemelerinde itiraf ettiğinde ortalık karışır. Hannah Arendt onun yalan söylemediğini belirterek *kötülüğün sıradanlığı* kavramını geliştirirken, M. Horkheimer ve T. Adorno, Sade ile Kant arasında bir paralellik kurarlar. Hemen hemen aynı yıllarda Lacan, Sade’in bütün eserleri için özel olarak kaleme aldığı

<sup>646</sup> J. Lacan, **Sade ile Kant**, çev. Kamuran Gödelek, *Monokl: Lacan Seçkisi* içinde, 2009, s. 795.

<sup>647</sup> S. Zizek, “Kant ile Sade: İdeal Çift” çev. A. Kaftan, **Cogito**, (41-42), 2012, ss. 181-182.

<sup>648</sup> K. E. Jirgens, 2009, s. 37.

bir incelemede bu iki düşünürü beraber okur. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* 1788 tarihli bir metindir: Sade ise *Yatak Odasında Felsefe*'yi 1795'te yayınlamıştır. Tarih açısından denk gelen bu aralıkta da *Fransız Devrimi* gerçekleşmiştir. Fakat Lacan, Aristoteles kökenli doğayı kaynak alan ahlâk anlayışına karşı geliştirilen Kant ile Sade'ın ahlâk anlayışlarını da yetersiz bulacak ve psikanalize özgü bir arzu anlayışını *Antigone*'den yola çıkarak geliştirecektir.<sup>649</sup>

Lacan, Sade'ın her koşulda cinsel tatmini *herkes için bir amaç olarak kabul etmek* şeklindeki maksimini ele alır. Burada Sade, bu amacın gerçekleştirilmesi adına herkesin bir diğerinin bedenini bir amaç olarak kullanabileceğini düşünmektedir. Sade'a göre bu durum karşılıklıdır. Yani Sade, bu yasayı salt kendi yararı için değil, ötekinin yararı için de geçerli bir yasa olacak şekilde temellendirmektedir; Sadecı etik yasaya göre bireyin dürtülerini tümüyle tatmin edebilmek için her şeyi yapmaya hakkı vardır ve bu hak, tıpkı Kant'ın maksimindeki gibi öteki için de geçerli kılınmıştır.<sup>650</sup> Sade, kabaca Kant'ın önerdiği yöntemi izleyerek bambaşka bir sonuca ulaşmıştır ve bu yüzden Lacan'a göre “Kant gizli bir sadist değil, Sade gizli bir Kantçıdır ve yine bu yüzden Lacan'ın odağındaki Sade değil, Kantçı ahlâk devriminin beklenmedik sonuçlarıdır.”<sup>651</sup> En çarpıcı sonuç ise Sade'ın Kantçı biçimi temel olarak deforme etmeksizin yani onun öncüllerini biçimsel olarak ihlal etmeksizin sadece Kant'ın maksimlerini kullanarak bir *kötülük etiği* meydana getirme girişimidir.\* Aslında bu uyarı çok daha önceleri Nietzsche tarafından yapılmıştır: Nietzsche'ye göre *iyi ve doğru* eylemlerin kökenini *a priori bir kurala* (ya da bir evrensel akla) bağlama gayretinin altında da aynı olası sapkın ahlâki düşünce vardır. Nietzsche bu bakımdan, eylemin maksimini oluşturan *a priori iyilik* nosyonu gibi tüm kendinde nosyonları ve saf biçimleri reddetmiştir: “*Kendi içinde bir şey*, kendi içinde

<sup>649</sup> N. Başer, **Lacan**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 153.

<sup>650</sup> S. Erdamar, **İyinin ve Kötünün Ötesinde: Marquis de Sade**. Yayımlanmamış doktora tezi, Işık Üniversitesi, 2017, İstanbul, s. 21.

<sup>651</sup> S. Zizek, 2012, s. 182.

\* Lacan'a göre örneğin ‘her ne olursa olsun yalandan uzak kalmak görevdir’ şeklindeki bir Kantçı maksimin biçimsel olarak korunmasına rağmen içeriğinin -Sadecı biçimde- haz sağlamak adına pekâlâ başkalarına zarar vermenin maksimi olarak kullanıldığı ve böyle bir durumda edimin kendisinin sapkın bir edime dönüşeceğini hayatında herkesin bir kez deneyimlemiş olması muhtemeldir.

anlam kadar sapkındır, *gerçeklerin* olabilmesi için önce bunların içinde daima bir duyunun yansıtılması gerektiğinden böyle ‘kendi içinde gerçekler’ yoktur.”<sup>652</sup> Dahası Nietzsche’ye göre diğer şeylerden, örneğin dürtülerden ve eylemin içeriğini oluşturan tüm diğer eğilimlerden (patolojiden *-pathostan*) bağımsız ve tümüyle arındırılmış bir varsayım da sapkınlığın işaretidir çünkü “bir şeyin özelliği zaten diğer şeyler üzerindeki etkileridir; o şeyi diğer şeylerden arındırdığımızda yani diğer şeyleri ortadan kaldırdığımızda bir şeyin özellikleri de kalmaz; diğer şeyler olmadan *bir şey yoktur* yani *kendi içinde bir şey* yoktur.”<sup>653</sup> Sade tarafından da gösterildiği gibi kontrol edilemeyen ‘kendinde değerler’ ve ‘saf biçim’ nosyonları, *cogito* fikrinin başlıca kavramsal destekçileridir. Lacan’a göre, “Sade tam da *cogitonun* sesini dürüstlükle dışsallaştırdığı için, Kant’ın felsefede yarattığı devrimin doğasındaki (sadist) potansiyelin yayılmasını sağlamıştır.”<sup>654</sup> Ancak Lacan meseleye farklı bir noktadan yaklaşır: Eğer ki etiğin olanağından söz edeceksek, ilk olarak Nietzsche’nin eleştirdiği biçimde geleneksel hakikat istemini bu sapkınlık endişesi dolayısıyla bir kenara bırakmak gerekir. Patolojik güdülenimlerden (arzu ve hazlardan) arındırılmış hakiki bir ahlâki edim tartışması yersizdir. Aksine asıl tartışma “kişinin kendi arzularına uymasının, kişinin ödevini yerine getirmesi ile örtüşmesini sağlayan paradoksal tersinimdir.”<sup>655</sup> Bu nasıl mümkün olabilir?

Lacan’ın saf arzusunun, *Gerçek*’in Simgesel tarafından tüketilemezliği nedeniyle onun Freudcu Şey (*das Ding*) ile bağlantılı olduğu ve Lacan’ın bu bağlantıyı 1960’lardan itibaren Şey’den *nesne a*’ya taşıdığı önceki bölümlerde ifade edilmişti. Buna göre öznenin Simgesel alanda tümüyle temsil edilemezliği ve arzunun nihai bir nesneye gönderimde bulunamıyor oluşu, Lacan’ın Kant ile teorik olarak yaklaşmasına sebep olmaktaydı; çünkü psikanalitik etiğin maksimi, en az Kantçı yasa kadar biçimseldi: “Nasıl ki ahlâk

---

<sup>652</sup> Gİ #556.

<sup>653</sup> Gİ #557.

<sup>654</sup> S. Zizek, 2012, s. 181.

<sup>655</sup> S. Zizek, a. g. e., s. 182.

yasası özneye yapması gerekenin ne olduğunu değil, sadece yapması gerektiğini buyurmaktaysa; aynı şekilde psikanalitik maksim de özneye böyle bir sorumluluk alanı açar, yani psikanalizin soyut düsturunu, somut yükümlülüğe tercüme etmek öznenin yüklenmesi gereken bir sorumluluktur.”<sup>656</sup> Burada Lacan’ın Kant’tan en önemli farkı, onun önerdiği biçimsel maksimin hakikatin servis edilmesiyle ilgili olmayışdır çünkü psikanalizin amacı sadece özneyi kendi arzusuyla yüzleştirmektir ve bu yüzden tek bir maksimin arkasında durur: *Öyle eyle ki eylemin, içindeki arzuyla tümüyle uyumlu bir edim olsun*. Bu maksim söz konusu ahlâk yasasına, arzunun yetkisiyle özneyi dahil etmiş olmaktadır oysa Kant ahlâkında kategorik buyruğu dile getirenin öznedenden bağımsız olması, buyruğun içeriksizliğinin kolayca manipüle edilmesine ya da başka bir deyişle Sadecî manipülasyona imkân verir; çünkü Sade’ın ahlâkında Kantçı buyruğun biçimsel yapısı herhangi bir deformasyona uğratılmadan kolayca sadist eylemler meşrulaştırılabilir.<sup>657</sup>

Lacan, psikanaliz etiğinin Kant ahlâkı ile olan radikal farklılıklarını daha yetkin bir şekilde ortaya koyabilmek için Sofokles’in *Antigone*’sini sahneye çağırır ya da başka bir deyişle psikanaliz etiğinin simgeselliğe direnen -ve Kant ahlâkı ile karıştırılan- imkânsıza yakın biçimselliğinin ifadesinde *Antigone* tragedyasından faydalanır. Antigone, Lacan’a göre arzunun haz-acı dengesi ile ilişkisini en iyi ifade eden figürlerden birisidir. Lacan arzu etiğinde, kişinin arzularının tatmini ile egoist çıkarları arasındaki ilişkiye ve bu ilişki içerisinde yer alan haz/acı dengesine yönelir ve şöyle sorar: “Bir kişinin arzularının tatmini, onun bencil duygularının *bastırılması* ile nasıl gerçekleşebilir?” Sofokles’in tragedyasında Antigone, Kral Kreon tarafından hain ilan edilen erkek kardeşinin cenazesıyla ilgili koyduğu yasağa uymaz ve kişinin en bencil duygularından biri olarak gösterilebilecek hayatta kalma isteğini bastırarak, yani ölümü

---

<sup>656</sup> M. Molacı, “Saf Arzunun Eleştirisi: Lacan’ın Antigone’si” **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, (12)2., 2019, s. 110.

<sup>657</sup> M. Molacı, a. g. e., s. 110.

göze alarak kardeşi Polyneikes için yasadışı bir cenaze merasimi düzenler. Daha sonra Antigone yakalanır ve Kral tarafından bir mağaraya hapsedilerek ölüme terk edilir. Antigone ise bu ölümü adeta kucaklar çünkü o, arzusundan ödün vermeden, tereddütsüz eyleminin peşinden gitmiştir. Lacan’a göre burada Antigone’nin arzusunu ifade eden Polyneikes (onun cenazesi), Simgeselin *sınırında*, *Gerçek’e çok yakın* bir konumdadır. Böyle bir durumda “Simgesel düzenin gösterenler arası hareketini durduğundan, arzu nesnesini yitirir ve böylece saflaşır, saf arzusunun olduğu yerde de Simgesel bağlılıklar, tarihsel ve sosyal koşullandırmalar bulunmaz.”<sup>658</sup> Böylece Antigone, doğallıkla saf arzusunun peşinden giderek ölümü göze alır ve kendisi için *doğru olanı* yapmanın karşılığında onu bekleyen ölümün acısından paradoksal bir *haz* duyar. Bu bakımdan Lacan’a göre arzu, aslında daima *haz ilkesinin ötesindedir* ve kişinin haz ilkesinin ötesinde yer alan (her türlü çıkar ve konforunun ötesinde görünen/bencil olmayan) davranışı, hazzı başka bir şeye dönüştürür. Bu bir tür *acıdır* fakat insanın kaçınmaya çalıştığı ya da *ondan kaçacağı bir acı* değildir. Bu acı, bir anlamda *Gerçek ile yüzleşmenin* yarattığı çelişkili duygudur. Nietzsche’ye göre de *haz* ya da *mutluluk*, her koşulda istencin *iyisi* için birer gerekçe olamazlar; hatta bazen *iyi*, kişinin hayatını en yüksek dereceden tehlikeye sokacak bir koşulda ortaya çıkabilir ve böyle bir durumda bir tinin gücü, hakikat ile ne kadar yüzleşebildiğiyle, hakikatin ne kadarına katlanabildiğiyle ölçülmelidir; bu durum geleneksel anlamdaki ahlâkçıları da susturacaktır.<sup>659</sup> Lacan, bu yüzleşmeden alınan hazzı ‘çelişkili doyum’ olarak *jouissance* terimiyle ifade eder. *Jouissance* acı çekmektir fakat diğer taraftan da *acılı haz* anlamına gelir. Bu, haz veren iki şeyden birine, acılı haza yönelmektir; hazzın kendi sınırları içindeki şeyden, hazzın acıyla birlikte var olduğu şeye yönelmek anlamına gelir. Hatta Lacan’a göre (Antigone’de olduğu gibi)

---

<sup>658</sup> M. Molacı, 2019, s. 115.

<sup>659</sup> İKÖ #39.

*ölüm dürtüsü* de bir *jouissance*’tır: “Ölüme giden yol *jouissance*’tan başka bir şey değildir.”<sup>660</sup>

Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca* adlı eserinde ‘insanın kendini bölmesi olarak ahlâk’ (*Moral als Selbstzertheilung des Menschen*) başlığı altındaki pasajda haz ilkesinin ötesinde bulunan özneye atıfla şunları söyler: “Bir asker zafer kazanan vatani için savaş meydanında *şehit düşmeyi arzular*, çünkü vatanın zaferiyle birlikte onun en büyük arzusu da zafer kazanmıştır.”<sup>661</sup> Nietzsche arzuların tatminiyle egoist çıkarların bastırılması arasındaki ilişkiden doğduğu düşünülen ahlâki edimi incelemeye şöyle devam eder: “Bir anne çocuğuna, kendisinden esirgediği şeyi, uykuyu, en iyi yemeği, yerine göre sağlığını, servetini verir; peki tüm bunlar egoizm dışı ve sırf bu yüzden geleneksel anlamda ahlâki durumlar mıdır ve eğer öyleyse bu ahlâki eylemler Schopenhauer’in deyişiyle *olanaksız ama yine de gerçek*\* oldukları için birer mucize midirler?”<sup>662</sup> Nietzsche’ye göre:

tüm bu örneklerde insanın kendisine ait bir şeyi, bir düşünceyi, bir isteği, bir ürünü ya özünde bir hazzı ya da arzuyu, kendisine ait başka bir şeyden daha çok sevdiği, yani kendi *varlığını iki parçaya böldüğü* ve bir parçayı diğerine feda ettiği açık değil midir, insanın ‘şu insanın karşısında geri çekilmektense, kurşuna dizileyim daha iyi’ demesi, özünde farklı bir şey midir zira anılan her örnekte bir şeye duyulan eğilim (arzu, dürtü, istek) mevcuttur; bu eğilime ayak uydurmak ise *egoizm dışı değildir*; ahlâkta insan bütün olarak değil, *bölünmüş* olarak davranır.<sup>663</sup>

Nitekim Nietzsche’nin bölünmüş özne teorisi ve Freud’un Lacan’ı önceleyen erken nörolojik modelleri yan yana konulduğunda çağdaş sinirbilime doğrudan bir geçişle karşılaşılmaktadır.<sup>664</sup> Bu bakımdan Nietzsche’nin yukarıdaki sözlerinin Freud’un haz ilkesinin ötesinde dediği şeyi ve Lacan’ın bölünmüş özne kuramını öncelediğini söylemek aşırı-yorum olmayacaktır. Nietzsche’nin tek tek saydığı bu vakalarda (bir

---

<sup>660</sup> J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis, Book: XVII*, Norton, NY, 2007, s. 18.

<sup>661</sup> İPİ1 #57.

\* Burada Nietzsche’nin Schopenhauer’e atıfla kullandığı ‘olanaksız ama gerçek’ ifadesi ironik biçimde gayet Lacancı görünen bir ifadedir.

<sup>662</sup> İPİ1 #57.

<sup>663</sup> İPİ1 #57.

<sup>664</sup> P. Bornedal, *The Surface and the Abyss*, De Gruyter, NY, 2010, s. 216.

annenin kendi ihtiyaçlarını arka planda tutarak çocuğuyla ilgilenmesi ya da bir askerin kendi canını hiçe sayarak vatani uğruna ölmesi gibi örneklerde) dürtüler ile Kanti dev arasında, ödevden yana bir seçimin olup olmadığı sorgulanmaktadır. Nietzsche'ye göre burada bencillik meselesi konuyla ilgisizdir; çünkü askerin ya da annenin yaptığı seçim, bencil davranışların kenara atılmasıyla ilgili değil, bölünmüş öznenin arzusunun saflaştırılmasıyla ilgilidir. Lacan'ın *Antigone*'sine benzer biçimde insan, ahlâki seçimlerinde simgeselliğin sınırında (*Gerçek* ile yüz yüze kalarak) hareket eder ve böylece Simgeselin üzerinde kurulduğu yarığa ve ölüm itkisini hazza eviren *jouissance*'a yakınladış. Bundan dolaydır ki Lacan'ın etiği Kant'ın tüm durum ve koşullardan bağımsız olacak şekilde yalnızca ödevden dolayı eylemeyi buyuran biçimsel ahlâk yasasıyla karıştırılır; oysa *Gerçek*'in etiğinde yani arzusunun saflaştığı yerde toplumsal koşulların ya da bu türden bağlılıkların matrisleri zaten yer almaz.<sup>665</sup>

Sonuç olarak psikanalitik etik, saf arzulama yetisiyle ilgilidir<sup>666</sup>; saf aklın bize sağladığı saf biçim ile ilgili değil. Nietzsche'nin eleştirilerinde olduğu gibi geleneksel ahlâk anlayışı, iyi olanı haz/acı karıştılığıyla yahut karışlıksız davranışla ilişkilendirmiştir; psikanalitik etik ise hazzın topolojik yüzeyleriyle ilgilenir; hazzın sınırı aşıldığında haz, tıpkı bir Möbius şeridinin yüzeyini takip edercesine acıya (*jouissance*) dönecektir<sup>667</sup> ve bu, insanın kaçtığı bir acı değildir. Temel olarak Lacan, geleneksel etikte olduğu gibi arzusunun askıya alındığı bir etik yerine, kişinin arzusuyla, haz/acı ilişkisinin doğasıyla yüzleşmesini sağlayan psikanalitik etiği ortaya atar. Lacan'a göre böyle bir etikte - Kant'tan farklı olarak- yapılması gereken, etiğin esas boyutunun yani onun *Gerçek* boyutunun ortaya çıkarılmasıdır; dev ahlâkının Kant açısından en öngörülemeyen sonucu; yasanın ahlâki sorumlulukların gerçekleştirilebilme imkânına göre değil, onların arzu topolojisinin kendi yapısal olanaksızlığını gösteren bir talep içerecek şekilde

---

<sup>665</sup> M. Molacı, 2019, s. 115.

<sup>666</sup> J. Lacan, 2013a, s. 289.

<sup>667</sup> D. Evans, 2019, s. 103.

düzenlenmesi gerektiğini bildirmesidir.<sup>668</sup> Bu topolojik durum zaten Simgesel alanda bir olanaksızlık olarak, Simgesel düzenin içerisinde bir travmatik-yokluk olarak tekrar tekrar karşımıza çıkmakta yani *Gerçek*, daima geri dönmektedir. Bu bağlamda Lacan’a göre arzu etiğinin gündelik hayatımızdaki işlevi, yaşamımızda sürekli geri dönen bu *Gerçek* ile yüzleşmeyi sağlamaktan başka bir şey değildir.



---

<sup>668</sup> J. Lacan, 2013b, s. 315.

## SONUÇ

Çalışma boyunca, Nietzsche tarafından yürütülen ve temel olarak ahlâkın olanağı problemine odaklanan soykütük çalışmasının, çağdaş Fransız felsefesi üzerinde dolaylı ya da doğrudan bir etki yaratarak nasıl tümüyle ‘yeni’ diyebileceğimiz felsefi içerikleri meydana getirdiği araştırılmıştır. Bu araştırmanın asıl hedefi, dört ana bölüm boyunca adı geçen düşünürlerin (Nietzsche, Deleuze, Foucault, Lacan) felsefelerini sırayla ve genel yapısıyla ortaya koymak veya açıklamaya çalışmak değildir. Araştırmada hedeflenen, Nietzsche’nin ahlâkın soykütüğü yoluyla elde ettiği birtakım devrimsel içeriklerin Deleuze, Foucault ve Lacan’ın kendi etik kavrayışlarında açık yahut örtük bir şekilde nasıl katmanlanarak geliştiğinin, bu içeriklerin içkinlik/fark etiği, kendilik etiği ya da arzu etiği gibi özgün fikirlere nasıl kapı araladığının incelenmesidir.

Bu hedef doğrultusunda görülmüştür ki Deleuze, öncelikle Spinoza’nın içkinlik kavrayışı ile Nietzsche’nin *mesafe pathosu* kavramı arasındaki ilişkiyi tespit etmek suretiyle, bu düşünceyi, arzunun bilinçdışı yapısını ortaya çıkaran *güç istenci* kavramı ve nihilizm meselesi ile yeniden ele alarak bir *fark etiği* ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle Deleuze, içeriğindeki soykütüksel öğeleri Nietzscheci *mesafe pathosu* (Deleuzeyen anlamda *fark*) yardımıyla açıklayarak ulaştığı *etkin ve tepkisel kuvvetlerin* yöneldiği edimler arasındaki niceliksel ve niteliksel *farka* odaklanmış ve tepkisel kuvvetlerin bilinçdışı arzunun kapasitesini bloke eden ‘içkinlik karşıtı edimsel örgütlenmeler’ olduğunu ileri sürerek, Kant ahlâkının karşısına bir değerler eleştirisi olarak içkinlik ve fark etiğini koymuştur. Nietzsche’nin ‘bir psikolog’ sezgisi ile insanda varlığını sürdüren ‘çelişkili duyguların’ üzerine eğilmesi, yani insan arzusunun ‘kendi eyleme gücünün azalması’ uğruna göze aldığı bazı davranışlara yönelebilmesine dair düşünceleri, Deleuze’ün bilinçdışı arzu kavramı ve böyle bir arzunun etiğine yönelik refleksiyonlarının başlangıç noktalarından biri olarak karşımıza çıkmıştır. Deleuze, Nietzsche’nin bilinçdışı arzularımızı (ki Nietzsche bunlara kendi döneminde genel

anlamda *dürtüler* adını vermiştir) etkin güç istencinin asıl kaynağı olarak ele aldığını ve diğer bütün ahlaki kodlamaları ise bu kaynağın karşısında, dürtülerin bize sunduğu çoklu perspektifleri ve farkı yadsıyarak, *çokluk* olarak var oluşumuzun kaynağını aşkın bir hakikate indirgemeye çalışan ‘tepkisel kuvvetler’ olarak gördüğünü ileri sürmüştür. Bu bağlamda Deleuze de insanı oluşturan dürtüsel kuvvetlerin diferansiyel özelliği doğrultusunda, insanın etkin ve tepkisel olarak ayrılmış çeşitli kuvvetlerden oluşmuş bir çokluk olduğunu savlamıştır; yani insan, yalnızca dürtüler yahut kuvvetler çokluğudur. Böylece Deleuze, özellikle *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’ta Nietzsche’nin kavramlarının sıradüzenini bir miktar değiştirerek ama onun araştırma yöntemini ve sezgisini neredeyse tümüyle takip ederek, tıpkı Nietzsche’nin *Soykütük*’te yaptığı (dürtülerin toplumsal kodlamalar yoluyla *ahlâki düzen* ve yasalar olarak formüle edilebilmesini sağlayan koşulları araştırması) gibi o da dürtüleri (*arzulama makinelerini*) ahlâki kodlamalar halinde örgütleyen toplumsal mekanizmaları Nietzscheci kavramlara başvurarak deşifre etmeye çalışmıştır.

Deleuze’ün böyle bir araştırmanın hemen başında, Nietzsche’nin *diyalektik* ve *temsil eleştirisini* kendisine çıkış noktası aldığı ve yine buradan hareketle, Nietzscheci *güç istenci* ve *ebedi dönüş* kavramlarını yeni bir etik kavrayış çerçevesinde geliştirdiği görülmektedir. Öncelikle, Deleuze’e göre meşhur *diyalektik ilişkide* kölenin edimi sadece farkın sözde temsillerine tutunmaktır; yani kölenin (bilincinin) ‘sen kötüsün, bu yüzden ben iyiyim’ önermesi, bilincin kendi değerler sistemini soylu değerlerin yadsınması olarak ahlâkileştirdiği ana önermedir. O halde buradaki diyalektik kavrayış radikal değildir; Deleuze için durumu diyalektikleştiren yalnızca *kölenin bilincidir*. Efendinin böyle bir diyalektikleştirmeye ihtiyacı dahi yoktur, ki onun *etkin güç istenci* ile değerler yaratması, kendisinin köleden *farkını* (mesafe pathosunu) *olumlamasıyla* mümkün olmuştur. Çalışma boyunca görüldüğü üzere, Deleuze’ün Nietzscheci *güç istenci* kavramına bu kavrayış üzerinden geri dönerken asıl hedefi bir ‘Nietzsche’ye dönüş

hareketi' değil, *güç istenci* kavramını bir anlamda ileriye taşımaktır. Onun bu kavramı *plastik bir ilke* olarak yorumlarken söylemek istediği, *güç istencini* her şeyin kendisine göre şekil aldığı bir töz olarak kavramak yerine, onu diğer şeylerle birlikte var olan ve şekil alan, kendi belirlenimini yaşamın içinde ve farkın üzerinde bulan bir ilke olarak değerlendirmemiz gerektiğidir. Deleuze, tüm değer yaratmalarının koşulu olarak gördüğü *güç istenci* kavramını modern felsefenin logosentrik felsefesinin terimleri ile açıklama gayretinden bir hayli uzaktır. Bunun yerine güç istencinin kuvvetle olan metafizik ilişkisi, *fark* kavramıyla gösterilmeye çalışılmıştır: Güç istenci, her türden değer yaratımının kökeninde bulunan ve böylece hem fenomenlerin kökensel (soykütüksel) nedeni hem de fenomenlerin ilişkisinde ortaya çıkan diferansiyel öge (içkin fark) olarak ele alınır. Dolayısıyla bir diferansiyel öge olarak *güç istenci*, *ahlâkın soykütüğü* tartışmasının da kalbinde yer alacaktır. Gücün bir temsil nesnesi yerine bundan böyle bir *fark* ögesi olarak ele alınışı, güç istencinin köle ahlâkında *gücü istemek* olarak algılanmasına, yani bu istencin ahlâki değerlere ya da toplumsal iktidara (örneğin sınıfsal ayrıcalığa, şöhrete, paraya, siyasal iktidara vs.) bağlı olarak algılanmasına yönelik bir karşı adımdır.

Deleuze, gücün bir temsil nesnesi haline getirilmesinin ya da gücün toplumsal kodlar (kanunlar ve özellikle ahlâk yasaları) üzerinden temsil edilmesinin kölenin bakış açısı olduğunu savunmaktadır: Gücün doğrudan temsiliyeti fikri, kölelerin *güç* hakkında yarattıkları bir fantezidir. Oysa güç istencini yalnızca ilişkilerde açığa çıkan bir diferansiyel öge (*fark ögesi*) olarak ele almak ve bu farkı bir olumlama aracı olarak kullanmak *yaratan güç istencinin* edimidir. Buna göre Deleuze'ün ahlâk eleştirisi ve etik kuramı, Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak tanımladığı sistemi 'aşağıdan yukarı' doğru düzenlenmiş bir *yapı* olarak işlerken, olanaklı bir etiğin ancak güç istencinin 'yukarıdan aşağı' bir perspektifle, *farkın olumlanması* istenciyle ortaya koyulabileceğini ileri sürer. Deleuze'e göre bir değer (kuvvetin niteliğinin, değerinin değerinin) etkin mi yoksa tepkisel mi olduğu işte bu iki zıt perspektifte ortaya çıkmaktadır. Deleuze, güç istencine

tepkisel kuvvetlerin perspektifinden, yani aşağıdan yukarı doğru bakıldığında diferansiyel ögenin tersten gözüktüğü ve farkın olumsuzlama olarak belirlenim kazandığı sonucunu çıkarmaktadır. Böyle bir durumda etkin kuvvetler açısından ‘evet’ olan, tepkisel kuvvetlerin bakış açısından ‘hayır’ yani bir olumsuzlama olmaktadır. Bu yüzden Deleuze, ahlâkta kölelerin başkaldırısını da bu ‘tersine çevrilmiş fantezi’ üzerinden yorumlayarak Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü* eserinin tamamının hınç, vicdan azabı, çileci ideal kavramları üzerinden bu tersine çevrilmiş imgeyi yani tepkisel kuvvetlerin zafer kazanma biçimlerini incelemeye ayrıldığını ileri sürecektir. Deleuze’e göre bu fanteziyi geliştiren ve köle ahlâkının temel niteliklerini belirleyen şey, güç istencinin olumsuzlayıcı bir kuvvet, bir *bilinç* halinde ‘hiçlik istenci’ olarak görünümüne gelmesidir.

Bilinç ile tepkisel kuvvetler arasında kurulan bu ilişki, Nietzsche’nin bilinç-bilinçdışı kategorileri üzerine görüşlerinin takip edilmesiyle birlikte, Deleuze’ün olanaklı bir etiğin temelini oluşturan bilinçdışı-arzu mekanizmalarına yönelmesinin başlıca sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, Deleuze’ün *bilincin tepkiselliği* hakkındaki düşünceleri aracılığıyla geliştirdiği ve insanın asıl yaratıcı etik kapasitesini oluşturduğunu ileri sürdüğü *bilinçdışı arzu\** kavramı, Freud’un bilinçdışını Oidipus kompleksine indirgemesi suretiyle insan arzusunun yaratıcı-toplumsal içeriğinin bastırıldığı iddiası ile birleştirilerek yepyeni bir irtifaya kavuşmuştur. Buna göre Deleuze, *toplumsal bilinçdışı* kavramı altında, her türden temsil mekanizmalarını dışlayan yeni bir *güç istenci* işleyişi (*arzulama-makinelerini*) tanımlayarak, bu istenci tepkisel kuvvetlerin dışında, yani *bilincin* dışında kalan kuvvetlerin toplamı olarak tanımlamış ve bu düşünceyi, kendi ahlâk eleştirisinin üzerinde yükselen *bilinçdışı arzu* kavramı çerçevesinde bütün etik ve politik görüşüne uygulamıştır. Buna göre, nasıl ki Nietzsche’de güç, istencin bir temsili olarak ele alınamıyorsa, Deleuze’e göre arzu da öznenin bir temsili olarak ele alınamamaktadır; çünkü kuvvet ilişkilerindeki nicelik

---

\* Deleuze ‘bilinçdışı arzu’ terimini Lacan’dan ödünç almıştır.

farklarının birer niteliğe (değere) tekabül etmesi gibi arzu da yalnızca üretim ilişkileri arasındaki niceliksel farkların bilinçdışı özelliği olarak gösterilecektir. Burada Deleuze'ün söz konusu bilinçdışı niteliklerin kaynağını *arzulama makineleri* olarak adlandırdığı görülmektedir. Bu bağlamda nasıl ki isteme, yalnızca başka bir istemeyi etkileyebiliyorsa, *arzulama makinesinin* de yalnızca başka bir *arzulama makinesine* bağlı olarak anlaşılabilceğini ve etkisinin ancak başka bir arzulama makinesi üzerinde ortaya çıkabileceğini söyler. Arzunun temel niteliği olan *toplumsal bilinçdışı* kavramı da bu yüzden, bir *makine* olarak kavranmalıdır yani toplumsal bilinçdışı, arzuyu üreten bir fonksiyondur. O halde başlangıçta Deleuze tarafından -Nietzscheci anlamda- dürtüler yahut kuvvetler çokluğu olarak ele alınan insan, bundan böyle arzusun üretimini sağlayan nesneler (arzulama makineleri) çokluğuna dönüştürülmüş olmaktadır. Yani bir *arzulama makinesi*, Nietzscheci güç ilişkilerini üreten, aktaran bilinçdışı bir yapıdır. Bu noktadan itibaren Deleuze'ün çalışmalarında, bilinçdışının nasıl işlediği ya da bir arzulama makinesinin nasıl çalıştığı sorularının cevabı, olanaklı bir etiğin temellendirilmesi ile doğrudan bağlantılı olarak ele alınmış olacaktır.

Deleuze'ün *Anti-Ödipus*'u, Ödipal üçgenin tepkisel kuvvetlerin bir ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğini, bu fikrin arzuyu disipline edici, onun yaratıcı etik kapasitesini kısıtlayıcı bir aygıt olarak çalıştığını ve böyle bir aygıtın bilinçdışının yasası değil, bilincin, bilinçli bastırmanın yani kölenin yasası olarak görülebileceğini ifade eder. Foucault'nun *Anti-Ödipus*'un İngilizce çevirisine yazdığı önsözde dediği gibi bu düşünce, *Anti-Ödipus*'u Fransa'da uzun zamandır yazılan 'ilk etik kitabı' yapmıştır. Deleuze, *Anti-Ödipus*'ta Nietzsche'nin etkin güç istenci ve bilinçdışı kavrayışından hareket ederek Freud'un Oidipus kompleksi üzerinden tanımlanan bilinçdışı kavrayışını kendi alanında ters yüz etmeyi amaçlayan yeni bir etik yaşamın olanağını tasarlamıştır. Buna göre *etik* değerler yaratan, etkin kuvvetlerin asıl kaynağı olarak değerlendirilmesi gereken aygıt, bilinçdışıdır ve bu noktadan itibaren, Deleuze'ün *etiğe girişinin*, kavramsal

olarak Nietzsche'nin bilinçdışı kavramına yönelik analizlerine dayandığı artık daha da açıktır: Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'de, bilinçdışı kavramını tümüyle Freud'un buluşu olarak görmenin doğru olmadığını, bu varsayımın birçok ögesinin zaten Nietzsche'de mevcut olduğunu söyleyerek Nietzsche'nin her türden etik davranışın ve değer biçmelerin bilinçdışı ile ilişkisine dair olan vurgusunu, edimi (arzunun etiğini ya da genel olarak etik davranışı) tepkisel (ahlâksal) davranıştan, anlamlamayı ya da yorumlamayı olumsuzlama etkinliğinden ayıran ögeye kaydırmış olmaktadır; bu öge, Deleuzeyen anlamda bilinçdışının etik olanağıdır.

Deleuze bilinçdışının etik olanağını, *güç istenci* kavramından hareketle, Nietzsche felsefesindeki iki temel mesele üzerinden incelemiştir: *Tanrı'nın ölümü-hakikat istenci* ve *ebedi dönüş*. Deleuze, ilk olarak Nietzsche'de Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan *nihilizm* sorunu ile modern bilimin söylemi arasında önemli bir bağ olduğunu savunmuştur. Buna göre, aslında *gerçek bilim*, Nietzsche'nin belirttiği gibi bilinçdışının bilimi olmalıdır fakat modern çağda bilimin bilince sırtını dayaması, modern ahlâkın hakikat istencinin bariz bir tezahürüdür. Bu yüzden *hakikat istenci* olarak bilim, tepkisel kuvvetlerin zaferinin modern dönemde farklı şekillerde (kilise, devlet vs.) ikame edilmesiyle yeniden ortaya çıkışı olarak görülmelidir; yani modern düşünce ve bilim, *köle ahlâkının içeriklerini* 'modern akıl' üzerinden yeniden üretmiş ve Tanrı'nın ölümü ile ortaya çıkan nihilizmin pençesinden bu şekilde kurtulmayı denemiştir. Oysa tepkisel kuvvetlerin izindeki bu bilim, tepkisel kuvvetler ile aynı amaca, aynı bilince hizmet etmektedirler. Son kertede böyle bir bilimin vizyonu, hakikatin (değerinin ve yerinin) bir anlamda *fantezi* boyutunda yaşatılma çabası olarak görülmelidir; burada Deleuze modern bilimi, bilincin tepkiselliğini takip ederek, aslında nihilizmin karşısında bir bakıma sofuca bir ideali yaşatmaya yönelik yeni bir *teoloji* olarak tanımlar. Öte yandan Deleuze, kölenin (hıncın üretilmesi bakımından) yaratıcı ama tepkisel olan güç istencini, bir yaratıcı-olumsuzlama, bir hiçlik istenci olarak tanımlamaktadır. Hiçlik istencinin aşılması ise

etkin güç istencine, bir yorumlama olarak yaratıma bağlıdır. Yalnızca bu yorumlayıcı güç istenciyle birlikte *ebedi dönüşün* etik anlamı ortaya çıkacak ve nihilizm ancak bu şekilde aşılabilecektir. Güç istenci kavramı ile ebedi dönüş düşüncesi arasındaki etik ilişki, eğer istenç bir *yaratma* ve yaratım olarak *yasa koyma* edimi olarak algılanırsa kavranabilir hale gelir. Burada Deleuze, istencin yaratıcı hale gelmesinin kölenin istencinin mi yoksa etkin istencin mi tezahürü olduğunu, *erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi olan ebedi dönüş* düşüncesi ile kavrayabileceğimizi iddia eder. Ona göre ebedi dönüşün ilkesi *seçici* bir ilkedir ve bu seçim fikri, Kantçı maksime alternatif olarak '*istediğin şey ne olursa olsun, onu, aynı zamanda ebedi dönüşünü isteyecek şekilde iste*' şeklinde yorumlanabilecek yeni bir kategorik buyruk olarak verilmiştir. Burada söz konusu buyruğun operatörü Kantçı akıl veya anlama yetisi değil, güç istencinin niteliğidir çünkü güç istencinde kişinin eyleminin varabileceği nihai biçimine yönelik arzusu, *ebedi dönüşün* temel ilkesi olarak görev yapar. Deleuze bu ilkeye dayanarak, *dönüş* düşüncesinin *etik* öneminin tepkisel kuvvetlerin geri dönüşünün olumsuzlanması olduğunu savunur. Bu düşünceye göre nihilist istencin sonuna kadar varacak olan kölenin istenci, ebedi dönüşün bu seçici karakterine karşı direnir ve bu yüzden Deleuze, özgün bir dokunuş ile ebedi dönüşte *ikinci bir seçici durumun* devreye girdiği görüşündedir. Bu ikinci seçim, hiçlik istencinin en uç noktası (etkin olumsuzlama) ya da nihilizmin kendisini tamamlanması anlamında tepkisel kuvvetlerin öz-yıkımı, yani olumsuzlamanın ve hiçlik istencinin ortadan kalkmasıdır. Başka bir deyişle bu, hiçlik istencinin etik bir edim olarak dönüştürülmesidir. Yalnızca bu yolla istencin içinden arzuyla çatışan bütün olumsuz öğeler ayıklanmış olur. Böylece istenç, ahlaki seçimin yani iyinin ve kötünün ötesinde bilinçdışı edim ya da etkin güç istenci olarak saf arzunun tarafına geçer.

Foucault da etik kuramını tıpkı Deleuze gibi *Nietzsche'nin yaratım* fikri üzerinde temellendirir. Ona göre bu yaratım fikri, perspektifimizi modern felsefenin metafizik kavrayışından ya da birtakım başka tözselliklerden uzağa, güç ilişkilerine doğru

kaydırmamızı önerir. Foucault'nun güç ilişkilerinin analizine yönelirken asıl amacı, bu ilişkiler yoluyla tarihin çeşitli noktalarında inşa olan *ahlâki öznelere* kurulum şemalarını deşifre etmektir. Daha sonra Foucault, evrenselleştirici ahlâk yasaları yoluyla inşa olan ahlâki öznenin yerine, *kendisiyle ilişki* içerisinde inşa olan ve egemenlik ilişkilerini kendisi üzerinde bir yaratım ve varoluş estetiği olarak kuran Nietzscheci etik özneyi önerecektir. Foucault, böyle bir etik öznenin olanağını, iktidar ilişkileri yoluyla üretilen ve bu ilişkiler yoluyla tanımlanan öznenin ötesinde, söz konusu güç ilişkilerinin belli biçimlerine direnen ve temel kaygısı 'kendine özen gösterme ve kendini yönetme olan' bir öznellik kavrayışında bulur. Foucault'nun böyle bir öznellik kavrayışına yönelik Greklerdeki cinsellik söylemi üzerinden gerçekleştirmiş olduğu soykütüğü, onn etik çalışmasının en çarpıcı kısmını oluşturur.

Foucault öncelikle, tarih boyunca özneye dayatılan ahlâki önyargıların yerine yukarıda belirtildiği şekliyle bir *kendilik etiği* geçirilebilmesi için yapılması gerekenin günümüz hakikat/bilgi sistemlerinin *iktidar* ile ilişkisine yönelik bir analiz ve soykütük çalışması olduğunu belirtir. Buna göre Foucault'nun ahlâk eleştirisi ve etik düşüncesinin, 19. yüzyıl sonrasında Tanrı'nın ölümüyle birlikte yeniden üretilen *hakikatin bilgisi* ile bireye iktidar ilişkileri yoluyla dayatılan özneliğin dışında oluşturulabilecek bir varoluş estetiği olarak *kendilik* imkânı olanaklarına dayandığı söylenebilir. Üçüncü bölümde gösterildiği üzere Foucault, hakikatin bilgisinin iktidar ilişkileri ile oluşturulmuş birtakım öznellik mekanizmaları yoluyla üretildiğini söylerken, bu üretimin yine iktidarın hakikat söylemlerine dahil olan birtakım temsiliyet mekanizmaları sayesinde mümkün olduğunu savunur. Foucault, bu mekanizmaları ilkin erken dönem (arkeolojik yöntemin kullanıldığı) çalışmalarında yalnızca söylemin (bilgiyi temsil eden ve öznenin bizzat içerisinde inşa olduğu *dilsel oluşumlar*) düzeninde göstermeye çalışırken, daha sonra Nietzscheci etkiyle, söylemsel olmayan pratikleri de ele alarak iktidar ilişkileriyle oluşturulan ahlâki pratikleri kendi etik araştırmasına dahil etmiştir. Foucault, başlangıçta

yalnızca söylem tarihini ve söylemlerin tarihsel boyutta nasıl ortaya çıktıklarını ve dönüştüklerini inceleyerek bilginin ve dilin toplumsal ve siyasal oluşum koşullarını ortaya koymaya çalışırken (ki bunu Nietzsche de kendi erken dönem çalışmalarında yapmıştır), Nietzscheci yaklaşımla birlikte bilginin iktidar ile ilişkilene biçimlerini incelemeye ve ahlâki öznenin bu pratikler yoluyla nasıl inşa olduğunu araştırmaya koyulmuştur. Yine de Foucault için bu iki araştırma yöntemi birbirini dışlamaz; aksine bu iki yöntem hümanizmi ve teleolojiyi dışlayan ortak özellikleriyle birbirinin destekçisi ve tamamlayıcısıdır.

Foucault, iktidar ilişkileri yoluyla inşa olan ahlâki özneye yönelik tarihsel analizinde ilk olarak *modern devlet* denilen şeyin, kilise kurumlarının kısıtlama ve egemen olma tekniklerine çok benzer biçimde modernize edilen bir *yapı* olarak günümüze aktarıldığını öne sürer. Böyle bir tarihin soykütüğü için, Nietzsche'nin güç istenci tanımını takip ederek öncelikle iktidar ilişkilerinin, temelde bir *yorum* olan *güç istenci* biçimlerinin çoğulluğu olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Nietzsche'nin de belirttiği gibi *güç istenci* de son kertede bir yorumdur ve yorumlama pathosu üzerinden ahlâki değer yargılarını üretir. Modern devletin iktidar modelleri de söz konusu güç ilişkilerinin ilkin bireysellik mekanizmaları üzerinde birer 'yorum' ve sonrasında da birer 'anlam' olarak katılışp sabitlendiği yapılar olarak algılanmalıdır. Foucault yalnızca bu yolla, mevcut güç ilişkileri tarafından yorumlanarak inşa olmuş olan öznelere denetleyen ve şekillendiren *ahlâki-toplumsal kodların* anlaşılabilceğini savunur. Tartışmada, böyle bir ahlâki sistemin karşısına ise -yani kendi ahlâki kapasitesini öteki ile kurduğu iktidar ilişkileri yoluyla şekillendiren ahlâki yapının karşısına- tümüyle *kendilik ilişkisine* dayanan ve özünde bir varoluş estetiği olan Nietzscheci etik kavrayışı çıkarılır. Foucault'ya göre bu *kendilik ilişkisi*, köle ahlâkının zaferi üzerinde yükselen iktidar ile kurulacak paradoksal bir direniş ilişkisiyle açıklanabilir. Buradaki direniş, kölede olduğu şekliyle bir olumsuzlama olarak değil; tıpkı iktidarın kendisi gibi iktidara yönelik bir

ilişkiler çokluğu çerçevesinde kavranmalıdır. Nasıl ki iktidar ilişkileri ve iktidarın tahakküm mekanizmaları tek bir evrensel biçim ya da kurgu olarak ele alınamıyorsa, direniş de iktidar ile kendilik arasında oluşan mesafe tarzlarının çoğulluğu (farklılık biçimleri) olarak algılanmalıdır. O halde Deleuze'ün aşağıdan yukarı ve yukarıdan aşağı olarak sunduğu olumsuzlayıcı ve olumlayıcı perspektiflerin yerini, burada iktidarın beden ile kurduğu ilişki ve özne-iktidar arasındaki mesafe almaktadır. Böylece direniş de ancak olumlayıcı bir *kendilikle ilişki* şeklinde iktidarla kendilik arasına koyulan bir mesafe olarak tanımlanır. Burada Foucault, söz konusu kendilik mefhumunun daha iyi kavranabilmesi için soykütüğün alanını öznenin iktidar-bilgi sistemleri alanından *kendilik ilişkilerinin* incelenebileceği *kendi kendini kuran etik öznenin* alanı olan bedenin alanına yani soykütüğün *ahlâk eksenini* yeni bir soykütük alanı olarak cinselliğin tarihine kaydirmış olmaktadır. Foucault tarafından takip edilen Nietzscheci argüman, tarih boyunca iktidar ilişkileri yoluyla tepkisel süreçlere entegre olan beden ve bedene dair hazların, kısıtlayıcı ve 'normalleştirici' cinsellik söyleminden uzaklaşarak iktidarın tepkiselliğine karşı bir direniş noktası olarak *kendilik etiğine* tabi kılınmasıdır.

Hristiyanlığın beden üzerindeki hakimiyeti, denetim gücü ve tekniğinin bugün iktidar ilişkileri tarafından üretilen cinsellik söylemiyle devam ettirildiği düşüncesi, Foucault'nun cinselliğin tarihine yönelmesinin başlıca sebebi sayılabilir. Örneğin bugün, sosyal devlet politikaları ya da özel kurumların çalışanlarına sağladığı psikoterapi, *konuşma terapisi* gibi destek biçimleri ve bu desteklerin kuramsal karşılığı olarak bireyselleşme mekanizmalarına dair her 'anomalinin' genel olarak cinsellik söylemi içerisinde ele alınması durumu, Orta Çağ'da bilgi-iktidar sistemlerinin bir parçası olan *itiraf* ve *günah çıkarma* pratikleri ile bir hayli benzerdir. Bugünün cinsellik söylemi, büyük ölçüde Hristiyanlığın günahla ilgili pratiklerinden etkilenmiştir: Nasıl ki daha önce bu söylem, kurumsal iktidar örgütlenmesi olan kilisenin suçluluk söylemi ile şekillenerek bir iktidar unsuru haline geldiyse, bugün de kilise kurumuna benzer bir ideolojik aygıt

olan modern devletin ürettiği nüfus, doğurganlık, medeni durum, cinsel yönelim gibi kavramlar üzerinden cinselliğe ilişkin gözetlenebilir ve denetlenebilir özneler inşa edilmektedir. Bu yüzden beden, tıpkı Orta Çağ'da olduğu gibi ahlaki öznelerin yaratılması konusunda, özne ile iktidar arasındaki diferansiyel öge olarak iş görmekte; özne, kendisi bir kuvvet olarak iktidar fenomeni ile karşı karşıya gelirken iktidar da kendi güç ilişkilerini bedenler yoluyla bir iktidar nesnesine dönüştürmektedir. Foucault bu aygıtların asıl işlevinin, söylemsel olan veya olmayan belli başlı pratikler yoluyla bedene ve bedenin nasıl kullanılması gerektiğine dair hakikatler üreterek, bu hakikatlerin bireylerin ahlâki özne olarak entegre olabilecekleri yeni bir söylemsel düzlem oluşturmak olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda Foucault, ahlâk araştırmasının çalışma alanını - Nietzsche'nin kendi *Soykütüğü*'nde yaptığı gibi- Antik Yunan'a kadar taşır. Ona göre Antik Yunan'da en dikkat çekici öge, Greklerin asıl kaygısının varoluş estetiği olan bir tür ahlâk oluşturmak olmasıdır. Ayrıca Grekler -tıpkı bugünün geçerli düşüncesi olan ama büyük bir çözümsüzlüğü de beraberinde getiren- ahlâkın dinle temellendirilemeyeceğini keşfetmişlerdir. Foucault'ya göre bizim de ihtiyacımız olan, bir tür varoluş estetiği olarak ahlâk oluşturmaktır fakat bunun için öncelikle, beden-iktidar ilişkilerinin politik-etik alandaki soykütüğünün olanaklı bir *kendilik etiği* açısından ortaya konulması gerekir.

Foucault, tarih boyunca birbirinden bağımsız söylemsel olan veya olmayan pratikler altında oluşturulan ahlâk yasalarının, bireysellik mekanizmalarının içine sızarak öznenin üzerinde egemen olmak amacıyla oluşturulduğunu ileri sürer. Oysa bir kendilik sanatı olarak etik öznellik -tıpkı Greklerde olduğu gibi- bireysellik mekanizmalarının kendi tekilliğini ilan etmesini, *kendi kendisine sahip çıkabilmesini* amaçlar. Foucault'daki bu *kendi kendine sahip çıkma* edimi, Nietzsche'nin çalışmasında soykütüğü çıkarılan kendinden vazgeçme ahlâkı ya da çileciliğe karşı bireyin kendilik kaygısını ve kendini gerçekleştirme istencini vurgulamaktadır. Foucault'ya göre modern ahlâk tarafından özneye dayatılan bireysellik mekanizmalarından sıyrılarak kişinin kendisini nasıl bir özne

olarak kurabileceği sorusu, onun *kendilikle ilişki* olarak adlandırdığı etik kaygısının temelini oluşturur. O halde etik, öznenin mevcut bilgi-iktidar ilişkileri içerisinde ‘kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz?’ sorusuna cevap verecektir. Foucault, evrensel bir yasaya bağlı bir kendilik ilişkisi olmayışının, iktidar ilişkileri yoluyla inşa olan *ahlâk yasalarının* tepkisel doğasının aksine etiğin bu ilişkiler içerisinde bireye kendisini bir var oluş estetiği olarak inşa edebilme olanağı sağlaması olduğunu ileri sürer. Böylece o, kendilik ilişkisinin, kişinin kendisini ‘arzulayan özne’ olarak nasıl kurabileceğinin araştırılabileceği soykütük alanı olduğunu söyleyerek üçüncü bölümde ayrıntılarıyla vermiş olduğumuz *kendilikle ilişkinin* dört temel yanından söz etmektedir. Bunlardan birincisi, ahlâksal davranışın *ana malzemesi* (ödev, arzu, şehvet, haz vs. olarak çeşitli şekillerde belirlenebilecek olan) olarak *etik tözdür*. Grekler için ise etik töz, arzu ve hazlara dair edimlerin hepsini kapsayan ve bu edimler hakkında çeşitli kuralların oluşmasına olanak tanıyan *aphrodisia* 'lardır. Foucault'ya göre bu kurallar, evrensel yahut aşkın bir dayatmanın altında türeyen bir tür ahlâk yasası olmaktan çok uzak, yalnızca arzuyu en yükseğe taşımaya yardım edebilecek birtakım öneriler şeklinde karşımıza çıkarlar, fakat etiğin merkezinde arzu ve hazlar olacaksa eğer, karşımıza *aphrodisia* 'ların nasıl kullanılacağı ya da nasıl yönlendirileceği problemi ya da Foucault'nun sözleriyle “nasıl gerektiği gibi haz duymalı ya da bu etkinliği ılımlı kılmak, düzenlemek için hangi ilkeye başvurmalı ve bu ilkelere, onlara katlanmamızı haklı kılacak ne tür bir geçerlilik tanımalı?”<sup>669</sup> gibi sorular çıkar. Ona göre bu sorular, kendilikle ilişkinin *ikinci temel* yanı olan *tabi kılma kipiyle* yani *chresis* kavramı ile cevaplanabilir. *Chresis*, bir kişinin ahlâki yaşamı içerisinde hazları kullanımının *stili* ve bireyin hazları kullanma stilinin arkasındaki etik ilkesidir; bu stilin hangi ilkeye tabi olduğunu gösterir. *Kendilik ilişkisinin* üçüncü temel özelliği, *enkrateia* kavramıdır. Bu kavram, kişinin nefsiyle ilişkisi üzerinden kurulan *kendilik ilişkisini* anlatır. Hristiyan ahlâkında arzu ve hazlardan feragat eden

---

<sup>669</sup> M. Foucault, 2007, s. 158.

ahlâki öznenin aksine *enkrateia*, sadece hazların ve arzuların karşısında itidalli oluşu ve ancak bu yolla onlardan faydalanabilmeyi ifade eder; çünkü aphrodisia’lar, kişinin kendini ahlâksal bir özne olarak kurabilmesine yardım eden özsel ve zorunlu araçlardır. Greklerde kendilikle ilişkinin *dördüncü boyutu*, ölçülülük, itidal, bilgelik anlamlarına gelen *sophrosune* kavramıdır. Buna bağlamda “ahlâki bir şekilde davrandığımız zaman ne tür bir varlık olmaya özeniriz?”<sup>670</sup> sorusunun cevabı, bir özgürlük olarak *sophrosune*’dur. Böylece hedeflenen, bireyin kendi yaşamını bir sanat eserine dönüştürerek *kendilik ilişkisi* yoluyla kendi öznelliğini inşa etmesidir. Foucault, ortaya koyduğu bu soykütükle, Greklerin cinsel etkinlik yoluyla kendilikle kurdukları ilişki üzerinden Hristiyanlığın ve modern çağın kendilikle ilişkisinden farklı bir öğeyi keşfetmiş olur. Aslında Foucault’dan önce Nietzsche, kendi soykütük çalışmasında *dil bilgisi (gramer)*, *suçluluk*, *vicdan* gibi kavramlar üzerinden bu karşılaştırmayı yaparak Antik Yunan ile Hristiyan geleneğine dair *efendi ahlâkı ve köle ahlâkı* olmak üzere iki farklı ahlâk anlayışına ulaşmıştı. Foucault ise burada, Nietzsche’nin etkin kuvvetlerin ahlâkı olarak değerlendirdiği Antik Yunan ahlâkının soykütüğünü cinsellik söylemi üzerinden derinleştirmek suretiyle Hristiyan geleneği ile arasındaki problematik ilişkiyi sorunsallaştırmış olmaktadır.

Foucault’nun etiğin soykütüğü ile tam olarak gerçekleştirmeye çalıştığı şey, hazları ve hazlardan alınan doyumun niteliklerini kendilerine etiğin ana malzemesi olarak belirleyen bir topluma ait öznelerin, mevcut iktidar konjonktürü içerisinde kendilikleriyle kurdukları ilişki biçimlerini Nietzscheci sezgi ile inceleyerek, bireyin kendisini eylemlerinin ahlâksal öznesi olarak kurduğu tarzları ortaya çıkarmaktır. Foucault’nun Greklerin *kendilikle ilişkisi* olarak isimlendirdiği bu tarzlar, Kant’ın ahlâk yasasının aksine, her çağda ve her toplumda, o toplumun söylemsel olan veya olmayan pratiklerinden bağımsız olarak evrensel bir yasa üzerinde temellendirilebilecek kavramlar

---

<sup>670</sup> M. Foucault, 2007, s. 207.

değildir. Ona göre *kendilikle ilişki*, iktidar ilişkilerinin şekillenmesiyle, yani tarihsel olarak toplumlarda ortaya çıkan güç ilişkilerine göre değişen bir şeydir. O halde etikte fark yaratacak olan şey, bizim kendilikle ilişki kurma biçimlerimize olan yönelimimizdir; bu yönelim, Nietzsche’de olduğu gibi ‘yaratıcı bir eylem’ olarak düşünüldüğünde bir varoluş estetiğinden ve kendilik ilişkisinden bahsedilebilir. Gerçekten de Greklerde ‘kişinin kendisiyle kurduğu ilişki’ olarak etik, 19. Yüzyıl’ın normatif etiğinden ayrılarak, bir varoluş estetiğini önermektedir. Bu yüzden hedeflenmesi gereken etik, kendini bir sanat eseri olarak yaratabilmek adına kişinin kendi arzusuyla uyumlu bir yaşam biçimini olanaklı kılacak olan ‘kendine özen göster’ ilkesine dayanmalıdır. Böylece Foucault, cinsellik söylemi üzerinden ortaya koyduğu Nietzscheci soykütük çalışmasıyla, kişinin kendini etik özne olarak kurma ediminin bir ‘varoluş estetiği’ düzleminde yeniden ele alınabileceği fikrini bizlere hatırlatmış olur.

Nietzsche’nin Lacan’a etkisini, Nietzsche’nin Freud’a ve Freud’un kuramı üzerinden de Lacan’a olacak şekilde dolaylı bir yolu takip ederek göstermek pekâlâ mümkündür fakat Deleuze ve Foucault’daki durumun aksine Lacan’ın seminerleri ve diğer eserlerinde Nietzsche’nin adını anmaktan genellikle imtina edişi, Lacancı geleneğe Nietzsche’nin etkilerini direkt Lacan üzerinden deşifre etmeyi güçleştirmektedir. Bu çalışmanın dördüncü bölümünde ortaya konulan inceleme göstermektedir ki aslında Nietzsche ve Lacan’ın arzu ve etik problematikleri, daha en başta ‘*arzu ve istenç mekanizmalarının herhangi bir ontolojik/epistemolojik ereği var mıdır?*’ sorusu çerçevesinde kesişmektedir. Hatırlanacak olursa Nietzscheci *güç istenci*, istencin nesnesi ile çakışabilen, ona yetişebilen ve de nesnesi yoluyla temsil edebilen bir mekanizma değildir çünkü güç istenci nesne-yönelimli bir kuvvetler çoğulluğu değil, *yalnızca* yaşamı ya da oluşu ayakta tutan mekanizmanın kendisidir. Bu noktada Nietzsche’nin önerisi, bireyin söz konusu bu mekanizmayı, yani kendi güç istencini kendine yönlendirmesi yoluyla kendi istenciyle yüzleşerek kendi *etik değerlerini yaratmasıdır*. Bu düşünce,

Nietzsche'nin etik kavrayışı ve aynı zamanda ahlâkın olanağı tartışması içerisinde *en üstün İyi* erekliliğinin de bir kenara bırakıldığı anlamına gelir. Lacan'da ise bu durum, *arzu etiğinin ya da psikanalitik etiğin* asıl gayesidir çünkü Lacanyen etiğin asıl meselesi iyiliklerin nasıl ve hangi koşullar üzerinden dağıtılacağı değil; kişinin kendi arzusuyla yüzleştirilmesidir.

Çalışma boyunca elde ettiğimiz veriler ışığında iddiamız o dur ki, Lacan'ın yapısalcılığa yakın görülen erken döneminden başlayarak post-yapısalcı geleneğin içerisine dahil olduğu düşünülen 60'lı yıllar ve sonrasına kadar geliştirmeye devam ettiği üçlü topolojik tasarımının aynı zamanda dolaylı olarak Nietzsche'nin *bölünmüş özne*\* kavrayışının geliştirilmesi ve öznenin bölünerek inşa olma serüveninin bir 'patoloji' olmadığının gösterilmesi işlevini de taşıdığı söylenebilir. Lacan'a göre bu çalışmanın ana başlığı *etiktir* çünkü etik, bu üçlü yapıdan *Gerçek* ile *simgesel düzen* arasında (fark yoluyla) bölünerek yapılanan *saf arzunun* serüvenidir. Yapısı gereği simgeselleştirilemeye direnen saf biçim olarak Gerçek, ilkesi *saf arzu* olan bir etiğin temellendirilebilmesi adına Lacan'ın üzerinde çalıştığı en karmaşık alan olarak görülebilir. Lacan'ın böyle bir arzu etiğine girişte, Kant'ın ödev ahlâkına atıfla Gerçek'in bu saf biçimselliğinden faydalanmaya çalıştığı görülmektedir çünkü böyle bir etik, Gerçek'in simgeselleştirilemeyen (Kantçı anlamda içeriklendirilemeyen) özelliğinden ötürü içerdiği *imkânsızlık* nosyonu sebebiyle en az Kantçı yasa kadar biçimseldir. Lacan, bu saf biçimsel *Gerçek* ile arzu arasındaki yapısal ilişkiyi ifade ederken Nietzscheci bir kavram olan *fark/mesafe* nosyonuna başvurmuştur. Ona göre fark, Gerçek'in saf biçimsel (hiçbir belirlenim barındırmayan) yapısında bir yarık/kesik/fark/boşluk/mesafe (Lacan bu kavramları genel olarak birbirlerinin yerine kullanır) oluşturarak arzunun Gerçek'in üzerinde belirlenim kazanarak inşa olmasına olanak tanır. O halde etik arzu ya da bilinçdışı özne, Gerçek'in üzerindeki bir yarıktaki/farkta, bir mesafenin tam üzerinde ya da

---

\* İPİ1 #57.

mesafenin kendisi sayesinde inşa olacak olandır. Daha önce ayrıntılarıyla verildiği gibi Lacan, arzunun belirlenimine olanak veren diferansiyel ögeye *arzunun nesne-nedeni* olarak ifade ettiği *nesne a (objet petit a)* adını vermiştir. Artık bu veriler ışığında *nesne a'nın*, Gerçek'in üzerinde bir belirlenim olarak boşluğun ya da mesafenin adı yahut arzunun yok-nesnesi olarak, *oluşu* imkanı kılan (tıpkı Nietzsche'de kuvvetlerin ilişkisini ya da herhangi bir fenomenin belirlenimini mümkün kılan *fark pathosu* ya da diğer adıyla *güç istenci* gibi) diferansiyel öge olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Gerçek'in saf biçimselliği üzerinde bir belirlenimin ortaya çıkmasına olanak tanınması nedeniyle ilk olarak bir *artığı (residue)*, bir ekstra-ögeyi, bir ilksel-belirlenimi ifade eden *nesne a*, Lacan'da birincil metafor olarak *imgedir*. Bu noktadan itibaren Nietzsche-Lacan ilişkisi ya da Nietzsche'nin Lacan etiği üzerindeki etkilerine dair temel argümanlarımız, iki filozofun da öznenin ve ahlâk yasalarının bilgisine dair üzerinde özellikle durduğu '*residue* (tortu, fazlalık)' kavramı üzerinden destek alarak ilerlemektedir. Öncelikle söyleyebiliriz ki Lacan, dil ve hakikat dürtüsü ile ahlâk yasalarının temelinde metaforlardan oluşan bir imgeleştirme silsilesinin bulunduğu yönündeki *Nietzscheci argümanı\** izleyerek, simgesel düzen içerisinde yapılaşan ahlâk yasalarının iki basamaklı bir metaforlama işlemiyle gerçekleştiğini düşünmüştür. Nietzscheci argümanda yer alan bu basamaklardan ilki, Lacan'da ünlü *ayna evresi* kuramıyla birlikte yeniden okunabilir. Ayna evresi öncesinde -Nietzscheci deyimle- hiçbir sinir uyarısı henüz bakış yoluyla imgeleştirilmemiştir; bu evreyle birlikte bebek, bir yansıtıcı yüzeyin üzerinde yer alan kendi *imgesi* üzerinden ilk kez *benlik*, *hakikat* ve *bütünlük* duygularıyla tanışmaktadır. Lacan'da 6-18 aylık bir bebeğin, ayna işlevi gören bir yansıtıcı yüzeyde karşılaştığı imge yoluyla sahiplendiği bedensel bütünlük yanılsamasının ortaya çıktığı anlar bütünü ya da bir yanılsama olarak başkasının imgesiyle özdeşleme süreçleri olarak tanımlanabilen ayna evresi, aynı zamanda bize

---

\* F. Nietzsche, 2017, s. 27.

Nietzsche'nin söylediği farklı alanlar arasındaki sıçrayışın mantığını gösterir. Gerçek'ten imgesele doğru gerçekleşen bu ilk sıçrayışı (*springen*) mümkün kılan *fark* (*nesne a*), Gerçek'teki yarığı ya da yarık olarak ortaya çıkan *artığı* (residue) gösteren nesnedir. Bu noktadan itibaren söz konusu tartışmaya Lacan'ın özgün dokunuşu, *nesne a*'nın ikincil işlevi ile ortaya çıkar; ona göre başlangıçtaki fazlalığın/artığın sunumu, Lacan'da önce *benliğin* ve sonrasında da öznenin ve gerçekliğin matrislerinin kurucu unsuru olarak işlev görecektir. Çocuğun aynanın karşısında kapıldığı bütünlüklü benlik duygusu her ne kadar bir yanılsamadan ibaret olsa da onun Gerçek'in saf biçimselliğinden sonra yaşadığı bu ilksel duygu ya da haz, aynı zamanda dilin ve ahlâk yasasının kurucu matrislerini ortaya çıkarmaya muktedir. Bu ise, nesne *a*'nın bu kez bir fazlalığı değil; bu nesne sayesinde dilin/simgeselliğin inşa olacağı bir mesafeyi, bir temsil eksikliğini ya da bir boşluğu imlemesiyle gerçekleşecektir. Nietzsche'nin de belirttiği gibi herhangi bir ahlâki kıpırdanmanın yapısal koşulu dildir; imgelere bağımlı yaşamaya daha fazla dayanamayan insan, dil yoluyla davranışlarını birtakım *soyutlamaların* yani kavramların denetimine bırakarak hayatının yönetimini ve rehberliğini onlara emanet edebileceği evrensel yasalara yani dile ve ahlâk kurallarına<sup>671</sup> (imgesel düzeyden simgesel düzeye doğru bir sıçrayışa) ihtiyaç duyar. İnsanı hayvandan ayıran temel nosyon, bu ikinci *metaforlama* işleminde gizlidir; imgelerin bir soyutlama yoluyla dili oluşturan simgesel düzen içerisinde sabitlenmesiyle, bundan böyle yasalardan oluşan yeni bir dünya yaratmak mümkün olur. Bu dünyada imgelere oranla (simgelerin kontrolünde meydana gelmiş olan) yasalar “daha sağlam, daha evrensel, daha bilinebilir ve daha insani ve böylece de düzenleyici ve buyurgan olarak ortaya çıkar, yani her imgesel metafor müstakil ve eşsiz iken ve dolayısıyla her türlü sınıflandırmadan kurtulmaya muktedirken”<sup>672</sup> dilin öğeleri bütünleştirici dizgeler ve evrensel yasalar oluşturmaya elverişlidir. İşte Nietzsche'nin bu

---

<sup>671</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 28.

<sup>672</sup> F. Nietzsche, a. g. e., s. 28.

düşüncelerini, Lacancı *nesne a*'nın yukarıda bahsedilen ikincil işlevi yoluyla derinleştirerek ahlâk yasalarının ortaya çıkışına daha derinlikli ve teknik bir açıklama getirmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır: Lacan'a göre ayna evresinden sonra bebek, bu evrede belirlenim kazanan imgesel tortuyu (*nesne a*'yı) bölünmüş öznenin yapısında kurulan ve kavramların oluşturucusu olan *simgesel matrisler* yoluyla dışsallaştırmıştır; bu matrisler, Lacan'a göre bilinçdışının kurulum matrisleridir ve esas olarak Nietzsche'nin de yukarıda belirttiği dilin, kültürün, ahlâk yasasının -Lacancı anlamda *babanın adının*- yani Lacan'ın verdiği isim ile 'gerçekliğin' (*reality*) matrisleridir.

*Residue* kavramının her iki filozofun da *arzu* ve *istenç* kavrayışlarıyla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Birçok dile Türkçedeki *arzu* sözcüğüne denk gelecek şekilde çevrilmekte olan *désir* terimini Lacan'ın Nietzscheci *güç istencine* yakın bir şekilde, *süreğen bir kuvvet* iması ile kullandığına<sup>673</sup> dikkat edilmelidir. Bu kullanım kaynağını - Nietzsche'nin de beslendiği yerden- Spinoza'dan alır; çünkü Lacan, arzu meselesinde Spinoza'yı edecektir: "Arzu (istem), insanın özüdür."<sup>674</sup> Lacan, söz konusu arzunun ancak dil yoluyla bir *eksiklik* olarak anlaşılabilmesini söylerken, Spinozacı 'olumlamaya' sadık kalarak bu eksikliğin, arzunun kavramsal anlamda eksikliği ya da Platon'da olduğu gibi arzunun 'negatif' ya da 'olumsuzlayıcı' biçimde temellendirilmesi anlamına gelmediğini dile getirir. Ona göre arzunun dilde ifade edilmesinin sınırı yalnızca ve yalnızca temsilin olanaksızlığına, temsil eksikliğine dayanır; arzu, dilin içerisinde kendisine yer bulsa da ona dair hakikatin tümüyle dile getirilmesi olanaksızdır ve bu yüzden arzu, dil içerisinde yapılaşırken bu işlemde geriye arzunun temsil edilemeyen bir parçası, bir *artığı* kalır fakat bu artık/fazlalık bu kez bir *boşluk*, bir *mesafe*, bir *eksiklik* olarak belirlenim kazanır. Başka bir deyişle Gerçek'in simgeselleştirilmeye direnen

---

<sup>673</sup> D. Evans, 2019, s. 39.

<sup>674</sup> J. Lacan, 2013, s. 289.

parçası olarak bu *artık*, temsilin başarısızlığının sonucu olarak belirlenim kazanmaktadır. Arzu, ontolojik olarak tümüyle temsil edilemediğinden aslında onun yöneldiği bir nesne de yoktur, onun yönelimi onun nesne-nedeninedir (*nesne a*). O halde arzu, bir yönüyle bir temsiller silsilesi yoluyla kendisini sistemsel bir bütünlük halinde (simgesel düzen) kurgulamaya çalışırken, diğer yanıyla hala tümüyle temsil edilemeyen yapısı dolayısıyla Gerçek'e dokunarak yeni temsil edilemez boşluklar üretmeye devam eder. İşte bu düşünceyi yine Lacan'dan önce Nietzsche'de buluruz; ona göre dildeki bu kurucu başarısızlığın ya da temsil edilemezliğin temel nedeni, imgesel metaforların simgesel düzene geçerken simgeselin yapısında “bir metafor artığı (*residue of a metaphor*)”<sup>675</sup> bırakmasından ileri gelir. Nietzsche'ye göre “bir kavram ya da bir ahlâk yargısı, son kertede bir metafor *artığıdır* (*das Residuum einer Metapher*).”<sup>676</sup> Lacan, Nietzsche'nin sözünü ettiği bu *artığı* (*residue*), bu kez kendisini dilde temsil edilemeyen ve bu yüzden bir boşluk ya da eksiklik olarak belirlenim kazanan, simgeselleştirmeye direnen parça olarak ele alır. Lacan'a göre bilinçdışının kendisini ortaya koyuverdiği, yani anlamın ve yasanın ortaya çıktığı yer aslında bu metafor kalıntılarının gösterenler arasında yarattığı bu boşluk<sup>677</sup> yani simgeselleştirmeye direnen bu parçadır. O halde Nietzsche gibi Lacan'a göre de özne ve onun içerisinde bulunduğu her türden ahlâk yasası, simgesel düzeyde gerçekleşen bir başarısızlık ‘hakikati’ üzerinde, dilde temsil edilemeyen bir *metafor kalıntısı* yoluyla kurulmaktadır.

Lacanyen etiğin temel amacı “ahlâkın olanağını, arzunun kendisinden türetmek ve bütün görevlerimizin ondan kaynaklandığını göstermek olacaktır.”<sup>678</sup> Bunun için öncelikle Lacan, ahlâki davranışların ya da edimlerin yalnızca simgesel düzende kendisine yer bulabilen bilinçdışı özneye özel olduğunu düşünür. Böylece Lacanyen

---

<sup>675</sup> F. Nietzsche, 2017, s. 29.

<sup>676</sup> F. Nietzsche, 2009, s. 882.

<sup>677</sup> J. Lacan, 2013a, s.162.

<sup>678</sup> J-P. Cléro, 2011, s. 164.

etiğın temel ilkesi ya da sorusu, edimini ancak kendi arzusu ile ilişkilendirebilen varlığa yönelik olacaktır: “İçindeki arzuyla tümüyle uyumlu olacak bir edimde bulundun mu?”<sup>679</sup> Burada, psikanalitik etiğın ‘arzunla uyumlu davrandın mı?’ ilkesiyle yeniden Nietzsche’ye dönüş yapılır. Daha önce belirtildiği gibi, Nietzsche’de etkin oluş ve bu etkin oluşu temellendiren diferansiyel öge olarak güç istenci, aynı zamanda bir seçim olarak ifade edilmektedir ve bu seçimin tek bir ilkesi vardır: *istediğın şeyi, sonsuz kere de olsa yeniden arzulayacağın şekilde, tamamen istencin ile, arzun ile uyumlu olacak şekilde istemelisin; onun ebedi dönüşünü istemelisin*. Burada Lacan’a göre böyle bir ebedi dönüşün yörüngesi saf arzudur yani edimin temel ilkesi, etkin olarak isteyebilen yahut arzusuyla yüzleşebilen kişinin edimi olması yönündedir çünkü ancak bu yolla istenç bir saf arzuya, bir yaratıma dönüşür: *Öyle eyle ki eylemin, içindeki arzuyla tümüyle uyumlu bir edim olsun*.

Lacan, bu maksimin yalnızca *psikanalitiğın etiğinde* yani bir arzu etiğinde geçerli olabileceğini iddia eder; ona göre saf arzu yetisinin söz konusu olduğu etik; iyi-kötü, yasal-yasadışı, haz-acı vs. gibi ikili karşıtlıkların ötesinde bir alanı, yani aşırılık ve imkânsızlık düzeni olarak ikili karşıtlıkların içerisinde barınmadığı Gerçek’in alanını imler. Bu yüzden Lacan, etik bir eylemin yasayla (görevle) uyum gösterse bile bunun kendi içinde onu etik yapan şey olmadığı yönündeki Kantçı keşfin devrim yarattığını söyler: Kant, etik olanın yasal ve yasadışı gibi ikili karşıtlıklar çerçevesinde ele alınmayacağını ve son kertede, ahlâkın simgesel düzenin ötesinde bir fazlalığı ifade ettiğini sezmiştir.<sup>680</sup> Lacan’a göre ödev, Kant’a tezat biçimde saf arzuyu dışarıda bırakan evrensel bir koşulda değil, bizzat arzunun kendisinde aranmalıdır. Bu bakımdan Lacanyen etiğın Kantçı ahlâktan en önemli farkı, Lacan’ın önerdiği biçimsel maksimin

---

<sup>679</sup> J. Lacan, 2013a, s. 314.

<sup>680</sup> A. Zupancic, 2005, s. 27.

hakikatin servis edilmesiyle değil, sadece özneyi kendi arzusuyla yüzleştirmekle ilgileniyor olmasıdır.

Lacan'a göre saf arzunun konumu, haz ilkesinin ötesine uzanır ve öznenin davranışlarında *haz ilkesinin ötesine geçmeyi seçmesi* demek hazzın bir tür acıya, çelişkili doyuma dönüştürülmesi demektir. Lacan'a göre bu acı, bir anlamda *Gerçek ile yüzleşmenin* yarattığı çelişkili duygulanımdır ve Lacan'ın ahlâki eylemlerin kökenine ışık tutacak olan bu düşüncesi aslında Nietzsche'de bulunabilir: Nietzsche, *haz* ya da *mutluluğun*, her koşulda istencin *iyisi* olarak belirlenim kazanmadığını, hatta bazen istencin *iyisinin* özneyi ikiye bölerek, istenç sahibinin hayatını tehlikeye sokacak, onun yüklü miktarda *acı* hissetmesine sebep olacak bir koşulda ortaya çıkabileceğini söyler.<sup>681</sup>

Nietzsche'ye göre

insanın kendisine ait bir şeyi, bir düşünceyi, bir isteği, bir ürünü ya özünde bir hazzı ya da arzuyu, kendisine ait başka bir şeyden daha çok sevdiği, yani kendi varlığını *iki parçaya böldüğü* ve bir parçayı diğerine feda ettiği açık değil midir, insanın 'şu insanın karşısında geri çekilmektense, kurşuna dizileyim daha iyi' demesi, özünde farklı bir şey midir zira anılan her örnekte bir şeye duyulan eğilim (arzu, dürtü, istek) mevcuttur; bu eğilime ayak uydurmak ise *egoizm dışı değildir*; ahlâkta insan bütün olarak değil, *bölünmüş* olarak davranır.<sup>682</sup>

Nietzsche'de yer alan bölünmüş özne fikri ve Freud'un Lacan'ı önceleyen erken nörolojik modelleri yan yana getirildiğinde çağdaş sinirbilime doğrudan bir geçişle karşılaşabileceğimiz gibi<sup>683</sup> aynı zamanda Nietzsche'nin yukarıdaki sözlerinin Freud'un haz ilkesinin ötesinde dediği şeyi ve Lacan'ın bölünmüş özne kuramını öncelediğini açıkça görebiliriz. Nietzsche özellikle ahlâki sayılan edimler ile 'bencil olmayan davranışta bulunmak' arasında bir bağlantı olmadığını savunmaktadır. Bir askerin kendi canı yerine vatanından yana yaptığı seçim, bencil davranışların kenara atılmasıyla ilgili değil bölünmüş öznenin arzusunun saflaştırılmasıyla ilgilidir; yani Lacan'ın terimleriyle söyleyecek olursak, kişi burada ahlâki seçimlerinde Gerçek'in sınırında konumlanır ve

---

<sup>681</sup> İKÖ #39.

<sup>682</sup> İPİ1 #57.

<sup>683</sup> P. Bornedal, 2010, s. 216.

böylece simgeselin üzerinde kurulduğu *yarığa* ve ölüm itkisini hazza çeviren *jouissance*'a yakınlaşır.

Etîğin saf arzulama yetisiyle ilgili olduğu yönündeki Lacancı argüman, temel olarak Nietzscheci izleği takip ederek, Kantçı saf aklın bize sağladığı saf biçimleri dönüştüren yeni bir etîğin olanağını sunmaktadır. Geleneksel ahlâk anlayışı, iyi olanı haz/acı karşıtlığıyla veya bencil olmayan davranışta konumlandırırken; psikanalitik etik ya da arzu etîği, hazzın ve arzunun paradoksal yapısıyla ilgilenmektedir. Bu bakımdan Lacan, geleneksel ahlâk kavrayışlarında olduğu gibi arzunun askıya alındığı bir ahlâk felsefesi yerine Nietzsche'nin önerdiği, kişinin arzusuyla, haz/acı ilişkisinin doğasıyla yüzleşmesini sağlayan psikanalitik etîği ortaya atmış olmaktadır. Bu girişimin en özgün kısmı, böyle bir etîğin asıl amacının onun *Gerçek* ile ilişkisinin tayin edilmesi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Lacan'a göre ödev ahlâkının Kant açısından en öngörülemeyen sonucu; yasanın ahlâki sorumlulukların gerçekleştirilebilme imkânına göre değil, onların arzu topolojisinin kendi yapısal olanaksızlığını gösteren bir talep içerecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini bildirmesidir.<sup>684</sup> Bu topolojik durum, simgesel alanda bir olanaksızlık olarak, simgesel düzenin yani dilin, toplumsal kuralların ve ahlâk yasalarının içerisinde bir travmatik-yokluk olarak daima karşımıza çıkmakta yani *Gerçek*, daima etîğin alanına geri dönmektedir. Lacan'a göre arzu etîğinin gündelik hayatımızdaki işlevi, her bir deneyimimiz üzerinden sürekli geri dönerek etkisini hissettiren bu *Gerçek* ile yüzleşmeyi ya da Nietzsche'nin sözleriyle istencin kendi hakikati ile yüzleşmesini sağlamaktır.

---

<sup>684</sup> J. Lacan, 2013b, s. 315.

## KAYNAKÇA

Akdeniz, Emrah, “Lacan’da Arzu ve Öznenin Ethosu Olarak Trajedi”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, 2017, (61)5., s.228-236.

Akgündüz, Gülay Özdemir, “Foucault’da İktidar ve Beden İlişkisi” **Akademik Bakış Dergisi**, 2013, 38, s.1-16.

Ansell-Pearson, Keith, **Kusursuz Nihilist**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Ansell-Pearson, Keith, “Living the Eternal Return as the Event: Nietzsche with Deleuze”, **Journal of Nietzsche Studies**, 1997, s.64-97.

Aktaş, Onur(haz.), **Nietzsche ve Dil**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Babette, Babette, “On the Order of the Real: Nietzsche and Lacan”, **Articles and Chapters in Academic Book Collections**, 1996, Paper 13.

Badiou, Alain, **Nietzsche: Anti Felsefe Seminerleri**, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Sel Yayınları, 2019.

Badiou, Alain, **Nietzsche Kimdir?** çev. Sebahattin Çevikbaş, *Nietzsche Paris’te içinde*, Ed. Sadık Erol Er, 2013, İstanbul, Otonom.

Badiou, Alain, **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. Burcu Yalım, İstanbul, Doğu Batı, 2015.

Badiou, Alain, **Deleuze: Varlığın Uğultusu**, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul, 2019.

Başer, Nami, **Lacan**, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Bayar Bravo, Işıl, “Tarih Anlayışları Bakımından G.W.F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, (21)2, s.245-252.

Bogue, Ronald, **Sigmund Freud**, çev. Öznur Karakaş, *Deleuze’ün Felsefi Mirası içinde*, Der. Graham Jones, Jon Roffe, İstanbul, Otonom, 2012.

Bornedal, Peer, **The Surface and the Abyss**, NY, De Gruyter, 2010.

- Bowie, Malcolm, **Lacan**, çev. V. Pikel Şenel, Ankara, Dost Yayınevi, 2007.
- Bravo, Hamdi, “Schopenhauer’da Özgür irade Sorunu ve Aklın İşlevi”, **Düşünbil Dergisi**, 2014, s.42-44.
- Chouraqui, Frank, **Ambiguity and the Absolute: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth**, NY: Fordham University Press, 2013.
- Cléro, Jean Pierre, **Lacan Sözlüğü**, çev. Özge Soysal, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Çelebi, Vedat, “Michel Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi”, **Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, 2013, (5)1, s.512-523.
- Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi**, 2019, 31, s.35-54.
- Çoban, Barış, **Aynalar Şövalyesi ya da Bilinçdışının Kâşifi: Lacan**, *Kadife Karanlık* içinde, Su Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Çörekçioğlu, Hakan, “Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)**, 2014, (17), s.35-46.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix, **Felsefe Nedir?**, çev. Turhan Ilgaz, Cogito-1, YKY: İstanbul, 2001.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1**, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles, **Nietzsche**, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.
- Deleuze, Gilles, **Spinoza Üzerine On bir Ders** çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Deleuze, Gilles, **Nietzsche’nin Kahkahası**, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009a.

Deleuze, Gilles, **Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar**, *İssız Ada ve Diğer Metinler* içinde, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009b.

Deleuze, Gilles, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk, 2010.

Deleuze, Gilles, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013.

Deleuze, Gilles, **Anlamın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2015.

Deleuze, Gilles, **Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk, 2017.

Demir Güneş, Cevriye, “Ruh Bedenin Hapishanesidir: Michel Foucault”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2015, 19(64), s.59-72.

Demir Güneş, Cevriye, “Michel Foucault’da söylem ve iktidar”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, (21), 2013, s.55-69.

Demirtaş, Mustafa, **Arzu Politikası: Deleuze ve Guattari Etkisi**, İstanbul, Otonom, 2017.

Dennett, Daniel, **Darwin’in Tehlikeli Fikri**, çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013.

Detel, Wolfgang, **Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Direk, Zeynep, “Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida’da Öteki. Felsefede Hayvan Sorusu”, **Cogito**, 2015, Bahar, ss.243-273.

Doyle, Tsarina, **The Kantian Roots of Nietzsche’s Will to Power**. M. Brusotti, H., Siemens, J. Constâncio & T. Bailey (Ed.), *Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy* içinde, New York: Bloomsbury Academic, 2017.

Doyle, Tsarina, “Nietzsche’s Appropriation of Kant”. **Nietzsche-Studien**, 2004, 33(1), 180-204.

Er, Sadık Erol, **Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi: Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2012.

Erdamar, Sibel, **İyinin ve Kötünün Ötesinde: Marquis de Sade**. Yayımlanmamış doktora tezi, Işık Üniversitesi, 2017, İstanbul

Evans, Dylan, **Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü**, çev. Turgay Sivrikaya, Umut Yener Kara, İstanbul, Isık Yayınları, 2019.

Fink, Bruce, **Lacancı Psikanalize Bir Giriş**, çev. Özgür Öğütçen, İstanbul: Encore, 2016.

Foucault, Michel, **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987.

Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.

Foucault, Michel, **Nietzsche, Soybilim, Tarih**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011a.

Foucault, Michel, **Nietzsche, Freud, Marx**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011b.

Foucault, Michel, **Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011c.

Foucault, Michel, **Kimsiniz siz, Profesör Foucault?** haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011d.

Foucault, Michel, **Kültür Sorunları: Foucault-Preti Tartışması**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011e.

Foucault, Michel, **İnsan Öldü mü?** haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011f.

Foucault, Michel, **Lacan, Psikanalizin Özgürleştiricisi**, haz. Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011g.

- Foucault, Michel, **Öznenin Yorumbilgisi**, çev. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, *Seçme Yazılar I* içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016a.
- Foucault, Michel, **Hakikat ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, *Seçme Yazılar I* içinde, İstanbul, Ayrıntı, 2016b.
- Foucault, Michel, **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2017.
- Foucault, Michel, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, çev. Adem Beyaz, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Game, Ann, **Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu bir Sosyolojiye Doğru**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Yayınevi, 1998.
- Goodchild, Philip, **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Gödelek, Kamuran, “Michel Foucault’nın Ahlâk Anlayışı” **Beytülhikme An International Journal of Philosophy**, (2), 2011, s.40-61.
- Hill, R, Kevin, **Nietzsche’s Critiques: The Kantian Foundations Of His Thought**, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Homer, Sean, **Jacques Lacan**, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, Phoneix, 2005.
- Hume, David., **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Jaspers, Karl, **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013.
- Işık, Sever, “Foucault’da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2014, 17, s.101-116.

- Jirgens, K. E., (2009), “Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)”, çev. Mert Kireççi, **MonoKL**, 2009, İstanbul, (6-7).
- Kaçar, Erman, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği” **Dört Öge**, 2016, Sayı 5, s.101-112.
- Kaçar, Erman, “Lacan ve Topoloji”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2018, (25), s.535-554.
- Kaçar, Erman, “Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek”, **Dört Öge**, 2019, (15), s.75-84.
- Kaçar, Erman, “Adlandırılmayanın Sınırında Etik Eylemin Olanığı: Lacan ve Kierkegaard’da Kaygı”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2022, (50), s.33-44.
- Kant, Immanuel, **Pratik Akıl Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kant, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010.
- Kant, Immanuel, **Prolegomena**, çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.
- Kant, Immanuel, **What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?**, trans. Peter Heath, Henry Allison(Ed.), *Theoretical Philosophy After 1781* içinde (s. 337-424). New York: Cambridge University Press, 2002.
- Karakaş, Tahir, **Deleuze’ün Nietzsche’si Üzerine**, Cogito, 2016, (82), ss.250-266.
- Katsafanas, Paul, **Kant and Nietzsche on Self-knowledge**. (pp. 110-130). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.
- Keskin, Ferda, **İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Seçme yazılar 1 içinde, Ayrıntı, İstanbul, 2016.
- Keskin, Yaşım, “Bilinçdışından Konuşma Sanatı: Jacques Lacan ve Dış’ın Yakınlarında” **MonoKL**, İstanbul, (6-7), 2009.

Klossowski, Pierre, **Nietzsche ve Kısırdöngü**, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Kabalcı, 1999.

Küçükalp, Derda, **Efendi-Köle Ahlâkı vs. Efendi-Köle**, Diyalektiği Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2010, (1), ss.53-63.

Küçükalp, Kasım, **Nietzsche ve Postmodernizm**, İstanbul, Kibele, 2017.

Küçükalp, Kasım, **Deleuze-Guattari ve Etik**, ed. Veli Urhan, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik* içinde, Ankara, Hece Yayınları.

Küçükparmak, Aykut, **Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.

Chong-Fuk, Lau, “Kant’s Epistemological Reorientation of Ontology”, **Kant Yearbook**, 2019, 2-1.

Lacan, Jacques, **The Seminar of Lacan: Freud's papers on technique, 1953-1954. Book I**, çev. John Forrester, NY, WW Norton & Company, 1988.

Lacan, Jacques, **The Seminar of Lacan: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955 Book II**, çev. Sylvana Tomaselli, New York, WW Norton & Company, 1991.

Lacan, Jacques, **Ecrits**, çev. Alan Sheridan, London, Routledge, 2005.

Lacan, Jacques, **Ecrits**, çev. Bruce Fink, London: W. W. Norton & Company, 2006.

Lacan, Jacques, **The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis, Book: XVII**, NY, Norton, 2007.

Lacan, Jacques, **Baba-nın-Adları**, çev. M. Erşen, İstanbul, MonoKL, 2012.

Lacan, Jacques, **Psikanalizin Dört Temel Kavramı, XI. Kitap**, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis, 2013a.

Lacan, Jacques, **The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960, Book:VII**, NY, Routledge, 2013b.

Lange, Friedrich Albert, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sentez Yayınları, 2016.

Locke, John, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme, I.- II. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınları, 2000a.

Locke, John, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme, III.- IV. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara, 2000b.

Mahon, Michael, **Foucault's Nietzschean Genealogy**, NY, State University of New York Press, 1999.

Megill, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 1998.

Molacı, Melike, “Saf Arzunun Eleştirisi: Lacan’ın Antigone’si”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, 2019, (12)2, s.96-125.

Nasio, Juan David, **Jacques Lacan’ın Kuramı Üzerine Beş Ders**, çev. Murat Erşen, Ankara, İmge, 2007.

Nasio, Juan David, “Jacques Lacan kuramının genel kavramları”, çev. Atakan Karakış, **Monokl Dergisi Lacan Özel Sayısı** (ed. Yeşim Keskin), 2009, Sayı VI-VII, İstanbul, içinde, 48-53.

Nehamas, Alexander, **Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat**, çev. Cem Soydemir, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.

Berry, Jessica, **Nietzsche’nin İlk Eserindeki Kuşkuculuk: “Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine”ye Farklı Bir Bakış**, çev. A. Onur Aktaş, *Nietzsche ve Dil* içinde, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017

Newman, Saul, **Bakunin’den Lacan’a**, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Nietzsche, Friedrich, **On Truth and Lying in an Extra Moral Sense**, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, edited and translated by Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent, NY, Oxford Press, 1989.

Nietzsche, Friedrich, **Tan Kızılığ: Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler**, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, Ankara, İmge Yayınevi, 1997.

Nietzsche, Friedrich, **Böyle Söyledi Zerdüş**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınevi, 2001.

Nietzsche, Friedrich, **İnsanca Pek İnsanca 1**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003a.

Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayınları, 2003b.

Nietzsche, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.

Nietzsche, Friedrich, **Gezgin ve Gölgesi**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları., 2008.

Nietzsche, Friedrich, **Ueber Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne**, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Kritische Studienausgabe Bd. I (KSA I)* içinde, hazırlayan Giorgio Colli, Mazzino Montinari München, DTV De Gruyter, 2009.

Nietzsche, Friedrich, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2010a.

Nietzsche, Friedrich, **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010b.

Nietzsche, Friedrich, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, çev. Zenep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

- Nietzsche, Friedrich, **Ahlâk Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine**, *Nietzsche ve Dil* içinde, çev. Onur Aktaş, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ons, Silvia, **Nietzsche, Freud, Lacan**. *Lacan: The Silent Partners* (ss. 79-89) içinde. Ed. Slavoj Žizek, Verso, 2010.
- Paras, Eric, **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, İstanbul, Kolektif, 2016.
- Plank, William, **Nietzsche ve Varlık**, çev. Cem Kılıçarslan, İstanbul, Mitra Yayınları, 2012.
- Rabaté, Jean Michel, **The Pathos of Distance: Affects of the Moderns**, NY, Bloomsbury Publishing, 2016.
- Rehmann, Jan, “Towards a deconstruction of postmodernist neo-Nietzscheanism: Deleuze and Foucault” **Situations: Project of the Radical Imagination**, 2007, 2(1).
- Revel, Judith, **Foucault Sözlüğü**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Rajchman, John, **Lacan and the Ethics of Modernity**. *Representations*, 1986, no. 15, s.42-56.
- Richardson, John, **Nietzsche, Transcendental Argument and the Subject**. M. Brusotti, H., Siemens, J. Constâncio & T. Bailey (Ed.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy* içinde, New York, Bloomsbury Academic, 2017.
- Roney, Patrick, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrı’nın Ölümü’ Üzerine”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 2013, (20), s.305-322.
- Salome, Lou, **Nietzsche**, çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus, 2007.
- Stauth, Turner & Bryan Stauth, **Nietzsche’nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 2005.
- Sarup, Madan, **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. Abdulbaki Güçlü, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2017.

- Schopenhauer, Arthur, (2009), **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent Özşar, İstanbul, Biblos, 2009
- Schrift, Alain, **Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism**, New York: Routledge, 1995.
- Schrift, Alain, **Nietzsche'nin Fransız Mirası**, çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te içinde*, Ed. Sadık Erol Er, İstanbul, Otonom, 2013a.
- Schrift, Alain, **Özneyi Yeniden Düşünmek**, çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te içinde*, Ed. Sadık Erol Er, Otonom, İstanbul, 2013b.
- Smith, Daniel, **Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics**, *Deleuze and Ethics* içinde, ed. Daniel Smith, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Stack, George, **Lange and Nietzsche**, Walter de Gruyter, Berlin, 1983.
- Stack, George, **Kant and Nietzsche's Analysis of Knowledge. Diálogos**. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico 23, 1988, (52):7-40.
- Rocheffoucauld, La, **Özdeyişler**, çev. Yaşar Nabi, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969.
- Spinoza, Benedictus, **Törebilim**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2009.
- Them, Tim, **Lacan's Ethics and Nietzsche's Critique of Platonism**, NY, Suny Press, 2014.
- Tosun, Cengiz Mehmet, & Berk, Mehmet, **Foucault'nun Antik Çağ Çalışmalarında Etik Öznenin Kurulumu**. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2017, 10(2), 23-39.
- Tüzer, Abdüllatif, **Tanrıyı Oynamak: Kant Etiğinin Kritiği**. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 2015, 5(2).
- Urhan, Veli, **Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan**, Ekev Akademi Dergisi, 2007, (32).

- Urhan, Veli, **M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü**. Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi, 2007, 9, 99-118.
- Urhan, Veli, **Michel Foucault'da Etik ve Ahlâk Ayrımı**, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, 2020, 1(14), s.268-292.
- Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Etik**, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Etik* içinde, ed. Veli Urhan, Ankara, Hece Yayınları, 2016.
- Wienand, Isabelle, **Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche's Use of the Cartesian Model**. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, 49-64.
- Wollenberg, David. **Power, Affect, Knowledge: Nietzsche on Spinoza**. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity* 5 (2015): 65.
- Wolfgang, Detel, **Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Wood, Allen W., **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost Yayınevi, 2009.
- Yalçın, Şehabettin, **Kant'ta Transandantal Ben Bilinci**, Felsefe Dünyası, 2004, 1-39.
- Yalur, T., **Foucault'nun Temsil Anlayışı Üzerine**, *Michel Foucault, Cogito*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, Yaz, 70-71.
- Yıldız, Necdet, **Nietzsche'de Arı Öznenin Eleştirisi**, Kilikya Dergisi, 1-2018.
- Young, Julian, **Nietzsche**, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Zengin, Nilüfer, **Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlâkına**, *Michel Foucault, Cogito*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, Yaz, 70-71.
- Zizek, Slavoj, **Kant Neden Uğruna Savaşmaya Değer?**, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan* içinde, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Ankara, Epos, 2005a.

Zizek, Slavoj, **Yamuk Bakmak: Popüler kültürden Lacan'a Giriş**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2005b.

Zizek, Slavoj, **Kant ile Sade: İdeal Çift**. çev. A. Kaftan, *Cogito*, 2012, (41-42), 185.

Zupancic, Alenka, **En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi**, çev. Seyhan Bozkurt, İstanbul, Encore, 2004.

Zupancic, Alenka, **Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan**, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Ankara, Epos, 2005.



## ÖZET

Bu tezin amacı, temelde Kant'ın ahlâk anlayışının eleştirisi yoluyla ahlâkın olanağı problemine odaklanan Nietzscheci soykütüğün Deleuze, Foucault ve Lacan'ın etik kavrayışlarında nasıl fark ettiği, kendilik etiği ve arzu etiği gibi özgün fikirlere kapı araladığını göstermektir. Bu doğrultuda ilkin Deleuze'ün Nietzscheci mesafe pathosu kavramını arzunun bilinçdışı yapısını ortaya çıkaran *güç istenci* kavramı ve nihilizm meselesiyle yeniden ele alarak kendi özgün etiğini temellendirdiği gösterilmiştir. Deleuze'ün akabinde, Foucault'nun etik kuramını da Nietzscheci yaratım fikrine dayanarak geliştirdiği ve böylece perspektifimizi modern felsefenin metafiziğinden uzağa, güç ilişkilerine kaydırarak tarihin çeşitli noktalarında inşa olan ahlâki öznelere kurulum şemalarını deşifre ettiği gösterilmiştir. Foucault, buyurgan/evrenselleştirici ahlâk yasalarıyla kurulan ahlâki özne yerine, kendisiyle ilişki içerisinde inşa olan ve egemenlik ilişkilerini kendisi üzerinde bir yaratım ve varoluş estetiği olarak kuran Nietzscheci etik özneyi önermektedir. Greklerdeki cinsellik söylemi üzerinden gerçekleştirilen ahlaki öznenin soykütüğünün Foucault'nun etik çalışmasının temelini oluşturduğu gösterilmiştir. Son bölümde ise, Nietzsche'de etkin güç istenci yoluyla bireyin kendi arzusuyla yüzleşerek kendi etik değerlerini yaratması fikrinin Lacan'da arzu etiğinin temel gayesi olarak kabul edildiği ileri sürülmüştür. Lacan'a göre etik, kişinin kendi arzusuyla yüzleştirilmesidir: *İçindeki arzuyla uyumlu olacak bir edimde bulundun mu?* Bilindiği gibi Nietzsche'de *etik oluşun* temel ilkesi 'istediğin şeyi, onun ebedi dönüşünü isteyecek şekilde istemelisin' şeklindedir. Lacan'a göre bu ebedi dönüşün ilkesi yalnızca saf arzu olabilir; saf arzu, etkin olarak isteyebilen/arzusuyla yüzleşebilen kişinin istencidir. Yalnızca bu yolla istencimiz saf arzudan kaynaklanabilir: *Öyle eyle ki eylemin içindeki arzuyla tümüyle uyumlu olsun*. Böylece Lacan'ın arzu etiği Kantçı ödev ahlâkından ayrılarak, Nietzscheci anlamda özneyi kendi arzusuyla yüzleştirmeyi hedeflemiş olur.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, soykütük, arzu, ahlâk, fark.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to argue how the Nietzschean genealogy, which focuses on the problem of the possibility of morality through the critique of Kant's understanding of morality, opens the door to original ideas such as ethics of difference, ethics of self and ethics of desire in Deleuze, Foucault and Lacan's ethical understandings. In this direction, firstly, it is shown that Deleuze grounded his original ethics by reconsidering Nietzsche's concept of *pathos of distance* with the concept of *will to power* and *nihilism*, which reveals the unconscious structure of desire. Following Deleuze, it has been shown that Foucault developed his ethical theory based on the Nietzschean idea of creation, thus shifting our perspective away from the metaphysics of modern philosophy to power relations and deciphering the establishment schemes of moral subjects constructed at various points in history. Foucault proposes the Nietzschean ethical subject, which is constructed in relation to himself and establishes the relations of domination on himself as an aesthetic of creation and existence, instead of the moral subject established by the authoritative/universalizing moral laws. It has been shown that the genealogy of the moral subject, which is carried out through the sexual discourse in the Greeks, forms the basis of Foucault's ethical work. In the last chapter, it is argued that the idea of creating one's own ethical values by confronting one's own desire through effective *will to power* in Nietzsche is accepted as the main purpose of the *ethics of desire* in Lacan. According to Lacan, ethics is the confrontation with one's own desire: *Have you acted in conformity with the desire that is in you?* According to Nietzsche, the basic principle of being ethical is 'you must what you want in such a way that you will want its eternal return.' For Lacan, the principle of this eternal return can only be pure desire; pure desire is the will of the person who can face his desire. Only in this way can our will arise from pure desire: *Act so that it is fully in conformity with the desire.* Thus, Lacan's ethics of desire departs from the Kantian morality of duty and aims to confront the subject with his own desire in the Nietzschean sense.

**Key words:** Ethics, genealogy, desire, morality, difference.