

# NIETZSCHE'NİN FRANSIZ MİRASI\*

Alan D. Schrift  
Çeviren: Ali Utku

Nietzsche'nin çağdaş yeniden okuma stratejilerinin en önemli odaklarından biri ve günümüzün kilit figürü haline gelişi, Fransız felsefe sahnesindeki dönüşümlerle yakından ilişkilidir. Nitekim geçtiğimiz kırk yıl süresince Nietzsche'yi transplantasyona tabi tutan dönüştürücü okumaların, en özgün alımlama biçimlerinin Parisli entelektüel çevrelerde boy verışı, varoluşçu ve yapısalcı yönelimlerin yerini postyapısalcı yönelimlere terk edişinin temel göstergelerinden biridir. Alan D. Schrift, çevirisini sunduğumuz bu makalesinde, Nietzsche'nin savaş-sonrası Fransız düşüncesi içinde bir yorum nesnesi olarak belirişini, ve özellikle 1960'lar ve 1970'lerde doruğa çıkan Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımını ana hatlarıyla soykütüksel olarak inceliyor. Deleuze, Foucault, Derrida ve Lyotard gibi postyapısalcı düşünürlerin kendi eleştirel projelerini geliştirmede Nietzsche'yi nasıl kullandıklarını sorunlaştırarak ele alıyor. Bu makale, aynı zamanda Alan D. Schrift'in Nietzsche'nin çağdaş düşünce üzerindeki etkilerine odaklı eserleri *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York: Routledge, 1990), *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995), ve editörlüğünü üstlendiği *Why Nietzsche Still?: Reflections on Drama, Culture, and Politics* (California: University of California Pres, 2000) için de bir davet niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımı, postyapısalcılık, yorum, fark, ikili düşüncenin eleştirisi.

---

\* Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Pres 1996), s. 323-55. Yazının Türkçe'ye çevrilip yayımlanması hususunda izin verdiği için Alan d. Schrift ile Cambridge University Press yetkililerine teşekkür ederiz (tezkire)

Sarah Kofman'ın Anısına  
1934-1994

*Şu Fransızların sahip olduğu sevecenlik ve ince dikkat! Yunanlıların en keskin kulaklılarının bile bu sanatı onaylamaları gerekirdi ve hatta bir şeye hayran kalıp tapınmış olacaktı, Fransızların ifade inceliğine... (The Wonderer and His Shadow, 214)*

*Almanya büyük bir güç olarak yükseldiği anda, Fransa bir kültürel güç olarak yeni bir önem kazanıyor. Halihazırdaki çok miktarda ruhsal ciddiyet ve tutku daha şimdiden Paris'e göçtü; örneğin pesimizm sorunu, Wagner sorunu, hemen tüm psikolojik ve sanatsal sorunlar, orada Almanya'dakinden kıyas kabul etmeyecek derecede daha fazla incelik ve yetkinlikle ele alınıyor (Twilight of the Idols, "What the German Lack", 4)*

*Bir sanatçı olarak kişinin Avrupa'da evi yoktur, Paris hariç... (Ecce Homo, "Why I am So Clever", 5)*

Friedrich Nietzsche'nin üretkenliği sona erdikten yaklaşık bir yüzyıl sonra, Fransız "Nietzschecilik"ine gönderme yapan yorumcular bulmamız,<sup>1</sup> Nietzsche'yi sevindireceğini tahmin edebileceğimiz bir gelişim. Nietzsche çeşitli fırsatlarda, Fransızlarla, onların kültürü ve diliyle kendisini Almanlarla olduğundan daha fazla evinde hissettiğine değindi.<sup>2</sup> Bir çok kez Fransızca gibi daha akıcı, oyuncu ve müziksel bir dildense Almanca yaz-

<sup>1</sup> Örneğin bkz., Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), ss. 186-90; ve Luc Ferry ve Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, çev. Mary Schnackenberg Cattani (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990), ss. 68-121. Fransız felsefesinin "Nietzschecilik"ini ortaya sermek, Habermas'ın *The Philosophical Discourse of Modernity* [çev. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987)] eserinin de ısrarlı bir temasıdır.

<sup>2</sup> Örneğin bkz., BGE 253-4; Aynı zamanda NCW "Where Wagner Belongs". Aksi belirtilmedikçe Nietzsche'nin eserlerine göndermeler İngilizce başlıklarının aşağıdaki kısaltmalarıyla gösterilmiştir:

- BGE *Beyond Good and Evil* (Kaufman çevirisi)
- D *Daybreak* (Hollingdale çevirisi)
- EH *Ecce Homo* (Kaufman çevirisi)
- GM *On the Genealogy of Morals* (Kaufman çevirisi)
- GS *The Gay Science* (Kaufman çevirisi)
- NCW *Nietzsche Contra Wagner* (Kaufman çevirisi)
- PTA *Philosophy in the Tragic Age of Greeks* (KGW içinde)
- TI *Twilight of Idols* (Hollingdale çevirisi)
- WP *The Will to Power* (Kaufman ve Hollingdale çevirisi)
- WS *The Wanderer and His Shadow* (Hollingdale çevirisi)
- Z *Thus Spoke Zarathustra* (Kaufman çevirisi)

Arap rakamları paragraflara ve Roma rakamları eserin bölümlerine işaret etmektedir. Ayrıca Colli-Montinari'nin *Kritische Gesamtausgabe* eserinden alıntılar KGW olarak gösterildi ve tarafımdan çevirildi.

dığı için hayıflandı.<sup>3</sup> Ve bir çok kez, Montaigne, Voltaire, ve La Rochefoucauld'nun felsefi dostluğunu Leibniz, Kant ya da Hegel'inkine tercih ederek kendi ruhsal soyunun Ren'in batısında ikamet ettiğini hissetti.<sup>4</sup> Nietzsche'nin Fransızlar için sevecen duygularının nedenleri her ne olursa olsun, geçen otuz yıl süresince Nietzsche'nin metinlerinin Parisli entelektüel çevrelerde, başka herhangi bir yerden daha coşkulu bir biçimde kabul edilmiş olduğunda kuşku yoktur. Aşağıdaki birkaç sayfada, bu alımlamayı, evrimindeki önemli uğrakların ve kazandığı paradigmatik biçimlerin bazılarına dikkat çekerek, ana hatlarıyla göstermek istiyorum.

Başlamak için, Fransız felsefesinin, üç ardıl gelişim yerleştirebileceğimiz son yarım yüzyılının biraz basitleştirilmiş bir taslağını sunarak, çağdaş Fransız düşüncesinin yerini saptamalıyım. Birincisi, Varoluşçuluk, en yakın biçimde Jean-Paul Sartre'ın, Maurice Merleau-Ponty'nin eserleriyle ilişkilendirilir. Esini ilkin Husserl ve Heidegger'den ve sonra Marx'tan alarak, varoluşçuluk, fenomenolojik ve Marxist biçimleri içinde, kırklı ve ellili yıllar boyunca Fransız felsefi sahnesine egemen oldu. Dilbilimde Ferdinand de Saussure'ün eserinden esinlenen ikinci gelişim, yapısalcılık, ellilerin sonunda ortaya çıktı ve altmışların başında Fransız çevrelerinde önemli hale geldi. Fenomenoloji ve onun öznelliğe öncelik tanınması konusunda, engin bir kuşkunun birleştirdiği Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan ve Louis Althusser gibi yapısalcılar, Saussurecü dilbilimin metodolojisine yaklaştılar ve onu her biri kendi antropoloji, psikanaliz ve politik ekonomi eksenli "insan bilimleri" incelemelerine uyguladılar. Freud ve Marx'ın yapısalcı yeniden keşfi, Heidegger'in Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesiyle<sup>5</sup> birlikte, Fransız düşüncesinde üçüncü gelişim evresini doğurdu -postyapısalcılık<sup>6</sup>. Postyapısal Fransız felsefesi ve onun

<sup>3</sup> Örneğin bkz., BGE 246; Ayrıca bkz., Nietzsche'nin 1877'de Fall'dan yayımlanmamış notu. Burada Nietzsche, kitaplarından birinin önsözü için bir taslakta şunları yazar: "Almanca yazılması en azından zamansızdı: onu Fransızca yazmayı istedim, böylece Alman Reich'ının arzularının bir onayı olarak görünmeyebilirdi. [...] (Vaktiyle, *Zarathustra*'yı Almanca yazmamayı istemiştim.)" (KGW VIII, 2: 9[188]).

<sup>4</sup> Bu Alman filozofların "bilinçsiz kalpazanlar" olarak kabul edildiği yerde (EH, "The Case of Wagner" 3), Nietzsche, bu Fransız filozoflardan, onların kitapları "Alman filozofların bir araya getirdiği tüm kitaplardan daha gerçek fikirler içerir: fikirler üreten türden fikirler [...]" diye bahseder (WS 214).

<sup>5</sup> Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* eseri Almanya'da 1961'de yayımlandı. Bu eserin, Nietzsche'nin Fransız alımlaması için merkezi önemi ilerde tartışılacak.

<sup>6</sup> Bu noktada, "postyapısalcılık" hakkında bazı uyarıcı değerlendirmeler yapmalıyım. Bu özel ismin üzerinde çok fazla durmak istemiyorum ve onunla bir tarihsel olgu meselesi olarak yapısalcılıktan sonra gelen şeyden fazla hiçbir şey kastetmiyorum. "Postyapısalcılık"ı, postyapısalcı filozoflardan biri ile -Jacques Derrida- birleştirilmiş bir felsefi-eleştirel analiz tarzının ismi olarak ele aldığım "yapıbozum"a tercih ediyorum. Onu aynı zamanda, felsefi disiplinler bağlamında postyapısalcılığın "politikleş-

yapısal ve varoluşsal selefleri arasındaki ilişkileri karakterize etmek için pek çok yol olmasına karşın, aralarındaki en önemli farklardan biri, postyapısalcı olarak karakterize edilen yazarların neredeyse tümü için önemli bir referans olarak Nietzsche'nin görünümüdür.<sup>7</sup>

Postyapısal Fransız düşüncesi içinde Nietzsche'nin çeşitli görünümle-  
rini anlamaya yardımcı olmak için, bu görünümleri iki gruba ayırabiliriz. Birincisinde, Nietzsche'nin metinleri ve felsefesi genelde bir yorumlama nesnesi olarak görünür. Bu eserler çağdaş felsefi yaklaşımları çeşitli derecelerde yansıtır ve aslında geleneksel çalışma biçimi kazanırlar: bunlar, çoğu kez ebedi dönüş, güç istenci, nihilizm, *Übermensch* vb. başlıca Nietzscheci temalara odaklanarak, Nietzsche felsefesinin yorumlarını sunarlar. İkinci gruba, kendi felsefi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'yi "kullanan" yazarları yerleştirebiliriz. Bu yazarların eserlerinde Nietzsche bir referans noktası, eserleri ve fikirleri, haleflerine, onları kendi felsefi-  
eleştirel erekleri için yararlı biçimlerde geliştirmeleri yönünde esinler veren birisi olarak görünür. Bu kişilerin hedefleri, her ne kadar gerçekte ürünlerinden kaynaklanabilse de, Nietzsche felsefesinin "yorumlar"ını sunmak değildir; daha çok, kendi eleştirel projelerini geliştirmede avantajlı buldukları bu Nietzscheci motifleri kullanırlar.<sup>8</sup> Nietzsche'nin Fransız

---

me"sine işaret etmek için kullandığım "postmodernizm"e de tercih ediyorum. Sonuçta, çağdaş Fransız düşüncesini bir tek "hareket" altında "bütünleştirme" çabasında içerilen tehlikelerin farkında olduğumu açıkça itiraf etmeliyim. Çağdaş Fransız düşünürlerini bir araya getiren temalardan biri, bütünleştirmeyi ve bütünleştirici stratejileri kesinlikle reddetmeleridir. Benim "Fransızları" "birleştirme"min altında bir çok farkın yattığını kabul ediyorum, ancak çağdaş Fransız düşüncesini birleştirici temalardan birinin kesinlikle "Nietzsche"ye başvuru olmasından dolayı, yine bu "başvuru"nun, yalnızca daha meşhurlarından bir kaçının isimlerini verecek olursak, Derrida, Deleuze, Foucault, Luce Irigaray, Lyotard ve Klossowski kadar ayrı düşünürlerde farklı biçimler aldığını kabul ederek onları bu tartışma bağlamı içinde birleştirmeyi sürdüreceğim.

<sup>7</sup> Varoluşçuluk, yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki ilişkileri anlamının başka birçok yolu vardır. Örneğin, bu üç "akımı" Hegel'e başvurdukları farklı şekiller açısından ayırabiliriz. [Aslında Derrida "The ends of Man" denemesinde bunu yaptı, bkz., *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982.)] Sartre ya da Merleau-Ponty'nin Hegeli kullanımını, Lacan, Jean Hyppolite ya da Althusser'in metinlerindeki Hegel görünümüyle ya da Derrida'nın veya Deleuze'ün Hegelci diyalektik eleştirileriyle karşılaştırmaktan elde edilecek çok şey vardır.

<sup>8</sup> En iyi bilinen örnek, burada, Jacques Derrida'nın Nietzsche "üzerine" eserleri aracılığıyla sağlanır. Açıkça Nietzscheye yönelen üç eserden, *Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and Politics of the Proper Name* (çev. Avital Ronell, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* içinde, ed., Christie V. McDonald ve çev., Peggy Kamuf [New York: Schocken Books, 1985]), Derrida'ya yorum "politika"sını tartışma fırsatı sunarken, *Spurs: Nietzsche's Styles* (çev. Barbara Harlow [Chicago: University of Chicago Press, 1978]) ve "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions" (çev. Diane Michelfelder ve Richard E. Palmer, Michelfelder-Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-*

alımlamasını sorgulamaya başlamak için, bu ilk Nietzsche yorumları grubu içindeki Nietzsche çalışmaları dizisini gözden geçireceğiz, bunu da, bu yorumların açığa çıktığı alanı ortaya koymak için ikinci grubun bir örneği olarak M. Foucault'nun kendimize ait "kullanım"ını gerçekleştirerek yapacağız.<sup>9</sup>

### Nietzsche'yi Yorumlamak

Georges Bataille'nin etkili *Nietzsche Üzerine*<sup>10</sup> eserinden yaklaşık on beş yıl sonra ve Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* eserinin 1961'de yayımlanmasının hemen arkasından Fransızlar'ın Nietzsche'ye ilgisi çarpıcı bir biçimde arttı ve sonraki yirmi yıl Nietzsche yorumuna kapsamlı bir yeni yaklaşımlar dizisine tanık oldu. 1962'de Gilles Deleuze'ün *Nietzsche and Philosophy*'si<sup>11</sup> Heidegger'inkini izleyen ilk büyük yorum olarak ortaya çıktı. İki yıl sonra, Royaumont'da, Deleuze, Foucault, Henri Birault, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jean Beaufret ve Karl Löwith gibi figürlerin hazır bulunduğu Nietzsche üzerine uluslararası bir konferans düzenlendi. Sonraki on yıl, diğerleri arasında, Jean Granier, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Pierre Boudot, Sarah Kofman ve Paul Valadier tarafından kaleme alınan özellikle ya da önce-

---

*Derrida Encounter* içinde [Albany: State University of New York Press, 1989], ss. 58-71) hem Heideggerci Nietzsche okumasına hem de genelde Heidegger'in felsefesine meydan okumada Derrida için bir bağlam sağladı. Derrida'nın Heidegger'e en doğrudan meydan okuduğu yerlerden biri olarak *Spurs*'ın ayrıntılı bir analizi için bkz., benim *Nietzsche and the Question of Interpretation* adlı eserim (New York: Routledge, 1990), Chapter Four: "Derrida: Nietzsche contra Heidegger", ss. 95-119)

<sup>9</sup> İzleyen bölümdeki tartışmanın çoğu, küçük değişikliklerle, benim *Nietzsche and the Question of Interpretation* adlı eserimden alındı.

<sup>10</sup> Georges Bataille, *Sur Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1945). İngilizce çeviri: *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone (New York: Paragon House, 1992).

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962). İngilizce çeviri: *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983). Deleuze'ün kendisinin *Différence et répétition*'da (Paris: Presses Universitaires de France, 1968) "Nietzsche'nin yenileyici ve canlandırıcı yorumu" için Pierre Klossowski'nin iki denemesini ciddiye alır. Bu denemeler, ilk olarak 1957'de sunulan ve *Un si funeste désir* (Paris: NRF, 1963), ss. 185-228'de yayımlanan "Nietzsche, le polythéisme et la parodie" ve 1964'de Royaumont'da Nietzsche Konferansı'nda sunulan ve diğer tebliğler ve müzakerelerle birlikte *Nietzsche: Cahiers du Royaumont, Philosophie No VI* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), ss. 227-35'de yayımlanan "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même"dir.

likle Nietzsche'yle ilgili kitaplara<sup>12</sup>, Fransa'nın önde gelen çeşitli dergilerinin Nietzsche özel sayılarına<sup>13</sup> ve 1972'de Cerisy-la-Salle'de Fransa'nın önde gelen bir çok filozofunun hazır bulunduğu "Günümüzde Nietzsche" (Nietzsche aujourd'hui) temasını ele alan ikinci bir büyük konferansa tanık oldu.<sup>14</sup>

Nietzsche yorumlarının 1960'lar ve 1970'lerdeki bu artışı, postyapısasal Fransız felsefesinin iki temel yönelimini sergiler. Birincisi, yapısalcıları izleyerek, bu yorumlar varoluşçuların Hegel, Husserl ve Heidegger'le zihinsel uğraşlarından uzaklaşmayı yansıtır. Her ne kadar "üç H'ler" çağdaş Fransız filozoflarını etkilemeyi sürdürse de, bu filozofları uğraştıran sorunlar bir başka etkili üçlü grup tarafından şekillendirilir: "kuşku ustaları" -Nietzsche, Freud ve Marx. İkincisi, bu yorumlar edebi *biçim* sorunlarının felsefi meselelerin *içerik*'iyle ilişkilendirilmesine yol açarak, felsefi söylem konusunda yükselen bir *üslup* bilinçliliğini yansıtır. Bu yüzden, Nietzsche'nin Fransız yorumcuları tarafından ulaşılan özel ve çoğu zaman tuhaf iddiaları anlamak, öncelikle bu yorumların ortaya çıktığı genel entelektüel bağlamda Nietzsche'nin yerini incelemeye yardımcı olacaktır.

Geniş olarak bakıldığında, bu yorumlar, Fransız sahnesine hakim olan üç temel tema arasına yerleştirilebilir: kuşku hermenötüğü; dilin doğası üzerine düşünüm; ve metafiziksel hümanizmin eleştirisi. Michel Foucault'nun ilk eseri, bu temalar ve Nietzsche'nin Fransız alımlamasının birleşiminin yetkin bir örneğini sunar. 1964'deki Royaumont Kolokyu-

<sup>12</sup> Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris:Éditions du Seuil, 1966); Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris:Gallimard, 1969); Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969) [Klossowski aynı zamanda Gallimard tarafından 1971'de yayımlanan Heidegger'in iki cilt *Nietzsche*'sini çevirdi]; Jean Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche* (Paris: Éditions du Seuil, 1971); Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche* (Paris: Éditions du Seuil, 1971); Pierre Boudot, *L'ontologie de Nietzsche* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971); Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972) [İngilizce çeviri: *Nietzsche and Metaphor*, çev. Duncan Large (London: Athlone Press, 1993)]; Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Éditions du Cerf, 1974).

<sup>13</sup> Örneğin bkz., *Bulletin de la Société française de philosophie*, No. 4 (Oct.-Dec. 1969), "Nietzsche et ses interprètes" üzerine; *Poétique*, Vol V (1971) "Rhétorique et philosophie" üzerine; *Revue Philosophique*, No 3 (1971) "Nietzsche" üzerine; *Critique*, No 313 (1973) "Lectures de Nietzsche" üzerine.

<sup>14</sup> Bu konferanstan, 800 sayfanın üzerinde sunumlar ve sonuç müzakereleri, *Nietzsche aujourd'hui* (Paris: Union Générale D' Éditions, 1973) adıyla iki ciltte yayımlandı. Yukarıda 12. dipnotta anılan yazarların bir çoğuna ek olarak Cerisy'de E. Biser, E. Blondel, E. Clémens, G. Deleuze, J. Delhomme, J. Derrida, E. Fink, L. Flam, E. Gaede, D. Grlic, Ph. Lacoue-Labarthe, K. Löwith, J.-F. Lyotard, J. Maurel, J.-L. Nancy, N. Palma, R. Roos, J.-N. Vuarnet ve H. Wisman tarafından tebliğler sunuldu.

mu'nda Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx"<sup>15</sup> başlıklı bir bildiri sundu. Bu üç düşünürde, Foucault, göstergenin doğasında ve genelde göstergelerin yorumlanma tarzında çok derin bir değişim keşfeder. Foucault bu değişimi, zaten yorumlama etkinliğinin bir parçası olarak bir gösterge görüşüne yol açan göstergenin temsil edici işlevi olarak modern çağın temelini yıkıyor görür. Bu, artık göstergelerin derin, gizli bir anlam hazinesi olarak görülmedikleri; daha çok, sonsuz bir görevle yorumla yüzleşen yüzeysel fenomenler oldukları anlamına gelir:

Basitçe yorumlanacak hiçbir şey olmadığı için yorum asla bir sona ulaşmaz. Aslında her şey zaten yorum olduğu için yorumlanacak ilksel hiçbir şey yoktur. Her gösterge, tek başına kendisini yoruma sunan şey değil, öteki göstergelerin yorumudur.<sup>16</sup>

Marx'ın fenomenlerden "hiyeroglifler" olarak söz etmesinde, Freud'un zaten daima bir yorum olarak rüya görüşünde ve Nietzsche'nin maskeler ve yorumlayıcı edimin temel tamamlanmamışlığı teorisinde, Foucault, zaten daima yorumlanan ve yorumlayan olarak uygun hermenötik gösterge görüşü doğrultusunda, bir gösteren ve bir gösterilen arasındaki tek anlamlı bir ilişki olarak "gösterge hegemonyası"ndan uzak bir hareket saptar. Bu yüzden yorumcu kuşkulu olmalıdır, çünkü yalnız bir gösteren ve gösterilen ilişkisi olarak naif gösterge görüşü, tahakküm (Marx), nevrotik arzu (Freud) ve dekadans (Nietzsche) ilişkilerini örter.

Öteki iki tema, dilin doğası üzerine düşünüm ve hümanizm eleştirisi, her ikisi de Foucault tarafından, Nietzsche'nin yirminci yüzyıl *episteme*'sinin (ya da kavramsal çerçevesinin) habercisi olarak belirgin biçimde resmedildiği bir eser olan *Kelimeler ve Şeyler*'de ortaya konulur. Bu *episteme* "hakim olunması gereken gizemli bir çokluk"<sup>17</sup> olarak dil sorunuyla patlak verir. "Felsefi çalışmayı dil üzerine radikal bir düşünümle" ilk ilişkilendiren "filolog Nietzsche"ydi<sup>18</sup> ve yine dil sorunu çağdaş *episteme* ile yüzleşen en önemli tek sorun olduğu kadarınca, Foucault bu *episteme*'nin köklerini Nietzsche'ye kadar geri götürür.

Benzer biçimde, Foucault, "insanın dağıtılması"na yönelik ilk çabayı Nietzsche'de keşfeder: Çağdaş düşüncenin kuşkusuz kendini adadığı Antropolojinin bu kökten sökülüp atılması yönündeki ilk çabayı her halde görmemiz gerekir –Nietzscheci deneyimde: Nietzsche, filolojik bir eleştiri

<sup>15</sup> Nietzsche: *Cahiers du Royaumont*, ss. 183-200. Alan D. Schrift'in İngilizce bir çevirisi, *Transforming the Hermeneutical Context: From Nietzsche to Nancy* içinde, ed. Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), ss. 59-67.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, s. 189; *Transforming the Hermeneutical Context*, s. 64.

<sup>17</sup> Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), s. 305)

<sup>18</sup> Foucault, *The Order of Things*, s. 305.

aracılığıyla, belirli bir biyolojizm aracılığıyla insan ve tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin ortadan kalkmasıyla eş anlamlı olduğu ve üstinsan beklentisinin öncelikle insanın ölümünün yakınlığına işaret ettiği noktayı yeniden keşfetti.<sup>19</sup>

“İnsan”ın “kayboluşu” ya da “ölümü”nden söz edildiğinde, Foucault tamamen özgül bir şeyden bahseder: bu bağlamda “insan”, empirik bilgiyi mümkün kılan biyolojik, tarihsel-kültürel şartların aşkın düzeylerinde analizi gerçekleştiren teknik bir terim olarak işlev gösterir. Böylece “insan” klasik *episteme*'nin giderek düzensizleşen temsillerini bir merkezde toplamaya hizmet eden ve böylelikle felsefi antropolojinin ayrıcalıklı nesnesi olmaya başlayan varlığı adlandırır.<sup>20</sup> Yukarıda aktarılan, Nietzsche'yi antropolojinin kökten sökülüp atılmasıyla ilişkilendiren pasaja, Kant'ın felsefenin temeli olarak antropoloji formülasyonuna<sup>21</sup> bir gönderme olan bir pasaj eşlik eder. Nietzsche'ye ve Kant'a bu göndermeler, “Antropolojik Uykusu” başlıklı bölümde görünür. Foucault'nun, Kant'ın Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını kabul etmesiyle<sup>22</sup> hemen hemen aynı şekilde, Nietzsche'nin modern *episteme*'yi antropolojik uykusundan uyandırdığını düşündüğü açıktır.

Temel bir kavram olarak “insan” Kant'tan beri insan bilimlerinin söyleminde ayrıcalıklı hale gelmişken, Foucault, bir temel olmak sıfatıyla in-

<sup>19</sup> Foucault, *The Order of Things*, s. 342. Deleuze, *Foucault* eserinde, “On the Dead of Man and Superman”de, Foucault'nun insanın kayboluşunu Tanrı'nın ölümüyle ilişkilendirmesini yorumlar. Bkz., *Foucault*, çev. Séan Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), ss. 124-32; aynı zamanda bkz., ss. 87-93'deki tartışma. Bu değerlendirmeler, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'taki Tanrı'nın ölümü ve Ödipal babanın ölümü yorumlarıyla karşılaştırılmalıdır. Bkz., *Anti-Oedipus*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), ss. 106ff.

<sup>20</sup> Bkz., Foucault, *The Order of Things*, ss. 312-13.

<sup>21</sup> Bkz., Kant, *Introduction to Logic*, çev. T. K. Abbott (New York: Philosophical Library, 1963). Burada, üç daimi felsefi soru (Neyi bilebilirim? Neyi yapmalıyım? Neyi umut edebilirim?) buluruz ki, dördüncü bir soruya gönderme yaparlar: İnsan nedir? Bu dört soru konusunda Kant şu değerlendirmede bulunur: “İlk soru Metafizik tarafından cevaplanır, ikincisi Etik tarafından, üçüncüsü Din tarafından ve dördüncüsü Antropoloji tarafından. Bununla beraber, gerçekte bunların hepsi antropoloji altında sayılabilir, çünkü ilk üç soru sonuncuya gönderme yapar” (s. 15). Foucault burada, felsefi antropolojinin doğuşunu bu sayımın içine yerleştirdiği zaman, ilk kez Heidegger tarafından, Kant yorumunda (bkz., Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. James S. Churchill [Bloomington: Indiana University Press, 1962], ss. 213-15) ortaya koyulan bir hareketi izler. Foucault'nun, kendi düşüncesinin evrimiyle bağlantılı olarak Heidegger ve Nietzsche arasındaki ilişki konusunda saptaması için, bkz., onun “Last Interview”, *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), ss. 242-54, özellikle ss. 250-1.

<sup>22</sup> Bkz., Kant'ın *Prolegomena to any Future Metaphysics*'e Önsöz'ü.



sanın saltanatının sonunu öngörür. O, bu sonun ilanını Nietzsche'nin *Übermensch* doktrini içine yerleştirir, çünkü *Übermensch* ancak insanlığı alt etmek yoluyla nihilizmi alt edecektir. Bu nokta, Foucault'nun Nietzsche'yi insanın sonunun başlangıcına oturtmasını anlamak için önemlidir. Foucault'ya göre Nietzsche bize bir gelecek felsefesi sunar ve bu gelecek insana değil, *Übermensch*'e ait olacaktır. Böylece *Übermensch* Nietzsche'deki görünümünü "son insan"la birlikte yapar: her ikisi de ilk kez Zerdüşt'ün "Önsöz"ünde sunulur.<sup>23</sup> Bu son insan, tam anlamıyla sonuncu "insan"dır ve Foucault, *Übermensch*'i metafiziksel hümanizm geleniyle ilişki koparan bir şey olarak yorumlar.

Bunu akılda tutmakla, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü temasını, insanın ölümüyle birleştirdiği, Nietzsche'ye son göndermesinin anlamını anlayabiliriz. Foucault'nun "insanın ölümü"nü Nietzscheci terminoloji içinde düşünerek, insanın ölümünün "son insan"ın ölümü, Tanrı'nın katilinin ölümü olduğunu keşfederiz. Foucault burada, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'de ("En Çirkin İnsan") son insanla karşılaşması üzerine Tanrı'ya merhametin ölmüş olduğunun bildirildiğini hatırlatır ve şöyle yazar: Tanrı'nın ölümünden çok -ya da, daha doğrusu, bu ölümün ardından ve onunla derin bir ilişki içinde Nietzsche'nin işaretlerini düşündüğü şey, onun katilinin sonudur; insanın çehresinin kahkaha içinde patlaması ve maskelerin geri dönüşüdür; tarafından taşındığını hissettiği ve baskısının bizzat şeylerin varlığının içinde bulunduğu zamanın derin akışının dağılışıdır; Aynı'nın Geri dönüşü ile insanın mutlak dağılışının özdeşliğidir.<sup>24</sup>

Foucault, postmodern *episteme*'nin, "insan"ın artık temsili düşünce ve söylemin ayrıcalıklı merkezi olarak görülmeyeceği bir *episteme*'nin açılışı için, Nietzsche'nin, çok çok ciddi bir insanmerkezciliğin standart taşıyıcısı olarak "insan"ın kayboluşunu ilan etmesini alkışlar. Ve Nietzsche'nin insanı dağıtışıyla, Foucault, dilin birleştirilmesi projesinin bir geri dönüşünün yerini belirler. Foucault'nun "arkeolojik" olarak karakterize ettiği projesinin sonucu, Nietzsche'nin aynının ebedi dönüşünün içine böyle kazanır -geriye dönen şey hakim olunması gereken bir dil sorunudur.

Foucault'nun dil üzerine düşünümüne, zaten daima yorumlanan olarak göstergenin yeni statüsüne, insan öznelliğinin sorunsal statüsüne odağı ve onun bu üç odağı Nietzsche'ye bağlaması, altmışların sonu ve yetmişlerde Fransız Nietzsche yorumunun artışı için iyi bir başlangıç sağlar. Bu yorumları, bir tek "merkezi" Nietzsche felsefesi görüşüne bağlı

<sup>23</sup> Şununla karşılaştır: "Übermensch'in antitezi son insan"dır: Onu ilkiyle bitişik biçimde yarattım" (KGW VII, I: 4[171]).

<sup>24</sup> Foucault, *The Order of Things*, s. 385.

olarak sınıflandırmak imkansız olmakla beraber, biz açıklamamızı bu yorumların bir çoğunun ilgilendiği bir sorun olarak "üslup sorunu" çevresine yönelteceğiz.<sup>25</sup> "Üslup sorunu"yla, Nietzsche düşüncesinin "içerik"i ve bu içeriğin ifade edildiği tarz arasındaki ilişkiyi kastediyorum ve bu bir dereceye kadar genel terim altına, Nietzsche'nin Fransız yorumcularının hitap ettiği bir takım önemli sorunlar yerleştirilebilir. Nietzsche'nin metninin yorumlanmasında bir odak nokta olarak "üslup sorunu", ilk defa Bernard Pautrat tarafından *Versions du soleil*'de<sup>26</sup> ortaya konuldu ve o, Foucault'nun Nietzsche aktarımında olduğu gibi, "dil üzerine radikal bir düşünüm"ün<sup>27</sup> felsefi çalışmasına yönelik ilk uğraş olarak işler. Derrida'nın "yazım sorunu"nu ("*c'est la question du style comme question de l'écriture*"<sup>28</sup>) ortaya koyuşunda; ve Lacoue-Labarthe'nin "metin sorunu"nda: "[Nietzsche] olmaksızın metin 'sorun'u asla patlak veremezdi, en azından bugün aldığı biçim içinde."<sup>29</sup>

Üslup sorunuyla uğraşırken, bu yorumcular Nietzsche'nin yazdığı şey kadar, yazma *şekliyle* de ilgilenirler. Felsefi biçim ve içeriğin ayrılmaz birliği içinde Nietzscheci kavrayışı<sup>30</sup> hareket noktaları olarak ele alarak, bu yorumcular, şimdiye kadar Nietzsche'nin en dikkatli ve kavrayışlı yorumcularının çoğunun gözden kaçırdığı bir dizi Nietzscheci temayı açığa çıkarırlar.<sup>31</sup> Onun dil, retorik, filoloji, metafor, mit teorisi ve kullanımına

<sup>25</sup> Derrida'nın gözden geçirilmiş biçimi *Spurs: Nietzsche's Styles* başlığıyla yayımlanan Cerisy "Nietzsche aujourd'hui" konferansındaki sunumunun başlığının "La question du style" olması rastlantısal değildi.

<sup>26</sup> Pautrat, *Versions du soleil*, ss. 36-9.

<sup>27</sup> Bkz., Foucault, *The Order of Things*, s. 305.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, "La question du style", *Nietzsche aujourd'hui* içinde, Vol. I, s. 270.

<sup>29</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, "La Dissimulation", *Nietzsche aujourd'hui* içinde, Vol. II, s. 12.

<sup>30</sup> Örneğin bkz., WP 818: "Sanatçı olmayanların tümünün 'biçim' olarak adlandırdıklarını içerik olarak, 'kendinde şey' olarak kabul etme pahasına bir sanatçı olunur." Aynı zamanda bkz., WP 817, 828; D 268.

<sup>31</sup> Bu, özellikle Nietzsche'nin ilk Amerikalı yorumcularının durumunda doğrudur ki, onların çoğu, ya Nietzsche'nin üslup aşırılıkları olarak gördükleri şey için savunmada bulunurlar ya da Nietzsche'nin felsefi değerini onun üslup ustalığından ayırmaya çalışırlar. Arthur C. Danto ilk bahsedilen tutuma örnek teşkil eder: "Eğer onun felsefesini tamamlama, sözcüklerin bağlamdan bağlama ve geriye doğru taşıdıkları anlamdaki değişikliklerin planını çıkarma zahmetine girilirse, o zaman Nietzsche sistematik olduğu kadar, özgün ve analitik bir düşünür olarak ortaya çıkar. Yine de bu basit bir iş değildir. Düşünceleri, gevşek yapılandırılmış bir çok bölümün her yerine dağılmıştır ve bireysel ifadeleri ciddi felsefi inceleme sağlamak için aşırı derecede zekice ve güncel görünür." (*Nietzsche as Philosopher* [New York: Columbia University Press, 1965], s. 13). Diğer yandan Walter Kaufmann, Nietzsche üzerine bir kitap yazdığı anda, şunu iddia ettiği zaman, ikinci stratejiyi benimser: "Nietzsche'nin özellikle büyük bir üslupçu olduğu görüşüne karşı hareket ettim ve kitabımın ana fikri onun büyük bir düşünür olduğunu göstermek oldu" (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* [Princeton:

ve farklı edebi türlerin (aforizma, polemik, anlatı, otobiyografi, deneme, inceleme, şiir, ditiramp, mektup, not vb) stratejik kullanımına yönelik bir dikkat aracılığıyla, Nietzsche'nin Fransız yorumcuları yeni bir yorumlayıcı imkanlar alanı araştırırlar. Her ne kadar biz, burada, bu yorumlayıcı imkanların tümünü gözden geçiremesek de, üslup sorunu üzerine bir odak üretebilecek olan yorum türleri konusunda bir kavrayış sunmak için Deleuze, Granier, Pautrat ve Kofman'ın eserlerini kısaca gözden geçirmek öğretici olacaktır.

Gilles Deleuze *Nietzsche and Philosophy*'de kendisini Hegelci diyalektik ve Nietzscheci soykütük arasında bir uzlaşma bulma yönünde yanlış yola sevk edilmiş bir çaba olarak kabul ettiği şeye karşı yöneltir. Hegel'in düşüncesinin daima birleştirici bir senteze doğru yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluk ve sevinci olumluyor görünür.<sup>32</sup> Deleuze, Nietzsche'nin korpusunun bütünü Hegelci diyalektige polemiksel bir cevap olarak görmeye başlar: "Ünlü olumsuzun olumluluğuna karşı Nietzsche kendi keşfini çıkarır: olumlunun olumsuzluğu."<sup>33</sup>

Nietzsche'de, yalnızca erk miktarları arasındaki niceliksel ayırmadan çok, aktif ve reaktif güçler arasındaki niteliksel farka odaklanarak, Deleuze, köle niceliksel olarak daha büyük olsa bile, *Übermensch*'in üstünlüğünün kölenin reaktif güçlerini aktif biçimde olumsuzlayabilmesinden kaynaklandığını öne sürer. Başka bir deyişle, köle olumsuz öncülünden ("sen ötekisin ve kötüsün") olumlu yargıya ("öyleyse ben iyiyim") hareket ederken, efendi, kendisinin olumlu ayırımından ("ben iyiyim") olumsuz sonuca ("sen ötekisin ve kötüsün") yürür. Deleuze'e göre gücün kökeninde niteliksel bir ayırım vardır ve Nietzsche'nin "güç istenci" olarak adlandırdığı bu ayımsal ve genetik güç unsurlarıyla uğraşmak soykütükçünün görevidir.<sup>34</sup>

---

Princeton University Press, 1974], s. viii.). Son birkaç yıl içinde, Nietzsche'nin İngilizce konuşan yorumcularından bir kısmında, üsluba yönelik bu ihmal konusunda dikkate değer çeşitli istisnalar oldu. Özellikle, üslup sorunu Alexander Nehamas'ın *Nietzsche: Life and Literature*'ı (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) için merkezidir; Bernd Magnus'un "Self-Consuming Concepts"da Nietzsche'nin başlıca temalarının (perspektivizm, ebedi dönüş ve *Übermensch*) öz-tüketici ya da öz-yıkımcı niteliği olarak adlandırdığı şeye yakınlardaki odağı, *International Studies in Philosophy* içinde, Vol. XXI, No. 2 (1989), ss. 63-71; Allan Megill'in *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*'sı (Berkeley: University of California Press, 1985); Gary Shapiro'nun *Nietzschean Narratives*'i (Bloomington: Indiana University Press, 1989); ve Henry Staten'in *Nietzsche's Voice*'u (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

<sup>32</sup> Bkz., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 197.

<sup>33</sup> Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 180.

<sup>34</sup> Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 50.

Böylece Hegelci köle ve efendi diyalektiğinde ötekinin reaktif olumsuzlaması, kendi sonucu olarak benliğin olumlamasına sahipken, Nietzsche bu durumu ters çevirir: efendinin aktif öz-olumlaması kölenin reaktif gücünün bir olumsuzlamasına eşlik eder ve onunla sonuçlanır. Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (*hınç*, kötü bilinç, çileci ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek, Deleuze, *Übermensch*'in, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşır.

Jean Granier, altı yüz sayfayı aşan incelemesi *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*'de, Nietzsche'nin metninde Varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi araştırarak, Heidegger ve Ricoeur'ün hermenötik kavrayışını dillendirir. Granier'ye göre "güç istenci", Nietzsche'nin "yorumlanmış-Varlık olarak varlığın özü [L'essence de l'Etre comme Etre-interprété]"nü<sup>35</sup> gördüğü biçime işaret eder. Varlığın zaten her zaman yorumlanmış olduğu kadarınca, Granier Nietzsche'yi, bilginin gerçekliği ve varlığın mutlaklığı arasındaki açık antinomiden kaçınıyor görür. Granier'ye göre görecilik ve mutlakçılık bir tek ve aynı ontolojik operasyonun iki tamamlayıcı kutbudur: bilgi olarak güç istenci. Granier "dirimsel pragmatizm" olarak adlandırdığı göreci kutbu, Nietzsche'nin parspektivizmi ve onun yararlı ve zorunlu bir hata olarak hakikat görüşü içine yerleştirir. Mutlakçı kutbu, Granier, "entelektüel" ya da "filolojik dürüstlük" olarak adlandırır. Bu dürüstlük, Varlık metnine mutlak hayranlık talep eder ve "şeyleri kendi doğalarında oldukları şekilde açığa çıkarmak için *doğaya hakkını verme*"mizi emreder.<sup>36</sup> Granier'nin, hakikat sorununun felsefi işlenişine Nietzsche'nin devrimsel katkısını yerleştirmesi, yaratıcı perspektifsel pragmatizm olarak ve varlığın özüne uygun ve saygılı olarak güç istencinin bu temel paradoksu içinde yatar. O, Nietzsche'nin, hem göreci, hem de dogmatik bir bilgi görüşünden kaçınabildiği kadarınca, en iyi, "meta-felsefi" bir yorum açıklaması sunuyor olarak görülebileceğini öne sürer. Bu, Nietzsche'nin birinci dizi yorumları yanında, yorumlama fenomeninin kendisinin bir ikinci dizi yorumu olduğu anlamına gelir. Yorumun bu ikinci dizi yorumu, ne yorumcunun ideallerine göre (görecilik) ne de onun "olgulara" mutlak uygunluğuna göre (mutlakçılık) değerlendirilecek bir meta-dil içinde sunulur. Daha çok, yorumun bu yorumu, "Varlık'ın iki yüzölçümü" (yani Varlık=yorumlanmış-Varlık özdeşliği) için doğru kalarak, yorum fenomenini,

<sup>35</sup> Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 463.

<sup>36</sup> Granier, s. 325.

eğer hakikat olacaksa varlığı talep edilen tamamlayıcı kutupların ikisinden hiç birini yetkisiz kılmayacak bir şekilde açıklamaya çalışır.<sup>37</sup>

Nietzsche'nin dil ve metafor teorisini hareket noktası olarak, Bernard Pautrat, *Versions du soleil*'de Nietzsche'nin metninin, Nietzsche felsefesinin bir "yeni versiyon"unu sağlamaya çalışan bir "yönlendirilmiş betim"ini sunar. Bu tanımlama iki eksen etrafına yönelir:

Bir yandan, bir kez Nietzsche düşüncesinin Batılı metafiziklerle (Platonculukla) ilişkili doğal dil tarafından onun için kurulan sınırları aşmadığı düşüncesi kabul edilince, dilin bütün metaforikliğini göstererek, içine tüm retoriği yayarak, bu sınırların kesin bir envanterini çıkarmamız gerekir –bu, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kadar erken yazılarının, bu ısrarlı işareti taşıdığı bir göstergeler teorisinin görevi olacaktır; ama diğer yandan, bu, yazım işinin felsefi bir anlamın basit aktarımına indirgenemeyeceği farklı bir ifadeyle, [böylece] özgürleştirici üslup, figürlerle ortaya konulan "Nietzsche'nin eseri" için genelde dilin metaforik gücünü kıskırtmaya yetecektir.<sup>38</sup>

Bu iki eksen etrafında Pautrat, Nietzsche'nin metninde bir güneş metaforları ailesi örgütler ve onları öteki iki felsefi "helyoloji" ile ilişkilendirir: Platon ve Hegel. Platon'un sistemi ideal olarak güneş tarafından yönlendirilirken ve Hegelin sistemi yalnız güneşin sağlayabileceği tam aydınlatmaya yönelirken, Pautrat, Nietzsche'nin helyolojisini bu iki güneşperestin helyo-logosentrizminden sakınıyor görür. Bu, Nietzsche'nin güneş sisteminde vurgunun merkeze, güneşe değil, onun etrafında dönen sirkülasyona, ışık ve karanlığın ebedi dönüşüne yapıldığı anlamına gelir. Hem öğle vakti, hem de gece yarısı Nietzsche düşüncesinde bir rol oynar ve ışığın görünümü daima gölgeyle birlikte. Nietzsche'nin, zorunlu olduklarında kavramları olarak ve sonra artık yararlı olmadıklarında onları atarak ya da unutarak dili kullandığı akışkanlığa odaklanmak suretiyle Pautrat, Nietzsche'nin metafor ve dil teorilerini ve bu teorilerden, dünyayı bir oluş oyunu tarzında teorik kavrayışının somut manifestosu olarak yararlanma tarzlarını gözden geçirir.

Nietzsche'nin edebi üslubu sorunu, Sarah Kofman'ın okumasında da önemli bir temadır.<sup>39</sup> Nietzsche'nin metaforları kullanımının yalnızca retorik değil "stratejik" olduğunu öne sürerek, *Nietzsche et la métaphore* ü-

<sup>37</sup> Granier, ss. 604-9.

<sup>38</sup> Pautrat, *Versions du soleil*, s. 9.

<sup>39</sup> Kofman ve Pautrat Derrida'nın öğrencileriydiler ve her ikisi de sık sık Derridacı terminolojiyi kullanırlar. Bu iki metnin Derrida'nın 1969-70 kışında École Normale Supérieure'daki seminerinden kısa süre sonra ortaya çıkması, felsefedeki metaforun statüsüne özel bir vurguyla bir felsefi söylem teorisine tahsis edilmesi rastlantısal değildir. Kofman ve Pautrat bu seminere katıldılar ve her ikisi de bu topluluğa kendi metinlerinin ilk versiyonlarını sundular.

retilebilir üslup üzerine bir odak olan soykütüksel yapıbozum türlerinin çeşitli örneklerini sunar. Kofman'a göre Nietzsche'nin metaforları felsefi önmenden yoksun edebi aygıtlar değildir. Daha çok, Nietzsche'nin metaforları kullanım şekli felsefesindeki başlıca temalardan birini güçlendirir: oluş oyununun olumlanması. Nietzsche'nin Fransız yorumcularının bir çoğu gibi, Kofman, Nietzsche'nin Musarion editörleri tarafından "Philosopher's Book"<sup>40</sup> olarak bir araya toplanan yazıları, özellikle sık sık alıntılanan "seyyar metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusu"<sup>41</sup> tarzındaki hakikat tanımını bulduğumuz "Truth and Lies in an Extramoral Sense" başlıklı küçük denemesi kadar, Retorik derslerine de<sup>42</sup> önem verir. Kofman, Nietzsche'nin metaforu dil ve hakikatin kökenine yerleştirdiğini belirtir. Nietzsche'nin görüşüne göre, kavramlar yalnızca metaforik doğası unutulmuş olan dondurulmuş metaforlar, mecazi betimlerdir. Kavramların kökenindeki metaforikliği unutmada, onların mecazi anlamı asıl anlam olarak ele alınmaya başlanır. Asıl anlamı veren "Gerçeklik" betimi olarak kavramın bu taşlaşması, ebedi ve değişmez hakikat yanılmasına yol açar ve Kofman bu hakikat görüşünü, sabit ve evrensel olduğu kadar, Nietzsche'nin yıkmaya çalıştığı bir felsefi geleneğin ayırt edici niteliklerinden biri olarak görür.

Metaforların kavramlar içinde katılaştırılması eğilimini Nietzsche'nin temel kavrayışlarından biri olarak ele almak suretiyle Kofman, ayrıcalıklı, kökensel ya da temel olarak herhangi tek bir Nietzscheci metafora odaklanmaktan sakınmamızı önerir. Anlamın akışkanlığını ve hareketliliğini (*Metaforopá-Übertragen* = aktarım) kısıtlama konusunda dilin doğasında varolan tehlikenin bilinçliliğiyle, Kofman, Nietzsche'nin herhangi bir

<sup>40</sup> Bu notlar Kofman'ın çağdaşı seminer katılımcıları Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe tarafından 1971'de *Politique 5* (1971), ss. 99-142'de "Rhétorique et langage" olarak Fransızca'ya çevirildi. Bu notların İngilizce bir çevirisi, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, [edt. ve çev. Sander L Gilman, Carole Blair ve David J. Parent (Oxford: Oxford University Press, 1989)] başlığı altında yayımlanmıştır.

<sup>41</sup> *Musarionausgabe*'nin editörleri pre-Platonik felsefe üzerine olması gereken bir eserin (bir parçası PTA olarak ortaya çıktı) "tarihsel" bir bölümün eşlik ettiği "teorik" bölümü olması gereken bir notlar koleksiyonuna "*Philosophenbuch*" (Vol. VI, ss. 1-119) başlığını verdi. Bu notlar, Daniel Breazeale'in editörlüğüyle *Philosophy and Truth*'da yayımlandı (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1979).

<sup>42</sup> Nietzsche'nin "tanımı"nın tam metni şöyledir: "Öyleyse hakikat nedir? Seyyar bir metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusu -kısacası şiirsel ve tiyatral biçimde çoğalmış, yer değiştirmiş ve süslenmiş ve bir insana durağan, kanonik ve donmuş gibi görünen insan ilişkilerinin bir topları: hakikatler, yanılısamlar olduğunu unuttuğumuz yanılısamlardır; yıpranmış ve duygusal gücü olmayan metaforlar, resimleri silinmiş ve şimdi yalnız madeni bir madde olan, artık para olmayan madeni paralar." (Walter Kaufmann, edt., *The Portable Nietzsche* [New York: Viking Press, 1954], ss. 46-7. Çeviri değişti.)

metaforik ifade için sürekli bir kesin karardan kaçındığını iddia eder. Nietzsche'nin ilk yazılarında geçerli olduğu gibi "metafor"un metaforu bile dışlanmaya başlanır ve Kofman, daha sonra "perspektif" ya da "yorum" ya da "metin" olarak yeniden temellük edildiğini öne sürer.<sup>43</sup> Bu strateji, Nietzsche'nin, tek boyutlu düşünceye karşı dogmatik eğiliminin özgür kültürüne arzusu olarak kalır. Başka bir deyişle Nietzsche, çok boyutlu düşünmeye, dünyayı bir perspektifler çokluğundan ve daha fazla ve farklı gözlerle görmeye açık bir değer verirken (krş., GM III 12; aynı zamanda GS 78, 374), bu değer metafordan metafora taşındığı yazısı aracılığıyla sergilenmiştir.

Kofman tarafından gözden geçirilen metafor "aileleri" arasında mimari<sup>44</sup> ve duyulardan<sup>45</sup> esinlenenler şunlardır, *Zarathustra*'da Platon'un mağara ve güneş metaforlarının ters çevrilmesi, Nietzsche'nin Descartes'ın "bilgi ağacı"ını kökünden söküp atması ve Yunan mitolojisinin çeşitli figürlerinden yararlanma.<sup>46</sup> Her halükarda Kofman, Nietzsche'nin yazım üslubunu, onun felsefesinde söz konusu olanı anlamak için önemli bir ipucu sağlayan metaforları kullanım *şeklini* gösterir. Böyle yapmada Kofman, geleneğin zaten kabul ettiği bu metaforlara "yeniden itibar kazandırmak" suretiyle, Nietzsche'nin o kadar çok yeni metafor yaratmadığını iddia eder. Başka bir deyişle Nietzsche'nin stratejisi geleneğin alışılmış metaforlarını, onları kavramsal aydınlatma yetersizliğine sevk eder bir şekilde tekrarlamaktır.<sup>47</sup>

Bu metafor tekrarı Kofman'ın metninde, Nietzscheci öte-değer biçimin somut bir örneği olarak ortaya çıkar: onun geleneğin metaforlarına stratejik yeniden itibar kazandırışında, bu geleneksel metaforlarda ima edilen değerlerin değeri *yeniden* belirlenir. Felsefi söylem içinde metafor kullanımının değeri düştüğü kadarınca, Nietzsche'nin metaforu kullanımının kendisi, bu öte-değer biçimi örnekler. Nietzsche'nin metaforu kullanımına odaklanarak, Kofman, Nietzsche'nin metninde metaforun görünümünün nedensiz olmadığını kanıtlar; daha çok Nietzsche'nin metaforu arttırışı, insan varlıklarının metaforik yaratıcı oyun iç güdüsünün serbest bırakılmasına, insanların, nihilistik ve dekadent bilimsel ruh istencin-

<sup>43</sup> Krş., Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, ss. 29, 121; İngilizce çeviri, ss. 16-82.

<sup>44</sup> Özellikle "Truth and Lies"deki mimari dönüşümlere odaklanma.

<sup>45</sup> Örneğin duyu bilgisi için metafor olarak göz (örneğin, GM III 12), anlama için metafor olarak kulak (örneğin, EH III 1), dekadansı sezme kapasitesi için metafor olarak burun (örneğin, EH I 1), değer yükleme ve belirleme gücü için metafor olarak tatma (örneğin, PTA 3 KGW III içinde, 2, s. 310).

<sup>46</sup> Kofman'ın bu metaforlar hakkındaki tartışması için, bkz., ss. 87-117 ve 149-63; İngilizce çeviri, ss. 59-80 ve 101-12.

<sup>47</sup> Bkz., Kofman, s. 89, s. 171; İngilizce çeviri, s. 60, ss. 185-6.

den dolayı değer yitiren şu alanlarda (sanat, mit, yanılısma, dış) perspektifler oyunu için özgülleştirilmesine doğru yönelir.

Kofman Nietzsche'nin metafor kullanımının özgülleştirici karakterini, "kalemle dans"ını izleyebilecek okuyucular arayışını (TI "What the Germans Lack" 7) inceleyerek, özellikle onun aforizmatik yazım biçimi açısından geliştirir. Bu okuyucular okumayı bir sanat düzeyine yükselteceklerdir (krş., GM §8): onlar aforizmayı, "güç istencinin kendisinin yazımı"<sup>48</sup> olarak ve "her metafor her hakikate ulaşacak" şekilde (Z "The Return Home"; krş., EH "Z" 3) kabul edecekler. *Nietzsche et la métaphore*, aforizmalar arasında dans edebilme becerisinin, Nietzsche'nin soylu içgüdüleri olanları hayvan sürüsünden ayıran bir diğer seçme ilkesi olduğunu öne süren bu notta sona erer.

#### Nietzsche'yi Esere Yerleştirmek

Şimdi Nietzsche'nin Fransız yorumcularından, Fransız Nietzschecilerinin ikinci grubuna, onun eserini ileriye götürünlere geçelim. İlimli ve eleştirel yorumcular benzer biçimde yakın dönem Fransız felsefesi içindeki "Nietzschecilik"e işaret ettiler. Fransızların Nietzsche'yle ilişkisinin anlaşılmasına yardımcı olmak için dört örnek üzerine -Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jean-François Lyotard- odaklanacağız. Bu isimlerin eserlerinde, yakın dönem Fransız düşüncesi içinde dolaşan çeşitli Nietzscheci temaları görebiliriz: Yorum vurgusu, ikili düşüncenin eleştirisi, iktidar ve bilgi arasındaki ilişki, oluş ve sürece, varlık ve ontolojiden daha fazla vurgu ve kriterlerin yokluğunda yargının zorunluluğu.

Jacques Derrida'nın ilk eserlerinde, Nietzsche sürekli bir referans olarak görünür. Derrida sık sık ondan kendi yapıbozumcu öncülerinden<sup>49</sup> biri olarak söz eder ve en azından iki vesileyle, Derrida, Nietzsche'nin çağdaş felsefi sahneye yaptığı katkıyı kaydeder: "*Qual Qelle: Valéry Sources*"de Nietzsche'de aranacak temaların aşağıdaki listesini sunar:

**Metafiziğin yetkinliğine ilişkin sistematik güvensizlik, felsefi söylemin biçimsel vizyonu, filozof-sanatçı kavramı, felsefe tarihine sokulan retoriksel ve filolojik sorunlar, anlamın ve Varlığın, "Varlığın anlamı"nın ("iyi uygulanmış bir konvansiyon") doğruluk değerleri hakkında kuşkululuk, gücün ve güçlerin farkının ekonomik fenomenleri, vb.**<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Kofman, s. 167; İngilizce çeviri, s. 115.

<sup>49</sup> Örneğin "*Différance*" denemesinde, *Margins of Philosophy* içinde, ss. 17-18.

<sup>50</sup> Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 305.



Ve *Of Grammatology*'de Nietzsche'nin, *yorum, perspektif, değer biçme, fark* kavramlarının, [onun tarafından] radikalleş[tiril]mesi hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılınsın, gösterenin, logos ve bağıntılı hakikat kavramı ya da ilksel gösterilen konusundaki bağımlılığı ya da kökeninden özgürleştirilmesine bir çok katkıda bulunduğunu kabul eder<sup>51</sup>.

Bu değerlendirmeler, Derrida'nın kendi felsefi projesinde geliştirdiği Nietzscheci motiflerden yalnız bazılarını gösterir. Ayrıca o, Heidegger'in bütünlleştirici metafizik tarihi yorumu<sup>52</sup> için bir şaşırtma olarak, Nietzsche'yle ilgili bir çok başka değerlendirmelerde bulunur, Nietzsche'nin retoriksel stratejileri ve üslupların çoğulluğu<sup>53</sup>, güç<sup>54</sup> ve

<sup>51</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 19.

<sup>52</sup> Bu fırsatı, daha önce 8. notta ortaya çıkan bir noktayı genişletmek için kullanmama izin verin. Fransızların çoğu, kendilerini, Varlığı metafiziksel unutuluşundan yeniden canlandırma konusundaki Heideggerci projeden uzaklaştırmak için Nietzsche'ye başvururlar. Özellikle Derrida, Nietzsche'nin metinlerini, Heidegger düşüncesiyle yüzleşilecek bir mevki olarak seçmiştir. Örneğin *Of Grammatology*'de şunları söyler:

Nietzsche (Hegel'le ve Heidegger'in istediği gibi) *basitçe* metafiziğin içinde kalmaktan öte, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılınsın, gösterenin, logos ve bağıntılı hakikat kavramı ya da ilksel gösterilen konusundaki bağımlılığı ya da kökeninden özgürleştirilmesine bir çok katkıda bulundu. Nietzsche'yi Heideggerci okumadan korumaktan çok, belki hiç çekinmeksizin bu yorumu üstlenerek tamamen ona sunmalıyız; belirli bir biçimde ve Nietzscheci söylemin içeriğinin varlık söyleminden neredeyse yoksun olduğu, onun biçiminin mutlak tuhaflığını yeniden kazandığı, onun metninin sonuçta onun yazım tipine daha sadık farklı bir okuma tipini davet ettiği noktaya kadar: Nietzsche yazdığı şeyi yazdı. Nietzsche logosa ve doğruluğa özgün biçimde bağımlı olmayan bu yazıyı -ve herşeyden önce kendisini- yazdı. Ve bu bağımlılık, anlamını yapıbozuma uğratmamız gereken bir çağ sırasında varlığa geldi. Şimdi bu yönde (fakat yalnızca bu yönde, başka türlü okumak için Nietzscheci yıkım, tüm yenilenler gibi dogmatik olarak ve yenilgiyi itiraf eden bu metafiziksel görkemli yapının bir tutsağı olarak kalır. Bu noktada ve bu okuma düzeninde Heidegger ve Fink'in sonuçları çürütülemez) Heideggerci düşünce, "*primum signatum*" olarak logos ve varlığın hakikati olgusunu yıkmaktan çok, eski konumuna iade eder..(ss. 19-20)

Bunu aşağıdaki değerlendirmeye de karşılaştırınız: "Kuşkusuz Nietzsche Varlık'ın aktif bir unutuluşunu istedi: O, Heidegger'in kendisine yüklediği metafiziksel biçime sahip olmayacak" ("The Ends of Men", *Margins of Philosophy*, s. 136). Aynı zamanda bkz., "Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences"daki Nietzsche, Freud ve Heidegger değerlendirmesi, *Writing and Difference* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), ss. 281-2.

<sup>53</sup> Bkz., "The Ends of Man" *Margins of Philosophy* içinde, s. 135 ve *Spurs*, çeşitli yerler.

<sup>54</sup> Bkz., "Différance" *Margins of Philosophy*, ss. 17-18. Editörlerin notu: *Différance*, *différence* [fark] ve *différer* [erteleme ya da ayrılık] kelimelerinden yararlanılarak türetilmiş Derridacı bir terimdir. Derrida bu söz oyunuyla anlama bağlamının önemini, bir terim ve onun sunulan herhangi bir tanımla arasındaki açıklığı vurgular ve hiçbir farkın hiçbir fark üretmediği yönünde bir gösterimi vurgular. (sesletimde hiçbir fark üretmeyen vurgusuz bir hecedeki sesli bir harfin değişimi bile, bu farkın kesinlikle ne olduğu tartışılabilir de, bir fark üretir.)

erk<sup>55</sup> *différance*'ı, yorumlayıcı çokluğun oyunculuğu<sup>56</sup> ve Derrida'nın "[Nietzsche'nin] yorum kavramının eksen teşkil eden niyeti" olarak adlandırdığı şey: yorumun "gösterilenin mevcudiyetinde (*aletheia* ya da *adequatio*) daima ima edilen"<sup>57</sup> bir hakikatin zorlamalarından özgürleştirilmesi. Derrida'nın özel Nietzsche referanslarını yorumlamaktan çok, bunun yerine Derrida'nın Nietzsche'ye borcunu gösteren herhangi başka bir temadansa, özgül bir Derridacı temayı incelemek istiyorum.

Tüm metafizikçilerin "tipik önyargısı" ve "temel inancı" der Nietzsche "*karşıt değerlere inançtır*" (BGE 2). Ahlâk, felsefe ve din eleştirisinin başından sonuna Nietzsche iyi/kötü, doğru/yanlış, varlık/oluş gibi karşıt hiyerarşileri sökmeye çalışır. Batılı metafiziksel gelenek içinde aktarılan bu ayrıcalıklı kavramsal karşıtlıklar arası hiyerarşik ilişkileri onaylama konusundaki bu ret, çağdaş Fransız felsefi sahnesini istila eder<sup>58</sup> ve bu Nietzsche ve genelde çağdaş Fransız felsefi düşüncesi arasındaki ilk temas noktasıdır.

İkili, karşıtsal düşünce eleştirisi özellikle Derrida'nın eleştirel projesinde temel bir unsurdur. Derrida için felsefe tarihi belirli klasik felsefi karşıtlıkların bir tarihi olarak gelişir: anlaşılabilir/duyulabilir, asıl/mecazi, mevcudiyet/yokluk vb. Bu karşıtsal kavramlar aynı temeller üzerinde birlikte varolamazlar, bununla beraber, her ikiliğin bir yanı değer yitirirken, diğer yanı ayrıcalıklı hale gelmiştir. Bu karşıtlıklar içinde hiyerarşik bir "tabi kılma düzeni"<sup>59</sup> kurulmuş ve doğru yanlıştan daha değerli olmaya başlamış, mevcudiyet yokluktan değerli olmaya başlamıştır.

Derridanın görevi, bu ikili karşıtlıkları sökmek ya da "yapıbozuma uğratmak"tır. Pratikte onların yapıbozumu Derrida'nın "çifte yazım" ya da "çifte bilim" adını verdiği iki evreli bir harekettir. Birinci evrede hiyerarşiyi ve felsefe tarihinin geleneksel biçimde tabi kıldığı kutuplara ait değerleri yıkar. Her ne kadar Derrida çoğu kez örneğin yazıya söz üzerinde, yokluğa mevcudiyet üzerinde ya da mecazi anlama asıl anlam üzerinde ayrıcalık tanıyarak okusa da, bu tür bir okuma aşırı derecede basitleştirici-

<sup>55</sup> "Bkz., Jacques Derrida, *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987), ss. 403-5.

<sup>56</sup> Bkz., Derrida, *Writing and Difference*, s. 292.

<sup>57</sup> Derrida, *Of Grammatology*, s. 287.

<sup>58</sup> Örneğin, bkz., Jean François Lyotard'ın şu değerlendirmesi: "karşıtsal düşünme ... postmodern bilginin çok yaşamsal tarzlarına ayak uyduramaz", *The Postmodern Condition* içinde, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 14.

<sup>59</sup> Bkz., Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", *Margins of Philosophy* içinde, s. 329.

dir; kendisinden önce Heidegger'in yaptığı gibi<sup>60</sup>, Derrida bir metafiziksel hiyerarşinin yıkımında, hiyerarşik yapının yeniden temellükünden sakınılması gerektiğini kavrar. Hiyerarşik karşıtsal yapının kendisi metafizik-seldir ve metafiziksel düşüncenin ikili mantığı bu karşıtların kapalı alanını yeniden kurar ve onaylar.

Yapıbozumunu bu klasik felsefi karşıtlıkların basit bir ters çevrimi olarak görmek yapıbozumunun ikinci "çifte yazım" evresini görmezden gelir: "bizim aynı zamanda yüksek olan şeyi alçaltan ters çevrim ve yeni bir 'kavram'ın, artık olmayan ve asla olmayacak, önceki rejimde içerilen bir kavramın, aniden belirişi arasındaki açıklığa da işaret etmemiz gerekir"<sup>61</sup> Yeni "kavramlar" Derridacı "kararlaştırılmayanlar"dır (örneğin, "différance", "iz", "ekleme", "pharmakon"): şu ya da bu şekilde geleneğin baskın olarak ayrıcalıklı kıldığı bu seçeneklerin tercihli karakterini sunarken felsefi karşıtlığın ikili mantığının yüklediği biçimsel yapıya direnen işaretlerdir. Derrida'nın ilk eserlerinin başından sonuna tekrar eden bir motif olarak, onun bu kararlaştırılmayanlar oyunu planlamasını buluruz: hem var hem yok olan iz oyunu; hem zehir hem şifa olan *pharmakon* oyunu; hem artan hem eksilen ekleme oyunu.

Şimdi Nietzsche'ye geri dönerek, söz konusu değerler arasında kurulan ayrıcalıklı hiyerarşik ilişkiyi sökerek sık sık izlediği şekliyle, onun geleneksel değerlerin değerini takdir etmesinde, bu aynı karşıtsal düşünce eleştirisini görebiliriz. Nietzsche'nin sökümlü Derridacı yapıbozum gibi iki evrede<sup>62</sup> işler. Birinci evre iki değer arasındaki geleneksel ayrıcalık ilişkisini yıkarken, ikincisi karşıtlığın, kendisi eleştiriye ihtiyaç duyan bir ön değer yüklemeyen kaynaklandığını tümüyle göstererek onu yerinden etmeye çalışır. Örneğin, hakikat istencinin soykütüğünü dikkate alarak, Nietzsche'nin, doğrunun yanlış üzerindeki geleneksel hiyerarşisini altüst ettiğini anlarız. Doğruya yüklenen olumlu değer kökenini inceleyerek, Nietzsche, bunun, basitçe yanlış ya da görünüş üzerinde doğruyu olumlama yönünde ahlâki bir önyargı olduğunu keşfeder (bkz., BGE 34). Bunun

<sup>60</sup> Örneğin bkz., Heidegger'in Nietzsche'nin Platonculuğu ters çevirmesi üzerine tartışması, *Nietzsche Vol. One* içinde. *The Will to Power as Art*, çev David F. Krell (San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc., 1978), ss. 200-20.

<sup>61</sup> Derrida *Positions*, s. 42; bkz., *Margins of Philosophy*, s. 329.

<sup>62</sup> Nietzscheci soykütük ve Derridacı yapıbozumunun daha ayrıntılı bir tartışması için, bkz., benim "Genealogy and/as Deconstruction: Nietzsche, Derrida, and Foucault on Philosophy as Critique", *Postmodernism and Continental Philosophy* içinde, ed. Hugh Silverman ve Donn Welton (Albany: State University of New York Press, 1988), ss. 193-213 ve "The becoming-post-modern of philosophy", *Postmodernism: Histories, Structures, Politics*, ed. Gary Shapiro (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 99-113.

için, yanlışın doğrudan *daha* değerli olabileceğini, yanlışın zorunlu bir yaşam durumu olabileceğini öne sürer.

Bununla beraber Nietzsche'nin analizi, Heidegger'in, Platonculuğun bir "ters çevrim"i aracılığıyla metafizik tarihini "tamamlama" konusunda Nietzsche'yi suçladığı zaman kabul ettiği gibi, burada kalmaz. Perspektifsel bir tutum kabul ederek ve dolayimsız, yorumlayıcı-olmayan bir gerçeklik anlayışının imkanını reddederek, Nietzsche, doğru/yanlış karşıtlığını tamamen yerinden eder. Sorun artık bir perspektifin "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığı değildir; Nietzscheci soykütükçüyü ilgilendiren tek sorun, bir perspektifin yaşamı arttırıp arttırmadığıdır.<sup>63</sup>

Nietzsche felsefi söylemin merkezindeki ikili düşüncede belirli bir inanç keşfeder. Belirli bir değer yüklemesiyle söz konusu karşıtlığın iki kutbuna yol açan güç istencini, soykütüksel biçimde açığa çıkarmak yoluyla, soykütük, karşıtlığın sahip olduğuna inanılan gücü ortadan kaldırır. Bu stratejinin en açık örneği, onun iyi-kötü karşıtlığı konusundaki yapıbozumdur. Nietzsche, hem "iyi"nin hem de "kötü"nün, anlamlarını belirli tipte bir güç istencine -köleye yakıştır, sürü ahlakının reaktif güç istenci- borçlu olduklarını kesin bir biçimde göstererek, iyinin ve kötünün *ötesine* geçer. Kölenin "kötü" olarak yargıladığı şeyi "iyi" kılarak, köle ahlakının değerlerini basitçe ters çevirmek, kölenin, kendisinden farklı her şeyi "kötü" olarak yargılayan ve iyiyi kendisinden başka olana reaksiyoner karşıtlık içinde tanımlayan özgün değer yüklemesinden daha az reaktif değildir.

"İmmoralist" ya da "nihilist" olarak bir Nietzsche okuması, Nietzsche'nin, karşıtsal yapıya uymakla, onun geçerliği ve onun bastırıcı, hiyerarşikleştirici erki çaresiz onaylanır tarzındaki postmodern kavrayışını tanımayı başaramayarak, bu sırf ters çevirme düzeyinde kalır. Fakat "değerlerin öte-değer biçicisi" olarak bir Nietzsche okuması, Nietzscheci ahlak eleştirisine ikinci bir hareket yerleştirir. Bu ikinci hareket, iyi/kötü hiyerarşisini tamamen yerinden eden sağlıklı bir güç istencinden kaynaklanan yeni değerlerin *aktif* yüklenişinden akıp gider. Ahlaki değer biçmenin ikili yapısını reddetmede, Nietzsche'nin öte-değer biçmesini, değerlerle

<sup>63</sup> Bu aynı eleştirel strateji, Nietzsche'nin "gerçek dünya"da inanç tarihinin izini sürdüğü *Twilight of the Idols*'ün ünlü bölümünün kapanış evresinde işler: "Gerçek dünyayı kaldırdık: geriye hangi dünya kalır? Görünen dünya mı acaba?... Fakat hayır! Gerçek dünyayla birlikte biz görünen dünyayı da kaldırdık!" (TI "How the 'True World' Finally Became a Fable"). Biz görünür dünyayı kaldırdık çünkü onu yalnızca gerçek dünyayla karşıtlığı açısından "görünür" olarak tanımladık. Bir standart olarak hizmet edecek gerçek dünya olmaksızın "görünür" ismi anlamını yitirir ve karşıtlığın kendisi eleştirel gücünü yitirir. Başka bir deyişle, "görünür"ün geleneksel değer yitimi ya da değeri, onun, geleneğin "doğru" olarak olumladığı şeyin olumsuzlaması olmasına bağlıdır.

oyuncul bir deneyime ve onun “aktif yorumlama”<sup>64</sup> olarak nitelediği perspektiflerin bir çoğaltımına başlatır. Perspektifsel çokluğun olumlama, böylece ikili ahlâkın reaktif dekadansının ötesine geçmek üzere yeterli bir güç istencine sahip olanlar için yaşam artırıcı alternatif olarak açığa çıkar. Bu yaşam artırıcı çokluk, yeni yorumlayıcı imkanlar için metinleri yalnızca “koruma”yan, ama “açan” üretici bir okuma tarzı talebinde Derrida’nın kendi yorumlayıcı pratiği içinde işlev göstermeyi sürdürür.<sup>65</sup>

Nietzsche’nin ikili düşünce eleştirisi çağdaş Fransız düşüncesinde çeşitli alanlarda işliyor bulduğumuz bir başka temayla ilişkilidir: düalistik bir açıklamanın yerine plüralistik ya da çokanlamlı bir monizmin geçirilmesi. Nietzsche’nin, *The Will to Power* olarak yayımlanan kitaplaşmamış eserinde, kapanış kaydı haline gelecek olan bir değerlendirmede, onun Dionysien dünyasının gizeminin çözümü olan bildirim, gelecekteki tüm düalizmlere bir meydan okuma ortaya koyan “Bu dünya güç istencidir -ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de güç istencisiniz -ve bunun dışında hiçbir şey değilsiniz!” (WP 1067) biçimindeydi: artık ilerlemeyi, basit ikili bir mantığa dayanarak işleyen bir modele göre anlamak mümkün olmayacak. Artık dünyayı dikotomik gruplar içinde düzenli biçimde ikiye ayıramayacağız: iyi ya da kötü, zihinler ya da bedenler, doğrular ya da yanlışlar, biz ya da onlar. Dünya bu tür düalistik düşüncenin kabul ettiğinden çok daha karmaşıktır. Nietzsche bunu yapmak yerine, basit belirlemeler ve ayrımlar olarak görünen şeyin bile, aslında radikal biçimde bağlamsal ve olumsal olduğunu öne sürdü. Bu öneri, sonra ikili karşıtlığın düalistik bir üstanlatısına herhangi bir başvuruyu kuşkuyla kıldı.

Derrida gibi, hem Michel Foucault, hem de Gilles Deleuze, Nietzsche’nin felsefi ikicilik konusundaki anti-düalist karşı çıkışından etkilendiler. Aynı zamanda Nietzsche’nin erk ve bilgi arasındaki bağlantısından da esinlendiler. Bu bağlantı, “istenç”, “hakikat istenci”, “bilgi istenci” ve “güç istenci” arasındaki hareketin akışkanlığında hem açık (“Bilgi bir erk aracı olarak işlev gösterir” [WP 480]) hem de imalıdır.

<sup>64</sup> Bkz., WP 600, 604. 605. Derrida bu “aktif yorumlama” terimini, aynı zamanda, yapıbozucu okumayı yorumun metinsel çiftlemesinden ayırmak için de kullanır; bkz., *Of Grammatology*, ss. 157-64.

<sup>65</sup> Bkz., Derrida, *Of Grammatology*, ss. 158ff. Derridacı yorum vurgusuna bir karşılık, ancak eşit biçimde Nietzsche’ye borçlu bir karşılık için bkz., Deleuze’ün “metinsel deneycilik” isteği, Deleuze and Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), ss. 46-8 ve Deleuze and Félix Guattari, “Rhizome”, çev. Paul Patton, *I&C* içinde, No. 8 (Spring, 1981), ss. 67-8. “Rhizome”ün bu versiyonu, *Mille Plateaux*’nun [*A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)] 1980 görünümünden önce ayrı olarak yayımlandı ve *A Thousand Plateaus*’un girişindeki versiyondan önemli bir fark içermez.

Nietzsche her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker, bunlar yerine bu tözsellikler *arasındaki* ilişkilere dikkat etmemizi sağlar. Bu ilişkiler Nietzsche'ye göre güç ilişkileridir: çekme ve itme, baskı ve tabi kılma güçleri. Eğer Nietzsche'de bir metafizik varsa ve varolduğu ya da onun Nietzsche'yi bu açıdan görmeye (Heidegger'in yaptığı gibi) yardımcı olduğu tamamen açık değilse, o zaman bu metafizik, dinamik bir "süreç" metafiziği olacaktır ve bir töz metafiziği değil. Bu, oluşların bir metafiziği olacaktır ve varlıkların değil. Ve bu süreçler, bu oluşlar, güçlerin süreçleri olacaktır: daha-güçlü-oluşlar ya da daha-zayıf-oluşlar, artış ya da yoksullaşma. Nietzsche'ye göre bu oluşlardan ölümden başka kaçış yoktur. Onun savunduğu hedef, varlığı araştırmak değil, bir kimsenin yaşamının daha-zayıf-oluşlardansa daha fazla daha-güçlü-oluşlar, batışlardansa daha fazla galibiyetler içermesi için çalışmaktır.

Hem Deleuze, hem de Guattari, tercihlerin global ve mutlaktan çok daima lokal ve görel olduğu plüralistik bir sürekliliğe göre verili alternatifler arasındaki geleneksel ikili ayrımları yeniden formüleştiren projelerde yer alırlar. Onların ayrı ayrı yeniden formüleştirmelerinde, her birini Nietzsche'nin güç istencinin çifte kullanımını yapıyor görürüz. Açık ya da imalı biçimde başvurdukları model, bir erk-bilgi ya da "arzulama-üretimi" sürekliliği olsa da, Nietzsche'nin güç istenci "monizm"ine ait olarak görünür. Bu monizm, Heidegger'in varolanların Varlık'ı sorusuna Nietzsche'nin temel cevabı olarak güç istenci anlamında değil, Deleuze'ün güçlerin farklılaşması olarak güç istenci anlamında anlaşılmalıdır. Bu, Heidegger'in güç istencini bir Varlık mantığı, bir onto-logic açısından anladığı yerde, Deleuze'ün güç istencini, aktif ve reaktif güçlerin yorum ve değer biçme vasıtası olan ayrımsal bir olumlama ve olumsuzlama mantığı içine yerleştirdiği anlamına gelir.<sup>66</sup>

Güç istenci, böylece, soykütüksel olan ve ontolojik olmayan düzeyde, varolanların Varlık'ı düzeyinden çok, güçler ve bu güçlere bahsedilen farklı değerler arasındaki niteliksel ve niceliksel farklar düzeyinde işler.<sup>67</sup> Her şeyin güç istenci olduğunu iddia etmek için, iyi ve kötünün ötesine, doğru ve yanlışın ötesine geçmede, Nietzsche, tözler olmaksızın ilişkişelliği, ilişkilendirici olmaksızın ilişkileri, dışlama olmaksızın farkları düşünmeye çalışır. Ve böyle yapmada onun düşüncesi, hem Foucault'nun

<sup>66</sup> Bkz., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, ss. 49-55.

<sup>67</sup> Krş., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 220: "Heidegger, Nietzscheci felsefenin, Nietzsche'nin düşüncesinden, kendi düşüncesine yakın bir yorumunu sunar [...] Nietzsche, temelini Varlık'ta ve belirlenimini insan varlığında bulacak her olumlama kavrayışına karşıdır". Heidegger'in güç istenci yorumuna başka yerde değiniyor ve eleştiriyorum; bkz., *Nietzsche and the Question of Interpretation*, ss. 53-73.

bağımsız bir öznenin yokluğunda iktidar ilişkileri analizi, hem de Deleuze'ün bir olaylar mantığı açısından kavranan bir arzulayan topluluk olarak insan "özne"si açıklaması için bir model olarak hizmet verir. Nietzsche'nin "biçimsel" yapısını bir model olarak kullanmak yanında, Foucault ve Deleuze, her biri Nietzsche'nin güç istencinin "içerik"i olarak adlandırdığımız şeyi hükmü altına alırlar ve birlikte iki tamamlayıcı kutbun kapsamlı açıklamalarını sunarlar: istenç ve güç. Geçen otuz yıl boyunca Fransız düşüncesi genelde üç kuşku ustası olarak bilinen Nietzsche, Freud ve Marx tarafından şekillendirilen bir kavramsal alanda çalışma gelmişken, Foucault ve Deleuze'ün kesinlikle bu noktada Nietzsche'ye, Marx ve Freud üzerinde öncelik verdiklerini anlayabiliriz.<sup>68</sup> Marx öncelikle erk sicilleriyle çalışır ve Freud öncelikle arzu sicilleri içinde çalışır. Ancak her biri bu iki sicili üst üste getirmede kör görünür ve onları ilişkilendirdikleri zaman, biri açıkça ötekine tabi kılınır.

Diğer yandan, Nietzsche'nin güç istenci birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliğini imkansız kılar ve onun düşüncesi her bir sicilin diğeri içinde tam bir kaynaşımı açısından işlev gösterir. Nietzsche'ye göre bu, istenç erki istediği ve erk kendisini yalnızca istenç aracılığıyla açığa vurduğu için, "güç istenci"nin gereksiz olduğu anlamına gelir. Nietzsche'ye Marx ya da Freud üzerinde öncelik vermede hem Foucault hem de Deleuze, istenç ve güç kutupları arasındaki karmaşıklığı kabul ederler. Bir sonuç olarak her biri, kutuplardan birine diğer kutbu analizlerinin dışında tutmaksızın odaklanabilir.

Bu yüzden Foucault, Nietzsche'nin örneğini izleyerek, erk öznelere değil, erk ilişkilerine, toplumsal pratikler ve toplumsal sistemler içinde işleyen güç ilişkilerine odaklı aşırı derecede sofistike kılınmış bir erk analizine bağlanır. Ve bu analiz içinde istenç ve arzu, erk ilişkilerini aydınlatmada önemli bir rol oynar. Nietzsche'nin güç istenci sürekliliğini gördüğü yerde, Foucault, bir baskı ve üretim sürekliliği boyunca işleyen erk ilişki-

<sup>68</sup> Nietzsche'nin bu önceliğinin, ne mutlak ne de kişiye özel olduğu hatırlanmalıdır: Hem Marx hem de Freud, geçen otuz yılın neredeyse tüm Fransız düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakır. Çağdaş Fransız felsefi düşüncesinde Nietzsche'nin önceliğini anlamın başka ve burada sunulan yorumla uyumlayan bir yolu, *Homo Academicus*'un İngilizce Çeviriye Önsöz'ünde Pierre Bourdieu tarafından öne sürülür [Bkz., *Homo Academicus*, çev. Peter Collier (Stanford: Stanford University Press, 1988)]. Foucault'ya dair bir değerlendirmede (s. xxiv) Bourdieu Nietzsche'ye felsefi başvurunun, yapısalcılar yoluyla sosyal bilimlerin önceliğini izleyen Fransız akademik kurumları içindeki filozoflar arasındaki genel nüfuz azalışına bir cevap olabileceğini öne sürer. Bu itibarla, Nietzsche'nin "geleneksel" filozoflar tarafından gözard edilmiş olması, "felsefi" olarak moda olmadığı sırada, onu "kabul edilebilir bir sponsor" kıldı. Foucault, Alan Sheridan tarafından "The Functions of Literature" başlığıyla çevrilen, 1975'deki bir söyleşisinde, Nietzsche'nin yaygın akademik felsefeyle ilişkisine dair benzeri bir noktaya işaret etti. Bkz., *Politics, Philosophy, Culture* içinde, s. 312.

leri gördü; ve Nietzsche'nin, güç istencinin daha-güçlü-oluşunu, modernlikle ilişkilendirdiği daha-zayıf-oluşunu geçmek için kışkırtmaya çalıştığı yerde, Foucault, giderek artan biçimde baskıcı çobanlı iktidara eşlik eden iktidarın üretici-oluşuna dikkat çekmeye çalıştı.<sup>69</sup>

Aşağı yukarı benzer biçimde, Deleuze hem kendi incelemelerinde, hem de özellikle radikal psikanalist Félix Guattari ile ortak eserlerinde, erk-arzu *istemi* üzerine odaklandı. Foucault gibi, arzu ve erkin ayrıntılı ve çoğul bağlanımlarını kabul ederken, arzuyu öznelletirmekten kaçındı. *Nietzsche and Philosophy*'de Deleuze, öncelikle arzu nosyonunu güç istenciyle ilişkilendirdi ve arzunun üretici olduğu kavrayışı, onun, hem aktif, hem de reaktif güçlerin üreticiliği açısından güç istenci üzerine düşünümünden gelişir. *Anti-Oedipus*'da, Deleuze ve Guattari, Nietzscheci güç istencinin makinasal, işlevselci bir çevirisi olarak "arzulama-makinaları" kavramını ortaya koydular. Bir arzulama-makinası arzulayan bir istenç ve arzulanan bir nesnenin işlevsel bir topluluğudur. Deleuze, tözsel bir istenç, ego, bilinçdışı ya da benlik içinde arzunun kişileşme/özneleşmesinden sakınmak için, arzuyu işlevsel bir sözcük dağarına yerleştirir. Böyle yapmada, Nietzsche'nin bazen, bir güç istencinin bir özne olmaksızın istemde bulunduğundan söz ettiğinde ya da güç istencinin hem üretici "fail", hem de üretilen "nesne" olduğunu ima ettiğinde karşılaştığı paradokstan (bkz., GMI 13, BGE 17, WP 484) uzak durabilir. Arzudan bir topluluğun parçası olarak söz etmek, arzuyu (psikanalistlerin yaptığı gibi) somutlaştırmaya ya da kişileştirmeye karşı çıkmak için, arzu ve arzulanan nesnenin birlikte ortaya çıktığını kabul etmektir.

Deleuze, eksiklik olarak arzu açıklamasını, Platon'un *Symposium*'una kadar geri götürebileceğimiz ve Freud, Lacan, Sartre ve başka bir çokları tarafından paylaşılan bir açıklamayı reddeder.<sup>70</sup> Arzu, arzulanan nesnenin fark edilen eksikliğine tepki olarak doğmaz, arzu, öznedeki nesnenin eksikliğinin ürettiği bir durum da değildir. Arzu altyapının bir parçasıdır.<sup>71</sup> arzulanan nesnelere olduğu kadar, onların açığa çıktıkları toplumsal alanın kurucusudur. Başka bir deyişle arzu, yine Nietzsche'nin güç istenci gibi

<sup>69</sup> Foucault'nun, "*Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*"daki çobanlı iktidar tartışmasına bakınız, 1979'da verilen ve *The Tanner Lectures on Human Values* içinde yayımlanan iki ders, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), ss. 225-54.

<sup>70</sup> Bkz., *Symposium* 200a-d, burada Sokrates, bir şeyi arzulayan kişinin zorunlu olarak bu şeyin eksikliğini hissettiği değerlendirmesinde bulunur. Deleuzecü "eksiklik olarak arzu" eleştirisini başka bir yerde daha ayrıntılı biçimde tartışıyorum; bkz., "Spinoza, Nietzsche, Deleuze: An other discourse of desire", *Philosophy and the Discourse of Desire* içinde (New York: Routledge, yakında çıkacak).

<sup>71</sup> *Anti-Oedipus*, s. 348'de bu nokta üzerine tartışmaya bakınız.



üreticidir; arzulanabilir *olarak* nesnelere önceleyerek ve “üreterek” her zaman zaten toplumsal alan içinde iş başındadır.

Nietzsche'nin güç istencini, aynı anda üreten ve üretilen, bir monizm ve bir plüralizm olarak çoğul biçimler içinde görünebilmesi için çoğul tutmaya çalışması gibi, Deleuze de arzunun, çoğul olmasını, çoğul biçimlerde işlemesini, çoğalabilmesini ve üretimi çoğaltmasını ister. Nietzsche zayıf, dekadent güç istencinin zorunluluğunu, kaçınılmazlığını onaylar-ken, güçlü, sağlıklı güç istencinin maksimumlaştırılmasını teşvik eder. Deleuze, arzunun bazen yıkıcı olacağını, ara sıra baskı altına alınması gerekeceğini, başka zaman kendi baskısını arayıp üreteceğini kabul ederken, arzunun üretici olmasını savunur. Kendi baskısını arayan bu arzu fenomenini analiz etmek, Deleuze ve Guattari'nin “şizo-analiz”inin hedeflerinden biridir (bu analiz, onların Freudçu psikanalize karşıt olarak öne sürdükleri üretici olan ve Oedipal olmayan bir arzu açıklaması üzerine kuruludur). Kendi baskısını arayan arzu ve Nietzsche'nin *On The Genealogy of Morals*'da (III 1 ve 28) çileci idealin *anlamı* konusundaki keşfi arasındaki benzerliğe dikkat etmemiz gerekir: istenç, istememektense hiçliği isteyecektir.

Nietzsche'nin güç istencini bir arzulama-makinasına dönüştürerek, Deleuze ve Guattari'nin arzulama-üretimi olumlaması, Nietzsche'nin sağlıklı güç istenci olumlamasının post-Freudçu bir tekrarı olarak görünür. Bu, *Antichrist*'in yazarının, *Anti-Oedipus*'un yazarlarının argümanının gelişiminde sahip olduğu etkiyi görebileceğimiz yerlerden yalnızca biridir. *Anti-Oedipus*'un üçüncü bölümünün sıkı bir okuması, neredeyse bir yüz-yıl önce Nietzsche'nin, *On The Genealogy of Morals*'da ayrıntılı biçimde işlediği analitik bir örneği izleyen kapitalizm ve psikanaliz arasındaki ilişkinin bir analizini gözler önüne serecektir.

Özellikle, Deleuze ve Guattari'nin, psikanalitik pratik üzerine eleştirilerini, psikanalistin çileci papazın en son canlı örneği olduğu iddialarındaki gibi, Nietzsche'nin kilise pratiği konusundaki soykütüksel eleştirisinde ilk kez dillendirilen temeller üzerine kurdukları gösterilebilir.<sup>72</sup> Nietzsche, Hıristiyanlığın çoğu pratiğinin kur-tarıcı erk iddiasını inanılır kılmak için, mensuplarına suç ve günahla-rını nasıl kabul ettirdiğini gösterdi. Deleuze ve Guattari, psikanalizin vaadettiği psikolojik özgürleşimin, öncelikle onun libidinal ekonomiye

<sup>72</sup> Bkz., örneğin, *Anti-Oedipus*, ss. 108-12, 269 ve 332-33; aynı zamanda bkz., *A Thousand Plateaus*, s. 154. Nietzsche'nin, Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisi üzerindeki etkisini başka bir yerde tartışıyorum; bkz., benim “Nietzsche's becoming-Deleuze: Genealogy, Will to Power, and Other Desiring Machines” makalem. Önceki Deleuze tartışmasının çoğu bu metinden esinlendi ve yakında *Nietzsche: A Critical Reader*, [edt. Peter Sedgwick (Oxford: Blackwell, 1995)] içinde yayımlanacak.

aile sınırları içine hapsedmesini gerektirdiği şekilleri ayrıntısıyla geliştirerek benzer bir yaklaşımı benimserler. Nietzsche'nin "insanın içselleştirilmesi [*Verinnerlichung*]"ne (GM II 16), onlar "insanın Oedipalleştirilmesi"ni eklerler: Oedipus, dışlanacak ve bu tür arzuya sahip olma suçunun eşlik ettiği babanın yerini alacak tatmin edilmiş arzu olarak, Nietzscheci kötü bilincin bölünme hareketini - düşmanlığı kendisine geri dönerken öteki üzerine yansıtma- tekrar eder.

Nietzsche'nin çileci papazları gibi, psikanalistler, bilinçlerini zehirleyerek kendilerine sağlıklıya zulmetme erkine sahip bir sağlık maskesi yarattılar. Nietzsche'nin aşktan dolayı insanlık için kendi kendisini kurban eden Hristiyan Tanrısı'nın ironisine işaret ettiği yerde, Deleuze ve Guattari, psikanalistlerin Oedipal olarak sakatlanmış hastalarıyla ilgili ifadelerini ironik biçimde kayda geçerler. Bu ironik ters anlam yükleyişlerin nihai sonuçları da birbirine paraleldir: Hristiyanlığın kendini kurban eden Tanrı'sının taraftarlarının suç ve borcunu sonsuz kıldığı yerde, psikanaliz bitmez tükenmez aktarım ve sonsuz analiz biçiminde kendi sonsuz borcunu yaratır.<sup>73</sup> Ve bir son paralellik kurmak gerekirse, tıpkı Nietzsche'nin papazlarının tüm olayları ilahi mükafat ve cezanın ekonomik mantığı içinde bir uğrağa indirilmesi gibi, Deleuze ve Guattari'nin psikanalistleri, tüm arzuyu aile içi bir saplantıya indirgerler.<sup>74</sup>

Bitirmeden önce, bir son Nietzscheci meseleye ve onun, Nietzsche'yle, Derrida, Deleuze ve Foucault'dan çok daha az ilişki kuran bir düşünürdeki görünümüne değinmeliyim. Jean-François Lyotard postmodernlik üzerine tartışmalarda öncü bir figür ve aynı zamanda postmodern bir perspektif içinden etik yargıda bulunma sorununun önemli bir sözcüsü olageldi. En basit şekilde ifade edilmesi gerekirse, bu sorun aşağıdaki gibi ortaya konulabilir: Mutlak ahlâki ilkelere ya da bir ahlâk yasasına başvurmaksızın nasıl ahlâki yargılarda bulunabiliriz? Lyotard sorunu şu şekilde ortaya koyar: Eğer "kriterler yoksa, ancak yargıya varılması gerekse" yargı yetisi nereden gelir?

Lyotard bu Kantçı soruya, bu yeti "belirli bir felsefi gelenekte yani Nietzsche'ninkinde bir isim taşıy: güç istenci"<sup>75</sup> tarzında Nietzscheci bir

<sup>73</sup> Krş., Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, ss. 64-5.

<sup>74</sup> Burada yalnızca Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisinde ciddi değerlendirme sağlayan öteki iki Nietzscheci gelişimi kaydedebiliriz: Onların GM'nin "modern etnolojinin büyük kitabı" olduğu iddiası (*Anti-Oedipus*, s. 190) ve onların kendi libidinal ve politik ekonomi tartışmalarında Nietzsche'nin Hristiyanlığın doğuşu ve modern devletin doğuşu arasındaki ilişkilendirmesini (GM II içinde) temellükleri.

<sup>75</sup> Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, çev. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 17.

cevap önerme yolunu tutar. Lyotard'a göre, Nietzsche'nin güç istenci Kant'ın üçüncü *Critique*'deki estetik yargısının sağladığına benzer bir cevap sağlar, fakat Nietzsche bu cevabı estetiğin ötesinde tüm yargılara genişletir: "yargı yetisi kriterlere uymaya bağlanamaz. Son *Critique*'de ele alınacak olan form imgeleme aittir. Kurucu olan bir imgelem. O, yalnızca bir yargı yetisi değildir, bir kriterler icat etme gücüdür."<sup>76</sup> Kant'ın bir kuralın yokluğunda yargı yetisini estetik yargı içine yerleştirdiği yerde, Nietzsche'nin felsefi bakış açısı, tüm yargıları -politik, metafiziksel, epistemolojik, etik ve estetik- bu koşullar altına dahil eder. Bu alanların hiçbirinde evrensel olarak verili kurallar, mutlak biçimde öncelikli kriterler yoktur; o, bu kriterleri icat etme görevimizdir ve bu yüzden yargılarımızı meydana getirir.

Yargıların yapılan özgül tercihlerden çok icat edilen kriterlere (efendice ya da kölece, yaşamı olumlayan ya da yaşamı olumsuzlayan) göre meydana getirmekle Nietzscheci soykütük, görünüşte benzer eylem ya da yargıların değeri arasında ayırma bulunabildi (örneğin, ihtiyaçtan ya da fazladan yaratma arasındaki [bkz., GS §2, 370] ya da hayır-şer, iyi-kötü kriterleri arasındaki [GM I] farklar). Böyle yapmada o, geçerli ve geçerli kılıcı genel bir kuralın belirli bir duruma uygulanması olarak hizmet vermektan başka, Lyotard'ın pagan yargı kavrayışı projesi için bir model olarak da hizmet verir.

Başka bir yerde, *The Differend*'de Lyotard, Wittgensteinci dil oyunlarının dil oyunu<sup>77</sup> yardımıyla Kantçı yargı sorununa kendi Nietzscheci çözümünü geliştirir. Tanım dil-oyunlarından buyruk dil-oyunlarına çeviriyi doğrulamak ya da meşrulaştırmak için evrensel kriterler yoktur. Çünkü bu heterojen dil-oyunlarının ikisinin de uygulanabileceği daha yüksek emredici hiçbir kural yoktur, kriter daima tartışmalı, kanıtlanamaz, bir *differend* [ölçülemeyen ve çözülemeyen fark noktası] olarak kalacaktır.

Postmodernliğin "kriteri"nin "kriterlerin yokluğu" olduğunu öne sürdüğünde<sup>78</sup> ve "büyük anlatıların sonu"nu postmodernliğin "büyük anlatısı" olarak sunduğunda<sup>79</sup>, Lyotard, Nietzsche'nin "hakikatler"in olmadığı, yalnızca "yorumlar"ın olduğu yönündeki perspektifsel görüşünü taciz eden öz-göndergeselliği açıkça onaylıyor görünür. Başka bir deyişle,

<sup>76</sup> Lyotard and Thébaud, s. 17.

<sup>77</sup> Editörün Notu: Wittgenstein *Philosophical Investigations*'da, dilin bir etkinlikler çeşitliliği içerdiğini ve çeşitli dillerin oyunlar gibi yalnızca genel bir aile benzerliği taşıyabileceğini öne sürer.

<sup>78</sup> Lyotard and Thébaud, s. 18; krş., 98.

<sup>79</sup> Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Don Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 135; krş., *Just Gaming*, s. 59.

Lyotard, hakikatin yokluğunun sonsuz yorumların imkanını açık bıraktığını (krş., GS 374) kabul ettiğinde de, daha önce Nietzsche'nin geçtiği yolu izler. Lyotard "doğruya asla bir sonuç çıkarmayla ulaşamaz", ya da "ciddi biçimde ele alındıklarında perspektifler asla temellendirilemez"<sup>80</sup> diye yazdığında son Nietzscheci jestini yapar: karşıtlıkların çözümsüzlüğünün, farkların ve uyumsuzlukların olumlanmasının ve çoğul ve uyumsuz seslerin kabul edilebilirliğinin etik ve politik olduğu kadar, estetik ve metafizik alanlarda da, bir üstanlatı girişimini onaylamayı reddetmenin kaçınılmaz sonucu olduğunu kabul eder.

## Sonuç

Bu tartışmayı bir sona ulaştırmada, Fransız Nietzsche temellükü ve kullanımını tartışmasında görünmeyi sürdüren temanın, karşıtsal düşüncenin eleştirisinin, basitçe ötekiler arasında bir tema olmadığını vurgulamalıyım. Daha çok ikili, karşıtsal düşüncenin bu reddi, Fransada öncü çağdaş felsefi seslerin bir çoğunda görünen büyük, meşrulaştırıcı üstanlatılara yönelik kuşkuya eşlik eder. İncelediğimiz düşünürlerin her biri ikili karşıtlıklar arasındaki zorunlu tercihleri ya da özel ayırımları aynı anda monistik ve plüralist olan bir sürekliliğe göre yeniden düzenler: Foucault'ya göre erkbilginin bir sürekliliği; Deleuze'e göre arzulama-üretimini; Lyotard'a göre *differend*'ler ve deyim evrenlerinin; ve Derrida'ya göre kararlaştırılamazlığı.

Bu düşünürlerin hepsi ayrı ve çoğul şekillerde, Nietzsche'nin güç istenci sunumuyla önerilen, tüm tözel farkları güç istenci derecesindeki farklara göre aynıyla yeniden düzenleyen stratejiyi izlerler. Farkı farklı biçimde düşünme çabasında Nietzsche'nin yeniden düzenlemesi indirgemeci değildir, yalnız bir analitik çerçeveye öncelik veriyor olarak da görülmemelidir. Bunun yerine, güç istencinin monistik çerçevesi, Nietzsche'nin, karşıtsal düşüncenin önceliğine yönelik plüralist cevabını destekler. Benzer şekilde, Nietzsche'nin yukarıda tartışılan çeşitli Fransız torunlarını, kendi açıklamaları için mutlak analitik bir ayrıcalık arayan rakip sesler olarak değil, şimdiye kadar hiyerarşik, karşıtsal düşünceye eşlik eden baskıya son vermek isteyen bir korodaki tamamlayıcı sesler olarak gördüğümü öne sürerek bitirmek istiyorum. Böylece onlar, Nietzsche'nin yazılarını adadığı geleceğin filozofları olarak, Nietzsche'nin kendisini özdeşleştirdiği daha önceki bir Fransız filozofları kuşağı hakkındaki tanımi-

<sup>80</sup> Lyotard and Thébaud, s. 17.

na uyarak, “*gerçek fikirler ... fikirleri yaratan türden fikirler*” (WS 214)<sup>81</sup> yaratan filozoflar olarak yerlerini alırlar.

---

<sup>81</sup> Derrida, Foucault, Deleuze ve Lyotard üzerine tartışmamdaki noktaların çoğu *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York: Routledge, 1995) adlı eserimde çok daha büyük ayrıntıyla geliştirilmiştir.