

AYDINLANMA VE ROMANTİZM KAVŞAĞINDA NİETZSCHE'NİN EPİSTEMOLOJİSİ

Hüseyin Subhi Erdem
Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat F.
serdem46@hotmail.com

Bilgi genelde süje(özne) ile obje(nesne) arasındaki bir bağ şeklinde tarif edilir. Bu genel felsefi anlayış içinde süje, bir çok eylemleri, işlevleri olan ve varolan insandır. Obje ise yine varolan, birçok özellikleri, türleri ve şekilleri olan varlık dünyasının bir alanıdır. Çağdaş felsefi yaklaşımlar bu varlık alanına insanın yapıtlarını da, kuramlarının gereği eklerler. Bu bakış açısından süje ile obje "*kendi başına varolarlar*" şeylerdir¹. Bu sebepten obje ile süjenin kendi başlarına varlığa sahip olduğu ve bu iki varlık alanı arasındaki ilişkinin irdelenmesi sonucu çeşitli epistemolojik anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Obje ile süjenin bu şekilde farklı varlık alanlarına sahip olarak gösterilmesi bilgi bağı bakımından gereklidir. Bu farklılık gnoseolojik** anlamda düşünülür. Aslında varlık bakımından süje ile objenin birbirine bağlı olduğu da genel kabul arasındadır. Bu bağlamda Kant'ın ünlü "*Ding an Sich*" (kendi başına varolan şey) deyimini farklı bir düzeyde değerlendirmek gerekecektir. Kant "*Ding an Sich*" deymiyle bilginin sınırını göstermekte ve varlık dünyasının bilinmeyen alanına dikkat çekmektedir.

Felsefe tarihinde, Kant'a kadar bilginin elde edilmesine ilişkin çabalarda süje ile objenin ayırımına özellikle dikkat edilmiştir. Bu ayırmada öznenin konumu yine de daha belirleyici bir yer tutar. Örneğin, kimi idealist filozoflar, süjeyi, bağımsız, "*kendi başına bir varlık*" olarak kabul ederler. Fakat aynı filozoflar, objeyi, süjeden bağımsız "*kendi başına bir varlık-sferi*" olarak görmezler. Dolayısıyla objenin varlığı, süjeye bağlı kalan, onsuz varolmayan bir varlıktır. Bu bağlamda obje "*mutlak ber*"in, imgelemenin, algının, düşünmenin, "*salt-bill*"nin bir ürünüdür; ya da obje, "*düşüncelerden, duyu, izlenim gibi herhangi bir bilinç içeriğinden başka bir şey değildir*" şeklinde bir yaklaşımda bulunurlar. Bu idealist yaklaşımların yanında 18. yüzyıla damgasını vurmuş ve kendini izleyen dönemlerin de felsefi çıkışına bir şekilde etki etmiş olan Kant'ın idealizminde ise, obje, duylara bağlı realiteyi yalnızca süjenin herhangi bir yeteneğinin ürünü değil, süje ve objeyi de kapsayan bir sferin ürünü olarak görür. Kant'a göre bu sfer de artık bir süjedir. Ancak, bu, yalnızca tek

¹ Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İst., 5. Basım, 1992, s. 48.

**Gnoseoloji: Bilgi öğretisi, N. Hartmann, bu terimi, özne ile nesne arasındaki bilinci aşan bilgi bağlantısı öğretisine uygular. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., İst., 1988, s. 87.

bir süje değil, transendental bir süjedir. Transendental süje tek tek bireylerden oluşan süje değil, herkesin süjeleri için ortak olan bir varlık sferidir². Bu sebepten dolayıdır ki, modern dönemin felsefi rasyonalizmi, gerçekte, kendi inançları, değerleri ve kararlarından insan aklının ya da öznelliğinin sorumlu olduğuna inanır³. Bilgi kuramıyla ilgili, burada değinilmeyen daha birçok farklı hareket noktaları vardır. Bilgi kuramı, materyal bilgi olanağı ile uğraştığı için, o, evren ve insana ilişkin öğretilerle bir arada gelişmiştir. Materyal bilgi, varlık ve evren, nesne ve kişiler hakkında bir bilgi olmak ister. Böyle bir bilgi, yalnızca insanın psikolojik etkinliği üzerinde kurulabilir. Bu nedenden, bilginin yorumu, her zaman bilinçli veya bilinçsiz, evren ve insanla ilgili bir kabule bağlanır. Örneğin Greklerde evrenin kendi içinde düzenlenmiş kozmos olduğuna ve bilginin bu düzenden pay alma ile gerçekleştiğine inanıldığı görülür: Ben bu evrenin parçasıyım ondan pay almışım dolayısıyla ben bu evreni bilirim. Buradaki pay almayı özdeşlik olarak değerlendirebiliriz. Bu özdeşlik, Parmenides'ten Hegel'e kadar rasyonalistlerin savunduğu gibi ya rasyonel özdeşlik (insan aklı ile evren aklı, düşünce ile varlık özdeşdir) ya da mistiklerin her zaman savundukları gibi, irrasyonel özdeşlik (insanın en derin özü varlıkla aynı özdür) olabilir. Bu bağlamda en etkili bilgi kuramı Platoncu bilgi kuramıdır. Buna göre tek tek şeyler, tek tek cisimler örneğin bir meşe ağacı, sonsuz ve değişmez bir meşe ide-sinden pay alır ve insanın bilmesi bu pay alma dolayısıyla bu ideye yöneliktir. Bu yüzden pay alma nedeniyle insanın birçok sayıda temel ilkelere sahip olduğu anlamına gelir. Bu Platoncu bakışın belirlediği anlayış geçen yüzyılda Öklidesçi olmayan geometrilerin bulunmasıyla, "*yetkin*" bir evrene dayanarak her durum için genel geçer biçimde konumlanan cinsler ve türlere artık inanılmaz olmuş; tersine, bu evrenin hiç de yetkin olmadığına ve sürekli olarak değişebilirliğine inanılmaya başlanmıştır. Bilgi sorunu da bu açıdan alınmıştır. Dolayısıyla bilginin kuramsal değil de pratik yönünü vurgulama eğilimi öne çıkmış ve yaşamın gereklerine uygun ve verimli olan şeye, doğru bilgi gözüyle bakılmıştır⁴.

Bilgi kuramına ilişkin geline bu noktada aydınlanma dönemi içinde, aydınlanmanın sunduğu projenin açmazlarına karşı bir tepkiyi de içselleştiren Romantik düşüncenin katkısını yadsınamak gerekir. Örneğin Romantik düşünürler Hegel'in sisteminin sofistike yapısını ve geniş kapsamlı sentezini değerlendirirken, bu sistemin salt teorik ve entelektüel bilincin bir ürünü olduğunu ileri sürerken buna tepki olarak "*haya*" ya da "*varoluş*" öne çıkarırlar. Romantikler, teorik aklın indirgeyici kategorilerine karşın, kendiliğindenliği, duygu ve bireyselliği savunurlar. Hakikat ve insanın en eksiksiz bilgisine götüren yolu, bilim değil, ancak şiir sağlar. Olgun Hegelci sentez, onun gençlik arkadaşı Friedrich Hölderlin'in poetik başarısıyla kıyas-

² Bkz. Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 50.

³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İst., 1998, s. 213.

landığında, bu amaca daha az uygun düşer. Bu paralelde günümüzde ilk varoluşçu olarak görülen Sören Kierkegaard için, teorik aklın en etkileyici ve diyalektik bakımdan dolayimli başarıları bile, insan hayatı ya da varoluşunun özü itibarıyla dini olan, "özel hakikatı"ni kaçınılmaz olarak yakalayamaz. Bu yaklaşımlar için, insan hayatına ilişkin doyurucu bir kavrayış, bilişsel ya da teorik akıldan veya bilinç felsefesinden daha radikal bir kopuşu getirir.

Hayatın kendisini merkeze alan felsefi yönelim, insan hayatının en önemli yönlerinin teorik aklın soyut kategorilerine, özellikle de irrasyonel anlayışın hakim kategorilerine karşı, insanın toplu iç güçlerine, ve tutku güçlerine işaret eder. Hayat filozofları için, felsefe, hayatın, mutluluğun ya da iyi hayatın doğası türünden, temel sorularına bir cevap bulma umudunu, sadece insan hayatına ilişkin daha az indirgeyici bir kavrayış verebilir. Bunlar için hem özel tecrübe ve hem de insanlığın birikmiş tecrübesi olarak tarih, gerçek anlama ya da bilginin başlıca kaynaklarıdır⁵. İşte bu bağlamda Nietzsche için yapılacak ilk tespit, onun en büyük övünç kaynağının – insanın- bilinç ile bilinçsizlik arasında bulunan yolun ortasında bitmemiş yani tamamlanmamış bir varlık olduğunu görebilmiş olmasıdır⁶.

İmdi, Nietzsche'nin epistemolojisinin oluşumunda, kendisinden önceki epistemolojilerin etkisini göz önüne alarak, onun bu epistemolojilere karşı geliştirdiği bakış açılarını ve karşıt tavrını daha iyi serimleyebilmek için, bilgi kuramının anlaşılmasında kolaylık sağlayacak, felsefi gelişimiyle orantılı olan iki farklı dönemde bilgiye bakışının şekillendiği, devreye deşinide bulunacağız.

Nietzsche'nin 1872 yılından sonraki düşüncelerinde bir kırılmayla karşılaşırız. Bu yıldan sonra onun felsefi gelişiminin ilk evresini oluşturan Schopenhauer'ın etkisindeki düşüncelerinden sıyrılmaya başlar. Schopenhauer'ın belirleyici fikirlerine bir göz atacak olursak: O, *İstem ve Fikir Olarak Dünya* adlı eserine "Dünya benim fikrimdir" diye başlar. Birinci bölümün en önemli kısmı, maddeciliğe saldırıdır.

"Maddeyi yalnızca zihin yoluyla bildiğimize göre, zihne nasıl madde deriz? ...aslında maddeyi algılayan, onu duyan eli, onu bilen anlayışı düşünmüştük. Böylece, o müthiş *petitio principii** beklenmedik bir anda karşımıza çıkıyor; çünkü son zincir halkası, birdenbire başlangıç noktası, bir çemberin zinciri olarak görülüyor"⁷.

⁴ Fritz Heinemann, "Bilgi Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev., Doğan Özlem, Ara Yay., İst., 1990, s. 174.

⁵ West, *a.g.e.*, s. 116.

⁶ Jules Chaix-Ruy, *Nietzsche Yaşamı ve Felsefesi*, Çev., Lerna Çinlemez/N. Berna Serveryan, Çiviyazıları, İst., 2000, s. 186.

⁷ Will Durant, *The Story of Philosophy*, Türkçesi, "Felsefe Kılavuzu", Çev., Ender Gürol, Milliyet Yay., 1973, s. 268.

Schopenhauer ilkin maddeyi sonra da düşünceyi inceleyerek metafiziksel bulmacayı çözmenin ve gerçeğin gizli özünü bulmanın imkansızlığına dikkat çeker. O halde

“Doğrudan doğruya, içten bildiğimiz bir şey olan kendimizle başlayalım işe. Nesnelerin gerçek yaradılışına dıştan giremeyiz. Ne kadar araştırırsak araştıralım, ancak birtakım görüntülere ve adlara varabiliriz. ... Girelim hele içeri. Zihinlerimizin en son niteliğini bulabilirsek, dış dünyanın anahtarını da bulmuş oluruz belki” der⁸.

Schopenhauer genelde filozofların çoğunluğunun, zihnin özünün, düşünce ve bilinçte olduğunu düşündüklerini, oysa bu ilk büyük temel evrensel yanlıştır. Ona göre,

“Bilinç zihinlerimizin yüzeyidir yalnızca, nasıl toprağın içini bilmiyor, yalnızca kabuğunu tanıyorsa, bilincin de sadece yüzeyini bilmekteyiz”⁹.

Bilinçli aklın altında, bilinçli ya da bilinçdışı istem vardır. Schopenhauer’ın bu yaklaşımları Nietzsche için tamamen gözardı edilmiş değildir. Nitekim son dönem yazılarında bu fikirlerin derinden etkilerini görmek mümkündür. Ama 1876-1882 yılları arasında Darwin’in evrim kuramı ardından Lamarck incelemeleri onda pozitivist bir bilgi kuramına eğilimi sağlamıştır.

O dönemde fizik ve biyoloji alanındaki buluşlar, özellikle canlılar dünyasının Darwin tarafından yeni bir evrim kuramıyla yorumu Nietzsche içinde ilgi çekicidir. Ve o, bunu felsefi gelişim sürecine uygular. Evrim kuramının yalnız maddi alemde canlıların morfolojisinde beden ve organlarda aşamalı gelişimi ele almasına karşılık Nietzsche, bunu manevi karakterimizin de açıklaması için kullanır¹⁰. O, Darwin’in organların evrimindeki görüşlerini onaylarken, bu sıralar Bâle Üniversitesinde arkadaşları Ruthmeyer filozofun Lamarck’ın evrim kuramında canlıların gelişiminde içsel güçle çevre arasındaki ilişkiye yaptığı vurguya dikkatini çekmişti. Bunun üzerine Nietzsche irade ve bilgi hakkında yeni bir teori düşünmeye başlar. O, bu şekilde ruhun analizini yapmakla düşünce özgürlüğünün esası olan hakikat sevgisi ve zevkinin, akli düzen ve düzeneğinin nasıl doğduğunu da açıklamayı amaçlar¹¹. Ona göre, evrim, temel kabul edilince, birey ve insanlık için en mükemmel durum olan düşünce hürriyetinin de çevre ile içsel/gizil güç (energie interieur)’un ilişkisinden

⁸ Will Durant, *a.g.e.*, s. 269.

⁹ Will Durant, *a.g.e.*, s. 269.

* *Petitio Principii*. Kanıtlanmamış olan ama kanıtlanması istenen bir ilkenin, kanıt olarak varsayımı.

¹⁰ R. J. Hollingdale, *The Man and His Philosophy*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1998, s. 88.

¹¹ M. Emin Erişirgil, “*Friedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi*”, *Darulfûnun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl:1925, c: 1, sayı: 3, s. 342.

aşamalı olarak doğması gerekirdi. Böylece Nietzsche bu aşamanın nasıl olduğunu bulmaya çalışır. Nietzsche bilincin ilk uyandığı çevrenin şekilsiz bir kaos halinde bulunduğunu ileri sürer. Daha sonra oluşan fenomenal aleme ait bilgi, çevrenin değişimiyle uygunluk içindedir. O halde bizi düşünmeye yönlendiren neden dışarıdadır. Nitekim bazı fenomenler hakkında tamamen hatalı olarak düşünürken, dışarıda meydana gelen bir uyarıcı, hataya dayanan bu bilinçte değişimi doğurur. Bu yüzden belirli olaylar karşısında tamamen yanlış düşüncelere sahip olabiliyoruz. Bizi hatalı düşünmeden kurtaran neden dışsal bir etki olmaktadır. Nasıl bilinçte belirli düşünce tasarımı ancak dışsal bir etki bozabiliyor, değiştirebiliyorsa, bilinçteki ilk bilgilerin yine bize gelen hareketten doğması gereklidir. Ancak mahiyeti bilinmez kalan bu dalgasal hareket nasıl oluyor da bizde bilgi oluşturuyor, zihni vücuda getirebiliyor? Nasıl oluyor da onlardan bir anlam çıkarıyor ve bir diğeriyle ilişkilendiriyoruz? sorularına yanıt bulmak gerekmektedir. Eğer dışardan gelen bu hareket ve titreşimlerde yani şeylerde zihni, zekayı meydana getiren temel niteliğin bulunmadığını kabul edersek, bu ruhsal gücün bizde nasıl doğduğunu anlayamayız, zihni ve zekayı açıklayamayız. Bu sebepten dolayı genel olarak hareket dalgalarında, kısaca maddede zekayı için görmemiz zorunludur.

Schopenhauer, şeylerde iradenin asıl olarak bulunduğunu, eşyada asıl olarak bulunan iradenin daha sonra akıl ve zekayı oluşturduğuna inanır. Oysa Nietzsche maddede doğal olarak "*zihir*" için bulunduğuna inanmaktadır. Ama eşyadaki zihinsel güç başlangıçta bilinçli değildir. Evrim süreci sonunda bu güç kendi kendini bilecek duruma gelir. O halde maddede için olan zeka ve bu zekanın gelişimindeki evrim sürecini açıklamak gerekir.

Nietzsche'nin düşüncesindeki açmazlardan biri, onun madde hakkında tam açıklığa kavuşturulmuş bir teoriye sahip olmayışıdır. Bu yüzden kimi açıklamaları belirsizliğe mahkum görünmektedir. Aslında bu yargı onun yorumcularının çoğu tarafından da kabul edilmektedir. Bu bağlamda madde hakkındaki açıklamalarını da tam bir vuzuha kavuşmuş kabul etmek güç görünmektedir.

Nietzsche, maddeyi canlı kuvvetleri ortaya çıkaran bir çok güç merkezleri olarak tasarlıyor. Bu güç merkezlerinin kuvvetleri kendilerince bir yol izlerler. Burada güç merkezlerinin izlediği yol ve yön metaforik olarak düşünülmelidir. Çünkü yol ve yön mekanın varlığıyla söz konusudur. Uzaklık ve mekan ise bilinç ve düşünmenin ürünüdür. Bu yüzden "*düşünme*"nin varlığından önce uzaklık tasarlanamaz. Düşünmeden önce veya dışında tasarlanacak bir kuvvetin geometrik bir şekilde belirlenmesi mümkün değildir. Bu sebepten dolayı şuur ve düşünme oluşmadan önce güç merkezlerinden çıkan canlı kuvvetlerin etkilerinin yönünü düşünemeyiz. Ancak yaklaşık bir anlamda ya da metaforik olarak bu kuvvetlerin bir yol izlediğini tasarlayabiliyoruz. Her bir güç merkezinin izlediği yolu sabit olarak düşünebiliriz. Mekanik kuralları gereğince bu güç merkezlerinden çıkan kuvvetlerin takip edeceği yol aynı olur ve onların (sürekli oluşun gereği içten yenilediği kuvvetler sabit kabul edilince)

kat ettiği yolu tahmin etmek mümkündür. Çünkü bu durumda güç merkezlerinin eylemleri daima aynı olur¹². Maddede içkin olarak düşünülen zihnin muhakeme yetisi, bu güç merkezlerinin ürettiği kuvvetin bir engele takılması sonucu yönünü değiştirmesi, engeli bilmesi, tanınmasıyla ortaya çıkar. Peki güç merkezi ve onun işlevi insan için nasıl gerçekleşir?

İnsan da bütün organlarıyla, hücreleriyle güç merkezlerinden oluşmuştur. Biz dışarının etkileriyle etkilenir, karşılık olarak yüz yüze kaldığımız etkilere karşı tepkide bulunuruz. Başka bir varlığın etkisine karşı tepkide bulunmamız bizde ilk bilgiyi oluşturur. Bu bilgi, genelde maddi güçlerde varsaydığımız muhakeme ve hafıza gibi, bilinçlenmiş değildir: O halde asıl önemli olan bilincin nasıl ortaya çıktığını açıklayabilmektir. Maddenin mekanik yapısından hafıza ve akıl yürütme eserleri varsaymak güç bir şey değildir. Ama zihinsel olan bu özelliklerin maddedeki varlığı "*bilinç*"i açıklayamaz. Nietzsche'ye göre bilinç "*hafıza*"nın ürünüdür. Hafıza mekanik faaliyette karanlık bir şekilde oluşur. Bu yüzden bir organa ihtiyaç duymaz. Maddede varolan bir nitelik aslında güç merkezlerinin tekrar eden eylemleriyle meydana gelen bir alışkanlıktır. Her maddede varolan bu nitelik yani bir tür alışkanlık yetisi bulunan muhafaza gücü sinirlerimizde kuvvetle vardır. Bütün sinirlerimiz önceden başlayan deneyimleri muhafaza eder ve biriktirir. Ancak bilincin doğması için hareket ve deneyimlerin muhafaza edilmesi yeterli değildir. Canlının kendini diğer eşyadan ayırması gerekir. Nietzsche'ye göre bu ayrılma insanda benlik ve şey fikrini oluşturur: Bedenimizi oluşturan güç merkezleri birbirleriyle tamamen uyum içinde bir bütün oluştururlar. Dalgasal hareketler bu bütün içinden geçer, yani bedenimizdeki bütün, bu hareketleri alır ve yayar. Bu yüzden dalgasal hareketler birbirine indirgenemeyen iki ayrı grup oluştururlar. Bunlardan bir kısmı dış dünyaya ait anlam ve özellikler kazanırlar, işte bunlar şeyleri oluştururlar. Başka bir kısmı ise, dayanışık kuvvetler dizisi oluşturur ki, bunlara da "*bedenimiz*" deriz. Bizden geçen dalgasal hareketler iki kutuptan çıkar gibi görünür ve bu hareketler de birbirine yönelip sonra da ayrıldıkları kaynaklar ve odaklar oluştururlar. Bu kutuplar ve kaynaklardan biri bedenimizi oluşturan dayanışık kuvvetler içinde bulunur; bu yüzden sabit ve değişmez görünür ve buna "*benlik*" deriz. Öteki kaynak ve kutuplar daha fazla değişkendir bunlar da dayanışık kuvvetler olan bedenimiz dışında bulunur ve bunlara da "*şey*" deriz¹³. Güç merkezlerinin akışının son bulduğunu düşündüğümüz ya da oradan çıktığını düşündüğümüz içsel bir kaynak hayali olduğunda, artık bizi en çok bu ilgilendirir. Çünkü dalgasal hareketin çizdiği bu kaynak biziz. Bu sürekli akışın yatağını ele geçiren, benlik ve şey kutuplarını meydana getiren ise hafıza(bellek)dir. Hafıza aynı hayal (imge)in geçmişte nasıl olduğunu göstermesi yoluyla karşılaştırmayı da sağlar. Diğer taraftan bizdeki güç artıp azalabilir, gücün artması ya da

¹² Bkz. Erişirgil, *a.g.y.*, s. 343.

¹³ Erişirgil, *a.g.y.*, s. 344.

azalması bizde bir yargı meydana getirir¹⁴. Spinoza'nın da daha önceden gördüğü gibi, gücün artması ya da azalması, haz, sevinç, ve elemeleri meydana getirir. Bu yüzden haz ve elem zihinsel kaynaklı duygulardır. Heyecan, önce maddede bilinçsizce varolan daha sonra bellek yardımıyla bilinçleşen "*zihir*"in eseridir.

Nietzsche'ye göre, ne dışarıda sabit şeyler ne de ruhta sürekli bir "*ber*"lik vardır. Yalnız etrafında daima hareketli güç dalgaları bulunan merkezler vardır¹⁵. Sabit kalan şey sadece bu akış tarzıdır. İşte hafıza, dıştan sabit ve değişmez görünen bu akış tarzını takip eder. Onun için bellek bize yalnız kuvvetlerin kat ettiği yolu hatırlatır. Kuvvetlerin geçtiği bölge kat edilen yola göre bir takım eylem alanlarına ayrılır. Bu şekilde uzam bir takım parçalara bölünmüş ve mekan ortaya çıkmış olur. Her kuvvet merkezi ancak bu belirli bir parça üzerinde etkililiğini hissettirir. Herhangi birimiz için bu merkezlerden biri "*benliğimiz*"i, diğer merkezler ise bizim için "*şeyler*"i oluşturlar¹⁶.

İşte bu bakış açısından, evren hiçbir zaman olduğu gibi algılanamaz. Biz ancak bulunduğumuz noktadan şeyler hakkında bir tür perspektive sahip oluruz. Bütün bunlara rağmen biz, sürekli hareketli, değişken bir çevre içinde olduğumuz halde kendimizi durağan bir varlık kabul ediyoruz. İlk yanılgımız ruhumuzu böyle değişmez, sabit bir varlık, bir töz kabul etmemizden başlıyor. Oysa bu yanılgı bir yere aynı zamanda güç dalgaları göndermemizden ileri geliyor. Güç dalgaları bize dışarıdan gelir belirli bir süre bizde kalır ve sonra tekrar dışarıya başka bir yere gider. O halde ruh veya ben dediğimiz durağan bir varlık yoktur. İkinci yanılgımız da, madde ve şey dediğimiz imgeleri gerçek ve durağan sanmamızdır. Oysa eşya çevremizde sürekli bir kaynaşma ve akış halinde bulunan güçlerin, bizden geçen veya yayılan kuvvetlere rastladığı zaman meydana gelen bir ortaya çıkış ve durumdan başka bir şey değildir¹⁷. Nietzsche, kişinin, hareket ve kuvvetten oluşan çevreye karşı etkiye bulunduğunu sandığını, oysa bu sanının nereden kaynaklandığını ve belleğin kişiye bildirdiği bu içsel güce psikolojide ne ad verildiğini sorgular. Ona göre dış dünyadan gelen etkiler bizde şeklini değiştirmektedir. Bu yüzden dokunma, görme, işitme duyarları dışarıdan gelen etkiler karşısında edilgen bir halde kalamazlar. Yani dışarıdan gelen titreşimleri sadece iletmezler, tersine dışarıyla aramızda bir uyum kurmak zorunluluğu duyarlar. Bu uyum sağlamanın en düzensiz ve dalgali şekli hayal gücü halinde gelişir. Hayal gücünün bilincimiz açısından işlevi, içsel gücümüzle çevre arasındaki uyumu sağlamasıdır. Ancak duyum çoğu kez tam olamaz. Deneyim bize çoğu zaman gösteriyor ki, bu tarz uyum, yaşam için tehlikeli ve yanlış tepkilerle bir arada bulunuyor. Fakat bu nedenle karşılaşılan tehlikeler, hislerimizin

¹⁴ Erişirgil, *a.g.y.*, s. 345.

¹⁵ Bkz., Nietzsche, *WP*, § 503., s. 274.

¹⁶ Bkz., Nietzsche, *WP*, § 500, 501, 503., s. 273-274.

¹⁷ Bkz., Nietzsche, *WP*, § 485., s. 268-269.

takdir ettiği yara ve acılar, gerçek uyum yani en doğru tepkiler hakkında giderek bilgi sahibi olmamıza yarıyor. Böylece belleğin biriktirdiği hükümler hayal gücünü düzeltiyor. İşte önceden yanlış tepkilerin uyandırdığı kötülüklerin hatırasıyla düzeltilmiş ve bazı kurallarla kontrol altına alınmış olan hayal gücü, akılı oluşturur¹⁸. Bu yüzden hayal gücü ve akıl mahiyet açısından birbirinden ayrı değildir. Aralarında derece farkı vardır. Her ikisi de dışardan gelen etkiler karşısında reaksiyon gösteren içsel gücün, farklı farklı görünüşleri ve evreleridir. Kaba hayal gücü (imgelem), gerçeğe uyum açısından saflaştırılmamış bir akıldır. Örneğin bu durum ilkel kavimlerin bilgisi ve mitolojisinde açıkça görülür. Akıl ise dışarının etkileriyle düzeltilmiş bir imgelemedir¹⁹. Nietzsche ilk dönem felsefesinde aklın işleviyle imgelemin işlevini birbirinden ayırır, ama sonra bu iki yeti arasında mahiyet olarak bir fark görmez. Ona göre artık çevrenin etkisiyle kural altına alınan imgelem akılı meydana getirmektedir²⁰. Bizden geçen güç akımları eğilimleri oluşturur. Meydana gelen imgeler ve düşünceler, bu güç akımlarının yani doğal eğilimlerin belirlediği ve resmettiği şekil ve suretlerdir. Bu yüzden imgelem ve düşünceler eğilimlerimizin dışsal sınırlarıdır ve bu sebeple de içsel eğilimlerimizin birer işaretidirler. Diğer taraftan imgelem ve düşünceler de "*kelimeler*"le ifade edilir. Bu açıdan kelimeler de imgeleme ve düşüncelerin birer işaretinden başka bir şey değildirler²¹. O halde Nietzsche'ye göre dilin kuruluşu mantıksal çizgiler üzerinde ilerlemesinden gelmez. Doğruluk peşinde koşan araştırmacının, felsefecinin çalışmak için kullandığı ve inşa ettiği bütün malzeme şeylerin özünden gelmemektedir²². O halde insanı rasyonel bir varlık olarak tahayyül etme ve insanın varsayımsal rasyonel statüsü "*somut metaforları bir şema içinde buharlaştırma ve böylece bir imgeyi bir kavram halinde çözündürme*" yeteneğine dayanır. İnsan bu şemalardan yola çıkarak şeylerin gerçekliğini ifade ettiğini zannettiği ama aslında tamamen insana ait bir yaratım olan "*yasalardan, ayrıcalıklardan alt-düzenlerden, sınırlamalardan oluşan bir dünya*" inşa eder. Bu kavramsal dünya "ilk izlenimlerin oluşturduğu somut dünyanın karşısına, ikisi arasında daha değişmez, daha genel, daha bildik, daha insani ve bu yüzden de düzenleyici ve buyurucu olan dünya olarak ortaya çıkar"²³. Ama ne kadar sert ve katı görünürse görünsün, kavramsal dünya aslında "insanın asli yetisi olan fantezisinin gürül gürül fışkıran imgeler yığını"nın katılmışı ürününden ibarettir²⁴. Dil gerçeklikle

¹⁸ Erişirgil, *a.g.y.*, s. 345.; bkz., Nietzsche, *WP*, § 492., s. 271-272.

¹⁹ Bkz., Nietzsche, *WP* § 499., s. 273.

²⁰ Erişirgil, *a.g.y.*, s. 346.

²¹ Erişirgil, *a.g.y.*, s. 347.; ayrıca bkz. Nietzsche, *WP* § 479., s. 265-266.

²² Nietzsche, "*On Truth and Falsify in an Extra-Moral Sense*" Nietzsche, *Early Greek Philosophy and Other Essays* içinde, İng. Çev., M. A. Mügge, The Complete Works of Friedrich Nietzsche, der., Oscar Levy, c. II, New York, Russell&Russell, 1964, s. 179.

²³ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 181.

²⁴ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 184.; ayrıca bkz., Nietzsche, *WP*, § 521, 522., s. 282-283.

hiçbir temas kurmaz, yalnızca kendi kendine, kendine-yeterli bir dünya uydurarak, böylesi bir temas varmış ya nılsamasını iletir²⁵.

Nietzsche yorumcuları, Nietzsche'nin pozitivist dönemi diyebileceğimiz bu dönemdeki anlayış tarzıyla, daha önce sanata karşı beslediği ümidi bırakıp bu tarz bir zihinsel yapının temellendirilmesine girerek Darwin ve çağdaş monist teorilerin etkisinde olduğunu söylerler. Aslında onun bir filolog olarak en erken döneminde Grek sanatı ve mitolojisi üzerinde çalışması ve bu dönem kültürünün etkisinde kalması, Romantik düşünürlerin yaklaşımını tercih etmesinin nedeni olarak görülebilir. 1872-1876 yıllarının ilk dönem Nietzsche'si ile 1876-1882 yılları arasındaki Nietzsche'nin en belirgin farkı bu yazıda vurgulanmaya çalışılan bu ikinci döneme ilişkin pozitivist bir tavır sergilemesidir. İlk döneminde estetiğe yaptığı vurgu daha çok üslup ve yöntem bakımındandır. 1883'ten sonraki olgunluk dönemindeki konunun önemli yönleri ilk yazılarında ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu konunun tarihsel kökleri ilk yazılarında son yazılarında olduğundan daha net ortaya çıkmıştır.

Nietzsche'nin son döneminde kaleme aldığı yazılarının tarihsel köklerini henüz gençlik yıllarındaki yazılarında bulmak mümkündür. İlk dönemde Nietzsche'nin estetik ve mitolojik bir ilgiyi yazılarına yansıttığı bilinen bir husustur. Oysa bu durum Nietzsche'nin son yazıları için de geçerlidir. Nietzsche'nin kariyerindeki bu iki dönem arasında yapılacak bir karşılaştırmada, ilk olarak şu belirgin benzerlikler ortaya çıkar: O, ilk dönem ve son dönem yazılarında "*mite dönme*" girişiminde bulunur. Ama son dönem yazılarındaki mitin ele alınışı ve amacı ilk dönemdeki miti ele alışından farklıdır. Çünkü bu ikinci dönemde mitin kendisi göçertilmeye çalışılır. Bunun yerine ikame edilecek bir unsur ya da aynı işlevi görecek benzer bir argümana vurguda bulunulur. Sonuçta her iki dönemde yapısal bir özdeşlik, bir çok şeyin değiştiği ama temeldeki ilkenin aynı kaldığı bir eşyapılılık vardır. Bunun yanı sıra Nietzsche ilk dönem yazılarında sanatla ilgilenir. Sanat burada bir inceleme konusudur. Son dönem yazılarında ise sanatı konu olarak almaz ama üslup ve yöntem olarak sanatla ilgilenir. Nietzsche'nin estetiğe, felsefesinde merkezi bir yer vermesinin nedeni olarak romantiklerin dolaylımsızlığa duydukları bağlılığı gösterebiliriz. Onun felsefesindeki önemli sembollerden biri olan Dionysos bu dolaylımsızlığı simgeler. Romantikler sanatın, dolaylımsız bir bilgi sunduğunu düşünmekteydiler. Bu bilgi Aristotelyen bakış açısının sunduğu, analiz ve kavramların üzerinde ilerlemeyen bir bilgiydi. Nietzsche, romantiklerin bu tarzını felsefesini konumlandırma açısından tamamıyla benimser. Ama burada Nietzsche'yi romantiklerden ayıran önemli bir fark vardır. Romantikler, sanatın şeylerin hakikatine nüfuz edebileceği ve olağanüstü bir içgörü anında özneye nesneyi bir araya getirebileceğine inanırlar. Oysa Nietzsche, bu tür bir imkanı reddeder. O, sanatı hakikatin kaynağı olarak

²⁵ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 177.; bkz., Nietzsche, *WP*, §

görmez. Aslında Nietzsche için geleneksel düşüncenin öne sürdüğü anlamda bir hakikatin varlığı düşünülemez. Bu bağlamda felsefesinin önemli özelliklerinden birini oluşturan husus, bu hakikat kavramının mahiyetini tartışmasıdır.

Nietzsche'ye göre sanat, bir hakikat değil, sadece bir yanılsama aracıdır. Nietzsche, *The Will to Power*'da "*sanat istemini 'yalan söyleme' hakikatten kaçma, hakikati olumsuzlama istemine bağlar*"²⁶. Nietzsche'ye göre, "*hakikat*" bize gerçeklik hakkında değil, yalnızca insanın estetik gerçeklik kavrayışı hakkında bir şeyler söyler. Hakikata ilişkin önemli cümlelerinden biri de şöyledir:

"Hakikat, eğretilmelerden, düz değişmecelerden, insan biçimciliklerden oluşan seyyar bir ordudur: Kısacası şiir, belağat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; aşırı duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak işe yarayan paralardır"²⁷.

Nietzsche, metaforların bu şekilde değer kaybedip kavramlara dönüşmesi ve nihayetinde bir kenara atılan bütün mantıksal düzen karşısında ikili bir tavır takınır. Bir yanda kavramlaştırma yeteneğinin insanın hayatta kalması için kesinlikle zorunlu olduğunu ifade eder:

"İnsan ancak dolaylı, mevcut deneyim akışından kaçarak insan olur"²⁸.

Diğer taraftan o, kavramların yapısındaki olumsuz bir yana dikkat çeker: Kavramların yapısı, tamamen insan ürünü olduğu için, onunla insanın dışındaki her şey arasındaki ilişkinin salt estetik bir ilişki olduğu unutulur. Kişi, kavramları, gerçekliğin kendisinin betimlenişini zanneder. Bu da onu, "*deneyimiri*", "*hayat*"ın zenginliğini ve dolaylılığını bozan bir etki ya da katılaştırıcı bir etki haline getirir. Peki Nietzsche'ci bir yönelimle kavramsal bir yapıdan kaçış olanaklı mıdır? Ya da Nietzsche'ci bir dil kurgusunun dolaylılığı yansıtmayı, onun iddiaları doğrultusunda mümkün görülmekte midir? Nietzsche bütün söyleminde sanatsal bir formu bu amaç için gerekli görmektedir. Ama bu, onun temel eleştirilerinin içinde kaybolmayı kendisi için de kaçınılmaz kılar. Bu yüzden örneğin hakikat tartışması da böyle

²⁶ Nietzsche, *WP*, § 853, 451-452., ss. 451, 247-248.

²⁷ Nietzsche, *OTF*, s. 184; Nietzsche, dünyayı ve gerçekliği yalnızca bir görünüş olarak betimler. Ona göre görünüşten ibaret olan dünyanın arkasında "hakiki" dünya yoktur. (*TI*, III: 2); "Bizim dışımızda, önceden verilmiş hazır dünya yoktur, yalnızca sayısız anlamlar vardır." (*WP* § 481); "Bu hakikatin olmadığı yalnızca oluşun egemen olduğu dünyada, insan kendini yaratmak zorundadır. Dünya insanla kendini yaratacaktır. Yoksa dünya bir enerji canavardır". (*WP* § 534).

²⁸ Nietzsche, "On The Uses and Disadvantages of History for Life", *Untimely Meditations* içinde, Trans., R. J. Hollingdale, vol; 1, s. 60-61.

bir açmazla karşımıza çıkar. Nietzsche'nin hakikati ele alarak tartıştığı ifadelerinden onun ünlü "*hakikatin dışı olduğu*"nu ele alan Derrida böyle bir açmaza işaret eder.

Derrida, *Spurs*'da, Nietzsche'nin hakikati eleştirisini farklı bir bağlamda ele alarak, bu eleştirinin vargısına dikkat çeker. Bu bağlamda hakikatin mahiyeti ve elde edilmesine ilişkin yaklaşımında, hakikatin varlığına ilişkin kaygan bir zeminde ancak hakikate ait bir olumlayıcı tavır takınılabileceğini, hakikati dışıl bir kimlikle Nietzsche'nin "*hakikat bir dışıdır*" önermesinden yola çıkarak serimlemeye çalışır. Bununla ilişkili olarak da, Derrida, Nietzsche'nin, "kadının kökeni yoktur, çünkü kadın kendinden uzaklaşır, uzaklaştırır. Bütün benliğini kökenini, kimliğini ve özelliğini yok eder, örter. Burada felsefi söylem gözünü kapadığı için kaybolur, kendini bir hiçin içine atar. Kadın gerçeği yoktur çünkü gerçeğin bu derin ayrımı, bu gerçek dışılık 'gerçekliğin' kendisidir. Kadın bu gerçek dışılığın kendisidir"²⁹, ifadesiyle kadına benzetmede bulunduğu hakikatin gerçekliğini yadsıma yoluna gittiğini belirtir..

Derrida, bu varsayımı Nietzsche'nin öğretilmeli olarak kullandığına dikkat çeker. Nietzsche'nin kadın ile hakikati metaforla anlatmasında yine kadının niteliklerini hakikat için düşünür. Kadın olarak gerçeklik veya kadınsı utangaçlığın hareketi, yaşamını, çekiciliğin, utangaçlığın ve bütün örtünme etkilerinin karmaşıklığını gözler önüne sererek sürdürür³⁰.

Nietzsche:

"Çünkü kutsal olmayan gerçeklik, güzelliği mutlak olarak bize vermez veya bir sefere mahsus olarak verir. Dünyanın güzelliklerle, ancak anlık olan bu tür güzelliklerle dolu olduğunu söylemek istiyorum. Yaşamı çekici güzel kılan belki de işte budur: Yaşamı altın işlemeli örtüyle kaplıdır; kendisine, umutlu, çekingen, utangaç, alaylı, acımasız ve çekici bir görünüm veren güzellikler gizlidir orada. Evet yaşam kadındır!"³¹

Derrida, Nietzsche'nin bu hakikat ve kadın özdeşliğine ilişkin olarak, onun gelişmesine dikkat çeker. Bu bağlamda o,

"Ancak saf bir dogma şeklinde hem gerçekliğe hem de kadına inanan filozof, hiçbir şey anlamamıştır. Ne gerçekliği ne de kadını anlayabilmiştir. Çünkü eğer kadın gerçeklikse, bu aynı kadın gerçekliğin olmadığını oluşmadığını ve gerçekliğe

²⁹ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979, s. 51.

³⁰ Derrida, *a.g.e.*, s. 51.

³¹ Derrida, *a.g.e.*, s. 53.

sahip olunamayacağını çok iyi bilir. Kadın kadındır ve haliyle, gerçekliğe yani kendisine kendisinin kendisi oluşuna yani olmadığına inanmaz³², tespitinde bulunur.

Nietzsche'nin hakikat hakkındaki bu paradoksal durumuna Crowell, şöyle bir değerlendirmede bulunur: Herhangi bir hakikatsizlik görüşünün paradoksal olduğunu kabul edersek, bu durum şöyle bir şemayla karşımıza çıkar: Eğer Nietzsche'nin hakikat kavramı ile ilgili eleştirileri hem doğru hem de tutarlı olarak doğrulanabilirse bu eleştiriler tüm olası hakikat kavramlaştırmalarının altını oymalıdır. Dahası eğer eleştirileri hem doğru hem de tutarlı olarak gerçekleştirilebilir olursa, o zaman o, bunları, bu eleştirilerin altını oymadığı bir hakikat kavramı altında doğru olarak öne sürebilir. Sonuçta, Nietzsche'nin hakikat kavramını eleştirileri hem doğru hem de gerçekleştirilebilirse, o, kendi hakikat kavramına sahip olmalı ve bu eleştirilerinin konusu olmamalıdır³³.

Nietzsche'nin hakikat eleştirisi temelde hakikatin semantik gerçeklikle, mantıksal doğruluğuna uygunluğu olarak geleneksel hakikat bakışına yöneliktir. Bu eleştiri mantığın temel kategorilerinin, gerçekliğin yapılarına tekabül etmiş gibi algılandığı rasyonalist geleneğe dönüktür. Bu eleştiriye temel olan şey, gerçekliğin "*uygun ifadesi*" düşüncesine meydan okuyan dildeki bir yansımadır³⁴. Bu, Nietzsche'nin dolaylısızlığa neden bağlandığını açıkça ifade etmektedir. Ama Nietzsche'nin dolaylısızlığa bağlılığı, yalnızca ona karşılık görmesi imkansız bir özlem duyma anlamındadır. Bu yüzden sanata kavramsal olmadığı için değer verir, ama onun bize "*gerçekliğin kendisini*" değil, benzerini verdiğinin farkındadır³⁵. Megill, Maurice Blanchot'un Nietzsche yorumunda, "*Nietzsche'nin hem dolaylısız olanın reddi hem de dolayımın reddine götüren bir çift şüphe altında düşündüğünü*" nakleder. Blanchot'un bu yorumu Megill için de isabetli bir yaklaşımdır. Blanchot burada, Nietzsche'nin dolaylısızlığı ulaşılamaz bir şey olarak gördüğünü ama yine onu arzuladığını, kavramları istenmeyen şeyler ama aynı zamanda da gerekli şeyler olarak gördüğünü, bunun da onu tuhaf bir konuma yerleştirdiğini ifade eder. Blanchot'a göre, Nietzsche, hem kavramların dolaylısız görü ve sezgiye indirgenmesine karşı çıkmış, hem de kavramlar dünyasıyla uğraşırken görü ve sezgiyi unutmayı reddetme noktasına gelmiştir. Nietzsche bu gerilimlere karşılık, yanılsama olarak sanat anlayışını kavramsal dünyanın tamamına genişletir, metafiziğe, dine, ahlaka, bilime temelde varolan estetik bir yanılsamanın ürünü olarak bakar³⁶.

³² Derrida, *a.g.e.*, s. 55.

³³ Philip Hugly "Crowell on Nietzsche on Truth", *International Studies in Philosophy*, xix/2, 1987, s. 24.

³⁴ Nietzsche, *WP* § 625., s. 334.

³⁵ Alan Megill, *The Prophet of Extremity*, Türkçesi "Aşırılığın Peygamberleri" Çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1998, s. 72.

³⁶ Megill, *a.g.e.*, s. 73.

Nietzsche'nin estetiğe bir çözümleme olarak yaslanması, geleneksel bilime yönelttiği radikal saldırısının temel nedeni ve aynı zamanda onun kendine ait etkileyici bir özelliği olan yaratma kapasitesinin kaynağı olarak görülebilir. O halde Nietzsche'nin bakış açısından insan bilgisine, "*kavramlardan oluşan yapı*"ya hangi statüyü tanıyabiliriz? Bu soruya Nietzsche'nin yanıtı, insan bilgisinin, özünde estetik bir statüye sahip olduğu, estetik anlamda yaratıcı bir insan itkisi sayesinde ortaya çıktığıdır. Nietzsche'nin estetiğe felsefesinde öncelikli bir yer tanınmasının nedeni, sanatın tam da bize, "*gerçeklik*"e dair bir vukuf kazandırmamasıdır. Nietzsche, romantik düşünürlerin aksine sanatla gerçekliğin elde edileceğini varsaymaz. Zaten böyle bir iddiası da yoktur. Tam tersine sanat açıktan bir yanılsama alanıdır. Bu şekilde sanat, mantık ve diyalektiğin farkında olmadıkları yanılsamaların tam karşı kutbunda yer alır. Nietzsche'ye göre insan gerçekliğe hiçbir biçimde ulaşamaz. Rasyonel bir varlık olduğu da tartışmalıdır. İnsanın övdüğü soyutlamalar, metaforların kılık değiştirmesinden başka bir şey değildirler. İnsanın kullandığı dil ise, mantıksal doğruluğu değil, kendisinin doğuştan gelen estetik yaratım yeteneğini cisimleştirir. Bu bağlamda dil-gerçeklik ilişkisine değinen Nietzsche, dilin kuruluşunun mantıksal çizgiler üzerinde ilerlemediğini iddia eder.

"Doğruluk peşinde koşan insanın, araştırmacının felsefecinin çalışmak için kullandığı ve inşa ettiği bütün malzeme eğer gaipten gelmiyorsa, şeylerin özünden hiç gelmiyordur"³⁷.

Nietzsche'nin dünyaya bakışındaki en önemli vurgulardan biri, dünyanın sadece oluş, güç istencinin karşılıklı mücadelesi olduğudur. Nietzsche, güç istencinin "*zorunlu şiddet kullanma ve şiddete karşı kendini savunma istenci*"³⁸, olduğunu belirli bir güç istencinin daha fazla güç için çabaladığını, "*bütün mekanları yönetmeye ve kudretini artırmaya*" çalıştığını ifade eder³⁹.

Nietzsche'nin anlayışında dünya, sürekli bir oluş halinde bulunduğu için, dünyanın bilgisi olanaksızdır. Ama yine de bu, "*görelî perspektifsel dünyaya tekabül eden inançlara sahip olabileceğimizi açığa çıkarır*". Bu bağlamda o, "*dünyanın basitçe ilişkilerden oluştuğunu*" söyler.

Nietzsche'ye atfedilecek en genel değerlendirme olabilecek bu noktadan sonra bu yazının kimi yerlerinde değinildiği gibi, onun epistemolojisi, birçok yorumcunun da katıldığı gibi, pragmatizmle örtüşür görünmektedir. Nietzsche'nin yer yer sistematik olmasa da ortaya koyduğu "*bilgi problemine*" ilişkin iddiaları, pragmatizm felsefesinin temel yönelimi olan, doğruluğun mantığının yerine, olasılığın mantığının

³⁷ Nietzsche, *OTF*, s. 179.

³⁸ Nietzsche, *WP* § 689., s. 366..

³⁹ Nietzsche, *WP* § 636., s. 339.

geçirilmesiyle örtüşmektedir. Nietzsche'nin bu tarz düşüncesiyle ilgili, tarihsel arkaplanda, "*oluş*" halindeki evrenin daima kesintisiz bir kaotik hareket ve değişim halinde olduğunu iddia eden Herakleitos'la uyuştugu anlaşılmaktadır. Karşılaştığımız her istikrar ve tutarlılık bizzat icat ettiğimiz bir haldir. O halde "*bilmek*" kaotik süreçlere kategoriler atfederek, "*dünyanın bizim için yararlı bir hale gelmesini ve bizlere bir güç ve denetim duygusunu vermesini sağlamak*" gibi bir anlama gelmektedir⁴⁰. Matematik ve mantıksal çıkarımlar bile sadece birer insani tertiptir, gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık olarak denk gelmediği varsayımlardır. Nietzsche açısından zihin ve nesnel dünyanın tekabüliyeti mümkün görünmediği için geleneksel bilgi kuramında öne sürülen özne-nesne ayırımı da mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda onun hareket noktası pozitivist bir eğilim de olsa nihayetinde kendinde bir nesne ya da şey bilgisine ulaşmak olanaksızdır. Nietzsche kariyerinin son döneminde kendisinin, sanatla hakikat ilişkisini sorgulayan ilk kişi olduğunu belirtir. Hakikat tartışmasındaki aşırılığını yumuşatma eğiliminde görünür⁴¹. Bu yüzden sanata, insan hayatını acımasız gerçekliklerden korumanın bir tarzı olarak bakar. Aydınlanmanın aklın belirleyiciliğini öne çıkardığı bilgi anlayışı bu şekilde estetize olur.

⁴⁰ Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm* Çev., Kaan H. Ökten, Everest Yay., İst., 2000, s. 17.

⁴¹ Nietzsche, *The Gay Science*, İng., Trans., Walter Kaufmann, Vintage Books, Random House, New York, 1974, § 370., s. 327.