

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

NIETZSCHE'DE BİLİNÇDİŞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Funda TAN

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK

İSTANBUL
2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

NIETZSCHE'DE BİLİNÇDİŞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Funda TAN

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK

İSTANBUL
2014

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200220YL05 numaralı Funda TAN'ın hazırladığı “*Nietzsche’de Bilinçdışı*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11/12/2024 günü (18.00 – 20.00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Zeynep TALAY TURNER
İstanbul Bilgi Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Funda TAN

11.12.2024

ÖZ

Bu tezde Friedrich Nietzsche'nin bilinçdışı anlayışı bilincin birincilliğine yönelik eleştirisiyle ve ikincil bilinç kuramıyla birlikte ele alınmıştır. Düşünce tarihi boyunca ruh, akıl, zihin ve bilinç insanın özü kabul edilmiştir. Bilincin insanda egemen olduğu inancı Nietzsche tarafından çeşitli vesilelerle kapsamlı ve sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Nietzsche özellikle töz ve özne inançlarını bu yanlış fikirden sorumlu tutmuştur. Ona göre töze ve özneye olan inanç birer yanılsamadır. Bunlarda dilin özne-yüklem yapısına olan inancın rolü büyüktür. Ancak Nietzsche soybilimsel bir yaklaşımla töz ve özne inancının ilksel kaynaklarının canlılığın çok eski tarihlerine kadar gittiğini savunur. Organizmanın haz-acı duyumsamaları onun, çevresini bir haz-acı ilişkisi üzerinden duyumsaması “bilen öznenin başlangıç yasası” olmuştur. İçgüdüler, dürtüler ve duygulanımlarla işleyen bilinçdışı süreçler bilinçli düşüncelerimizin ve eylemlerimizin ardındaki asıl nedenlerdir. Onlar da temelde kuvvetler çatışmasına ve güç istencine dayalıdır. Bilinç bunlara yalnızca tanıklık etmektedir ve bilinçdışı süreçlerin yalnızca yüzeyidir. Zaten bilinç, çok sonradan, toplumsallaşmayla ve iletişim ihtiyacı nedeniyle, dille “el ele” gelişmiştir. Bu nedenle bilinç dilin yapısının sınırlarına mahkûmdur. Bilinç bilinçdışı süreçlerin dürtüler ve duygulanımlar aracılığıyla yüzeye çıkan genelleştirmelerinden, çarpıtmalarından oluşur. Bu bir yorumlamadır. Ancak yorumlama aslen tüm bilinçdışı süreçlerde mevcuttur. Dürtüler dünyaya deşarj olmalarını sağlayacak imkânlar olarak bakarlar. Zira eylemlerimiz temelde içgüdülerimizden kaynaklı dürtülerimizi deşarj etmeye yöneliktir. Bunu hisler ve duygulanımlar aracılığıyla yaparlar. İnsanda bilinçdışı ve bilinç her an birlikte iş görür, fakat birincil olan bilinçdışıdır.

Anahtar Kelimeler:

Nietzsche, bilinçdışı, bilinç, töz, özgür irade, dil, içgüdü, dürtü, duygulanım, beden.

ABSTRACT

This dissertation discussed Friedrich Nietzsche's understanding of the unconscious in conjunction with his criticism of the primacy of consciousness and his theory of secondary consciousness. Over the course of the history of thought, spirit, reason, mind, and consciousness have been considered the essence of human beings. The belief in dominance of consciousness in human has been subjected to extensive and harsh criticism by Nietzsche on various occasions. He particularly holds beliefs in substance and subject responsible for this erroneous idea. According to him, the belief in substance and subject are illusions. The role of language's subject-predicate structure is significant in these beliefs. However, Nietzsche argues through a genealogical approach that the primordial sources of belief in substance and subject trace back to the very early history of life. The pleasure-pain sensations of the organism, namely its sensing of its environment through a pleasure-pain relation has become "the initial law of knowing subjects." Unconscious processes operating through instincts, drives, and affects are the true causes behind our conscious thoughts and actions. Instincts, drives, and affects fundamentally derive from a conflict between forces based on will to power. Consciousness serves only as a witness to these processes; it is merely the surface of the unconscious processes. Consciousness, indeed, developed "hand-in-hand" with language due to socialization and communication needs much later. Therefore, consciousness is constrained by the structural limits of language. It consists of generalizations and distortions of unconscious processes coming to the surface through drives and affects. It is an interpretation itself. However, interpretation is essentially present within all unconscious processes as well. Drives view the world as opportunities of discharge. Cause our actions fundamentally aim at discharging our drives arising from our instincts; this occurs via feelings and affects. In human beings, the unconscious and consciousness work together at every moment; yet the primary one is the unconscious.

Key Words:

Nietzsche, the unconscious, consciousness, substance, free will, language, instinct, drive, affect, body.

ÖNSÖZ

Tez konusunun belirlenmesinden kavram tartışmalarına, yöntemsel bilgilerden kapsam konusundaki uyarılara kadar her aşamada ve her bakımdan yol gösterici olan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık'a ne kadar teşekkür etsem az. Yalnızca tez danışmanı olarak değil, bugüne kadar kendi ilgi alanlarım doğrultusunda içerik ve felsefi yöntem açısından derslerinden en çok fayda gördüğüm hocam olduğunu söylersem, diğer hocalarıma haksızlık etmiş olmam umarım. Özellikle tez sürecinin sonlarında, tezle ilgili olarak, stresli hissettiğim ve kendisiyle iletişim kurduğum her seferde pozitif, akılcı ve pratik yaklaşımıyla beni desteklediği, tez sürecini benim için kolaylaştırdığından ötürü de kendisine ayrıca minnettarım.

Tez jürilerimden Doç. Dr. Zeynep Talay Turner'a hem Nietzsche literatürüne bizzat yaptığı katkılardan çok faydalandığım hem de tezim konusundaki nazık, içten ve yol gösterici eleştirileri ve katkıları için çok teşekkür ediyorum. Kendisinin jürimde olması benim için büyük şanstı.

Diğer tez jürim Prof. Dr. Emre Şan'ın bir felsefeci ve felsefe hocası olarak benim açımdan çok iyi bir örnek teşkil ettiğini söylemem gerek. Ders dönemindeki yöntemsel önerilerinden, kavramsal analizlerinden hem o dönemde, hem tez sürecinde çok faydalandım. Daha önce zorluğundan dolayı uzak durduğum fenomenolojiyi gerçekten sevdirdi, fenomenolojiyle uğraşmasam bile onda benim için çok şey olduğunu görmemi sağladı. Tez sürecindeki nazık yardım önerileri ve tezi okuduktan sonra son derece pozitif bir yaklaşımla getirdiği çok değerli eleştirileri için de kendisine ayrıca müteşekkirim.

Bilimsel hazırlık ve yüksek lisans ders döneminde felsefeyi kendilerinden öğrendiğim, işlerine, felsefe öğretmeye samimiyetle, ciddiyetle ve titizlikle yaklaşan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki diğer tüm hocalarıma da şükranlarımı sunuyorum. Kendilerine gerçekten çok şey borçluyum. Böyle bir bölümün öğrencisi olduğum için kendimi çok şanslı hissediyorum.

Son teşekkürüm Dr. Kaan Özkan'a. Kendisinin, felsefe eğitimine başlama kararındaki cesaret verici desteğinin ve giderek artan uzun ve keyifli felsefi sohbetlerimizin benim için ne kadar değerli olduğunu anlatabilmem mümkün değil.

Aslında felsefeye ilgim ilk kez, okuduğum lisenin zengin kütüphanesinde başlamıştı. Bambaşka bir alandayken, bu okumalar sayesinde lisans eğitimi için psikoloji

ve felsefe tercihleri yapmıştım. Felsefe alanında ne yapabileceğimle ilgili fazla bir bilgim ve fikrim olmadığından, psikoloji biraz daha ağır basıyordu. Sonunda insanın nasıl bir varlık olduğunu anlamayı umarak, İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü'ne girdim. Açıkçası psikoloji benim için hiçbir zaman tam olarak tatmin edici olmadı. Zamanımın bir kısmını hemen yanıımızdaki Felsefe Bölümü koridorunda ve derslerinde geçiriyordum. Yine de bilim ağır basmıştı; insanın fizyolojisini, beynini daha çok merak eder olmuştum. Belki de felsefe için henüz o kadar hazır değildim. Mezun olduktan sonraki yıllarımın çok büyük bir kısmı tıp fakültesi nöroloji bölümlerinde, bir vesileyle girdiğim uyku tıbbı alanında çalışarak geçti. İstanbul Üniversitesi'nde sinirbilim yüksek lisans programı açıldığını öğrendiğimde hemen başvurdum. Yüksek lisans tez dönemim çeşitli nedenlerle sekteye uğramış, bu uzun dönemde sinirbilime olan ilgimi de kaybetmeye başlamıştım. Tezimi bitirdiğimde artık bilimin dallanıp budaklanmış ayrıntılarından daha büyük soruların peşinde olduğumu anladım. Bu da beni felsefeye geri götürdü; sonunda hazırdım.

En baştan başlayıp lisans okuyarak her şeyi öğrenmek istiyordum, ama başka alanlarda fazlaca oyalanmış olduğumu da hesaba katarak bir orta yol buldum: Felsefeye lisansla ya da doktorayla değil, yüksek lisansla giriş yapmak. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin bilimsel hazırlık koşulu bu nedenle benim için büyük bir imkândı. Yüksek lisans programına girerken niyetim zihin felsefesi çalışmaktı; daha çok bilinç, kendilik ve duygular gibi konular, filozof olarsa Spinoza ilgimi çekiyordu. Dersler ilerledikçe, önceki sınırlı analitik felsefe bilgim de büyük ölçüde arttı elbette, ama özellikle felsefenin tüm alanlarında olabildiğince kapsamlı bir eğitimle birlikte, aslında felsefenin bir bütün olduğunu, sınırların o kadar belirgin olmadığını öğrendim. Üstelik artık hermeneutikten tarih felsefesine, dil felsefesinden fenomenolojiye hemen her alan ilgimi çeker olmuştu. Özellikle hocam Prof. Dr. Ayhan Çitil'in muhteşem dersleri ve konuşmaları bende tez konusunda bir fikir uyandırdı.

Fakat bu tezle ilgili kişisel yolculuğum, bir tez fikri arayışıyla değil, insanın nasıl bir varlık olduğunu sorgulama motivasyonu ile başlamıştı. Ders dönemi boyunca dönüp dolaşıp bunun etrafında gezinen ödevler hazırlamış, sık sık insanı başka hayvanlardan gerçekten ayıran bir şey olup olmadığını, varsa bunun ne olduğunu sorgulayıp durmuştum. Bir isim koymak gerekirse, bir tür insan felsefesi ya da felsefî antropoloji peşindeydim, denebilir. Çağdaş zihin felsefesinde, rasyonalizmde, Aydınlanmada,

Kant'ta, hatta fenomenolojide çizilen farklı ve çok zengin insan manzaralarının önemli bir şeyleri eksik bıraktığı gibi bir sezgiye sahiptim. Özellikle Kant'la ilgili olarak, başlangıçta bunun “duygu” olduğunu düşünmüştüm. Kant'ın kategorileri, şemaları vb. beni çok etkilemişti. Peki insan gerçekten de Kant'ın çizdiği gibi bir şey miydi? Spinoza bu konuda bir imkân sunuyordu, ama nihayetinde o da rasyonel bir filozoftu, duygu yine akla çıkıyordu. Oysa insan akıldan, bilişten, bilinçten daha fazlasıydı. Daha sonra insan için her şeyin bir değeri olduğu, her zaman bir değerlendirmenin söz konusu olduğu fikrine vardım; duygu da zaten bununla ilgiliydi. Fakat belli ki değerlendirme şeyler üzerinden değil, insanın kendi bedeni üzerinden yürüyordu. Fikrim böylelikle bedene kaymaya başladı.

Bu fikirden hocalarımdan Dr. Selami Varlık'a söz ettiğimde, kelimesi kelimesine “Sen Nietzsche anlatıyorsun,” dedi. Fikrimin Nietzsche'nin felsefesiyle örtüştüğünü öğrenmek benim için büyük sürpriz oldu. Tez projesi pek az bilgi sahibi olduğum, çalışması oldukça zor bir filozof olan Nietzsche üzerine geliyecekti, bundan kaçış yoktu. Fakat danışman hocam mevcut fikrimin yüksek lisans tez projesi için uygun olmadığı uyarısında bulunarak, kapsamı çok daha dar olan belirli bir kavram üzerine çalışmamı önerdi. Kendisine o gün de hak vermiştim. Ama o kapsam ve kavram daraltma telkinlerinin ne kadar yerinde olduğunu başlangıçta o kadar da iyi anlamamış olduğumu tez sürecinin sonlarında fark ettiğimi itiraf etmem gerek. Tek bir kavram bile bazen çok geniş olabiliyor. Hele de Nietzsche gibi bir filozofta. Böylece ilk tez projesi Nietzsche'de “beden” kavramı üzerine şekillenmeye başladı. Ancak, Nietzsche için “beden” benim ilgilendiğim kapsamın çok ötesindeydi; konunun metaforik yanı da beni fikrimden uzaklaştırıyordu. Okumalarım ve tez danışmanımın olan tartışmalarım sırasında “bilinçdışı” kavramının beni fikrime daha çok yaklaştırdığını fark ettim. Danışmanımın yerinde telkinleriyle, Nietzsche'deki belirli bir kavramı ele alma konusunda fikir birliğine vardıktan sonra, “değerlendirme” fikrimi ileride dönmek üzere rafa kaldırmıştım. Ne var ki, “bilinçdışı” kavramı beni bir şekilde yeniden ona getirdi. Nietzsche'nin dediği gibi, bir şeyi kendi koyduğumuz yerde bulmak ne büyük sürpriz!

Tüm tez süreci boyunca zaman zaman hem Nietzsche'yi anlamakta hem de onda ilgilendiğim kavramların, konuların izini sürmekte oldukça zorlandığımı söylemeliyim. Bunun en büyük nedeni de onun felsefe yapma biçimi ve diliydi. Bu benim ayrıntıcı, analitik, rasyonel, hatta “düz” tavrıma hiç de uymuyordu. Fakat paradoksal şekilde,

fikirlerine de bir o kadar yakın hissettim. Literatürde ilerledikçe, ne kadar büyük bir filozof olduğunu anlamak, onda çalışacak sayısız şey keşfetmek çok güzeldi. Her ne kadar popüler bir filozof olsa da Nietzsche'nin zihin felsefesi anlayışı, bilinç ve bilinçdışı konusundaki görüşleri özellikle Türkçe literatürde çok fazla yer bulmuyor. Dünya literatüründe de çok fazla çalışılan konular sayılmazlar. Yüksek lisans tezinin sınırlılıkları içinde de olsa bunları ortaya koyma çabası benim için Nietzsche'nin felsefesine yalnızca bir başlangıç adımı oldu.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: BİLİNCİN BİRİNCİLLİĞİNİN ELEŞTİRİSİ	5
1.1. Töz Yanılsaması.....	6
1.2. Özgür İrade Yanılsaması.....	11
1.3. Yanılsamaların Kaynağı Olarak Dil.....	17
İKİNCİ BÖLÜM: NIETZSCHE’NİN İKİNCİL BİLİNÇ KURAMI	22
2.1. Bilincin Kökeni ve Dil ile Bilincin Kökensel İlişkisi	22
2.2. Nietzsche’nin Bilinci.....	29
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİLİNÇDİŞİNİN BİRİNCİLLİĞİ.....	47
3.1. İnsanda Bilinçdışı Açısından Bedenselliğin Tezahürü	47
3.1.1. İçgüdüler, Dürtüler, Duygulanımlar	47
3.1.2. Nietzsche’nin Bedeni Ele Alışı.....	59
3.1.3. Hayvanlıktan Uzaklaşmış “İnsan Hayvanı”	64
3.2. Bilinçdışının Egemen Rolü ve Bilinçle İlişkisi.....	68
3.2.1. Edimlerde Bilinçdışının Rolü	69
3.2.2. Bilinçdışı-Bilinç İlişkisi.....	75
3.2.3. Soybilimsel Manzara Üzerine Son Bir Söz	80
SONUÇ.....	83
KAYNAKLAR	90
ÖZGEÇMİŞ	93

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
A	The Antichrist (Der Antichrist)
ADY	Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne)
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
BGE	Beyond Good and Evil (Jenseits von Gut und Böse)
Bkz./bkz.	Bakınız/bakınız
çev.	çeviren
D	Daybreak (Morgenröthe)
ed.	editör
GM	On the Genealogy of Morals (Zur Genealogie der Moral)
GS	The Gay Science (Die fröhliche Wissenschaft)
İPİ	İnsanca, Pek İnsanca (Menschliches, Allzumenschlich)
KGW	Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgab
krş.	karşılaştırınız
KSA	Kritische Studienausgabe
NL	Nachlass
nu.	numara
PA	Putların Alacakaranlığı (Götzen-Dämmerung)
par.	paragraf
s.	sayfa
vd.	ve diğerleri
TI	Twilight of The Idols (Götzen-Dämmerung)
TL	“On the Truth and Lies in an Extra-Moral Sense” (“Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne”)
WP	The Will to Power (Der Wille zur Macht)
Z	Thus Spoke Zarathustra (Also sprach Zarathustra)

GİRİŞ

Friedrich Nietzsche (1844-1900) genellikle ahlak ve Hıristiyan düşüncesi eleştirisi ile, “bengi dönüş”, “güç istenci”, “üst-insan” gibi alışılmışın dışında ve karmaşık kavramlarla ilişkili olarak anılmaktadır. Zihin felsefesi ise bunların gölgesinde kalmaktadır. Oysa Hıristiyan düşüncesi eleştirisi ahlaki psikolojisiyle yakından ilişkilidir. Ahlak psikolojisi ise zihin felsefesinin önemli konuları olan bilinç, bilinç-dil ilişkisi, duygular, inançlar, eylemler ve bilinçdışını, ayrıca bilinçdışının diğer tümü üzerindeki rolünü kapsamaktadır. Üstelik Nietzsche psikolojinin temel sorunlara giden yolu oluşturduğunu, bu nedenle de bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir.¹ Kısacası Nietzsche’nin zihin felsefesi tüm felsefesi içinde merkezi bir role sahiptir. Hatta Nietzsche bir zihin felsefecisidir.²

Nietzsche ikinci olarak, sıklıkla sistematik bir felsefesi olmayan bir filozof olarak anılır. Bu doğru olmakla birlikte, sistematik olmayan eserlerinde bütünlüklü ve tutarlı bir felsefe mevcuttur. Örneğin geniş kapsamlı ve tüm felsefesiyle de son derece tutarlı bir zihin felsefesi barındırdıkları söylenebilir. Belli bir eserde belli temalar ağırlıklı olarak yer alır, ancak pek çok eserinde zihin felsefesi kapsamında ele alınabilecek bilinç, bilinçdışı, akıl, düşünme, bellek vb. konulara ilişkin anlayışının izleri sürülebilir.

Ne var ki, Nietzsche’nin soybilimciliğinden belli kavramları, çizgisel, sabit ve kesin bir tarihlerini çıkarmak ya da analizlerini yapmak üzere çekip ayırmak pek de Nietzscheci bir yaklaşım değildir. Kavramları keyfi şekilde bölmek, başka kavramların iç içe geçen soybilimlerindeki çoğulluğu yadsımak tehlikesini taşımaktadır. Zira Nietzsche’nin felsefesinin içeriği gibi, felsefe yapış tarzı da görünüşte dağınık ama aslında birbirleriyle sıkı bir biçimde dokunmuş kaotik bir bütünlük şeklindedir. Nietzsche her konuda, her yerden, her an yeniden başlar ve bu da bizim açımızdan “nereden başlamalı” güçlüğünü doğurur. Gerçekten de Nietzsche felsefe, din, biyoloji, trajedi, ahlak, estetik, psikoloji, tarih, bilgi, politika vb. pek çok perspektiften “ben”i, bilinci, Hıristiyanlığı, değerleri, nedenselliği ve daha pek çoklarını sürekli yeniden ve birlikte ele almaktadır. Üstelik filozof, psikolog, biyolog, fizikçi, antropolog olarak. Nietzsche

¹ BGE 23.

² Mattia Riccardi, “Nietzsche's philosophy of mind”, *Philosophy of Mind in the Nineteenth Century*, ed. S. Lapointe, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, 117-132.

yaşamın çoğulluğunu ve tekrarlılığını metinlerinde de bizzat üretmektedir. Bu da bizim için ikinci güçlüğü oluşturmaktadır.³ Aynı nedenle, felsefesine ilişkin metinler de, bu tezde olduğu gibi, bu tekrarlılıktan ve iç içe geçmişlikten kaçamamaktadır.

Yine de Nietzsche'nin metinleri, örneğin bilincin işleyişine getirdiği düzensiz tanımlamalarda bile belirli ve ayrıntılı işaretler içerir ve titiz bir analiz açısından çok zengindir. Bunlar titizlikle incelendiğinde metinler beklenmedik bir somutluk kazanmaktadır.⁴ Zira pek çok perspektifin iç içe geçtiği metinlerinde, dağınık, hatta kimi zaman ilgisiz ya da tuhaf görünen aforizmalarında yukarıda sözü geçen mefhumlara ilişkin oldukça somut analizler sunmaktadır.

Nietzsche pek çok konuda olduğu gibi, bilinç ve bilinçdışı konusunda da ezber bozucu bir anlayışa sahiptir. Hem sağduyusal olarak alışageldiğimiz hem de düşünce tarihi boyunca belli bir seyir izleyen yaygın anlayışa başkaldırır. Ancak Nietzsche'nin bilinç kuramı, ele aldığı başka pek çok konuya göre, literatürde daha az ilgi görmektedir. Her ne kadar Nietzsche literatüründe “bilinç” kavramına çokça rastlansa da “bilinci” merkezi kavram olarak ele alanlar azdır. Konu bilinçdışına geldiğindeyse, durum çok daha fazla güçleşmektedir. Nietzsche'nin “bilinçdışı” belki de en fazla psikanalizle olan ilişkisi bağlamında yer bulmaktadır. Nietzsche psikanalizin önemli yönlerini öngörmüştür ve fikirlerinin Freud üzerindeki olası etkisi önemli bir tartışma konusudur.⁵ Oysa psikanaliz dışında da bilincin ele alındığı yerlerde bir derecede de olsa “bilinçdışı”nın da yer alması beklenirdi. “Bilinç” ve “bilinçdışı” kavramlarının dikkate alınışları arasındaki bu kayda değer farkın bir nedeni Nietzsche'nin “bilinç” kavramını ilişkili başka kavramlarla dönüşümlü olarak ele alışı olabilir. Buralarda bilinç “zihin”, “akıl”, “ruh”, hatta bazen “hakikat” kavramlarıyla yer değiştirebilen daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu çerçeve de kesinlikle zihin felsefesi gibi çağdaş bir alanın konusu olduğu şekliyle, çağdaş anlamda anladığımız tanımıyla ya da biyolojiyle sınırlı bir çerçeve değildir. Tersine, yukarıda sözü edilen iç içe geçmişlikle, ahlak, politika, filozoflar, teoloji, hatta Almanlar gibi pek çok başka bağlamda ele alınmaktadır. Kuşkusuz ki Nietzsche, yalnızca bir zihin felsefecisi değildir.

³ Bernard Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı”, çev. Ferhat Taylan, *Cogito* (Nietzsche Özel Sayısı) 25(2001): 52-55.

⁴ a.g.m., s. 56.

⁵ Riccardi, “Nietzsche's philosophy of mind”, s. 117-132.

Bu tezde de bilinç tartışmasında çağdaş zihin felsefesinin dar kapsamlı çerçevesinin dışına taşılma ile birlikte, yine de oradan çok uzaklaşılammaya çalışılmıştır. Zira tezin asıl konusu olan bilinçdışının biyolojik oluşu bunu biraz da zorunlu kılmaktadır. Aslında Nietzsche için bilinç, akıl, ahlak, değerler, her şey biyolojiktir. Çünkü hiçbir şey yaşam ve çoğalma koşulları dışında var olamaz. Öte yandan biyolojik olan aynı zamanda politiktir de. Bütün bu biyoloji kurumlar, ahlak ve dinle örgütlenmektedir.⁶ Yine de bilinç ve bilinçdışı ister dar, ister en geniş kapsamıyla alınsın ve hatta isterse adı anılmasın, Nietzsche'nin felsefesinde bilinçdışının yeri çok büyüktür. Yaşam evrende, –insanı da kapsayan– doğada bilinç olmaksızın sürmektedir. Ama bu kadar da değildir. İnsanın tüm edimleri, tüm ürettikleri zannedildiği gibi bilincin egemenliğinde değil, esasen bilinçsiz olarak gerçekleşir, zira en nihayetinde her şeyin altında güç istenci yatmaktadır. Güç istenci ve onun karmaşık organizasyonları bilincin ve insanın ötesinde, yaşamın ve evrenin işleyişiyle ilgilidir. Ahlaka, politikaya, sanata vb. bakarken de bu, akılda tutulmalıdır.

Adı bilinç olarak konmuş olsun olmasın, düşünce ve bilim tarihinin seyri boyunca dönüşüm geçirerek insanın ruhu, akıllı, bilinci onun birincil, hatta egemen özelliği olarak görülmüştür. Nietzsche bu, bilincin birincilliği anlayışının altındaki yanılsamaların somut analizlerini sunarak, bize insanda bilincin ve bilinçdışının yerini göstermektedir. Özetle, bu tezde Nietzsche'nin bilincin birincilliği üzerine eleştirisiyle birlikte, bilinç kuramı ve esas olarak bilinçdışı anlayışı ele alınacaktır. Buradaki problematik nokta insanda bilinçdışının egemenliğinin bilince nasıl bir yer tanıdığıdır. Zira insan bilince sahibi olmuştur bir kere – üstelik, bilinçle birlikte, onun egemenliği inancına da. İkisinin gerilimli birlikteliğinin insanda nasıl bir manzarayla sonuçlandığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Nietzsche'nin bilinç eleştirisi, ilk olarak, onun nasıl bir bilinç paradigması içinden bu fikirleri oluşturduğu konusunda bir fikir vermektedir. Ancak bu paradigma elbette “bilinç” kavramıyla sınırlı değildir. Bu nedenle de eleştirisi töz gibi kadim bir probleme ve ayrıca son derece tartışmalı özgür irade kavramına uzanmaktadır. Nietzsche'nin evren, doğa ve insan anlayışı yerleşik paradigmanın dışında, tözün de, özgür iradenin de varlığını kesin biçimde reddeder niteliktedir. Bu reddediş temelde öznenin reddedilişiyle

⁶ Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”, s. 61.

ilişkilidir. Özne problemi ise bizi dile götürmekte, eleştirinin düğümü burada çözülmektedir. Nietzsche'nin yerleşik bilinç paradigmasına karşı geliştirdiği bilinç kuramı bilincin ikincilliğini ortaya koymaktadır. Bilincin neden ve nasıl var olduğu bu ikincilikte temel önemdedir. Ancak Nietzsche'nin bilincin birincilliği eleştirisi ve bilincin ikincilliği çok net olsa da, bilincin nasıl bir şey olduğunu bize o kadar açık şekilde sunduğunu söylemek zor. Bu noktada Nietzsche yorumcularının rehberliğine ihtiyaç duyuyoruz ve elbette farklı görüşlerle ve karmaşık problemlerle karşılaşırız. Ne tür bir bilinçten ya da bilinçlerden söz ettiğimiz, bilinçle ilgili yanılsamalarımızın gerçek kaynağının ne olduğu gibi karmaşık problemler özellikle ikinci bölümden itibaren çeşitli vesilelerle karşımıza çıkıyor ve zaman zaman daha da karmaşık hale geliyor. Üçüncü bölümde temel kavramımız olan "bilinçdışı"na geliyoruz. Bilinçdışının nasıl işlediği, bedenselliğin ve onunla ilişkili işlevlerin yeri, edimlerde bilinçdışının rolü ve bilinçdışı ile bilincin ilişkisi ele alındıktan sonra, nihayet karmaşık problemler bir çözüme kavuşuyor görünüyor. Böylelikle bilinçdışının ve bilincin gerilimli birlikteliğinin oluşturduğu insan manzarasını ve bunun soybilimsel kökenlerini ortaya koyuyoruz. Ama elbette cevaplar ve çözümler yeni sorular, yeni problemler doğuruyor.

BİRİNCİ BÖLÜM: BİLİNCİN BİRİNCİLLİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

Nietzsche'ye göre bilinç yanlış olarak insanın özü olarak görülmekte; verili, belirlenmiş bir şey olarak kabul edilmekte ve insanda kalıcı, ebedi olan her şeyin de ondan geldiğine inanılmaktadır. Ayrıca insanın başka yaşam formlarına üstünlüğünün işareti olarak da kabul edilmektedir. Bütün bu inançlara karşı Nietzsche, bilincin gülünç derecede abartıldığını, yanlış anlaşıldığını savunur. Eleştirisinin ana noktası bilincin insan için birincil olduğu, bir başka ifadeyle, insanda bilincin egemen olduğu yönündeki hâkim kabul üzerinedir.

Felsefi geleneğin bilinç anlayışı özellikle Descartes'ın rasyonalizmin kurucu argümanı olan “*Cogito, ergo sum*” ifadesinde cisimleşmiştir. Nietzsche de eleştirisini özellikle bu ifadenin “*Cogito*” – “[Ben] düşünüyorum” – kısmı üzerine şekillendirmiştir. İfadeyi analiz ettiğinde “gerekçelendirilmesi zor, hatta imkânsız” dediği pek çok “cesur” iddia barındırdığı sonucuna varır:

- Düşünen benim.
- İlk etapta düşünen bir şey olmalı.
- Düşünme bir aktivitedir ve düşünmenin nedeni olarak kabul edilen bir varlığın etkisidir.
- Bir “ben” var.
- Düşünmenin ne anlama geldiği zaten belirlenmiştir – düşünmenin ne olduğunu biliyorum.⁷

Bu iddialar üzerinden yaptığı eleştiri daha temel olarak “Ben düşünüyorum” ifadesinin iki unsuru üzerinden iki önemli başlıkta toplanmaktadır. Bunlardan ilki “ben” fikrindeki ontolojik yaklaşım üzerineyken, ikincisi “düşünüyorum” ifadesindeki özgürlük fikriyle ilgilidir. Nietzsche'ye göre, “ben” öznesi düşünme eyleminin faili değildir, çünkü “ben” diye, eylemden ayrılabilir bir varlık yoktur. Düşünme kişinin bilinçli olarak, özgür iradesiyle gerçekleştirdiği bir eylem değildir. Eylemler çok karmaşık süreçlerin, çok sayıda kuvvet arasındaki etkileşimin bir parçasıdır.

⁷ BGE 16.

1.1. Töz Yanılsaması

“Ben düşünüyorum” ifadesi ilk olarak bir “ben” varsaymaktadır. Nietzsche’ye göre bu, ilk yanılsamadır. Burada “Ben” ya da ego bir varlık olarak kabul edilmektedir. Nietzsche bu özcülüğe karşı çıkar. “Ben” konusundaki eleştirisinin ilk kısmı birbiriyle ilişkili iki bağlamda ele alınabilir. Bunlardan ilki Nietzsche’nin doğa, yaşam ve töz anlayışıyla, ikincisi ise daha spesifik olarak “ben” fikriye ilgilidir. Nietzsche bir varlık anlayışı benimsemez; evrende şu ya da bu varlık, şu ya da bu şey diye bir şey yoktur. Bizim evreni varlıklar ya da şeyler olarak ayırmamız, kategorize etmemiz, daha doğrusu bunu da evrenin, yaşamın hakikati olarak görmemiz tamamıyla bizim yanılsamamızdır. “Ben” de bu eleştiriye konu olan sözde varlıklardan biridir. Varlık ve dolayısıyla “ben” Nietzsche’nin, Herakleitos’tan büyük ölçüde esinlendiği oluş felsefesine olduğu kadar, perspektifselciliğine de aykırıdır.

Nietzsche’nin özcülük eleştirisinin ilk boyutu doğa, yaşam ve töz anlayışıyla ilgilidir. Her şeyden önce Nietzsche’ye göre şeylik ya da töz bir yanılsamadır. Hatta bu yanılsama aklın bir yalanı ya da zorunlu önyargısıdır.⁸ Doğa ve yaşam uzay ve zamanda yer kaplayan “maddi cisimler” anlamında “şeyler”den oluşmaz ona göre, “süreçler”den oluşur.⁹ Süreçsel organizasyon ya da oluş her şeyin iç yapısındaki temeldir. Doğa ve yaşam sayısız güç organizasyonunun, yani güç istencinin karmaşık etkileşimlerinden oluşan dinamik süreçlerdir,¹⁰ “çeşitli karşıt kuvvetlerin eşit olmayan bir şekilde büyüdüğü sürekli bir güç belirlenimi süreci formu”dur,¹¹ bir kuvvetler çokluğu. Kuvvetin her bir atomunda yaklaşma ve geri püskürtme dürtüsü bulunur. Bu iki dürtünün temelinde de yarar dürtüsü yatar. Ancak bu, doğaya amaçlılık atfetmek anlamına gelmez.¹² Doğa

⁸ PA, “Felsefede ‘Akıl’” - 2-5.

⁹ Günter Abel, “Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche’s Philosophy of Mind and Nature”, *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, ed. Dries, Manuel, de Gruyter, 2018, s. 42.

¹⁰ a.g.m., s. 38, 42.

¹¹ NL 1885, KGW VII 3, 36[22], akt. a.g.m., s. 46.

¹² Nietzsche’de doğanın amaçsızlığı, Spinoza’nın zorunluluk fikriyle benzerlikler taşır. Nietzsche’nin özgür iradeyi reddedişi sayısız kuvvetin çatışması fikrine dayanır, bu doğanın yazgısallığı olarak da ifade edilir. (PA, “Dört Büyük Yanılgı 4-8) Spinoza’da da doğanın işleyişi belirlenmiştir, zorunludur; o da bu nedenle özgür irade fikrini reddeder. Nedensellikleri ele alırları farklı olsa da iki filozofta da derin nedenselliği bilememe söz konusudur, ikisinde de özgürlük fikri batıl bir inançtır. Spinoza’nın özgür irade eleştirisi Nietzsche’nin düşüncesinde etkili olmuştur.

amaçları, ahlakı, değerleri olmaksızın, kör bir güç istenciyle hareket eder.¹³ Edelman bu konuda protoplazma örneğini verir: Bir protoplazma yaşamını ahlaksallaştırmaz, yalnızca mümkün olan en uzun süre var olmaya çalışır. Hatta yaşam ya da canlılık evrenin işleyişinde bir istisna, hatta bir hatadır Nietzsche’ye göre. Evren, zamanın ve mekânın dışında, mutlak bir kayıtsızlıkla, tamamen “insanlık dışı” bir şekilde hareket eder. Bu sırada canlılar kendilerini sağlama almaya, beslenmeye, çoğalmaya çabalar. İnsan ise bu işleyiş içinde biyolojik olarak tepkisellik, bilinç ve düşünce geliştirmiştir. İnsan bunlarla kendisine –işaretler yoluyla– yeniden bir dünya, hatta bir “öte dünya” yaratır – ve sonra onu reddeder.¹⁴

Bütün bunların en gerisinde, en temelinde yarar dürtüsü yatar. Yarar dürtüsünün kaynağı kendini devam ettirme, yani yaşamın korunmasıdır. Fakat yarardan ve yaşamın korunmasından kasıt insanın yaşama isteği ve bundan dolayı yararlı olanı istemesi gibi bir şey değildir. Bunlar insanın isteği dışındaki süreçlerdir. Çünkü evrende esas olan güç toplama, gücü arttırmadır. Güç istenci kendini daimi kılmaya çabalar. Yaşam böylelikle devam eder. Her bir atom her şeyi etkiler¹⁵ ve bu sürekli etkileşim ve değişim –Nietzsche bundan “dinamik kuantum” olarak da söz eder¹⁶– nedeniyle hiçbir şey aynı kalmaz; şeylerin bu “dinamik kuantumu” dışında. Dinamik kuantumun özü diğer dinamik kuantumlarla olan ilişkilerinde ve etkilerinde yatar. Bu etkiler kendilerini etkileyen şeylerin karakterini cisimleştirirler ve iletirler; Nietzsche’nin bunlar için “güç” terimini kullanması bundandır. Böylece güç istenci dünyadaki her şeyin karakterini etkileyen ve kendisi de bu etkiye tabi olduğundan, bu etkilerin sonucu oluşan, etki ve nüfuz alanını genişletmeye dayalı bir faaliyettir.¹⁷ Kısacası Nietzsche için illa “şey”in ne olduğu sorulacaksa, bir şey, etkilerinin toplamıdır.¹⁸ Nehamas’a göre Nietzsche *Güç İstenci*’nde aslında fizikte mekanikçiliği tartışırken, şeylerin genel bir tanımını da vermiştir: “Bir kuvvetin kuantumu, ürettiği ve direnç gösterdiği etki tarafından belirlenir.”¹⁹ Yani bir

¹³ WP 655, 641, 642, akt. Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat, Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, 117-120.

¹⁴ Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı”, s. 53-54.

¹⁵ WP 634, 641-642, 655, 689, akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 112, 117-118, 120.

¹⁶ WP 635.

¹⁷ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 118-119.

¹⁸ WP 551.

¹⁹ WP 634; akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 114-116.

“şey” ona etki eden başka kuvvetler tarafından belirlenen bir kuvvettir ve bu karşılıklı etkiler ve kuvvetler sürekli bir değişim halindedir.

Bir şey etkilerinin toplamıysa, ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemez; ilişkilerinden koparılmış olan bir şey bir “şey” olarak kalamaz. Herhangi bir özelliğe sahip herhangi bir nesne en azından başka bir nesneyi daha gerektirir, çünkü bir şeyin özellikleri diğer “şeyler” üzerindeki etkilerinden ibarettir. Bu diğer şeyler ondan koparılsa, o şey hiçbir özelliğe sahip olmaz. Bu da Nietzsche’yi “kendinde şey” diye bir şeyin olmadığı sonucuna götürür. Dünyadaki hiçbir şey kendine ait özgül bir özelliğe sahip değildir, her bir şey yalnızca başka her şeyle olan karşılıklı ilişkileri ve farklılıkları aracılığıyla oluşur. Bu fark anlayışı “şey”i perspektifsel kılar ve “kendinde şey”i anlamsız hale getirir. Dünya bağımsız “kendinde şeyler” yığını değildir. Özellikleri ve faaliyetleri bir şeyden ayırdığımızda, o şeyden geriye bir şey kalmaz.²⁰ Klasik felsefi anlayış bize evreni birbirinden bağımsız, ayrı olarak var olan, belli özelliklere “sahip” şeylerin oluşturduğu bir yer olarak sunar. “Kendinde şey” fikri bizim ancak görünüşünü bilebildiğimiz, yani bir görünüşe “sahip”, bu görünüşüyle beraber belli özelliklere “sahip”, bunların arkasında, bilemediğimiz bir varlık anlayışı verir.

Nietzsche’nin bilinçdışı ve bilinç görüşünün anlaşılmasında bu doğa, yaşam ve töz anlayışının hayati bir önemi vardır. Zira şeyliğe ilişkin fikri edimler için de geçerlidir, orada da altta yatan bir kuvvetler etkileşimi vardır, orada da ayrımlar yapaydır. Yani doğadan söz edilirken, deyim yerindeyse, dinamik iç doğanın da buna dahil olduğu göz ardı edilmemelidir. İnorganik olanlar kadar organik olanları, zihinsel faaliyetleri, bilinci ve insan eylemlerini, kısacası var olan veya olmakta olanların tümünü süreklilik ve oluş halindeki bir spektrum olarak kabul eder. İnsan da yalnızca bir birey değil, yaşamaya devam eden belirli bir soyun organik bütünlüğüdür.²¹ *İnsanca, Pek İnsanca*’da Nietzsche filozofları insanı onun tüm geçmişini oluşturan çok uzun bir zamanı değil de kendi bildikleri zamanı ya da en fazla son dört bin yıllık dönemi baz alarak ele almaları ve bilme yetisini de insanın özü sanmaları konusunda eleştirir. Oysa insan da başka her şey gibi oluşum ürünüdür; sabit nesneler ya da mutlak hakikat diye bir şey yoktur.²²

²⁰ WP 557-558, 560; akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 119-122.

²¹ NL 1886-7, KGW VIII. 1, 7[2], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 40.

²² İPİ 2.

Özcülük eleştirisinin ikinci boyutu özneye ilgilidir. Konu “ben”e, özneye geldiğinde, Nietzsche’nin yukarıdaki “etkilerin toplamı” görüşü de ilginç bir hal almaktadır. Kişi etkilerinin –ya da özelliklerinin– toplamıysa (x’lerin toplamı), nasıl olur da kişiyi o özelliklerin ya da etkilerin nedeni (x’in nedeni) olarak görebiliriz? Nietzsche bunu “aptalca ve çılgınca” olarak niteleyerek eleştirir. Ona göre özelliklerin altında, bu özelliklerin temelini oluşturan, o özelliklere “sahip” olan, onları önceleyen sabit bir töz yoktur; tüm “bütünlükler yalnızca organizasyon ve işbirliği olarak bütünlüktür”. Özne de “sadece çeşitli sıfatların bir temeli olarak icat edilmiştir”.²³ Başka özelliklerin, olayların etkileyebileceği bir olaylar bütünüdür. Yani özelliklerin, etkilerin nedeni değil, onların ürünü, sonucudur. Biz nesneyi –ya da burada özneyi– belirli olayları birbirine bağlayarak ve diğerlerinden ayırarak, yani belli farklarına göre, yorumlayıcı bir hipotezden oluştururuz, ki bu Nietzsche’ye göre lüzumsuzdur. Nesne sonuçtur ya da üründür demek, öznenin de olaylardan önce değil, belli olaylar aracılığıyla ortaya çıkması demektir.²⁴

İyinin ve Kötünün Ötesinde eserinde, “Cogito”nun barındırdığı, bu bölümün girişinde sözü edilen iddiaları sıraladıktan sonra Nietzsche şu soruyu sorar: “Bana bir ben hakkında ve hatta neden olarak bir ben hakkında, son olarak da düşüncelerin nedeni olarak bir ben hakkında konuşma hakkını veren şey nedir?”²⁵ Aslında buna bir nevi *Putların Alacakaranlığı*’nda cevap vermiştir. Eserin “Dört Büyük Yanılgı” bölümündeki yanılgılardan ilk üçü olan, neden ile sonucu karıştırma yanılgısı, yanlış nedensellik yanılgısı ve hayali nedenler yanılgısı nedensellikle ilgilidir. İkincisinde Nietzsche özgür irade, bilincin rolü ve özne üzerine önemli eleştirilerde bulunur. Nietzsche’ye göre yanlış bir nedensellik fikrine sahibizdir, bir şeyin nedeninin ne olduğunu bildiğimize inanırız. Böyle bir bilgiye sahip olduğumuz inancı Nietzsche’ye göre sözde “içsel olgular”dan gelmektedir, ki aslında bunların hiçbirinin olgulara dayandığı kanıtlanmış değildir. Bunlardan ilki ve en ikna edici olanı “neden olarak istenç”tir.²⁶ İsteme ediminde kendimizin nedensel olduğuna ya da hiç olmazsa edimdeki nedenselliği kavradığımıza

²³ WP 561. Alıntılar çoğunlukla İngilizce kaynaklardan alınıp tarafımdan çevrildi; gerektiğinde terimler Almanca aslından kontrol edildi. Türkçe kaynaklardan yapıldıysa kaynağı belirtildi.

²⁴ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, 125.

²⁵ BGE 16.

²⁶ Almancada *Wille*, İngilizdeki *will* gibi, Türkçe Nietzsche literatüründe farklı karşılıklara (irade, istenç, isteme, istem) sahiptir. Bu tezde *Freier Wille* için “özgür irade” (ya da *Freiheit des Willens* için “iradenin özgürlüğü”) şeklindeki yerleşik karşılık tercih edilmiştir. Ancak *Wille* ve onun fiil hali gibi diğer ilişkili sözcükler, *Wille zur Macht*’ın “güç istenci” şeklindeki yerleşik karşılığıyla da uyumlu olması açısından, bağlama göre istenç ya da isteme olarak karşılanmıştır.

inandık.²⁷ Düşünmenin –hatta her olayın– bir eylem olduğuna, her eylemin o eylemi yapan, onun nedeni olan bir özne gerektirdiğine.²⁸ Dolayısıyla bir eylemin tüm öncüllerinin ve nedenlerinin bilinçte bulunduğundan ya da bulunacağından emindik; bunlar o eylemi güdüleyen şeylerdi. Zaten bilinçte olmasalar, eylemlerimizde özgür olamazdık, onlardan sorumlu da olmazdık. Böylece düşünceye –örneğin bir eylemde bulunma düşüncesine– “Ben’ neden oluyorum,” diye inandık. Yani o eylemde bulunmak isteyen “ben” olduğuna. Bu inanç içimizde vardı, içsel olgular alanında. İstencin nedeni isteyenin “ben” olduğu inancını getirdi. Nietzsche burada bir nevi bu inancı ya da bu deneyimi verili bir olgu olarak, hatta hakikat olarak kabul ettiğimizi söylüyor. Oysa ona göre söz konusu içsel dünya hayallerle, seraplarla doludur; istenç de bunlardan biridir. “Ben” yalnızca bir kelime oyunu, bir masal, bir kurmacadır ona göre. Bu “ben” masalı üzerine bir nedenler dünyası, bir isteme dünyası kurmuştur insan.²⁹

Aslında insan ilk önce “şey” kavramını yaratmış, benlik fikri de bu şeylerden çıkmış değildir. Tam tersine, varlık olarak, töz olarak egoya olan inancını tüm şeylere yansıtmıştır. Töz kavramı özne fikrinin sonucu ortaya çıkmıştır. Hatta Nietzsche’ye göre ruh kavramını terk edersek, tözün önkoşulu da, yani özne de ortadan kalkacaktır.³⁰ Bu oldukça iddialı bir tezdır. Düşünce tarihi boyunca “ruh” kavramının ağırlığı zamanla zayıflamış olsa da yerini önce daha çok “akıl” kavramına, sonra da bir nevi “bilince” bırakmıştır. Belki de bu ihtiyaç dönüşüm geçirirse de radikal biçimde değişmeyecektir. Nehamas da bu konuyu kökensel açıdan tartışmaktadır: Nietzsche’nin felsefesine göre, ileride göreceğimiz gibi, bilinç toplumsal bir kökene ve işleve sahiptir. Bu köken bağlamında “ego” ve “töz”, “özne” ve “nesne” kavramlarının gelişimi paralellik göstermiştir. Bir varlığa duyduğumuz ihtiyacın ve inancın kökeninde de şey ve özellik arasında yaptığımız ayırım yatar. Bu ayırım genelleşerek tüm özelliklerin, etkilerin arkasında bir neden olarak bir “bütün”, bir “şey”, bir ruh yattığı inancına götürmüştür. Nehamas bu ihtiyacın ve inancın da içgüdüsel olabileceği görüşünü ortaya atar.³¹ Bu da bize onun değişse bile, bir biçimde yerini koruyacağını düşündürmektedir. Gerçi Nietzsche de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinde Hristiyanlığın “ruh atomculuğu”nun

²⁷ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 4.

²⁸ BGE 16.

²⁹ PA “Dört Büyük Yanılgı” - 3.

³⁰ PA “Dört Büyük Yanılgı” - 3; WP 485.

³¹ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 125-126.

getirdiği “yıkılmaz, ebedi, bölünmez bir şey olarak” ruh fikrinden kurtulmak gerektiğini, ama bu fikrin hiç olmazsa “özne çoğulluğu olarak ruh”, “dürtülerden ve duygulanımlardan oluşan bir topluluk olarak ruh”, hatta “ölümlü ruh” gibi yeni ve yararlı uyarlamalarının mümkün olduğunu söyler.³² Nietzsche “ruh atomculuğu” derken, eylemlerimizin ardında ve eylemlerimizden bağımsız, değişmeyen, sabit bir özne olduğu anlayışını kastetmektedir. Önerdiği bu yeni ifadeler halihazırdaki kavramlarımızın yeniden yorumlanmasını ve geleneksel felsefenin aşılmasını gerektirir.³³ Zira Nietzsche’ye göre geleneksel felsefenin, özellikleri dışında bir varlığı olan nesne fikri tutarsız, yanıltıcı ve zararlıdır. Nietzsche’de, özelliklerinin ya da etkilerin nedeni olan bir öznenin var olmayışı fail anlayışımızdaki yanılsamaya işaret eder. “Ben” fikri, Nietzsche’ye göre, kendini yanlış anlamayla birlikte, hayali faillik ve özgürlük kavramlarını da beraberinde getirir. Bu da bizi ikinci yanılsamaya, özgür irade yanılsamasına götürmektedir.

1.2. Özgür İrade Yanılsaması

Cogito’ya, “Ben düşünüyorum” ifadesine dönersek, buradaki ikinci yanılsama düşünmede bir özgürlük olduğu fikridir. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinde şöyle söyler: “Bir düşünce ‘ben’ istediğimde değil, ‘o’ istediğinde gelir.” “Ben” öznesi “düşünmek” yüklemine koşulu değildir.³⁴ Söz konusu olan bir süreçtir ve buradaki özne sürecin kendisi değil, sürecin bir yorumudur. Bu yorumlama şöyle bir seyir takip eder: Düşünme bir aktivitedir (eylemdir/edimdir) (*akt*) > Her aktivitenin arkasında aktif (eyleyen/edimde bulunan) bir şey (özne) vardır. > Dolayısıyla ben aktif olarak bu aktivitede bulunuyorum.³⁵ Geleneksel felsefe, bir önceki kısımda da değinildiği gibi, eylemden bağımsız bir irade özgürlüğünün varlığını kabul eder. Bu noktada Nietzsche Kant’ı da eleştirir: Onun *a priori* bir benlik ve irade özgürlüğü anlayışı da bizi yanıltıcı sonuçlara götürür: İrade özgürse, eylem için irade yeterli demektir. Kişi böylece kendisini hem özgürce “buyuran” hem de buyruğu gerçekleştiren olarak görür. Özgür iradeyle

³² BGE 12.

³³ Zeynep Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”, *Cogito* 86 (2017): 70-84.

³⁴ Nietzsche burada kendi “o” ifadesini de eleştiriye tabi tutar; nihayetinde “o” da bir öznedir.

³⁵ BGE 17, 54.

eylemde bulunduğunu zannederek her eyleminde arzularına, eğilimlerine, nefesine karşı zafer kazanmış hissiyle zafer coşkusu yaşar.³⁶ Nietzsche'ye göre hem Descartes'ın “*Cogito*”undaki “ben”e hem de Kant'ın *a priori* benlik anlayışına eşlik eden özgürlük fikri bir yanılsamadır. İnsanın yorumlayıcı karakteri, özgür bir faillik ve amaçlılık yanılsamasına neden olmaktadır.

Nietzsche *Tan Kızılığı*'ndaki özgür irade eleştirisinde Descartes'a, bu kez farklı biçimde geri döner: Eskiden insana, daha yüksek bir derecelenmenin işareti olarak özgür irade yetisinin atfedildiğini, oysa “irade” fikrinin artık iş görmediğini söyler. Bu “eski ‘irade’ sözcüğü”nün artık “yalnızca bir sonuç durumunu, kısmen çelişen, kısmen uyuşan bir sürü uyarıyı zorunlukla izleyen bir çeşit tekil tepkiyi” imlemeye yaradığını anlatır. Hatta Descartes üzerine alaycı bir saptamada bulunarak, hayvanları makine olarak anlama cesaretini ilk kez onun gösterdiğini ve çok haklı olduğunu savunur. Hayvan bir makinedir, makine gibi çalışır; kısmen çelişen, kısmen uyuşan bir sürü uyarıyı zorunlukla izleyen bir makine. İnsan da sadece bir hayvandır Nietzsche'ye göre. Artık insanla ilgili kavranan ne varsa, Descartes'ın makine olarak kavrandığı şekliyle geçerlidir, der.³⁷

Nietzsche'ye göre insanın yapıp ettikleri güç organizasyonlarının çok yönlü etkileşiminin sonucudur, fakat insan geçmişe baktığında, bunlar bilince amaçlı gibi görünür. “Amaçlılık geriye dönük ve yanlış olarak icat edilen ve güç organizasyonlarının çok yönlü etkileşiminden kaynaklanan olayların arkasına güdüler ya da itici momentler olarak koyulan bir yan etki, bir epifenomendir.”³⁸ Bir neden değil, sonuçtur. Bu nedenle Nietzsche'ye göre nedensellik kavramı da tümüyle yanlıştır. Nedenselliğin tümü Nietzsche için aslında güç istencinin ta kendisidir.³⁹ Yani ayrı ayrı ve bizim bilgisine sahip olduğumuz bir nedensellik söz konusu değildir. Bizim nedensellik olarak gördüğümüz şeyin tümünün arkasında birbirlerine etki eden, çatışan kuvvetlerin oluşturduğu güç istenci vardır. Dolayısıyla insanın eylemleri bilinçli bir amaç taşımaz. “Amaç” kavramını bizim uydurduğumuzu, amaç diye bir şeyin olmadığını söyler.⁴⁰ Amaçlar herhangi bir edimin gerçekleşmesini sağlayan aktive edici durumlar ve olaylar zincirindeki epifenomenlerdir. Amaçlar epifenomenlerse, iradenin kendisi de bir

³⁶ Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”.

³⁷ D 14.

³⁸ D 39.

³⁹ BGE 36.

⁴⁰ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 8.

epifenomendir ve bunun aksine inanmak bir yanılsamadır. İrade diye bir yeti olmadığını savunur Nietzsche.⁴¹

Nietzsche’de faillik, amaçlılık, özgür irade gibi kavramlar yalnızca ontolojik değil, etik boyutuyla da tartışılmaktadır. Zira Nietzsche’ye göre etik ontolojiden ayrı bir biçimde ele alınamaz. Hatta etik ontolojiyi önceler ve belirler.

Nietzsche Batı metafiziğinin karşıt kavramlarını karşıt değerler olarak alır. Örneğin töz yanılsaması eleştirisinde ele aldığımız “varlık” (*Wesen*) yerine “varoluş”tan (*Existenz*) –ya da “oluş”tan (*Werden*)– söz eder, ama bunlar salt kavramlar değil, değerlerdir. Metafizik düşünce deneyimlerimizden, görünüşten, yani oluştan bağımsız bir “varlık”, bir “hakikat”, bir “öteki dünya” varsaymıştır. Bu varsayıma göre değişim içindeki şeyler gerçek dünya olamaz; en yüksek değerler de görünüşe ya da oluşa ait değil, öteki dünyaya ait olmalıdır –bu da tanrı kavramına çıkar. Karşıt kavramlar böylece karşıt değerler haline gelir: “Görünüş”e karşı “hakikat”, “oluş”a karşı “varlık”. Bunlar Nietzsche’ye göre filozofların değer karşıtlığı önyargılarıdır; filozoflar dünyaya kendi değer yargılarını dayatmışlardır. “Oluş”a karşı, “varlık”tan söz etmek, eylemlerimizin ardında sabit, değişmeyen bir özne olduğu anlayışıyla ilişkilidir ve yaşamdan vazgeçmek anlamına gelir. Çünkü kişi eylemlerini öznenen ayırarak gerçek özgürlüğü, kişinin ancak eylemekle sahip olduğu özgürlüğü yadsımış olur. İnsan eyleyken kendisini kurar, kendi değerlerini yaratır, kendisini olumlar. Yaşam da böylelikle olumlanır. Görüldüğü gibi, Nietzsche’nin metafizik ve geleneksel ahlak felsefesi eleştirisi, “özne” eleştirisinden bağımsız değildir. Etki eden, özgürce karar verip eylemde bulunan, eylemlerinden sorumlu olan özne, yani metafiziğin fail anlayışından kurtulursak, kurduğumuz yanlış neden-sonuç ilişkileri de, karşıt değerlere olan inanç da ortadan kalkacaktır.⁴² Dolayısıyla Nietzsche geriye dönük bir özgürlük anlayışından, “başka türlü de davranabilecek” bir öznenin gerçekleşmiş eylemleri üzerinden bir özgürlükten değil, tam da kendisi olarak eyleyken, kendisini eylemlerinde ifşa eden bir özgürlükten söz eder.⁴³

⁴¹ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 4.

⁴² WP 552, akt. Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”.

⁴³ Burada ayrıntılarına girilmeyecek olsa da, Nietzsche’nin eleştirdiği anlayış aslında “köle ruhlu insan”ın anlayışıdır. Eylemleriyle kendini kuran ve böylece özgürleşen ise “özgür ruh” dediği soylu tipteki insandır. Bkz. Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”. Nietzsche, eserlerinde aynı zamanda her insanın da farklı ağırlıklarda olmak kaydıyla, hem köle ruhlu hem de efendi ruhlu bir yanı olduğunu da ifade etmektedir.

Nietzsche karşıt değerlere olan inancı yalnızca eleştirmekle kalmamış, onun kökenine inmiştir. Ona göre bu inancın altında nedenselliğe inanma ihtiyacı, onun da altında öznenin varlığına duyulan inanç yatmaktadır. Özneye duyulan inanç da en temelde kendini koruma güdüsüne dayanır.⁴⁴ İnsan bir şeyi yalnızca hissetmekle, deneyimlemekle kalmaz, o hisse, deneyime bir neden atfeder. “İçsel olguların”, yani gerçekte deneyime yalnızca eşlik eden bilinç olaylarının nedenler olduğuna inanır. Bu inanç belleğin yardımıyla sonraki deneyimlerde de geçmiş nedensel yorumlamaları geri getirir. İnanç böylece güçlenerek alışkanlık halini alır. Yani bellek sayesinde bir deneyime geçmiş benzeri durumlardaki nedensel yorumlamalarımız eşlik eder.⁴⁵ İnsan dünyayı bir neden-sonuç şablonuyla algılar, ancak bu şablon bir kendini koruma aracıdır, gerçek değildir. Rahatsız edici bir durumu ortadan kaldırmak bir içgüdüdür.⁴⁶ Nietzsche neden bulmaya olan bu ihtiyacın belirsizliği giderme, bilinmeyen bir şeyi bilinen bir şeye dayandırma, böylece rahatsız edici durumları ortadan kaldırma ihtiyacı olduğunu anlatır. Bu da insana sakinlik, güven ve güç duygusu sağlar. Bu sayede akla gelen ilk rahatlatıcı neden çoğu zaman doğru olarak kabul edilir. Nietzsche’ye göre insanın aradığı, neden değil, rahatlatıcı nedendir. Alışkanlık haline gelmiş nedenler başka nedenleri kolayca dışarıda bırakır, hatta nedeni aramayı engeller. Nietzsche buna “hayali nedenler yanılgısı” adını verir.⁴⁷

Nietzsche’nin ontolojisini yine etikle birlikte ele alan Clark ve Dudrick’e göre Nietzsche’de faillik –ve inanmak, bilmek, karar vermek vb. düşünceler– normatiftir ve bu nedenle salt nedensel terimlerle açıklanamaz. Clark ve Dudrick *The Soul of Nietzsche’s Beyond Good and Evil* başlıklı eserlerinde insandaki değer biçme istencinin ve hakikat istencinin, dünya öyle olsun olmasın, onu olması gerektiği gibi görmeye neden olduğunu söylerler. İnsanlara –“inanıyor”, “biliyor”, “yapıyor” vb. şeklinde– faillik atfederek, onları hem nedensel hem de normatif hale getiririz, böylece onları rasyonelleştirir, anlamlı kılarız. Bu rasyonel varlık –genellikle– rasyonel davranış standartlarımıza uygun olarak davranır. Bunu da hakikat olarak kabul ederiz. Halbuki bu

⁴⁴ WP 550; PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 5, akt. Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”.

⁴⁵ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 4.

⁴⁶ WP 550; PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 5, akt. Talay Turner, “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”.

⁴⁷ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 4.

hakikat bizim değerlerimize göre kurulmuştur.⁴⁸ Bizzat Nietzsche de nedenselliğin bir kurgu olduğunu, “neden” ve “sonucu” yalnızca saf kavramlar, yani açıklama olarak değil, tanımlama ve iletişim amaçlı geleneksel kurgular olarak kullanmamız gerektiğini söyler.⁴⁹

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*’nda “dört büyük yanılgı”dan biri olan, yukarıda anlatılan hayali nedenler yanılgısından söz ederken, tüm ahlak ve din alanının bunun üzerine kurulduğu gibi çarpıcı bir iddiada bulunur: Hoşa gitmeyen duyguların açıklanışında günah, kötü ruhlar, bedeller, cezalar vb.; hoşa giden duyguların açıklanışındaysa tanrıya güven, vicdan rahatlığı, sevgi, umut vb., yani Hristiyan erdemleri. Buradan da “gelmiş geçmiş teolog marifetlerinin en kötü şöhretlisi” diye söz ettiği özgür iradeye geçer.

Dördüncü ve son yanılgı özgür irade yanılgısıdır. Bu, kuşkusuz ki tesadüfi değildir. Kişinin şöyle ya da böyle oluşunun, eylemlerinin, düşüncelerinin nedeni olması; şöyle ya da böyle oluşundan, eylemlerinden, düşüncelerinden sorumlu olması fikrini eleştirir. Özgür irade öğretisi oluşun masumiyetini ortadan kaldırmaktadır. Oysa Nietzsche’ye göre insan varlığının yazgısallığı tüm her şeyin yazgısallığından ayrı değildir; insan bütüne aittir. Dünya bilinç ya da “tin” olarak bir birlik oluşturmaz. Asıl özgürleşmenin de bu fikirden kurtulmakta yattığını söyler.⁵⁰ Nietzsche sabit bir nesne ve özne inancının Hristiyan metafiziğinin başarısı olduğuna da inanmaktadır. Burada yeniden bir ontoloji-etik ayrışmazlığıyla karşılaşırız. Zira Nietzsche özgür irade öğretisinin bir yandan da cezalandıracak bir sorumlu aramak, kendilerine –ya da tanrıya– cezalandırma hakkı vermek, insanları kendilerine bağımlı kılmak amacıyla geçmişte toplulukları yöneten din adamları tarafından uydurulduğunu, eski psikolojinin de buna hizmet ettiğini düşünmektedir. Her ne kadar “eski insan topluluklarını yöneten din adamları”, “gelmiş geçmiş tüm teologlar” dese de Hristiyan teologları özellikle suçlamaktadır. Birisini cezalandırabilmek için onun, eylemlerinden sorumlu olması, bu eylemleri kendi iradesiyle yapması gerekir. Yani eylemlerin nedenleri bilinçli olmalıdır. Her eylem isteyerek yapılır, her eylemin sebebi de bilinçtedir. Böylece seçim özgürlüğü

⁴⁸ M. Clark ve D. Dudrick, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 131.

⁴⁹ BGE 21.

⁵⁰ PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 4-8.

ve özgür irade mümkün kılınmıştır. İnsan suçlu olabilsin diye özgür kılınmıştır adeta. Bu “cellat metafiziği”ne göre insan, özelliklerinin, etkilerinin, eylemlerinin toplamından farklı bir şeydir. Ne yapmış olursa olsun, yani edimleri ne olursa olsun, tamamen başka şekilde davranmış olabileceği halde belli bir şekilde davranmayı seçmiştir ve bundan sorumludur.⁵¹

İnsanca ve Pek İnsanca’da da Nietzsche ahlaki duyguların tarihini özgür irade yanlışlığıyla ilişkilendirir. Hatta ahlaki duyguların tarihinin bir yanlış tarihi, sorumluluk yanlışlığının tarihi olduğunu söyler. Sorumluluk yanlışlığı da özgür irade yanlışlığına dayanmaktadır. Herhangi bir kimseyi sorumlu kılmayı sağlayan duyguların, yani ahlaki denilen duyguların tarihinde insanın önce etkileri, sonra eylemleri, sonra güdüleri, en sonunda da özü açısından sorumlu kılındığını anlatır. Yani yanlış olarak, önce insanın etkilerinin, sonra eylemlerinin, sonra bunların arkasındaki güdülerinin, en son da özünün iyi ya da kötü olduğu sonucuna varılmıştır. Oysa ona göre insan ne özünden, ne güdülerinden, ne eylemlerinden ne de etkilerinden dolayı sorumlu tutulabilir. Çünkü sorumlu değildir.⁵² Bu güdülerden, eylemlerden, etkilerden önce veya ayrı olarak, onlardan sorumlu tutulacak bir öz, bir fail veya özne var değildir. Nietzsche’ye göre, bir önceki bölümde de yer verildiği gibi, özellikleri dışında bir varlığı olan özne fikri bizi faillik ve özgür irade yanlışlığına götürmüştür. Bu tür bir nesne fikri Nietzsche’ye göre tutarsız, yanıltıcı ve zararlıdır. Öznenin, etkilerinin, edimlerinin bütününden ayrı olduğu düşüncesi, kısacası bir öznenin var olduğu fikri metafizik bir fikirdir.⁵³

Fakat özne fikri, her ne kadar “özne” Kartezyen bir kavramsa da, kökenleri çok daha eskilere dayanan bir yanılsamadır. İnsan sağduyusal olarak da yapıp ettiklerini bilinçli bir amaç güderek, aklıyla ve iradesiyle yaptığına inanır, öyle hisseder. Yukarıda da ele aldığımız gibi, özne, bilinç vb. modern kavramlardan çok önce insan ruha ve akla inanmıştı. Hatta ruh inancının ve “ben” inancının tarih öncesi çağlara kadar uzandığı görülmektedir. Dolayısıyla filozoflar ve teologlar bir anlamda bu yanılsamadan faydalanmış, bir nevi onu körüklemiştir, diyebiliriz. Peki öyleyse öz ve özgürlük yanılsamalarının kaynağı olarak ele aldığımız özne fikrinin hem geleneksel metafizik felsefenin hem de onunla bağlantılı olan “cellat metafiziğinin” de ötesindeki asıl kaynağı

⁵¹ TI VI – 7, GM I -13, II - 21-22, akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 126.

⁵² İPİ 1:39.

⁵³ BGE 16.

ne olabilir? Nietzsche buna *Putların Alacakaralığı*'nda “dil metafiziği” yanıtını verecektir.

1.3. Yanılsamaların Kaynağı Olarak Dil

Nietzsche'ye göre akıl önyargılı biçimde bizi nedeni, tözü, şeyliği, varlığı kabul etmeye zorlar ve daha önemlisi, biz bu yanılsamaya zorunluyuzdur. Çünkü akıl bir nevi dil metafiziğine bağımlıdır.⁵⁴ Metafizik görüşlerimiz, bizi etkilerle, özelliklerle birlikte, etki yaratan şeylerden, özelliklerin öznelinden söz etmeye zorlayan dilimizin gramer yapısından doğmaktadır. Dilin yapısı nedeniyle bu sonuç kaçınılmazdır. Çünkü dilbilgisi (gramer) açısından, özne ve yüklem karşılıklı ilişki içindeki mefhumlardır. Bu gramer yapısında, bir eylemden söz ettiğimiz sürece, bir eyleyenden de söz etmeye mecburuzdur⁵⁵; “her eyleme bir eyleyen ekleyen gramer alışkanlığımıza” mahkûmuzdur.⁵⁶ Abel Nietzsche'nin felsefesinde dilin gücüne vurgu yapar. Nietzsche'ye göre gramerin düşünce üzerinde önbiçimlendirici bir etkisi vardır; düşünülebilecek ve söylenebilecek her şey bir dilin gramerinde önceden hazırlanmıştır. Dil metafiziğinin önyargılarını aşmak mümkün değildir. Önyargılardaki hataları fark edip kabul etsek bile, –özne, nesne, töz, birlik, özdeşlik, neden, şey, amaç, varlık varsayımı gibi– “aklın dilde taşlaşmış temel hatalarına”⁵⁷ bile bile saplanıp kalırız.⁵⁸

Abel, Nietzsche'nin, *Cogito* üzerine eleştirisinde düşünme gibi işlemlerin süreç yönüne dikkat çektiğini aktarmaktadır. Nietzsche'nin *Cogito*'nun barındırdığını ortaya koyduğu, birinci bölümde değinilen varsayımlar arasında “düşünmenin ne olduğunu bildiğimiz” varsayımı bulunuyordu. Oysa Nietzsche'ye göre düşünmek, zannedildiği gibi, süreklilikten, akıştan ayrı, tek başına bir eylem değildir; bir süreçtir ya da sürecin parçasıdır. Bu bizim hâkim olmadığımız öznesiz bir süreçtir. Varsayılan “özne” bu öznesiz süreçler ağına bağlıdır. Abel dilbilimsel açıdan bile, süreç ifadelerinin –örneğin “Tüm bu olaylar çok hızlı oldu”, “Büyük bir çöküş gerçekleşti”– ve doğa olaylarıyla ilgili ifadelerin –örneğin “Yağmur yağdı”– dilbilgisel özneye bağımlı kılınamayacağını

⁵⁴ PA, “Felsefede ‘Akıl’” - 5.

⁵⁵ PA, “Dört Büyük Yanılgı”.

⁵⁶ WP 484.

⁵⁷ GM I -13.

⁵⁸ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 52.

savunmaktadır. Bunlarda öznenin kim olduğunu sorduğumuzda öznenin değil, öznesiz bir sürecin var olduğunu görürüz.⁵⁹ *Güç İstenci*'nde bu konuda şimşek örneği yer alır: Halk arasında “Şimşek çaktı,” denir. Bu ifadede şimşek, çakma eyleminden ayrılmış olur. Böylece çakma eyleminin arkasına ayrı bir katman, bir varlık, bir özne koyulur. Çakma olayı öznenin etkisi, eylemidir buna göre. Halbuki şimşek, çakmadan ayrı bir varlık değildir, çakmanın ta kendisidir. Nietzsche “eylemci”nin, eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmacadan ibaret olduğunu söyler. “Şimşek çaktı,” derken aslında eylemi ikilemiş, aynı şeyi iki kez söylemiş oluruz: Bir kez neden, bir kez de sonuç olarak. Şimşek örneğinde Nietzsche “Halk böyle der,” gibi ifadeler kullansa da doğabilimcileri de ayrı tutmaz. Onların da örneğin bir kuvvetin bir şeyi hareket ettirdiğini, harekete neden olduğunu söylediklerinde aynı şeyi yaptıklarını söyler. Soğukkanlı ve duygudan arınmış bilimin de dilin baştan çıkarıcı etkisinden, “öznelerden” kurtulamadığını anlatır. Zira ona göre kuvvet, aynı şimşek gibi, eylemden ayrı bir şey değildir.⁶⁰

Dildeki yanılsamalar yalnızca edimlerle sınırlı değildir. Kavramlar konusunda da büyük bir yanılsama içerisindeyizdir. ADY’de Nietzsche “yaprak” kavramını örnek verir. Bu, Platoncu “idea”ya da bir eleştiri olarak okunabilir. “Yaprak” kavramı doğadaki tekil yapraklardaki bireysel farklılıkların rastgele biçimde yok edilmesiyle, ayırıcı özelliklerin unutulmasıyla oluşturulmuştur. Böylece sanki doğadaki bu tekil yapraklar dışında, “yaprak” olan bir şey varmış, bir kaynak biçim varmış gibi bir yanılsama içine gireriz. Doğadaki tekil kaynaklar bu biçime göre tasarlanmış, ama kusurlu şekilde yapılmıştır; hiçbir kaynak biçime sadık, dolayısıyla güvenilir değildir. İsim şeklindeki bu kavram örneğinden “dürüst” sıfatı örneğine geçer. “Bir insana ‘dürüst’ deriz. Neden dürüst davrandı, diye de sorarız. Yanıtımız genellikle şöyledir: “Dürüstlüğünden ötürü.” Yani, “yaprak, yaprakların nedenidir” Bireysel olarak farklılaşanı, birbirinin aynısı olmayanı, farklı olanı hesaba katmadan aynıymış gibi ele alıp nitelediğimiz eylemlerden, özelliklerden kavramları oluştururuz. Yani her kavram, Nietzsche’ye göre, aynı olmayan şeylerin aynıymış gibi ele alınmasıyla oluşturulur.⁶¹ “Şimşek çaktı”daki “şimşek varlığı”

⁵⁹ a.g.m., s. 44-45.

⁶⁰ GM I -13.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, “Defterlerden”, çev. Dürrin Tunç, *Cogito* 25 (2001): 177; pasaj şurada yer almaktadır: “On Truth and Falsity in Their Ultramodern Sense”, CW cilt 2, 179-180 ve ADY 1, KSA 1:879-880.

da tekil “çakma” eylemlerinden oluşturduğumuz bir kavramdır. Dilsel bir yanılsamadır. Gerçekte “şimşek” diye ayrı bir özne, ayrı bir varlık yoktur.

Nietzsche’ye göre bu özne anlayışı dilin ve dilin içinde taşlaşıp kalmış olan temel akıl yanlışlarının bir sonucudur.⁶² Dil –ve onun aracılığıyla da akıl– her yerde bir eyleyen görür. Edimlerin arkasındaki bir istencin varlığına; varlık olarak, töz olarak bir “ben”e inanması aslen bundandır. Dolayısıyla, “ben” tözüne duyduğu inancı tüm şeylere yansıtarak, “şey” kavramını, “varlık” kavramını “ben” kavramından yola çıkarak yaratması da temelde dile dayanır. Böylece varlık da, “ben” gibi, olup biten için bir neden olarak görülür. Bu inanca göre irade bir yetidir ve etki eden bir şeydir. Oysa Nietzsche için irade “sadece bir sözcük”tür.⁶³ Bunu fark etmemiz gerekmektedir. Tanrıya da bir özne olarak böyle bir tözsellik atfedilmesinin ve tözlerin tözü olan bir tanrı fikrinin kaynağı da dildir. Nietzsche’ye göre teoloji de bir gramer problemidir.

“*Cogito*” ifadesinde cisimleşen dilin gramer yapısına daha yakından bakarsak, bu ifadede “ben” öznesinin “düşünmek” yüklemine koşulu olduğunu söylemiş oluruz. Bu, Nietzsche’ye göre olguların çarpıtılmasıdır. *Putların Alacakaranlığı*’nda bu çarpıtmanın kaynağının, yani kalıcı nesnelere duyduğumuz “inancın” nedeninin dilin özne-yüklem yapısı olduğu görüşünü tekrar görürüz. İnsanlar gramer alışkanlıklarını takip ederek bu çıkarımı yapmaktadır.⁶⁴ Gramere ve gramerin öznesine inandıkları gibi, “ruh”a da inanmaktadırlar. Onlara göre “ben” bir koşuldur, “düşünmek” ise bir yüklem ve koşullanmıştır. Çünkü düşünme bir aktivitedir ve onun nedeni olarak bir öznenin düşünülmesi gerekir.

Nietzsche’ye göre Descartes’tan sonraki modern felsefe, dil eleştirisi görünümü altında, Nietzsche’nin, dil metafiziğine dayandırdığı bu Hıristiyan doktrininin temel varsayımına, edimlerin ardında bir özne bulunduğu fikrine ve eski ruh kavramına meydan okumuştur. Daha önce insanlar gramere inandıkları gibi, “ruh”a da inanırken, modern felsefenin –ki burada açıkça Kant’ın adını anar– bu dil ağından kurtulmaya, koşullanma ilişkisinin daha önce inanıldığının tam aksi olup olmadığını anlamaya giriştiğini söyler: Buna göre “düşünme” koşul, koşullanansa “ben”dir. Bu durumda “ben” düşüncenin kendisi aracılığıyla üretilen bir sentezden ibaret olur. Burada amaç öznenin de, nesnenin

⁶² GM I -13.

⁶³ PA, “Felsefede ‘Akıl’” - 5.

⁶⁴ BGE 16.

de kanıtlanamayacağını kanıtlamaktır; bu görüşe göre özne –ve dolayısıyla “ruh”– yalnızca görünürde bir varlığa sahiptir.⁶⁵

Nietzsche Kartezyen inanışın Kant tarafından tersine çevrildiğini söyler: “Düşünmek” bir koşuldur ve “ben” koşullanmıştır, yani “ben” yalnızca düşüncenin kendisi aracılığıyla üretilen bir sentezdir.⁶⁶ Fakat Nietzsche buna karşı çıkmamakla birlikte, Kant’ı “mutlak bilgi” ve “kendinde şey” gibi kavramlar nedeniyle dikkate değer bir eleştiriye tabi tutar; ona göre “dolaysız kesinlikler” kendi içinde çelişki barındırmaktadır ve kendimizi “kelimelerin baştan çıkarıcılığından” kurtarmamız gerekmektedir.⁶⁷ Nietzsche ADY’de –dilsel– ifadelerin ve şeylerin örtüşüp örtüşmediğini sorgular. Hakikat ya da doğruluk –hatta bilme– ona göre ancak totolojide mümkündür.⁶⁸ Bunun dışındakiler yanılsamadır. ADY’de bunu şöyle açıklar: Kelime bir sinir uyarısının temsilidir (*Vorstellung*). Bir sinir uyarısından bizim dışımızdaki –dünyadaki, şeylerdeki– bir nedene geçmek uygun bir temellendirmeye sahip gibi kabul edilemez. Kavramsal dilin “kendinde şey”, “saf hakikat”, “mutlak hakikat”, “şeylerin özü” vb. olarak anlaşılan dünyayla uyuşabileceğini reddeder. Dilin veya kelimelerin ortaya çıkışında belirleyici olan doğruluk ya da hakikat –dünyaya tekabüliyet– değildir; bunlar uzlaşımsaldır. Zira kavramsal dil nesnel değil, öznel, insanmerkezlidir ve bu nedenle de “kendinde” dünya gibi bir şey hakkında bir şey söylemez. Örneğin taşın sert olduğunu söylemek tamamen insanmerkezli bir “hakikat”ın ifadesidir.⁶⁹ Yani dilimiz, kavramlarımız, sözcüklerimiz dünyaya, dünyadaki nesnelere tekabül etmez. Sözcükler yalnızca kendilerinin başka sözcüklerle ve bizimle ilişkilerinin sembolleridir. Dil “kendinde” bir dünyaya değil, yalnızca kendine gönderimde bulunan, kendi üzerine kapanan sembolik bir sistem kurar.⁷⁰ “Müzik ve Söz Üzerine”de, bunun böyle olmadığına bir kanıt olarak pek çok farklı dilin varlığını gösterir. Kelimeler “şeylerin” sembolleri değildir, onların sembolize ettiği şeyler yalnızca ve yalnızca temsillerdir – ki bunlar çoğu zaman bilinçli temsiller de değildir.⁷¹ Nietzsche için kavramsal dil sözcüklerin ve onların anlamlarının “kendinde”

⁶⁵ BGE 54.

⁶⁶ BGE 54.

⁶⁷ BGE 16.

⁶⁸ Bu da ancak mantıksal bir doğruluktur, içi boş, şeylerin ne’liğine tekabül etmez.

⁶⁹ ADY 1, KSA 1:878-882.

⁷⁰ Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, çev. Volkan Ay, İstanbul: Fol Kitap, 2022, s. 228-230.

⁷¹ MS, KSA 7:360.

bir şey olarak dünyanın doğru temsilleri olmasından ziyade, bir metafor oluşum alanıdır. Fakat eleştirisi bununla kalmaz, önceki bölümde de işaret dildiği üzere, çok daha radikal biçimde bu tür kendiliklerin hiç var olmadığını savunur. Ona göre hakikat diye bir şey yoktur.⁷² Bizim hakikatimizin yasaları Nietzsche'ye göre dilin yasalarından gelir.⁷³

Her ne kadar dilin sınırlarından çıkamasak da, Nietzsche bunun yalnızca dildeki bir özellik, bir yorum olduğunu unutmak, buradan yola çıkarak yanlış bir çıkarım yapmak zorunda olmadığımızı öne sürer. Dolayısıyla asıl yanılsama dildeki yanılsama değil, bizim dile, gramere duyduğumuz bu inançtır. Bunun bir yorum olduğunu unuttuğumuz ve dilin dünyanın yapısını çarpıtmadan yansıttığına güvendiğimiz⁷⁴ için dünyayı doğrudan dilimizin özellikleri üzerinden anlamaya çalışıyoruzdur ona göre.⁷⁵ Dilin önyargılarını yalnızca işaretler olarak almadığımızda, işaretleri “şeylerin kendinde varlığı” olarak gördüğümüzde, mitoloji yapmış oluruz.⁷⁶ “Ben” de böyledir Nietzsche'ye göre. Gerçekte, süreklilik halinde bir akış, bir süreç söz konusuysa, “ben” zamiri aracılığıyla dilde ifade edilen bilinçli ve göstergesel bir ego olarak kabul edebileceğimiz bir şey varsayabiliriz.⁷⁷ Bu sadece bir varsayımdır, bir kesinliğe sahip değildir. Çünkü yukarıda söz edildiği gibi, –öznesiz– süreçlerin kendisini anlatmaz, sürecin yorumlanmasıdır. “Ben”in neden, “düşünme”nin sonuç ya da etki olduğu fikrinde bu sonsuz sayıda süreç olgusuna ters bir neden-sonuç anlayışı vardır. Neden ve sonuç birbirinden ayrılabilir, tanımlanabilir, sabit entiteler değildir. Bundan dolayı “neden” ve “sonuç” açıklama için değil, salt dilsel bir ifade, bir tür basitleştirici kısaltma olarak kullanılabilir yalnızca. Bu basitleştirme yanlış bir irade analizine dayanır.⁷⁸ Örneğin Nietzsche bir düşüncenin “ben” istediğinde geldiği şeklindeki yanlış yorumlama için “mantıkçıların hurafesi” sözünü kullanır.⁷⁹ Zira düşünme iradenin kontrolü altında değildir. Hatta düşünmenin çok büyük ölçüde bilinçli olmadığını, tüm diğer edimlerde olduğu gibi, düşünmede de bilincin ikincil olduğunu savunur.

⁷² KSA 12:9[91], KSA 8:2[108], akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 230-233.

⁷³ ADY 1, KSA 1:877.

⁷⁴ PA, “Dört Büyük Yanılgı”.

⁷⁵ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 128.

⁷⁶ BGE 21.

⁷⁷ GS 11.

⁷⁸ ADY 1; GS 127; PA, “Dört Büyük Yanılgı” - 3.

⁷⁹ BGE 17.

İKİNCİ BÖLÜM: NIETZSCHE’NİN İKİNCİL BİLİNÇ KURAMI

Nietzsche’de bilincin ikincil oluşu öncelikle edimlerin büyük çoğunluğunun bilinç olmaksızın gerçekleşmesinden kaynaklanır. Nietzsche bilincin başlangıcında, yani filogenetik tarihimizde düşünme, hissetme, isteme, hatırlama gibi her türlü edimin bilinç olmaksızın gerçekleşebildiğini söyler. *Şen Bilim*’de bilinç konusunda ayna metaforunu kullanarak, o zamanlar bütün bu edimlerin, yani hayatın tamamının “aynada kendini görmeksizin” mümkün olduğunu söyler ve ekler: “Tıpkı bizim durumumuzda, hayatımızın büyük çoğunluğunun –ve aslında düşünme, hissetme, isteme hayatımızın da (her ne kadar bu yaşlı bir filozofa hakaretimiz gelse de)– hâlâ bu yansıma [Alm. *Spiegelung*, İng. *reflection*] olmadan geçmesi gibi.”⁸⁰ Dolayısıyla, Nietzsche’ye göre bilinci anlamak için onsuz neler yapabildiğimize bakmamız, bunun için de bilincin kökenine inmemiz gerekir.

2.1. Bilincin Kökeni ve Dil ile Bilincin Kökensel İlişkisi

Bilincin ikincilliğinin kökleri bilincin kökeninde yatmaktadır. Soybilim anlayışıyla Nietzsche bilincin kökenine inmiştir. *Ahlakın Soykütüğü*’nde evrimsel olarak bilincin ortaya çıkışından söz ederken, bilinci olan insanın ya da bir nevi bilincin tanımını yapar: “(...) düşünen, akıl yürüten, hesaplayan, neden-sonuç ilişkisinden sonuca varan zavallı varlıklara dönüşmüşlerdir, yani ‘bilinçlerine’, en yoksul, en yanılmaya meyilli organlarına.”⁸¹

Fakat Nietzsche bilinci ve bilincin kökenini en fazla *Şen Bilim*’in 354. aforizmasında ele alır. Nietzsche’de bilinç üzerine yazan yazarlar da en fazla oraya göndermede bulunmaktadır.⁸² Her şeyden önce Nietzsche, Birinci Bölüm’de de kısmen değinildiği gibi, klasik evrim anlayışıyla ortaklıklar taşımakla birlikte, onu aşan ve tüm evreni içine alan bir doğa, yaşam ve insan anlayışına sahiptir. Evrende aslolan kendini devam ettirmez. Bu, dünya ve dünyadaki yaşam açısından ele aldığımızda dünyanın ve yaşamın devam ettirilmesi biçimini alır. Nietzsche’nin evrim görüşünün klasik evrim

⁸⁰ GS 354.

⁸¹ GM II - 16.

⁸² Bu altbölümde de, aksi belirtilmedikçe, ağırlıklı olarak söz konusu aforizmada yer alan görüşleri ele alınmaktadır.

anlayışından farklılığı şuradadır: Nietzsche’de yaşamın devamı, korunması açısından esas olan, birey olarak insanın kendi yaşamını koruması, hatta türün korunması değildir. İnsan türünün tek başına bir önemi yoktur. İnsanı tüm yaşamın geçmişiyle birlikte ve tüm diğer organik olanlarla birlikte, onların bir toplamı, adeta geçici ve küçük bir noktası olarak alır. Nietzsche’nin ADY’nin başlangıç paragrafında belirttiği gibi, insan zihninin olmadığı sonsuz zamanlar vardır ve o yok olduğunda da hiçbir şey olmayacaktır. Çünkü evrenin tüm işleyişinin altında güç istenci yer almaktadır. Güç istenci bireyin ya da türün güç istenci değildir; o tüm olan bitenin altındaki temel özelliktir. Evreni ve yaşamı oluşturan sayısız kuvvet güç toplama, gücünü arttırma ve devam ettirme özelliğini kendinde barındırır. Nietzsche’nin Darwinizm eleştirisinin temelinde evrimi türün kendini korumasına ve var olma mücadelesine indirgemenin yerine, onu büyümeye, gücünü genişletmeye dayandırması yatar⁸³: “Yaşayan her şey (...) kendini korumak için değil, daha fazlası olmak için elinden gelen her şeyi yapar.”⁸⁴

Tür olarak insanın geçmişi yaşamın tarihiyle bir bütündür. Filogenetik tarihimizde bilincin olmadığı dönemlerde yaşamın ve bugün de yapageldiğimiz edimlerin bilinç olmadan gerçekleştiğini söyledikten sonra, bilincin bugün de hayatımızın büyük çoğunluğu için gerekli olmadığını söyler. Fakat bir noktada hayvanların bir kısmı bilinç kazanmıştır. Ardından akla gelecek soruyu kendisi sorar: Peki bilinç gereksizse neden var?

Nietzsche’ye göre bilinç “genel olarak yalnızca iletişim ihtiyacının baskısı altında” ve evrimleşmeyle birlikte gelişmiştir ve gelişimi, dilin gelişimiyle “el ele” gider. Pek çok hayvan arasında çok çeşitli biçimlerde bir tür iletişim söz konusudur. Ancak insan dili onlardan farklılaşmaktadır. Nietzsche insanın iletişim ihtiyacını şöyle açıklar: Başlangıçta insan, nesli en fazla tehlike altında olan hayvandı ve türdeşlerine ihtiyaç duyuyordu. Yani toplumsallığa ihtiyacı vardı. Öncelikle kendisini, sıkıntısını, ne “hissettiğini”, ne “düşündüğünü” “bilmeye”, yani bilince; sonra da bunu anlatmaya, aktarmaya ihtiyaç duydu. Duyguların, düşüncelerin, edimlerin en azından bazılarının bilincine varışımız bu ihtiyacın ve zorunluluğun sonucudur. Fakat bir noktada bilincin gelişmiş olması insanın artık tamamıyla bilinçli olduğu, bilinçli idare edildiği anlamına

⁸³ GS 349; BGE 259.

⁸⁴ WP 688.

gelmez. Çünkü bilinç iletişim ihtiyacı nedeniyle, yalnızca bu kapasitede gelişmiştir, daha fazlası değildir. Bilincin inceliği ve gücü de insanın iletişim ihtiyacıyla, buna bağlı olarak gelişen iletişim yeteneğiyle ve bu konudaki işe yararlığıyla orantılıdır. Nietzsche'ye göre yalnız yaşayan, vahşi bir tür olsaydık, bilince ihtiyacımız olmazdı. Oysa yaşamımızı sürdürmek için bugün de bir arada yaşamaya ihtiyacımız var.

Güç İstenci'nde yer alan notlarında Nietzsche bilincin ve dilin başlangıçta insanın toplumsallığa olan ihtiyacından doğmuş olmasının yanında, toplumun ve devletin oluşumu için de vazgeçilmez araçlar olduklarını ekler. Bilincin yalnızca topluma faydalı olduğu kadarıyla var olduğunu söyler⁸⁵; yani iletişimi ve toplumu kurmak ve sonra da sürdürmek için gerektiği kadarıyla. Çünkü bilinç yaşamın korunması için sonradan gelişmiş bir araçtır. Hatta bilinçli düşünce kapasitesi, dil aracılı bir toplumsallaşma sürecinin yan ürünüdür. Toplumsallaşma süreci insan psikolojisini şekillendirir. Dürtülerin ve duygulanımların yeniden yapılandırılmasını sağlar, belirli bir topluluğun üyelerine o topluluk tarafından kabul edilen geleneklere uygun davranma eğilimi kazandırır. Bu da topluluk üyelerinde geniş kapsamlı bir psikolojik tekdüzelik yaratır; sürü üyeleri aşağı yukarı aynı şekilde davranma ve düşünme eğiliminde olurlar.

Çağdaş Nietzsche yorumcularından Mattia Riccardi, Nietzsche'nin bilincin iletişimsel pratiklerin bir sonucu olarak doğduğu fikrinde Fransız psikolog Alfred Espinas'nın Nietzsche'nin Almanca çevirisini okuduğu bilinen *Des sociétés animales* kitabından yararlandığını öne sürmektedir. Espinas farklı hayvan türlerinde sosyal biliş üzerine çalışmıştır. Kitabında karınca, arı ve primatlar gibi farklı hayvan topluluklarında, toplumsallaşmanın kolektif bir bilinç ortaya çıkardığını ve iletişimin bu bilinci üreten mekanizma olduğunu savunmaktadır. Karıncaların ifade mekanizmasının, antenleriyle diğerine farklı hız ve şiddette vurma yoluyla gerçekleştiğini; primatlarda ise yüz ifadeleri ve ses üretimiyle fikir alışverişlerinin gerçekleştiğini gözlemlemiştir. Sonuçta işaretler – bedensel eylemler ya da ses– aracılığıyla gerçekleşen çeşitli iletişim biçimleri sosyal etkileşimi ve sosyal bilişi meydana getirmektedir. Örneğin primatlarda duygu ifadelerinin bu şekildeki alışverişi üyeleri kendi içinde duygusal bir topluluk haline getirmektedir. Bu sosyal birlik bir bilinç birliği, ortaklaşa üretilen bir zihin durumu oluşturmaktadır. Fakat Espinas bireysel bir bilincin varlığını da yadsımaz, bir tür hayvansal egodan da söz eder.

⁸⁵ WP 505, akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 77.

Bu o kadar kolay aktarılamayan bir şeydir ona göre ve “kişinin” esas benliği orada bulunur.⁸⁶

Nietzsche karıncaların vuruşlarına göndermede bulunarak, aslında iletişimin ilk niyet olmadığını, gücünü diğeri üzerine yaymak, ötekini fethetmek ve istediğini yaptırmak olduğunu anlatır. İletişim gücün işaret dilidir. İşaretleri kolay anlama karıncanın vuruşu söz konusu olduğunda acıyı azaltır ve yabancıнын (gücünün) tanınması anlamına gelir.⁸⁷ İlkel insanda ise tehlikelere karşı gruplar oluşturma ihtiyacı vardı; bunun için de kendini anlaşılır kılması gerekiyordu. Benzer deneyimleri benzer işaretlerle ifade etme insanları yaklaştırdı. Deneyimlerin iletilebilirliği bir seçme ve genelleme gerektiriyordu. Birbirine en çok benzeyenler bir arada ve güvende kaldı. Nietzsche’ye göre düşünme ve bilinç karşılıklı anlama ihtiyacından doğdu: İşaretler > kavramlar > akıl ya da bilinç şeklinde. Organik yaşam bilinç gerektirmediği halde, hayvanın var kalımı diğerlerinininkine bağlanır bağlanmaz bilinç ortaya çıktı.⁸⁸

İletişim sadece dille gerçekleşmez; iletişimde bakışlar, dokunma, jestler gibi faktörler de rol oynar. Nietzsche’nin bunların tümünü işaretler (*Zeichen*) olarak adlandırdığını söyleyebiliriz. Ona göre bir şeyleri işaretlerle aktarma ihtiyacı arttıkça, duysal izlenimlerin farkındalığı, onları sabitleme ve kendi dışımıza yerleştirme de arttı. Böylece insan da kendisinin daha ince bir şekilde farkına vardı. Nietzsche’ye göre insan sosyal bir hayvan olarak giderek daha fazla kendi bilincine varmayı öğrenmeye devam ediyor.

İnsanın tüm edimleri tamamıyla kişiseldir, bireyseldir ve her biri benzersizdir. Ne var ki, insan kendisinin, edimlerinin giderek daha fazla farkına varsa bile, bilince yalnızca “kendimizde bireysel olmayanı, ortalamamızı” getirebiliriz. Çünkü bilinç ve dil tamamıyla iletişimin bir aracı olduğundan, kendisini “iletişim işaretleri” içinde gerçekleştirmek zorundadır. Bu da ancak ortalama olanın iletilmesini sağlamaktadır. Çünkü ancak ortalama olan bilinçli olarak düşünülebilir. Nietzsche’ye göre bilinç ve bilinçli düşünce insanın bireysel varoluşuna değil, insanın içindeki toplumsal ve sürü üyesi olan kısmına aittir. Bu nedenle bireysel olan, bilincin bu özelliği tarafından sürekli bir şekilde adeta sürü perspektifine tercüme edilmiş bir düşünce haline getirilir. Benzersiz

⁸⁶ Mattia Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, Oxford University Press, 2021, s. 85-87.

⁸⁷ NL 1883 7[173], KSA 10:298, akt. a.g.e., s. 87.

⁸⁸ NL 1884 30[10], KSA 11:356, akt. a.g.e., s. 88.

olanlar bilince tercüme edildiğindeyse artık benzersiz görünmezler. Çünkü bilincine varabildiğimiz dünya ancak bir işaretler dünyasıdır, yalnızca bir yüzeydir. *Tan Kızıllığı*'nın 115. aforizmasında Nietzsche bilinç ve dil arasındaki ilişkiden söz ederken, yalnızca birkaç psikolojik durum için terimlere –öfke, acıma, neşe, ağrı vb.– sahip olduğumuzu söyler. Oysa zihinsel yaşamımız bundan çok daha zengindir. Ama bir durum bilince girer girmez karşılık gelen bir terimin altına sokulmaya çalışılır, hatta Nietzsche bir terimle ifade edemeyeceğimiz durumların bilincinde olmayacağımızı savunmaktadır. Çünkü *Şen Bilim*'de vurgulandığı gibi, bilinç her şeyi genelleştirir, yüzeyselleştirir, dolayısıyla çarpıtır. Benzersiz olanlar artık düz, zayıf, genel işaretler, yani sürü işaretleri haline gelir. Zira hayvan bilinci yalnızca topluluk ve sürü yararlılığıyla ilişkili olarak incelik geliştirilmiştir. Nietzsche bunu “gerçek fenomenalizm ve perspektifçilik” olarak adlandırır.

Nietzsche'nin bu *Zeichen* (işaretler) terimini, dilbilim terminolojisindeki “göstergeler”le benzer bir kullanımı vardır. Nietzsche'ye göre bilinçte sözcük, sembol ve kavramlar işaretlerle nesneler arasında değil, yalnızca işaretlerle işaretler arasındaki ilişkiler biçiminde gerçekleşir. Bilinçli düşünce ve bilinçli deneyim bir işaret yazısıdır; bir kavramlar sistemini ve onların anlamsal özelliklerini içerir. Yani dünya ile kavramlar ya da dünya ile dil arasında değil, dil ve kavramlar arasında bir ilişki söz konusudur.

Nietzsche'ye göre “yalnızca dilsel formda düşünebiliriz”, hatta dilsel kısıtlamalar nedeniyle düşünemediğimizde düşünmeyi bırakırız.⁸⁹ Yani (bilinçli) düşünme dilsel işaretlerde gerçekleşir. Bilinç, sırayla ve işaretler aracılığıyla gerçekleşen verilişler > temsiller > üst temsiller şeklinde ilerler. Duyu izlenimlerinin fenomenal farkındalığından hatırlama, hayal, bilinçli ve düşünme, özbilinç ve eylem planlarına kadar tüm spektrum için seyir bu şekildedir. Tüm bunlar dilin gramerine, gramerine bağımlıdır ve zorunlu olarak dilin sınırları içinde gerçekleşir. Nietzsche aynı zamanda rasyonel düşünmenin “bir şemaya göre bir kenara atamayacağımız bir yorum” olduğunu da söyler.⁹⁰ Çünkü dilsel işaretlerin anlamı ancak altta yatan yorumlamadan gelir. Bilinç, zihin ve düşünce içsel, yapısal ve zorunlu olarak semiyotik ve yorumlayıcı süreçlerdir. Yani gramerin altında yorumlayıcı temeller bulunur.⁹¹

⁸⁹ NL 1886-7, KGW VIII.1, 5[22], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 47.

⁹⁰ NL 1886-7, KGW VIII.1, 5[22], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 48.

⁹¹ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 47-48.

Ancak, bu, dille olan içsel bağlantının yalnızca bilinçli düşünce düzeyinde ortaya çıkmaması dikkat çekicidir. Bilincin doğuşunda ve gelişiminde de söz konusudur. İşaret kullanımının toplumsallığı düşünüldüğünde, bilincin toplumsal karakteri de anlaşılır. İşaret kullanımı sosyal, tarihsel ve kültürel dünyada mevcuttur; organik veya biyolojik süreçlere indirgenemez. Bu, özellikle öz bilinç gibi, bilincin daha yüksek yönleri için geçerlidir.⁹²

Dilin yapısı bizi eylemin arkasında bir eyleyen görmeye zorluyor demiştik. Dilin bu özne-yüklem yapısının dışında konuşamıyoruz, hatta düşünemiyoruz. Fakat belki de Nietzsche'nin "Dört Büyük Yanılgı"da anlattığına benzer biçimde, burada da nedenle sonucu karıştırıyor olamaz mıyız? Dilimizin yapısı, örneğin tam da bu özne inancından kaynaklanıyor olamaz mı? Nihayetinde dil de bilinç ve diğer pek çok şey gibi, yaşamın korunmasına, güç istencine hizmet eden olumsal araçlardır Nietzsche'ye göre. Dolayısıyla dilin bu yapısının altında daha temel bir şeyin olması gerekmez mi? Belki de hem dil yapısının hem de onunla ilişkilendirdiğimiz yanılsamaların altında ortak bir neden vardır.

İnsanca, Pek İnsanca'da Nietzsche töz ve özgür irade yanılsamalarının kökeniyle ilgili olarak dilden bağımsız gibi görünen bir açıklamada bulunmaktadır. Burada Nietzsche töz yanılsamasının evrimsel başlangıcına işaret eder: Töz olarak görme eğilimi aşağı organizmalarda yavaş yavaş oluşmuştur. Bu aşağı organizmalar başlangıçta hep aynı şeyden başka bir şey görmezken, değişik haz ve acı uyarılmaları belirgin hale geldikçe, yavaş yavaş değişik tözler ayırmsanmaya başlamıştır. Oysa ayırmsanan tözlerin her biri tek bir nitelikte, yani organizmayla tek bir ilişki içindedir. Nietzsche bunun zaman içinde bilen öznenin başlangıç yasasına dönüştüğünü söyler: "Bilen öznenin başlangıçtaki genel yasası kendinde her nesneyi kendi özünde, kendi kendisiyle özdeş, yani kendi kendine var olan ve temelde aynı kalan ve değişmez olarak, kısaca bir töz olarak görme içsel zorunluluğuna dayanır." Değişik "tözlerin" her biri tek bir nitelikle, organizmayla tek bir ilişki içinde ayırmsanır: duyumsayan özne bağlamında hoş ya da acı verici olanın duyumsanması.⁹³ Hoş ya da acı verici şeyle olan ilişkinin bilincine varılır. Başlangıçta organizmayı sadece bu ilişki ilgilendirir. Bu ilişki o şeyin bir töz, yalıtılmış, değişmeyen

⁹² a.g.m., s. 47-48.

⁹³ Bu hoş ya da acı verici olanı duyumsamaya ayrıca verilen yargının duyumsanması da eşlik eder.

bir şey olduğu inancını doğurur. Yani yargının temelinde inanç, onunsa temelinde hoş ya da acı verici olanı duyumsama yer alır. Tekil bir duyumun tekil yargısı bizi nedenselliğe götürür. Bugün de insan tüm duyumların ve edimlerin özgür iradenin edimleri olduğunu düşünür. Duyumsayan insan kendini gözlemleyerek her duyumu yalıtılmış, ayrı bir şey olarak kabul eder; bir bütünün, akışın bir ânı olarak almaz. Yani duyum ve yargı bizden çıkmakta ve keyfi sayılmaktadır. Acıktığımızı hissettiğimizde yemek yemek “istediğimizi” düşünürüz. Oysa organizma kendini devam ettirmek istemektedir. Nietzsche şöyle devam eder: “İstenç özgürlüğü inancı, tüm organik olanların başlangıçsal bir yanılgısıdır, öyle eskidir ki, mantıksal olanın uyarımları vardır içinde; koşulsuz tözlere ve özdeş şeylere duyulan inanç da başlangıçsal bir inançtır, tüm organik olanların eski bir yanılgısıdır.” Kısacası tüm yargıların, tüm inançların ve özgür irade yanılsamasının da temelindeki başlangıç yanılsaması duyumsayan özne kaynaklı olarak, tözlere duyulan inançtır.⁹⁴

Öyleyse dilden çok önce, muhtemelen onun yapısında da daha başlangıçtan itibaren önemli bir rol oynayan bir töz inancına ulaşmış, böylece Birinci Bölüm’de yer verdiğimiz neden sonuç ilişkisini tersine çevirmiş oluyoruz. Fakat Nietzsche’nin önceki paragrafta değindiğimiz görüşlerine göre, töz inancının da altında önce organizmayla, bir nevi çevrenin haz-acı ilişkisinin –ki bu Nietzsche’de fark felsefesi açısından da ele alınabilir– duyumsanması, sonra da bu duyumlardan kaynaklanan bir faillik, özne yanılsaması doğmuştur. Evrimsel perspektiften dilin doğuşu her ne kadar organizmaların ilk duyumsamalarından çok sonra gerçekleşmişse de dili ortaya çıkaran bu geç “organizmanın”, adı modern anlamda henüz konmamış bir öznenin bir nevi öncülü olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu konuya ileride tekrar değineceğiz.

Burada Birinci Bölüm’de ele alınan, özgür irade yanılsamasının ve özne fikrinin kaynağının dil olduğu teziyle ilgili açık bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü Nietzsche burada kaynağı insan dilinden çok daha öncelere dayandırıyor gibi görünmektedir. Bu çelişki *İnsanca, Pek İnsanca* (1878) ile *Şen Bilim* (1882) arasında Nietzsche’nin düşüncesinde gerçekleşmiş olabilecek bir değişiklik ile açıklanabilirdi. Ancak daha yakından baktığımızda, bu iki tezin aslında birbiriyle o kadar çelişmediğini iddia etmek için önümüzde en azından iki olasılık olabilir. Birincisi, bugün insandaki töz ve özgür

⁹⁴ İPİ 1:18.

irade yanılsamalarının nasıl vuku bulduğu ya da bulmaya devam ettiği anlamında Birinci Bölüm’de yer verilen Nietzsche tezleri geçerliliğini koruyor gibi görünüyor. Ancak ikinci olarak ve daha önemlisi, çelişki olup olmadığına karar vermeden önce Nietzsche’nin dille el ele gittiğini söylediği bir “bilinç”ten söz ederken nasıl bir bilinci kastettiğine, metinlerinde farklı bilinçlerden söz edip etmediğine bakmakta fayda var.

2.2. Nietzsche’nin Bilinci

Nietzsche “bilinç” (*Bewußtsein*), “zihin” (*Intellekt*), “akıl” (*Vernunft*), “ruh” (*Seele*) kavramlarını zaman zaman aynı veya benzer anlamlarda kullanırken, zaman zaman da “bilince” daha spesifik anlamıyla yer verir. Örneğin birbirine çok benzer söylemler erken dönem çalışmalarından “Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan” (ADY) başlıklı makalesinde akıl üzerine görülürken, *Şen Bilim*’de bilinçle ilgili olarak yer alır. ADY’de Nietzsche insanın akla güveninin onun başka yaşam formlarına nazaran görece zayıflığının ifşası olduğunu ifade eder;⁹⁵ *Şen Bilim*’de ise bilincin insanın başka yaşam formlarına üstünlüğünü gösterdiğine olan inancı eleştirir ve insan hayvanının bilincinin “görece genç, tehlikeli bile olabilecek ve yeterince gelişmemiş bir organ olduğunu” ileri sürer.⁹⁶ ADY şöyle başlar:

Bir zamanlar ışıldayan sayısız güneş sisteminin bulunduğu evrenin uzak bir köşesinde akıllı hayvanların bilmeyi icat ettiği bir gezegen vardı. Bu, “dünya tarihi”nin en kibir ve yalan dolu ânıydı; fakat nihayetinde yalnızca bir andı. Doğanın bir iki nefes alıp verişiyse bu gezegen donup katılaşmış ve bu akıllı hayvanlar ölmek zorunda kalmışlardı.

Nietzsche ardından bu masalın bile insan zihninin doğa içindeki sefilliğini, belirsizliğini, faniliğini, ne kadar amaçsız ve gelişigüzel görüldüğünü anlatmaya yetmediğini ifade eder. İnsan zihninin sadece insanın hayatını sürdürmesine hizmet ettiğini, ama sahibi tarafından dünya onun etrafında dönüyormuş gibi ciddiye alındığını söyler. Oysa zihin “talihsiz, kırılgan ve fani olan canlıya varoluşta bir dakikacık tutunabilmesi için eklenmiş yardımcı bir araçtan öte” bir şey değildir.

⁹⁵ ADY 1.

⁹⁶ GS 354.

Buna karşılık ADY’de bilinç terimini de kullanır; bilincin gülünç derecede abartıldığını ve yanlış anlaşıldığını, hatta yanlış olarak insanın özü olarak görüldüğünü söyler.⁹⁷ Yine *Şen Bilim*’in bizzat “Bilinç” başlığını taşıyan 11. aforizmasında da aynı görüşü çok benzer ifadelerle tekrar eder. Bilincin insanın merkezindeki çekirdek olduğuna inanıldığını, bunun altında da organizmanın birliği fikrinin yattığını anlatır. Bu anlayışta bilinç verili, belirlenmiş bir şey olarak kabul edilmekte ve insanda kalıcı, ebedi olan her şeyin ondan geldiğine inanılmaktadır. Bunu gülünç derecede abartılı bulur. Halbuki bilinç başka her şey gibi, gelişimin, oluşumun ürünüdür. Hatta tersine, tam da bu nedenle, olgunlaşmamış, zayıf bir işlevdir. Çünkü organik olanın en son ve en geç gelişen işlevidir.

Bilincin ikincilliğiyle ilgili Nietzsche’nin çeşitli eserlerindeki bu nispeten daha genel ifadelerin yanında, bilinç üzerine en çok atıfta bulunulan, *Şen Bilim*’in 354’üncü aforizmasında bilinç anlayışıyla ilgili daha spesifik özellikleri görebiliyoruz. Bunlardan biri bilincin bir “yüzey” oluşudur; gerçekliğin yalnızca sınırlı bir kısmı bilinçte mevcuttur veya temsil edilir. İkincisi bilincin bir işaret dünyası oluşudur, ki bundan bir önceki altbölümde söz etmiştik. Bir başka özellik bilincin özneyle olan ilişkisidir. Hatta 354. aforizmadaki, özneyle ilgili ifadelerin, bir nevi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinin 16. aforizmasında yer alan “*Cogito*” eleştirisindeki soruya bir cevap teşkil ettiği söylenebilir: “Bana bir ben hakkında ve hatta neden olarak bir ben hakkında, son olarak da düşüncelerin nedeni olarak bir ben hakkında konuşma hakkını veren şey nedir?” 354. aforizmada Nietzsche bilinç-özne ilişkisini şöyle anlatır: İnsan bilincinde “bir şey bilince girerken” aynı anda bir ego ya da o bilincin bir öznesi de onunla birlikte ortaya çıkmaktadır. Oysa süreklilik halindeki akıştan bağımsız olan ve bir şeyin bilincinden önce gelen bireyselleşmiş bir şey yoktur; yani bilinç-öncesi, belirli, sabit, önceden var olan bir özne söz konusu değildir. Özne bilince sahip olmanın ikincil özelliğidir. Ego, bilincin tezahürleri dışında sahneye çıkmaz. Ama kişi bilincin ve düşüncelerin taşıyıcısı olarak altta yatan “bir şey”in varsayılması gerektiği sonucuna varır.

Mattia Riccardi GS 354’te yer alan bu özelliklerin genel bilinç kavramımıza pek de uymaması nedeniyle çalışmalarında bunları soruşturmaya tabi tutmuş ve nasıl bir bilinçten söz edildiği üzerine kendi görüşünü sunmuştur. Riccardi öncelikle çoğu

⁹⁷ ADY 1.

Nietzsche yorumcusunun Nietzsche'nin tek bir bilinçten mi söz ettiği, yoksa farklı bilinç türlerini mi varsaydığı konusunda belli bir tavır takınmadığını aktarır. Bunlar dışındaki kimi yorumcular hayvanlar âleminde bilinç gibi zihinsel farklılıkların zihinliliğin değişen karmaşıklık derecelerinde ortaya çıktığını öne süren Günter Abel'in "süreklilik modeli"ni kabul etmektedir.⁹⁸ Başka kimi yorumcularsa Nietzsche'nin tek bir bilinçten söz ettiğini varsayıyor gibi görünmektedir. Ancak Riccardi bu tekli bilinç görüşünü açıkça ifade eden tek yorumcunun Paul Katsafanas olduğunu vurgular.⁹⁹ Son bir grup yorumcu ise Nietzsche'nin iki farklı bilinci kabul ettiği şeklindeki bir tür ikili bilinç görüşünden yanadır: Çağdaş felsefenin fenomenal bilinç olarak adlandırdığına benzer şekilde, temel ve insana özgü olmayan bir bilinç ile, yalnızca insanda bulunan daha incelikli bir bilinç. Bu yorumcuların bir kısmı insana özgü olmayan bilinç için "fenomenal bilinç" kavramını, bir kısmı ise "birincil bilinç" kavramını önermektedir.¹⁰⁰ Riccardi ise üç tür bilinç içeren bir görüşü benimsemektedir; Riccardi'ye göre Nietzsche'nin bilinç görüşü bir tür çoğulluk sergilemektedir.¹⁰¹

Riccardi'nin üçlü bilinç görüşüne geçmeden önce, Günter Abel'in "süreklilik modeli"ne yakından bakalım. "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature" başlıklı makalesinde Abel, Nietzsche'nin zihin ve doğa felsefesinin belli başlı üç özelliğinden söz eder: Süreklilik, süreç ve işlevsel organizasyon. Birinci Bölüm'de Nietzsche'nin doğa ve yaşam anlayışı konusunda Abel'in

⁹⁸ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 71: Bkz. J. Simon, "Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff", *Zur Aktualität Nietzsches*, II. cilt, ed. M. Djurič ve J. Simon, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1984, s. 17-33; E. Schlingens, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin, New York: De Gruyter, 1999; G. Abel, "Bewußtsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes", *Nietzsche-Studien* 30(2001), s. 8.

⁹⁹ a.g.e., s. 72: Bkz. P. Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 2. bölüm, s. 2; L.R. Anderson, "Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge", *International Studies in Philosophy*, 34-3(2002), s. 95-117; J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2004; T. Doyle, "Nietzsche, Consciousness and Human Agency", *Idealistic Studies* 41(2011), s. 11-30; özellikle P. Katsafanas, *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2016.

¹⁰⁰ a.g.e., s. 72: Fenomenal bilinç için bkz. J. Constâncio, "Consciousness, Communication and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's The Gay Science", *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, ed. J. Constâncio ve M.J.M. Branco, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012, s. 197-232; R. Welshon, *Nietzsche's Dynamic Metapsychology. This Uncanny Animal*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014, s. 75, 137-138; birincil bilinç için bkz. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni, 1880-1888*, Pisa: ETS, 2006, s. 192-193; S. Reuter, "Wozu überhaupt Bewusstsein? Nietzsches Begegnung mit dem Physiologen Josef Paneth", *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, ed. J. Georg ve C. Zittel, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012, s. 255-262.

¹⁰¹ a.g.e., s. 71-72.

görüşlerinden faydalanmış ve metin içinde bu üç özelliğe, özellikle de süreç özelliğine yer yer değinmiştik. Abel'in süreklilik vurgusuna göre, evrendeki inorganik-organik sürekliliği insanda da devam eder ve organik olan, bilinç için bir nevi gelişimsel bir hazırlık aşaması olarak kabul edilir. Bilincin bugünkü durumundan geriye doğru bakıldığında ise “akıllı” veya “canlı” olarak nitelenen faaliyetler çeşitli derecelerde tüm organik olanda, tüm bu süreklilik içinde bulunabilir. Örneğin organik dünya, terimin en geniş anlamıyla alındığında, algılama, konumlandırma, tahmin etme gibi akıllı faaliyetleri; “sürekli yorumlama süreçlerini”¹⁰² her zaman içermektedir.¹⁰³

Abel'in Nietzsche'nin doğa ve zihin felsefesi açısından süreklilik ve sürece ek olarak ortaya koyduğu bir başka temel özellik klasik organizma modelinden organizasyon modeline geçiştir. Nietzsche için insan işlevsel bir organizasyonel yapıdır. Dinamik olan organizasyon karmaşık etkileşimlerden kaynaklanan özelliklere sahiptir.¹⁰⁴ Bilinç, düşünce vb. zihin durumları organizasyonun işlevselliğini sağlayan ve koruyan bu özelliklerdendir. Canlılarda görece basit akıllı faaliyetlerin, farkındalığın, açık bilincin, özbilincin aşamalı olarak ilk ortaya çıkışları çeşitli güç etkileşimlerinin etkileriyle gerçekleşir.¹⁰⁵

Gelişimsel tarihin geç dönemlerinde ortaya çıkan bilinç organik dünyada filogenetik ve ontogenetik farklılaşmalarla öncelenmiştir. Tüm organik olandaki akıllı faaliyetler hayvanlara gelindiğinde aşamalı olarak bilincin –fenomenal ayırım ve nesne farkındalığı gibi– temel formlarını ortaya çıkarmış, insandaysa öz farkındalık gibi daha üst işlevler oluşmuştur.¹⁰⁶ Fakat bu süreklilik modelinde eski işlevler kaybolup yerini yenilere bırakmaz. Bilinç ortaya çıkmadan önceki temel “akıllı” faaliyetler bilinçle birlikte de büyük ölçüde aynı şekilde iş görmeye devam eder. Aynı bakış açısıyla bilincin

¹⁰² NL 1885-6, KGW VIII.1, 2[148], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 40.

¹⁰³ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 40.

¹⁰⁴ Yeri gelmişken, burada bir parantez açarak, bu konudaki görüşlerin günümüz bilgisiyle ilişkisini de çok kısaca kurmakta fayda olabilir. Zihin durumları düşünce ve bilim tarihinde, örneğin modern öncesi dönemde beyindeki özel organlara atfedilirken, zamanla organdan ziyade özelleşmiş ama çok net olarak ayrılamayan anatomik lokalizasyonlar şeklinde değişmiş, daha sonra da yerini beyindeki işlevsel şebekeler görüşüne bırakmıştır. Günümüzde belli bir sınırlılık taşıyan şebekelere yepyeni ve daha önce ilgisiz görünen alanlarla bağlantıların da eklenmesiyle ayırt etmenin güçleştiği karmaşık organizasyonlar şeklindeki bağlantısallık görüşü hâkim hale gelmiştir. Ek olarak beden de işlevlere sadece yürütücü olarak değil, kurucu olarak daha fazla dahil olduğu görüşünün de giderek ağırlık kazanmaya başladığını belirtmek gerekir. Pek çok yorumcu Nietzsche'nin fikirlerinin çağdaş nörobilimde varılan bu güncel kavrayışlarla uyumlu olduğunu, onları öncelediğini kabul etmektedir.

¹⁰⁵ a.g.m., s. 44.

¹⁰⁶ a.g.m., s. 40-41.

temel formlarının iş görme biçiminin de özbilincin ortaya çıkışıyla tümüyle ortadan kalkmayacağı açıktır. Dolayısıyla insanın tüm işleyişinde bilincin zorunlu olmaması gibi, zihnin işleyişinde de özbilinç ya da özfarkındalık şart olmayacaktır.

Bu durumda, Abel her ne kadar Nietzsche'nin özbilincin yalnızca insanlarda olduğunu düşündüğünü varsaysa bile, bunun zorunlu olmadığını, ilkesel olarak hayvanlarda hiçbir zaman olamayacağını iddia edemeyiz, zira bu, süreklilik ilkesiyle de, Nietzsche'nin evrim anlayışıyla da uyuşmayacaktır. Hatta bilinç konusundaki ayrımlarımızın, başka ayrımlarda olduğu gibi yapay olduğunu, bunların pratik açıdan kullanışlı dilsel kategoriler olduğunu söyleyebiliriz. Bir bilinç türüne atfettiğimiz özelliklerin bazıları çeşitli düzeylerde hayvanlarda da bulunabilir; örneğin günümüzde primatlarda, hatta fillerde kendini aynada tanıma gibi yetiler nedeniyle bir tür özbilinç olup olmadığı tartışılmaktadır. Abel de bu aşamalılığa dikkat çekmiştir.

Öyleyse bugün bizi farklı bilinç kavramlarına götüren nedir? Nietzsche bize bilincin nasıl bir şey olduğu konusunda çok açık bir resim sunmamakta, bu da kavramı yoruma son derece açık kılmaktadır. Nietzsche'nin belirsiz bilinç anlayışını netleştirmede yorumcuların görüşleri bize rehberlik edebilir. Ayrıca, eğer farklı bilinç türleri varsa, bu, önceki altbölümün sonunda karşılaştığımız, dille ilişkili problem için bir çözüm imkânı sunabilir.¹⁰⁷

Bilinç üzerine ayrıntılı çalışmalar yürüten yorumculardan biri olan Riccardi, Nietzsche'nin ifade ettiği özelliklere dayanarak ve bazı özelliklerin belli durumlarda bir arada oluşundan yola çıkarak, onun ne tür bir bilinçten ya da bilinçlerden söz ettiğini anlamaya çalışmıştır. 2018 tarihli "Nietzsche's Philosophy of Mind"¹⁰⁸ makalesinde Riccardi, Nietzsche'nin bilinçten en çok söz ettiği *Şen Bilim*'in 354. aforizmasında, özbilinci (*Selbstbewußtsein*) kastediyor olması gerektiğini ifade etmektedir. Riccardi bunun en azından zaman zaman, özellikle de dille ilişkili kısımlarda geçerli olduğunu öne sürmektedir. Bunu öne sürerken bilincin aforizmada Nietzsche'nin bize sunduğu dört özelliğine dayanmaktadır: "Gereksiz" (*superfluous*) oluşu, dönüşlülüğü (*reflexivity*), iletişim ihtiyacıyla ortaya çıkışı ve sözcüklerde, iletişim sembollerinde gerçekleşmesi.

¹⁰⁷ Bu altbölümde Riccardi'nin farklı bilinç türleri konusundaki görüşlerinin bu kadar ayrıntılı olarak ele alınmasındaki nedenlerin daha açık olarak ve erkenden belirtilmesi konusundaki uyarıları için tez jürim Prof. Dr. Emre Şan'a çok teşekkür ederim. Sözü edilen problemin çözüme kavuşturulması konusunda ayrıca bkz. s. 39-40.

¹⁰⁸ Riccardi, "Nietzsche's Philosophy of Mind".

2021 tarihli *Nietzsche's Philosophical Psychology* eserinde ise görüşlerini daha kapsamlı hale getirerek aforizmada sözü edilen bilincin reflektif (*reflective*, düşünömsel) bilinç olduğunu ileri sürer. 2018 makalesindeki özbilinç fikrinde, tek bilinç görüşüne yakın duran Richardson'ı izlemiş, 2021'deki düşünömsellik terimini ise ikili bilinç görüşünü savunan Welshon'dan almıştır. Bu değışikliğin nedeni Nietzsche'nin, özbilinç kavramını insanlara uygularken, bilinç kavramını zihin durumlarına da uygulamasıdır. Bununla birlikte Riccardi reflektif bilincin özfarkındalığı da içerdığını halen savunmaktadır,¹⁰⁹ ki Abel de GS 354'teki, bir şey bilince girdiğinde aynı anda öznenin de belirttiğı bilinç formu için “özfarkındalığın temel bir formu” ifadesini kullanır.¹¹⁰

Riccardi kitabında aforizmadaki bilinç özelliklerini daha da ayrıntılandırır ve yenilerini ekler. İlk olarak, GS 354'teki bilinç bir dönüşlölük sergilemektedir; bunun en önemli kanıtı bilincin ya da kişinin bilinçli hale gelişinin (*Sich-Bewust-Werden*) “aynada kendini görme” metaforuyla sunulmasıdır. İkinci olarak –bu– bilincin insana özgü olduğu ifade edilmektedir. Nietzsche'nin, fizyoloji ve doğa tarihi sayesinde, bilince kavuşmadan önce, ya da “aynada kendini görmeksizin” neler yapabildiğimizin farkına vardığımızı söylemesi bunu göstermektedir. Bu da bizi üçüncü özelliğe, bilincin gereksiz oluşuna götürür. Hayvanlar bu bilince sahip olmadan da pek çok edimde bulunduğu gibi, insanın zihinsel yaşamı ve davranışları da tümüyle bilince bağılı değildir. Yani düşünme, hissetme, isteme, hatırlama, eyleme temelde “ayna” olmadan da ortaya çıkmaktadır. GS 354'te belirtildiğı gibi, “bunların hiçbirinin ‘bilince girmesi’ gerekmez.” Dördüncü özellik Riccardi tarafından “Leibniz iddiası” olarak adlandırılmaktadır. Bunu 354'teki Leibniz göndermesine ve aynı eserin 357. aforizmasından gelen ek bilgilere dayandırmaktadır. Burada Nietzsche Leibniz'in “açık bilince” girmesi zorunlu olmayan bilinç-öncesi akıllı faaliyetlerine göndermede bulunmaktadır. Abel buna kalabalık bir caddede karşıdan karşıya geçerken görsel uyaranları algılayışımızı ve kaydedişimizi verir; bunların açık olarak bilincinde olmasak da yön bulmamıza yardım ederler.¹¹¹ Buna göre bilinç bir tür “temsil kazası”dır. Burada “kaza” olarak nitelediğı, kişinin zihin durumlarının bir şekilde farkında olması, zihin durumlarının yine zihinde temsil

¹⁰⁹ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 76, 4. dipnot: Bkz. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, s. 77, 90, 93, 160; Welshon, *Nietzsche's Dynamic Metapsychology*, 5. bölüm.

¹¹⁰ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 41.

¹¹¹ a.g.m., s. 41.

edilmesidir. Fakat bu, zihin durumları için bir zorunluluk olamaz, zira bilinç zihin durumlarının kurucusu ya da zihnin özsel bir niteliği değildir. Nietzsche, ileride ele alacağımız gibi, tüm zihin durumlarının bilinçli olmadığını açıkça ifade etmektedir. Riccardi zihin durumlarının yine zihinde temsil edilmesini çağdaş meta-temsili kavramına ve üst-düzey düşünme (HOT) teorilerine bağlayacaktır. Zira GS 354'te sözü edilen bilinçte kişinin “kendisini neyin üzdüğünü, nasıl hissettiğini, ne düşündüğünü ‘bilmesi’” söz konusudur. Son iki özellikse bilincin dille ilişkisi üzerinedir. İlk olarak, bilinç iletişimsel ve dilsel pratiklerle gelişmiştir; ikincisi de tüm –ve yalnızca– bilinçli durumlar dilde ifade edilen içeriğe sahiptir. Bütün bu özellikler Riccardi'nin çıkarımına göre reflektif bir bilincin özellikleridir.¹¹²

Riccardi diğer bilinç olasılıklarını elediği argümanlar da sunar. Bunlardan ilki fenomenal bilinçtir. Riccardi'nin kastettiği, çağdaş filozofların en temel bilinç türü olarak saydığı, örneğin ağrı ya da renk duyumlarını içeren, hissedebilirliğe (*sentience*) dayanan bilinçtir.¹¹³ Bu tür bir bilincin pek çok hayvanda da olduğu zaten düşünülmektedir, yani insana özgü değildir. Ek olarak bu tür bir bilinç dil gerektirmez ve iletişimle ilgili de değildir. Fenomenal bilincin bütün bu özellikleri 354. aforizmada yer alan özelliklerle uyusmamaktadır. Riccardi'nin elediği ikinci bilinç türü algısal deneyimle ilişkili farkındalıktır. Pek çok hayvanın çevrelerini bilinçli olarak ya da bir farkındalıkla deneyimlediğini, fakat bunun dilsel kapasiteyle ilişkili olmadığını savunmaktadır.¹¹⁴ Birçok hayvanda fenomenal ayırım ve nesne farkındalığı gibi temel bilinç formları mevcuttur. Daha sonra gelişmiş olan öz farkındalık ve özbilinç ise insanda bulunur.¹¹⁵ Riccardi pre-reflektif (düşünüm-öncesi) bilinci de ele alır ve reflektif bilinçle karşılaştırır. Pre-reflektif bilinç genellikle bedensel duyumlara sahip olmayla ilişkilendirilmektedir. Bedensel duyumlarda bilinçli deneyim ve bedenlenmiş bir organizma olarak kendinin farkında olma söz konusu olsa da burada reflektif bilinçteki üst-bilişsel (meta-kognitif) kapasite ya da kişinin bu durumları kendi kendine tanımlayabilmesi gerekli değildir. Pre-

¹¹² Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 73-78.

¹¹³ Kastı, fenomenologların kullandığı şekliyle, deneyimleyen bir fenomenal öznenin yer aldığı bir bilinç değildir.

¹¹⁴ a.g.e., s. 76.

¹¹⁵ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 41.

reflektif bilinç birinci dereceden, dolaysız bir kavrayış sunar ve Riccardi'ye göre hayvanlarda da mevcuttur.¹¹⁶

Riccardi Nietzsche'nin bilinçle ilgili söylediklerini analiz ederek, bunları üç tür bilinç şeklinde ayrıştırabileceğimizi savunmaktadır: reflektif bilinç (*–reflective–^Rconsciousness*), algısal bilinç (*–perceptual–^Pconsciousness*) ve niteliksel bilinç (*–qualitative–^Qconsciousness*). Riccardi ilkinin Nietzsche'nin ana bilinç kavramı olarak kabul eder ve ona göre 354. aforizma da dahil olmak üzere daha çok sözünü ettiği bilinç budur.

Riccardi'nin ayrı bilinçler görüşünün, Nietzsche'nin, ayrımların yapay ve dilsel olduğu, süreklilik özelliğine sahip felsefesiyle uyumlu olduğunu söylemek zor. Abel'in süreklilik modelindeki değişen karmaşık derecelerindeki bilinç görüşü bu anlamda daha tutarlı görünüyor. Elbette dilsel kategorizasyon iletişimde, belki çağdaş bilinç teorileriyle karşılaştırmada belli bir kolaylık sağlayabilir, fakat tam tersine, bu dilsel kategorilere varlık atfetmek bizi Nietzscheci bir gerçeklikten de koparabilir. Bu bağlamda Riccardi'nin elediği bilinç türlerini ele alalım. İlki olan “fenomenal bilinç”le ağrı, renk gibi duyuları içeren ve hissedebilirliğe dayanan temel bir bilinç türü kastedilmekteydi. Riccardi'nin elediği bir başka bilinç türü “algısal deneyimle ilişkili farkındalık”tı. Doğrusu bunu fenomenal farkındalıktan ayırmak zor. “Fenomenal bilinç” gibi bir özelliğin insanda var olduğu ve pek çok hayvanın da bu yetiye sahip olduğu açık görünüyor. Riccardi ikinci forma –algısal farkındalığa– atfen, hayvanların çevrelerini bilinçli olarak deneyimlediğini savunuyor. Fakat hayvanların bu konuda ne kadar “bilinçli” olduğunu bilmediğimizden ve “bilinç” daha genel bir kavram gibi durduğundan, bu ikisine birlikte “fenomenal farkındalık” demek ve onu bilincin bir özelliği ya da formu olarak kabul etmek daha uygun olabilir. Terim çevrenin farkında olmak anlamında alınabilir. Hatta Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da söz ettiği, ilkel canlılardan başlayan duyumsamayı ve organizmanın acı-haz duyuları üzerinden çevreyle ilişkisinin bir nevi farkına varmaya başlamasını da bu bağlamda anabiliriz. Fenomenal farkındalığın kökeninin Nietzsche açısından oraya kadar geri götürüldüğü açıktır. Hayvanlardaki fenomenal farkındalığın dille ilişkili olmadığı da anlaşılıyor. İnsan bağlamındaysa, fenomenal farkındalığı daha üst düzey işlevlerden ayırarak ele almak o

¹¹⁶ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 76-77.

kadar kolay değildir. Son olarak, bedensel duyumlara sahip olma anlamında bir pre-reflektif bilinçten söz ediliyor. Burada ise tek tek bedensel “duyumların” zaten bilinçli olmadığını söyleyebiliriz. Eğer bilinçli hale gelen duyumlardan, yani bedenle ilişkili algılardan söz edeceksek, bunun da bir tür fenomenal farkındalık olarak kabul edilmesi mümkündür. Burada fenomenal farkındalığın konusu ya da nesnesi görme duyumlarının nesneleri değil de bedensel duyumlardır, bedendir. Pre-reflektif bilince atfedilen dolaysızlıksa tartışmaya açık bir konudur. Örneğin fenomenoloji perspektifinden, dünyaya ilişkin algılarımızın da dolaysız olduğu söylenebilir. Eğer bedenlenmiş bir organizmanın algılanması öne sürülecekse, diğer tüm algılarımıza da bu bedenlenmişlik hissinin eşlik ettiği savunulabilir. İnsan her zaman belli bir beden sahibi olarak bir deneyim yaşar, bundan ayrı bir deneyim düşünülemez.

Buradan 354. aforizmadaki özelliklere tekrar gelebiliriz. Riccardi bu özelliklerden yola çıkarak düşünömsellik fikrini ortaya atmıştı. Bunun bir kanıtı olarak Riccardi *Tan Kızıllığı*’nın 115. aforizmasına göndermeyle, yalnızca birkaç psikolojik durum için zihinsel terimlerimiz olduğunu hatırlatır. Nietzsche’nin öfke, nefret, sevgi, acıma, arzu, bilgi, neşe, ağır örneklerini sıralayarak, haklı olarak zihinsel yaşamımız bunlardan mı ibarettir, diye sorar. Nietzsche’nin yanıtı, karşılık gelen terimlere sahip olmadığımız sürece psikolojik durumlarımızın farkına varamayacağımız şeklinde olacaktır. Riccardi buradan, Nietzsche’nin kastettiğinin reflektif bilinç olduğu sonucuna varır. Zira adını koyamadığımız hislere de sahibizdir. Riccardi’ye katılmıyorum, zira Nietzsche burada şunu kastediyor görünmektedir: Belli belirsiz ya da tek bir terimle “henüz” ifade edemediğimiz bir his bilince girdiği anda onu belirli bir –ya da birkaç– kategorik terimle ifade edilen bir psikolojik durum olarak değerlendiririz. Örneğin hissimizi aynı anda iç bulanıklığı ve kaygı olarak nitelendirdiğimizi düşünelim – hatta ikisi arasında bir neden sonuç ilişkisi de kurmaktayızdır. Yani başlangıçta ifade edemesek bile, tüm hisleri hemen bir kategori altına sokarız. Tüm tekil hislerimiz elbette tam olarak aynı kaygı hissine tekabül etmez, ama dilden ayrı işlemeyen bilincimizin özelliği olarak onu genelleştiririz; diğer genelleştirmelerde, kavramlaştırmalarda olduğu gibi. Refleksiyonla ilişkili olarak ayrıca aforizmadaki bilinç-özne ilişkisini hatırlayalım: Bir şey bilince girdiğinde, diyordu Nietzsche, aynı anda bir özne de sahneye çıkar; bilincin ve düşüncelerin taşıyıcısı olarak varsayılan “bir şey”. Bunun Riccardi’nin kastettiği anlamda değil, fenomenologların kullandığı şekliyle, deneyimleyen bir fenomenal öznenin yer aldığı fenomenal bilince

tekabül ettiği söylenebilir. Tüm deneyimlerimize bedenlenmişlik kadar, “sahiplik” (ownership) hissi, yani özne de eşlik etmektedir. Buna ağrı deneyimlerimiz de, görme deneyimlerimiz de, bedensel deneyimlerimiz de dahildir. Ağrı duyumu öznenen ayrılabilir değildir; o her zaman “benim ağrım”dır. Öyleyse Nietzsche 354. aforizmada bunların hepsini kapsayan bir bilinçten söz etmektedir. İnsan bilinci, artık özbilinçten ayrı bir bilinç değildir; dilden ayrı bir bilinç değildir. Diğer ayrımlar ya bilinçli olmayan zihin durumlarına ya da bilince dahil olan kapasitelere gönderme yapmaktadır. Nietzsche insanda dilin ve bilincin gelişiminin el ele olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla insanın bilincinden söz edeceksek, bu örneğin her an refleksiyon yapılmasa bile, her zaman refleksiyon kapasitesine sahip bir bilinçtir. Her an dilde ifade edilmese bile, her zaman dilsel kapasitenin sınırları dahilindedir, ki Nietzsche bunu açıkça ifade etmektedir: İnsan dilde ifade edemiyorsa düşünmeyi bırakır, der Nietzsche. Kısaca özbilinç ayırımına da değinecek olursak, insan bilinci için özbilinçten ayrılabilcek bir bilinç olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Nietzsche’nin çeşitli bilinçler arasından reflektif olandan söz etmesinden çok, bilinci zaten reflektif kabul ettiği görüşü daha makul duruyor. Böylece Riccardi’nin tartışmasında sözü geçen refleksiyon, meta-kognisyon gibi ifadeler bilincin farklı kapasiteleri ya da özellikleri olarak kabul edilebilir.

Riccardi’nin reflektif bilinç dışında iki tür bilinçten daha söz ettiğini hatırlayalım: Algısal bilinç ve niteliksel bilinç. Riccardi kısaca bilinçli algısal deneyimin Nietzsche tarafından elbette ki yadsınmadığını, fakat bunun reflektif bilincin yukarıda sözü edilen –iletişim ve dil ilişkisi, insana özgülük gibi– bazı özellikleri taşımadığını öne sürmekte ve bunu ayrı bir bilinç türü olarak sunmaktadır. Algısal bilinç reflektif bilinçten farklı olarak, dilsel değil, resimseldir –ya da imgesel. Riccardi’nin algıyı neden örneğin düşünme gibi ayrı bir işlev olarak görmediği, bilinç olarak adlandırdığını ve daha önce sözünü ettiği algısal farkındalıkla ve fenomenal bilinçle nasıl bir ilişkiye soktuğu çok açık değildir. İnsana özgülük özelliği bu iddiada belirleyici görünmektedir. Riccardi hayvanlarda bilinçli algısal deneyimin olduğunu, fakat onlardaki bilincin reflektif olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla bir tür bilince sahip olmalıdırlar, bu da algısal bilinçtir. Bu arada Riccardi, önemli Nietzsche yorumcularından Paul Katsafanas’ın –dilsellik ve kavramsallık gibi, Riccardi’nin reflektif bilinç argümanlarıyla benzer

nedenlerle– hayvanlarda bilinç olmadığına dair görüşüne kesinlikle karşı çıkmaktadır.¹¹⁷ Hayvandaki “bilinçliliğin” insandakiyle aynı olması gerekli değildir. Bu noktada tüm işlevler gibi bilincin de sürekliliğin bir momenti olduğu ve aşamalı olduğu görüşünü hatırlamakta fayda var. Algı ve düşünme gibi bilişsel işlevleri kolaylık olması açısından olabildiğince temel zihinsel bileşenler olarak bilinçten ayırmak, bunları Nietzsche’yi izleyerek hayvanlara da atfetmek uygun görünüyor. Bilince gelince, Nietzsche’nin yaptığı gibi, bilincin toplumsallaşmayla birlikte gelişmiş olmasını temel nokta alarak, insan dilinin gelişiminden önce de hayvanlarda toplumsallaşmanın olduğunu unutmamakta fayda var. Bu da insan bilincinin birdenbire ortaya çıkmadığını, hem insan hayvanının diğer hayvanlardan ayrışacak şekilde şu ankiye yakın bir iletişim dili ve bilinç geliştirmesi anlamında hem de ondan sonra bugünkü durumuna gelmesi anlamında aşamalı olduğunu kabul etmek gerekir. Nihayetinde zihinsel işlevleri birbirinden kategorik olarak ayırmak yalnızca bir pratik meselesidir. Bilinç de diğer zihinsel işlevler gibi bir geçişlilik ve kısmi örtüşmeler gösterebilir. Kaldı ki, eğer varsa hayvan bilinci dediğimiz şeyin tek tip bir bilinç olduğunu iddia edemeyiz. Bir karınca ile bir filin bilinci hiç de aynı görünmemektedir ve fil bilincinin insanınkiyle benzerliğinin karıncanınkiyle olduğundan daha fazla olması olasılık dahilindedir. Bu da arada kesin bir kategorik ayırım olmadığına, aşamalılığa işaret etmektedir.

Soybilim yaklaşımı Riccardi’ye bir açıdan daha eleştiride bulunmamıza imkân tanıyabilir. Riccardi’nin farklı bilinç ayrımlarına giderken en önemli argümanları arasında tüm bilinç formlarının reflektif olmaması ve dille veya iletişimle ilişkili olmaması bulunuyordu. Halihazırdaki şekliyle insan bilincinin her an refleksiyon veya dille doğrudan bir ilişki sergilemesinin zorunlu olmadığını ifade etmiştik. Bunu yeniden bilincin ortaya çıkışına götürdüğümüzde şu sonuca varabiliriz: İletişim ihtiyacı ve dille birlikte gelişim bilincin ilk ortaya çıkışında kurucu özellikler olmuştur. İnsanın kendi durumunu, bilgisini, deneyimini diğerlerine aktarma ihtiyacı kendisinin daha çok farkında olmasına yol açmıştı. Bunu mümkün kılacak işlevlerin elbette ki fizyolojik bir temeli olmalıdır; bu da beden durumlarının ve –onlara doğrudan bağlı olan– zihin durumlarının, tamamen olmasa da, giderek daha fazla, daha incelikli biçimde farkında olunmasını sağlayacak mekanizmaların gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, yukarıda

¹¹⁷ Bkz. Katsafanas, *The Nietzschean Self*, s. 40.

tartışılan algısal bilinç veya fenomenal bilinç formlarıyla dil, iletişim ve düşünömsellik arasında doğrudan bir ilişki olması, bunların örneğın dilsel olması şart değildir; burada Nietzsche'nin bilincin bir epifenomen olduğu görüşünü hatırlayabiliriz. Fakat dolaylı bir ilişki her zaman söz konusu olacaktır. Çünkü bilinçli olduğu sürece tüm zihin durumlarına bir özne eşlik etmektedir. Bu bilinç formlarında “ben”in de mutlaka ifade edildiğı anlamına gelmez. Yine bir kurucu unsur olarak “ben” bilinçle birlikte zorunlu olarak ortaya çıkmıştır bir kere.

Niteliksel bilince gelince, Riccardi burada “duyusal iddia” dediğı bir iddiada bulunur. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Herakleitos'a atıfla duyuların “yalan söylemediğini” –hatta elimizdeki en hassas alet olduğunu– oysa “duyuların tanıklığının” yalanların başlangıç noktası olduğunu söyler. Çünkü oradan itibaren birlik yalanı, nesneleştirme yalanı, töz yalanı, kalıcılık yalanı gibi yalanlar başlar. Duyuların tanıklığında aklın tahrifatı söz konusudur.¹¹⁸ Öyleyse tahrifatın algıda olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche aynı dönemdeki notlarında duyuların veya izlenimlerin bir kaos oluşturduğunu, aklın bu kaosu mantıksallaştırdığını yazar.¹¹⁹ Riccardi duyuların ya da izlenimlerin tipik olarak bilinçli kabul edildiklerini ve tahrifat içermediğı için reflektif olamayacaklarını, dolayısıyla ayrı bir bilinç olarak kabul edilmeleri gerektiğini iddia etmektedir. Riccardi bunlardan fenomenal veya niteliksel bilinç deneyimlerini anlatmak için başvuru lan paradigmatik durumlar olarak söz etmektedir. Bilincin temelde niteliksel olduğunu ve günümüzde duyuların ve ham duyguların fenomenal başlığı altında sınıflandırıldığını eklemektedir.

Burada tekrar “fenomenal bilinç” konusuna geri dönmüş oluyoruz; daha önce bunun Nietzsche felsefesi bağlamında ayrı bir bilinç olarak görülmesini eleştirmiştik. Daha önemlisi Riccardi'nin duyuların bilinçli olduğu iddiasında çok açık bir çelişki görünüyor. Zira Nietzsche açısından bir şey bilinçliyse tahrif edilmiş demektir. Bilinç zaten duyuların tanıklığı anlamına gelir. Dolayısıyla sadece duyulara bağlı bir bilinç kendi içinde bir çelişki barındırmaktadır. Ek olarak, “bilincin temelde niteliksel olduğu” iddiasında Riccardi'nin kendisinin hangi bilincini kastettiğini de sormak gerekir, çünkü eğer üç tür bilinç de nitelikselse, o zaman da bu üçüncüyü neyin ayırdığı sorulmalıdır.

¹¹⁸ PA, “Felsefede Akıl” 2, 3.

¹¹⁹ NL 1887 9[106], KSA 12:395, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 117.

Nietzsche GS 354'te duyu izlenimlerinin bilincine varmamızın, onları sabitleme ve kendi dışımıza yerleştirme gücümüzün işaretler aracılığıyla onları aktarma ihtiyacımızla birlikte arttığını; yani duyu izlenimlerinin iletişim baskısı altında bilinçli hale geldiğini söylemektedir. Buradaki “bilincin” Riccardi tarafından “reflektif bilinç” şeklinde ayrı bir bilinç olarak kabul edildiğini unutmayalım. Yani Riccardi için duyular esasen ^Qbilinçliyen (niteliksel olarak bilinçliyen), onları aktarma ihtiyacı doğduğunda ^Rbilinçli hale gelmekte. Burada ortaya çıkan bir başka soru Riccardi açısından ^Pbilincin bu resmin neresinde olduğudur. Yukarıdaki ^Pbilinç tanımlamasına göre resim şöyle bütünleşmektedir: Duyular dünyayı hassas ve doğru şekilde bize iletirler, bu noktada onlara dair bir ^Qbilincimiz mevcuttur. Sonra onların resimsel olarak bilincine varırız ki, bu ^Pbilince tekabül eder. Onları ifade etmek istediğimizdeyse ^Rbilinçli hale gelirler. Bu manzaradaki en zayıf nokta, duyuların bilinçli olmasına dayanan ^Qbilinç iddiası gibi görünüyor. Riccardi görüşüyle çelişkili ve karşıt durumları ve görüşleri tartışmakta, hatta Nietzsche'de ^Pbilince ve ^Qbilince dair açık ipuçları bulunmadığını söylemekte, ancak yine de bilinçli niteliksel duyular ve onların öncelediği resimsel ^Pbilinç görüşünde ısrar etmektedir. Nietzsche notlarında “salt niceliksel farklılıkları nicelikten temelde farklı bir şey olarak, yani biri diğerine daha fazla indirgenemeyen nitelikler olarak algılamaktan kendimizi alamayız,”¹²⁰ yazmıştır. Çağdaş bilgilerimizle buna farklı frekansların farklı renkler olarak algılanmasını verebiliriz. Gözümüzdeki farklı reseptör grupları farklı frekanslara duyarlıdır, böylece her biri farklı frekansların duyumunu sağlar. Fakat algısal ve deneyimsel olarak bunlar farklı niteliklere, yani renklere tekabül eder. Nicelik niteliğe dönüştürülür. Ne var ki Nietzsche burada “duyum” değil, “algı” demektedir. Bu durumda niteliksel olan algıdır. Gerçi Riccardi de iddialarının sonunda algısal bilinç konusunda bir kararsızlık içinde olduğunu itiraf etmekte, ayrıca saf niteliksel bilinçli durumların Nietzsche için önemli bir rol oynamayacağını kabul etmektedir, zira bu tür durumlar zaten çevrenin kavramsal bir temsilini verecek şekilde işlenmektedir. Riccardi son bir yorum olarak Nietzsche'nin bilinç anlayışının üçlü olmasa bile çoğul kabul edilmesinin makul görüldüğünü söylemektedir. Ayrıca Nietzsche'nin reflektif bilinç ile hayvanlarda da bulunan diğer bilinç formları arasında bir sürekliliğe imkân tanıdığını da

¹²⁰ NL 1886 6[14], KSA 12:238, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 123.

savunmaktadır.¹²¹ Her ne kadar bu tezde tekçi bir bilinç görüşü benimsenmiş olsa da Nietzsche'nin felsefesindeki çoğulluk gözden kaçmamalıdır. Süreklilik özelliği, karmaşık özelliklerin farklı şekillerde kendini göstermesiyle bir çoğulluk oluşturmaktadır.

Riccardi'nin Nietzsche'nin bilinç anlayışıyla ilgili görüşlerini bu kadar ayrıntılı biçimde ele almamızın iki nedeni vardı. Birincisi Nietzsche'nin bilinçle ilişkili ifadeleri kısmen bile olsa bir görüş birliğine götürecek biçimde açık değildi. Onun bilinç kavramını anlamak üzere, ayrıntılı bir görüş üzerinden yol almak bu tez kapsamında nihai bir görüşe varmamızı sağladı. İkinci nedense, özne inancının kaynağıyla ilgili olarak, bir önceki altbölümün sonunda karşılaştığımız probleme çözüm bulmaktı: Töz ve özgürlük yanılsamalarının kaynağının dilimizin yapısı olduğu tezi ile bunların insan dilinin ortaya çıkışından çok daha eskilere dayanan bir kaynağı olduğu tezi arasındaki çelişki. Buna karar vermeden önce Nietzsche'nin bilinç anlayışına bakmak istemiştik. Zira eğer Nietzsche farklı bilinç türlerinden söz ediyorsa, ortada bir çelişki olmayabilirdi. Ancak Riccardi'yi ve benzer görüşleri izleyerek, Nietzsche'nin dille ilişkilendirdiği bilincin özbilinç veya reflektif bilinç olduğu görüşünü kabul etseydik bile –Riccardi'nin “fenomenal bilinci” ise nesne farkındalığı anlamında, kökeni ilkel canlılara kadar götürülen duyumsamayla ilişkilendirilebilirdi–, işimiz kolay olmayacaktı. Zira özneye olan inancı ve bundan türetilen töz inancını özbilinçle (“ben”) birlikte ortaya çıkan dile bağlamak mümkün olsa da *İnsanca, Pek İnsanca*'da yer alan kökensel iddia çözüme kavuşmayacaktı. Aslında Nietzsche'nin –insana özgü– bilinci özbilinçten ayırmadığını iddia ederek bir nevi bunu yapmış olduk. Buna rağmen sorun ortadan kalkmış görünmüyor. Bu noktada en Nietzscheci çözüm, Nietzsche'yi eleştirmek pahasına, olabilecek en derin kökene kadar gitmek gibi görünüyor. Dilin bilinçle “el ele” ortaya çıktığı momenti bütün evrimsel süreçte bir aşama olarak kabul edersek, dilin özne-yüklem yapısında ortaya çıkışının özne inancımızı belki doğurmadığını, ama somutlaştırdığını, beslediğini, hatta kemikleştirdiğini iddia edebiliriz. Bu durumda bugünkü töz ve özgürlük inançlarımız için dili hâlâ bir tür kaynak olarak görmek mümkün olur. Böylece, dilin bu yapısının da altında adı henüz konmamış bir özne yanılsamasının olduğunu yine de savunabiliriz. “Hoş ve acı verici olanın duyumsanması kaynaklı” özne inancı iddiasına Üçüncü Bölüm'de Nietzsche'nin bilinçdışı anlayışıyla birlikte geri döneceğiz.

¹²¹ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 77.

Riccardi'nin bilinç ayrımlarını eleştirsek de Nietzsche'nin söz ettiği bilincin her zaman reflektif olduğu görüşünü savunduğumuzdan, Riccardi'nin reflektif bilince atfettiği özellikleri en azından ilkesel olarak kabul etme olanağına sahibiz. Bu özelliklerden yorumlamaya ayrı bir yer ayırmak bu tezin amacı bakımından yerinde olacaktır. Riccardi'nin reflektif bilincine biraz daha yakından bakarsak, onun aynı zamanda yorumlayıcı olduğunu görürüz; kendisi bu görüşü “hermeneutik reflektif bilinç görüşü” olarak adlandırmaktadır. Yorumlama Nietzsche'nin felsefesinde bilinci de aşan önemli bir yer teşkil etmektedir.¹²² Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın 119. aforizmasında bilincin “bilinmeyen, belki de bilinmeyen ama hissedilen bir metin üzerine fantastik bir yorum” olduğunu söyler. Yani bir zihin durumunun bilincinde olmak ona ilişkin doğrudan bir farkındalıktan ibaret değildir. Zihin durumunun bilinçli farkındalığı zihinsel terimlerin bu durumlara uygulanmasından kaynaklanır ve bunda keyfi bir yorumlama söz konusudur.¹²³ Daha önce zihin durumlarının öfke, ağrı gibi mevcut terimlerle ifade edildiğinin ve ancak bu şekilde bilinçli hale gelebileceklerinin üzerinde durmuştuk. Hatta bilincin çarpıtmalar yaptığını da ifade etmiştik. Bunların tümü yorumlamadır. Bu yorumlamalardaki zihinsel kelime dağarcığımız, sosyal etkileşim yoluyla edinilir. Yani içsel durumlarımızın farkında oluşumuz topluluğumuzun diğer üyeleriyle dilsel iletişim yoluyla edindiğimiz kavramlaştırmalar üzerinden gerçekleşir.

Vanessa Lem'in işaret ettiği gibi, Nietzsche'de kavramların oluşumu da aynı şekilde yorumlamaya dayanır. Kavramsal dil sonsuz yorumlarla inşa edilir, çünkü sözcükler ve anlamlar dünyanın doğru temsillerini değil, metaforları, hatta metaforların metaforlarını yansıtan bir metafor oluşum alanıdır.¹²⁴ Fakat yorumlama dille sınırlı değildir. ADY 1'de Nietzsche algının bile özne-nesne arasındaki bir doğruluk ya da neden-sonuç ilişkisi olmadığını, estetik bir ilişki, üstü kapalı bir aktarım olduğunu söyler. Bu görüşü *Güç İstenci*'nde yer alan notlarında içsel algıya da taşımıştır:

Ben, içsel dünyanın fenomenallliğini de savunuyorum: Bilincinde olduğumuz her şey, düzenlenmiş, basitleştirilmiş, şematize edilmiş ve baştan aşağı yorumlanmıştır –“içsel algı”nın fiili süreci; düşünceler, duygular, arzular ve özne ile nesne arasındaki nedensel bağlantı bizden

¹²² Bu nedenle bu konuyu Üçüncü Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alacağız. Şimdilik yalnızca bilinç açısından değinmekte fayda var.

¹²³ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 80-81.

¹²⁴ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 231.

tümüyle gizlenmiştir– ve belki de yalnızca hayalidir. “Görünür içsel dünya”, “dış” dünyayla aynı form ve prosedürlerle yönetilir. Biz asla “olgularla” karşılaşmayız: Keyif ve keyifsizlik, birbirini takip eden türevsel zihinsel fenomenlerdir.¹²⁵

Abel de öncelikle bilinç ve dil ilişkisi açısından “yorumlayıcı temeller” üzerinde durur. Dilsel işaretler işlevlerine ya da anlamlarına ancak yorumlayıcı temeller üzerinden sahip olurlar. Abel Nietzsche’nin rasyonel düşünmenin “bir kenara atamayacağımız bir şemaya göre yorumlama”¹²⁶ olduğu sözünü hatırlatır. Abel’e göre işaretler ve yorumlar dilde ve bilinçte kurucu bir role sahiptir. Bilinç ve dil onlar “sayesinde” gerçekleşmektedir. Dahası burada bilincin ve dilin yönelimselliği de söz konusudur. Zira işaretler “diğer insanlara” ve “bir şey hakkında” iletişim işleviyle oluşmuştur. Dilin sözdizimsel, anlamsal ve pragmatik özellikleri işaretlerin diğer kişilere doğru hizalanması ve bir şey hakkında olması şeklindeki yönelimselliğin sonucudur. Nietzsche “insandan işaretler icat eden” olarak da söz eder. Sembolize eden işaretlerin icadı, kullanımı ve anlaşılması Abel’e göre insan zihninin en özgün ve temel özelliğidir. Zihinsel ve bilişsel süreçler işaretler ve yorumlama süreçleridir. Fakat işaretler zihinsel içeriği ya da düşünceyi aktarmanın bir aracı olmaktan ibaret değildir. Bu süreçlerin kendileri işaretler ve yorumlamalarla gerçekleşir. (Bilinçli) Düşünmenin kendisi içsel ve zorunlu olarak semiyotik ve yorumlayıcıdır. Bilinç ve zihin yapısal olarak işaretlere ve dile, dolayısıyla yorumlayıcı süreçlere bağımlıdır. Bilinç bu yorumlayıcı süreçler sayesinde gerçekleşir. Bir başka deyişle içerikler yüzeye ancak işaretler olarak çıkarlar. Abel’e göre Nietzsche’nin bu görüşü düalizmi aşan, semiyotik, yorumlayıcı, pragmatik bir zihin ve doğa felsefesi için bize rehberlik edebilir.

Riccardi’ye göre reflektif bilinç yalnızca yorumlayıcı değildir, bir tür tahrifat da söz konusudur. Bu, “tahrifat iddiası” olarak adlandırdığı görüşünü Nietzsche’nin GS 354’teki “tüm bilinçlenme geniş ve kapsamlı bir yozlaşma, tahrifat, yüzeselleştirme ve genelleştirme içerir” sözüne dayandırmaktadır. Kişisel ve benzersiz olan tikel eylemler sürü perspektifine çevrilirken tahrif edilir, genelleştirilir. Riccardi Nietzsche’nin ilgilendiği asıl eylemlerin ahlaki eylemler olduğu vurgusunu yapar. En basitinden, arkalarındaki zihin durumları çok farklı olsa da iki tikel eylemi aynı şekilde adlandırırız;

¹²⁵ WP 477, akt. a.g.e., s. 236.

¹²⁶ NL 1886-7, KGW VIII. 1, 5[22], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 48,

örneğin birine gülmek pek çok farklı güdüyle yapılabilir bir eylemdir. Riccardi'ye göre burada yalnızca ayrıntıların ya da farkların atlanması, eylemlerin genellenmesi değil, bu durumların açıklayıcı güce sahip ilgili yönlerinin de gözden kaçırılması söz konusudur.

Edelman bilincin bu tahrifatını ve yorumlamayı daha da ileri götürür. Bilinç dünyayı kendi yansıması olarak değerlendirir; bu, yüksek düzeyde uzmanlaşmış bir süreçtir. Bilinç Nietzsche'de gerçekliğin tersine çevrilmesinin biyolojik temelidir. İnsan başka canlılardan farklı olarak, çevresini hayal etme, onu arzuları için bir destek haline getirme yetisine sahiptir. Bilinç insanın çevresi içinde –kendince tutarlı ve– sağlam bir biçimde hareket etmesini ve onu dönüştürmesini sağlar. Öte yandan ona “yanlış” olanı “doğru” olarak kabul ettirir. Böylece insan doğayı insanileştirirken, bir hataya sürüklenir.¹²⁷

Son olarak Nietzsche'nin bilinç anlayışının daha genel bir görünümüne bakalım. Nietzsche'nin zihin felsefesinin düalist olmayan bir yaklaşım sergilediği açıktır. Ancak onun düalizmin karşısındaki monist fizikalist yaklaşımı, en azından olduğu gibi benimsediğini iddia etmek de kolay değildir. Nietzsche'nin materyalist olduğu doğrudur, fakat indirgemeci bir eliminativist olarak da kabul edilemez. Abel'e göre Nietzsche zihin ve bilinç açısından düşünüldüğünde realisttir, zira bilincin varlığını ve rolünü inkâr edemeyeceğimizi, hatta bunu inkâr etmenin gerçekliği yeterince dikkate almamak olacağını söyler. Oysa eliminativistlere göre zihin durumlarının var olduğunu söylemek, hayaletlerin var olduğunu söylemekten farksızdır; zihin durumları dediğimiz şeyler nörofiziksel durumlara ve süreçlere özdeştir. Nietzsche bunu kabul etmez. Nietzsche'nin iyi bir biyolojik sezgiye sahip olduğu ve nörobiyolojiyi önceleyen bilinç tanımları yaptığı ifade edilmektedir.¹²⁸ Bunun yanında Nietzsche, ileride göreceğimiz gibi, ruhu –her ne kadar Nietzsche'nin “ruh”u klasik tanımların çok uzağında olsa da– tamamen kaybeden indirgemeci materyalizmi de eleştirir. Ayrıca biyolojik veya bilimsel natüralizmden farklı olarak, örneğin organik olana geniş anlamıyla “akıllı” süreçler atfeder. Süreklilik ilkesi Nietzsche'de şurada da geçerlidir: Bilinç bir yandan, tüm geçmiş değerlendirmelerin, organik olanda bulunan ve deneyimin organizasyonuna katılan tüm “akıllı” faaliyetlerin cisimleşmesidir.¹²⁹ Bu akıllı faaliyetler görüşü aşkın metafizik anlamına gelmez. Bu

¹²⁷ Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”, s. 60.

¹²⁸ a.g.m., s. 56.

¹²⁹ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 41.

dikotominin ötesinde bir doğallaştırmayı, “insanı yeniden doğaya çevirmeyi” hedefler.¹³⁰ Edelman da bilincin gerçekliğin tersine çevrilmesine neden olduğunu, insanın bu hataya sürüklenerek doğayı kendisi için insanileştirdiğini savunuyordu. Bu tersine çevrilmiş dünyaya ve değerlerine olan inanç yaşamı aşağılamaya yol açmıştı. Nietzsche için bu bir hastalıktır ve doğanın yeniden insan-dışlaştırılması ve insanın da yeniden doğallaştırılması gerekir.¹³¹ Bunun için de insanın bilincin egemenliği fikrinden, özne, töz ve özgür irade inancından kurtulması gerekir.

Yaşam, her bir organik hücrenin hafızasında, en küçük oluşuma kadar izi sürülebilen tarihsel bir süreçtir.¹³² Her bir hücre gibi, her hayvan ve her insan da tekildir, fakat aynı zamanda, her biri yaşamın bütünü, geçmişi, şimdiyi ve geleceği kendinde taşır. Ancak bu yaşamın bütünlüğünün tarihinin hatırlanması şeklinde gerçekleşmez. Yaşam tekil formların çoğullaşmasıyla ve –en temelinde kuvvetlerin çatışmasının yattığı– agonistik bir mücadeleyle kurulup devam eder. Yaşam formlarının bütününde bir süreklilik söz konusudur ve bunun olumlanması kültür aracılığıyla çoğullaşmayı sağlar.¹³³ Bilinç organik olanla sınırlanamaz. Nietzsche’de bilincin tanımı da bu anlamda doğal ve organik alan ile toplumsal, tarihsel ve kültürel alan arasındaki kesişme noktası olarak özetlenebilir.¹³⁴

Abel, süreç özelliğine dayanarak, Nietzsche’nin felsefesinden “gerçekliğin yeni bir yorumu” olarak da bahseder. Nietzsche’de “şeyler” değil, süreçler gerçek ve esastır. Birinci bölümde belirttiğimiz gibi, bilinçte ego veya özne öznesiz süreçler ağına bağlıdır ve bilinç durumları da bilinçli olmayan zihin durumlarına ve süreçlerin oluşturduğu öncül bir soybilimine dayanır. Bilinç halihazırda bilinçdışı olarak sürmekte olan zihinsel süreçlere işlev anlamında bir ya da birkaç bileşenin daha katılımıyla ortaya çıkan yeni zihin durumunun bir yönü olarak kabul edilebilir. Zira bilinçli olduğundaki yeni zihin durumunun tümü yine de bilinçli değildir. Üçüncü bölümde Nietzsche’nin bilinçdışı anlayışını ele alarak bilinç ve bilinçdışının ilişkisini de açıklığa kavuşturmuş olacağız.

¹³⁰ a.g.m., s. 38-40; Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 2.

¹³¹ Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı”, s. 60.

¹³² KSA 10:12[31], akt. Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 30-31.

¹³³ Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 30-31.

¹³⁴ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 47-48.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİLİNÇDİŞİNİN BİRİNCİLLİĞİ

Nietzsche insanın bedensel eylemlerinin ve değişimlerinin bilinçle, bilinçli bir amaçlılıkla açıklanabileceği inancının terk edilmesi gerektiğini savunur. *Güç İstenci*'nde bu konuda eskiden yıldızların hareketlerinin de bilinçli bir amaç güden varlıkların etkileri olarak açıklandığı şeklinde bir analogiye başvurur. Daha sonra yıldızların hareketleri için bu tür bir açıklamaya ihtiyaç kalmamıştır. Öyleyse yıldızları analiz ettiğimiz gibi, bedeni de analiz edebiliriz. Bir nevi, analizimiz sonucu bulacaklarımızı şöyle anlatır Nietzsche: Edimlerin çok büyük bir bölümü bilinçle, duyumlarla, düşüncelerle ilgili değildir. Duyumlar ve düşünceler her an gerçekleşen sonsuz sayıda fenomen karşısında son derece önemsiz ve ender şeylerdir. Her an meydana gelen sayısız olayda sayısız etki, sayısız uyaran söz konusudur. Bu etkilerin çok büyük kısmının bilincinde değilizdir. Bir edimi önceleyen olaylar hakkında çok az bir bilgiye sahibizdir. Bir edim ve onun bilinçli imgesi birbirinden çok farklıdır. Nedenler ve sonuçlar, özgür irade ve hatta hislerimiz hayalidir. Bir edimin nedenlerini bulmak ve bilmek imkânsızdır. “Amaçlı ve bilinçli varlık” gerçek kendimizin çok küçük bir parçasıdır. Bilinçli yaşamımız hayallerden ve yanılsamalardan oluşur.¹³⁵

Nietzsche'nin bilinçdışı anlayışında içgüdüler, dürtüler ve duygulanımlar merkezi bir rol oynar. Bunlar da bedenle doğrudan ilişkili kavramlardır.

3.1. İnsanda Bilinçdışı Açısından Bedenselliğin Tezahürü

3.1.1. İçgüdüler, Dürtüler, Duygulanımlar

Mattia Riccardi *Nietzsche's Philosophical Psychology* kitabına Alman doğabilimci ve yazar Georg Christoph Lichtenberg'ten bir alıntıyla başlar: “Newton renkleri ayırmayı başardı. Peki bize eylemlerimizin nedenlerinin nelerden oluştuğunu söyleyen psikolog kim olacak?”¹³⁶ Riccardi'nin bu sözü anmasının nedeni ona Nietzsche'yi çağrıştırması değildir; Riccardi, eserlerinde Lichtenberg'i anan Nietzsche'nin psikolojinin Newton'u

¹³⁵ WP 676.

¹³⁶ Bkz. G. C. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, cilt 1, Göttingen: Dieterich, 1867 s. 5, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 1.

olma misyonunu bizzat üstlendiğini söylemektedir. Ne var ki, Nietzsche'nin asıl hedefi ahlak eleştirisi ve "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"dir; insanın eylemlerinin nasıl işlediğini anlamaksa bu hedefe giden yolun kilit noktasıdır.¹³⁷ Psikoloji ahlaki önyargılarda ve kaygılarda takılıp kalmaktan öteye gidememiştir. Nietzsche hem metafiziği, hem indirgemeci materyalizmi hem de nispeten daha yakın olduğu Yeni-Kantçıları psikolojinin temel normatif boyutuna karşı kör olmakla suçlar. Psikoloji Nietzsche'ye göre "yeniden temel sorunlara giden yoldur" ve esasen güç istencinin morfolojisi ve gelişim öğretisi olarak ele alınmalıdır.¹³⁸ Nietzsche'nin "temel sorunlar"ından ikisi ahlak ve dindir.¹³⁹

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinde ahlak ve psikoloji arasında çok sıkı bir bağlantı kurar ve ahlakın "duygulanımların/afektlerin [*affekte*] işaret dili" olduğunu söyler.¹⁴⁰ Riccardi bunun, ahlaki olguların psikolojik olgulara indirgenmesi anlamına geldiğini savunmakta ve bunu "göstergebilimsel (semiyotik) iddia" olarak adlandırmaktadır. Nietzsche'ye göre "ruh"un psikolojiden tamamen elenmesi doğru değildir, fakat ruh onun için yalnızca, "dürtülerden ve duygulanımlardan oluşan birleşik bir yapıdır".¹⁴¹ Bu da ahlakın işaret dili olduğunu söylediği dürtülerin ve duygulanımların ruhun temel bileşenleri olduğu anlamına gelir. Bunlar Nietzsche'ye göre Lichtenberg'in aradığı, eylemlerimizin nedenlerini oluşturan şeyler gibi görünmektedirler. Zira "dürtü" ve "duygulanım" kavramları Nietzsche'nin felsefi psikolojisinin birincil açıklayıcı öğeleridirler.¹⁴² Hatta Nietzsche psikoloji için "*Affektenlehre*" (duygulanımlar doktrini veya kuramı) ifadesini kullanır.¹⁴³

"İçgüdü" ve "dürtü"yü aynı aforizmada kullandığı *Ahlakın Soykütüğü* bize onun bu konudaki soybilimsel perspektifini ve bilincin ortaya çıkışıyla olan ilişkisini verecektir. Yabana, savaşıma, gezip dolaşıma, maceraya uyum sağlamış olan yarı-hayvan kendini toplumsallaşmış ve barış büyüğü içine hapsolmuş bulduğunda tüm

¹³⁷ BGE 187, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 1-2.

¹³⁸ BGE 23.

¹³⁹ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 4.

¹⁴⁰ BGE 187.

¹⁴¹ BGE 12, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 1-2.

¹⁴² Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 1-2.

¹⁴³ NL 1888:13 [2], akt. Christopher Fowles, "The Heart of Flesh: Nietzsche on Affects and the Interpretation of the Body", *Journal of the History of Philosophy* 58-1(2020): 113. doi:10.1353/hph.2020.0006 (erişim 01.02.2023).

içgüdüleri değerini yitirdi.¹⁴⁴ Yeni ve bilinmeyen bir dünyada dürtülerini düzenleyen ve bilinçsiz bir şekilde güvenliklerini sağlayan bilindik yol göstericiler, yani içgüdüleri artık işe yaramıyordu. Böylece “düşünen, akıl yürüten, hesaplayan, neden sonuç ilişkisinden sonuca varan zavallı varlıklara” dönüştüler, “yani ‘bilinçlerine’”. Bilinç ortaya çıkmış olsa da içgüdüler kendi taleplerini duyurmaktan vazgeçmiş değillerdi. Ne var ki, tatmin edilmeleri artık çok zordu. Deşarj olamayan bu eski içgüdüler içe yöneldi. Nietzsche bunu “içselleşme” olarak adlandırdığını ve buna sonradan “ruh” dendiğini söyler. Ondan önce çok küçük olan iç dünya, içgüdülerin deşarjı “dizginlendikçe” genişleyip kabardı.¹⁴⁵ Hatırlarsak, Nietzsche bilincin evrimsel gelişimi konusunda Espinas’ın çalışmalarından yararlanmıştı. Espinas ortaklaşa üretilen bir zihin birliği anlamında kolektif bir bilinçten ve ayrıca başka şeyler kadar kolay aktarılamayan ve kişinin esas benliğini oluşturan bir hayvansal egodan söz ediyordu. Bu Nietzsche’nin “içselleşme” ve “iç dünya” fikrine çok yakın durmaktadır.

Bu soybilimsel açıklamalardan sonra artık “duygulanım” (*Affekte*), “dürtü” (*Trieb*) ve “içgüdü” (*Instinkt*) kavramlarına daha yakından bakabiliriz. Bu kavramların Nietzsche’nin zihin ve bilinç felsefesinde çok önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁶ Ne var ki, Nietzsche’de bunların gönderimleri hiç de açık değildir; bu terimleri de bilinç konusunda olduğu gibi, sık sık benzer şekilde ve birbirinin yerine kullanır.¹⁴⁷ Bu kısmen Nietzsche’nin bu konuyu, bilinçte olduğu gibi, ayrı bir kuram olarak değil, genel felsefesi ve ahlak felsefesi dahilinde ele alışından kaynaklı gibi görünmektedir. Bilinçdışı kavramını temel alan bu tez kapsamında Nietzsche’nin bu üç kavramı yorumcuların katkılarıyla netleştirilmeye çalışılacaktır. Ancak bu netleştirmenin bize Nietzsche’nin bilinçdışı anlayışı açısından belirli bir perspektif kazandırmaya

¹⁴⁴ Nietzsche bunu hayvanların denizden karaya çıkışlarına benzetir ve bunun da o kadar büyük bir değişim olduğunu anlatır. Suda yaşayan hayvanların ya kara hayvanı olmaya ya da yok olmaya zorlandıklarında başına gelen de budur.

¹⁴⁵ GM II – 16. Burada Nietzsche’nin asıl anlatmak istediği, toplumsallaşmayla, toplumsal sözleşmeyle ve gücü elinde bulunduranlar ya da devlet eliyle dizginlenmelerinin içgüdülerin insanın kendisine yönelmesine, bunun da insanın “kendinden acı duymasına” yol açtığıdır. Nietzsche bundan bir hastalık olarak söz eder ve bu görüşünü “vicdan rahatsızlığı” hipotezi olarak sunar.

¹⁴⁶ Manuel Dries, “Freedom, Resistance, Agency”, *Nietzsche on Mind and Nature*, ed. Manuel Dries ve P. Kail, Oxford University Press, 2015, s. 143; Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*; Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self*; BGE 12, 23, 192; GS 11, 354; İPİ 2; D 14; GM I -13, III - 20; D 19.

¹⁴⁷ Katsafanas, *The Nietzschean Self*, s. 92.

yardımcı olmasının yanında, bu netliğin Nietzsche'nin kendi eserlerinde pek de mevcut olmadığını tekrar etmekte fayda var.¹⁴⁸

Nietzsche yorumcularından Paul Katsafanas, dürtülerin “duygulanımsal yönelimleri tetikleyen eğilimler” olduğunu savunur.¹⁴⁹ Manuel Dries'a göre de Nietzsche'de dürtüler davranışı ve algıyı yönlendiren nispeten sabit ve tekrar eden eğilimler anlamında kullanılmaktadır. Ona göre “dürtü” ve “duygulanım” Nietzsche için anahtar kavramlardır. Duygulanımlar bir yönelimin ilk kişisel deneyimine göndermede bulunmaktadır ve genellikle dünyanın bazı özelliklerine yönelik lehte ya da aleyhte bir tutumu ifade eder. İkisi birbiriyle çok yakından ilişkilidir, zira duygulanımlar dürtülere bağlıdır ve dürtülerin ifadesidir.¹⁵⁰ Riccardi¹⁵¹ ise Nietzsche'nin “duygulanım” kavramını çoğu zaman korku veya öfke gibi duygu terimleriyle de karşılanabilecek zihin durumları için kullandığını, ama durumun aslında o kadar net olmadığını söyler. Zira Nietzsche bu terimi sıklıkla hisler (örneğin şehvet), ruh halleri (örneğin umutsuzluk) ve tutkular (örneğin aşk ve nefret) gibi eşlik eden zihinsel fenomenleri de kapsayacak şekilde genişleterek kullanmakta;¹⁵² duygulanımları bazen dürtülerle, bazen tutkularla bir araya getirmektedir.¹⁵³ Katsafanas'ın ve Dries'in yaklaşımlarına kıyasla, bu örneklerin yine de daha çok duyguya yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche içgüdüler ve dürtüler konusunda Schopenhauer'den ve özellikle Alman psikolog Georg Schneider'den faydalanmış görünmektedir; Schneider Nietzsche'nin özellikle dürtüler konusundaki en önemli bilimsel kaynağıdır. Her ikisi de dürtüleri ve içgüdülerini birbirinden ayırırlar. İçgüdülerin dürtülerin özel bir biçimi olduğunu iddia ederek, içgüdülerde dürtülerden farklı olarak, failin amaçla ilgili bir farkındalığa sahip olmadığını savunurlar – ki bu yerleşik kabule de uygundur. *Tan Kızılığ*'nda insan eylemleri dürtülerin işleyişinin bir sonucu olarak açıklanır. Schopenhauer ve Schneider'de de böyledir. Riccardi'ye göre eylemlerimizin amacının hiçbir zaman bilincinde olmamamız gibi bir durum söz konusu olmadığına –ve bu, içgüdüler için

¹⁴⁸ Bu müphemlik ve bu konudaki tartışmalı literatür üzerine uyarısı için tez jürim Doç. Dr. Zeynep Talay Turner'a çok teşekkür ederim. Özellikle bkz. Paul Katsafanas'ın çalışmaları.

¹⁴⁹ Paul Katsafanas, “Nietzsche's Philosophical Psychology”, *Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. Ken Gemes ve John Richardson, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 740.

¹⁵⁰ Dries, “Freedom, Resistance, Agency”, s. 143.

¹⁵¹ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 34.

¹⁵² BGE 23; GM III - 20; BGE 192.

¹⁵³ NL 1881 11[130], KSA 9:487, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 12.

geçerli olduğuna– göre Nietzsche için ikisinin ayrı şeyler olduğu açıktır.¹⁵⁴ *Ahlakin Soykütüğü*’nde, içgüdülerden dürtüleri düzenleyen bilinçsiz yol göstericiler olarak söz ediliyordu. İçgüdülerin içe yönelmesiyle iç dünya genişliyor, toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan yeni koşullarsa bilinci ortaya çıkarıyordu.

En erken yapıtlarından *İnsanca, Pek İnsanca*’da Nietzsche bazı filozofların bilme yetisini insanın özü olarak kabul etmelerini eleştirirken, içgüdülerin insanın değişmez gerçeklerinden biri olduğunu ve dünyanın anlaşılmasında kilit bir rolü olduğunu söyler. İnsanın filogenetik geçmişine göndermede bulunarak insanın çok da fazla değişmediğini ifade eder.¹⁵⁵ *Şen Bilim*’in “Bilinç” başlığını taşıyan 11. aforizmasında olgunlaşmamış bir işlev olan ve yanlışlar yapmaya mahkûm olan bilincin egemenliği fikrine karşı, içgüdülerin insanda halihazırda da egemen oluşunu vurgular. İçgüdülerin bilinçten çok daha güçlü olduğunu, bilincin çarpık yargılarına ve “gözleri açık gördüğü düşlere rağmen”, insanın yine de içgüdüleri sayesinde varlığını sürdürebildiğini savunur.¹⁵⁶ Bilinç durumları, örneğin herhangi bir inanç, içgüdüler karşısında tamamıyla önemsizdir ona göre. *Deccal*’de inancın, “ardında içgüdülerin kendi oyunlarını oynadıkları bir örtü, bir perde, bir bahaneden başka bir şey” olmadığını yazar ve dikkat çekici bir ifadeyle devam eder: “İnançla ilgili konuşulur yalnızca, eylemde ise içgüdüyle bulunulur.”¹⁵⁷ Bu da Lichtenberg’e bir cevap gibidir. Öyleyse eylemlerimizin nedenlerini oluşturan bileşenler duygulanımlar, dürtüler ve içgüdüler olmalıdır.

En temel dürtüler yaklaşma-kaçınma dürtüleridir. Bu dürtüler Nietzsche’ye göre gerek organik gerekse inorganik dünyadaki bağıdır. Bu, ikisi arasındaki bağlantı için de söz konusudur; organik ya da inorganik tüm kuvvetler arasındaki etkileşimi ve çatışmayı oluşturan, yaklaşma ve geri püskürtme dürtüleridir. Gücü arttırmaya ve devam ettirmeye yönelik bir yarar temelinde çalışırlar ve organizmayı yönlendirirler.¹⁵⁸ *Tan Kızıllığı*’nda Nietzsche aslolanın ve daha eski olanın bilinç değil, dürtüler olduğunu ifade eder. Bizler bedensel organik varlıklarızdır, bu da dürtü varlıkları olmamız anlamına gelir. Organik yaşam bilinçdışı dürtüler sayesinde varlığını sürdürür. Dürtüler, bedeni eylemde

¹⁵⁴ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 12, 28.

¹⁵⁵ İPİ 2.

¹⁵⁶ GS 11.

¹⁵⁷ A 39.

¹⁵⁸ WP 642.

bulunmaya yönlendirirken, bilinç bunların küçük bir kısmına tanıklık eder.¹⁵⁹ Nietzsche dürtüleri insan psikolojisinin temel öğeleri olarak kabul eder gibidir.¹⁶⁰ *Tan Kızıllığı*’nda dürtüler kişinin “varlığını oluşturan” şey, bir anlamda kişinin psikolojik yapısının istikrarlı unsurları olarak tanımlanır. Bir tür eğilim olarak da kabul edilebilirler. Bizi harekete geçmeye sevk eden motivasyon kaynaklarıdır.¹⁶¹ Nietzsche dürtülerle ilgili olarak nörofizyolojiden de söz eder ve onları hem organizmanın –“bedenin telgrafla birbirine bağlanan ayrı parçaları”¹⁶²– hem de zihnin alt sistemleri olarak kabul eder. Bu da dürtüleri hem fiziksel hem de psikolojik öğeler kılar ki, Nietzsche her iki açıklamaya da başvurur. Fakat psikolojik açıklamaları daha baskındır. Ona göre psikolojik açıklamalar insanın davranışlarını daha iyi anlamlandırmaktadır. Bir dürtü Nietzsche için öncelikle yararlı bir varsayımdır. Böyle bir varsayım organizmayı, gerçekleştirmeye teşvik ettiği belirli eylem türleriyle ve belirli hislerle ilişkilendirme özelliği taşır. Örneğin açlık dürtüsü yiyecek arama davranışıyla ve midedeki bedensel hislerle ilişkilendirilebilir.¹⁶³

Nietzsche’ye göre insan çevresini tamamen fiziksel nesnelerden oluşan bir grup şey olarak değil, daha çok, bir tür davranışsal yanıt çağrısı olarak deneyimler. Bunu sağlayan da dürtülerdir.¹⁶⁴ Dünyayı hep aynı şekilde de algılamayız. Zira dünya her an içimizdeki baskın dürtüye karşı koyar. En kısa anlar arasında bile deneyimimiz böylece sürekli değişir.¹⁶⁵ Bir dürtü her duruma, her an amacına ulaşmak için o durumu nasıl kullanabileceğini görmek üzere bakar. Amacı gücünü kullanmak, deşarj etmek ya da bir eksikliği doyurmaktır.¹⁶⁶ Dolayısıyla dünya dürtülerimiz tarafından ihtiyaçlarımız doğrultusunda dürtülerin lehine veya aleyhine olarak değerlendirilir, yorumlanır.¹⁶⁷ Nesnelerin ya da olayların “iyi” ya da “kötü” olarak deneyimlenmesi hangi dürtülerin o anda deşarj olmayı hedeflediğini gösterir. Deneyimlerimiz her zaman değerlendirici bir

¹⁵⁹ D 99.

¹⁶⁰ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 29.

¹⁶¹ a.g.e., s. 22, 27.

¹⁶² KSA 10:308, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 23.

¹⁶³ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 23, 24.

¹⁶⁴ a.g.e., s. 25.

¹⁶⁵ NL 1880 6[62], KSA 9:209, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 26.

¹⁶⁶ D 119.

¹⁶⁷ NL 1886-1887 7[60], akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 25.

karaktere sahiptir.¹⁶⁸ Her bir dürtü, kendi bakış açısından, “iyi bir şeye” yönelik bir dürtüdür.¹⁶⁹

Burada “amaç”tan söz ederken, bir tür sağduyusal terminoloji kullandığımız söylenebilir. Nietzsche’nin “dürtü” anlayışı “güç istenci” kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Dürtünün gücünü deşarj etmesi vb. tamamıyla güç istenci meselesidir. Ancak dürtüde kendini göstermiş bu güç istenci Richardson’a göre¹⁷⁰ bir amaç değil, her şeyde bulunan bir tür kurucu özelliktir. Bu, güç istencini anlamak açısından kritik bir katkıdır.

Riccardi buradan yola çıkarak, tüm bu dürtü kuramındaki temel faaliyet modelinin psişik enerjinin serbest bırakılması olduğunu, tüm dürtülerin yapısal özelliğini de güç istencinin “güçlerini kullanma” veya “deşarj etme” eğilimlerinin –bunlar Nietzsche’nin *Tan Kızılığı*’nda kullandığı metaforlardır¹⁷¹– oluşturduğunu öne sürmektedir. Riccardi bu tezin dürtülerin ayırt edici özelliği olan aktif ve itici karakteri de açıkladığını iddia eder.¹⁷² Nietzsche de dürtülerin serbest bırakılmak için çabalayan bir “güç kuantumu” olduğunu söyler.¹⁷³

Riccardi’ye göre, sonuç olarak dürtüler (1) hedefe yönelik davranış kalıplarına yönelik nörofizyolojik olarak gerçekleştirilen eğilimlerdir, (2) itici bir karaktere sahiptirler ve deşarjı amaçlarlar, (3) belirli bir değerlendirici perspektife sahiptirler.¹⁷⁴ Bunlardan ikincisini dürtülerin en temel özelliği olarak kabul eder; diğer ikisi ona hizmet etmektedir. Bir dürtünün organizmayı yönelttiği davranışlar o dürtünün deşarj olmasına giden yollardan ibarettir. Bir dürtünün değerlendirici perspektifiyse, belirli bir şeyin deşarj için bir fırsat sunup sunmadığıyla ilişkilidir.

Ancak Riccardi burada dürtülerin değerlendirici karakteriyle ilgili kritik bir yorumda bulunur: Değerlendirme doğrudan şeyler üzerine değildir; değerlendirilen, zihin durumlarıdır. “İyi” ya da “kötü” değerlendirmesi kendi başına bir şeye, bir olaya ya da duruma ait değildir; değerlendirici perspektif zihin durumlarının değerlendirilmiş niteliğine karşılık gelir.¹⁷⁵ Bu noktada Riccardi’nin duygulanım konusundaki görüşlerine

¹⁶⁸ Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 27.

¹⁶⁹ NL 1884 26[72], KSA 11:167, akt. Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 25.

¹⁷⁰ J. Richardson, *Nietzsche’s System*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, s. 22-23, akt. Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 30.

¹⁷¹ D 119.

¹⁷² Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 31.

¹⁷³ GM I - 13.

¹⁷⁴ Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 32.

¹⁷⁵ a.g.e., s. 33.

biraz daha yakından bakmamız gerek. Onun duygulanımların duygu içeren zihin durumları için kullanıldığını öne sürdüğünü hatırlayalım. Öyleyse dürtülerin değerlendirici perspektifi de duygulanımlarla, yani zihin durumlarıyla doğrudan ilişkili olmalıdır. Riccardi'ye göre duygulanımlar iki temel özelliğe sahiptir: İlk olarak, bir duyguyu hissetmeyle birlikte, iki ayrı bedensel boyut barındırırlar: Bir yandan motor sistem üzerinde ani bir etkiye sahiplerken, diğer yandan bedensel uyarılma ile kendilerini gösterirler. İkinci olarak, duygulanımlar belirli bir değerlendirmeyi içerirler – korku hissetmenin, belirli bir uyarıyı değerlendirmeyi içermesinde olduğu gibi.¹⁷⁶

İlk önce duygulanımların değerlendirici/yorumlayıcı özelliğini ele alalım. Çağdaş duygu teorilerinde genellikle duygulanımsal durumlar temsili olarak ele alınır. Duygulanımın bir nesneyi temsil edişi değerlendirmeye dayalıdır. Örneğin bir aslan görme deneyimine korku duygulanımı de eşlik eder, yani algısal temsilin yanında, duygulanımsal bir “tehlikeli” temsili de bulunur. Yani duygulanım durumları değerlendirilmiş temsil durumlarıdır. Nietzsche GS 7’de her türlü tutkunun “tüm değerlendirmelerini ve şeyleri aydınlatma biçimlerini” ortaya çıkarmaktan söz eder. Yayımlanmamış notlarında ise bir duygulanım ortaya çıktığında belleğin bize o nesnenin daha önce bizde uyandırdığı temsilleri sunduğunu, deneyimlenen nesnenin her zaman yararlı veya zararlı –ya da hoş veya nahoş– bir şeyi ifade ettiğini anlatır ve bir rengin bile değerlendirilmiş bir temsil olduğunu söyler. Riccardi bunun en temel duyusal deneyimlerimizin bile nötr olmadığı anlamına geldiğini savunmaktadır.¹⁷⁷ Nietzsche bir notunda dünyayı yorumlayanın ihtiyaçlarımız olduğunu yazar; içgüdülerimiz ve onların lehte ve aleyhte uyarıları. Her içgüdü bir güç açlığı içindedir, her birinin diğerlerine dayatmak istediği bir perspektifi vardır.¹⁷⁸ Başka bir yerde, “yorumlayan kim” diye sorulabilir, der ve ekler: “Güç istencinin bir formu olarak, yorumlamanın *kendisi*, kendini –“varlık” olarak değil, “süreç” olarak, “oluş” olarak– bir tutku biçiminde olarak koyar.”¹⁷⁹ “Özne” de işte bu yüzden yoktur. Çünkü tutku (*passion*) bir maruz kalıştır, edim değildir. Yorumlayan bir özneye izin vermez. Yorumlama öznesizdir.

¹⁷⁶ a.g.e., s. 34.

¹⁷⁷ a.g.e., s. 36-38; bkz. NL 1880 6[234], KSA 9:259; NL 1885-1886 2[77], KSA 12:98.

¹⁷⁸ WP 481.

¹⁷⁹ WP 556, Maurice Blanchot, “Nietzsche ve Parçalı Yazı”, çev. Ömer Aygün, *Cogito*, 25(2001): Nietzsche Özel Sayısı, s. 93. (Nietzsche’den alıntının çevirisi CW’den tarafımdan yapılmıştır.)

Nietzsche yine yayımlanmamış notlarında duygulanımların var olmayan nedenlerin bir uydurması, aklın bir inşası olduğunu anlatır. Akıl tüm bedensel genel hisleri yorumlar, dahası deneyiminde, insanlarda vs. şu ya da bu şekilde hissetmesiyle ilgili bir neden arar. Böylece örneğin olumsuz bir şey depresif ruh halimize bir neden olarak sonradan eklenir. Zamanla belirli şeyler ve hisler birer alışkanlık olarak birbirine bağlanır. Artık o şey duygulanımı uyarır hale gelir.¹⁸⁰ Christian Fowles Nietzsche’de duygulanım kavramını kapsamlı şekilde ele aldığı çalışmasında şöyle bir tez ortaya atmaktadır: Kişinin psikofizyolojik yapısı nedeniyle bir uyarana olarak algılanan bir nesne ya da durum duyusal enformasyonla da birleşik olan bir bedensel örüntüyü, bedensel süreçleri harekete geçirir. Uyarana yanıt olarak ortaya çıkan “bedensel durumun duyumsanması” sonucunda ise belirli psikolojik süreçler meydana gelir ve kişinin psikolojik ya da zihinsel durumu değişikliğe uğrar. Yorumlayıcı süreçler –çevrenin belirli özelliklerini ve olanaklarını belirginleştirmek suretiyle– bedensel duyumlardan ve dış duyumlardan yola çıkarak nedensel bir çıkarımda bulunur. Duygulanım böylelikle meydana gelir.¹⁸¹ Bu durumda süreci şöyle özetleyebiliriz: kişinin psikofizyolojik yapısı (ve mevcut durumu) > bir uyarının duyumsanması > bedensel durum (değişikliği) > (yeni) bedensel durumun duyumsanması > (hoş-nahoş ekseninde) genel bir his > değerlendirici/yorumlayıcı (ve “neden-çıkarıcı”) süreçler > zihinsel durum (değişikliği) > duygulanım (bedensel + zihinsel durum). Bundan yola çıkarak da şöyle bir yorum getirebiliriz: İlk olarak Fowles’un yukarıdaki tezinden elde ettiğimiz kavramları sıralayalım: duyum, his, bedensel durum, yorumlama/değerlendirme, nedensel çıkarım, zihinsel durum ve duygulanım. Ben buna nörobilim araştırmacısı ve kuramcısı Antonio Damasio’dan faydalanarak, emosyon ve algı kavramlarını da ekleyeceğim; zira Fowles da Damasio’nun bu konudaki görüşlerine yer vermektedir. Damasio’da “beden durumundaki değişikliklerin toplamı” emosyona tekabül eder ve bu “duygulanımsal yanıtı oluşturan tüm değişikliklerin” algılanmasından ayrı bir şeydir; Damasio bu algıyı his olarak adlandırır. Bütün bu sürece uyarının duyumsanmasının yanında algılanmasını da eklemek gerekir. O halde şuna benzer bir düzenleme yapmak mümkün: kişinin psikofizyolojik yapısı + mevcut (bedensel ve zihinsel) durumu > bir uyarının

¹⁸⁰ N1883 24[20], KSA 10:657-658, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 39.

¹⁸¹ Fowles, “The Heart of Flesh”, s. 137.

duyumsanması > bedensel durum değişikliği / emasyon > yeni bedensel durumun duyumsanması > hoş/nahoş his (bedensel durumun algılanması) > değerlendirici/yorumlayıcı (ve “neden-çıkarıcı”) süreçler > zihinsel durum değişikliği > duygulanım (bedensel + zihinsel durum). Bu sıralamada yorumlamanın tam olarak hangi aşamada gerçekleştiği problemlili bir konu gibi görünüyor. Benim Fowles’ten yola çıkarak yaptığım özete göre yorumlama hisleri takip ediyor. Peki ama bir hissin hoş ya da nahoş olması ne demektir? Bu problemlili noktayla ilgili olarak, bütün bu süreçte bilincin rolü ya da yeri sorusu akla gelmektedir, ki buna bilinç ve bilinçdışı ilişkisini göreceğimiz bir sonraki altbölümde yer vermek daha uygun olacaktır.

Hangi aşamada gerçekleştiği probleminin yanında, yorumlamayla ilgili açıklığa kavuşturulması gereken bir konu daha var. Neden uyarandan ya da nesneden başlayan bedensel ve zihinsel süreçlerden söz ederken yorumlamadan da söz ediyoruz? Başka bir deyişle, başlangıçtaki nesne zaten en sondaki duygulanımın nedeni değil mi? Öncelikle Nietzsche’nin, daha önceki bölümlerde anlatılan nedensellik yanılgısını hatırlamakta ve bunu Fowles’un neden-çıkarıcı süreçleriyle ilişkilendirmekte fayda var. Bu noktada Fowles’un Nietzsche’ye dayanarak uyarıyı “vesile-nesne” (*occasioning object*)¹⁸² olarak kabul ettiğini belirtelim. Zira Nietzsche “istemenin nedenlerinden değil, istemenin ‘uyarıcılarından’ [*Reizen*] söz etmemiz gerekir” ve “etkilerin nedenlerinden söz ediyoruz, ama onların vesilelerini [*Gelegenheiten*] kastediyoruz”¹⁸³ ifadelerini kullanmaktadır. Nietzsche bir şeyin, örneğin eylemlerimizin ya da düşüncelerimizin nedenini bildiğimize dair bir yanılgı içinde olduğumuzu, olayların arkasında yer alan, kuvvetlerin çatışmasından –burada farklı dürtülerin ve içgüdülerin çatışmasından–, temelde de güç istencinden kaynaklı karmaşık süreçleri bilemeyeceğimizi söylüyordu. Biz buna ek olarak, Nietzsche’nin, “iyi”yi ve “kötü”yü nesnelerin ya da durumların kendinde özellikleri olarak görmediğini biliyoruz. Burada da “hoş” ya da “nahoş” olan, kişiye, duruma, daha spesifik olarak o anda hangi dürtülerin deşarj olmaya ihtiyaç gösterdiğine –ve elbette dürtülerin birbirleri arasındaki çatışmalara ve baskın gelmelerine– bağlı olarak değişir. Bunu da kişinin nesneyle ilişkide bulunduğu andaki beden ve zihin durumu belirler. Fowles’un anlattığı mekanizmada bir duygulanımın nedeninin başlangıçtaki

¹⁸² Fowles, “The Heart of Flesh”, s. 125.

¹⁸³ Sırasıyla N 1884: 25 [436]; N 1882: 3 - 1 [408] akt. Fowles, “The Heart of Flesh”, s. 125.

nesne olduğunu söylemek bütün bunları yadsımak anlamına da gelir. Riccardi de buna dikkat çeker. Fowles'un mekanizmasında geçen nedensel çıkarım gerçekte olan bitene ilişkin yanlış bir yorumdur, çünkü hissin nedeni dış nesne değil, iç bedensel durumdur. Yani iç bedensel durumdan kaynaklı hissimize dışarıda bir neden ararız. Fakat bu esasen hoş olmayan hissin deşarj olabileceği bir nedendir.¹⁸⁴ Örneğin kötü bir durumdan başka bir insanı sorumlu tutmayı kendimizi ya da sadece rastlantıyı sorumlu tutmaya yeğleriz.¹⁸⁵ Nietzsche de aslında gerçek nedenleri aramadığımızı, sadece uygun nedenleri aradığımızı söylüyordu – elbette Nietzsche'nin “kendimizin” ya da “rastlantının” da gerçek nedenler olmadığını söyleyeceği açıktır. Nietzsche'nin “Dört Büyük Yanılgı”da söz ettiği “nedensellik içgüdüğü”, hakikati aramaya değil, esasında dürtülerimizi deşarj etmeye yöneliktir.

Nietzsche duygulanımların var olmayan nedenlerin bir uydurması olduğu konusundaki yukarıda ele aldığımız yayımlanmamış notlarında belirli şeylerin ve hislerin zamanla birer alışkanlık olarak birbirine bağlandığını yazmıştı. Böylece uydurulmuş neden duygulanımı uyarır hale geliyordu. “Alışkanlık” terimi bütün bu karmaşık süreçler içinde çok dikkat çekmese de Nietzsche için kritik bir role sahiptir. Riccardi bu noktada, öyleyse bu nedenin artık gerçek neden haline gelip gelmediğini tartışır ve Nietzsche'nin “Dört Büyük Yanılgı”nın dördüncüsündeki, bu nesnenin yine de hâlâ hiçbir nedensel rol oynamadığı iddiasını ikna edici bulmaz; sonuçta nesne “gerçekten” duygulanımları tetiklemektedir. Nietzsche orada, alışkanlık haline gelişten sonra, daha önceki nedensel yorumlara geri götürenin nesnenin nedensellik ilişkisi değil, bilinçdışı bellek olduğunu yazar. Bunu Nietzsche'nin uydurulmuş nedenlerle ilgili notuyla bağlayarak şöyle açabiliriz: Yeni durumda yine çok sayıda dışsal kuvvetin ve dürtünün etkileşimleri sonucunda, hisleri ortaya çıkaran bir süreç meydana gelir. O süreçlerin sadece bir parçası olan, ama nedensel bir çıkarımla belli bir hisse bağlanmış olduğumuz uyarımla, olayla veya nesneyle tekrar karşılaşmamızda bellek bu uydurulmuş nedenselliği hatırlar. Örneğin bozuk bir yiyecekten zehirlendikten sonra, o yiyecekten sonraki karşılaşmalarımızda da bulantı hissedebiliriz ya da hissetmesek bile onu yemekten kaçınabiliriz. Basitleştirerek söylersek, ilk gerçek neden olarak, çeşitli bozulma süreçlerinden geçmiş yiyeceğin o anki

¹⁸⁴ Riccardi'nin bu ifadesi hoşnutsuzluk hissini ortadan kaldırmaya yönelik bir dürtünün deşarj olması anlamına geliyor gibi görünüyor.

¹⁸⁵ Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 39-40.

pek çok biyokimyasal ayrıntı içeren özellikleri bizim, ayrıntılarını bilemeyeceğimiz pek çok fizyolojik özelliğimizle uyumsuz olmasına, bu da pek çok ayrıntılı süreçlerden oluşan bedensel bir değişikliğe yol açmıştır. Bu tür bir değişikliğin, sadece fiziksel özellikler düşünüldüğünde, bir hisse ya da deneyime yol açması neden gereklidir ve bu deneyim nasıl ortaya çıkmaktadır?¹⁸⁶ Bu hisse yol açmadan da bu durumdan kurtulmayı sağlayacak –kusma vb.– bedensel eylemi harekete geçirebilirdi. Fakat varlığını sürdürme içgüdüğü “zararlı” ya da “kötü” olandan kaçınmayı ve bunu öğrenmeyi gerektirir. Yani bu içgüdü belleği ortaya çıkarmıştır diyebiliriz. Temelde içgüdülere bağlı olan dürtüler de duygulanımları harekete geçirir. İçgüdüler dürtüler, bellek, duygulanımlar vs. yoluyla, yanlış bir nedensellik de olsa bizi korumaya çalışmaktadır. Sonuçta bozuk olmayan yiyecek bulantının gerçek nedeni değildir. Neden, basite indirgersek, yiyeceğin bulantının nedeni olarak hatırlanmasıdır. Yanlış nedensellik bizi durumu abartarak da olsa, olası bir başka zehirlenmeden korur. Bir durumla ya da nesneyle karşılaştığımızda onun bizim için “iyi” ya da “kötü” olduğunun alışkanlık ve bellek sayesinde önceden belirlenmiş olması koruyucu bir mekanizmadır. Eski hislerimizi hatırlamamız, benzer bir durumda bir şeye yaklaşacak mıyız, yoksa ondan kaçınacak mıyız, temelde bunu belirlemeye yöneliktir. Bu hatırlama çoğu zaman bilinçli bir hatırlama değildir ve zehirlenme örneği biraz uç bir örnek gibi görünse de Nietzsche’ye göre tüm neden-sonuç çıkarımlarımız benzer bir mekanizmayla çalışır. “Bilinçli düşüncelerimizde” ve algılarımızda bile içgüdülerin ve duygulanımların rolü büyüktür. Nietzsche *Tan Kızıllığı*’nın 119. aforizmasında her bir dürtünün kendi “besini” için rekabet ettiği psiko-mantıksal bir ekonomiden söz eder. Algı, ahlaki yargı, rüya gibi zihin durumlarının bedensel duyular gibi belirli “sinir uyaranlarını” yorumlayışımızdan kaynaklandığını anlatır. Rüya sinir uyaranlarının gündüz deşarj olması engellenen dürtülerce yorumlanmasının bir sonucudur. Nietzsche algıyı da bundan farklı görmez. Dürtüler uygun neden bulmak için tüm uyaranları yorumlarlar.¹⁸⁷

Riccardi’nin duygulanım konusundaki görüşlerine geri dönersek, duygulanımların önemli bir özelliği de bedensel yanıydı. Duygulanımlar sadece zihin durumları değildirler, motor sistem üzerinde ani bir etki yaratırken, –kalp hızının

¹⁸⁶ “Zor problem” tam da budur.

¹⁸⁷ Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, s. 27.

artmasında olduğu gibi, sempatik sistem aktivitesi anlamında– bedensel uyarılma ile karakterizedirler. Duygulanımların motor sistem üzerinde bir etkiye sahip olmasının önemi şuradadır: Zihin durumlarının eyleme nasıl dönüştüğü, zihnin bedeni nasıl etkilediğı felsefede önemli bir problem olagelmıştır. Duygulanımsal durumların kısmen davranışsal yanıt repertuarına sahip olması zihin durumlarının eyleme dönüşmesine bir açıklama getirmektedir. Duygulanımlar çevreyle olan bedensel etkileşimimize aracılık etmektedir.¹⁸⁸ Öyleyse buradan yola çıkarak ve bilinçdışıyla olan ilişkisi nedeniyle, Nietzsche’nin felsefesinde hayati bir role sahip olan beden konusunu ayrı bir başlık altında ele almamız gerekiyor.

3.1.2. Nietzsche’nin Bedeni Ele Alışı

Nietzsche’ye içgüdüler, dürtüler ve duygulanımlar üzerinden Nietzsche’nin beden anlayışına bir açıdan temas etmiş olduk. Fakat onun beden anlayışı yalnızca bunlarla sınırlanamayacak, ayrı bir beden felsefesi olarak ele alınmayı hak edecek ölçüde zengindir. Ancak beden Nietzsche’de çok geniş kapsamlı bir konu olduğundan, örneğin bedenın olumlanması gibi konular dışarıda bırakılarak, bu tezin odak noktası olan bilinçdışı perspektifiyle sınırlı tutulacaktır.

Nietzsche bedeni fizyolojik bir organizasyon olarak ele alır, fakat bununla sınırlı kalmaz. Bu nedenle Nietzsche’nin beden felsefesi, bir biyolojizm, bir beden/organizma ontolojisi olarak alınamaz. Beden ya da bedensel deneyim, analiz edilebilecek yapı taşlarından, “bir şeyler”den “oluşuyor” değildir; daha çok, çeşitli küçük akıllı süreçlerin karmaşık ve dinamik etkileşimidir. Bu nedenle de beden konusu, tek bir disiplinle sınırlanamaz ve daha çok bilinç üzerinden açılır. Mesele, sinirsel-bilişsel ya da fiziksel-zihinsel ilişkisi değil, bu ilişkilerin karşılıklılığını nasıl düşünmemiz gerektiğidir.¹⁸⁹

Nietzsche insanı yaşamaya devam eden belirli bir soyun bütün organik topluluğu olarak görür.¹⁹⁰ İnsan bir beden olarak yaşayan bir bireyselliktir. Bireysellik, yorumlayan varlık olarak, o kişi olduğu bedenın organizasyonunda tezahür eder. Şöyle söyler: “Zihnin tüm gelişimindeki beden: Daha yüksek bir bedenın ya da bedensel varoluşun kendisini

¹⁸⁸ a.g.e., s. 34, 36.

¹⁸⁹ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 50.

¹⁹⁰ NL 1886-7, KGW VIII. 1, 7[2], akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 40.

oluşturduğu ‘somut hale gelen tarihtir’”.¹⁹¹ Yani zihnin gelişimi tümüyle beden meselesidir. Organik olan giderek daha “yüksek” bir oluşuma dönüşür. Burada, “sadece beynin değil, tüm bedenin veya bedensel varoluşun daha yüksek bir oluşumu” ile karşılaşırız.¹⁹² Bu, “yüksek oluşum” ya da ruhsal/zihinsel olan, Nietzsche’ye göre “bedensel varoluşun işaret dili olarak anlaşılmalıdır!”¹⁹³

Her türlü deneyim –algılama, düşünme, hatırlama vb.– bedene gömülüdür. Deneyimlerimiz, doğayı bilme çabamız, yaşam biçimlerindeki değişiklikler bedenin gelişimi ve daha yüksek oluşumları için birer deneydir ve araçtır. Haz ve acı hislerimiz, bedenin bilinci ve değerlendirmeleri bu deneylerin işaretleridir. Beden, bilinç ve de zihin “tüm durumumuzdan bir şeyi işaretlerle” ifade etmektedir.¹⁹⁴

Nietzsche’de bedenin ya da bedensel varoluşun örgütlenişi, özbilinçli egodan çok daha zengin bir olgudur. Beden, biliş-öncesi ve dil-öncesi estetik bir varoluşa sahiptir. Bedenin duyumları, örneğin renk duyumu ya da algısı bireysel, niteliksel ve fenomenal yönleriyle, mümkün olan en iyi dilsel ifadeden çok daha inceliklidir. Beden bunu “bu renk, burada ve şimdi” şeklinde, tikel olarak deneyimler. Fakat dilsel ve dilsel olmayan tüm işaretler de anlamlarıyla birlikte bedensel varoluştan çıkar. Bedensel durumlar ve deneyimler yalnızca işaretlerin –bakışların, jestlerin, sözcüklerin– icadında değil, anlaşılmasında da önem taşır.¹⁹⁵

Nietzsche’nin bedeni yalnızca fizyolojik bir organizasyon olarak ele almadığını ifade etmiştik. Nietzsche bedeni bir metafor olarak kullandığı gibi, bedenin kendisi de bir metafordur. Psikik ve somatik bir bütünlük olarak bedeni bir metafor olarak sıklıkla çoğulluk ve birlikle ilişkili olarak kullanır. Dahası, bedenin ancak ve ancak yorumlayıcı metaforlarla tanımlanabileceğini ima eder. Beden açıklanamaz, ancak yorumlanabilir ona göre. Örneğin, bedeni dürtülerin beslendiği, birbirlerini yuttuğu, sindirdiği bir mide olarak, –kuvvetlerin– bir savaş alanı olarak, çok sayıda sesin bir birlik haline geldiği “bir sürü ve çoban” olarak, bir metin olarak tanımlar.¹⁹⁶ Aynı zamanda bedenin kendisi de yorumlayan bir şeydir; dürtüleri, yani güç istençlerinin işaretlerini yorumlar. Beden

¹⁹¹ NL 1883-4, KGW). VII. 1, 24[16] , akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 51.

¹⁹² NL 1883, KGW VII.1, 16[21] , akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 51.

¹⁹³ NL 1883, KGW VII. 1, 7[126] , akt. Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 51.

¹⁹⁴ WP 676.

¹⁹⁵ Abel, “Consciousness, Language, and Nature”, s. 51.

¹⁹⁶ Bedenle ilişkili metaforlar da çok sık kullanılır, bunlardan en önemlilerinden biri hastalıktır.

bilinçsiz ve içgüdüsel bir “büyük akıl”dır. Bizim elimizdekilerse bedenın ancak bilinç düzeyinde basitleştirilmiş, tahrif edilmiş, tercüme edilmiş, kısaltılmış, yani yorumlanmış olarak gördüğümüz bir metin şeklindeki işaretleridir.¹⁹⁷ Aynı zamanda, metinleri de bir beden gibi ele alır. Nietzsche’nin felsefesinde “ben”, nedensellik, amaçlılık gibi, Nietzsche’nin bilinç eleştirisi ve kuramı açısından önceki bölümlerde ele aldığımız mefhumlar antropolojik, biyolojik, psikolojik, ahlaki ve tarihsel açıdan sürekli yeniden ele alınırlar. Aynı şekilde örneğin “iyi” ve “kötü” gibi değerler soybilimsel olarak, çok sayıda başka soybilimiyle birleşir; yalnızca ahlakın, dinin, cezanın soybilimiyle değil, örneğin bilincinkiyile de. Nietzsche’nin metinleri, felsefesinin içeriğinde olduğu gibi, yaşamın çoğulluğunu ve tekrarlılığını ortaya koyar. Metinlerde sürekli bir çatışma görürüz. Her fragman –hatta daha küçük parçalar– içgüdüler gibi davranır; bir kavram belirli bir durumda öne çıkar, bir başka durumda bir başka kavrama yenik düşüp geride kalır. Eser canlıdır, bir organizmayı andırır. Burada sürekli bir çatışma içinde yaşamasıyla, beden bir metaforudur. Ama aynı zamanda metin de beden için bir metafor olarak kabul edilebilir. Metinde her şey belirsiz, rastlantısal ve beklenmediktir, her şey sürekli dağılıp yeniden oluşur. Ama bu nihayetinde bir tür birlik oluşturur.¹⁹⁸ İnsanın birliği, sürekliliği, özdeşliği ya da kimliği (*identity*) de bu kaotik görünümlü organizasyondan, yani bedeninden gelir.

Daha önce, Nietzsche’nin, *Şen Bilim*’in 11. aforizmasında, yanlış olarak, bütünlüğe, birliğe temel teşkil edenin “ben” üzerinden, bilinç olduğuna inanıldığından söz ettiğine değinmiştik. Nietzsche yine aynı aforizmada “ben”den (*Ich*) ayrı bir “kendilik” (*Selbst*) kavramına yer verir. Zihinsel edimlere ait faillik ve özgürlük fikri öznenin bütünlüğüyle ilişkilendiriliyordu. Bu da kendiliğin ya da “organizmanın bütünlüğünün” bilinçten geldiği yanılsamasına yol açıyordu. Oysa Nietzsche’ye göre kendiliğin temeli bedenın bütünlüğüdür. “Ben” bilince, “kendilik” bedene aittir.¹⁹⁹ Böylelikle bilinç ve “ben” faillikten çıkar. Kendiliğin eylemleri, değerleri ve çevresiyle ilişki kuran “büyük bir akıl” (güç istenci) tarafından yönetilen bir emir ve itaat düzenidir. Güç istenci kendini bedende gösterir ve bunu değerler biçiminde yapar. Kendilik/beden

¹⁹⁷ KSA 12: 2[82], 2[78], 2[86]; WP 492; akt. Éric Blondel, “Nietzsche’s Style of Affirmation: The Metaphors of Genealogy”, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora, Londra, Boulder: Rowman & Littlefield, 2006, s. 67-76.

¹⁹⁸ Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”, s. 54-55.

¹⁹⁹ GS 11.

değer biçer ve “ben”/bilinç buna tanıklık eder. “Ben”/bilincin özgürlüğü inancı, komuta düzeninin tersine çevrilmesi anlamına gelir. Bilinç bedene komuta etmez, tersine, bedene itaat eder. Nietzsche *Zerdüşt*’te de bedenle ruh arasında yaptığı ayrım da kendilikle bedeni, ruhla bilinci özdeşleştirir. Beden bilinci amaçları doğrultusunda kullanır. Nietzsche bedeni hor görenlerin bile, gerçekte bilinçdışı kendiliklerinin, yani bedenlerinin arzularına göre hareket ediyorlardır.²⁰⁰

Kendilik bedensel bir organizasyondur ve heterojen öğelerin koordinasyonunu içerir.²⁰¹ Bu nedenle bedenin bütünlüğü –dolayısıyla kendilik de– tüm bütünlükler gibi mutlak bir olgu değildir. Beden “muazzam bir çokluk” olduğunun kanıtını bize bizzat kendisi sunar.²⁰² Özne ve özellikleri konusunda Nietzsche’nin görüşlerine daha önce yer vermiştik. Birbiriyle çelişen düşünceler, arzular ve edimler tekil bir öznenin özellikleri olarak bir arada gruplandırılıyordu. Bunu olanaklı kılan ortak zemin gerçekte özne değil, bedenin tutarlı bir biçimde örgütlenmişliğidir. Beden bu tekil ve çelişen özellikler tarafından farklı yönlerle yöneltilir. Bize tutarlı bir amaca yönelmiş bir bütünlük gibi görünmesi, yani bir nesne olarak bedenin sürekliliği ve özdeşliği diğer benzeri örgütlenmelerden farklılığından kaynaklanır.²⁰³ İnsan bedeni farklı faaliyetlerin, özelliklerin birleşimidir. Beden bu birleşimden bir tür birlik, bütünlük sunar. Nietzsche bedenden “genel bir beslenme tarzıyla bağlanmış bir kuvvetler çokluğu” olarak söz eder ve ekler: “‘Yaşam’ diyoruz adına.”²⁰⁴ Burada beden yaşam için, yaşam da beden için bir metafor haline gelmiştir. Beden yaşamdaki özellikleri kendinde taşır. Kaotik gibi görünen çokluklar, nihayetinde “yaşam” dediğimiz bütünlüğü oluşturan bir örgütlenişe sahiptir. Fakat metaforik olmasının yanında, bedenin kişinin yaşamıyla bir tutulduğu da söylenebilir. Elbette sadece fizyolojik bir organizma olarak değil. Çünkü “kuvvetler çokluğu” bedenin fizyolojisini oluşturan kuvvetlerden ibaret değildir. Toplumsal vb. pek çok kuvvet söz konusudur.

Nietzsche bedenin bilinçle olan ilişkisini toplumsallık üzerinden şöyle ortaya koyar: Bilinç komünal yaşam dolayısıyla bedenin edimlerine tanıklık etme ihtiyacından

²⁰⁰ Z I – 4.

²⁰¹ Peter Sedgwick, *Nietzsche’s Justice: Naturalism in Search of an Ethics*, McGill-Queen’s University Press, 2013, s. 185.

²⁰² WP 518.

²⁰³ Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 247, 122-123.

²⁰⁴ WP 641.

doğmuştur.²⁰⁵ Yani bedeninin halihazırdaki bilinçdışı edimleri zaman içinde bilinç tarafından izlenir hale gelmiş, böylece bunların basitleştirilip genelleştirilerek aktarılması mümkün olmuştur. Bilinç esasen bedeninin, yani yaşamın korunmasında sonradan gelişmiş bir araçtır. Yukarıda değindiğimiz gibi bedende her an sonsuz sayıda faaliyet gerçekleşmektedir. Nietzsche bu bedensel faaliyetlerin ve değişimlerin ezici çoğunluğunun bilinçle hiçbir ilgisi olmadığını öne sürer.²⁰⁶ Her an vuku bulan sayısız etkinin –örneğin hava, elektrik, yer çekimi, kandaki glikoz miktarı, vücudumuzda kanser hücrelerinin gelişimi– çok büyük bir bölümünde neredeyse hiçbir şey hissetmeyiz. Yani kendilerini hissettirmeyen bir dizi gücün sürekli etkisi altındayızdır. Nietzsche’ye göre bir şey hissetmek hücrelerin veya organların üzerindeki sayısız uyarının yanında çok nadir ve yetersiz olaylardır.²⁰⁷ Yaşamımızda bedendir, kendiliktir, bütün bu bilinçdışı durumlarıdır.

Nietzsche bütün bunlara rağmen bilincin –ya da ruhun/tinin– göklere çıkarılıp bedeninin yadsınmasını, hatta kötü ve günahkâr görülmesini şöyle eleştirir:

Eskiden insan hayvanının bilincinde, “ruh”unda, onun yüksek kökeninin, tanrısallığının kanıtı görülmüştü; insanı bütünlemek için ona bir kaplumbağa gibi duyularını geri çekmesi, dünyevi olanla alışverişine son vermesi, ölümlü bedeninden vazgeçmesi tavsiye edildi: Böylelikle geriye asıl “saf ruh” kalacaktı. Burada da daha akıllıca düşündük: Bilinçli olmak, “ruh”, bizim için organizmanın görece bir kusurunun semptomu, bir deneme, yoklama, tökezleme, gereksizce pek çok sinirsel enerjinin sarf edildiği bir çabadır – herhangi bir şeyin bilinçlenerek bütünleneceğini yadsıyoruz.²⁰⁸

Burada bedeninin bilinçle olan ilişkisine bakmakta fayda var. Bir önceki bölümde sözü edilen, duygulanımların değerlendirici karakteri doğrudan bedenle, beden durumlarıyla ilişkilidir. Beden durumu ise çeşitli duyuların hissedilmesi şeklindeki zihin durumuna yol açar. Kendiliğin/bedenin değer biçtiğini ve “ben”in/bilincin buna tanıklık ettiğini söylemiştik. Bu tanıklıkla bilinç, bedeninin (kendiliğin) değer verme alışkanlıklarını ortaya koyar. Bilincin bu faaliyetinde toplumsal kuvvetlerin de etkisi

²⁰⁵ Sedgwick, *Nietzsche's Justice*, s. 185.

²⁰⁶ WP 676, akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 116.

²⁰⁷ WP 676.

²⁰⁸ D 14, akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 247. (Çevirideki “bilinçlendirilerek” sözcüğü tarafımdan değiştirildi.)

vardır. Nietzsche, insanın kimliğinin/özdeşliğinin dürtülerin ve toplumsal güçlerin kaynaşmasının bir sonucu olduğunu ileri sürer. Bu kaynaşma, dürtülerin kendilerinin bilinç yoluyla toplumsal güçlerden etkilenmesiyle gerçekleşir. İnsan bedenlenmiş bir kültürün ürünüdür. Nietzsche biyolojik bedenlenmişliğin –dürtülerin– yanında, alışkanlıkların ve tarihsel olarak oluşmuş toplumsal ilişkilerin insanlığımızı biçimlendirmedeki rollerini göz önünde bulundurur. Fizyolojik organizasyonlar olmanın yanında, normatif bağlılıklara sahip toplumsal varlıklarımızdır.²⁰⁹

Nietzsche için insan yaşamında içgüdüler ve dürtüler gibi bilinçli olmayan ya da olması gerekmeyen süreçlerin ve bedenin merkezi rolü bizi ister istemez hayvan meselesine götürmektedir. İçgüdülerle ve hem bedenle hem de toplumsallıkla ilişkili kuvvetlerin etkisindeki dürtülerle yaşayan, ama ikincil de olsa, bilince de sahip bedensel varlıklar olmamız bizi hayvanlar arasında nereye koyar? Bu sorunun cevabı için, Nietzsche’nin bilinçdışı anlayışına geçmeden önce, kısaca değinmemiz gereken son bir konu Nietzsche’nin hayvan felsefesidir.

3.1.3. Hayvanlıktan Uzaklaşmış “İnsan Hayvanı”

Nietzsche’nin hayvan felsefesi de beden felsefesi gibi, geniş bir alana yayılmıştır ve bu tez kapsamında tümüne temas etmek mümkün ve gerekli değildir. Bu nedenle Nietzsche’nin hayvan konusuna yaklaşımı kısaca ele alınacak ve bilinç-bilinçdışı açısından önemine değinilecektir.

Nietzsche’nin hayvan felsefesi birkaç bakımdan ele alınabilir. İlk olarak Nietzsche insanı hayvandan ayrı olarak görmez.²¹⁰ Pek çok yerde insandan “insan hayvanı” olarak söz eder. İnsanın hayvandan ayrı ve üstün görülmesi konusunda özellikle Batı geleneğine eleştirilerde bulunur. Öte yandan, ikinci olarak, insan hayvanının diğer hayvanlardan bazı farklılıklarını da ortaya koyar; bunların bir kısmı eksikliklerken, bir kısmı hayvanlarda bulunmayan, olumlu yanlardır. Aslında insanın aynı özelliklerinin Nietzsche için onun hem olumsuz, hem olumlu yönleri olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Üçüncü olarak, insan hayvanlıktan uzaklaşmaktadır ve bu, Nietzsche için,

²⁰⁹ Sedgwick, *Nietzsche’s Justice*, s. 13, 10.

²¹⁰ D 14.

aslında insan için önemli bir problemidir. Fakat bir imkândır da. Nietzsche'nin çözümü de problemin kendisi gibi paradoksaldır. İnsan hayvandan farklı olan yanını kullanarak, ama bir yandan tekrar ona yaklaşarak zayıflıktan, nihilizmden, yıkıcılıktan kurtulabilir. Hatta üst-insan olabilir.

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Batı geleneğinin insanı “evrimin tacı” olarak kabul etmesini eleştirir.²¹¹ Nietzsche'nin süreklilik ilkesi ve insanmerkezli olmayan evrim anlayışı bize temelde hayvan olan bir insan tasavvuru verir. Geleneksel metafizik anlayışı da, moderniteyi de, Aydınlanmayı da insan-hayvan ayrımı meselesinde eleştiriye tabi tutar. Yine *Tan Kızıllığı*'nda “İnsanı artık ‘ruh’tan, ‘tanrısallık’tan türetmiyoruz. Onu, geri, hayvanların arasındaki yerine koyduk,” diye yazar.²¹²

Ne var ki insan, hayvan yaşamı formları arasında en zayıfı, en kırılgandır.²¹³ Hatta insanı diğer hayvanlar içinde daha hasta, daha kararsız, daha değişken, daha belirsiz bir hayvan olarak tanımlar.²¹⁴ İnsandan “göreceli olarak, en bozuk yapılı hayvan, en hastalıklı hayvan”, “içgüdülerinden en tehlikeli biçimde sapıp uzaklaşmış olan hayvan olarak söz eder.²¹⁵ Yalnızca içgüdülerinin rehberliğindeki hayvana göre yaşamını sürdürmesi daha zordur. Toplumsallıkla, kültürle, uygarlıkla bunu aşmaya çalışmaktadır. Toplumsallaşma bir ek yeti olarak anlaşılabilir şekilde bilinci getirmiştir. Bilinç ve akıl “insanlara varoluşta bir dakikacık durabilmeleri için sunulan yardımdır”. Ama aynı zamanda bu, insanı daha kırılgan yapmıştır. Çünkü insan aklıyla, bilinciyle birlikte çeşitli yanılsamalar içine girmiştir. Nietzsche bilinci insanın kendi hayvanlığını unuttuğu, kendini diğer yaşam formlarından üstün ve kökten ayrı olarak gördüğü bir yanılsama bilinci olarak da tanımlar.²¹⁶

İnsan böylelikle hayvanlıktan uzaklaşmıştır. Fakat bunda, akla olan yersiz inanca ve güvene dayanan çok fazla düşünmeyi de sorumlu tutar. Bu konuda en çok da düşünmenin en üst mertebesinde olan filozofları eleştirir. Geleneksel düşünce, özellikle din de bedeni yadsıyarak, hatta hor görerek insanı hayvanlıktan uzaklaştırmaktadır. Batı hümanizmine ve Aydınlanmaya göre kültür, insanlığın kendisini hayvanlıktan

²¹¹ D 14.

²¹² D 14.

²¹³ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 35.

²¹⁴ GM III – 13.

²¹⁵ D 14.

²¹⁶ ADY 1.

ayırmasının ve özgürleştirmesinin aracı kılınmaktadır, zira insanı hayvanlardan ayıran kültürdür. Kültürü rasyonel ve ahlaki bir fenomen olarak alırlar.²¹⁷ Uygarlık da hayvan yaşamını geliştirmek yerine bastıran ve kökünü kurutan; insanı ahlaki ve rasyonel olarak ıslah eden bir süreçtir.²¹⁸

Vanessa Lemm, Nietzsche'nin insanların görece zayıflıklarının açmazını aşmak için diğer hayvanların erdemlerini "talan etmelerinden" söz ettiğini aktarır.²¹⁹ Nietzsche'nin önerisiyse tam tersidir: Nietzsche hayvandaki unutmayı, "âkı yaşamayı" över. Lemm Nietzsche'nin hayvanlığın (unutma), insanın insan olmasını (hafıza) olanaklı kıldığını öne sürmektedir. İnsanlar diğer hayvanları izleyerek, daha çok hayvan, daha içgüdüsel, daha unutkan, daha doğal olmalıdırlar.²²⁰ İnsan bilincinin yanlışları bir araya getirdiğini, oysa bilgiyi içgüdüsel hale getirmemiz gerektiğini söyler.²²¹ Bedenin yadsınmasına ve hor görülmesine karşı, olumlanması bu nedenle de önemlidir.

Vanessa Lemm'in *Nietzsche'nin Hayvanları* eseri Nietzsche'nin hayvan felsefesinin sistematik olarak ilk sunuluşu iddiasını taşımaktadır. Lemm hayvanlığın Nietzsche'de rastlantısal bir tema veya metaforik bir araç olmadığını öne sürer. Hatta Nietzsche'nin, hayvanlığı felsefesinin merkezine koyduğunu iddia eder. Zira insanın kendisini, kültürünü ve politikasını anlamasında hayvan yaşamı merkezidir. Nietzsche bunu yeniden keşfetmiştir.²²²

Nietzsche Batı hümanizminden ve Aydınlanmadan farklı olarak, kültürü bir yaşam fenomeni olarak incelemeyi önermiş, hayvanlığı kültüre dahil etmiştir. Margot Norris "biyosentrik yaklaşım" adını verdiği yeni bir kültür yaklaşımı tanımlamıştır. Nietzsche'yi de bu yaklaşımın içinde saymaktadır. Biyosentrik gelenekteki düşünür, yazar ve sanatçılar hayvan gibi ya da hayvanı taklit ederek yaratımda bulunmazlar; bunun yerine bizzat hayvan olarak yaratırlar. Norris bu yaratımları hayvanı, bilinçdışını, içgüdüleri ve bedeni yeniden konuşmaya imkân veren sanatsal ve felsefi stratejilerin icadı

²¹⁷ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 26.

²¹⁸ PA, "İyileştirenler"; GM II - 1-2; akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 32.

²¹⁹ Z: 22 "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine"; akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 35.

²²⁰ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 35-37.

²²¹ GS 11.

²²² Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 25-26.

olarak tanımlar. Bu, aynı zamanda, Batı düşüncesinin ve sanatının insanmerkezci öncüllerinin yıkıcı bir sorgulamasını da içerir.²²³

Lemm buna, Nietzsche'nin kültür yaklaşımının biyolojizmden ve insanbiçimcilikten kaçındığını, bunun da onu kültüre materyalist ve spiritüalist yaklaşımlardan ayırdığını ekler. Biyolojizm insan ve hayvan yaşamları arasındaki yakın ilişkiyi yadsımaz, fakat kültürü insan türünün korunmasının bir aracı olarak görmekten öteye gitmemektedir. İnsanmerkezli yaklaşımsa kültürü insanın kendini yorumlamasına ve kendisini yaratması olarak görür; böylece kültür hayvan yaşamından bütünüyle ayrıdır. Nietzsche'nin biyolojisi ya da fizyolojisi mekanik ya da kimyasal nedensellikten türetilmemiştir. Onun fizyolojisinin ilkeleri fizyolojide açığa vurulan spiritüel tarihselliğin soybilimiyle formüle edilir. İnsan tüm organik yaşamın tarihini kendinde aktif olarak taşır.²²⁴

Lemm de –Abel ve Riccardi gibi– Nietzsche'nin felsefesinin süreç ve özellikle de süreklilik yönüne vurgu yapar. Fakat Lemm bunlardan yeni bir yaklaşım önerisinde bulunmak amacıyla yararlanacaktır. Lemm Nietzsche'nin felsefesine, özellikle de hayvan felsefesine dayanarak olumlayıcı bir biyopolitika önerisi ortaya koyar. Hayvanlık-insanlık ilişkisine bakışı, biyopolitikanın pozitif ya da olumlayıcı bir anlamını geliştirmek üzerinedir ve bu da yeni ve üretken bir anlama biçimi kazandırmıştır. Olumlayıcı biyopolitika yaşama hükmetme ve yaşam süreçlerini kontrol altına alma projesine karşı bir direniş alanı sunar. Nietzsche bunun yolunu insan ve hayvan yaşamı arasındaki süreklilikte görmüştür. Yaşama hükmeden proje yaşamı türleri karşıt yaşam formları olarak ayrıştırır. Lemm biyopolitikanın, bu ayrıştırmayı hayvan yaşamının tekil formlarını geliştirmek suretiyle alt üst ettiğini savunur.²²⁵

Esasen Lemm'in merkezi kavramları bellek ve unutmadır. Bellek bir yandan tüm organik yaşamın tarihsel belleğidir. Bu, insanda kendini bilinçdışı, bedensel bir bellek olarak ortaya koyar. Fakat bellek öte yandan hayvan-insan-üst insan açısından ele alınır. Nietzsche'de bu üçü arasında bir süreklilik söz konusudur; “insan, hayvan ve üst-insan arasında gerilmiş bir iptir.”²²⁶ Unutma hayvana, hafıza insana, vaatse üst-insana aittir.

²²³ Margot Norris, *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985, s. 5, akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 26.

²²⁴ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 27-28.

²²⁵ a.g.e., s. 40.

²²⁶ Z: 4 “Öndeyiş”, akt. a.g.e., s. 29.

İnsan diğer yaşam formlarıyla, hayvanla irtibatını kopararak zayıflamaktadır. Çünkü insan yaşamı kendisini yalnızca kendi gücüyle meydana getiremez, onların karşısında yaşayamaz. İnsanın doğayı kendi yaşamı için kullanmasından ziyade, yaşam insanı kendi bütünlenişi için bir araç olarak kullanır. Yaşam çoğullaşmanın artmasını ister. İnsanın diğer yaşam formlarıyla olan sürekliliğinin olumlanması olarak yeni bir kültür bu çoğullaşmaya katkıda bulunacaktır. İnsanın hayvanın unutulmasına, resimsel görüş metaforlarına ve resimsel düşünme biçimine, düşsel yaşamına dönmesi gerekir, ki bu kendi hayvan kökenine dönmek anlamına gelir. Canlı olmak özünde düşlemektir.²²⁷

Bir yandan da “en güçlü hayvandır, çünkü en kurnazıdır” insan. Bunun insanı hayvanların en ilginç de kıldığını ekler Nietzsche.²²⁸ İnsanın kurnazlığı, Nietzsche’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, gizleme ve yaratma özellikleridir. ADY’de (1) şöyle yazar: “Bireyin varlığını sürdürmesinin bir aracı olarak akıl, en büyük gücünü gizlemeden gösterir.” İnsan hayvanını benzersiz kılan, hakikati görme ya da arama değil, aldatıcı gizlemeler yaratma becerisidir. Bu beceri, bilimden ziyade, bir sanat formu, insanlığın zirveye ulaştığı bir “gizleme sanatı” formudur. Akıl bu şekilde bireyin yaşamını sürdürmesini sağlar. Lemm’e göre insan hayvanının akli, “yaşam açısından bakıldığında özünde sanatsal bir kuvvet, dünyanın yaşamı büyüten çarpıtılmış imgelerini, yansımalarını ve gizlemeleri meydana getiren dürtüdür”. İnsan hayvanının “sanatsal yaratıcı bir özne”²²⁹, karşılaştığı her şeyi temsil eden değil gizleyen bir hayvan²³⁰ olarak düşünülmesi gerektiğini aktarır. Böylece insan akli becerileri –ya da beceriksizlikleri– nedeniyle yaşamdan kopmaz, yine akli “sanatsal yaratıcı özne” olma becerisi ölçüsünde başka yaşam formlarıyla süreklilik içinde kalabilir.²³¹

3.2. Bilinçdışının Egemen Rolü ve Bilinçle İlişkisi

Bilinçdışı Nietzsche’de bir tür mekân ya da alt katman değildir. Bilinçdışını sembolik bir düzlemin ifadesi olarak da kullanmaz. Nietzsche’de bilinçdışı güç istencinin insandaki bilinçli olanlar dışındaki tüm aktivitesini ifade eder. Diğer tüm organizasyonlarda olduğu

²²⁷ Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 30-33.

²²⁸ D 14.

²²⁹ ADY 1, akt. Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 250.

²³⁰ KSA 7:19[50], akt. Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 250.

²³¹ Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 250.

gibi, özellikleri, insan denem organizasyonun, yani bedenın korunması için zaman içinde gelişmiştir. Bilinç ve dil de bu özelliklerdendir. Bedenin faaliyetlerinin hemen hemen tamamı bilinçdışı olarak yürür. Bilinç bedenın korunmasında sonradan gelişmiş bir araçtır yalnızca.

İnsanın en hayati fonksiyonları bilinç olmaksızın yerine getirilebilmektedir, Nietzsche öncelikle bu nedenle bilinçdışına bilinçten daha çok değer verir. Yaşam için, yaşamın korunması için aslolan bilinçdışıdır. Hatta bedensel yaşamın işleyişinin insandan, onun bilincinden gizlenmiş olduğunu söyler: “Doğa, insandan neredeyse her şeyi, hatta bedenini bile gizlemez mi? Bunu bağırsaklarının kıvrımlarından, kanın hızlı akışından, sinir liflerinin karmaşık titreyişinden uzak tutarak, gururlu ve yanıltıcı bir bilince sürgün edip kapatarak yapar.” Bilinç ancak kilitli olduğu bu odadaki bir çatlaktan görebildiği kadarına sahiptir.²³² Bu da bilinci bir tür “yanılsama bilinci” haline getirir.²³³

Ancak Nietzsche için bilinçdışının birincilliğinde esas olan, hayati işlevlerin bilinçdışı oluşu değildir. Bu zaten hepimizin büyük ölçüde bildiği ve kabul ettiği bir bilgidir. Nietzsche’nin bilinçdışı anlayışının çarpıcılığı bellek, düşünme, eylemde bulunma gibi işlevlerde, değerlerimizde, yargılarımızda, inançlarımızda bilinçdışına verdiği öncelikli rolde yatar.²³⁴ Bilinçdışı süreçleri ise çeşitli kuvvetlerin mücadelesi belirler. Fakat bu, insanın hayatta kalma mücadelesiyle değil, insanmerkezli olmayan bir bütünsellikle ve tüm yaşamın korunmasıyla açıklanır. Nietzsche dürtülerin sinir uyarıcılarını yorumladığını ve onların gereksinimlerine göre “nedenleri” ortaya koyduğunu, bilincinde olmadığımız fizyolojik bir sürece dayanan yargılarımızın ve değerlendirmelerimizin belirli sinir uyarıcılarının tayin edilmesi için kullanılan bir tür kazanılmış dil olduğunu ifade eder.²³⁵

3.2.1. Edimlerde Bilinçdışının Rolü

Bilinçdışı işlevlerin en önemlilerinden biri bellektir ve Nietzsche’nin zihin felsefesinde kritik bir role sahiptir. Hatırlama ve unutma bilinçli kontrolümüz altındaki kapasiteler

²³² ADY 1.

²³³ Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*, s. 249.

²³⁴ Sedgwick, *Nietzsche’s Justice*, s. 122.

²³⁵ D 119.

değildir. Bunu *Tan Kızıllığı*'nda çarpıcı biçimde ifade eder: “Unutma diye bir şeyin olduğu ispatlanmış değildir; bildiğimiz yalnızca, hatırlamanın bizim gücümüz dahilinde olmadığıdır.”²³⁶ *Nachlaß*'ta yer alan notlarında, bizim “bellek” dediğimiz şeyin –başka bir ifadeyle bilinçli olan belleğin– çok sayıda fizyolojik, sinirsel, bilinçdışı sürecin, önemsiz ve geçici bir parçası, yüzeyi olduğunu söyler. Hatta doğrudan bedene bir göndermede bulunarak, belleğin belli bir organının olmadığını, örneğin bacaktaki sinirlerin önceki deneyimleri hatırladığını ifade eder.²³⁷

Güncel deneyimler eskilere göre daha fazla belleğin yüzeyindedir ve tekil bir olgu olarak geri çağrılabilirler.²³⁸ Daha bir iki dakika önce elimizi yaktığımızı düşünelim. O andaki bedensel deneyimin izi henüz tazedir, yüzeydedir. Fakat “yüzeydedir” demekle, deneyimlerin bazılarının –taze olanların– bilinçli, bazılarının –eskilerin ya da unutulmuşların– bilinçdışı oluşu kastedilmemektedir. Tüm edimlerde olduğu gibi, bir deneyimin çoğunluğu –örneğin elimizin yanması deneyiminde dokuda oluşan değişiklikler, oraya hücum eden kan akışı, kimyasallardaki değişimler, elimizi refleks olarak çekişimiz vb.– her zaman bilinçdışıdır. Zira deneyimler ve bellek tüm bedene gömülüdür ve bedensel, fizyolojik faaliyetler bilince büyük ölçüde kapalıdır.²³⁹ Bellek tüm organik yaşamın deneyimlerinin toplamıdır. Nietzsche'ye göre tekil bir olgu olarak geri çağrılabilirdiği sürece bir deneyim henüz bütünlenmemiş demektir. Tekil deneyimler bellek sayesinde bütünlenir.

Deneyimlere eşlik eden duygular Nietzsche için bütünlüklerin şekillendiği semptomlardır. Bu bütünlükler içgüdüleri, içgüdülerin etkileri de düşünceleri oluşturur. Çok sayıda farklı tekil deneyim bellekte birbiriyle yarışır, birbirine şekil verir, birlikte yoğunlaşıp dönüşür. İçsel bir süreçle temel şemaların sürekli altları çizilir, sıradışı özellikler dışarıda bırakılır. İlginç bir şekilde kavramlar da bu şekilde oluşur.²⁴⁰ Bellek aldatıcı basitleştirmeler ve gerçekte eşit olmayı eşit görme aracılığıyla genellemelerin oluşturulması sürecidir. Temsillerimiz ve imgelemimiz farklı olanı aynılaştıran dürtüler olarak iş görür.²⁴¹ Bu soyut düşünme ile insan hayvanı anlık izlenimlerin ve görülerin

²³⁶ D 126.

²³⁷ KSA 9:2 [68], akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 251.

²³⁸ KSA 11:26 [94], akt. a.g.e., s. 252. (Bu görüşler nörobilim alanında yeni yeni elde edilmeye başlanan verilerle uyumlu görünmektedir.)

²³⁹ ADY 1.

²⁴⁰ KSA 11:26 [94], akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 252.

²⁴¹ KSA 9:11 [138], akt. a.g.e., s. 252-253.

etkisinden sıyrılıp güven ve istikrar yanılmasıyla bir dünya yaratır. Dolayısıyla bu tür genellemeler ve bellek, yaşamı koruyucu bir işleve sahiptir.²⁴² İnsan kavramlar, türler, formlar, amaçlar, yasalar oluşturarak kendisi için basitleştirilmiş, akla uygun bir dünya kurmuş olur. Bu tür bir soyut düşünme güvenlik ve istikrar sağlarken, dünyayla birlikte kendisini ve kendi eylemlerini de rasyonel ve ahlaki açıdan kavramasına olanak verir.²⁴³

Görüldüğü gibi, Nietzsche bunların kaynağını doğrudan bedene, bedensel deneyimlere, bu bedensel deneyimlerle ilişkili hislere atfetmektedir. Hisler de içgüdüsel genellemelere, soyut düşünmeye kaynaklık etmektedir. Bellek Nietzsche'nin felsefesinde içgüdü ve dürtülerle yakından ilişkilidir ve düşünmede de kilit bir role sahiptir.

Nietzsche sıradışı bir bilinçdışı düşünme anlayışına sahiptir. Düşünce sürecinin tamamen bilinçli düşüncelerden oluştuğunu reddeder. Ona göre düşünme süreci büyük ölçüde bilinçdışıdır. Hatta GS 354'te tüm canlıların düşündüğünü savunur: "Her canlı gibi, insan da sürekli düşünür ama bilmez; bilinçli hale gelen düşünme onun yalnızca en küçük kısmıdır, (...) en yüzeysel, en kötü kısmı." Nietzsche'ye göre "düşünme", epistemologların kavradığı şekliyle vuku bulmaz: Süreçten bir ögenin seçilip diğer hepsinin ayıklanmasıyla ulaşılan oldukça keyfi bir kurmacadır, anlaşılabilirlik amaçları uğruna yapılan yapay bir düzenlemedir".²⁴⁴ Bir düşüncenin doğrudan başka bir düşünceye neden olduğunu düşünürüz. Aksine, insan sıralı, mantıklı ve bilinçli bir düşünme ile yapıp etmez. Bir sonraki bilinçli düşünmeye bir önceki düşünme değil, bilinçdışı süreçlerdeki değişimler yol açar, Nietzsche'ye göre "bir düşünce ile bir sonraki arasında, tamamen başka türden bir ara dünya hüküm sürer"²⁴⁵; bu, dürtülerin mücadelesinin dünyasıdır. Gerçekte birbiriyle bağlantılı olan olayların bilincimizin dışında gerçekleştiğini, ortaya çıkan bilinçli duygular, düşünceler dizisinin ve bunların birbiri ardına sıralanmasının bu bilinçdışı olayların, yani dürtülerin mücadelesinin belirtileri, sonuçları olduğunu söyler. Başka bir yerdeyse düşüncelerin içsel olayların

²⁴² Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 254.

²⁴³ a.g.e., s. 254.

²⁴⁴ WP 477, akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 243.

²⁴⁵ eKGWB: 1885, 34, [170], akt. Christopher Fowles, "Nietzsche on conscious and unconscious thought", *Inquiry* 62-1 (2019): 1-22. DOI: 10.1080/0020174X.2019.1527537 erişim 01.02.2023). (eKGWB: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>).

kendileri olmadığını, duygulanımların güç dengesinin işaret dili olduğunu söyler.²⁴⁶ “*Cogito*” dediğimizde, arkasında olan gerçek olaylar bunlardır.

Nietzsche bir yandan, yalnızca sözcüklerde yer alan bir düşünmeden söz etmekte, bir yandan da insanın sürekli düşündüğünü, ama bilmediğini söylemektedir. Böylece bilinçte Riccardi’nin yaptığına benzer bir ayrımla karşılaşırız. Bu kez dille ilişkilendirilen, bilinçli düşünmedir. Nietzsche bilinçli düşünmenin dille ilişkisini vurgulamakla birlikte, ağırlıklı olarak imgesel bir bilinçdışı düşünmeden söz eder. Sağduyumuza ilk anda ters düşen “bilinçdışı düşünme” fikri bilincin ve dilin göstergelerinden azade, imgesel bir düşünceye göndermede bulunur. İnsan sürekli olarak dinamik bir imgeler çokluğuyla karşı karşıyadır. Bilinçdışı olarak, bu imgelerden en tanıdık olanı seçme eğilimindedir. Burada amaç belirsizliği gidermektir. Tanıdık olan onun için “doğru” olana işaret eder, zira deneyimi sayesinde bu tanıdıklığı elde etmiştir. İnsan “hakikat” anlamındaki “doğru”yla, yani bilginin doğruluyla değil, yaşamın korunması için uygun olan anlamındaki “doğru”yla ilgilidir. Hatta “hakikat” diye bir fikrin bilinç ve dille birlikte, yani toplumsallaşmayla ortaya çıktığını söyler. Ona göre mantıksal ya da rasyonel düşünme diye bir şey yoktur. Çünkü bir düşünce başka bir düşünceyi doğurmaz. İnsan aslında kendisi “düşünüyor” değildir ona göre, onda “düşünüliyordur”. Düşünmede failliği reddeder. İmgeler çokluğu içinden tanıdık olan imge ön plana çıktığında, yani bir genellemeye, bir nevi etiketlemeye tâbi olduğunda bilinçli hale gelmiş de olur. Bu bilinçli deneyim, imgeler çokluğundaki zaten devam eden değişime etki eder. Bizim bir sonraki düşüncemiz sandığımız şey bu yeni imgeler çokluğundan seçilmiş yeni imgedir. Bilincin tanıklık etmesinden kastettiği budur. Bilinç imgeleri, düşünceleri bir nevi etiketlemeye yarar, ama sonradan, olup bittikten sonra ya da bilinçli bir bütünlük haline gelebildiğinde.²⁴⁷

Nietzsche belleğin, düşünmenin, duyguların yanı sıra, anlamının da büyük kısmının bilinçdışı olduğunu savunur. Anlama tümüyle bir art-etkidir; çatışan kuvvetlerin, unsurların bir çözüme kavuşmasının yarattığı sonucun bilincine varışımızdır.²⁴⁸ *Şen Bilim*’in 333. aforizmasında Spinoza’yı anarak, anlamının

²⁴⁶ eKGWB: 1885, 38, [2]; eKGWB: 1885, 1, [61]; eKGWB: 1885, 1, [28]; GS 111; akt. Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁴⁷ Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁴⁸ Sedgwick, *Nietzsche’s Justice*, s. 122.

(*intelligere*) “dürtülerin birbirlerine karşı belirli bir davranışı” olduğunu yazar. Fakat Nietzsche’ye göre, Spinoza’nın aksine, her düşüncenin altında “bir duygulanım yatar”; fakat bir düşüncenin, duygunun aslında belirli bir dürtüden doğmadığını, toplam bir durum olduğunu ekler. Düşünce tüm kurucu dürtülerin gücünün bütünün bir yüzeyidir, bir sonraki düşünce ise o sırada tüm güç durumunun değiştiğinin işaretidir.²⁴⁹

Bilincin kökeniyle ilgili olarak, toplumsallıktan ve iletişimden söz etmiştik. İletişim ya da birbirini anlama sadece dilsel ifadeyle değil; bakışlar, dokunma, jestler, beden dili vb. ile de gerçekleşir. Ayrıca iletişimin yanında, toplumsallığın getirdiği başka zihinsel süreçler de söz konusudur. Nietzsche de bu anlamda, çağdaş nörobilimsel bilgilerimizle de tutarlı biçimde, empatiden ve taklitten söz eder. Ötekinin duygularını anlamak için göz ifadeleri, ses, yürüyüş, duruş vb. de önemlidir. Bunları kendi bedenimizle taklit ederek, öteki üzerindeki etkiyi görerek, o duyguyu kendimizde üretmeye devam ederiz. Buradaki, hareket-duyum şeklinde karşılıklı ve tekrarlı bir ilişkidir ve sonucunda benzer duygular ortaya çıkar. Başkalarının zihnini okuyabilmek için aynı durumu kendimizde üretmeye çalışırız. Bunun için öncelikle basitçe onun davranışını taklit ederiz. Nietzsche ahlaki duyguların bu şekilde taklit edilerek edinildiğini savunur. Çocuklar yetişkinlerdeki eğilimleri gözlemler ve taklit eder. Fakat Nietzsche’ye göre bütün bunlar istemsiz ve bilinçdışı becerilerdir. Nietzsche diğerlerini anlamakla kalmadığımızı, onların zihinsel ya da psikolojik durumlarının nedenini aradığımızı da söyler. Nedeni kendimizce bulduğumuzda, o neden bizim de benzer bir psikolojik durumumuza yol açar hale gelir. Bunlar bilinçdışı süreçlerdir ve aralıksız çalışırlar. Bu süreçlerin bir kısmı zaman zaman bilinçli hale gelebilir.²⁵⁰

Nietzsche duyguların aslında diğer süreçlerden ve düşüncelerden ayrı olmadığını anlatır. Duygu ve düşünceler çok hızlı bağlantılarla birbirlerini izlediklerinde artık birer karışım haline değil, bütünlükler olarak duyumsanır. Güçlü ruh halleri akraba duyumsamalarla ve ruh halleriyle “birlikte çınlarlar”. Bellek içimizdeki bir şeyi, benzer durumları anımsar. Bunlar da duyu ve düşüncelerdeki alışılmış hızlı bağlantıları oluşturur. Böylece örneğin ahlaki ve dinsel duygular gibi şeylerden söz ederiz. Halbuki bunlar ayrı bütünlükler değildir, âdeta yüzlerce kaynağı ve kolu olan ırmaklar gibidirler.

²⁴⁹ eKGWB: 1885, 38, [2]; eKGWB: 1885, 1, [61]); eKGWB: 1885, 1, [28]; GS 111; akt. Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁵⁰ D 142, 34, akt. Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, s. 88-90.

Nietzsche sözcüğün –örneğin “merhamet”– tek oluşunun nesnenin birliğini garantilemediğini hatırlatır.²⁵¹

Benzer bir fikri Nietzsche “unutmak” için öne sürer. Unutmanın “henüz icat edilmediğini”, ama bizim böyle bir gücümüz varmış gibi davrandığımızı söyler: “Geçici olarak, gücümüzün bu boşluğuna sanki dizinde bir fazla yeti varmış gibi “unutmak” sözcüğünü koyduk. Ama nihayetinde bizim gücümüz dahilinde olan ne var ki!” Ve çarpıcı bir şekilde sorar: Eğer “unutma” sözcüğü gücümüzün bir boşluğunda duruyorsa, neden öteki sözcükler de öyle olmasınlar?²⁵²

Dilimizde zihinsel edimleri farklı terimlerle adlandırırız ve –düşünce-duygu, inanma-bilme gibi– bazılarını birbirlerinden çok uzak veya karşıt görürüz. Nietzsche içinse gerçekte birbirinden farklı zihinsel edimler yoktur. Bir zihinsel edim olarak adlandırdığımız şey başka edimlerin ardındaki nedenlerden, onlara eşlik eden koşullardan koparılamaz. Ayrıca, örneğin tikel ve benzersiz acı deneyimlerinin başka acı deneyimleriyle aynı gibi kabul edilmesini, aynı terim altında toplanmasını kabul etmez. Bunlar bizim iletişimi ve dolayısıyla yaşamı kolaylaştırmak üzere koyduğumuz yapay ayrımlardır. Duygu, düşünce, inanç, bilme, isteme birbirinden ayrılabilir, ayrı ayrı edimler değildir. Tikel deneyimlerin, ait olacakları ve kendilerini olanaklı kılan farklı farklı yetilere ihtiyacı yoktur. İstemenin de, düşünmede olduğu gibi, epistemologların bütünden çekip kopardığı katıksız bir kurmaca olduğunu söyler.

Hatta daha somut ve görünür olan davranışların bile birbirlerinden ayrılabilir tekil davranışlar olmadığını, tek bir sürekliliğin üzerindeki noktalar olduğunu ifade eder. Davranış dediklerimizi oluşturan şeylerin gerçek bir başlangıçları ve sonları yoktur. Biz yalnızca davranışlarımızın görünür olan küçük bir kısmının farkındayızdır. Bu küçük kısımları sürekli gerçekleşen bedensel olaylar, devinimler ve değişimler içinde birer an oldukları halde, tekil olarak adlandırıp ayırırız. Çünkü bunlara bütünlüklü olarak erişimimiz yoktur. Durumu daha da güçleştiren, tüm psikolojik olayları yine psikolojik araçlarla keşfetmeye çalışmamızdır. Kendimizi tanımak üzere iç gözlem vb. şeylere bel bağlarız. Bu da gerçekte olup bitenlerin bilincin erişim alanındaki basit, yüzeysel boyutundan dolayı ayrı ayrıymış gibi görünen olaylara inanmamıza neden olur. Böylece

²⁵¹ İPİ 14.

²⁵² D 126.

davranışların görünür kısmını gerçekliğin özü kabul ederiz; erişebildiklerimizi birer düşünce, arzu, istek olarak varsayabiliriz. Bunların bazıları arasında ilişkiler kurar, bazısını neden, bazısını sonuç diye, çekip alırız.²⁵³

3.2.2. Bilinçdışı-Bilinç İlişkisi

Christopher Fowles, Nietzsche’de edimlerin bu birbirinden ayrılmazlığına dayanarak, düşünmeyi bilinçli ve bilinçsiz düşünme olarak ikiye ayırır. Bilinçdışı düşünme her ne kadar sağduyumuza ters düşse de Fowles daha ilgi çekici, fakat yukarıda anlatılanlar düşünüldüğünde anlaşılabilir bir tez ortaya atar. Bilinçdışı düşünmeyi duygulanım-düşünme (*affect-thinking*) olarak adlandırır ve üç özelliğini ortaya koyar: İmgesel olması, yorumlama içermesi ve analogik düşünme içermesi. Bu tip düşünme mantıksal ve dilsel bir doğaya sahip değildir. Aslında Nietzsche’nin kendisi de notlarında bir imge-düşünmeden (*Bilderdenken*) söz etmektedir. Filozofların bu imge-düşünme yerine kavramsal düşünmeyi (*Begriffsdenken*) koymaya çalıştığını yazar. Zihin imgeler çok sayıda imge arasından hızla benzer imgeleri seçmekte, seçilen imge hızla tekrar bir sürü imge üretmekte, bir kez daha bunlardan biri hızla seçilmektedir. Düşünceler imgelerdir, sözcüklerse yalnızca düşüncelerin işaretleridir. Hatta amaçların da ancak her şey hazırlandıktan sonra ortaya çıkan böyle işaretler olduğunu söyler.²⁵⁴ Başka bir notunda amaçların amaçsal eylemi ortaya çıkaran güçlerdeki değişimler dizisinin bir *epifenomeni* olabileceğini yazar ve ekler: “[Amaçlar] önceden bilince fırlatılan ve bizi olup bitenler konusunda yönlendirmeye yarayan –hatta olayların nedeni olarak *değil*, bir belirtisi olarak, soluk bir işaret-imge [*Zeichenbild*]– olmasın?”²⁵⁵ Duyusal bilgiyle uyarılan “imgelem”in ürettiği imgeler dizisi nihai bir işaret-imgeyle sonuçlanır. Biz bu işaret-imgeyi, gerçekleştirilecek eylemlerin bilinçli amacı olarak tanımlarız. Nietzsche “eylemin temsil edilen amacının” bir deşarj beklentisi sağladığını, böylece deşarjı daha da teşvik ettiğini söyler. Eylem gerçekleşince de deşarj sağlanmış olur. Kişi gerçek itici gücün bilincinde değildir, yalnızca “güdüyü” görür.²⁵⁶ Nietzsche’nin bilincin bedene

²⁵³ WP 668, 676; GS 354; akt. Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, s. 114-116.

²⁵⁴ eKGWB: 1872, 19, [107], 1872, 19, [78], 1883, 24, [16], 1883, 24, [34], akt. Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁵⁵ eKGWB: 1886, 7, [1], akt. Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁵⁶ eKGWB: 1883, 7, [77], akt. Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

itaat ettiği, beden bilinci kullandığı görüşünü hatırlayalım. Nietzsche bir başka yerde de bilinçli egonun ve amaçlılık fikrinin kendisinin bile bilinçdışı edimlerde bulunmamızı sağlayan bir araç olması gerektiğini savunmaktadır.²⁵⁷

Fowles imge-düşünme teziyle hayvan düşünmesinin de nasıl olduğuna bir açıklama getirmiş olur. İmge-düşünme (*image-thinking*) kavramı Lemm'in resimsel düşünme (*pictorial thinking*) kavramına tekabül ediyor görünüyor. Fowles'in de yaptığı ayırımın pratik anlamını ve sonuçlarını gösterme imkânına bir kapı aralaması açısından burada buna bir parantez açmakta fayda var. Lemm bu kavramdan bir tür zihin felsefesi ya da ontoloji olarak değil, hayvan felsefesi bağlamında yararlanır. Ancak burada yer verilmeyecek olsa da resimsel düşünmenin, yine hayvan felsefesi bağlamında, kendi merkezi kavramlarından biri olan bellekle birlikte ele alınmış olduğunu da ekleyelim. Lemm resimsel düşünmeyi soyut düşünmeyle (*abstract thinking*) karşılaştırmalı olarak irdeler. Soyut düşünme, soyut dünya ve “hakikat” metaforlardan oluşur. Hakikat Nietzsche’de dilden ayrılamayacak bir metafordur, bu nedenle yaşamı kavrayamaz. Hatta yaşama karşı tehdit oluşturan bir soyutlamadır. Hakikatin kavramsal izlenişi olarak anlaşılan bir felsefe Nietzsche’de bu gerekçeyle mahkûm edilir. Resimsel düşünme ise görü metaforlarına dayanır ve yaşamla dolaysız bir karşılaşmadır. Resimler –elbette dünyanın değil– yaşam deneyiminin hakikatini onu tahrip etmeden ifade eder. Ona göre, felsefe eğer düşünmenin resimsel formlarını hesaba katarsa kurtarılabilir. Bir hakikat arayışı olarak felsefenin anlamının yenilenmesi hayvanın resimsel düşünme biçimine dönülmesini gerektirir.²⁵⁸ Lemm'in Nietzsche'nin insan hayvanının “sanatsal yaratıcı özne” olduğu fikrini öne çıkarması ve Nietzscheci biyopolitika önerisi de bununla doğrudan ilişkilidir.

Fowles'un bilinçdışı düşünmesine yeniden dönebiliriz. Bilinçdışı olan duygulanım-düşünmenin ikinci özelliği yorumlama özelliğidir. Dürtülerin ve duygulanımların değerlendirici/yorumlayıcı karakterinden daha önce söz etmiştik. Nietzsche için nesneler, olaylar, insanlar dürtülerin deşarjı için imkânlar taşır; örneğin bir kapı bir çıkma imkânıdır. Dürtüler her şeye, deşarj olmak üzere nasıl kullanılabilecekleri gözüyle bakar.²⁵⁹ Yani dürtüler –ve dolayısıyla duygulanımlar– kendi perspektiflerine

²⁵⁷ WP 676.

²⁵⁸ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 39-40.

²⁵⁹ D 119.

sahiptir. Her şey birer duygulanım nesnesidir. Kişinin durumuna göre her nesneye, duruma bir anlam/işlev atfedilir.²⁶⁰ Nietzsche en temel ve nört görünen duyusal deneyimlerimizden renk görmenin bile değerlendirilmiş bir deneyim olduğunu söylüyordu. Her nesne ya da olayla bir duygulanım ortaya çıktığını, çünkü belleğin her zaman eski temsilleri de sunduğunu ve bunun her zaman yararlı-zararlı ya da hoş-nahoş ekseninde bir değeri olduğunu savunuyordu. Öyleyse temsillerimiz bir “hakikatin” değil, bir yorumun temsiliidir. Nietzsche hoşnutluk ve hoşnutsuzluk hislerinin yarar ve zarara ilişkin bir ölçüm sunduğunu, böylece duygulanımların bir hedefin istenmesinin ve gerekli araçların seçilmesinin gerçekleştiği alan olduğunu anlatır. Bu süreçler son derece hızlı gerçekleşir.²⁶¹

Duygulanım-düşünmenin son özelliği analogik düşünmedir. Buraya kadar Nietzsche’nin söylemlerinde zaman zaman tanıdık olanı, benzer olanı seçme gibi ifadeler yer aldığını görmüştük. Durumlar arasında açık bir bilinçli bağlantı yoktur, analogiler seçilir. *Putların Alacakaranlığı*’nda biz farkında olmadan aktif hale gelen belleğin daha önceki benzer durumları ve bunların daha önceki nedensel yorumlarını ortaya çıkardığı anlatılır.²⁶² Fowles buraya kadar anlatılan sürecin dil aracılı bir akıl yürütmeyeyle gerçekleşmediğini, kurulan bağlantıların çağrışım ve örüntü tanımaya dayanan bilinçdışı bir süreç olduğunu öne sürer.

Welshon Nietzsche’nin hislerin, niyetlerin, değerlendirmelerin, düşüncelerin, algıların, isteklerin, acı ve hazzın hepsinin bilinçli olabileceğini kolayca kabul edeceğini söyler. Onun psikolojik olayların bilinçli olmasından kastettiğinin, bunların başka, reflektif, psikolojik bir olayın nesneleri oluşudur.²⁶³ Nietzsche *Tan Kızıllığı*’nda dürtülerin ve duygulanımların yalnızca en yüksek düzeyleri için sözcüklerimiz olduğunu yazar. Öfke, nefret, aşk gibi adlar “aşırı durumların”, “istisnaların” işaretleridir. Süreklilik halindeki daha ılımlı ve düşük düzeyleriye fark etmeyiz. Halbuki karakterimizi de, yazgımızı da aslı belirleyen onlardır. “Bilinçli olarak” hoşlanmalarımız ya da hoşlanmamalarımız aslında aşırı feverandır, istisnadır. Yani bilinç ve dil nedeniyle “istisnaların kurallara ağır bastığı bir malzemeden sonuç çıkarıyoruz”. Dolayısıyla

²⁶⁰ Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

²⁶¹ eKGWB: 1887, 11 [71], akt. a.g.m.

²⁶² PA “Dört Büyük Yanılgı” – 4.

²⁶³ Rex Welshon, *The Philosophy of Nietzsche*, Acumen, 2004, s. 136.

kendimizi yanlış anlıyoruz. Dil, üzerlerine kurulduğu önyargılar nedeniyle bizim içsel olayları ve dürtüleri keşfetmemize engel olur.²⁶⁴ Dürtülerin ve duygulanımların düşük ve yüksek düzeyleri dürtüler arasındaki mücadelenin farklı sonuçları olarak okunabilir. Bu sonuca göre bir şey bilinçli hale geldiğinde deşarjın sağlanması için ek olarak bilinçten de faydalanılmış olmaktadır.

Fowles Nietzsche'nin bu, düşük ve yüksek düzeyleri için "yoğunluk" terimini kullanır. Bedensel hisler –örneğin bedensel rahatsızlıklar ya da hoşnutsuzluklar– çeşitli yoğunluklar sergiler. Yüksek yoğunluğa sahip durumlar fenomenal farkındalıkla sonuçlanır. Düşük yoğunluklarsa mevcut durumda ayırt edilebilir bir değişikliğe yol açmaz ve bilinçdışı olarak kalır. Fenomenal farkındalığa ulaşan yoğunluklar kişi tarafından şu ya da bu duygulanım olarak adlandırılır. Fowles bunu dilsel yorumlama olarak tanımlar. Ayrıca kişi duygulanımsal yorumlamaya dayalı neden-nesneyi dilsel biçimde, bir neden olarak ifade edebilir. Dilsel yorumlamadan gelen duygulanım ifadeleri bilinçli düşüncelerin içeriğini oluşturur. Dilsel yorumlamaya direnen durumlarsa – Fowles'in eklediği "uygun ve yeterli terimler altında özetlenemeyenler" açıklaması daha yerinde görünüyor– reflektif olarak bilinçdışı kalır.²⁶⁵

Yoğunluk fikri bize bilinçdışını bilince bağlayan bir yol sunmaktadır. Fowles'un dilsel yorumlamadan gelen duygulanım ifadelerinin bilinçli düşüncelerin içeriğini oluşturması fikri kritiktir. Burada Fowles'un bilinçli düşünmenin nasıl bir şey olduğu fikrine geliyoruz. Elbette ki dilseldir. Fakat Fowles Nietzsche'nin bilincini, bilinçle ilgili bazı çağdaş kuramlarla da uyumlu olarak,²⁶⁶ iç konuşmaya bağlamaktadır. Bu görüş, göndermede bulunduğu, bu tezde de pek çoğu sunulmuş olan, özellikle dil-bilinç ilişkisiyle ilgili pek çok Nietzsche söylemiyle son derece uyum göstermektedir. Fowles, Riccardi'nin yaptığı gibi, Nietzsche'de farklı bilinç formları varsaymakta gibi görünmektedir. Fakat Riccardi'den kısmen farklı olarak, Fowles'un öne sürdüğü tezler Nietzsche'nin zihinsel edimlerin birbirlerinden ayrılamazlığıyla daha uyumludur. Hatta Fowles düşünmeyi duygulanımla birleştirmekte ve düşünmenin bilinçli hale gelmiş

²⁶⁴ D 115.

²⁶⁵ Fowles, "The Heart of Flesh", s. 137.

²⁶⁶ Bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londra: Hutchinson, 1949, s. 176; Christopher Gauker, *Thinking Out Loud: An Essay on the Relation between Thought and Language*. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 221; Peter Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 51; José Luis Bermúdez, *Thinking without Words*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 159-160; akt. Fowles, "Nietzsche on conscious and unconscious thought".

formunu da bu bilinçli duygulanım-düşünmeye doğrudan bağlamaktadır. Yani kategorik bir ayırmadan ziyade, düşünme formunda ardışık bir değişiklik içermektedir. Bunu da Nietzsche'nin bilinçdışı olanların dille birlikte bilinçli hale gelişi görüşüyle tutarlı bir biçimde yapmayı başarmıştır.

Yorumlamanın hangi aşamada gerçekleştiği probleminin cevabı da burada yatar. Nietzsche'ye göre “değer biçen tüm organik yaşam, bir sanatçı gibi eyler”²⁶⁷, yani yorumlar. Ayrıca alışkanlıklarımızın bizi yönettiğini de söyler, çünkü alışkanlıklar ilkel hislerle bağlantılıdır. Hisler, organik varlıklar oluşumuzun gösterimleridir; düşünme olmaksızın eylemlerimize neden olan değerlendirici eğilimlerin bilinçdışı alanından kaynaklanırlar.²⁶⁸ Ancak İkinci Bölüm'de değindiğimiz ve Fowles'un da yukarıda belirttiği gibi, bilinç düzeyinde, dilsel bir yorumlama da söz konusudur; dilin kendisi bir yorumlamadır. Sonuç olarak daha önceki, duygulanım süreciyle ilgili sıralamamızdaki, değerlendirici/yorumlayıcı süreçler hislerin ortaya çıkışından önce de söz konusudur. Zaten hissin hoş-nahoş ekseninde olması değerlendirilmiş olmasını gerektirir. Yani değerlendirici ve yorumlayıcı süreçler tüm süreç boyunca sürekli olarak iş başındadır. Belki de problemin en azından bir kısmı sürecin zamansal bir çizgide açıklanmasından kaynaklanıyor olabilir. Elbette ki dış dünyadaki olaylar, bedensel süreçler ve zihinsel süreçler zamanda bir sıralama izlerler – ve bizim de ek olarak analizlerimizde zamansal bir sıralama çıkarmamız açıklamalarımızda kolaylaştırıcı bir etki gösterir. Ancak bir senkronizasyon da söz konusudur, bazı süreçlerin aynı anda gerçekleşmesi mümkündür. Ayrıca süreçler aslında bir süreklilik gösterir. Sıralanan olaylar zamanda ayırık bir şekilde ortaya çıkmazlar. Örneğin sürecin en küçük anları arasında bedensel durum çok küçük de olsa değişiklikler gösterir. Hatta Nietzsche'nin söylemlerinden yola çıkarak sıralamanın sonlarındaki zihinsel durum değişikliğinin yeni bir uyarıcı olarak yeni bir bedensel duruma yol açacağını, sonra da bunun duyumsanacağını varsaymak makuldür. Bunun sonucunda da duygulanımda bir değişiklik ortaya çıkacaktır. Böylece süreçteki her değişiklik yeni bir uyarıcıya dönüşmektedir. “Ruh hali” dediğimiz şey belli bir süreyi işgal etse de duygulanımlarımız sürekli değişiklik gösteren şeylerdir. Ruh hali muhtemelen belli bir süre boyunca mevcut duygulanımsal momentlerin birbirine benzer olmasından

²⁶⁷ KSA 11: 25 [333], akt. Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 250.

²⁶⁸ D 99.

kaynaklanmaktadır. Yeterli yoğunlukta yeni bir durum ortaya çıktığında ya da belki yeni bir durumun farkına vardığımızda ruh halimiz de değişmektedir.

Fowles'un açıklamaları bize bir şeyin bilinçli hale gelmesinin mekanizmasıyla ilgili makul bir açıklama sunmaktadır. Burada görüldüğü gibi, bedensel ve zihinsel süreçlerin bir bölümü kısmi olarak bilinçli hale gelmektedir. Fakat Nietzsche bilincin bunların çok az bir kısmına tanıklık ettiğini söylüyordu. Ancak aslında Nietzsche için bilincin rolü bununla sınırlı değildir. Bilinç de değerlendirmede bulunur ve bu değerlendirmeler sonraki bilinçdışı işleyişte bir güdü haline gelir. Fakat bu, bilinçli düşüncelerin sonraki düşüncelerin ya da eylemlerin nedeni olduğu anlamına gelmez. Bilinçli bir değerlendirme –ya da düşünce, diyebiliriz– “bilinçdışı olarak”, bir uyaran görevi görür. Daha önce duygulanım için anlatılan mekanizma burada da aynı şekilde çalışır. Bu uyaran aynı şekilde bedensel ve zihinsel süreçleri harekete geçirir.²⁶⁹ Bilinçdışı ve bilinç her an birlikte iş görmektedir. Ancak işlerin ezici çoğunluğu bilinçdışı olarak yürümektedir.

3.2.3. Soybilimsel Manzara Üzerine Son Bir Söz

Sonuç olarak, bütün bunlardan şöyle bir soybilimsel manzara ortaya çıkmaktadır: İlkel canlılar bir aşamada duyumsamanın başlamasıyla birlikte, dünyayla haz ve acı ilişkisi üzerinden bir ilişki kurmuş oldular. Haz ve acı duyumsamasının işlevi canlının yaklaşıma-kaçınma davranışını belirlemektir; yani yarar dürtüsü ve yaşamı koruma içgüdüğü kaynaklıydı. Bir şeyin o canlı için yararlı mı, zararlı mı olduğuna göre davranışta bulunması için ilkel de olsa bir değerlendirme (yorumlama) yapması gerekiyordu. Değerlendirme dünyaya dair değil, “kendi” (beden) durumu üzerinden o şeyle ilişkisine dair olmalıydı.

Organizma, içinde bulunduğu bu ilişkiden dolayı bir tür ilkel şeylik ve kendilik – beden bütünlüğü anlamında– ayrımı geliştirdi. Dış dünyayı haz-acı üzerinden ve dış duyular üzerinden duyumsama zaman içinde, hisler ve duygulanımlar üzerinden ilkel bir farkındalığa evrildi. Bu farkındalık hem kendi durumuna dair hem de dış dünyaya dair bir farkındalıktı. Bu arada yaşam çeşitlendikçe dürtüler ve duygulanımlar da çeşitlendi.

²⁶⁹ Fowles, “Nietzsche on conscious and unconscious thought”.

Bellek daha en baştan beri tüm organizmaya yayılmış olarak yaklaşma-kaçınma davranışlarını yönlendirmede etkili oldu.

Hayvanlar arasında küçük topluluklar oluşmaya başladıkça iki şey oldu: İletişim gelişti ve içgüdülerin dizginlenmeye başlaması gerekti. İşaret ve iletişim sistemleri başlangıçta ilkel. Renk değiştirme, salgı bırakma, antenleriyle dokunma, beden hareketleri, taklit, sesler çıkarma şeklinde çeşitlendi ve gelişti. Belki de bu başlangıçta diğerlerine kendi durumunu ya da tehlikeyi iletmek için bile olmayabilir. Çünkü örneğin renk değişikliği av olmamak için yanlış bir işaret olarak ya da canlının üremeye uygun olduğunu gösteren bir işaret olarak da kabul edilebilir. Hayvan topluluklarında işaretler de zamanla çeşitlendi ve gelişti. Böylece dünyayı, kendi beden durumunu, diğerlerinin işaretlerini yorumlama da zenginleşti.

İçgüdülerin dizginlenmesi, içgüdülerinin komutasında eylemde bulunan –“olduğu gibi davranan”– o eski beden-kendilikten ayrı bir ilkel iç dünya gelişmeye başladı. Bu bugün bildiğimiz hayvan gruplarında da böyle olmalıdır. Örneğin zayıf bir sürü hayvanı sadece içgüdüleriyle hareket edip ava hemen saldırmaz, kendini kontrol ederek lideri bekler.

İnsan türü bugünkü bilinç ve dil ortaya çıkmadan önce zaten böyle topluluklar halinde yaşayan ve iletişim kuran türlerden evrildi. Dil ve bilinç de birdenbire ortaya çıkmış olamaz. Fakat insanın kullandığı daha eski iletişim sistemlerinin ve proto-dillerin özne-yüklem yapısındaki, reflektif bir dile evrilmesi büyük bir sıçrama yaratmıştır. Bu aşamada bilincin ve dilin tam olarak nasıl bir ilişki içinde geliştiğini bilmiyoruz. Dilin kökenine dair çeşitli hipotezler öne sürülmüş durumdadır, fakat çalışılması daha zor bir konu olan bilincin kökeni böyle araştırmalar için çok de rağbet görmemektedir. Şu üçü birlikte bugünkü bilince doğru bir değişikliği ortaya çıkarmış olabilir: Toplumsallaşmaya birlikte (1) dilin gelişmesi, (2) dış dünyaya –ve diğerlerine–, kendine ilişkin farkındalığın artması ve (3) içgüdülerin giderek daha fazla dizginlenip deşarj olamamasından ve bunların topluluğun diğer üyelerine aktarılamamasından dolayı iç dünyanın genişlemesi.

Özne-nesne ayrımının ve varlık, töz, özdeşlik, ego gibi kavramların ilksel kaynakları canlılığın en başına dayanıyor olabilir. Zira Nietzsche de “bilen öznenin başlangıç yasası”nın hoş ve acı verici olanı duyumsama olduğunu söylüyordu. “Özne” kavramımız modern olsa da dilde “ben” çok daha eski. Dilden önceyse beden-kendilik vardı, hayvanlık vardı. Yani “özne” inancı ve töz inancı en temelde beden-kendiliğe, onun

deneyimlerine, onun haz-acı ilişkilerine dayanır. Fakat bilincimiz ve dilimizle birlikte, bir yanılısama içinde, beden/kendiliğimizi, hayvanlığımızı unuttuk, yerine bilinçli özneyi koyduk. Modern özne kavramıysa bütün bu süreci pekiştirdi.

İnsan bugün de kendi aralarında ve normlarla çatışan içgüdüleriyle, alışkanlıkları yaratan tüm bedenine yayılmış belleğiyle, kendisinden büyük ölçüde gizlenmiş bedensel süreçleriyle, bu ve benzeri sayısız kuvvetin etkisi altındaki çoğu bilinçdışı olan zihinsel süreçleriyle, çoğu bilinçdışı olan değerlendirici ve yorumlayıcı sistemleriyle bilinci üzerinden tanımlanamayacak ve ona indirgenemeyecek bir hayvan.

Nietzsche'nin ifadesiyle, "Arı doğadan bir araya getirdiği balmumu ile yapısını inşa ederken [insan] öncelikle kendisinden elde etmek zorunda olduğu çok daha narin kavramsal materyal ile bir yapı oluşturur. [İnsan] işte bu yüzden fazlasıyla övgüye değerdir; doğruluk dürtüsü veya şeylerin saf idrakinden değil..."²⁷⁰ Esasen insan hayvanı felsefe geleneğinin ileri sürdüğü gibi, akli ve bilinciyle hakikati gören, arayan değil; beden-kendilik perspektifinden, yaşamı koruyucu görü metaforları, imgeler, yorumlar ve yanılısamalar yaratan sanatsal bir hayvandır.²⁷¹

²⁷⁰ ADY 1.

²⁷¹ Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, s. 257.

SONUÇ

Bu tezde Friedrich Nietzsche'nin bilinçdışı anlayışı bilinç eleştirisiyle ve kuramıyla birlikte ele alındı. Temel problemimiz insanda bilinçdışının birincil oluşunun sonradan gelişmiş olan bilince nasıl bir yer açtığı ve bilinçdışı ve bilinç arasındaki bu gerilimli ilişkinin insanda nasıl bir manzarayla sonuçlandığıydı.

Birinci bölümde genel olarak Nietzsche'nin bilincin birincilliği fikrinin eleştirisi ortaya kondu. Bilincin birincilliği fikri özellikle rasyonalizmin kurucu argümanı olan “*Cogito, ergo sum*” ifadesinde cisimleşmişti. Nietzsche bu ifadedeki “ben” ve “düşünüyorum” kısımları üzerinden iki başlıkta toplanabilecek bir eleştiride bulunuyordu. Bunların ilkinin “töz yanılsaması” adıyla ele aldık. İnsan güç istencine dayanan bir kuvvetler çatışmasından oluşan dünyada ve yaşamda ayrı ayrı varlıklar, tözler, şeyler olduğuna inanıyordu. Oysa evrende şu ya da bu şey yoktu. Evreni böyle kategorilere ayırmamız bizim bir yanılsamamızdı. Bu yanılsama esasında “ben”e, özneye olan inancımızdan kaynaklanıyordu. Kişi eylemlerinden, etkilerinden, özelliklerinden başka bir şey değildi; onların toplamıydı. Dolayısıyla aynı zamanda onların ardındaki neden olamazdı. Bunlardan önce var olan bir özne söz konusu değildi, “ben” bir kurmacaydı. Özne fikrine olayların, eylemlerin ardında bir eyleyen, bir fail olduğu şeklindeki yanlış bir nedensellik üzerinden varmıştık.

Bu faillik inancı bizi “özgür irade yanılsaması”na götürdü, bunu ayrı bir başlıkta ele aldık. “*Cogito*”daki “düşünüyorum” ifadesi, bir özgürlük fikri barındırıyordu, çünkü düşünmenin bir eylem olduğu ve öznenin de bu eylemi özgürce gerçekleştirdiği varsayımına sahipti. Oysa düşünme Nietzsche'ye göre bir süreçtir, şeyler gibi edimler de birbirinden ayrılabilir değildi. Olayların, edimlerin ardında, bizim bilincinde olmadığımız, güç organizasyonlarının çok yönlü etkileşimleri yatıyordu. Amaçlılık, bilinç eylemlerin nedeni değildi; özgür irade diye bir şey yoktu.

Nietzsche bu yanılsamaların yanlış bir nedensellik fikrinden geldiğini ortaya koyuyordu. Bu yanlış nedenselliğe, töze ve özneye olan inançlarımız aslında dilimizin gramer yapısından kaynaklanmaktaydı. Böylece dilimizin yapısıyla bu yanılsamalar arasındaki ilişkiyi ayrı bir başlık altında irdledik. Dilin özne-yüklem yapısı bizi eylemlerin arkasında bir eyleyen görmeye mahkûm kılıyordu. Nasıl “Şimşek çaktı” cümlesinde şimşek öznesi çakma eyleminin ardındaki bir fail değil, çakmanın ta

kendisiyse, bizim özne dediğimiz şey de onunla birlikte ifade ettiğimiz yüklemelerden, eylemlerden ya da özelliklerden ayrı bir varlık değildi. Eylemler ve olaylar öznesiz süreçlerdi. Hakikat dediklerimiz de bu şekilde, dilden geliyordu. Sözcüklerimiz şeylerin işaretleri değil, bizim genellenmiş, basitleştirilmiş temsillerimizin işaretleriydi. Bütün bunların yalnızca dilin yapısından kaynaklı yorumlar, basitleştirmeler olduğunu unutmamalıydık. “Ben düşünüyorum” dediğimiz şey, karmaşık süreçlerin yalnızca kolaylaştırıcı, kısaltılmış işaretleriydi. Düşünme aslında “bilinçli bir eylem” değildi. Böylece töz inancının ve özgür iradenin Nietzsche’ye göre birer yanılsama olduğu, yanılsamanın dilden kaynaklandığı ortaya konmuş oldu. Bilincin ise inanıldığı gibi eylemlerin kaynağı olmadığı, öneminin abartıldığı gösterildi.

İkinci bölümde Nietzsche’nin ikincil bilinç kuramı ele alındı. İlk olarak onun bilincin ikincil olduğu görüşünde önemli bir dayanak noktası olan, bilincin ve töz ve özgür irade yanılsamalarına neden olan dilin kökeniyle ilgili söylemlerini irdeledik. Bilinç ve dil Nietzsche’ye göre insanın toplumsallaşmasıyla ortaya çıkan iletişim ihtiyacından doğmuştu. Yaşamını sürdürmek için topluluklar oluşturan insan hayvanı birlikte yaşamının gereği olarak olayları, durumları ve kendi durumunu diğerlerine aktarmak zorundaydı. Bunun için işaretler, yani dil geliştirdi. Fakat tekil deneyimleri tüm çoğulluğuyla aktarmak mümkün değildi. Olayların, durumların işaretlerle (sözcükler, jestler vb.) aktarılması –ve anlaşılması– genelleştirilme ve basitleştirilme gerektiriyordu. Dil ve kavramlar böyle doğdu. İşaretler ve dil geliştikçe olaylara, durumlara ilişkin farkındalık, onları sabitleyip kendi dışımıza yerleştirme arttı. Öte yandan, insanın kendi durumuna olan farkındalığı da artmıştı. Fakat Nietzsche bir yandan da, dilin ve bilincin gelişiminden çok daha öncelere giden bir kökenden söz ediyordu. Töz yanılsamasının aşağı organizmalarda haz ve acının duyumsanmasıyla birlikte geliştiğini söylüyor, hatta bunu “bilen öznenin başlangıç yasası” olarak tanımlayacak kadar ileri götürüyordu. Burada yanılsamaların altında dilin yapısı olduğu görüşüyle çelişkili bir durumla karşılaşmış olduk. Ama çelişkiyi çözmeden önce Nietzsche’nin bilinç anlayışına daha yakından bakmamız gerekiyordu.

Nietzsche’nin “akıl” gibi başka bazı kavramları “bilinç” kavramına benzer şekilde kullandığını gördük. Bu özellikle bilinç eleştirisinde geçerliydi. Daha spesifik anlamda baktığımızdaysa, Nietzsche’nin bilinci net bir biçimde tanımlamadığını, sınırlarını açık olarak çizmediğini, bunun da birbirinden çok farklı bilinç yorumlarına neden olduğunu

gördük. Bu yorumlardan biri Nietzsche'nin tek bir bilinçten değil, farklı türde bilinçlerden söz ettiği teziydi. Örneğin GS 354'te Nietzsche "bilinç" derken bazen bizim özbilinç dediğimiz şeyi kastediyor olabilir miydi? Özellikle Mattia Riccardi'nin Nietzsche'nin genellikle kastettiği bilincin "reflektif bilinç" olduğu tezine yer verdik. Riccardi onun eserlerinde söz edilen farklı özelliklerden yola çıkarak farklı iki bilinç daha tanımlıyordu – algısal bilinç ve niteliksel bilinç. Fakat bu tür bir bilinç ayrımı Nietzsche'nin süreklilik anlayışına pek de uymadığı gibi, reflektif bilinç dışında öne sürülen iki tür bilince dair sunulan kanıtlar çok da sağlam değildi. Bilinç farklı formlar gösteren bir çoğulluğa sahip olabilirdi, fakat bunun için bir kategorizasyon gerekli değildi. Tartışmamız sonucunda, Riccardi'nin öne sürdüğü gibi ayrı bir reflektif bilincin varlığından ziyade, Nietzsche'nin bilinç kavramının her durumda reflektif özelliğe sahip olduğu sonucuna vardık.

Birinci Bölüm'ün sonunda, töz ve özgür irade yanılsamalarının altındaki nedenin dilin yapısı olduğu görüşüyle çelişkili bir durumla karşılaşmış, Nietzsche'nin farklı bilinç türlerinden söz ediyor olma olasılığının bu probleme bir çözüm imkânı sunabileceğini düşünmüştük. Nietzsche'nin dille ilişkilendirdiği bilinç özbilinç ya da reflektif bilinçse evrimsel olarak dilin ortaya çıkışından çok öncelere giden ilksel bir özne inancı ve farkındalık, örneğin fenomenal bilincin kaynağını açıklayabilirdi. Fakat uzun bir tartışma sonunda Nietzsche'nin farklı bilinçlerden söz etmediği sonucuna vardık. Nietzsche'nin soybilimsel yaklaşımını rehber edinerek, kaynağı en derine indirmenin daha uygun olacağı kanısında bulunduk ve "hoş ve acı verici olanın duyumsanması kaynaklı", çok daha eskilere giden özne inancı fikrini daha geçerli kabul ettik. Özne-yüklem yapısındaki dilin sonradan ortaya çıkışınınsa köken olmasa bile, özne inancının kemikleşerek devam etmesinde çok önemli bir role sahip olduğu kabul edilebilirdi.

Riccardi'nin ve başka yorumcuların üzerinde durduğu bilinç özelliklerinden biriye yorumlamaydı. Bilinçdışı açısından da önemli olacak yorumlama özelliğine özellikle yer verdik. Son olarak Nietzsche'nin bilinç kuramının genel felsefe içinde nasıl bir tutum olarak kabul edilebileceğine göz attık. Nietzsche'nin indirgemeci olmayan, monizm-düalizm tartışmasının ötesinde bir natüralist olduğuna değindik.

Üçüncü Bölüm'de Nietzsche'nin bilinçdışı anlayışını ele aldık. Bilinçdışı açısından bedensellik kilit önemdeydi ve içgüdüler, dürtüler, duygulanımlar şeklinde tezahür ediyordu. Nietzsche'nin felsefesinde önemli bir yer tutan bu üç kavramı ve

birbirleriyle ilişkilerini inceledik. Nietzsche'ye göre insanın yaşamında ve edimlerinde temel rol bilince değil, bilinçdışı olan bu süreçlere aitti. Nietzsche'ye göre bunlar insanın eylemlerinin ardındaki temel öğelerdiler. Her ne kadar Nietzsche bu üç kavramı ayrımlarıyla birlikte net olarak vermese de buna imkân tanıyan bazı ipuçları sunmaktadır. Örneğin duygulanımlar, bedensel bir yana sahip olmalarının yanında, içgüdülerden ve dürtülerden farklı olarak, aynı zamanda zihinsel süreçleri de içeriyor gibi görünmektedirler.

Dürtülerin ve duygulanımların dikkat çekici bir özelliği değerlendirici/yorumlayıcı olmalarıdır. Dünya içgüdülerimizin yönlendirmesiyle, ihtiyaçlarımız doğrultusunda, dürtülerimiz tarafından değerlendirilip yorumlanmaktadır; duygulanımlarsa bu dürtülerin ifadeleridir. Tüm deneyimler duygulanım, dolayısıyla da değerlendirme/yorumlama –ve neden-çıkarma süreçlerini– içerir. Burada yorumlamanın duygulanım sürecinin hangi aşamasında gerçekleştiği ve bilinçle olan ilişkisi gibi bir problemle karşılaştık ve problemin çözümünü bir sonraki altbölüme bıraktık. Yorumlamayla ilgili bir başka problemse duygulanımı ortaya çıkaran nesneyle ilgili olarak neden yorumlamadan ve neden-çıkarcı süreçlerden söz ettiğimizdi. Zira bu nesne duygulanımın nedeni gibi görünüyordu. Fakat Nietzsche'nin nedensellik yanılgısıyla ilgili ifadelerini de hatırlayarak, ona göre etkilerin nedenleri diye söz ettiklerimizin aslında onların vesileleri olduğunu gördük. Nietzsche'ye göre nedensel çıkarım yanlış bir yorumlamaydı. Yorumlamadaki üçüncü bir problemlilik nokta alışkanlıkla olan ilişkisindedir. Nesneler ve hisler ilk deneyimden sonra alışkanlıkla giderek birbirine bağlanır ve duygulanımın tetikleyicisi haline gelirler. Öyleyse o nesne artık duygulanımın nedeni sayılmaz mı? Nietzsche buna karşı çıkar. Bizi daha önceki nedensel yoruma götüren, nesnenin nedensellik ilişkisi değil bilinçdışı bellektir; bellek uydurulmuş nedenselliğin hatırlanmasını sağlar. Bunun nedeni içgüdülerimizin bizi bellek yoluyla korumasıdır. İçgüdülerimize bağlı olan dürtüler duygulanımları harekete geçirir, duygulanımlar ve bellek sayesinde nedensellik bağlantıları kurulur. Dünya bu şekilde, bilinçdışı süreçlerle yorumlanır.

Fakat bilinçdışına daha ayrıntılı olarak bakmadan önce, bir altbaşlık olarak Nietzsche'nin bedeni ele alışına içgüdü, dürtü ve duygulanımdan ayrı olarak yer ayırmak gerekliydi, zira bilincin birincilliği fikrine karşı bilinçdışını öne süren Nietzsche için beden yalnızca bilinçdışı bağlamında bile bunun ötesinde bir yere sahipti. Burada

Nietzsche'nin diğerk "şeyler" gibi, karmaşık ve dinamik bir organizasyon olarak ele aldığımızı gördük. Ancak beden sadece biyolojik ya da fizyolojik bir organizasyon değildi, zihin ve insanın bireyselliği tümüyle bedenle ilişkiliydi; tüm deneyimler de bedene gömülüydü. Nietzsche için beden o kadar merkeziydi ki, tüm deneyimler, doğayı bilme çabası, zihin ve bilinç bedeninin gelişimi için birer araçtı. Bedensellik bilinç-öncesi ve dil-öncesi bir varoluşa sahiptir ve bu varoluşun örgütlenişi dilsel ifadelerden çok daha zengin ve inceliklidir. Dilsel işaretler de bedeninin araçlarıdır. Nietzsche'ye göre beden bütünlüğe, birliğe temel teşkil eder. Bilinçle ilişkili "ben"i, bedenle ilişkili kendilikten ayırır. Bütünlük "ben"/bilinçten, egodan, öznenen gelmez; beden/kendilikten gelir. Beden bilince itaat etmez, durum bunun tam tersidir. Beden ve bilinçdışı kendilik bedeni amaçları doğrultusunda kullanır. Bilinç zaten toplumsallık kaynaklı olarak, bedeninin edimlerine tanıklık etme ihtiyacından doğmuştur. Değer biçen bilinç değil, bedendir. Bunu, yukarıda söz ettiğimiz gibi, dürtüler ve duygulanımlar aracılığıyla yapar.

İçgüdülerle, dürtülerle ve bedensellikle ilişkili olarak ele alınması gereken bir başka konu Nietzsche'nin hayvan felsefesi idi. Onun insanı hayvandan ayrı görmediğini, ama hayvandan, yani içgüdülerinden uzaklaşıp hayvanlığından uzaklaştığını düşündüğünü gördük. İnsan hayvanı Nietzsche'ye göre hayvanların en kırılganı, en zayıfıydı, çünkü içgüdülerinden sapmıştı. Toplumsallık bunu gerektirmiş, ama bir yandan da ona bilinci vermişti; yanılsamalarla dolu bilinci. Bu ona benzersiz bir beceri kazandırmıştır: İnanılanın aksine hakikati arayıp bulma becerisi değil, sanatsal yaratıcı bir özne olarak, aldatıcı gizlemeler yaratma becerisi. İnsanın hem bilinciyle, hem bilinçdışı olarak, yorumlayan bir hayvandır.

Bilinçdışıyla ilişkili bu konuları irdeledikten sonra son olarak Nietzsche'nin bilinçdışı görüşünü ele aldık. Ona göre aslolan bilinçdışıydı. Tüm bedensel ve zihinsel faaliyetlerimiz, esasen bilinçdışı olarak yürüyordu. Bu bağlamda özellikle düşünmenin Nietzsche için ne anlama geldiğine baktık. Bizim (bilinçli) düşünme dediğimiz şeyin, bilinçdışı olarak çoklu izlenimlerden bellek aracılığıyla seçilen imgelerin bilinçli ve dilsel hale gelmesi, yani genelleştirilip basitleştirilmesi şeklindeki yüzeydeki sonucuydu. Düşünme faaliyeti bilinçdışı olarak sürekli işliyor, bunun çok azı bilinçli hale geliyordu. Nietzsche ayrıca bellek, duygu, anlama gibi başka zihinsel edimlerimizin de esasen bilinçdışı olduğunu söylüyordu. Temelde bütün bu edimleri birbirinden ayrı görmüyordu. Örneğin düşünce ve duygulanım iç içe, birbirinden ayrılamaz süreçlerdi. Christian

Fowles'un, bundan yola çıkarak ortaya attığı duygulanım-düşünme görüşüne yer verdik. Fowles bilinçli ve bilinçdışı düşünmeyi ayırıyor ve ikincisini duygulanım-düşünme olarak adlandırıyordu. İkisi aynı şeydi. Bilinçdışı düşünme imgelerle, bilinçli düşünme ise dilsel olarak gerçekleşiyordu. Bilinçdışı olan imgeler çokluğundan bellek ve alışkanlık yoluyla tanıdık ve benzer olanlar seçiliyor ve bilinçli/dilsel hale geliyordu. Düşünme, zannedildiği gibi, birbirini izleyen bilinçli düşünceler şeklinde değildi. Düşünce büyük ölçüde bilinçdışı olarak hep yürüyen bir faaliyetti. Bilinçli düşünce ise bilinçdışı olarak yeni bir imgeler çokluğu ortaya çıkarıyor, bu imgeler çokluğu da bir sonraki bilinçli düşünceyi getiriyordu. Bütün bu süreçte duygulanımın ve değerlendirmenin/yorumlamanın varlığını da hatırlamakta fayda var. Fowles yüksek yoğunlukta olan imgelerin bilinçli ve dilsel hale geldiğini savunuyordu. Bu tür bir bilinçli düşünmeyi de iç konuşmayla ilişkilendiriyordu. Böylece bilincin bilinçdışıyla olan ilişkisine de değinmiş olduk.

Bu aşamada yorumlama özelliği yeniden ön plana çıktı ve yorumlamanın yalnızca bilinçli ve dilsel olmadığını, tüm süreçlerde yer aldığını gördük. Bilinçli düşünceler de eylemlerimizin nedeni olarak değil, –ama en azından bir kısmının– güdüsü olarak sürece katılıyordu. Düşünce bilinçli hale geldiğinde zaten gerçekleşmesi için hazırlığı bilinçdışı olarak yapılmış eylemin yapılmasına, yani dürtülerin deşarj olmasına ek bir güdüsel destek sağlıyordu. Çünkü deşarj beklentisi deşarjı teşvik ediyordu. Yani bilinç bilinçdışı olarak hazırlanmış olan ve bilinçdışı olarak yürüyen eylemler için bir araç görevi görüyordu. Örneğin amaç dediğimiz şeyler bu türden bilinçli düşüncelerdi. Bilinç amaçlamıyor, olan bitene kısıtlı bir ölçüde tanıklık ediyordu. Kişi gerçek itici gücün bilincinde değildi, yalnızca bilinçli olan güdülerini görüyordu. Fakat bilincin bir güdü görevi görmesi, bilinçli düşüncelerin sonraki düşünce ve edimlerin nedeni olduğu anlamına gelmez. Bilinçli düşünceler ve yorumlamalar bilinçdışı olarak bir uyaran rolüyle tüm karmaşık ve dinamik sürece katılır. Bilinçdışı ve bilinç her an birlikte iş görürler, ama bilincin rolü oldukça kısıtlı ve ikincildir.

Son söz olarak Nietzsche'nin bu tezin tamamında yer verilen görüşlerinden ve yorumcuların katkılarından yola çıkarak, bilinçdışı ve bilinç süreçlerinin soybilimsel bir manzarasını çizmeye çalıştık. İlkel canlılarda duyumsama başladığında, dünyayla haz-acı üzerinden bir ilişki kurulmuş oldu. Haz-acı duyumsamasının rolü canlının temel yaklaşma-kaçınma dürtüsünü ve dolayısıyla davranışını belirlemektir. Bunun için ilkel

düzeyde, kendi bedeni üzerinden bir değerlendirme gerekliydi. Bu ilişki kendi beden bütünlüğü ile dış dünya arasında bir kendilik ve şeylik farkını getirdi. Yaşamın ve deneyimlerin çeşitlenmesiyle kendine ve dünyaya ilişkin farkındalık arttı. Toplumsallığın ortaya çıkışı büyük değişiklikler getirdi: Dilin ortaya çıkışı, kendine ve başlarına ilişkin farkındalığın artması, içgüdülerin dizginlenmesiyle iç dünyanın zenginleşmesi. Bunların, birlikte, bugünkü bilince ulaşmamızın kaynakları olabileceği sonucuna vardık. Süreç şöyle bir seyir izliyor gibi görünüyordu: Duyumsama > hayvanın beden-kendiliği > ilksel bir özne ve töz inancı > toplumsallaşma > iletişim, dil ve içgüdülerin dizginlenmesi > bilinç, “özne” > hayvanlığın unutulması, bedenin yadsınması ve bilinçdışının ikinci plana itilmesi.

Bu manzara elbette yeni sorular, problemler doğurmaktadır. Bunlardan biri bilincimizin sözü edilen etkisinin zamanla insanda ve yaşamında ne gibi bir değişikliğe yol açtığı olabilir. Artık bilince ve dile sahip bir hayvan olarak insan ondan öncekiyle aynı değildir. Bu değişim kuşkusuz devam etmektedir. Bilincin bedensel ve zihinsel süreçlerdeki mevcut kısıtlı rolü giderek bilinçli güdülerin, alışkanlıkların, değerlerin payını artırmakta olabilir mi? Bilince ve dile atfettiğimiz, örneğin genelleştirme, basitleştirme gibi özellikler, yanlış yargılar bir nevi geriye doğru dürtülerimizi etkiliyor olabilir mi? Bu, bilinçdışı süreçlerimizin de halihazırda değişikliğe uğraması anlamına gelir. Örneğin, imgesel düşünmemizin de dilsel düşünmeden etkilenmesi söz konusu olabilir. Elbette canlılığın ortaya çıkışına kadar götürülebilecek tarihimizle kıyaslandığına, bilince ve dile sahip olduğumuz dönemler çok çok kısadır. Yaşamın tümü açısından da çok önemli değildir. Fakat insan açısından bu muazzam değişikliğin sonuçları da hafife alınamayacak kadar büyük olabilir. Nietzsche’nin hayvandan uzaklaşmak dediği böyle bir şey olsa gerek. Bilinçten yanlışlar çıkıyor, böylece yanlışları bir araya getiriyorsa, olgunlaşmamış bilincin olgunlaşması ne anlama gelir? Böyle bir yanılsama bilincindeyken, bilgiyi nasıl “içgüdüsel hale” getireceğiz? Yaşama karşı mı geliştireceğiz? Yoksa bütün bunlar yaşamın korunması pahasına yok oluşumuzla mı sonuçlanacak? Yanlışlar üzerine kurduğumuz dünyamızda kendi değerlerimizle, yasalarımızla yaşamı sürdürmeye devam edebilecek miyiz? Yoksa insan bir gün Zerdüş’ün bilgeliğine ulaşabilecek mi?

KAYNAKLAR

- Abel, Günter. "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature", *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Ed. Dries, Manuel. De Gruyter, 2018, 37-56.
- Blanchot, Maurice. "Nietzsche ve Parçalı Yazı". Çev. Ömer Aygün. *Cogito (Nietzsche Özel Sayısı)* 25 (2001): 77-100.
- Blondel, Éric. "Nietzsche's Style of Affirmation: The Metaphors of Genealogy", *Nietzsche's on the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Ed. Christa Davis Acampora. Londra, Boulder: Rowman & Littlefield, 2006, 67-76.
- Clark, M. ve Dudrick, D. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Dries, Manuel. "Freedom, Resistance, Agency", *Nietzsche on Mind and Nature*. Ed. Manuel Dries ve P. Kail. Oxford University Press, 2015.
- Edelman, Bernard. "Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı". Çev. Ferhat Taylan. *Cogito (Nietzsche Özel Sayısı)* 25 (2001): 52-55.
- Emden, Christian. *Nietzsche on language, consciousness, and the body*. University of Illinois Press, 2005.
- Fowles, Christopher. "Nietzsche on conscious and unconscious thought". *Inquiry* 62-1 (2019): 1-22. doi: 10.1080/0020174X.2019.1527537 (erişim 01.02.2023).
- "The Heart of Flesh: Nietzsche on Affects and the Interpretation of the Body". *Journal of the History of Philosophy* 58-1 (2020): 113-139. doi:10.1353/hph.2020.0006 (erişim 01.02.2023).
- Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Philosophical Psychology", *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Ed. Ken Gemes ve John Richardson. Oxford: Oxford University Press, 2013, 727-755.
- *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche'nin Hayvanları*. Çev. Volkan Ay. İstanbul: Fol Kitap, 2022.
- Levy, Oscar (ed.). *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. New York: Macmillan, 1909-1913.
- Nehamas, Alexander. *Edebiyat Olarak Hayat, Nietzsche Açısından*. Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

- Nietzsche, Friedrich. *Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan & Müzik ve Söz*. Çev. A. Onur Aktaş. İstanbul: Akademim Yayınları, 2024.
- *Beyond Good and Evil*. Çev. J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1886].
- *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Çev. R.J. Hollingdale. Cambridge University Press, 1982.
- *Deccal, Hıristiyanlığa Lanet*. 2. baskı. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki, 2008.
- “Defterlerden”. Çev. Dürrin Tunç. *Cogito* 25 (2001): 177.
- *İnsanca, Pek İnsanca*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki, 2003 [1878].
- *Kritische Studienausgabe*. Ed. G. Colli ve M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 1988.
- *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgab*. Ed. G. Colli ve M. Montinari. Walter de Gruyter Verlag, 1967.
- *The Gay Science*. Çev. W. Kaufmann. Vintage Press, 1974.
- *The Gay Science, With a Prelude in German Rhymes*. 6. Baskı. Ed. Bernard Williams. Çev. Josefine Nauckhoff. Cambridge University Press, 2007 [1882].
- *The Will to Power*. Çev. W. Kaufmann ve R.J. Hollingdale. Vintage Books, 1968.
- *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çev. Turan Oflazoğlu. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- *Böyle Dedi Zerdüşt*. Çev. Gülperi Sert. Doğu Batı Yayınları, 2012.
- *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Yayınları, 2010.
- *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Ed. Adrian del Caro ve Robert Pippin. Çev. Adrian del Caro. Cambridge University Press, 2006.
- Unpublished Fragments 16 (Spring 1885- Spring 1886) - The Complete Works of Friedrich Nietzsche (*Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*). Cilt 11 ve 12. Ed. G. Colli ve M. Montinari. Çev. Adrian Del Caro. Stanford University Press, 2020.
- Riccardi, Mattia. “Nietzsche's philosophy of mind”, *Philosophy of Mind in the Nineteenth Century*. Ed. Sandra Lapointe. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, 117-132.

— *Nietzsche's Philosophical Psychology*. Oxford University Press, 2021.

Sedgwick, P.R. *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics*. McGill-Queen's University Press, 2013.

Talay Turner, Zeynep. “Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh”. *Cogito* 86 (2017): 70-84.

Welshon, Rex. *The Philosophy of Nietzsche*. Acumen Publishing, 2004.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Funda		TAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		İspanyolca
ve Düzeyi	Çok iyi		Temel
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1991	1992	Edirne Anadolu Öğretmen Lisesi
Lisans	1996	2000	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
Yüksek Lisans	2008	2019	İstanbul Üniversitesi Deneysel Tıp Araştırma Enstitüsü Sinirbilim Programı
Doktora	-	-	-
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama-Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. Safranbolu Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi	2001	2004	Psikolog ve Sorumlu Müdür
2. İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Nöroloji AD Uyku Bozuklukları Merkezi	2004	2012	Psikolog ve Somnolog
3. Medical Park Hastaneler Grubu Uyku Bozuklukları Merkezi	2012	2023	Merkez Sorumlusu ve Psikoloğu
4. Bilgi Üniversitesi SMYO Elektronörofizyoloji Bölümü	2015	2016	Ders Ücretli Öğr. Gör.
5. İstinye Üniversitesi SMYO Elektronörofizyoloji Bölümü	2019	2022	Ders Ücretli Öğr. Gör.
6. Phainomena Zihin Felsefesi ve Fenomenoloji Dergisi	2018	Halen	Yayın Koordinatörü ve Editör
7. Çeşitli yayınevleri	2019	2021	Serbest Editör

8. Alfa Yayınları	2021	Halen	iNVitas Dizisi Sorumlu Editörü
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Türk Psikologlar Derneği Türk Uyku Tıbbı Derneği Beyin Araştırmaları Derneği Nöropsikoloji Derneği European Sleep Research Society World Association of Sleep Medicine Asian Society of Sleep Medicine International Association for the Study of Affective Touch		
Katıldığı Proje ve Toplantılar:	- Eğitimci: “Hasta ve Cihazların Kayda Hazırlanması”, 9. <i>Ulusal Uyku Tıbbı Kongresi</i> , Kuşadası, Kasım 2008. - Oturum Başkanı: “Uyku Teknisyenliği Kursu”, 10. <i>Ulusal Uyku Tıbbı Kongresi</i> , Antalya, Aralık 2009. - Eğitimci: “Polisomnografik Tetkikte Hasta Pratiği”, 11. <i>Ulusal Uyku Tıbbı Kongresi</i> , Antalya, Kasım 2010. - Eğitimci: “Polisomnografik Tetkikte Hasta Pratiği”, 12. <i>Ulusal Uyku Tıbbı Kongresi</i> , Bodrum, Ekim 2011.		
Yayınlar:	- Goksan B., Gunduz A., Karadeniz D., Ağan K., Tascilar F.N., Tan F., Purisa S., Kaynak H., “Morning headache in sleep apnoea: Clinical and polysomnographic evaluation and response to nasal continuous positive airway pressure”, <i>Cephalalgia</i> , 29 (2009): 635-641. - Benbir G., Senturk A., Tan F., Karadeniz D., “Polysomnographic recording of a child with paroxysmal hypnogenic dyskinesia and NREM parasomnia”, <i>Sleep Med.</i> 14-2 (2013): 215-216. - Gozubatik-Celik G., Benbir G., Tan F., Karadeniz D., Goksan B., “The prevalence of migraine in restless legs syndrome”, <i>Headache</i> , 54 (2014): 872-877. - Yavral F., Tan F., Özkul H., “Tıkayıcı Uyku Apne Sendromunun Tanısı: Uyku Testleri ve Pozitif Basıncılı Havayolu Tedavisi”, <i>Türkiye Klinikleri</i> , 11-3 (2018): 9-14.		
Uluslararası ve Ulusal Tebliğler:	- Tan F., “Uyku Teknolojisinin Durumu”, 11. <i>Ulusal Uyku Tıbbı Kongresi</i> , Antalya, Kasım 2010. - Tan F., “Current Situation of Sleep Practice in Turkey”, <i>The 36th Annual Meeting of Japanese Society of Sleep Research</i> , Kyoto, 15 Ekim 2011.		
İletişim (e-posta):			
		Tarih	11.12.2024
		İmza	
		Adı Soyadı	Funda TAN

