

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Dionysosçu
Nietzsche
Apolloncu
Sokrates'e
Karşı

Sebile Başok Diş



DIONYSOSÇU NIETZSCHE APOLLONCU SOKRATES'E KARŞI

Sebile Başok Diş



Dionysosçu Nietzsche Apolloncu Sokrates'e Karşı Sebile Başok Diş

Yayın No.: 1046

ISBN: 978-625-433-451-1

E-ISBN: 978-625-433-453-5

Basım Sayısı: 1. Basım, Temmuz 2022

© Copyright 2022, NOBEL BİLİMSEL ESERLER SERTİFİKA NO.: 20779

Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Nobel Yayın Grubu, 1984 yılından itibaren ulusal ve 2011 yılından itibaren ise uluslararası düzeyde düzenli olarak faaliyet yürütmekte ve yayınladığı kitaplar, ulusal ve uluslararası düzeydeki yükseköğretim kurumları kataloglarında yer almaktadır.

"NOBEL BİLİMSEL ESERLER" bir Nobel Akademik Yayıncılık markasıdır.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Genel Yayın Koordinatörü: Gülfem Dursun -gulferm@nobelyayin.com-

Alan Editörü: Sadık Küçükakman -sadik@nobelyayin.com-

Sayfa Tasarım: Dicle Korkmaz -dicle@nobelyayin.com-
Redaksiyon: Serger Öz -sergen@nobelyayin.com-
Kapak Tasarım: Sezal Özden -sezal@nobelyayin.com-
Görsel Tasarım Uzmanı: Mehtap Yürümez -mehtap@nobelyayin.com-
Baskı Sorumlusu: Yavuz Şahin -yavuz@nobelyayin.com-



Kütüphane Bilgi Kartı

Başok Diş, Sebile.

Dionysosçu Nietzsche Apolloncu Sokrates'e Karşı

1. Basım, VIII + 139 s., 13,5x21,5 cm. Kaynakça var,
dizin yok.

ISBN: 978-625-433-451-1

E-ISBN: 978-625-433-453-5

1. Antik Yunan 2. Tragedya 3. Akıl

Genel Dağıtım

ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.

Adres: Bahçekapı Mh. 2465 Sk. Oto Sanayi Sitesi No:7

Bodrum Kat, Şaşmaz/ANKARA

Telefon: +90 312 278 50 77

Faks: 0 312 278 21 65

Sipariş: siparis@nobelyayin.com

E-Satış: www.nobelkitap.com - esatis@nobelkitap.com

www.atlaskitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım ve Satış Noktaları: Alfa Basım Dağıtım, Arasta,

Arkadaş Kitabevi, D&R Mağazaları, Dost Dağıtım,

Kıka, Kitapsan, Nezih Kitabevleri, Odak,

Pandora, Prefix, Remzi Kitabevleri

Baskı ve Cilt

Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Tic. Anonim Şirketi

Sertifika No.: 46519

Beytepe Köy Yolu No.: 3 06800 Beşiktaş/Çankaya/ANKARA

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	v
--------------	---

1. Bölüm

Apollon ve Dionysos Arasındaki İlişki Bağlamında

Nietzsche ile Sokrates	1
1.1. İdeal Durum Olarak Dionysos ile Apollon Arasındaki Denge	1
1.2. Nietzsche'nin Dionysosçuluğu	14
1.3. Sokrates'in Apollonculuğu	18
1.4. Sokrates'te Akıl Dışı Unsurlar	35
1.5. Nietzsche Sokrates'e Çok mu Uzak?	43

2. Bölüm

Yaşamın Olumsuzlanması Temelinde Sokrates

ve Sokratesçilik Eleştirisi	47
2.1. Akıl ve Bilgi Bağlamında Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi	47
2.1.1. Nietzsche'nin Teorik İnsanı	70
2.1.2. Hakikat İstencinin Ardındaki Güç İstenci	79
2.1.3. Nietzsche'nin Nazarında Bilim İnsanı	83
2.1.4. Bilgin Olarak Sokrates	85
2.2. Metafizik Bağlamda Nietzsche'nin Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi	86
2.3. Ahlak Anlayışı Bakımından Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi	101
2.4. Sanata Etkisi Bakımından Sokrates ve Sokratesçilik	124
Kaynakça	133

ÖN SÖZ

Nietzsche, çalışmalarında Grek kültürüne büyük yer vermiş ve felsefi görüşlerinin önemli bir kısmına bu çalışmalardan elde ettiği iç görüler kaynaklık etmiştir. Nietzsche'nin gerek bilgi ve ahlakla ilgili görüşlerine gerekse de geleneksel ahlak ve metafizik karşıtlığına bakıldığında, onun bunları ortaya koyarken Grek kültürünün biçimlendiricisi olarak gördüğü Dionysos-Apollon ikiliğinden ve bunlar arasında kurulan ilişkiden esinlendiği açık bir şekilde görülebilmektedir. Nietzsche, Greklerin Tanrı Dionysos ile Apollon arasında ne tür bir denge kurduğunu ve bu dengeden hasıl olan ürünleri açıklarken bu dengenin nasıl bozulduğunu da ele almış ve bu bozulmanın bir müsebbibi olarak Sokrates'i görerek hem Sokrates'i hem de Sokrates'i kurucusu olarak gördüğü Batı felsefesinin ortaya koyduğu bilgi, ahlak ve metafizik anlayışlarını eleştirmiştir.

Bu çalışmada, kendisini Dionysosçu olarak nitelendiren Nietzsche'nin Apolloncu olarak gördüğü Sokrates'i ve Sokratesçi geleneği hangi gerekçelerle eleştirdiği Nietzsche'nin ilgili konularda benimsemiş olduğu görüşler etrafında ele alınıp değerlendirilecektir. Kuşkusuz bu çalışma, bazı güçlüklerle karşı karşıyadır. Muhtemelen bu güçlüklerden en büyüğü, geride yazılı hiçbir eser bırakmayan hatta kurgusal bir kişilik olup olmadığı dahi tartışmalı olan Sokrates'in gerçekte neler söylemiş olduğu meselesidir. Bilindiği üzere Sokrates'in görüşlerini aktaran en önemli kaynak Platon'dur ve onun da diyaloglarında Sokrates'i

konuştururken sylettii sözlerin ne kadarının Sokrates'e ait olduğu, ne kadarının kendi görüşleri olduğu tam olarak belli değildir. Dolayısıyla Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik suçlamalarının ne kadarının Sokrates için geçerli olduğunu kesin bir şekilde tespit etmek mümkün değildir. Öte yandan ister bizzat Sokrates'in kendisinden kaynaklanmış olsun isterse ona atfedilen görüşlerden oluşmuş olsun, ortaya çıkan Sokratesçilik, Batı felsefesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu nedenle Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirilerini Sokrates'in tarihsel kişiliği ile ilişkilendirmekten ziyade Batı dünyasına hâkim olan Sokrates imgesi ve mirası ile ilişkilendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Çalışma için güçlük oluşturan bir başka husus ise Nietzsche'nin üslubu ile ilgilidir. Nietzsche, tutarlılığa önem vermediği, sistem karşıtı olduğu ve yazılarını ikna edici argümanlar sıralayıp bunlardan birtakım sonuçlar türeterek yazmadığı için anlaşılması kolay olmayan bir filozoftur. Bu güçlüğü Karl Löwith şöyle açıklar: *"Nietzsche düşüncelerini bir sistem olarak değil binlerce aforizma biçiminde geliştirdiğinden, onda bilhassa ne dilerse- niz bulabilirsiniz."* (2021: 218). Varoluşun farklı gözlerle, farklı açılardan, farklı şekillerde yorumlanabileceğini ileri süren Nietzsche, bilerek ya da bilmeyerek kendi metinlerinin okunup yorumlanmasında tam da bunu sağlamıştır. Onun yazıları, özel-likle yazım tarzından ötürü çok farklı perspektiflerden çok farklı anlamlar çıkarılarak okunup yorumlanmaktadır. Çok anlamlılığa ve farklı yorumlamalara imkân veren bu durum, onun *"en doğru"* ne şekilde anlaşılıp yorumlanacağı noktasında bir emin olamama durumu yaratır ki bu, Nietzsche hakkında yazar-

ken yaşanan en büyük güçlüktür. Kuşkusuz bu durum, bütün filozofları anlamada yaşanan bir güçlüktür ve sadece Nietzsche’de karşımıza çıkmaz. Ancak Nietzsche’nin yazım tarzı ve sistem karşıtlığı, bu güçlüğü katmerli hâle getirir. Nietzsche hakkında yapılan bu çalışmada öncelikle Nietzsche’nin yapıtlarına başvurularak “*metne sadık kalınmaya*” ayrıca onun hakkında eserler kaleme almış araştırmacı ve düşünürlerin görüşlerine de başvurularak onunla ilgili “*en doğru*” yorumlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Sebile BAŞOK DİŞ

1. Bölüm

Apollon ve Dionysos Arasındaki İlişki Bağlamında Nietzsche ile Sokrates

1.1. İdeal Durum Olarak Dionysos ile Apollon Arasındaki Denge

Nietzsche, çekiçle felsefe yapmaya girişmeden önce Grek kültürüne dair açıklamalarda bulunur. O, bu kültürü yaratan Helen güdüsünü anlayabilmek için Dionysos olgusunu ciddiye alan ilk kişinin kendisi olduğunu iddia eder. Kuşkusuz kendisinden önce kimi âlimler bu kültürü araştırmışlar ancak içgüdüsel bakımdan zayıf oldukları için bu kültürü anlayamamışlardır. Bu nedenle Christian August Lobeck gibi araştırmacılar, bu kültüre ilişkin şu tarz açıklamalar yapabilmişlerdir:

Grekler, yapacak başka bir şey bulamadıklarında güler, oynar, zıplayıp dururlardı ya da bazen -çünkü insan bundan da haz alır- oturup ağlar ve sızlanırlardı. Sonra *başkaları da* bunlara eklendi ve bu garip davranışların nedenlerini aradılar; böylelikle bu geleneklerin açıklanması için sayısız söylence ve mit ortaya çıktı. Öte yandan, yalnızca bayram günlerinde yapılan o tuhaf eylemlerin, kutlamaların kaçınılmaz parçası olması gerektiğine inandılar ve bunlar, ayinlerin vazgeçilmez unsurları hâline geldiler (Nietzsche, 2020a: 108-19).

Nietzsche, Grek kültürünün büyüklüğünü, mit ve söylencelerin önemini kavrayamayan bu tür açıklamaları “aşağılık bir gevezelik” olarak tanımlar (Nietzsche, 2020a: 109). Her ne kadar Nietzsche bunları söylese de şu hususu belirtmekte fayda vardır: Nietzsche, Almanya’da Grekleri Dionysos ve Apollon ile ilişkilendirerek açıklayan tek kişi olmamıştır. Frank M. Turner, Dionysosçu-Apolloncu ikiliği ilk betimleyen kişinin kesinlikle Nietzsche olmadığını söyler. Ona göre bu betimleme şekli Alman edebiyatı ve müzik literatüründe yaygın bir durumdu. Fakat bu ikiliği Batı Avrupa düşüncesine kazıyan kişi tragedya hakkındaki makalesi ile Nietzsche olmuştur (Turner, 2019: 215). Nietzsche, *“Apolloncu kültürün ustalıklı yapısının taşlarını, onun dayandığı temeli görene kadar teker teker sökmemiz gerekir.”* demiştir ve Apolloncu kısıtlamaların altındaki Dionysosçu coşkuyu keşfeden kişi olmuştur (akt. Turner, 2019: 215). Nietzsche’ye göre Grek kültürünün anlaşılabilmesi için Helen içgüdüsünün temel gerçeğini kendisini ancak Diyonizyen gizlerde, Diyonizyen durumun ruh hâlinde belli ettiğinin bilinmesi gerekir (Nietzsche, 2020a: 109).

Peki, Nietzsche için Grek kültürünün anlaşılması için kilit konumda bir kavram olan Dionysos kavramı ve onunla temsil edilenler hakkında neler söylenebilir? Nietzsche, bu soruya Grek sanatına bakarak yanıt verir. Ona göre Grek sanatına kaynaklık eden iki tanrı vardır: Dionysos ve Apollon. Bu iki isim, “Attika Tragedyası” denilen sanat adına kaynaşmış görünen üslup farklılıklarını simgeler. Bu sembollerden Dionysos, coşku ve esrimeyle yapılan oyunla ilgilidir. Bahar dürtüsü ve narkotik içki, insanı kendinden geçirerek onu coşkuya ulaştıran iki güçtür. Bu güçlerin etkileri, Dionysos figüründe ifade bulur. İnsan,

Dionysos'un etkisi altındayken esrimiş ve yücelmiş hâle gelir, kendini âdeta bir tanrı gibi hisseder (Nietzsche, 2011a: 35-36).

Dionysos, müziğin, sarhoşluğun ve Bakhüs şenlikleriyle oyunun kolektif birliğinin tanrısıdır. Sarhoşluk önemlidir çünkü o, "beni tam olarak unutmayı" ve daha derin bir bilgiğe ulaşmayı, insanı doğadan ve diğer insanlardan ayıran aldatıcı bağları aşmayı sağlar (West, 2008: 212). Dionysos'un bu aldatıcı bağları aşmayı nasıl sağladığı sorusunu sorduğumuzda şöyle bir yanıtla ulaşıyoruz: Dionysosçu itki; bireyselleşmenin, çokluğun, nedenselliğin, acı ve hazzın yalnızca birer görünüş olduğunu dile getirerek herkesin ve her şeyin ortak bir kökenden geldiğini duyurur ve böylece bireysel acının üstesinden gelinmesini sağlar. Kendisini en iyi şekilde müzikte gösteren Dionysosçu itki, bu şekilde insanları ortak bir birleştirici ilkeye bağlar (Esenyel, 2020: 71). Nietzsche, bireysellikten çıkarak birlik bilincine nasıl ulaşıldığına ilişkin şu açıklamayı yapar:

Dionysosçu Dithyrambos'ta, insan tüm kendini yansıtır, bütün yetilerin en yüksek basamağına çıkar, dışa, duygusuz olmaya, Maja'nın örtüsünü yırtıp yok etmeye, soyun, doğanın üstün usuyla bir olmaya doğru itilir... Öylesine büyük bir esirlikle dolar ki bu durum onda, ağır baskıyla karışır, ona hiçbir nesne yabancı gelmez, her gördüğünü kendisinden sanır, *Dionysosça* evren onun Apollonca olan bilincine bir örtü çeker (2020b: 26).

Nietzsche'nin nazarında tragedyalar, Dionysosla yakından ilişkilidirler. Tragedya, öncelikle bir sanaattır, bir yaratımdır. Yaratım sürecini anlamada Dionysosçu ve Apolloncu unsurların varlığını görebilmek önemlidir. Çiğdem Dürüşken'in Antik

Grek kültüründe yer alan Mousa inancı hakkında yaptığı şu açıklamalar, bize bu gerekliliği açıkça göstermektedir:

Mousa kelimesi, *men* kökünden gelir. *Mainō* filinden türeyen *men*, “öğrenmek, araştırmak, algılamak, kavramak, alışkanlık kazanmak” demektir. Bunun yanında uyarmak, kızmak, koparıp almak, ruhunda heyecan hissetmek, çılgınca araştırmak, çabalamak” anlamlarını da içerir. Latincedeki *mens* (zihin) kelimesi de Yunancadaki *men* köküyle bağlantılı olarak “akıl, ruh, düşünme yetisi” anlamlarına da gelir ve capcanlı, kıpır kıpır, hareketli bir kelimedir. Bu hâliyle âdeta yaratıcı insanın yerinde duramayışını simgeler.

Mousalardaki bu çılgın ruh Yunan dünyasında tekniğin en ünlü tanrılarının biri olan Apollon’la dizginlenir ve sınırlanır. Apollon frenleyici bir güçtür ve öyle olması gerekir. Bu anlamda “akıl” görevini üstlenir. Mousalarsa ruhun heyecanlı kısmını yani duyguları simgeler. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle birlikte de üretim başlar.

Yunan mitolojisinde Mousalar, şarap tanrısı Dionysos’u besleyip büyüten tanrıçalardır. Dionysos’la bağlantılı olmaları, onların doğurduğu sanatın çılgınca bir ruhla, heyecanla ortaya çıktığının delilidir. Apollon ve Dionysos, teknik ve sanatın yaratılmasında en önemli iki tanrıdır. Bu ikisinin özellikleriyle dolu olmayan bir insan, yaratıcı olamaz. Apollon, insanın akıl yanı, Dionysos ise ufkun ötesini görebilen, heyecanlarla örülü, heyecan ve yaratıcılığını körükleyen duygu yanıdır (2021: 43).

Nietzsche de yaratımı, özellikle sanatsal yaratımı Grek düşüncesinin yaptığı gibi Apollon ve Dionysos figürleri ile açıklar. Ona göre Apollon ve Dionysos, insanın yaratıcı gücünü ortaklaşa biçimlendiren ve bu güce yön veren iki tanrıdır. Sanat, bu iki kavramsal tanrının etkisiyle gerçekleşir. Bu nedenle estetiğin temelinde bu iki kavram bulunur. Yaratılışın, arada görülen uz-

laşmalara rağmen sürekli çatışan cinsiyet ikiliğine bağlı olması gibi sanatın gelişimi de Apolloncu ve Dionysosçu ikiliğe bağlıdır. Nietzsche'ye göre yalnızca insandaki yaratıcı güç değil, bizzat doğanın kendi yaratım faaliyeti de bu iki kavrama dayanır. Apollon ve Dionysos, doğanın elleridir ve doğa, bu iki kavramla yaratıp yıkmaktadır (Nietzsche, 2010a: 16-17).

Görüldüğü üzere Dürüşken'in Grek kültürü hakkında verdiği bilgiler, Nietzsche'nin Grek mitolojisinin anlamını çözmeye çalışan görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Bu bilgi ve görüşler, Batı dünyasının sanat ve teknik başta olmak üzere insanın yaratıcı faaliyetlerini nasıl anladığını görmek bakımından oldukça kıymetlidir. Grek mitolojisinin anlamını çözümlemeye çalışan Nietzsche, tragedyanın Dionysosçu sarhoşluktan doğduğu iddiasındadır. Bu sarhoşlukla yaygın dürtüler dışa çıkarılırlar; insan kendinden geçer ve kendisini Tanrı tarafından büyülenmiş gibi hisseder. Sanat eserlerini ortaya çıkaran sanatçı Dionysosçu etki altındadır ve eser, rüya ve hezeyandan fişkırmaktadır. Sanat eserine bu şekilde kaynaklık eden Dionysos ayrıca sarhoşluğu da temsil eder. Uyuşturucuların sarhoşluğunu ve sonbaharın sarhoşluğunu... O aynı zamanda doğada kendiliğinden ortaya çıkan bolluğun getirdiği mutluluktur. Dionysosçu etki, bireyselliği dağıtır ve insanın insanlıkla ve doğayla yeniden birleşmesine imkân tanır. Bu, Dionysos'tan kaynaklanan bir büyüünün insanları etkilemesi ve onların beraber dans etmesini sağlayan bir gizemle mümkün olmaktadır. İnsan, Dionysos ile Tanrı'nın bir sanat eseri hâline gelir (Nietzsche, 2018a: 94-95).

Dionysos'un yalnızca mutluluğu simgelemediği, onun mutlulukla birlikte mutluluğa karşıt olduğu düşünülen acı ile de ilişkili olduğunu bilmekte fayda vardır. Yaratım, doğuma benzer

ve nasıl ki sancısız bir doğum düşünülemezse benzer şekilde yaratım da acısız tasavvur edilemez. Nietzsche'nin verdiği bilgiler, Greklerin benimsemiş olduğu giz öğretisine göre acının kutsal kabul edildiğini göstermektedir. Nietzsche, konuya ilişkin olarak şöyle der:

“Doğuranın çektiği sancı” acıyı kutsallaştırır; oluşan ve büyüyen her şey, geleceği garanti eden her şey acıyla *koşullanmıştır*. Üretmekten duyulan zevkin sonsuza dek korunabilmesi için, yaşama istencinin kendini sonsuza dek olumlaması için, “doğuranın acısı”nın da sonsuz olması *zorunludur*... Dionysos, sözcüğü bu anlamların hepsini içerir... (2020a, 109).

Dionysos, mutluluk ve acı ile ilişkilendirildiği gibi onun yaşamın ve ölümün doğal döngüleri içindeki canlı varlıkların parçalanmasının ve yeniden kurulmasının bir simgesi olduğu da iddia edilmektedir (Redding, 2022: 304).

Nietzsche, Dionysos'u sadece acı ile değil yıkım ile de ilişkilendirir. Ona göre Dionysos, yaratıcı ama aynı zamanda yıkıcı güçleri temsil eder (West, 2008: 212). Nietzsche'nin yaratıcı ve yıkıcı bir güç olarak düşündüğü Dionysos'un insanda karşılık bulduğu eğilimler tutkulardır. Taylor'ın da belirttiği üzere Dionysosçu eğilim, coşturucu ve heyecan verici tutkularla, özellikle de cinsellik ve şiddete yönelik tutkularla ilgili bir eğilimdir (2002: 113). Yaratıcı ve yıkıcı güçleri temsil eden Dionysos'un özellikle cinsellik ve şiddete yönelik tutkularla ilgili olması son derece anlaşılardır. Çünkü insandaki yaratıcı güçler, kendilerini en açık biçimde cinsellik arzusuyla ve en yıkıcı güçler de saldırganlık güdüsüyle göstermektedir.

Nietzsche, eserlerinde Dionysos'tan bahsederken Apollon'a da yer verir. Çünkü yaratım söz konusu olduğunda asıl olan ne yalnızca Dionysos ne de yalnızca Apollon'dur, ikisi arasındaki dengeli birlikteliktir. Bu nedenle Nietzsche, Dionysosça davranan Grekleri yine Dionysosça davranan barbar kavimlerden ayırır ve Grekler ile barbarlar arasında korkunç bir uçurum olduğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre aslında eski uygarlık evreninin bütün ürünlerinde Dionysosçu bayramlar bulunmaktaydı. Bu bakımdan Grekler, barbar topluluklardan farklı değildir. Ancak Grekler, Delphoi Tanrısı Apollon'da koruyucu ve savunucularını bulmuşlar ve Apollon ile barbar kavimlerden ayrılmışlardır (Nietzsche, 2020b: 24). Bunun anlamı, Grek kültürünün Apollon sayesinde bir yığılma olmaktan kurtulduğudur. Grekler, yavaş yavaş Delphoi öğretisine uyarak kendileri ve gerçek ihtiyaçları hakkında düşünüp sözde gereksinimlerini yok ederek kaosu organize etmeyi öğrenmişlerdir. Bu şekilde Grekler, Doğu'nun mirasçıları ve taklitçileri olmaktan çıkıp Delphoi sözünü pratik biçimde yorumlayarak miras aldıkları hazineyi başarıyla çoğaltabilmişlerdir (Nietzsche, 2021: 90).

Nietzsche'ye göre bütün ilkel toplumlar, Dionysosçu etkiden fazlasıyla faydalanmışlardır. Antik dünyanın hemen her yerinde Dionysosçu şenliklere rastlanabilmekteydi ve bunların büyük kısmı, cinsel serbestliğe ve vahşi doğal içgüdülerin dizginlerinden boşalmasına dayanmaktaydı. Grekleri bu toplumlardan ayıran şey, Apollon'a duydukları bağlılık olmuştur (Megill, 2008: 76). Nietzsche, Greklerin bu başarısını şu sözlerle anlatır:

Başlangıçta sadece Apollon, Helenlerin sanat tanrısıdır ve onun gücü, Asya'dan gelen Dioysos'u en güzel kardeşlik birliğini oluşturabilecek kadar ölçülü kılmıştır.

Helen ruhunun inanılmaz idealizmi en kolay bu noktada anlaşılır: Basit dürtülerin zincirlerinden en kaba biçimde kurtulmak, belli bir zaman diliminde tüm sosyal bağları koparan, şehvetli bir hayvan yaşamı demek olan Asyalıların doğa kültüründen, dünyayı kurtaran bir şenlik, ilahi bir gün ortaya çıkmıştır. Onların ruhunun tüm yüce duyguları, sefahat aleminin idealleşmesinde açığa çıkmıştır (2011a: 37).

Delphoili Apollon, Dionysos'un Grek kültürüne girmesiyle o zamana kadarki en güzel ışıktaki kendini gösterme imkânına kavuşmuştur (Nietzsche, 2011a: 37). Peki, Greklerin barbar topluluklarından ayrılmasını ve kültür bakımından ayrıcalıklı bir konum elde etmesini sağlayan Apollon hakkında neler söylenebilir?

Nietzsche, Apollon hakkında konuşurken onu Dionysos ile olan karşıtlığı içinde betimler. Dionysos, Nietzsche'de anlamını uyumla bulurken Apollon, Nietzsche'de anlamını biçimle bulur. Dionysos müzik tanrısıyken Apollon, heykel tanrısıdır. Apollon, düş deneyimini ifade eder ve ışık saçan tanrıdır. Dionysos, varlığın özünün sezgi ile kavranmasını, Apollon ise sezgiyle kavranan özün dışı, bir diğer ifadeyle görünen dünyaya etki etmesini sağlar (Nietzsche, 2010a: 16-17).

Nietzsche, Apollon'un neden sanat tanrısı konumunda bulunduğunu sorar ve buna, düşsel tasarımların tanrısı olması nedeniyle yanıtını verir. Apollon, her şeyiyle görünendir. O, "*Kendini bütünüyle aydınlıkta gösteren, güneş ve ışık tanrısıdır.*" (Nietzsche, 2011a: 36). Ona sonsuz gençlik bağışlanmıştır ve güzellik onun bir özelliğidir. Bunun yanı sıra düş dünyasının güzel görünümünü de onun alanına girmektedir. Apollon, hem kehanet

hem sanat hem de bilgi tanrısıdır (Nietzsche, 2011a: 36). Apollon bir sanat tanrısı olarak bütün biçimlendirici sanatların yani görsel sanatların tanrısıdır. Bilici ve bilgelik öğreten bir tanrıdır. Tasarımlar, evreninin özünü aydınlatan güzel ışık, ışık tanrısı olan Apollon'un emrindedir. Yaşam, Apollon ile değerli kılınmış, çekilir olmuştur (Nietzsche, 2020b: 19).

Işık ve bilgelik tanrısı Apollon, ilginç bir şekilde aynı zamanda yanılsama tanrısıdır da. Bunun şaşırtıcı olmasının nedeni, bizlerin bilgeliği ve ışığı yanılsama ile ilişkilendirmede yaşadığımız güçlülüdür. Bizler, ışığın bizi bilgiye götüreceği, bilginin de bizi yanılsamadan kurtaracağı inancında olduğumuzdan bilgiyi yanılsamaya karşıt olarak düşünürüz. Apollon, insanı “maya tülü”ne sarıp onu bütünüyle korkutucu ve acıklı varoluşun gerçeklerine karşı korur ki bu onun yanılsama tanrısı olarak da görülmesinin nedeni. Apollon, kendileri olmaksızın yaşamımızı sürdürmenin mümkün olmadığı yanılsamalar yaratırken Dionysos da “maya tülü”nü parçalayarak insanın gerçekliğe doğrudan katılmasının yolunu açar (Megill, 2008: 75). Görüldüğü gibi burada paradoksal bir durum söz konusudur. Bilgi ve ışık tanrısı Apollon, insanı yanılsama içine sokmaktayken sarhoşluk tanrısı Dionysos, insanı yanılsamadan çıkartıp gerçekliğe dâhil etmektedir.

Apollon, “birey olma ilkesi”nin, biçim vermenin, aklın, ölçünün, ahlakın, plastik sanatların tanrısıdır. İnsan ise varoluşsal kaygılarıyla bu tanrıya ihtiyaç duyar. İnsanın bitip tükenmez bir oluş içindeki evrenin nedensizliği ve amaçsızlığından duyduğu korku ve dehşet, onu düş kurmaya ve aldanmaya sevk eder. Işık saçarak etrafı aydınlatan ve yanılsamalar üreten Apollon, insanı maya tülüne sarar, onda güzellik yanılsaması üretir ve böylece

onu korkularından kurtarır. Dionysos ise güvenlik ve huzur için yaratılan yanılsamaların yol açtığı yabancılaşmanın çaresidir. Yabancılaşmayı parçalayıp insanı gerçeklikle buluşturarak onu içine düştüğü yabancılaşmadan kurtarır (Kalaycı, 2021: 35-36). Kısacası, Apolloncu maya tülü, insanı varoluşun acımasız gerçeklerine karşı korumaya çalışmaktadır. Bunu, şenlikli yanılsamanın sağaltıcı merhemiyile bizi iyileştirerek yapar. Güzellik örtüsüyle dünyadaki uyumsuzluğun üzerini örterek harika bir yanılsama üretir. Dionysos ise Apolloncu tülü yırtıp atarak bize “varlığın analarına”, “gizemli asli birliğe” giden yolu açar (Megill, 2008: 76-77). Bunun anlamı, bizi hakikatle yüzleştirenin Apollon değil Dionysos olduğudur. Esenyel’in de tespit ettiği üzere düş görmenin ve akılsal ışığın tanrısı Apollon, içinde yaşadığımız bu dünyanın görünmesini sağlar. Apolloncu güdü, şekiller, görünüşler, ışıklar ve renkler içinde bir dünya görüntüsü sunar. Ürettiği imgelerle yaşamın kendisini bir düşe dönüştüren Apolloncu güdü, görünen dünyayı bizler için rasyonel, akıl edilebilir ve hesaplanabilir hâle de getirir (Esenyel, 2020: 70).

Nietzsche’ye göre insanın; varoluşun gizemine, kavranılamaz oluşuna, nedensizliğine ve ereksizliğine karşı yanılsamalara ihtiyacı vardır. Apollon, insanın bu ihtiyacına binaen güzellik ve yanılsamalar üreterek onu korkularından ve kaygılarından kurtarmakta, âdeta iyileştirmektedir. Apollon’un insan hayatındaki işlevi budur. Ancak insanın Dionysosçu vahşi tutkuların hâkimiyeti altında olması onu nasıl barbar yapmaktaysa, salt Apolloncu itkiler altında bulunması da farklı şekilde ona zarar verir. Turner’ın da söylediği gibi Apollonculuğun yönetimi ele geçirmesi, özellikle sanat için büyük bir sorundur. Dionysosçuluk böyle bir yönetimle bir kenara bırakıldığında sanat içeriğini ve

biçimini ahlaktan almaya başlayacaktır ki bu, Grekler için tragedyanın Sokratik bilgelik ve analizin sığılığında karaya oturması anlamına gelmiştir (Turner, 2019: 215). Bu konu, Nietzsche'nin Sokrates'i özellikle eleştirdiği önemli bir konudur. Bu nedenle ilerleyen bölümlerde sanat konusu ele alınırken bu tartışmalara daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Nietzsche, Sokrates bağlamında ortaya koyduğu eleştiriler ile tam olarak bunu yani Apolloncu itkilerin ağırlık kazanarak Dionysosçu itkilerin zayıflatılıp bir kenara atılmasını eleştirir. Ona göre yapılması gereken şey, Dionysos ile Apollon arasında ideal dengenin kurulmasıdır ki Grekler, bir zamanlar bunu yapmışlar ve en büyük başarıları da bu olmuştur. Taylor'ın belirttiği üzere bu ikisi arasındaki evlilik, Dionysosçu heyecan ile Apolloncu yanılsamayı eşsiz bir sentezle birleştiren bir sanat dalı olarak tragedyayı ortaya çıkaracak bir şenlik türünü, dramatik şenliği geliştirmek Greklerin eşsiz bir başarısı olmuştur. Bu birleşim sayesinde tragedya dünyası, Dionysosçu güçler kadar karanlık ve korkunç fakat aynı zamanda Homerosçu tanrıların aydınlık dünyası kadar açık ve neşeli bir dünya olabilmıştır (Taylor, 2002: 113-114). Nietzsche'nin nazarında tragedya, çok önemli ve ayrıcalıklı bir kültür yaratımıdır. Bunun nedenine ilişkin Kalaycı şu açıklamayı yapar:

Tragedya, dionysosçu bilgeliğin apolloncu sanat aracılığıyla biçimlendirilmesinin ürünüdür; böylelikle bir yandan kişiyi insanlık durumuyla karşılaştırmakta (var olan her şeyin geçip gitmeye yazgılı olduğunu ve oluşun ardına nihai bir varlık koyulamayacağını göstermekte), diğer yandan bu karşılaşmanın olumsuz etkilerine karşı sanatın estetik perdesi aracılığıyla onu korumaktadır; dahası insanlık durumunun neşeyle olumlanmasını sağlamaktadır.

Başka bir ifadeyle, tragedya kişiyi hem “yıkıcı” hakikatle - ya da varoluşun dionysosçu rahmiyle- karşılaştıran, hem de onu bu yaşantıda -Apollun’un ışıltılı dünyası sayesinde- güçlü kılan estetik yaratımın biçimini temsil etmektedir; “hakikat yüzünden ölmek için sanata ihtiyaç vardır” ve bu da trajik sanattır (2021: 34).

Nietzsche için sanat insani en önemli faaliyettir ve sanatlar arasında tragedyanın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Turner’ın da belirttiği üzere Nietzsche sanatı yaşamın olumlanması olarak görür. Tragedya sayesinde Grek insanı kendi yaşamını olumlayabilmiştir (Turner, 2019: 215). Grek insanın yaşamı olumlayabilmesinin nedeni, onun, özünde kaotik olan yaşama ve varoluşa Apollon ve Dionysos’u sentezleyerek bakabilmesidir.

Yaşama yalnızca Apolloncu bir gözle bakıldığında yaşamı olumlamak mümkün olmamaktadır. Çünkü Esenye’lin de belirttiği gibi ona sadece Apolloncu bir gözle bakıldığında yaşam ve varoluş bir olumsuzluk, haksızlık ve adaletsizlik olarak görülecektir. Oysa Dionysosçu itki ile ilk varlıkla bir olunduğunda herkesin aynı kaderde birleştiği görülecek ve tüm bu olumsuz duygular kaybolacaktır (Esenye, 2020: 72). Grekler, geçmişte Apolloncu ve Dionysosçu güdülerini sentezleyerek bu başarıyı göstermiş ve bu iki farklı unsuru tragedya sanatında bir araya getirebilmiştir. Nietzsche, sadece tragedya sanatında değil, başka alanlarda da Apolloncu ve Dionysosçu unsurların bir araya getirilmesini ister ve şöyle der:

Sanat, şiirle özgürdür, bilim şiirle şendir. Şiirle yenilenme umudu, geleceğin umuduyla dolar insan; araştırma arama çabasına girer, geçmişin ağır yükünden kurtulur. Tez ayaklılık, yerinde durmayan, sürekli devinen; sınırları, sığılıkları, kokuşmuş alanları, hantallıkları, mızımız-

lıkları, yavaşlıkları, düşüncenin, duyguların, doğanın tazeleyemediği çürümüşlüğü aşan canlılıktır, ardında olunan... Dans, düşünmenin, doğayla olan uçuşunun en aza indirildiği bir sanat olanağıdır. Beden düşünceyle bütünleşmeli, örneğin ayaklar da yazıya katılmalıdır. Düşünce yazıyla, yazı dansla, kırlarla bütünleşmelidir (2019a: 15).

Görüldüğü üzere Nietzsche, farklı alanlar olan şiirle bilimi, şiirsel olanla bilimsel olanı, düşünce ile bedeni, doğa ile insanı bir araya getirme arzusundadır ki bunların bir kısmı Apolluncu iken geri kalanları Dionysosçudur. Greklerin birer tanrı olarak gördüğü Apollon ve Dionysos, sadece doğa-insan ikiliği değildir. Bu ikilik, aynı zamanda insanda da farklı güdülere karşılık gelir. Berkowitz, bu durumu “*Nietzsche Apolonca ve Dionysosca güdülerini temel, indirgenemez psikolojik veya fizyolojik hâllere tekabül edecek şekilde görür.*” diyerek dile getirir (2003: 86). Yine Berkowitz’in verdiği bilgilere göre Apollonca itki, insanı rahatlatıcı, parlak ve güzel düşsel imgeler kurmaya sevk ederken Dionysosçu itki, insan dayanışmasını geliştirip insanın doğaya yabancılaşmasının üstesinden gelmesini sağlar ve onun “gizemli ezeli bütünlüğü” kavramasını mümkün kılar. Apolloncu yaratıcılık, ölçülü kısıtlamalar, en vahşi duygulardan azade olma ve huzur dolu sükûnet ile karakterize olurken Dionysosçu itki ile insan, tutku ve içgüdülerini kendi adlarına konuşabilmeleri için serbest bırakır (2003: 87).

Nietzsche, yanılsamayı kullanarak insanı doğanın dehşetinden koruduğu için Apolloncu itkiyi över. Diğer yandan o, yaşamın irrasyonel ve kaotik enerjisini ifade eden Dionysosçu itkiyi de takdir eder. Bu itki, insanın yaşamla yüzleşmesine yardım eder. Fakat bunu yaparken yaşamın dehşetini ortadan kaldır-

mak yerine bu dehşeti mutluluk kisvesi ile kapatır. Bunu gerçekliğin daha ileri bir boyutunu ortaya çıkararak, bireyin doğayla kozmik bir birlik içinde olduğunu duyumsatarak gerçekleştirir. Bu duyumsamada sarhoşluk üzerinden aşkınlık hâli deneyimlenir. Yaşanan bu deneyim kısa süreli de olsa onunla daha yüksek bir varlık olma, yaşamın dehşetine katlanmayı ve hatta bununla yücelmeyi başaran daha yüksek bir varlık olma hâli tecrübe edilir (Huskinson, 2021: 45).

Anlaşıldığı üzere Nietzsche, Grek tanrıları olan Apollon ile Dionysos'u temsil ettikleri değerler üzerinden ele alarak kültüre, sanata, bilime, insana, akla ve tutkulara ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca bu tanrıların temsil ettiği değerler, hem kültürün ve sanatın yaratılması hem de ideal bir insan tipinin ortaya çıkması açısından gerekli koşullardır. Grek kültürü Apolloncu ve Dionysosçu unsurların dengeli birlikteliği ile vücut bulduğu gibi bu kültürün bir ürünü olan tragedyalarda da Apolloncu ve Dionysosçu unsurlar dengeli bir birliktelik ortaya koymuşlardır. Nietzsche, benzer bir birlikteliğin insan kişiliğinde de kurulması taraftarıdır. O, birlikteliğin gerekliliğini yani Apollon'u temsil eden akıl ile Dionysos'u temsil eden tutkular arasında sağlanması gereken uyumu ahlaka ilişkin görüşlerini ortaya koyarken beyan eder.

1.2. Nietzsche'nin Dionysosçuluğu

Nietzsche, Apollon ile Dionysos arasında dengeli bir ilişkiyi, bu ikisinin uyumlu birlikteliğini savunuyor olsa da onu bazı nedenlerle Dionysosçu olarak nitelendirmek mümkündür. Öncelikle Nietzsche, Apollon-Dionysos ikilisinden Dionysos'a

daha büyük bir değer atfeder. Ayrıca o, Batı felsefe geleneğini, bu geleneğin kurucusu olarak gördüğü Sokrates'i, bu geleneğin ürünü olan metafiziği, epistemolojiyi, hakikat istencini ve ahlaki Dionysosçu bir yaklaşımla eleştirir.

Nietzsche'nin Apollon ile Dionysos arasında Dionysos'a öncelik verdiğini, bu nedenle onu Dionysosçu olarak nitelendirmenin mümkün olduğunu düşünmemize yol açan nedenler şunlardır: Öncelikle Dionysos, Kalaycı'nın verdiği bilgilere göre Nietzsche'nin neredeyse bütün düşüncelerinde yer alan asli bir mitsel figürdür. Nietzsche'nin Dionysos'a olan ilgisi tragedyaalar dolayısıyla başlamış olsa da onlarla sınırlı kalmamış ve Dionysos, onun ebedî dönüş, güç istenci, nihilizm ve üst insan gibi önemli kavramlarıyla ilgili görüşlerini anlamak için çözülmesi gereken bir sembol hâline gelmiştir (Kalaycı, 2021: 31). İhlal eden, ele avuca sığmayan, "aşırı", neşeli, hafif; gülmeyi, oynamayı, dans etmeyi seven; yaşamı, rastlantıyı ve oluşu olumlayan Dionysos karakteri Nietzsche'nin tüm düşüncesinde bir şekilde yer almaktadır (Güneş Esgün & Salman, 2021: 11). Yaşamın olumlanması savunucusu olan Nietzsche, yaşam karşıtı olan, yaşamı olumsuzlayan her türlü yaklaşımı eleştirmiş ve Dionysos figürünü bu eleştirileri için bir dayanak noktası olarak kullanmıştır.

Nietzsche ayrıca Dionysosçu olan irrasyonelite karşısında, Apolloncu güç olan rasyonaliteye işlevi irrasyoneliteyi dizginlemek, onu kontrol altında tutmak olan bir araç olarak ikincil bir konum verir. Bu nedenle Nietzsche'nin rasyonaliteye kendi başına bir değer vermekten ziyade ona yalnızca bir zorunluluk olması bağlamında araçsal bir değer yüklediği de ileri sürülmek-

tedir. Bu kanıda olan Huskinson, Nietzsche'nin rasyonaliteye Dionysosçu deneyimi "seyrelterek" Dionysosçu yaratıcılığın güven içinde ve makul şekilde deneyimlenmesini sağladığı için değer verdiğini söyler (2021: 151). Nietzsche, akıllı temsil eden Apollon'u, yaratımın güven, ölçü ve güzellik içinde gerçekleşmesi açısından gerekli görüp ona değer yüklese de Nietzsche'ye göre yaratıcılığın asıl kaynağı Dionysosçu itkililerdir. Huskinson, bu durumu şu şekilde açıklar:

Psikolojik ve estetik gerçeklikler olarak Apolloncu ve Dionysosçu eşit değerdedir (Dionysosçu, etkileri bir kez hissedildiğinde daha güçlü olsa bile) ... Ya da bir başka deyişle hem yaratıcı hem de düşünsel girişimlerde akıl sürekli yenilenme için içgüdülere, içgüdüler de kendi ifadelerini bulmanın bir aracı olarak akla dayanırlar. Oysa metafiziksel seviyede eşit değere sahip değildirler. Ontolojik olarak Dionysosçu birincildir: Dünyanın ve tüm varoluşun zemini odur ve tüm fenomenler dünyasını var eden de kökensel güçtür. Bu açıdan bakıldığında Apolloncu olan ikincildir; o, Dionysosçu olana dönük bireyleştirilmiş tepkidir, yanılsamanın kaynağıdır ki bu yanılsama aracılığıyla Dionysosçu olanın dönüştürülmesi gerekir. Dünyevi varoluş neredeyse Dionysosçu olanla bütünleşse ve seçiciliğin ve ayrışılığın gündelik deneyiminin tartışılmaz boyuta oluşmasına müsaade etse dahi ikincildir (2021: 50-51).

Aslında Nietzsche'nin referans aldığı Grek mitolojisinde de benzer bir anlayış söz konusudur. Dürüşken'in açıklamalarına göre yaratıcılık, Dionysos'un hizmetinde olan varlıklarla yani Mainaslarla gerçekleşir. Mainas sözcüğü ise "*aklını yitirmek, vecde kapılmak, kendinden geçerek tanrıyla özdeşleşmek veya tanrılaşmak*" anlamlarına gelen *mainomai* fiilinden türemiştir.

Mainoslar, tanrıya tutkun bir şekilde hep beraber aşka gelip dünyayı dolaşırlarken yaratıcılık onların içindeki tanrısal solukla açığa çıkar. İşte bu soluğun kaynağı Dionysos'tur (Dürüşken, 2021: 44). Dolayısıyla yaratıcılığın kaynağı aslında Dionysos'tur. Yaratıcılığın ortaya çıkışında biçimlendirici bir role sahip olan da Apollon'dur. Bu nedenle Apollon'un yaratıcı faaliyetlerde üstlendiği rol, Dionysosunkine kıyasla ancak ikincil bir değerdedir. Ancak bu durum, Nietzsche'nin Apollon ile temsil edilen bir değer olan akla değer vermediği ya da akıl karşıtı olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine Nietzsche, akla ve aklı temsil eden Apollon'a büyük değer vermiş ancak onun mutlaklaştırılmasına, ona üstünlük tanınarak irrasyonel olanın bastırılmasına ya da ortadan kaldırılmasına şiddetle karşı çıkmıştır.

Nietzsche'nin akla verdiği değeri görmek için Grekler ile barbarlar arasında yaptığı ayrımı bakılabilir. Huskinson'ın da belirttiği üzere Nietzsche, Apollon'ın "Kendini bil!" ve "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma!" buyruğuna uyan Grekler ile Titanların kibri ve aşırılığı ayrıca Apollon'un emirlerini yok sayarak Dionysosçu hâllerin kayıtsızlığına yenilen barbarlar arasında bir ayrım yapmıştır (2021: 263). Bu ayrımda onun üstün tuttuğu taraf, yalnızca Dionysosçu itki ile eylemde bulunanlar değil, Dionysosçu olanı Apolloncu olan ile dengeli bir sentezle bir araya getiren Grekler olmuştur. Diğer yandan Nietzsche, Apolloncu olan ile Dionysosçu olan arasındaki dengenin aklın ağırlık kazanarak bozulmasına da karşı çıkar. Ona göre insan, doğadaki en mutsuz, en narin ve en geçici yaratıktır ve akıl, ona hayatta kalabilmesi için verilmiş yardımcı bir araçtan başka bir şey değildir. Bu aracın en genel etkisi de yanıltmadır (Nietzsche, 2019b: 97-98).

Nietzsche'ye göre insanı yanıltarak, yanılsamalar üreterek onun hayatta kalmasına hizmet eden aklın bir diğer görevi de kuşku duymak ve sorgulamaktır. O, *"en zeki ve yetenekli adam ve en asil kadın"* da dâhil olmak üzere insanların büyük kısmının inanç ve yargılarını akla dayandırma çabasında olmamaları nedeniyle üzüntü duyar. Ona göre aklın yeterliliği hakkında duyulan şüphe ya da aklın gücüne duyulan şüpheden kaynaklanan akıl düşmanlığı bile inançları sorgulamadan kabul etmekten daha iyidir. Aklın sorgulama gücünün önemine değinen Nietzsche, sorgulamaya eğilimli olmayan insanları küçük görür (Berkowitz, 2003: 42). Nietzsche, aklın eleştirel gücüne dayanarak Hristiyanlık değerlerini ve metafizik dâhil Batı felsefe geleneğini sorgulamanın yanı sıra aklın bizzat kendi değerini de sorguşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin akla biçtiği rolle ortaya koyduğu felsefe arasında büyük bir uyum olduğu görülmektedir.

1.3. Sokrates'in Apollonculuğu

Nietzsche'nin gözünde Sokrates öncesi Grek kültürü ve bu kültür tarafından yaratılan tragedya sanatı, Dionysos-Apollon birliğini temsil etmekteydi. Ona göre Greklerin en büyük başarısı, Dionysos ile Apollon arasında ideal bir denge kurarak bunların birlikteliğini sağlamış olmalarıydı. Ancak bu birliktelik süreklilik göstermemiş, kurulan denge bir süre sonra bozulmuştur. Nietzsche, bu dengenin bozulmasının başlıca müsebbibi olarak Sokrates'i görür ve onun Apollonculuğunu eleştirir.

Nietzsche'nin Sokrates'in Apollonculuğu çerçevesinde ortaya koyduğu argümanlara geçmeden önce Sokrates'in hayatında Tanrı Apollon'un önemli bir yeri olduğunu belirtmekte fayda

vardır. Sokrates'i Sokrates yapan unsurlardan en önemlilerinden biri, onun Grek toplumunun farklı kesimlerine karşı yürüttüğü sorgulamalar olmuştur. Zeller'in de söylediği gibi Sokrates, hayattaki vazifesinin yurttaşlarını düşüncesizliğe karşı uyarmak, onları yaşamları ve en iyi olan hakkında düşünmeye sevk etmek olduğu inancındaydı. O, bu misyona Delphoi kâhininin yanıtıyla teşvik edilmişti. Vazifesi, felsefesi ve tanrısal hizmeti, insanları sağlıklı bir huzursuzluk içinde bırakmaktı (Zeller, 2008: 166). Bunun, Sokrates'in Apollonculuğu veya Tanrı Apollon ile ne ilgisi olduğu sorulabilir. Şöyle bir ilgisi vardır: Sokrates'e verilen, diğer insanların bilgisizliklerinin bilincine varmalarını sağlama görevi, Delphoi'deki kâhin tarafından dile getirilmiş olsa da aslında ona bu görevi veren Tanrı Apollon'dur (Hadot, 2011: 36). Çünkü Apollon, aynı zamanda tapındaki rahibe aracılığı ile insanlara seslenen kehanet tanrısıdır. Guthrie, Delphoi Tapınağında gerçekleştiği iddia edilen olayı iki farklı versiyonuyla şu şekilde anlatır:

Platon'un Sokrates'i (*Apol.* 21 a-b) Khaerephon'un Delphoi kâhinine ondan daha bilge biri olup olmadığını sorduğunu ve kâhinin "kimse yok" dediğini söyler; bu yüzden şaşkın ve kuşkuludur çünkü hiç de bilge olmadığını bilmektedir. Ksenophon'un, sadece Khaerephon'un "kâhine beni sorduğunu" bildirerek, Apollon'un ona kimsenin daha serbest ya da daha adil ya da daha büyük sağduyuya ve özdenetime sahip olmadığını söylediğini anlatır ve yanıtı yorum yapmadan kabul eder, sadece Apollon'un her koşulda ona Lykurgos'un yaptığı gibi tanrı demediğini, sadece insanların en bilgesi dediğini söyler (2021: 333).

Sokrates, Tanrı Apollon adına inşa edilen tapınakta onun tarafından görevlendirilmekle kalmamış ayrıca o tapınakta yazılı olan “Kendini bil!” düsturunu felsefenin en yüce amacı olarak kabul etmiştir (Baudart, 2011: 41). Sokrates’in benimsediği ve hayatı boyunca yerine getirmeye çalıştığı misyona dair Taylor şu açıklamada bulunur:

Bu misyon, Apollon tarafından verilen kehanetin doğrudan sonucuydu. Sokrates, ilkin bu tanrının kendisi hakkındaki kanaatinden dolayı çok şaşırdığını açıklar çünkü belirli bir bilgiğe sahip olmadığının çok iyi farkındaydı. Bu yüzden kendisinden daha akıllı birini bularak Apollon’un yalancı olduğunu kanıtlamak için çalışmaya başladı. İlkin şehrin önde gelen devlet adamları, “politikacılar”, sonra şairler, son olarak tüccarlar ve zanaatkârlar arasında böyle bir adam aradı, ama hepsi boşa çıktı. İlk iki sınıfta hiçbir gerçek bilgi bulamadı, ne politikacılar ne şairler, devlet adamlıklarının ya da sanatlarının ilkelerine ilişkin anlaşılabilir hiçbir açıklama yapamazlar. Zanaatkârlar kendi mesleklerini gerçekten anladıkları kadarınca diğerlerinden avantajlıdır, ancak maa- lesef başka ve daha önemli şeyleri de aynı şekilde anladıklarını sanırlar. Zamanla Sokrates, kehanetin gerçek anlamını anlamaya başlar. Bilinmesi en elzem olan tek şey konusunda yaşamını nasıl doğru dürüst yöneteceği, kendi ruhuna nasıl ‘bakacağı’ ve ‘onu nasıl mümkün olduğunca iyi kılacağı’ konusunda insan tamamen cahildir ve bu cahilliği konusunda da tamamen kördür. Sokrates tek istisnaydı; eğer o bu en önemli bilgiye sahip değilse bile onun önemini bilir ve onu bilmediğini bilir; “körler” krallığında en azından “tek gözlü”dür ve insanlar arasında en akıllısıdır. Bu nedenle en üst düzeyde bilgiyi aramaya devam etmenin ve ister yurttaş isterse yabancı olsun kendisiyle birlikte bu bilgiyi aramak için kendisini

dinleyecek herhangi bir insanı teşvik etmenin, kendisine Tanrı tarafından verilen bir görev olduğu hissiyatındadır (2020: 54-55).

Sokrates'in misyonunu farklı bir şekilde ifade edersek, bu misyonun halkın düşüncesinin at sineği olmak, Atinalıları bilgiyi aramaları için dürtmek şeklinde de tanımlayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında “Kendini bil!” düsturunun belirleyici bir ilke olduğu söylenebilir. Çünkü “Kendini bil!” düsturu, Sokrates'in, insanların çekinmeden kendilerini incelemeleri için Atinalılara yönelttiği iğneleyici bir sözdür (Ibáñez, 2018: 44). Anlaşıldığı üzere Greklerin barbarlardan ayrılmasına sağlayan Apolloncu “Kendini bil!” ilkesi, akılcılığı ile dikkat çeken Sokrates için hem bir ahlak düsturu hem de yurttaşları kendi iç dünyalarına yöneltmede kullanılan bir çağrı olarak işlev görmüştür.

Görüldüğü üzere Tanrı Apollon, hem kendi adına inşa edilen Delphoi tapınağındaki kâhin aracılığıyla Sokrates'in misyonunu belirlediği hem de Sokrates Apollon'a atfedilen “Kendini bil!” düsturunu felsefesinin amacı olarak benimsediği için Sokrates'in felsefesinde ve hayatında kalıcı bir etki göstermiştir. Hayatı ve felsefesi Apollon tarafından şekillendirilen Sokrates'i bu ve bazı başka nedenlerden ötürü Apolloncu olarak nitelendirmekte herhangi bir beis yoktur. Ki Nietzsche de onu Apolloncu olarak görmüş ve eleştirilerini bu bağlamda ortaya koymuştur. Huskinson'un da tespit ettiği üzere Nietzsche'nin gözünde Sokratesçilik bir zayıflık yaratmıştır. Sokratesçiliğin gelişiyile Apollunculuk ile Dionysosçuluk arasındaki güçlü birlik bozulmaya başlamış ve Apolloncu tek yanlılık öne çıkmıştır. Sokrates'in akılcılığı Grek tragedyasının çöküşüne de yol açmıştır. Bunun nedeni, tragedyanın bilgiye yönelik açgözlü bir arzu tarafından yolundan saptırıl-

masıdır. Sokrates'in bilinebilir olanın erdemli olduğuna ilişkin inancı, tragedyaya da yansımıştır ve bunun neticesi olarak Grek tragedyası içgüdüsel ve bilinç dışı olan Dionysosçu bilgelikten uzaklaşmıştır. Tragedyayı ve içgüdüleri aşağılayan Sokrates, bunların hakikatle bir ilgilerinin olmadığını düşünmüş, varoluşsal sorunların aktif, rasyonel bir zihinle çözülebileceği inancıyla diyalektik eğilimi işe koşturmuştur (Huskinson, 2021: 52).

Nietzsche, Antik Grek idealinin Sokrates'in ussallaştırmalarıyla yıkıldığı, buna bağlı olarak da yaşam dolu tarzlarını ortaya koymanın bir yolu olan dünyayı estetik biçimde algılama tarzlarının da gerilediğini iddia eder. Sokrates'in akılcı tutumu, Dionysos-Apollon çiftinin yorumlanma tarzını bozmuştur (Nietzsche, 2016: 83).

Nietzsche, Sokrates'i Apollonculuk ekseninde birçok konuda suçlar ancak bazı başka suçlamaları Sokrates'in fikirlerinden ziyade mensup olduğu toplumsal sınıfa ve görünüşüne yönelik oldukları için oldukça sıra dışı sayılabilir. Nietzsche'nin bu bağlamda Sokrates'e yönelik olarak söylediği sözler şunlardır:

Sokrates, köken olarak toplumun en alt kademesinden biriydi: Sokrates aşağı tabakadandı. Ne kadar çirkin biri olduğu bilinir, bugün hâlâ görülebilir. Aslında gerekçe olan çirkinlik, Greklerde neredeyse bir çürütmedir. Sahi, Grek miydi Sokrates? Çirkinlik çoğu zaman melezliğin, melezliğin *ket vurduğu* bir gelişmenin ifadesidir. Diğer bir bakış açısına göre *bozulmuş* bir gelişme olarak değerlendirilir. Suç bilim uzmanları arasında yer alan insanbilimciler, tipik suçlunun çirkin olduğunu söyler: "*Monstrum in fronte, monstrum in animo.*"¹ Oysa suçlu, bir *déca-*

¹ (Lat.) Görünüşü canavar, ruhu canavar.

*dent'*dır. Sokrates tipik bir suçlu muydu? Bu görüş, hiç değilse ünlü bir fizyonomun Sokrates'in dostlarının çok itici bulduğu- düşünceleriyle çelişmiyor. Yüz okuyan bir yabancı Atina'da dolaşırken Sokrates'in yüzüne, onun bir *monstrum* olduğunu, bütün kötülükleri ve kötücül ihtirasları içinde barındırdığını söyler. Sokrates yalnızca şöyle bir yanıt verir: "Beni tanıyorsunuz, bayım." (2020a: 20-21).

Nietzsche'nin suçlamalarından biri olan "çirkinlik", üzerinde durulması gereken bir konudur. Nietzsche görüldüğü üzere *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde çirkinliğin aslında bir tür gerekçe sayıldığını, Grekler için çirkinliğin neredeyse bir çürütme olduğunu söyler ve Sokrates'in ne kadar çirkin olduğunun görülebildiğini ileri sürer. Stegmaier'in verdiği bilgilere bakılırsa Nietzsche'ye göre Atinalılar bu çirkinliğin hayra alamet olmadığını farkındaydı. Sokrates'in kendisi bile kendisini bir ucube olarak görmekteydi. O, bu nedenle kendisini Grek mitolojisindeki en tuhaf figürlere benzetmiş ve bir *atopootatos* olarak nitelendirmiştir (Stegmaier, 2021: 25). Anlaşıldığı üzere Nietzsche için Sokrates'in "çirkin" görünüşü ile onun felsefesi ve Grek kültürü üzerindeki yıkıcı etkisi birbiriyle ilişkilidir. Nietzsche'nin buradaki iddiası, çirkinliğin çoğunlukla melezliğin ve melezliğin ket vurduğu bir gelişimin ifadesi olduğudur. Dolaısıyla çirkinlik, bozulmuş bir gelişme olarak da değerlendirilebilir (Nietzsche, 2020a: 21). Nietzsche'nin gözleriyle Sokrates'e baktığımızda alt sınıfa mensup, melez ve bu melezlikten kaynaklanan çirkinliğe sahip bir insanla karşılaşırız. Onun melezliği, gelişimine ket vurarak ya da gelişimini bozarak çirkinliğe yol açmıştır. Nietzsche'nin gelişim ile kastettiği şey ise bir insanın tüm yeti ve içgüdülerinin uyumlu bir birliktelik içinde gelişme-

sidir. Oysa Sokrates'te gelişim böyle olmamış, akıl ve zekâ diğer unsurları bastırarak onların aleyhine olacak şekilde gelişmiş böylece ortaya bir ucube, bir canavar çıkmıştır. Sokrates'in bozuk gelişiminin, yetileri arasındaki dengesiz gelişimin öncelikle kendisi üzerinde bazı önemli sonuçları olmuştur.

Berkowitz'in anlatımıyla Nietzsche'nin nazarında Sokrates, kelimenin tam anlamıyla *per defectum*, bir canavardır. Bunun nedeni, ondaki muazzam içgüdülerin yanlış yönlendirilmiş olmasıdır. Sokrates, tını doğal ve sağlıklı bir şekilde işlemediği için acı çekmiştir. Bu durum kendisi için sakatlayıcı bir hâl alırken etrafı için de zehir saçacak kadar bulaşıcı bir duruma gelmiştir. Mantıksal içgüdü, onda diğer içgüdüleri yıkarken bir etki yaratacak boyutlarda hâkim güdüdür. Sokrates, bozulmaya uğramış ve *Dionysosça dipsiz çukurların derinliklerine bakma zevki*"nden mahrum kalmıştır (Berkowitz, 2003: 101-102).

Batı düşünce geleneği tarafından âdeta kutsanan, bir şehit sayılan, Hz. İsa ile kıyaslanan Sokrates'e karşı Nietzsche'nin onu bir canavar olarak nitelendiriyor olması oldukça çarpıcı bir karşıtlık oluşturmaktadır. Nietzsche, Sokrates'i görünüşü ve toplumsal konumu da dâhil olmak üzere pek çok açıdan eleştirirken bu eleştirilerin odağında bir şekilde onun akılcılığı bulunur. Nietzsche, Sokrates'in akıldan bir zorba yarattığını söyler. Sokrates'le birlikte akılcılığa kurtarıcı olarak bakılmaya başlanmıştır ve Nietzsche'nin "hasta" olarak nitelendirdiği Sokrates ile takipçileri, diledikleri zaman akılcı olma özgürlüklerini yitirmişlerdir. Onlar her zaman akılcı olmaya mahkûm olmuşlardır. Tehlikede olan Grekler, tükenmek ile *absürt* bir akılcılık arasında tercihte bulunmak durumunda kalmışlardı. Bu çerçevede "us=erdem=mutluluk" şeklinde bir denklem kurmuşlardır. Bunun anlamı, Sokrates'in peşinden

gidilmesi ve karanlık ihtiraslara karşı sürekli gün ışığının, aklın gün ışığının üretilmesi gerektiğidir. İçgüdülere ve bilinçaltına verilen her ödünün kişiyi aşağı çekeceği düşünülmekte, her ne pahasına olursa olsun zeki ve duru olunmaya çalışılmaktadır (Nietzsche, 2020a: 21).

Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte bilmeye, bilince ve rasyonelliğe büyük değer verilmeye ve yalnızca bilinçli olanın erdemli, iyi ve güzel olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Oysa geçmişte, Sokrates öncesi felsefede durum böyle değildi. Nietzsche'nin gözünde Sokrates'ten önce gelen doğa filozofları, insana tam bir özgürlük tanımışlardır. Kendilerine "fizikçiler" de denilen bu filozoflar, dünyaya sorular soran, evreni araştıran ve doğayla bir tür diyalog kuran ilk bilim insanlarıydılar (Nietzsche, 2016: 83). Deleuze'un tespitine göre Nietzsche'nin önerdiği filozof imgesi, Sokrates öncesi filozofun imgesidir ki bu düşünür bir fizyologdur, sanatçıdır, dünyayı yorumlayan ve değerlendirendir. Bunlar için düşünce ve yaşam birdir. Yaşam biçimleri düşünce tarzlarını esinler, düşünce tarzları yaşama biçimlerini yaratır. Yaşam, düşünceyi etkinleştirirken düşünce de yaşamı olumlar. Ancak Sokrates sonrasında bu durum değişmiştir. Artık karşımızda *"yalnızca, düşüncenin yaşamı engellediği, sakatladığı, yola getirdiği; yaşamın ise öcünü almak için düşünceyi deliliğe sürüklediği ve onunla birlikte kaybolduğu örnekler var."* (2021: 20). Seçeneklerimiz, vasat yaşamlar ya da deli düşünürlerden ibaret. Sonuç olarak yaşamlar, bir düşünür için fazlasıyla bilgece iken düşünceler, bir canlı için fazlasıyla delicedir (Deleuze, 2021: 20).

Düşünce ve yaşam birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekteyken aralarındaki dengenin bozulması sonucu yaşam, düşünce üzerindeki etkisini kaybetmiş ve zayıflamıştır. Yaşamla etkileşi-

mi sayesinde dirimsel olan düşünce, yaşamın zayıflamasıyla, onunla irtibatının azalmasıyla canlılığını yitirerek soluklaşmış ve katılaşmıştır. Nietzsche'nin, Sokrates'in akılcılığına yönelik eleştirilerinin başka alanlara da uzanan eleştiriler doğurduğu görülmektedir. Ancak tüm bu eleştirilerin merkezinde "yaşam karşıtlığı" düşüncesi bulunmaktadır. Görüldüğü gibi eleştirilerin temel kavramlarından biri olan akılcılık bile doğrudan yaşam karşıtlığı ile ilgilidir. Ancak yaşam karşıtlığı konusuna geçmeden önce Nietzsche'nin akılcılık ile ilgili söylediklerine daha yakından bakmakta fayda vardır.

Nietzsche'ye göre Sokrates'in rasyonel düzene duyduğu inancın bazı zararlı sonuçları olmuştur. Bu etkileri onun tipik davranışlarında da görmek mümkündür. Sokrates, genç arkadaşlarının zevki için pazar yerlerinde devlet adamı, zanaatkâr, şair gibi toplumun farklı kesimlerine mensup insanların ünlenmiş mükemmelliklerini açıklayamadıklarını ya da kuramsal olarak izah edemediklerini göstererek küçük düşürmüştür (Berkowitz, 2003: 101).

Nietzsche'nin burada bahsettiği şey, meşhur Sokratik ironidir. Bilindiği üzere ironi, Sokrates'in insanları sorgularken kullandığı yöntemdir. İnsanlara bilgisizliklerini göstererek onların bilgisizliklerinden haberdar olmalarını amaçlayan Sokrates, girdiği tartışmalarda hep sorgulayan konumda olmuştur. Pierre Hadot'un verdiği bilgilere göre Aristoteles onun bu konumda kalışını *"hiçbir şey bilmediğini itiraf etmiştir"* diyerek açıklamıştır. Cicero da Sokrates'e ilişkin olarak *"bir şey düşünürken başka bir şey söyleyerek Yunanların 'alaycılık' dedikleri bu kendini gizleme yöntemini kullanmaktan haz duyardı."* diyerek Sokratik ironi-

niden bahsetmiştir (akt. Hadot, 2011: 36). Hadot'a göre Sokrates'in yaptığı şey, bir davranışı ya da gerçek düşünceleri gizleme değil, başkalarını ya da kendini fazla ciddiye almayı reddeden bir çeşit mizah duygusudur. Sokrates, akılcı bir temeli olmayan ön yargılarıyla hareket eden sıradan kişilerle konuşuyor ve onlara sözde bilgilerinin dayanaktan yoksun olduğunu gösteriyordu (2011: 37).

Sokrates'in içinde ironi barındıran yöntemi hakkında söylenebilecek en temel şeylerden biri, onun negatif özellikte olduğu ve çürütmeyi amaçlayan bir boyut taşıdığıdır. Sokrates, muhatabının sunduğu bilgiyi, ileri sürdüğü iddiayı, savunduğu tanımı her zaman bir yanlışa götürerek ya da indirgeyerek veya ondan saçma bir sonuç çıkararak çürütmüştür. Sokrates, karşısındaki-nin argümanını ya da akıl yürütmesini çelişkili olduğunu ya da olgulara ters düştüğünü göstererek çürütmeye çalışmıştır. Bu yöntemin ironi yöntemi ya da bir alay olarak görülmesinin nedeni ise Sokrates'in, çıkarımın mantıksal sonucunu güçlendirmek için bilinçli olarak alaya başvurması veya varoluşsal bir şok uygulamasıdır. Varoluşsal şok şu anlama gelir: Her insan gibi Sokrates'in muhatabının da bazı inançları, bir inançlar kümesi vardır. Ancak söz konusu olan inançlar, önemsiz herhangi bir konuya ilişkin değil, nasıl yaşanması gerektiğine dair önemli bir konu hakkındadır. Kişiye bu inançların yanlış olduğu gösterildiğinde o kişi, içsel bir çatışmaya yönlendirilmekte, temel inançlarının dayanıksız olduğunu hissetme noktasına gelmektedir. Oysa kişi, Sokrates'le tartışmaya girmeden önce hayatında herhangi bir sıkıntı ya da sorun görmemekteydi. Nasıl yaşayacağı hakkında sözde bazı doğru inançlara sahipti ve bunlarla doğru bir yaşam sürdüğünü sanıyordu fakat Sokrates'le tartışmasıyla bir-

likte durum değişmiş ve âdeta ayağının altındaki zemin kaymıştır (Cevizci, 2009: 96-97).

Cevizci, Sokratik alayın temelinde Sokrates ile onun karşı-sındaki kişi arasında kurduğu bazı karşıtlıkların, özellikle de bilgi-bilgisizlik karşıtlığının bulunduğunu, Sokrates'in ironisinin kendisi için seçtiği bilgisizlik maskesi aracılığıyla gerçekleştiğini belirtir. Sokrates, tartışmalara bilgisizliğini teslim ederek, tek bilgisinin bilmediğini bilmek olduğunu söyleyerek başlar ve muhatabını övdükçe överken kendisini muhatabından feyz alarak hayatını ve eylemlerini temellendirecek sıradan bir insan konumuna indirger. Tartışma ilerlerken Sokrates, muhatabını sıkıştırdıkça sıkıştırır ve alay oyunun son perdesinde yani diyalogun finalinde karşıındakinin balonunu söndürür. Böylece muhatabın, tartışılan konu hakkında ne kadar bilgisiz olduğu ortaya çıkarken sorduğu sorularla Sokrates'in de aslında o kadar bilgisiz olmadığı görülür. Sokrates, muhatabını alayın yardımıyla bilgi yoluna sokmuş olur (Cevizci, 2009: 98).

Sokrates, diyalektik metodu kullandığı tartışmalarıyla başta kendisini bilgisiz göstererek ya da bilgisizliğini kabul ederek bilgi sahibi olduğu iddiasında bulunan muhatabına göre dezavantajlı bir konumdaymış gibi görünür. Ancak diyalog sonunda ortaya çıkan şey, dezavantajlı olanın bilgisizlik iddiasında olan kişi değil, tam tersine bildiğini iddia edip bilgisini temellendiremeyen kişi olduğudur. Bilmediğini ileri süren kişi, bilgisizliği sayesinde sorgulamadan muaf tutulurken bilen kişi, bildiğini iddia ettiği için konuyla ilgili karşı örnekler de dâhil olmak üzere her durumu açıklamak ve her soruya tutarlı ve geçerli yanıtlar vermek durumundadır. Bilmediğini söyleyen kişinin bir tartış-

mada kaybedecek hiçbir şeyi yoktur fakat bildiğini söyleyen kişinin aslında bilgisiz biri olduğunun ortaya çıkması durumunda en azından gururu kırılacak, belki de itibarı azalacaktır. Ancak yenilgi gibi görünen bu durum, kişinin olayı doğru şekilde yorumlamasına bağlı olarak bir kazanca dönüşebilir. Kişi, bildiğini zannetmesine rağmen bilmediğini, bunun bir sanıdan ibaret olduğunu görerek bilgisizliğiyle yüzleşerek hakikate yaklaşabilir. Bilgisizliğini görmesi, onu konu hakkında bilgi sahibi kılmasa bile bilgili olmak için gerekli olan alçak gönüllüğe ve açık fikirliliğe sevk edebilir.

Hadot da konuyla ilgili olarak benzer şeyler söyleyerek Sokrates'in felsefi yönteminin, öğrencilerinin sorularına yanıt vererek onlara bilgi aktarmak değil, tam tersine onlara soru sormak olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle Sokrates'in alaycılığı, Sokrates'in karşısındakinden bir şey öğrenmek istiyormuş gibi davranıp karşısındakinin bilgi sahibi olduğunu ileri sürdüğü konu hakkında hiçbir şey bilmediğini keşfetmesini sağlamaya dayanmaktaydı (Hadot, 2011: 37).

Allan Megill'in ifadelerine bakıldığında Nietzsche'ye göre Sokrates, mantık ve diyalektiğin mucididir. O, açık seçik kavramlara, anlaşılabilirliğe ve saf anlamda bilinçli bilgiye sağlam bir inanç duyan, akılcı yöntemi uygulayan birisidir. Bir mantıkçı ve diyalektikçi olarak Sokrates, Grek kültürüne "*nüfuz edici bir eleştiri süreci*"ni ve Grek sanatını yıkıma uğratacak "*küstah makullüğü*" sokmayı başarmıştır (Megill, 2008: 96). Nietzsche'nin bu iddialarına karşın Sokrates'in mantığın kurucusu olduğu hiç de kesin değildir. Felsefe tarihçileri Nietzsche gibi düşünmemekte ve onu mantığın kurucusu saymamaktadırlar. Örneğin

Antik Yunan felsefesi uzmanlarından Alfred William Benn, Sokrates'in mantık bilimini yaratmadığını, bunun onun vârislerinden biri olan Aristoteles'e özgü bir başarı olduğunu söyler fakat bunun Sokrates'in öncü çalışmaları olmadan başarılamayacağını da belirtir (2021: 97). Bunun anlamı, Sokrates'in mantık biliminin kurulmasına katkısı olmakla beraber onun mantığın kurucusu sayılamayacağıdır.

Sokrates'in muhataplarıyla tartışırken kullandığı yöntem ile bu yöntemin negatifliği ve ironik yapısı felsefe tarihinde genel olarak takdir edilmiştir. Ancak Nietzsche, pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da aykırı bir duruş sergileyerek Sokrates'i sert sözlerle eleştirir. Ona göre asil olmayan Sokrates, gerçekleştirdiği değişim ile asilliğin keyfi üzerinde bir zafer kazanmıştır. Avam tabakadan gelen Sokrates, diyalektik ile bu zaferi elde etmiştir. Sokrates'ten önceki iyi toplumda diyalektik reddedilirdi. İnsanlar, nedenler gösterme zorunluluğunu kabul etmezdi. Başkaları üzerinde otoritesi olan kimselerin nedenler ortaya koyması gerekmemektedir. Onlar için emir vermek yeterlidir. Böyle bir toplumda diyalektiğe yer yoktur. Ayrıca iddiaların diyalektik şekilde açıkça sunulmasına güvensizlikle bakılmaktaydı. Çünkü onlara göre dürüst olan şeyler, nedenlerini bu şekilde açıklamazlar. Nietzsche, diyalektikçinin ironisini ayak takımının intikamının bir biçimi olarak tanımlar ve onu ezilenlerin vahşeti olarak mantıklı uslamlamanın soğuk bıçak darbesinde kendine bir çıkış yolu bulması olarak görür. Diyalektiğe sadece acil durumlarda başvurulabileceğini söyleyen Nietzsche, diyalektiği acımasız bir silaha benzetir ve onunla zorbalık yapılabileceği uyarısında bulunur. Sokrates gibi diyalektikçiler, geri zekâlı olmadıklarını kanıtlayarak zafer kazanmış, diğerlerini

çaresiz bırakarak soğuk, muzaffer makulsüzlüğün kendisi olarak kalmışlardır (Nietzsche, 2020c: 291).

Nietzsche, Sokrates'in ünlü diyalektik metodunu bu şekilde eleştirir ve bu metodu *décadance*'ın bir başka işareti olarak yorumlar. Fehmi Baykan'ın da belirttiği gibi Nietzsche'ye göre diyalektik, "*aristokratik zevkin yenilgisi, ayak takımının üste çıkmasıdır*". Aristokratik toplumda insanın sahip olduğu nimetleri gözler önüne serip bunlarla övünmesi bir zevksizlik sayılmaktaydı. Diyalektik ile kişi, zihnî gücünü teşhir etmekte, bir tür gösteri yapmaktadır. Bu yolla muhatabının kanaatlerini kurnazca ve hilekârca yere vurur. Soylu, sebep göstermek yerine emrederken kurnaz ayaktakımı, diyalektik yöntem ile intikamını alır (Baykan, 2000: 63).

Nietzsche açısından eleştirilmeyi hak eden şey, yalnızca Sokrates'in kullandığı yöntem değildir. Ona göre Sokrates'in bu yöntem ile ulaştığı sonuçlar da eleştiriye hak etmektedirler çünkü bunlar tatmin edicilikten son derece uzaktırlar. Stegmaier'ın da tespit ettiği gibi Nietzsche'ye göre diyaloglarında salt akılsal sorular ve itirazlar yoluyla hakikati arıyormuş gibi yapan Sokrates, hakikati hiçbir zaman bulmamıştır. Hakikati bulmuş gibi görüldüğü zamanlarda da bulduğu hakikati ortaya attığı itirazlarla sarsmıştır (Stegmaier, 2021: 26).

Ferry'nin de görüşlerinden faydalanarak Nietzsche'nin, Sokrates'in ve ortaya koyduklarının ne ifade ettiğine ilişkin olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Sokrates, sorguladığı ve diyaloga girdiği kişiye kıyasla daima bir adım öndedir. Gerçekte o, diyalogun nereye gideceğini tam olarak bilmesine rağmen bilmiyormuş gibi davranır, safdili oynar. Sokra-

tes'in muhatabından önde oluşu, ikisinin eşit düzeyde olmadığı anlamına gelir ve bu ikisi arasındaki tartışma gerçekte eşitsizler arasında yürütülen bir tartışmadır. Sokrates, karşısındakinden ileride olmasına rağmen onunla eşitmiş gibi yapar. Alman Romantiklerin "Sokratik insan" dediği şey işte budur. Sokrates aslında burada oyun oynamaktadır. Çevresindeki insanlarla aynı seviyede olmadığını, onlardan ileride olduğunu bilmektedir ve onlarla oyun oynadığının da pekâlâ farkındadır. Bu nedenle Nietzsche, Sokrates'in tutumunu olumsuz ve tepkisel bulur. Sokrates, hem aradığı hakikati başka kanıların çürütülmesine dayandırmış hem de bundan daha önemlisi, hiçbir risk almamış, kendisini tehlikeye atmamış ve neticede hiçbir şey önermemiştir. Sokrates, diyaloglarında karşısındakini zor duruma sokup onu kendisiyle çelişkiye düşeceği bir konuma düşürmekle yetinmiştir (Ferry, 2009: 144-145).

Görüldüğü üzere Sokrates'in diyalektik yöntemi Nietzsche açısından hiç de üstün bir değere sahip değildir. Aslında üstün bir değere sahip olmak bir yana oldukça aşağı düzeyde bir araçtır. Diyalektik yöntem, avam tabakadan gelen bir insanın asil insanlara karşı zafer kazanmasını sağlayacak soğuk ve acımasız bir araçtır sadece. Bu yöntemi kullananların asıl amaçları hiç de soylu değildir, sadece basit bir intikam arzusudur. Nietzsche, bu düşünceleri ile Sokrates'in diyalektikçiliği ile kurnazlığı arasında bir bağ kurar ve bu bağ üzerinden ona atfettiği kurnazlığı da eleştirir.

Nietzsche'nin gözünde Sokrates, bir çöküş fenomenidir. Çirkinlik, kendisiyle alay etme, diyalektik kurulum, içgüdülere rakip olan bir zorbalık olarak kurnazlık, Sokrates'in şahsında

somutluk kazanmış özelliklerdir. Sokrates, kurnazlığın en yüce hâlini temsil etmiş ve buna da erdem demiştir. Dürtülerin vahşetine karşı bir silah olarak kurnazlığı, berraklık, yalınlık ve mantıklılığı öne sürmüştür (Nietzsche, 2020c: 292).

Nietzsche'ye göre akıl Sokrates için bir karşı zorbadır. Sokrates ve takipçileri, akli kurtarıcı olarak kutsallaştırmışlardır. Böylece Grek düşüncesi fanatik bir şekilde rasyonelliğe yönelmiştir. Baykan, Nietzsche'nin, Greklerin rasyonelliğin güvenliğini seçmelerini, içgüdülerin karanlığından korkmalarıyla açıkladığını belirtir. Ancak Nietzsche'nin bunu yaparken kendi başına irrasyonelliği savunduğu düşünülmemelidir. Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche, hiçbir zaman akıl karşıtlığı yapmamış, kendi başına bir değer olarak irrasyoneliteyi savunmamış, akıl ve içgüdüler arasında dengeli bir ilişkiden yana olmuş, bunlar arasındaki birlikteliği savunmuştur. Baykan da bu nedenle Nietzsche'nin bütün çabasının, insanın yetilerinden biri olan aklın gerçek dışı bir şekilde vurgulanmasına ve bu şekilde diğer yetilerin bastırılmasına karşı çıkmaktan ibaret olduğu yorumunda bulunur. Aklın değeri düşünme, kavramsallaştırma ve yargılama vasıtası olmaktan kaynaklanır. Ancak bu yetiyi diğer biyolojik süreçleri bastırıp organizmayı küntleştirmede kullanmak *décadence*'ı artırır (Baykan, 2000: 62).

Sokrates, diyaloglarında diyalektik metodu kullanmış ve onlarla hayat ile erdemler konusunda sorgulamalar yapmıştır. Ancak Nietzsche'ye göre bu, çeşitli nedenlerle doğru olmayan bir uygulamadır. Bu nedenlerden biri, aristokratik bir toplumda bir kimsenin sahip olduğu nimetleri teşhir ederek gösterişçilik yapmasının zevksizlik sayılmasıydı. Sokrates, zihnî kabiliyetini, akıl gücünü kullanarak muhataplarına saldırmış, ayaktakımının

bir üyesi olarak hem kendindeki nimetleri yani akıl ve zekâsını sergileme zevksizliğinde bulunmuş hem de soylu olmayan insanlara özgü bir tepkisellik göstererek soylu insanlardan bir tür intikam almıştır. Nietzsche, hınç ve intikam kavramlarıyla yakından ilgilenmiş bir filozoftur. Ona göre intikam; güçlü ve aktif bireylerin değil, zayıf insanların tepkisel bir davranışdır. Güç istencinin sergilenme şekilleri bu istenci sergileyen kişilere göre farklılaşır. Zayıf insanlar, bu istenci güçlü insanlar gibi sergileyemezler. Nietzsche, intikamı güç istenci bağlamında ele alır ve onu zayıf insanların tepkiselliğine bağlar.

Nietzsche, Sokrates'i yöntemi nedeniyle eleştirirken onun sorgulayıcılığını onaylamadığını belirtir. Ancak aklın kültür ve insan hayatında önemli bir rolü olduğunu kabul eden ve onun temel işlevlerinden birinin de sorgulamak olduğunu kabul eden Nietzsche'nin, Sokrates'in sorgulayıcılığını eleştirmesi Nietzsche açısından çelişkili bir tutum gibi görünmektedir. Bilindiği üzere Sokrates, "sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmez" olduğu savını ileri sürmüş, muhataplarını hayatlarını sorgulamaya davet etmiş ve bu sorgulamalara bizzat sorgulayıcı olarak katılmıştır. İşte, Nietzsche'nin yanlış bulduğu şey tam olarak budur: Yaşamın sorgulanması. Ona göre yaşamın sorgulanması, hastalıklı bir tutumdur. Yaşamın sorgulanmasına karşı çıkan Nietzsche, Sokrates'in belki de hiç sorgulamadan kabul ettiği bir değeri, aklı sorgulamayı tercih etmiştir. Sokrates, aklın ve bilincin değerini âdeta kutsallaştırırken yaşamı olumlayan ve bunu temel bir değer olarak gören Nietzsche, Sokrates'i bu tavrı nedeniyle yaşam karşıtı olmakla itham etmiştir.

Nietzsche, Sokrates'in yöntem ve sorgulamaları ile ilgili bir başka eleştiride daha bulunur. Bu eleştiriye Berkowitz şu şekilde ortaya koyar: Nietzsche'ye göre Sokrates, dürüst ve saygıdeğer

Atinalıların yalnızca “içgüdüleriyle” bildiklerini keşfeder. Fakat Sokrates gidimli akli içgüdüsel eylemden üstün saymaktadır ve bu nedenle o, içgüdüleri hor görmüş ve onların insan eylemlerini belirlemedeki meşru otoritesini yıkmıştır (Berkowitz, 2003: 101). Burada Nietzsche’nin gündeme getirdiği konu, insan bilgisinin yalnızca akla dayalı olup olmadığı, bilginin yalnızca akılsal bir çıkarımla meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağı meselesidir. Sokrates, ahlaki her eylemin hatta kişinin bizzat yaşamının akli bir değerlendirmeye göre meşruiyet kazanacağını düşünerek akli en üst otorite olarak konumlandırmıştır. Ona göre benimsenen bir kanaatin bilgi sayılabilmesi için akli olarak gerekçelendirilebilmesi gerekir. Oysa Nietzsche’ye göre aklın böyle bir otoritesi olmadığı gibi her kanaatin de bilgi sayılabilmesi için akılla temellendirilmesi gerekmez. Var olan her şey rasyonel olmadığı gibi her bilginin kaynağı da akıl değildir. İnsan yalnızca akıyla değil, içgüdüleriyle de bilebilir. Bu nedenle Atinalılar, Sokrates’e eylem ve inançlarının doğruluğunu akla başvurarak gösteremeseler bile bu, onların bilgisiz oldukları ya da yanlış bildikleri anlamına gelmeyecektir.

1.4. Sokrates’te Akıl Dışı Unsurlar

Nietzsche, Sokrates’i öncelikle akla verdiği önem ve her şeyi rasyonelleştirme çabası nedeniyle eleştirse de ondaki akıl dışı unsurları da görmüştür. Ondaki en akıl dışı unsur, duyduğu içsel sestir. Hadot’un verdiği bilgilere göre Sokrates’teki değer bilgisinin kaynağı onun içsel deneyimidir. Bu bilgi, içten gelen kişisel keşfin içindedir. Sokrates’teki bu içsellik *daimôn* ile temsil edilir. Sokrates, bu ilahi sesin kendisi içinde kendisiyle konuştuğunu

ve bazı şeyleri yapmasına engel olduğunu söylemiştir (Hadot, 2011: 43-44).

Guthrie, *daimôn*'a ilişkin olarak Sokrates'in "daha az akılcı yönü" tabirini kullanır. Platon ve Ksenophon, Sokrates'in *daimônion* dediği şeye tanrısal işaret veya ruhsal rehber anlamında "alışılmış işaret" diyerek değinmişlerdir. Sokrates, tanrısal ya da *daemonik* şeyi hissetmeye çocukluğunda başlamıştır ve bu şey Sokrates kendini bildi bileli onunla olmuştur. Bir şey yapacakken onu durduran bu ses, onu hiçbir zaman bir şey yapmaya zorlamamıştır. Sokrates'i politikaya girmekten alıkoyan da bu ses olmuştur. Yanlış bir şey yapacakken kendisini duyuran bu ses, Sokrates'in yargılanma sürecinde hiçbir şekilde devreye girmemiş böylece Sokrates'e duruşunun doğruluğu konusunda güven vermiştir. Yanlış işlerde, en önemsiz konularda bile Sokrates'e ısrarla karşı çıkan bu sesin, kendisini bu konuda duyurmamasını Sokrates, yargılanma sürecindeki tutumunun doğruluğunun bir işareti saymıştır (Guthrie, 2021: 390-391).

Anlaşıldığı üzere bu ses, Sokrates kötü işlere niyet ettiği anda ortaya çıkmakta ve onun erdem yolundan ayrılmaması için onu bu işlerden alıkoymaktadır. Peter Adamson, *daimôn* denilen bu sesin yardımı ile Sokrates'in erdem yolunda kalmasını bir "hile" olarak nitelendirir. Çünkü Sokrates'in ahlaka ilişkin inançları, ona erdemi onun en azından kötülükten uzak durmasını bildiren bu ses ile ilahi işaret ile yani *daimôn* ile desteklenmiş olmaktaydı (2020: 167).

Nietzsche açısından bir tür halüsinasyon olarak görülen *daimôn*'u farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek de mümkündür. Bu farklı bakış açısını ortaya koyan isim Hegel'dir. Turner'ın

verdiği bilgilere göre Hegel, Sokrates'in geleneksel değerlerin ve geleneksel dinin ötesine uzanan bir ahlak oluşturduğu iddiasındadır. O, kendisi haricinde Grekleri de ahlaki doğruluklarını kendi öznellikleri içerisinde bulmaları için çabalamaya sevk etmiştir. Sokrates, bunu yaparken insanların geleneksel ahlak kadar bağlayıcı olacak bir ahlaki gerçeklik bulabileceklerine inanmıştır. O, kendi sesiyle ya da *daimon*'uyla konuşurken kendisine rehberlik etmek ve ahlaki yönünü belirlemek için kendiyle konuşmakta ve kendi içine bakmaktaydı. Onun bu yoğun özneliliği onu Atinalılar ile çatışmaya itmiştir. Onun *daimôn*'unu yeni bir tanrı olarak özneliliğin tanrısı olarak nitelendirmek mümkündür (Turner, 2019: 216).

Cevizci, Sokrates'te akıl dışı bir unsur daha bulur ve Sokrates'te irrasyonel yönün iki asli unsuru olduğunu söyler. Bunlar *daimôn* ve *eros*'tur. Her ne kadar *daimôn*'un dinî, eros ya da aşkın cinsel bir boyutu olsa da bunlar klasik anlamda din ve cinsellik içerisinde düşünülmeyen mistik ve tinsel tutum ve özelliklere sahiptirler. *Daimôn*, ilahi işaret ve rehber olarak Sokrates'in irrasyonel ve mistik yönünü oluşturur. Sokrates'in fazlasıyla ciddiye aldığı bu yön, onun hayatında negatif bir işleve sahip olmuş ve onu kendisine zarar verebilecek iş ve eylemlerden uzak tutmuştur. *Eros* konusunda ise Sokrates, onun bilgisizlik iddiası veya itirafının geçerli olmadığı tek alan olduğunu belirtir. Bu aşk, tensel olmaktan ziyade kendisiyle değişmenin, sevgiliye layık olmak için dönüşmenin ve gelişmenin amaçlandığı tinsel bir ilişkidir. Sokrates'e göre insanın doğasını belirleyen şey aşktır. Çünkü özü akıl olan insan eksik bir varlıktır, nihai biçimde gerçekleşmemiştir, bu nedenle tam olmaktan uzaktır. Aşk ise onu yönlendiren, entelektüel açıdan gerçekleşme yoluna sokan,

ona kendini aşma imkânı veren dinamik ve yaratıcı güçtür. Aşk, insan için itici bir güç olmakla kalmaz ayrıca hayatı tamamlar, zenginleştirir ve böylece insanı daha tam ve daha mutlu kılar. Aşk, yaratıcı bir güçtür ve kendisini, ortaya çıkan güzellikte, kişide gerçekleşen dönüşümde, kişinin sevilen insana layık olmak için ortaya koyduğu yenilenme ve şekillenme çabasında gösterir (Cevizci, 2009: 56-59).

Sokrates, temas ettiği kişilerde tam bir büyüye sahip olmasa da onun kişiliğinin etkisi, dinleyicilerde müstesna fakat rahatsız edici bir deneyime yol açmaktaydı. Bu deneyime yalnızca sebat etmeye hazır, uygun mizaçlı kimseler karşılık verebilmekteydi. Alkibiades'in bu etkiye ilişkin olarak *"Bana öyle geliyor ki sen bana karşı büyü ve büyücülük yapıyor, beni çaresiz bir kütle hâline gelinceye dek efsunluyorsun... Bana göre sana yurt dışına gitmemeni söylemeleri iyi olmuş. Eğer yabancı olarak başka bir ülkede böyle davranırsan herhâlde büyücü diye tutuklanırsın."* dediği söylenir (akt. Guthrie, 2021: 390).

Sokrates'in bu yönü Nietzsche'nin gözünden kaçmamıştır. O, Sokrates'in büyüleyici etkisinin de açıklanması gerektiği kanaatindedir. Sokrates'in yeni bir tür *agon* (müsabaka) keşfetmesi ve Atina'nın soylu çevrelerinde bu müsabakanın ilk eskrim ustası olması onun büyüleyici yanlarından. Nietzsche'nin iddialarına göre Sokrates, Atinalıları *agonal* dürtülerini harekete geçirerek büyülemiştir. O, gençler arasında düzenlenen güreş müsabakalarına farklı bir tarz kazandırmıştır. Nietzsche, Sokrates'in aynı zamanda erotist olduğunu da belirtir ve onun bu şekilde dinleyicileri üzerinde bıraktığı sıra dışı etkiyi açıklar (2020a: 23). O dönemin Atina gençlerinin en asil ve en güzeli

olan Alkibiades bile onun cezbedici etkisine karşı koyamamıştır. Nietzsche'nin gözünde “*korkutucu bir çirkinliğin*” böyle bir cezbediciliğe sahip olması “*aşırı bir vaka*”dır. Nietzsche, bu “*aşırı vaka*”yı Sokrates'in diyalektiği ile açıklar. Ona göre Sokrates, diyalektiği ile insanların bizzat kendilerine hükmedebilmekteydi. Sokrates, felsefi diyalog yoluyla rekabetin yeni bir türünü yaratmış ve asil Atinalıları diyalektiği ile cezbetmiş, bu şekilde onlara diyalektiğin sesini duyurmuştur. Nietzsche, Sokrates'in rekabet, zafer ve ödülü merkeze alan genç Atinalılar üzerindeki etkisini, Sokrates'in diyalektiğe başvurarak halktan gelen sıradan ve çirkin bir erkeğin de zafer kazanabileceğini ve öne çıkabileceğini göstermiş olmasıyla açıklar (Stegmaier, 2021: 26).

Nietzsche, Sokrates'e atfedilen bu iki akıl dışı unsura da değinir ancak *eros*'tan çok *daimôn* üzerinde durur. *Daimôn* konusu, onun göz ardı edebileceği bir mesele değildir çünkü Esenye'nin de belirttiği gibi Sokrates, *daimôn* ile somutluk kazanmıştır. Bunun nedeni, Sokratik eylemlerin ve söylemlerin gerisinde bu *daimôn*'un bulunmasıdır. *Daimôn*, Sokrates'teki içsel ve tanrısal ses olarak onun karakteri ve kişiliği hâline gelmiştir. *Daimôn*, Sokrates'in bütün değerlendirmelerine yön veren ana unsurdur. *Daimôn*, aslında bütün felsefi sistemlerin ardında bulunan insani eğilim ve karakterdir (Esenyel, 2020: 75-76).

Nietzsche'ye göre Sokrates ile birlikte akılcılık içgüdüye karşı çıkmıştır. Sokrates, tehlikeli ve yaşam yıkıcı bir güç olsa da ne pahasına olursa olsun “akılcılık!” demiştir (Nietzsche, 2015: 65). Akıl, ona göre en üstün olandır; öyle ki insanlar, akıllı görüp anlayınca ona göre davranabileceklerdir (Geuss, 2019: 52). Ancak insanın akla bu şekilde kolayca tabi olup olmadığı mese-

lesi oldukça tartışmalıdır. Sokrates'ten sonra birçok filozof insan aklının, eylemlerin belirlenmesinde tek başına etkili olmadığını, insanın salt bir akıl varlığı sayılamayacağını söyleyerek Sokrates'e karşı çıkmıştır. Aklın ve akla dayalı argümanların eylemleri belirlemede ne kadar etkili olduğu konusu ahlak felsefesi alanında günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.

Sokrates, hem akla verdiği önem nedeniyle hem de aklın eylemler üzerinde belirleyici olduğunu düşünerek rasyonalist bir tavır takınmıştır. Nietzsche, onun akılçılığı çerçevesinde akıl erdem ve mutlulukla ilişkilendirmesine dikkat çeker ve Sokratesçi denklemin Sokrates'in hangi kişisel özelliklerinden kaynaklandığını soruşturur. Bu Sokratesçi denklemin özelliği, onun Greklerin tüm içgüdülerine zıt olması, onun mümkün olabilecek en tuhaf denklem olmasıdır (2020a: 21). Nietzsche'ye göre fikirler tutkulardan doğarlar ve ruhun tembelliği bunların katılarak inançlara dönüşmesine neden olur (Nietzsche, 2010b: 350). Öyleyse Nietzsche'ye göre Sokrates'in aklın üstünlüğüne ilişkin fikirlerinin kaynağında birtakım tutkular, bir diğer deyişle akıl dışı unsurlar bulunmaktadır. Esenyel'in de tespit ettiği üzere Nietzsche'nin iddiası, içgüdünün yaratıcı, olumlayıcı bir kuvvet olduğu, bilincin ise eleştirel ve engelleyici bir uyarıcı olarak iş gördüğüdür. Ancak Sokrates'in durumunda işleyiş bunun tam tersine dönmüş, içgüdü eleştirel bir işlev üstlenirken bilinç, yaratıcı olmuştur (Esenyel, 2020: 76). Yaratıcı olması gereken içgüdü, Sokrates'te eleştirel bir işleve sahiptir yani Sokrates, eleştirel, yıkıcı bir içgüdünün güdümündedir. Sokrates'te içgüdünün ve bilincin rollerinin tepetaklak oluşuna *daimôn* konusunu da ilave eden ve "*Sokrates'in cinleri*" olarak bahsettiği bu durumu duyusal halüsinasyon olarak adlandıran Nietzsche, Sokra-

tes'in her şeyinin abartılmış, gülünç, karikatürleştirilmiş, aynı zamanda saklanmış, yeraltına ait ve gizli olduğunu ileri sürer (2020a: 21). Daymonik ses Sokrates'in özüne ilişkin önemli bir anahtar sunmaktadır. Nietzsche, Sokrates'in zekâsını olağanüstü olarak nitelendirir. Fakat böyle bir zekâ bile zaman zaman tereddüde düşebilmektedir. İşte böyle anlarda kendini duyuran tanrısal ses, Sokrates'e sağlam bir destek sunmaktaydı (Nietzsche, 2011a: 93). Aslında Nietzsche'nin bu iddiasını, içgüdülerden destek almaksızın tek başına akıl ve zekâyâ dayanarak yaşamamayacağı savını destekleyen bir örnek olarak görmek mümkündür. Sokrates, olağanüstü bir zekâyâ sahip olmasına ve aklın gücüne karşı büyük bir güven beslemesine rağmen hayatta karşı karşıya kaldığı kimi durumlarda bunlara başvurarak işin içinden çıkamamış, doğru davranışı belirleyebilmek için içindeki sese, içgüdülerine başvurmak zorunda kalmıştır.

Nietzsche açısından Sokrates'in *daimôn*'u, hem onun felsefesini ve yaşamını biçimlendirme bakımından hem de onun karakterini oluşturma açısından önemli bir etkidir. Sokrates'in *daimôn*'u her geldiğinde onu uyarmaktaydı. Bu ses, içgüdüye özgü bir bilgelik olarak kural dışı bir yapıda bilinçli bilgiyi önlemek için ortaya çıkardı. Sokrates'te hem içgüdüsel bilgelik hem de mantık yapısı gereksiz biçimde aşırı ölçüde gelişmişti (Nietzsche, 2020b: 87). Nietzsche'nin nazarında Sokrates'e rehberlik eden ve onun erdem yolundan ayrılmamasını sağlayan ses, halüsinasyondur ve içgüdüsel bir bilgeliktir. Ancak olması gerektiği gibi yaratıcı ve olumlayıcı olmayan bu içgüdü, Sokrates'te mantıksal yapı gibi gereğinden fazla gelişmiştir ve olumlu-yaratıcı bir güç olarak değil, eleştirel ve yıkıcı bir güç olarak işlev görmüştür. Ve en sonunda onu ölüme götürmüştür.

Nietzsche, Sokrates'in *daimôn*'unu açıkça halüsinasyon olarak görür. Sokrates, defalarca içinden bir sesin konuştuğunu, bu sesin kendisini uyardığını söylemiştir. O, bu sesi bir tür tanrı ya da ilahi bir yeti olarak görmüştür. Nietzsche açısından bu sese bakıldığında, bu sesin gerçekte Sokrates'in vicdanı, vicdanının sesi olduğu düşünülebilir. Vicdan ise insanın kültürünün değerleri ile şartlanmasının bir ürünüdür. Ancak Sokrates, bunu görememiş, bu sesin kaynağını gerçekçi bir şekilde araştırmak yerine onu tanrısal olarak görmeyi tercih etmiştir (Baykan, 2000: 62). Aslında olaya Nietzsche'nin perspektifinden bakıldığında bu durum son derece ironiktir. Nietzsche'ye göre Atina halkına, "Kendini bil!" buyruğunu esas alarak tıpkı bir at sineğinin ata rahatsızlık vermesi gibi rahatsızlık veren Sokrates, kendini bilmemekte, içinde duyduğu sesin kaynağını tespit edememektedir. Hayatını belirleyen eylemlere rehberlik eden ses, tanrısal olmaktan çok uzaktır. Bu ses tanrısal değil, toplumsal ve psikolojiktir, yaşadığı kültürün değerlerinin içselleştirilmesinin sonucudur. Bu sese tanrısallık atfeden Sokrates, kendini bilememiş, hayatını bir yanılgı üzerine inşa etmiştir.

Nietzsche açısından Sokrates'i *daimon* bağlamında kabahatli kılan bir başka neden daha vardır. Sokrates, yalnızca tanrılara inanmakla ya da kişiliğinin bir yanını tanrılaştırmakla kalmamış, bir de bu güçlere mutlak biçimde güvenmiştir. Sokrates, vicdanının sesini kendisinden bağımsız bir varlık olarak kabul etmiştir ki bunu bir tür şizofrenik semptom olarak yorumlamak da mümkündür (Baykan, 2000: 62).

1.5. Nietzsche Sokrates'e Çok mu Uzak?

Nietzsche, aklın temel görevlerinden birinin sorgulamak olduğu iddiasındadır ve genel olarak felsefesini de eleştirel bir şekilde ortaya koymuş, bu esnada çeşitli bağlamlarda Sokrates'i hatalı bulmuştur. Ancak Nietzsche, farkında olsun ya da olmasın aslında bazı açılardan Sokrates'e fazlasıyla benzemektedir. Strauss, bu benzerliği şöyle anlatır: “ *Platon biricik hasmıdır, en güçlü baş belasıdır, ancak Nietzsche yine de diğer modern filozoflardan çok daha fazla, bize Platon ya da Sokrates'i (aralarında ayırım yapmak oldukça zordur) hatırlatır: Bir kesinlik öğretmek yerine, sorgulayan ve uyandıran biri.*” (2019: 68).

Sokrates'in sorgulayıcı yönünü Menon diyalogu üzerinden örneklendirmek mümkündür. Menon, Sokrates'le diyalogu nedeniyle âdeta büyülenmiş, bedenini ve ruhunu felç eden bir cezbeye kapılmıştır. Doğa ve erdem gibi çok iyi bildiğini sandığı şeylerden aslında bihaber olduğunu anlayan ve şaşırان Menon, kesinliğe sahip olmadığını, önceden kesin olduğunu düşündüğü bilgilerin tartışmalı olduğunu fark etmiştir. Sokrates, bu itiraf karşısında hakikatin tek ve biricik sahibi bir rehber rolüne bürünmez, “*Kendi kendinden emin olup da başkalarını rahatsız eden biri değilim; başkalarını rahatsız etmemin sebebi en çok benim aynı rahatsızlık içinde olmamdır.*” der (Baudart, 2011: 40-41).

Hem Nietzsche'nin hem de Sokrates'in felsefelerinin temel özelliği sorgulayıcı ve eleştirel olmalarıdır. Bir at sineği gibi davranan Sokrates, Atinalıları uyuşukluktan kurtarmak, farkındalık ve bilinç kazanmalarını sağlamak için felsefesini ortaya koymuştur. Bu süreçte, bilginin erdem olduğu, insanın ruhuna özen göstermesi gerektiği ve sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmeyeceği

gibi yalnızca birkaç önerme ortaya atmıştır. Nietzsche'nin felsefesinin eleştirel boyutunu gösteren en açık göstergelerden biri, onun çekiçe felsefe yapmasıdır. Onun için felsefe yapmak, öncelikle yıkıcı bir eylemdir ve geleneksel kabulleri, değerleri, görüş ve inançları eleştirmeyi gerektirir. Bu çerçevede Nietzsche; akla, bilime, bilgiye, metafiziğe, ahlaka ve dine karşı önemli eleştiriler ortaya koyarken yalnızca yaşamın olumlanması ve ebedî döngü gibi birkaç konuda eleştirel olmayan görüşler ortaya koymuştur.

Nietzsche de Sokrates'in felsefesinin eleştirel boyutunun farkındadır. Nietzsche'nin ifadeleriyle Atina'daki tüm meşhur insanlar kendi meslekleri hakkında bile doğru ve sağlam bilgiden yoksun olduklarını, mesleklerini içgüdüleriyle yaptıklarını Sokrates'in sorgulamaları ile şaşkınlıkla fark etmişlerdir. Sokrates, Nietzsche'nin de açıkça belirttiği üzere hem var olan etiği hem de sanatı eleştirmiştir. Eleştirel bakışını nereye çevirse orada bilgi eksikliği ve kendini beğenme gücü görmüştür (Nietzsche, 2011a: 92-93).

Nietzsche, eleştirel gücü nedeniyle Sokrates'i övmekten de geri durmaz. Ona göre Sokrates, *Yunan ruhunu tek başına hiçe saymaya cesaret eden kişidir.* Öte yandan o, aynı zamanda büyümlü bir içkiye kara çalmaya cesaret etmiş şeytani bir güçtür. Ayrıca Sokrates, aynı nedenden ötürü en soylu ruhların, *"Yazıklar olsun! Yazıklar olsun! Sen onu, güzel dünyayı güçlü yumruğuyla mahvettin; o çöküyor, o yıkılıyor!"* diye haykırdığı yarı tanrıdır (Nietzsche, 2011a: 93).

Sokrates'in antik dünyada ve Nietzsche'nin de modern dünyada oynadığı rol düşünüldüğünde şöyle bir yorumda bulunmak abartılı olmayacaktır: Sokrates, kendi döneminin Atina'sı için bir at sineği rolü oynamışken Nietzsche bu rolü modern

dünyada üstlenmiştir. Başka bir deyişle Sokrates Antik Yunan'da, Nietzsche ise modern Avrupa'da çekiçle felsefe yapmıştır. Ancak bu çarpıcı benzerliğe rağmen Nietzsche'nin, Sokrates'in sorgulayıcı rolünü ondaki tepkisel güdülerle ilişkilendirip küçümsediği göz ardı edilmemelidir. Buna karşın kendi sorgulayıcılığının kökenlerine ilişkin sessiz kalmıştır.

Bir başka açıdan daha Sokrates ile Nietzsche arasında bir benzerlik görülebilir. Strauss'un tespitine göre Nietzsche, her zaman bilime sanatın bakış açısından ve sanata da yaşamın bakış açısından bakmak istemiştir. Ve bu, bilim ve sanatı mutlak, verili ve sorgulanamayan şeyler olarak görmeyi değil de yaşam bakımından sorgulamayı gerektirir; bilimin, hakikatin ya da sanatın yaşam için ne yaptığını sormaktır. Yaşam, dikkate alınması gereken nihai konudur. Sokratik soru da "Nasıl yaşamalı?" sorusudur (Strauss, 2019: 74). Bunun anlamı, hem Sokrates'in hem de Nietzsche'nin felsefelerinin merkezine "yaşam"ı yerleştirmeleridir. Nietzsche, tüm değer ve kurumları yaşamı olumlamaları ya da olumsuzlamaları açısından değerlendirmiştir. Sokrates de "Nasıl yaşamalı?" sorusu etrafında bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Kuşkusuz onların inşa ettikleri felsefeler birbirinden oldukça farklıdır fakat her iki felsefenin merkezinde de "yaşam" konusu bulunmaktadır.

2. Bölüm

Yaşamın Olumsuzlanması Temelinde Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi

2.1. Akıl ve Bilgi Bağlamında Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi

Sokrates, nasıl yaşanılacağı sorusuna akıl ile yanıt verilebileceğine inanmıştır. Çünkü ona göre ruh, akıl ya da özsel varlık *“İçimizdeki tanrısallığın yansıdığı aynadır”*. Bir diğer deyişle *“ruh, insandaki tanrısallığın barınağıdır”* (Baudart, 2011: 42). Sokrates’te aklın insandaki yerini ve onun değerini anlayabilmek için onun insan anlayışına bakılmalıdır. Öncelikle bilinmelidir ki Sokrates’e göre insan, bir ruh ve bir bedenden meydana gelen birleşik bir varlıktır. Bunlardan gerçekten var olan yalnızca ruhken beden, ruhun hizmetinde olup tinsel değerlerin gerçekleşmesinde bir araçtan ibarettir.

Lenoir’ın yorumuna göre Sokrates açısından beden ruh karşısındaki değersizliği aşikâr bir durumdur. Bunun nedeni, beden insanı asla bilgeliğe götüremeyecek olmasıdır. Ayrıca savaşları, bölünmeleri ve kavgaları doğuran da bedendir. Çünkü beden, tüm tutkuları içinde barındırır. Savaşlar, sadece servet sahibi olma arzusundan kaynaklanır ve insanların bunu yapmalarının nedeni de bedenleridir. İnsanlar köleler gibi bedenleri-

nin ihtiyaçlarına hizmet ederler. Sokrates, dünyada yaşanan kötülükleri bedenle ilişkilendirmesine rağmen katı bir çilecilik ya da bedenin çürütülmesini savunmamıştır. Önerdiği yol ölçülülük olmuştur. Ölçülü olma erdemi ile insanlar, arzularının kölesi olmaktan kurtularak kontrollü şekilde yaşama imkânına sahip olurlar (Lenoir, 2018: 148).

Bedenin değeri, ruha bu açıdan yardımcı olmasından kaynaklanır. Bunun dışında bedenin kendi başına bir değeri yoktur. Bu görüşleri nedeniyle Sokrates, ruhu (*psukhe*) Grek dünyasında keşfeden filozof olarak da tanınmaktadır. *Psukhe* kavramı, Greklerde biyolojik ve kısmen de dinî anlamıyla en azından Anaksimenes ve Pythagorasçılardan beri biliniyordu. Sokrates, bu kavrama yepyeni bir anlam yüklemiştir. O, ruhu kendisinden öncekilerden farklı bir şekilde, bilinçli kişiliğin ve ahlaki karakterin bulunduğu yer olarak tanımlamış ve böylece etiğin ve politikanın kurucusu olmuştur. Sokrates, bedenin, insan varlığının birliği, ahenkli bütünlüğü için gerekli olmakla birlikte özsel olmadığını, bedenimizi değiştirme imkânımızın olmadığını, insanların kendilerine verilen bedenleriyle yetinmeleri gerektiğini, buna karşın ruhumuzu geliştirmenin kendi elimizde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre beden ile ruhun gerçek yerlerini bilmek, onlar arasında doğru bir ilişki kurmak ve ruha gereken özeni göstermek, insana düşen sorumluluklardır (Cevizci, 2009: 46-47).

Sokrates, beden karşısında ruha öncelik vermekle kalmamış ayrıca ruhu akılla, insanın rasyonel yetileriyle özdeşleştirmiştir. Ona göre insanın gerçek benliği yani onu insan yapan şey *psukhe*'dir ve *psukhe*'nin özü de akıldır. *Psukhe* sözcüğü ve bu kavramın Sokrates'teki anlamı hakkında Guthrie'nin verdiği bilgilere

göre özgün *psykhe* kelimesinin İngilizce karşılığı olan “soul” (ruh) kelimesi, yüzlerce yıl Hristiyanlık bağlamında kullanıldığı için sözcük şu an dinî çağrışımlarla birlikte anlaşılmaktadır. Oysa Sokrates’in *psukhe* ile ilgili dostlarından beklediği çaba dinî olmaktan ziyade felsefi ve entelektüeldir. Sokrates’in yaşadığı dönem olan beşinci yüzyılda Grekler arasında *psykhe* sözcüğü dikkat çekici karmaşık çağrışımlara sahipti. Homerosçu *psykhe* kavrayışı hâlâ etkiliydi ve bu kavrayışa göre *psykhe*, beden olmaksızın değersiz bir şeydi. *Pyskhe*’nin düşünce ve duyguyla hiçbir ilişkisi yoktu. *Pyskhe*, kâhinlik ve yaşayanlara yardım etmesi veya öç alması için çağrılacak ilkel hayalet olarak düşünülüyordu. Ayrıca gizem dinlerinin *psykhe*’si de mevcuttu. Bunların dışında *psykhe* sözcüğü cesaret anlamında da kullanılıyordu ve “iyi bir *psykhe*” ifadesi cesur anlamında kullanılıyordu (Guthrie, 2021: 449).

Sokrates döneminde *psykhe* sözcüğü, tüm bu çağrışımlarıyla günümüzdekinden oldukça farklı anlamlarda kullanılıyordu. Peki, Sokrates bu sözcüğün kullanımına tam olarak ne tür bir katkıda bulunmuştur? Guthrie, bu soruyu Sokrates’in insan *psykhe*’sini gerçek benlik olarak düşünmesi şeklinde yanıtlar. Sokrates’e göre yaşayan insan *psykhe*’dir ve Homerosçu kahramanların kesin bir şekilde öncelik verdikleri beden, insanın yaşamak için kullandığı aletler ya da araçlardan ibarettir. Zanaatkâr ancak araçlarına hâkim olduğunda iyi bir iş çıkarabilir. Onun başarısı, bilgi ve uygulama gerektirir. Benzer şekilde yaşam da eğer beden *psykhe*’nin emrindeyse iyi yaşanabilir. Böyle iyi düzenlenmiş bir yaşam duyu ve duyguların aklın denetimine bırakılmasını gerektirir. Buna uygun olan erdem, bilgelik ve düşüncedir. *Pyskhe*’yi geliştirmek, bilgelik ve hakikate özen göster-

mekle mümkün olur. Her ne kadar *pyskhe*'nin benlik ile ve benliğin de akıl ile bu şekilde özdeşleştirilmesinin İyonya bilimsel düşüncesinde ve Pythagorasçılıkta kökleri bulunsa da bu anlayışın geliştirilmesinde kesinlikle Sokrates'in yeni bir katkısı olmuştur. Şöyle ki o, iyi yaşamın bilgiyle, özellikle benlik bilgisine yönelik temel kavrayışla olan yakın bağlantısını açıklamıştır (Guthrie, 2021: 450-451).

Bir diğer felsefe tarihçisi Alfred Edward Taylor da Sokrates'in ruh kavramına katkısı nedeniyle onun Avrupa düşüncesine hâkim olan ruh anlayışını yaratan kişi olduğunu ileri sürer. Taylor'a göre medeni Avrupalı, iki bin yıldan uzun bir süredir insanın bir ruhu yani uyanık zekâsının ve ahlaki karakterini barındıran bir şeyi olduğunu, bu ruh ya da insanın kendisiyle özdeş olduğu şeyin kendisiyle ilgili en önemli şey olduğunu, bu nedenle yaşamdaki en değerli işin, ondan en iyi biçimde yararlanmak ve onun için en iyisini yapmak olduğunu varsaymaktadır (Taylor, 2020: 86).

Guthrie'nin de belirttiği gibi Sokrates dönemi Grek dünyasında ruha ilişkin çeşitli çağrışım ve kavrayışlar mevcuttu. Taylor da benzer bir tespitte bulunur ve Yunan kaynaklarında Homeros'tan itibaren psike (*psykhe*) denilen şeyin sık sık duyulduğunu söyler. Ancak konuyla ilgili kritik bir husus, *psykhe*'nin anlamının, bizler için yüzyıllar boyunca ifade ettiği anlamın yani aldığı temayül ve disipline göre bilge ya da aptal, erdemli veya erdemsiz olabilen bilinçli kişilik anlamının Sokrates'ten önceki literatürde bulunmamasıdır. Homeros'tan ya da Orfik dinden türetilen çağrışımlarıyla kullanılan psike sözcüğü, o zamanlar bizim şimdi ruh dediğimiz şeyi ifade etmemekteydi (Taylor, 2002: 87).

Avrupa'nın ruh anlayışını şekillendiren Sokrates, ruha önem verilmesi gerektiğini de savunarak ruhu tanımlamanın ötesine geçmiştir. Ona göre insanın kaderinde veya bedeninde, neye mal olursa olsun, ruhuna yönelme ve onu mümkün olduğu kadarıyla iyi kılma görevi vardır. Ancak Sokrates'te bu görev dinî uygulamalarla değil, akıl ile gerçekleştirilebilecek bir görevdir. Taylor'ın da ifade ettiği üzere görevimizin, kendisine eğilmek olduğu ruhun normal benlikle özdeşleşmesi için gerekli olan yönelim ritüel, sakınma ya da arınma uygulamalarıyla değil, rasyonel düşünme ve rasyonel davranış geliştirmeye mümkündür. Kişinin görevi, neye inandığının ve ne yaptığının açıklamasını yapabilmek ve bunlar için rasyonel gerekçelere sahip olmaktır. Bir insanın hiçbir rasyonel gerekçe sunmadığı şeyi söylemesi ya da yapması, onun ruhuna eğilme görevine karşı kayıtsız olduğunu gösterir. Sokrates, ruhun neliğine ilişkin *"sayesinde zeki ya da aptal, iyi veya kötü olduğumuz söylenen o her ne ise içimizdeki şey"* şeklinde bir açıklama yapar. Onun hiçbir duyu organı ile görülemeyeceğini ya da kavranamayacağını belirterek bu ilahi ve kurucu unsurun işi ya da işlevinin yalnızca bilmek, şeyleri oldukları hâliyle kavramak ve özellikle iyi ile kötüyü bilmek, eylemleri yönetmek olduğunu söyler. Ona göre ruhun eylemleri yönetmesi, kişiyi kötülüklerin engellendiği, iyinin başarıldığı bir hayata götürecektir. Ruhun bu şekilde mümkün olduğunca iyi kılınması için insanın hem ahlaki değerlerin bilgisine sahip olması hem de davranışlarını bu bilgilere göre düzenlemesi gerekir (2020: 89-90).

Cevizci, Lenoir, Guthrie ve Taylor'ın verdiği bilgiler; Sokrates'in insan anlayışını, beden karşısında ruha öncelik tanıdığını, bedeni ruha kıyasla daha değersiz gördüğünü ve akıl ile ruhu özdeşleştirdiğini, aklın erdeminin bilgelik olduğunu ve bu ne-

denle insanların doğru yaşamak için bilgelik elde etmeleri ve ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini söylediğini ortaya koymaktadırlar. Nietzsche de bu kanıdadır ve Sokrates'e yönelik eleştirilerini bu minvalde öne sürer. Nietzsche, ilk olarak bu görüşlerden ruhun beden karşısında üstün olduğu iddiasına karşı çıkar. Ona göre ideal olan ruha öncelik vermek değil, ruh ile beden arasında birliktelik kurmaktır. O zaman tin duyularda evinde ve duyular da tinde evinde olacaktır. Böylece tinde olanlar duyularda olağan dışı bir mutluluğu ve oyunu uyandıracaktır. Buna örnek olarak Hafız'dan ve Goethe'den bahseden Nietzsche, *"bu tür mükemmel ve iyi yapıları insanlarda tensel fonksiyonların birçoğunun en yüce tinselliğin sembolik bir sarhoşluğuyla sonunda yüceltilmesinin muhtemel"* olduğu iddiasındadır. *"Tanrı ruhtur."* önermesinin çileci felsefesinden mümkün olduğunca uzak olan bu tür kişiler, kendi içlerinde bedeninin bir nevi tanrılaşmasını deneyimler (Nietzsche, 2020c: 640). Nietzsche, bu sözlerle bize, doğru tutumun, beden karşısında ruha üstünlük tanımak ve bu şekilde çileci bir yaşam biçimini benimsemek olmadığını, beden ile ruh arasında dengeli bir ilişki kurarak en büyük mutluluğun yaşanacağını söylemektedir. Ona göre filozofların bedene karşı takındıkları olumsuz tavır, bilgiye kaynaklılıkları bakımından duyulara da yansımıştır. Nietzsche, filozofların duyulara karşı hain ve kör bir düşmanlık içinde olduklarını söyler (2020c: 311).

Konuya özellikle rasyonalist filozoflar açısından baktığımızda onların bir bilgi kaynağı olarak duyuları son derece yanıltıcı olmakla suçladıklarını görürüz. Rasyonalist gelenekte duyuların kesinliğinden emin olunamamakta, onların insanı aldatıyor olabileceği düşünülmekte ve bu nedenle bilginin kaynağı akıl ola-

rak görülmektedir. Rasyonalistlere göre aklın doğru kullanımıyla insan doğru bilgiye ulaşacaktır. Ruh-beden ilişkisine farklı şekillerde bakan Sokrates ve Nietzsche, bilgi konusunda da farklı yaklaşımlar sergilerler. Guthrie'nin verdiği bilgilere göre Aristoteles, Sokrates'in bilgi konusuna iki bakımdan katkı sağladığı iddiasındadır. Bunlardan biri, tümevarımsal savlarla diğeri ise genel tanımla ilgilidir (Guthrie, 2021: 411).

Bilindiği üzere Platon'un kaleme aldığı pek çok diyalog, belirli bir erdemi ya da çarpıcı bazı ahlaki olguları tanımlama çalışmalarını ile doludur. Örneğin *Euthyphro*'da kutsallık ya da dindarlığın ne olduğu sorulur. *Kharmides*'te "Öz denetim nedir?" diye sorulur. *Lakhes*'te cesaretin ne olduğu sorusuna yanıt aranır. *Hippias Major*'da iyilik ya da güzelliğin ne olduğu sorulurken *Menon*'da açık şekilde, *Protagoras*'ta ise örtük biçimde erdemin ya da mükemmelliğin ne olduğu sorusu genel bir sorun olarak ele alınır (Taylor, 2002: 56).

Sokrates, aklın sorgulayıcı gücü ve uyguladığı diyalektik yöntem ile ele aldığı sorunlara ilişkin tanımlar elde edilebileceği, bu kavramların bilgisine ulaşılabilceği kanaatindedir. Ancak durum, Nietzsche açısından hiç de bu kadar basit değildir, aksine oldukça sorunsaldır. Öncelikle Sokrates, hakikate akıl yürüterek ulaşma çabası içindedir. Bilgiye ulaşma konusunda duyulara değil akla güvenir ve akla başvurur. Genel olarak bilginin elde edilmesinde duyuların güvenilir bir kaynak olamayacağı düşünülmektedir ki Sokrates de bu kanaattedir. Oysa Nietzsche'ye göre duyular asla yalan söylemezler. Onların kanıtlarının içine birlik, nesnellik, töz, süredurum gibi yalanları insanlar eklerler. Duyuların tanıklığını aslından uzaklaştıran da aklın ken-

disidir. Duyular; oluşu, akıp gidişi, değişimi gösterirler (Nietzsche, 2020a: 27). Nietzsche'nin duyulara güveni ve akla karşı kuşkucu tavrı Sokrates'in duyulara ve akla bakışıyla tam bir karşıtlık içindedir. Öte yandan görmüş olduğumuz gibi Sokrates, kavramların bilgisini elde etmek için uğraşmıştır. Nietzsche, filozofların kavram peşinde olmalarını da eleştirir. Ona göre onların bu tutumu, bir mizaç özelliği olup sonu başla karıştırmaktır. Nietzsche, filozofların bu özelliğini şu şekilde açıklar: *"Ne yazık ki en sonda geleni, aslında hiç gelmemesi gerekeni, 'en yüce kavramları' yani en geneli, en boş kavramları, buharlaşan gerçekliğin en son dumanını başlangıç olarak en başa yerleştirdiler."* (2020a: 28).

Nietzsche, kavramların bu şekilde yüceltilmesini filozofların saygı gösterme biçiminin bir ifadesi olarak görür. Filozoflara göre üstün olan, aşağı olandan üreyip gelişmelidir, daha doğrusu hiç gelişmemelidir (Nietzsche, 2020a: 28). Duyusal olan aşağı değerde olduğu için üstün olan kavramların ondan türememiş olması, onunla hiçbir ilgisinin olmaması filozoflar için ideal durumdur. Dünyayı küçümseyen filozoflar nezdinde kavramların neredeyse duyusal gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle filozoflara göre birinci dereceden olan her şey kendisinin nedeni olmalıdır. Şayet kökeni başka yerde olacak olursa değere karşı kuşku duyulmaktadır. En üst değerlerin hepsi birinci sınıftır yani bütün yüce kavramlar, varoluşu koşulsuz olanıdır, iyi, gerçek ve yetkin olanıdır. Bu nedenle kendilerinin nedendirler, sonradan oluşmuş olamazlar (Nietzsche, 2020a: 28). Nietzsche'ye göre filozoflar, kavramları böyle görmekte ve bu nedenle yüceltmektedirler. Oysa o, duyusal olana değil de kavramlara değer verilmesini ve bu kavramların duyusal gerçeklikle

olan ilişkisinin görmezden gelinmesini filozofların genel bir özelliği olarak görüp eleştirir. Nietzsche, bir yana “*soluk, soğuk ve gri kavram ağları*”nı diğer yana da “*duyuların rengârenk girdabı*”nı koyar ve tercihini duyusal olandan yana yapar. İnsanlık, kavramları dünyanın gerçek hâli sanma yanlışına sapmıştır. Neden, ardışıklık, görelilik, sayı ve benzeri kavramlardan oluşan, sanki kendi başına kavram varmış gibi kavramları şeylerin arasına katıp karıştırdığı bir simge dünyası inşa etmiştir (Megill, 2008: 103-104).

Megill’in verdiği bilgilere göre Nietzsche, kavramın gerçeği temsil ettiği görüşünü son derece kuşkulu bulur. Ona göre aslında her kavram, temsil ettiğini iddia ettiği şeyin yanlışlamasıdır. Çünkü her kavram, eşitsiz olanı eşitleme yoluyla doğar. Dünya, mutlak biçimde tekil fragmanlardan oluşmaktadır. Hiçbir şey ya da hiçbir oluşum bir diğeriyle aynı değildir. Örneğin her yaprak, bu fark ne kadar küçük bir fark olursa olsun, bir farkla diğerinden ayrılır. Hiçbir yaprak bir diğer yaprakla aynı değildir. Yaprak kavramına başvurulduğunda ise bu farklılıklar göz ardı edilir. Bu nedenle Nietzsche’nin gözünde yaprak kavramı, yaprakların gerçekliğinin yanlışlanmasıdır. Diğer yandan kavram yolu ile insan, gerçekliğe onun tarafından bilinmeyen bir varlık atfetmektedir. Bu nedenle kavram bilgisi ile hem doğada olmayan bir şeye, kavrama varlık atfedilmekte hem de kavram ile gerçeklikten bazı unsurlar, gerçekliğin bir kısmı yanlışlanmaktadır. Bu nedenle Nietzsche’ye göre kavramlar, bize gerçekliğin doğru, sahici bilgisini vermez. Aksine, kavramlar, gerçekliğin zenginliğinden, canlılığından ve çoğulluktan yoksun bırakan çıplak şemalardır (Megill, 2008: 88-89).

Nietzsche'nin, kendinde varlığı inkâr edip mutlak kavramların, hakikatin bilgisini veremeyeceğini söylemesinin temelinde kendi metafizik karşıtı oluş felsefesi bulunur. Onun oluş felsefesini Küçükkalp şu sözlerle açıklar:

Oluş kavramı, gerçekten de metafizik düşüncenin içerdiği bütün ikilikleri anlamsız hâle getirmekte ve ifadesini erken dönem çalışmalarından itibaren Nietzsche'nin bütün çalışmalarında bulmaktadır. Nietzsche'ye göre Pre-Sokratik düşünürlerden Herakleitos'un önemli oluşu, bütün masumiyetiyle oluşu görebilmesinden kaynaklanır. Bu anlamda oluş, yapma ile yıkmayı, olma ile yok olmayı, herhangi bir ahlaki sorumluluk ve suç nosyonuna yer bırakmaksızın muhtevasında barındırmasından ötürü, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi masumdur... Oluşun bir oyun içgüdüsünde algılanması, dünyaların ikiliğini ve kendinde varlığı reddetmeyi gerektirir. Oluşun ötesinde bir varlık yoktur (2017: 14).

Öte yandan Nietzsche'ye göre oluş hâlinde bulunan yalnızca dünya değildir. Ego yani bilen özne de aynı zamanda bir süreçtir (Blackham, 2005: 32). Oysa filozoflar, bu değişim ve oluş hâlini reddederek varlığa hiç değişmeyen, ezeli ve ebedi gerçekliklermiş gibi yaklaşırlar. Aklın elde edeceği kavramlar ile bu değişmeyenin mutlak bilgisinin elde edebileceği zannını taşırlar. Sokrates de akla başvurarak kavramların bilgisini elde etmeye çalışırken Nietzsche, hem aklın bilgi edinmedeki rolü konusunda hem de kavramların gerçekliği temsili hususunda olumsuz bir yaklaşım sergiler. Ona göre kavramlar oluşturan akıl, bize gerçekliği sunmaz, tam tersine aklın oluşturduğu kavramlar gerçek olmadıkları gibi bizi gerçeklikten de uzaklaştırırlar. Nietzsche, bu ve benzeri nedenlerle hem bilgiyle ilgili konularda hem de

bilim konusunda sorgulayıcı bir tavır içinde olmuştur. O, pek çok filozofun son derece iyimser olduğu “nelerin bilinebileceği” konusuna oldukça temkinli yaklaşır. Nietzsche’ye göre zaten algımız ve anlayışımız sınırlıdır. O, insanın üzerinde yaşayabilmek için bu dünyaya tahammül edebilecek kadarını algılamak amacıyla bir anlayış ürettiği iddiasındadır (Nietzsche, 2020c: 371). Bunun anlamı, sınırlı olan algı ve anlayışımızın bu dünyadaki her şeyi algılayamayacağı ve anlayamayacağıdır. Nietzsche, bu duruma hiç de hayıflanmaz. Çünkü ona göre sadece taşıyabileceğimiz kadarını algılayıp anlamamız kötü bir şey değildir, bilakis bu durum bu dünyada yaşamamıza hizmet ettiği için iyi bir şeydir.

Nietzsche, bilginin sınırlarını vurgularken onun nesnelliğini de tartışır. Bilindiği üzere “doğru” ile “kanaat”, “olgu” ile “yorum”, “bilgi” ile “spekülayon” gibi bir dizi kavram arasında keskin bir ayrım yapmak, âdeta ortak bir felsefi tutum hâline gelmiştir. Nietzsche, bu tutumu reddeder. Onun reddettiği bu tutum, bu ikili ayrımlar etkili bir şekilde tatbik edilmediğinde dünyada bilişsel kaos dışında bir şey olamayacağı görüşüne sıkıca bağlıdır. Araştırmanın, hipotez kurmanın, doğrulamanın ve değerlendirmenin yapısı insani duygulardan, iradi fenomenlerden ve yorumlardan kesin bir şekilde ayrı tutulmalıdır. Nietzsche, bu yaklaşımı bütünüyle reddeder. Ona göre doğru, kendiliğinden ağaçta yetişen bir şey değildir, o keşfedilmelidir. Yani doğruyu arayan ve bulan bir doğru istencin bulunması gerekir. Olguların varlığını reddetmeyen ve hatta olgulara ilişkin bir kavrayış elde etmenin en değerli insani başarılarından biri olduğunu düşünen Nietzsche, olguların yorumlardan azade olduğunu fikrine karşıdır. Olgular, elbette vardır. Ancak yapısal olarak ve

mutlak biçimde yorumdan yoksun hiçbir olgu yoktur. Hiçbir yorumun katılmadığı olgu fikri anlamlı değildir. Ancak burada dikkate alınması gereken önemli bir husus vardır: Olgulara eşlik eden yorumlar söz konusu olduğunda yorumlama zihinden bir şey uydurmak ya da aklına geleni söylemek demek değildir (Geuss, 2019: 180-182). Yorum katılmamış olguların bulunmamasına karşın, Baykan'ın da belirttiği gibi Nietzsche'ye göre filozoflar, duygudan bağımsız "saf düşünce" illüzyonuna inandıkları için kendilerini aklın, rasyonelliğin, objektifliğin en yüksek temsilcileri olarak görmüş ve bu nedenle ortaya koydukları görüşlerin sübjektif yönlerini fark edememişlerdir (Baykan, 2000, 64). Nietzsche, bu sübjektiflikten kaçınılamayacağını şu şekilde anlatır: *"İnsan bilgisiyle dilediği kadar şişinip dursun, dilediği kadar nesnel görünsün, boşuna! Sonuçta her zaman kendi yaşam öyküsünü elde edecektir sadece."* (2019d: 49).

Nietzsche'nin bilginin nesnel olamayacağı konusundaki ısrarı önemlidir. Bu ısrarı ile o, felsefe alanında bilgi konusundaki görüşleriyle de öne çıkmayı başaran bir filozof olmuştur. Tanner'ın yorumuna göre Nietzsche, dünyanın tarafsızlıkla, kendi hâliyle, saflığı bozulmamış bir şekilde görebilecek tözsel bir kendiliğin hiçbir zaman var olmadığı hususunda ısrar eden ilk kişi olmuştur. Nietzsche'ye göre bizler, kendi dürtülerimiz, anılarımız ve gramerin bizi bir özneye atfetmeye götürdüğü durum ve eğilimlerimizden ibaretiz (Tanner, 2007: 107). Bunun anlamı, birçok karmaşık unsurdan mürekkep bir varlık olarak insanın, bu unsurların etkisi olmaksızın dünyayla ilişki kuramayacağı, dünyayı göremeyeceğidir. İnsan, koşullanmış, karmaşık bir kendilik olarak dünyaya bakar ve görüşü kendi iç varlığı tarafından şekillendirilir. Bilen özne saf bir varlık olmadığı gibi onun

bakışı da yansız bir bakış değildir. Kaldı ki yansız bir bakış mümkün değildir.

Kuçuradi'nin de tespit ettiği üzere Nietzsche'ye göre bilmek, *"kendinle bir şey arasında bir bağ kurmak"* demektir. Kendimizi bir şeyle bağlanmış olarak duyarken biz de o şeyi bağlarız. Bilmek; bir tespit etme, işaretleme, bağların farkına varmadır. Sayıya, ölçüye vurulabilen şeyler yani nicelikler tespit edilebilirler. Nitelikler ise yalnızca niceliklere çevrilebildiklerinde tespit edilebilirler. Ancak bu çevirme işlemi, şeylerin yapısına göre değil, insana göre yapılacağı için hep keyfi olmak zorundadır. Kuşkusuz bilgi, sayılabilen, tartılabilen, ölçülebilen şeylerle ilgilidir. Buna karşın insanların bütün değer duyguları doğrudan doğruya niteliklerle ilgilidir. Bu nedenle insanların hakikatleri, perspektifli hakikatlerdir, sonuna kadar bilinemeyecek hakikatlerdir (Kuçuradi, 2016: 112-113). Buna rağmen insanlar, birtakım salt hakikatlerin olduğuna ve aynı zamanda bunlara ulaşmak için kusursuz yöntemler bulunduğuna inanmaktadırlar (Nietzsche, 2019d: 93). Nietzsche, hakikatin yöntemli araştırılmasını, *"kanıların savaş alanında yüz yüze geldikleri zamanların sonucundaki araştırma"* olarak tanımlar. Ona göre herkes *"kendi gerçeğiyle"* yani kendi hakkını korumakla ilgilenmeseydi araştırma yöntemine de gerek olmazdı (Nietzsche, 2019d: 97). Yöntem aslında kişisel çıkarlar için kullanılan bir tür araçtır. Nietzsche'ye göre yöntem kişisel kaygılardan azade olarak kullanılmadığı gibi bilgi de nesnel ya da yansız olamaz. Bilgi, insani değerlere ve insanın dünyada bulmak istediklerine göre dünyanın değerlendirilmesidir (Nietzsche, 2018a: 49). Nietzsche, bilginler gibi filozofların da bilgi konusunda nesnel olamayacaklarını düşünür. Tanner'in de tespit ettiği gibi Nietzsche, filozof-

ların faaliyetlerinin çok büyük bir bölümünün içgüdülere dayandığını ve filozofların bilinçli düşünce ve eğilimlerini “*değer biçmelerinin ya da daha açık bir biçimde söylersek, belirli bir yaşam türünü fizyolojik olarak koruma gereksinimlerinin*” belirlediğini iddia eder (Tanner, 2007: 105).

Granier’ın belirttiği üzere Nietzsche; mutlak, sabit, değişmez hakikatlerin varlığını reddederken birtakım yöntemlerle kesin bilgiye ulaşılabileceği görüşüne de karşı çıkar. Ona göre insan mutlak hakikatlere hiçbir zaman ulaşamaz. Ferry’nin tespitinden istifade ederek bunun nedenini şu şekilde açıklanabilir: Bizatihi gerçeğin, ne antik filozofların ahenkli sistemiyle ne de modernlerin az çok “*akılcılaştırılabilir*” buldukları evrenle hiçbir ilgisi olmayan bir kaos olmasıdır. Bu nedenle bilgi, sağlam bir zemine ulaşmadan bir ufuktan diğerine sürüklenip durur (Ferry, 2007: 140).

Mutlak bilgiyi imkânsız gören ve bilmeyi bir tür yorumlama olarak tanımlayan Nietzsche’ye göre gerçek dünyanın keşfi için sürekli dönüşüm hâlinde bir bilgi gerekir. Yorumlama, metne ve kaosa göre yapılmalıdır ki bunlar, perspektivizm ve değer kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Metnin kaos ile birbirine bağlanma düzeni oldukça önemlidir. Şayet kaos öne çıkarılırsa metin kaybolacak ve geride yalnızca öznel kanaatlerden oluşan bir toz bulutu kalacaktır. Bu nedenle kaos kavramı metin kavramını dinamitlemek için değil, yorumlama ediminin tanımsız özelliğini düşünmek için kullanılmalıdır. Yorumlama faaliyeti, bir metne dayanmak zorundadır ve bu metin, bir öznellik tezahürü olmayıp değişim, oluş, çokluk, karışıklık, çelişki ve savaş niteliklerine sahip olan gerçek bir dünyadır (Granier, 2014: 70-71).

Yorumlama sanatı bazı erdemleri gerektirir. Bunlardan ilki filolojik dürüstlüktür. Bunu Granier şöyle tanımlar: “Gerçekliğin metnine titizce saygı göstermek, endişelendiren, ürküten, tiksinti veren şeyi bu metinden silmekten imtina etmek, sözü şeylerin kendisine bırakmak amacıyla yargıyı dizginlemek; işte yorumlama sanatı adalet duygusunun rehberliğindeki, doğası gereği soylu sanat bundan ibarettir.” (2014: 92). Doğru olmak, canlı da olsa cansız da olsa, imgesel de olsa gerçek de olsa her varlığa hak ettiğini vermek demektir. Nietzsche, nesnellik ile adalet arasında bir ayrım yapar ve bilimin çok övündüğü nesnellik ile adaletin hiçbir ortak yanı olmadığını belirtir. Bilimin yansızlığı, kişisellikten uzak durmayı gerektirir oysa adalet, özellikle bilme tutkusunu ve dolayısıyla da varoluşsal katılımı gerektirir. Yansız olmanın hiçbir yerde bir değeri yoktur. Büyük sorunlar ise büyük bir aşk gerektirirler ve bu aşk sadece dengeli, güçlü, kesin ve emin kişilerde bulunabilir. İlgilendiği sorunlara kendi kişiliğini katan ve bunları kendi yazgısı, acısı ve mutluluğu hâline getiren kişi ile bu sorunları yalnızca soğuk bir meraklılıkla bilen ve kavrayan tarafsız kimse arasında çok büyük bir fark vardır (Granier, 2014: 92-93). Nietzsche’ye göre nesnellik arzusunun kaynağı, hürmet eksikliği, bir benlik eksikliği, kendini unutmadır; bilgin benliksiz olma durumundadır ve buna da nesnellik denir (Strauss, 2019: 337). Öte yandan yorumlama sanatı, dürüstlüğün yanı sıra cesaret erdemini de gerektirir. Çünkü bilginin fethi; cesaretin, kendine karşı katılığın ve netliğin bir sonucudur. Cesaret şarttır ve cesaret koşulu da güç fazlalığıdır. İnsan, ne kadar öteye gitmeye cesaret ederse doğruya da o kadar yaklaşmış olur (Granier, 2014: 92-93).

Granier, Nietzsche'ye göre bilginin, "*düzenleyici hipotezler*" temelinde işleyen ve fenomenleri gerekçeler ve kanıtlarla açıklamaktan ziyade betimlemeye çalışan bir deneme biçiminde, titiz ve sabırlı bir şifre çizme işlemi olduğunu vurgular. Metin, bitip tükenmezdir. Kaosa sebep olan da metnin ortaya attığı anlamların aşırı bolluğu ve sürekli değişimleri nedeniyle metnin bulanık ve karışık olmasıdır. Nietzsche, metne benzettiği dünyanın özelliğinin "*ezeli bir kaos özelliği*" olduğunu söyler. Kaos karşısında sistem ya da dogma olmak isteyen her yorum yenilgiye uğramaya mahkûmdur. Bu nedenle yapılacak şey, metnin deşifre edilecek fikirler ve harfler sunabilmesini sağlayan uygun mesafeyi bulmak olacaktır. Buna rağmen deşifre, her koşulda yaklaşık ve belirsiz kalacaktır. Yine de metin varlığını sürdürür; bu nedenle okuma gayreti devam etmelidir. Nietzsche'nin iyi okuma sanatı ile kastettiği şey de olguları yorumlamalarla bozmadan, anlama arzusu içinde önlemi, sabrı ve kesinliği yitirmeden ayırt etmeyi bilmektir. Dünyayı bir metne benzeten Nietzsche için bu metnin farklı kişiler tarafından farklı gözlerle okunması, bakış açılarının çoğulluğunu meydana getirir. Granier'in de belirttiği üzere Nietzsche'ye göre varlık, ilişkilerin akışı içindedir ve bu ilişkiler çok sayıda merkezden çıkılarak üstlenilmektedir. Bu merkezlerin her biri de bir perspektife bağlı olarak bu dünyanın bazı yönlerini açığa çıkarır (Granier, 2014: 72-74). İnsanlar, şeyleri kendi açılarından görmeye mecburdurlar. Bu yüzden mümkün birçok bakış açısına sahip olmak oldukça iyi bir fikirdir (Tanner, 2007: 108).

Kuçuradi'nin de belirttiği üzere Nietzsche için bilginin kendisi bir hedef değildir, insanın varlık şartıdır. İnsanın hayatına ve etkinliklerine yön veren, ona katkıda bulunan, ilerleyen, değişen, gelişen bir şeydir. Bilginin değeri bundan gelir. Bilgiye bu

çerçevede değer veren Nietzsche, bir yazısına Goethe'nin şu sözüyle başlar: *"Nasıl olursa olsun etkinliği arttırmadan ya da onu doğrudan doğruya canlandırmadan, bana ancak bilgi veren her şeyden tiksiniyorum."* (akt. Kuçuradi, 2016: 116).

Filozoflar ise çoğunlukla elde ettikleri bilginin perspektifsel, öznel ve insani oluşunu yadsıma ile kalmayıp hakikate de en yüksek değeri biçmişlerdir. Bilginin sınırları, doğruluğu ve kaynakları felsefe alanında yüzlerce yıldır soruşturulmaktadır. Ancak hakikatin değeri genellikle apaçık ve mutlak olarak görül-müş, bu konuda soruşturmaya gerek duyulmamıştır. Ancak Nietzsche için bu değer hiç de apaçık değildir. O, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde hakikati istemeyi *hakikatperestlik* olarak tanımlar. Nietzsche'ye göre bu istem, insanlığın karşısına tuhaf, belalı, sorgulanası sorular çıkararak bir sorun hâline gelmiştir. Bunları söyleyen Nietzsche şöyle sorar: *"Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil -belirsizliği-hatta bilgisizliği?"* (2009: 17). Nietzsche, hakikat arzusunu sorgularken hemen hemen hiçbir şeyin, insanlar arasında hakikate olan saf ve dürüst güdünün ortaya çıkabilmesi kadar anlaşıl-maz olmadığını da söyler (2019b: 98). Diğer filozofların çok tabii bulduğu, sorgulamaya dahi gerek duymadığı hakikat istenci, Nietzsche için bir muammadır.

Diğer yandan Nietzsche'nin hakikat olmayanın da istenebile-ceği düşüncesi onun en çok eleştirilen düşüncelerinden biri olmuştur. Örneğin Strauss, Nietzsche'nin *"hakikat dışı hakikatten daha değerlidir"* sözünü onun Platon'un pençesinden kaçamayışı olarak yorumlamıştır (2019: 96). Stegmaier de Nietzsche'nin hakikatsizliği hakikate yeğ tutmasını onun aşırı bir tepkisi olarak

görür (2021: 23). Aslında hakikat olmayanı istemek, oldukça tuhaf bir durumdur. Bu tuhafılığı Tanner şu şekilde açıklar:

Kimi meseleler konusunda bilgisiz kalınmak istendiğini ya da bu meseleler hakkında hakikatin ne olacağına ilgi duyulmadığını söylemek tam olarak kabul edilebilir şeylerdir. Biz de sık sık böyle yaparız. Ama bir şey hakkında hakiki olmayanın istendiğini söylemek ya da iddia etmek mantıksal bir paradoksu andırmaktadır. Hemen hemen herkesin önemli tüm meselelerde yaptığı gibi hakikatin araştırılmasındaki kesinlik eksikliğiyle ilgili uyuşuk bir biçimde kayıtsız kalmaktan bütünüyle farklı bir şeydir bu. Bunu bilmesek de, gerçekten yanlış olan şeye inanmak istemekten de farklıdır. Akli başında her kişinin kabul edeceği bir şey olarak “İnandıklarımın çoğu yanlıştır” demekle tuhaf bir şey yoktur. Ama “şu sıraladıklarımı da içine alacak şekilde, inandığım şeylerin çoğu yanlıştır...” deyip, daha sonra bir liste vermekte uç noktada bir tuhafılık vardır. Çünkü bir şeyin yanlış olduğu söylenirken ona inanıldığı da söylenmektedir (2007: 103).

Yukarıda anlatıldığı gibi hakikat olmayanı isteme arzusu bizlere makul gelmez. İnsanlar, çoğu durumda tatlı ya da beyaz yalanlar yerine acı da olsa gerçeği bilmek ister, kendilerini yalanlarla avutmaktansa üzücü de olsa gerçeklerle yüzleşmeyi tercih ederler. İnsanların kimi durumlarda aldanarak gerçek olmayanı gerçek olarak kabul etmeleri ile bile isteye gerçek olmayan bir şeyi gerçek kabul etmeleri birbirinden oldukça farklı şeylerdir. İlki son derece anlaşılır bir durumdur fakat ikincisinin anlaşılır ya da istenilir bir yanı yoktur. Kuşkusuz kurguda, insan gerçek olmayan bir şeyi bir süreliğine gerçekmiş gibi düşünür. Ancak burada belirleyici olan, kişinin o esnada “mış gibi” davranması-

dır. Romanlarda, öykülerde, filmlerde gördüklerini bir süreliğine şayet gerçek olsaydı nasıl olurdu diye hayal gücüyle tasavvur eden insan, bir yanıyla bu tasavvurlara dalarken bir diğer yanıyla gerçek dünyanın içinde olduğunu bilmektedir. İsteddiği an kurgunun dünyasından sıyrılıp gerçekliğe döneceğinin farkındalığı ile gerçek olmayanın dünyasından keyif alır.

Nietzsche'nin mutlaklığı değil, oluşu esas almasından ötürü mutlak bilginin olmadığı, bu nedenle sadece değişen şeylerin geçici bilgisinin elde edilebileceği iddiası son derece anlaşılır bir epistemolojik görüştür ki bu görünüşün İlk Çağ'dan beri savunucuları olmuştur. Ancak o, iddialarını bununla sınırlandırmamış; hakikat istencinin, hakikati hakikat olarak istemenin kendisini sorgulamıştır ki bu hiç de alışık olduğumuz bir durum değildir. Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerine yakından baktığımızda onun filozofların hakikati bilme arzularına değil, bu arzuya yaşam karşısında üstünlük tanımlarına itiraz ettiğini görürüz. Ona göre filozoflar, yaşamı değil de hakikati en yüksek değer olarak görmüş, hakikatin yaşam için olduğunu, yaşama sunduğu katkı nedeniyle önemli olduğunu göz ardı etmişlerdir. Türkyılmaz'ın da tespit ettiği gibi Nietzsche'ye göre hakikatin en yüksek değer sayılması, ona yaşamdan daha üstün bir değer verilmesi yaşama aykırı bir tutumdur ve bu tutum, yaşamın değersiz görülmesine yol açmıştır. Ne yazık ki bilge kimseler, her çağda yaşam hakkında onun hiçbir işe yaramadığı yargısında bulunmuşlardır. Bu, yaşamdan bıkkınlık duyulduğunu gösteren bir ifadedir ve yaşam karşıtı bir tutumu dile getirir. Nietzsche, Sokrates'in de yaşam karşısında benzer bir tutum sergilediği kanaatindedir. Rivayete göre Sokrates, ölürken *"Yaşamak; bu uzun süren bir hastalık demektir."* demiştir. Nietzsche'ye göre

onun yaşam karşısındaki bu tutumu Yunan kültüründeki yozlaşmanın, *décadance*'ın bir göstergesidir (Türkyılmaz, 2016: 97).

Nietzsche için yaşamın bilgidен ve diğer ideallerden önce gelmesini, ondan üstün olmasını Esenye, şu şekilde açıklar: “Artık yaşam, birtakım evrensel ve mutlak hakikatler uğruna kurban edilecek, yargılanacak bir süreç olarak değil fakat tam tersine her şeyden önemli olan ve haklı çıkarılmak için gerekirse ‘hakikatlerin’ yaratıldığı, uydurulduğu ve sahnelendiği bir oyun olarak ileri sürülecektir.” (2020: 66).

Fakat Nietzsche’ye göre Sokrates, böyle bir tavır sergilememiş, aksine yaşam karşıtı bir duruş benimsemiştir. Nietzsche’nin yaşam karşıtlığı olarak yorumladığı olay şudur: *Phaidon* diyalogunun sonunda ölümü sırasında Sokrates’in “*Asklepios’a bir horoz borçluyuz.*” dediği yazar. Bu söz Sokrates’in hekimlik ve sağlık tanrısına onu yaşamdan iyileştirdiği için kurban sunmak istediğini düşündürmektedir (Hadot, 2012: 177). Nietzsche, bu sözü Sokrates’in yaşamı bir hastalık olarak gördüğünün açık bir kanıtı olarak yorumlar. Bu nedenle onu öldürmek isteyen Atina değil, ölmek isteyen Sokrates olduğunu; Atina’yı zehir kadehindекini içmeye zorlayanın, kendine zehir kadehi verenin o olduğunu söyler. Nietzsche’ye göre Sokrates bir hekim değildir, aksine onun kendisi yalnızca uzun süredir hastadır (2020a: 25).

Nietzsche’nin Sokrates’i yaşamı olumsuzlamakla suçlamasına imkân veren bir diğer durum da Sokrates’e atfedilen bir başka sözdür. Sokrates’in hakikati arayan yaşamın ya da felsefenin ölmek olduğunu söylediği rivayet edilir. Strauss, bununla birlikte Sokrates’in bunun biricik yaşam olduğunu söylediğini de

belirtir. Bu ölüm, gerçek yaşama giden yoldur. Aslında Sokrates, yaşam ile Nietzsche kadar ilgili olmuştur fakat yaşam ile hakikat arasında kurdukları ilişki birbirinden bütünüyle farklıdır (Strauss, 2019: 74). Daha önce belirtildiği üzere Sokrates'in yaşama ilgisinin merkezinde onun nasıl doğru bir şekilde yaşanacağı sorusu vardır ve bu soruya akli kullanarak yanıt verilmesi gerektiği, akli sorgulamalarla doğru yaşama imkânına kavuşulacağı ileri sürülmüştür. Nietzsche ise bu yaklaşımın yaşamın değerini takdir edemediği düşüncesiyle akli ve hakikati yaşam açısından sorgulamayı tercih etmiştir.

Sokrates'in yaşam karşıtı olup olmadığı meselesi onun ölümüne karşı yaklaşımını da gündeme getirir ki buna zaten Nietzsche de dikkat çekmiş, Sokrates'in idam edilmesini Atinalılara değil, Sokrates'in yaşam karşıtı oluşuna bağlayarak açıklamıştır. Bilindiği üzere Sokrates'in ölümü felsefe tarihinin en önemli olayları arasında sayılmaktadır. Yargılandığı mahkemede savunmasını yaparken af dileyip idam cezasından kurtulabileceği gibi hapisten de kaçabilirdi. O, bu iki yola da başvurmamıştır. Guthrie, onun bu duruşunu kendisini bekleyen ölümün kötü olamayacağına ilişkin inancıyla ilişkilendirir (2021: 391). Taylor'ın da belirttiği üzere Sokrates, kendisine verilen ölüm cezasının kötü bir şey olmadığını söylemiştir. Ölüm, en kötü ihtimalle sürekli bir istirahatten ibarettir. Fakat Sokrates'in inancı, iyi bir insan için ölümün daha iyi bir hayata giriş olduğudur (2020: 79). Yaşamı boyunca ruhunu mümkün olduğu kadar iyi kılmak için uğraşmış olan Sokrates, ölümü kötü bir şey saymamış ve ondan kaçmak için herhangi bir teşebbüste bulunmamıştır. Felsefesinin merkezinde yaşamın olumlanması ilkesi bulunan Nietzsche'ye baktığımızda aslında onun da her ne olursa

olsun ölüme karşı yaşamı savunduğunu görmeyiz. O, her tür yaşamdan yana değildir, yalnızca onurlu bir yaşamdan yanadır. Nietzsche, onurlu bir yaşam hakkında şunları söyler:

Artık onurlu bir hayat yaşamının olanağı kalmamışsa, onurlu bir biçimde ölmelidir. Özgür parçalardan seçilmiş bir ölüm, tam zamanında, duru bir beyinle ve sevinç içinde, çocuklar ve tanıklar arasında ölüm: Öyle ki, ayrılacak olan henüz varken gerçek bir vedalaşma olanağı olsun, öyle ki yaşamda erişilmiş ve arzulanmış olan şeylerin muhasebesi yapılabilsin ve bütün bunlar Hristiyanlığın ölüm saati için öngördüğü o zavallı ve korkunç komedinin tam aksi olsun (2020a: 85).

Nietzsche, onurlu bir yaşamı ve onurlu bir ölümü savunurken belirli bir duruma gelindiğinde yaşamakta direktmeyi terbiyesizlik olarak görür. Ona göre yaşam, anlamını ve yaşam hakkını yitirdikten sonra sağaltıcılara ve ilaçlara korkakça bir bağımlılık içinde varlığını devam ettirmeye çalışmak toplum tarafından aşağılanmalıdır. Sağaltıcılar da bu aşağılamayı hastalara iletmeli, reçete yerine de onlara her gün yeni bir doz iğrenme yazmalıdır (Nietzsche, 2020a: 84-85). Kuşkusuz bu satırlar, modern tıbbın ne pahasına olursa olsun yaşatma misyonuna meydan okumaktadır. İlaçlar, makineler ve diğer tedavi teknikleri ile yaşamın uzatıldığı her bir dakikayı bir zafer olarak gören modern tıbbın, Nietzsche'nin onurlu ölüm diye bahsettiği iyi ölüme itibar etmediği görülmektedir.

Sokrates'in ölümünü Nietzsche'nin onurlu ölüm kavramı bağlamında değerlendirmek de mümkündür. Onun ölümü hakkında verilen bilgilere göre o, olağanüstü bir şekilde sakin kalmış, son anına kadar ruhun yapısı hakkında sohbetler etmiş,

ruhun ölümsüzlüğüne inandığını anlatmış, ruha en iyi şekilde nasıl özen göstermek gerektiğini ortaya koymuştur. Sokrates'e ölümü sırasında eşlik etmiş kişilerden Ksenofon da, Platon da onun bu sükûnetine şaşırdıklarını ifade etmiştir. Anlatılanlara göre Sokrates, öleceğine memnunmuş gibi görünmekteydi. Son saatlerinde kendisiyle tam bir barış içindeydi (Miller, 2022: 51). Anlatılanların doğruluğunu kabul edecek olursak Sokrates'in ölümünü Nietzscheci anlamda onurlu bir ölüm saymamak için hiçbir neden yok gibidir. Bu ölüm, Nietzsche'nin onurlu bir ölüm için saydığı şartlara sahip görünmektedir. Duru bir beyinle, sevinç içinde, tanıklar arasında, yaşadığı hayatın muhasebesini yaparak ve sevdiği insanlarla vedalaşarak ölmek Sokrates'in ölümünde gerçekleşmiş koşullardır.

Nietzsche'nin Sokrates'i yaşam karşıtı olarak nitelendirmesinin bir diğer nedeni de Sokrates'in meşhur bir sözüdür. Sokrates, felsefe kaynaklarına göre *"Sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değmez."* demiştir. Bu sözü sarf eden Sokrates'e göre bireyin eylemleri, doğrudan doğruya zekâsı ve bilgisiyle ilgilidir (Kleinman, 2019: 15). Sokrates, bu tavrıyla insan hayatının değerini akli sorgulamaya göre değerlendirmekte ve yaşamı da akla göre konumlandırmaktadır. Ona göre yaşam bile değerini akli sorgulama karşısındaki sağlamlığından alır. Huskinson, Nietzsche'nin Sokrates'i Apolloncu olanı Dionysosçu olanın üstüne çıkarma çabası nedeniyle *"tipik bir yoz"* (décadent) şeklinde tarif ettiğini belirtir. Aklın içgüdünden üstün olduğuna duyulan inanç ise nihilizme yol açar. Çünkü teorik soyutlamanın ve rasyonalitenin abartılması yaratıcı zindeliği azaltırken yaşamın anlamını ve değerini de eksiltir (Huskinson, 2021: 53).

Yani Nietzsche'nin nazarında Sokrates, yaşam karşısında akla verdiği öncelik nedeniyle yaşam karşıtı bir duruş sergilemiştir.

2.1.1. Nietzsche'nin Teorik İnsanı

Nietzsche'nin Sokrates bağlamında bilgiye ve akla yönelik ortaya koyduğu eleştiriler, aslında yaşam karşıtlığıyla fazlasıyla ilişkilidir. Onun bu konulardaki eleştirileri bir şekilde yaşam karşıtlığına uzanır ki bu eleştiriler özellikle Sokrates başta olmak üzere filozoflara yöneliktir. Baykan'ın da tespit ettiği üzere Nietzsche'ye göre "Varlığı" "varoluşa" tercih eden felsefeler, gerçekte âlimane ifadelerle süsleyerek hayat düşmanlığını rasyonalize etmektedirler. Bu felsefelerin altında değişene, dönüşene, hareket edene, kısaca filozofların hayata karşı duydukları güvensizlik, öfke ve korku yatar. Bunlar; varlığı varoluşa, rasyonelliği duygulara, numeni fenomene tercih etmektedirler ki onların bu tercihleri aslında bir değer yargısından ibarettir. Nietzsche, bu açıdan Sokrates'ten Schopenhauer'a kadar birçok filozofu décadent, hasta, hayat bezgini sayar. O ayrıca onların varlığı varoluşa tercih etmelerinin yaşam biçimleriyle de ilgili olduğunu söyler. Bu filozofların hareketsiz bir yaşam tarzları vardır. Bütün zamanları kitaplar, kütüphaneler ve sınıflarda geçmektedir. Sadece zihinlerini kullanırken bedenlerinin sunduğu diğer imkânları ihmal ederler. Bunun anlamı, yaşamlarında Dionysosçu unsurların yerinin pek az olduğudur (Baykan, 2000: 64). Nietzsche'ye göre filozofların hayata karşı tavırları tepkiseldir ve ondan intikam almaya yöneliktir. Bu, onların bilgi anlayışlarına da yansır. Değerli olan her şeyi mumyalamaya kalkarlar. Bu yüzden onların kavramları ebedidir, gelişim yaşamazlar; bu yüzden ne-

silleri, büyümeleri, yozlaşmaları, hayatları, tumturakları yoktur (Nietzsche, 2018a: 49).

Filozofların ağır ve hareketsiz yaşamlarını eleştirerek bunları onun görüşleri ile ilişkilendiren Nietzsche, bu görüşlerin hayatla olan ilişkilerini de değerlendirir. Ona göre filozofun önemi, onun örnek koyma yeteneğine bağlıdır. Ve filozof, bu örneği kendisinin gözlenebilen hayatın da ortaya koyabilmelidir. Sunduğu örnek sadece kitaplarında kalmamalıdır. Örnek, tıpkı Grek filozofların öğrettiği gibi yazdıkları şeyler şöyle dursun, giyim tarzı, yemek yeme biçimi ve alışkanlık aracılığı ile de sunulmalıdır (Nietzsche, 2019c: 22). Anlaşıldığı üzere Nietzsche, filozofları hem son derece hareketsiz ve monoton bir yaşam sürdükleri hem de hayata yabancılaştıkları için eleştirmektedir. Ayrıca onların ortaya koydukları görüşlerin kendileri tarafından yaşanılan örnekleri olmadığını düşünmektedir. Bu açıdan modern felsefe, Antik Yunan felsefesine hiç benzememektedir. Modern filozoflar, geçmiş filozoflardan farklı olarak yaşamadıkları, belki de hiçbir şekilde yaşanabilirliği olmayan, yaşamdan kopuk felsefeler ortaya koymaktadır. Önemli antik felsefe uzmanlarından biri olan Hadot da benzer kanaattedir. Konuya ilişkin olarak şunları söyler:

Felsefenin kişisel ve toplulukla ilgili olan veçhesi kaybedildi. Üstelik, felsefe bu tamamen formel olan yolda, ne pahasına olursa olsun yenilik arayışına saplandı... Kavramsal bir yapının az çok ustaca inşası kendinde bir amaç hâline geldi. Sonuç olarak da, felsefe insanların somut yaşamından gittikçe uzaklaştı (Hadot, 2012: 90).

Filozofların, benzersiz fikirler ortaya koymak adına kavramlara yönelerek onlara yaşamdan daha fazla ağırlık vermeleri,

felsefenin dar bir akademik çevrenin dışında kalan ve incelikli kavram analizlerine ilgi duymayan insanlar nezdinde değerini oldukça kuşkulu hâle getirmiştir.

Kuçuradi'nin de işaret ettiği üzere Nietzsche, Dionysosçu yaşam güçleri azalmış, bilgiyi kutsayan insan tipini ortaya koyarken "*teorik insan*" tabirini kullanır. Ona göre teorik insan, bilginin en yüksek güçleriyle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan kimsedir ve bu insanın ilk atası da Sokrates'tir (Kuçuradi, 2016: 94). Taylor'ın yorumuna göre Sokrates, insanı modern bilimsel başarıların doruğuna çıkaran ve o olmaksızın insanlığın hayatta kalmasının mümkün olmadığı bilimsel ruhun canlı simgesidir. Fakat Nietzsche, Sokrates'e atfettiği, son derece iyimser bir anlayış olan, tüm davranış ve yapı sorunlarının aklın gücü ile çözüleceği inancının yalnızca büyük bir yanlış olmadığını, onun aynı zamanda bir yozlaşma belirtisi olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre Sokratesçi bilgiseverlik ve var olmanın sonsuz yarasının bu sevgi ile iyileşebileceği yanılgısı, insanı âdeta zincire vurur (Taylor, 2002: 116-117). Yani onun yaşam becerilerini ve yaşam gücünü azaltır.

Strauss da Nietzsche'nin teorik insanının bir tasvirini sunar. Buna göre teorik insan, bilimle uğraşan insandır ve onun hakkında söylenebilecek ilk şey, soylu olmayan bir insan olduğudur. Bu insan, egemen olmayan, otoriter olmayan ve kendi kendine yetemeyen bir insandır fakat şu erdemlere sahiptir: Çalışkandır, hiyerarşideki mevkiinden şikâyet etmez, becerilerinde ve gereksinimlerinde dengeli ve ölçülüdür. Bunlara mukabil kendini içgüdüsel olarak tanıyan bu insan, kıskançtır, başkalarının ka-

rakterlerinin kusurlarını görmeye ustadır ve oldukça da munis-
tir (2019: 336).

Nietzsche, filozofların hareketsiz kaldıkları ve zamanlarını oturarak geçirdikleri için değişmez hakikatlere yönelik bir arayış içinde olduklarını söylerken onların ulaştığı sonuçların doğruluğunu da tartışır. Berkowitz'in de söylediği gibi Nietzsche, trajik bilgelik ile bilimsel veya kuramsal bilgelik adını verdiği şey arasında bir ayrım yapar. Bilimsel ya da kuramsal bilgelik, *“düşüncenin nedensellik kanununu kullanarak varlığın en dipsiz çukurlarının derinliklerine nüfuz edilebileceğine ve düşüncenin varlığı yalnızca öğrenmeye değil, onu düzeltmeye de muktedir”* olduğuna duyulan sarsılmaz inanca dayanır. Oysa trajik bilgeliğin ardında yatan inanca göre konuşma yetisi ile varlık arasında temel bir uyumsuzluk vardır. Nietzsche, bilim aracılığı ile *“evrenin tüm muamelelerinin çözülebileceği ve derinlemesine anlaşılabilirliği”*ne duyulan inancın büyüğü altında kuramsal bir kültürün doğduğunu kederle anlatır. Ona göre *“şeylerin en derindeki gerçek özü”* nü gizleyen tam da bu iyimser yanılgıdır (Berkowitz, 2003: 103).

Nietzsche, bu iyimserliği bilimsel bir ön yargı olarak görür. İnsanın kendi içinde şeylerin ne olduğunu bilebileceğine dair inancı, ona göre en büyük masaldır, bilgi masalıdır. Çünkü kendi içinde şeyler diye bir şey yoktur. Kaldı ki şayet kendi içindeliğin, koşulsuz bir şeyin olduğunu varsaysak bile koşulsuz şey bilinemez olacağı için bunlar yine insanlar için bilinmez olurdu. Bir şeyden haberdar olmak *“bir şeyle koşullu bir ilişki içirişine girmektir.”* Bunun anlamı ise *“Kendini bir şey tarafından şartlandırmış ve bir şeyi şartlandırmak zorunda hissetmektir; bu nedenle*

her hâlükârda koşulları saptamak, belirlemek ve koşullar hakkında bilinçli olmaktır.” (Nietzsche, 2020c: 364-365).

Nietzsche için değişmeyen tözler olarak kendinde şeyler olmadığı gibi böyle şeyler olsaydı bile bunlar insanla olan koşullu ilişkisi nedeniyle kendinde şeyler olarak bilinemezlerdi. Bu nedenle Baykan'ın da belirttiği gibi Nietzsche'ye göre bilgi, basitleştirme, benzer durumlarda eşitlik varsayma, insanın kendisi dışındaki şeyi alıp kendine indirgemesi, sahiplik ve faydalılık işlevleri anlamına gelir. Diğer yandan bilgi edinme süreci, tek başına bilgi edinme arzusuna dayanmamaktadır. O, türün korunması içgüdüsünün, gelişme ve gücü istemenin bir tezahürüdür. Ayrıca insan, bunların yanı sıra bilinmeyenden duyduğu rahatsızlık için de bilmek ister. İnsan, bilinmeyenin yarattığı gerginliğe katlanamaz. Bu nedenle bilmediği bir şeyle karşılaştığında onu hemen aşına olduğu bir şeye çevirir ve böylece gerginlikten kurtulur (Baykan, 2000: 60). Nietzsche, konuyla ilgili olarak şöyle der:

Âşına olduğumuzun mânâsı alışık olduğumuz demektir, artık şaşırmadığımız demektir, ..., evdeymiş gibi hissettiğimiz demektir. Bakın, bizim bilgi ihtiyacımız âşınaya olan ihtiyacımız; yabancı, alışılmamış, şüpheli olanı açığa çıkarıp bizi rahatsız etmesine son vermek değil mi? Korku içgüdüğü değil mi bizi bilmeye zorlayan? Bilgiye ulaşmanın şenliği, güvenlik duygusunun yeniden gelmesinin şenliği değil midir? (akt. Baykan, 2000: 60).

Nietzsche, hem mutlak bilgi anlayışına hem de bilgiye yönelik saf isteme düşüncesine karşı çıkar. Oysa filozoflar, yüzlerce yıldır saf hakikat istenci ile mutlak bilginin peşinde olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle Nietzsche, bizi şöyle uyarır:

Bundan böyle, sevgili filozofların “saf, istemesiz, zaman akışı içinde olmayan bilgi öznesi” ileri süren tehlikeli eski kavramsal uydurmacalarına karşı koruyalım kendimizi; “saf akıl”, “mutlak tinsellik”, “kendi başına bilgi” gibi çelişkili kavramların tuzağına karşı koruyalım; onlar hep, tümüyle düşünülemez bir göz düşünmemizi beklerler bizden, belli bir yöne yönelmiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca bir açıdan “bilme”; bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, “kavramımızı” “nesnel” kılabiliriz. Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek, her duygulanımı askıya almakla, eğer bunu yapabilirsek: Ne yapmış oluyoruz ki? Zihni iğdiş edilmiş olmaz mıyız? (2010a: 160-161).

Bu sözlerle Nietzsche, kendi perspektivist bilgi anlayışını ve bilgi bağlamında filozoflara yönelik eleştirilerini açıkça ortaya koyar. Zihni bir göze benzeten Nietzsche, nasıl ki insan belirli bir yerden, belirli bir mesafeden, belirli bir nedenle bir şeye bakarak o şeyi görüyorsa benzer şekilde insanın belirli bir bakış açısıyla, belirli bir konumdan hareketle, bir isteme ile bir şeyi bildiğini söyler. Oysa pek çok filozof bu perspektivist yaklaşımı reddetmiş ve insanın her tür konumdan bağımsız olarak nesnesini kendisine görüldüğü hâliyle değil de olduğu hâliyle, neyse o olarak bilebileceğini iddia etmiştir. Bu konuda en bilindik örnek, uygunluk kuramını savunan filozoflardır. Doğruluğun, zihin içeriğinin ya da dile getirilen önermenin dış dünyaya uygunluğuna bağlı olduğunu söyleyen bu görüş, zihni âdeta dış dünyanın olduğu hâliyle yansıyabileceği bir ayna gibi görür.

Nietzsche, dış dünyanın olduğu hâliyle bilinebileceğine karşı çıkarken görünen dünyanın ötesinde ayrı bir gerçeklik olduğu fikrini de reddeder. Türkyılmaz'ın da belirttiği üzere Nietzsche, görünürün ötesinde bir gerçeklik olmadığını düşünür. Bu nedenle Nietzsche'ye göre görünenin ardında keşfedilebilecek durağan ve saklı bir anlam yoktur. Anlam, aklın keşfedebileceği bir şey olmayıp insanın yaşam içerisindeki bulunuşuna bağlı olarak ortaya çıkan yorumlamalardan ibarettir. Bu yüzden tek bir anlamdan değil anlamlar çokluğundan bahsedilmelidir. Seçilen her yorum bir perspektifi yansıtır ve dünyaya verilen anlam da bu perspektife bağlı olarak oluşturulur. Farklı perspektiflerin varlığı farklı yorumlara yol açar, yaşamla kurulan her bağ, bambaşka anlamlara kaynaklık eder. Dünya oluş hâlinindedir ve varoluş, gerçeklik, yapıp etmeler çeşitli perspektiflerden olayları yorumlayanın gücü istemesinin biçimine göre yorumlanır. Bu yorumların hiçbirisi, varlığı ve oluşu bütünüyle doğru şekilde kavrayamaz. Çünkü her kavrama ve kavramsallaştırma çabası, akış hâlinde olan varoluşu bir noktada dondurmak zorundadır ve bu durdurma ile bireysel ve gerçek olan gözden kaçmaktadır (Türkyılmaz, 2016: 106-107).

Granier de Nietzsche'nin bilgi ve bilim eleştirileri konusunda benzer görüşler ileri sürer. Ona göre Nietzsche, bilime rehberlik etmesi beklenen mantıksal iyimserlik ile güç istenci felsefesini harekete geçirecek olan trajik dünya anlayışı arasındaki radikal çakışmayı ifade etmek için Sokrates ile Dionysos'u birbirinin antitezi olarak görür. Bilim, hakikatin koşulsuz değerine duyulan metafizik inanca dayanmakla kalmayıp hakikatin keşfini aklın münhasıran kullanılmasına tabi kılar. Aslında burada söz konusu olan şey, ahlaki yargılarımızın saflıkla şeylere

yüklenmesidir. Hakikatin, yasanın, aklın üstünlüğü yönündeki ahlaki inançlarımız sözde bilimimizi yönetmektedir. Bilginlerse küçük insan aklının sonunda hakkından gelebileceği bir doğru dünyasına inanmaktadırlar ki Nietzsche, onların bu kendini beğenmişliklerini teşhir etmeyi acil bir gereklilik sayar (Granier, 2014: 54).

Filozoflar, yaşama hizmet etmesi gereken bilgi yerine kendi başına bilginin değerini savunmuşlardır. Nietzsche'ye göre bilgi ve yaşam iki ayrı değerdir ve meyveleri yüzünden bilgi ağacı, yaşam ağacı ile karıştırılmamalıdır (2013: 11). Bilim, insan için çok faydalı sonuçlar ortaya çıkarıyor olsa da onun yaşam karşısında ancak ikincil bir değeri olabilir. Bu nedenle Nietzsche, bilgi ve bilim karşısında mesafeli bir duruş sergiler. Onun nazarında erdemlilik kutsallık için neyse bilim de bilgelik için odur. Soğuk, kuru ve sevgisizdir. Onda derin bir yetersizlik duygusu ya da özlem duygusu yoktur. Kendisi için yararlı olduğu ölçüde kendi hizmetkârı olan insanlar için o ölçüde zararlıdır. Çünkü bilim, onlara kendi özelliklerini dayatır ve böylece onların insanlığını katılaştırır. Bilimin artırılması olarak anlaşılan kültür, büyük acılar çeken insana karşı soğuk ve acımasız bir duyarsızlık sergiler. Bunun nedeni, bilgin kişinin her zaman bilgi ile ilgili sorunları görmesi ve bilimin dünyasında acı çekmenin temelde alakasız ve kavranılamaz bir durum olarak görülmesidir (Nietzsche, 2019c: 64).

Bilginler, bilgiseverlikleri ile yaşam içerisinde bilgiyi ön plana alarak yaşamdan ve yaşayandan uzaklaşmaktadırlar. Bilim, kendi gayriinsani özelliklerini kendisiyle uğraşan bilim insanlarına da katmakta ve böylece bu insanlar, insana ve onun duygu-

larına, özellikle de acılarına karşı yabancılaşmaktadır. Aslında sadece insana değil, içinde yaşam barındıran her tür canlıya karşı duyarsızlaşmaktadırlar. Baktıkları yerde yaşam sorunlarını değil bilgi sorunlarını görür hâle gelmektedirler. Görüldüğü üzere Nietzsche, bilginin bir değer olarak yüceltilmesine karşı çıktığı gibi bilimin değerinin kutsallaştırılmasına da itiraz eder. Bilimin insana faydalı olduğunu inkâr etmeyen Nietzsche, aslında onun faydası konusunda bile kuşkuludur. O, şöyle der:

Bilimin nihai amacı insana alabildiği kadar zevk, öte yandan da alabildiğince az rahatsız etmektir, öyle mi? Bu nasıl olacak? Peki ya zevk ve rahatsızlık birbirine çok derinden bağlıysa, bunlardan birisini elde etmek isteyen, diğerini de elde etmek zorundaydısa “arşa ulaşma” arzusu yaşamak isteyen, bir diğer yandan da “ölümün acısına” katlanmak zorunda mı? Belki de böyledir!... Ya olabildiğince az rahatsızlığı yani acının olmamasını ya da olabildiğince rahatsızlığı, nadiren ulaşılabilen zevklerin ve keyiflerin artmasının bir bedeli olarak seçmek zorundasınız. Eğer ilkinizi seçerek insanlığın acısını azaltmak isterseniz, bu insanlığın sevince ulaşma yetisinin de azaltılması anlamına gelir. Gerçekten, insan bilimle iki amacı da gerçekleştirebilir. Belki de bilimin daha iyi bilinen güçleri, insanı sevinçlerinden ayıran, onu heykel gibi soğuk bir hâle getirme ve onu sonradan Stoacı yapma gücüdür. Ama onun acıları tattıran büyük yanı da ortaya çıkabilir (Nietzsche, 2018b: 41-42).

Bu satırlardan anlaşıldığı kadarıyla Nietzsche, bilimin yalnızca bilim insanını soğuk ve katı hâle getirerek kendine benzetmekle kalmadığını, aynı zamanda sıradan insanların acılarını da ortadan kaldırarak onların zevk alma yetisini de azalttığını böylece onları da soğuk ve katı hâle getirerek kendisine benzet-

tiğini söyler. Yani insanlığını yitirme tehlikesi yalnızca bilim yapan, bilimle meşgul olan bilim insanları için değil ayrıca bilim yapmayan, bilimsel bir formasyona sahip olmayan fakat bilimden faydalanan insanlar için de söz konusudur. Bu insanlar, bilimin meyvelerinden faydalanarak acılarını azaltırken farkında olmadan zevk alma yetilerini de yitirecek, âdeta heykele, bir tür taşa dönüşecektir. Nietzsche, bu satırlarla bize Dionysos’a verdiği anlamlardan birini hatırlatır. Daha önce belirtildiği üzere Nietzsche, Tanrı Dionysos’un hem acıyı hem de mutluluğu simgelediğini söylemişti. Dionysos’ta acı ve mutluluk bir arada simgelendiği gibi insan hayatında da acı ve zevk bir arada bulunmak zorundadır. Birinden vazgeçiş, diğerrinin de yitirilmesine neden olur. Bu nedenle bilimin, insan hayatından acıyı çıkarmak için ortaya koyduğu girişimler, böyle bir niyet olmasa bile zevkin de azalmasını beraberinde getirecektir.

2.1.2. Hakikat İstencinin Ardındaki Güç İstenci

Nietzsche, bilgiseverliğin kökenine bakar ve onun psikolojik kaynaklı olduğunu söyler. Harold John Blackham’ın da tespit ettiği üzere Nietzsche’nin nazarında bilgi sorunu esasında psikolojiktir. Bunun nedeni, insanın bilme ve bilgisini formüle etme çabasının gerisinde psikolojik bir ihtiyacın yatıyor olmasıdır (Blackham, 2005: 32). Oysa Sokrates için bilgi, psikolojik ya da antropolojik düşünce kipinde olmayıp ontolojik hatta metafizik düşünce kipindedir (Baudart, 2011: 43).

Nietzsche, en bilge insanları coşturan hakikat istencini var olan her şeyin düşünülebilmesi istenci, var olan her şeyi düşünülebilir kılmayı istemek olarak açıklar. Aslında bu istek, var olan her şeyin tinin yansması ve aynası olarak kendileri karşı-

sında eğilip bükülmesini, boyun eğmesini, tinin uydusuna dönüşmesini istemektir (2011b: 141). Nietzsche, bilgi içgüdüğü olarak adlandırılan şeyi *sahiplenme* ve *fetih içgüdüğüne* indirger (Granier, 2014: 114). O, hakikat arzusunu, bilme istencini kendi başına bir isteme olarak görmez. Nietzsche, bu istencin kökenine de bakmış ve son derece saygıdeğer görülen bu isteğin ardında sahiplenme ve fethetme arzularını görmüştür. Aslında hakikati isteme, güç istenciyle doğrudan bağlantılıdır.

Küçükalkp, Nietzsche'nin güç istenci ile bilgi istenci arasında kurduğu ilişkiye dair bazı tespitlerde bulunmuştur. Bu tespitlere göre Nietzsche, klasik epistemolojinin temelleri sayılan ego, özne, akıl, mantık, nedensellik, kendinde şey ve görünüm gibi bir dizi kavramı sıkı bir şekilde eleştirdikten sonra bütün bu kavramların aslında güç istencinin bir tezahürü olduğunu öne sürer. Nietzsche'ye göre bilgi ile güç arasında doğrudan bir ilişki vardır. Şöyle ki bilgi, gücün bir aracıdır ve gücün artması ile bilginin artması arasında pozitif bir orantı vardır. Nietzsche, insanı harekete geçiren temel saikın güç olduğunu söylemenin ötesine geçmiş ve güç istencini sadece insanın değil var olan her şeyin özü olarak görmüştür (Küçükalkp, 2017: 42-43).

Güç istenci, tıpkı üst insan ve ebedî döngü kavramları gibi Nietzsche dendiğinde akla ilk gelen, âdeta Nietzsche ile özdeşleşmiş birkaç kavramdan biridir. Nietzsche, öncelikle güç istencini ani heyecanın en ilkel biçimi olarak tanımlar. Ona göre diğer tüm ani heyecanlar, onun gelişiminden ibarettir. Nietzsche, tüm heyecanları güç istenci ile açıklarken yeni bir açıklama modeli sunduğunun farkındadır. O, sadece insanın değil, her canlının ulaşmak için çaba gösterdiği varsayılan hedef olarak bireysel

“mutluluğun” yerine “gücü” öne sürer ve bunun oldukça aydınlatıcı bir yaklaşım olduğunu söyler. Ona göre aslında canlılar, keyif ya da mutluluk için değil, güç için, gücün artırılması için çaba sarf ederler. Yaşanan keyif, yalnızca elde edilen güç duyusunun bir semptomudur, bir farklılığın bilincidir, nihai hedef değildir. Varsayılanın aksine keyif ve mutluluk için çaba harcanmaz. Keyif ancak uğruna çaba harcanan şeye ulaşıldığında ortaya çıkar yani keyif, güdü değil tamamlayıcı bir unsurdur. Keyif ve mutluluğu nihai amaç olarak görmeyen Nietzsche için bunlar, amaç olan güce ulaşıldığında ortaya çıkan yan ürünlerdir (Nietzsche, 2020c: 439).

Nietzsche, insan da dâhil olmak üzere tüm canlılarda güç istenci bulunduğundan emindir. O, *“Nerede canlı bulduysam, orada güç istencini de buldum ve hizmet edenin istencinde bile efendi olma istencine rastladım.”* der (2011b: 142-143). Nietzsche, güç istenci kavramını ileri sürerken insan eylemlerini haz veya mutluluk ile açıklayan hedonizme olduğu gibi Darwinizme de karşı çıkar. Küçükalkp’ın de söylediği gibi Nietzsche, anti-Darwinciliğini Darwin’in düşüncesindeki yaşama mücadelesi yerine güç istencini, güç mücadelesini koyarak gösterir (2017: 45). Darwinizme göre canlılar yaşamak için mücadele ederler. Oysa Nietzsche’ye göre uğruna mücadele edilen şey yaşam değil, güçtür.

Nietzsche, tüm itici güçlerin aslında güç istenci olduğunu söyler. Bu istenç dışında insanda hiçbir fiziksel, dinamik ya da psişik güç yoktur (Nietzsche, 2020c: 439). Ancak ona göre güç istenci, her zaman açık bir şekilde kendini göstermez. Bu istenç, kendini şu şekillerde gizleyebilir:

- 1) Özgürlük, bağımsızlık ve ayrıca denge, barış, koordinasyon arzusu. Aynı şekilde münzevi, “tinsel özgürlük”. En düşük biçimi: Varoluş istenci, “kendini koruma dürtüsü”.
- 2) Güç istencini daha büyük bir bütün içinde tatmin etmek üzere kayıt: Boyun eğme, iktidarda olanlar için kendini vazgeçilmez ve yararlı kılma; daha güçlülerin kalbine giden gizli bir yol olarak sevgidir ki üzerinde egemenlik kurabilsin.
- 3) Görev düşüncesi, vicdan, güce sahip olanlarda daha yüksek rütbede olmaya ilişkin hayali avuntu: Daha güçlü olanların bile yargılanmasına izin veren bir düzenin kabul edilmesi; yeni değer tablolarının yaratılması... (Nietzsche, 2020c: 484).

Bunların dışında Nietzsche, övgü ve minnettarlığı da, özgürlük istenci ve adalet istencini de güç istencinin bir biçimi olarak gördüğünü belirtir (2020c: 485). Ona göre tüm insanlarda mevcut olan güç istenci, kendini farklı insanlarda farklı güdü ve arzular şeklinde göstermektedir. Keskin’in de belirttiği üzere Nietzsche’deki güç istenci dünyayla ilişki içinde olan insana ait bir iç dinamiktir ve insanın dünyaya ilişkin tüm yorumlamaları da bu dinamiğin bir yansımasıdır. Nietzsche’ye göre insanların, yorumlamalarının ve değerlendirmelerinin birbirinden farklı olmasının önemli sonuçları vardır. Nietzsche, istemelerinin derecesine bağlı olarak insanları hayli genel bir sınıflandırmaya tabi tutarak ikiye ayırır. İlki, istenci güçlü olan ve eylemlerini doğasından gelen bu güçlü güdüyle yönlendiren insanlardan oluşur. Bu insanların eylemlerini dışarıdan gelen uyarıcılar, diğer insanlar, dış otoriteler ya da aşkın güçler belirlemez. Yaşam-

larını kendilerini olumlayarak yorumlayan bu güçlü insanların eylemlerinin belirleyicisi kendileridir. Bunlar, yaşam karşısında etkindirler ve yaratıcı bir bakış açısına sahiptirler. İkinci sınıfta yer alan insanlar ise zayıf bir istence sahiptirler ve eylemlerinin nedeni kendileri değildirler. Kendi içlerinde kendilerini oluşturabilmek için yeterli güç bulamayan bu insanlar, kendilerini olumlayamazlar, dolayısıyla yaşamı da olumlayamazlar (Acar Keskin: 2021: 103-104). Yaşamı olumlamak ya da olumsuzlamak, Nietzsche açısından temel önemde olan bir konudur. Felsefe, metafizik, bilgi gibi alanlara ilişkin eleştirilerini bu bağlamda ortaya koyan Nietzsche, en çok da ahlak konusunu ele alırken yaşamın olumlanması bir ölçüt olarak kullanır. Ayrıca güçlü ve zayıf istence sahip insanlar arasında yaptığı ayrımın temelinde de yine yaşamın olumlanması ölçütü bulunur. Bu ölçüte göre yaşamı olumlayanların istenci güçlü, olumsuzlayanlarınki ise zayıftır.

2.1.3. Nietzsche'nin Nazarında Bilim İnsanı

Bilimi sonuçları üzerinden değerlendirerek eleştiren Nietzsche, bilim insanını da eleştirir ve onu şöyle betimler: Bilgin, sahneyi daha iyi görebilmek için opera gözlüklerini kullanan ama bu yüzden artık yalnızca baş tarafı gören, giyimin küçük bir kısmını gören ve bir bütün olarak ele alınan hiçbir şey üzerinde yoğunlaşamayan birinin yaptığı gibi bir resmi, renk lekelerinden ibaret olan bir şey olarak incelemek üzere kesip biçer. Bu tekil lekeleri hiçbir zaman birbirleri ile bağlantı içinde görmez, tersine yalnızca onların aralarındaki ilişkilerden sonuç çıkarır; işte bu yüzden bilgin genel olarak olan hiçbir şey hakkında güçlü bir izlenime sahip değildir (Nietzsche, 2019c: 66).

Nietzsche'ye göre bilim insanı, bütünsel bir kavrayıştan yoksundur ve dar bir uzmanlık alanıyla ilgileniyor olmaktan kaynaklanan bir tür körlükten muzdariptir. Sürekli olarak varoluşun çok küçük bir kısmına odaklanması, onu yaşamı ve varoluşu bütünlüklü bir şekilde değerlendirme ve yorumlama imkânından mahrum bırakır. Ancak ona göre bilim insanının tek kaba-hati, dar bir bakış açısına sahip olup bütünü görememek değildir. Onun karakterindeki ciddiyetin ve gelenekselciliğin sevdiklerine ve nefret ettiklerine uzanması da söz konusudur. Nietzsche, bilgindeki bu özelliğin onun çok işine yaradığını belirtir. O, bu özelliği sayesinde aşına olduğu dürtüler ile geçmişteki insanların dürtülerini bulup çıkarabilmektedir. Ancak bu yine de iyi bir özellik değildir. Çünkü o, bu özelliği yüzünden önemli ve vazgeçilmez olanı çoğu zaman anlayamaz ve bunlara önem veremez. Nietzsche ayrıca bilim insanlarına hissetme yoksunluğu ve yavanlık atfeder ki bilim insanı bu özelliği ile hayvanları canlı canlı kesip biçebilir (Nietzsche, 2019c: 66-67).

Nietzsche, ağır şekilde eleştirdiği bilim insanlarının karşısına dâhileri koyar. Ona göre bu ikisi arasında ciddi farklar vardır. Bilim insanları; doğayı öldürmeye, onu kesip biçerek anlamaya çalışır. Dâhiler ise doğayı yaşayan yeni bir doğayla çoğaltma gayesindedir. Amaçları birbirlerinden çok farklı olduğu için bilim insanları ile dâhiler arasında bir düşünce ve eylem çatışması vardır. Nietzsche, bilim insanlarını bu şekilde eleştirmekle kalmaz ayrıca onların varlığını da sorgular. Şöyle ki ona göre tümüyle mutlu olan çağlarda bilginler tanınmadığı gibi onlara ihtiyaç da duyulmamaktaydı. Oysa tümüyle hasta ve kasvetli çağlarda bilginlere en üstün ve onurlu insanlar olarak değer verilmiş ve onlara en yüksek payeler verilmiştir. Nietzsche, bu

ölçüt dâhilinde kendi çağını değerlendirir ve bilginlere fazlasıyla yüksek bir değer verildiği tespitinde bulunur. Bu durum, aslında yaşadığı çağın hastalıklı ve kasvetli oluşunu göstermektedir. Öte yandan bilginlere bu şekilde yüksek değer verilmesi, onun karşısında yer alan dâhinin üzerinde tahrip edici bir etkiye bulunur. Bu nedenle Nietzsche, modern zamanlarda dâhinin ortaya çıkış koşullarının gelişmemiş olduğunu ileri sürer (2019c: 70-71).

2.1.4. Bilgin Olarak Sokrates

Bilimi ve bilim insanını yukarıda görüldüğü üzere çeşitli nedenlerle eleştiren Nietzsche, şaşırtıcı bir biçimde Sokrates'i pleplikle, eğitimsiz olmakla ve gençliğinde kaçırdığı dersleri kendi başına çalışıp telafi etmemekle suçlar (2019e: 336). Nietzsche'nin bilime ve bilim insanlarına yönelik eleştirileri düşünüldüğünde bu suçlama çelişkili görünür. Ayrıca Sokrates'in eğitimsizliği ile ilgili söylediği şeylerin doğruluğu da oldukça tartışmalıdır. Sokrates uzmanlarından biri olan Alfred E. Taylor, *"Sokrates'in erken çağlarda, çağın bilimi hakkında tam bir bilgi ve hümanist kültürü hakkında tam bir uzmanlık kazandığı kesin görünüyor."* der (2020: 43).

Taylor'ın söylediklerini teyit eden başka isimler de vardır. Örneğin Guthrie, Sokrates'in bilimden etik için, doğa inceleme-sinden pratiğe dönük ilkeleri aramak için vazgeçtiğini ve hatta belki de bilimsel incelemeleri nedeniyle, etiğin kendisinin katı bilimsel yöntemlerin uygulanmasını gerektiren bir alan olduğu konusunda ısrar etmiş olabileceğini söyler (2021: 410). Zeller de Sokrates'in bilgisiz bir insan olmadığını söyler. Ona göre Sokrates bir müddet doğa felsefesiyle uğraşmış olmalıdır çünkü onu bu araştırmayı bırakmaya zorlayan şey ondan duyduğu tatminsizlik olmuştur (2008: 166). Bu Antik Yunan felsefesi

uzmanlarının verdiği bilgiler doğru kabul edildiğinde Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik olarak öne sürdüğü bilgisizlik ve eğitimsizlik eleştirilerinin geçersiz olduğu görülmektedir.

2.2. Metafizik Bağlamda Nietzsche'nin Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi

Olgusal bilgilerin mutlak kesinliğinden kuşku duyan hatta bu kesinliği reddeden Nietzsche'nin metafiziksel bilgiyi kabul etmesi zaten beklenemez. Onun en sert eleştirilerinin bir kısmı, metafizik alana yöneliktir. Kuşkusuz onun metafizik alana ilişkin eleştirilerinin ahlakla da yakın bir ilişkisi vardır. Şöyle ki Nietzsche'nin de söylediği gibi kendisinin soykütük araştırmaları, “iyilik” ve “hakikat” gibi aynı zamanda metafiziksel kategorilerde yer alan ahlaki değerlerin kaynağını soruşturur (2018a: 42). Bu soykütük araştırması, Nietzsche için oldukça önemlidir. Sarah Bakewell'in de belirttiği gibi Nietzsche, asıl ihtiyaç duyulan şeyin, yüksek ahlaki ya da dinî idealler değil, son derece eleştirel bir kültürel tarih yazımı yani soy kütüğü araştırması eşliğinde “*Biz insanlar neden olduğumuz gibiyiz?*” ve “*Olduğumuz hâle nasıl geldik?*” sorularına yanıt aramak olduğuna inanıyordu (Bakewell, 2020: 20).

Nietzsche, kesin bir şekilde metafizik karşıtı bir filozoftur. Küçükalp'in belirttiği üzere onun metafizik geleneği reddeden felsefesinin en veciz ifadesi, “*Tanrı'nın ölümü*” şeklindeki kavramsallaştırmasıdır. Bu ifade, ezeli ve ebedi hakikatlerin, kendinde varlığın, salt ideanın, aşkın öznenin inandırıcılığını yitirdiğini dile getirirken ayrıca varlıkla düşünmenin özdeşleştirilmesi anlamına gelen metafizik geleneğin de sona erdiğine işaret eder (Küçükalp, 2017: 15).

Binlerce yıldır bu dünya ile öte dünya, görünen dünya ile gerçek dünya arasında bir ayırım yapılmakta ve içinde yaşadığı-

mız dünya “görünen dünya” olarak adlandırarak öte dünya karşısında değersizleşmektedir. Tanner’ın de belirttiği gibi dünyevi olanda sahtelik, çirkinlik ve kötülüğün bulunduğu düşünülmekte ve bu nedenle onlara karşıt olanlar, kendi kaynaklarını dünyevi olanı aşan bir yerde bulmaya çalışmaktadır. Nietzsche’nin ise “öncelikle herhangi bir karşıtlığın olup olmadığı, ikinci olarak da, metafizikçilerin kendi damgalarını bastığı bu popüler değer biçmelerin ve karşıt değerlerin acaba sırf yüzeysel değerlendirmeler, yalnızca geçici perspektifler... ressamların kullandığı bir deyim alınırsa sanki kurbağa perspektifleri olup olmadığı” konusunda şüpheleri vardır (Tanner, 2007: 104).

Bunun anlamı, Nietzsche’ye göre gerçek dünya olarak var sayılan öte dünyanın filozofların bir yanılgısından ibaret olabileceğidir. Solomon’un tespiti de bu yöndedir. O, Nietzsche’ye göre metafizik inançların metafizik sanrılar olduğunu ve bunların çoğu zaman doğru bir dilbilimsel formül ile ortaya çıksalar da bir şey ifade etmedikleri bilgisini verir. Örneğin Nietzsche şöyle der: “Korkarım hâlâ dil bilgisine inandığımız için Tanrı’dan kurtulamıyoruz.” (akt. Solomon, 2020: 211). Bu bağlamda Nietzsche, geleneksel olarak “kendinde şeyler” denilen şeylerin var olduğunu düşünmek için bir nedenimiz olmadığını ve bu yüzden de hiçbir zaman “kendinde şeyler”i elde edemeyeceğimizi öne sürer (Tanner, 2007: 108). Nietzsche’nin felsefeye önemli katkılarında biri de dil ile düşünce arasında kurduğu bu ilişkidir. Bu ilişki, onun düşünsel gelişiminin en sürekli temalarından biri olmuştur. Bu konuya ilişkin olarak Emdem, şöyle bir yorumda bulunur: “Nietzsche’nin ilk kez *Darstellung der antiken Rhetorik*’in notlarında ifade ettiği, bütün dillerin, öyle ya da böyle retorik bir doğaya sahip olduğu (KGW II/4, s.426) yolundaki

biraz da abartılı iddiası elbette onu görünüşte yıkıcı epistemolojik sonuçlara götürür.” (2013: 178).

Nietzsche’ye göre metafiziksel hakikatler olmadığı için onlara ilişkin bir bilgi de yoktur. Olmayan şeyin bilgisi de olmaz. Ancak metafizikle ilgili problem sadece epistemolojik ya da ontolojik değildir. Metafizik inançlar, bir gerçekliğe karşılık gelmemek dışında ayrıca yüzyıllar boyunca yaşam karşısı bir tavra da neden olmuşlardır. Granier’ın da belirttiği üzere Nietzsche’ye göre Platon’la başlayan ve bilgi düzleminde insanları aldatan ve davranış düzleminde onları yanlış yollara saptıran, duyulara ve bedene yönelik sistematik iftiraya teslim olmuş bir gelenek, Kant’a kadar devam ettirilmiştir. Bu gelenek tarafından oluşturulan gerçek dünya ile görünüşler dünyasının uzlaşmaz ayrılığı, ruh ile beden arasındaki varoluşsal ayrımın ontolojik bağlantısını sağlar. Nietzsche, *décadance*’ın özelliği olan, oluş karşısında endişe duyma, içgüdüler karşısında sıkıntı çekme, insanı çabadan ve yaratıcılıktan uzaklaştıran dinginlik duygusuna özlem duyma gibi idealist motivasyonların metafizik alanda iş başında olduğunu düşünür. O, metafiziği aşma çağrısında bulunur ki bunun anlamı, duyulara ve duyumsal olana itibarını yeniden kazandırmaktır (Granier, 2014: 51).

Nietzsche, öte dünyanın varlığını reddederken “görünür” dünyanın tek gerçek dünya olduğunda ısrarlıdır. İçinde yaşadığımız dünyaya karşı ileri sürülen “gerçek dünya” ise yalnızca bir yalandır (Nietzsche, 2020a: 27). Aslında “öte dünya”, basit bir yalan olmanın ötesindedir. Öte dünya olarak da adlandıran “ahiret”, bu dünyayı kirletmek için kullanılan bir araçtır ve bundan başka da bir işe yaramaz (Nietzsche, 2020a: 84). İnsanları

öte dünyaya çağıran metafizikçilere karşı Nietzsche'nin çağrısı şöyledir:

Yalvarıyorum sizlere, kardeşlerim, sadık kalın yeryüzüne ve sizlere dünya ötesi umutlardan söz edenlere inanmayın! Onlar zehir karıştırıcılarıdır, farkında olsalar da, olmasalar da.

Yaşamı aşağılayanlardır onlar, ölmeye yüz tutmuş, kendilerini zehirlemiş olanlardır, yeryüzü onlardan yorgun düşmüştür: o hâlde yitip gidebilirler! (2011b: 16).

Ferry de konuyla ilgili olarak Nietzsche'ye göre bu hayattan daha iyi bir öte hayat icat etmenin, hayatın dışında ve üzerinde olduğu iddia edilen birtakım değerler, bir diğer ifadeyle aşkın değerler tahayyül etmek olduğunu söyler. Onun gözünde bu yalanın ardında her zaman karanlıkta kalan bazı kötü niyetler vardır: *"Asıl gaye, insanlığa yardım etmek değil, hayatı yargılamak ve nihayet mahkûm etmektir; gerçek hayatı olduğu gibi üstlenmek ve onaylamak-tansa, onu uydurma gerçekler adına yadsımadır."* (2009: 133). Nietzsche'nin reddettiği şey budur: Yaşamın olumsuzlanması. İnsanlara ötede bir başka dünya hayali sunulurken öte dünyaya sığınılıp onda teselli aranırken bu dünya ve yaşam yitilir. Onun karşı çıktığı şey tam olarak budur. Aşkın birtakım değerler ve idealler adına burada ve şimdi olan inkâr edilmekte, bazı yanılsamalar uğruna eldeki tek gerçek olan bu dünyanın gerçekliği reddedilmektedir. Yanılsamaya gerçeklik atfedilirken duyusal dünyanın gerçekliği inkâr edilmektedir. Nietzsche, bu görüşünü şöyle açıklar:

Hayatın gerçekliği dışında hiçbir şey yoktur; ne hayatın ötesinde, ne berisinde ne cennette ne cehennemde... Ve politikanın, ahlakın, dinin meşhur ideallerinin tekmi-li birden "put"tur; hayattan kaçmaktan başka bir şeye

hizmet etmeyen ve sonunda da hayata karşı dönen metafizik birer tantana ve kurgudan ibarettirler (akt. Ferry, 2009: 133).

Nietzsche, birer put olarak gördüğü metafiziksel değer ve ideallerin karşısındadır. Onun bu konudaki duruşu çok nettir. Nietzsche, duruşunu şu sözlerle açıklar:

Feylosof Dionysos'un çömeziyim ben; ermiş olmaksansa satir olmayı yeğ tutarım. [...] insanlığı "düzeltmek", herhâlde benim vaat edeceğim en sonucu iş olurdu. Yani putlar dikmiyorum ben; önce eskiler öğrensin, balçıktan ayakları olmak ne demekmiş. Putları (ki benim için "ülküler" demektir) devirmek; zanaatım asıl bu benim. İnsanlar ülküsel bir dünyaya uydukları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar. "Gerçek dünya" ile "görünüşte dünya"; açıkçası uydurma ile gerçek... Ülkü denen yılan şimdiye dek gerçeğe bir ilenmeydi, bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu; yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce hakkının güvenceleri saydığı ters değerlere taptı giderek (akt. Deleuze, 2021: 59).

Nietzsche, öte dünyaya karşı çıkar ve bu sözde "gerçek dünya"yı şöyle anlatır:

Gerçek dünya ve görünürdeki dünya anlayışının eleştirisi. Bunlardan birincisi hayali varlıklar tarafından oluşturulan katıksız bir kurgudur.

"Görünüşün" kendisi gerçekliğe aittir: Varlığının bir biçimidir... Görünüş, pratik içgüdülerimizin işbaşında olduğu ayarlanmış ve basitleştirilmiş bir dünyadır; bizim için mükemmel biçimde gerçektir; bu demektir ki içinde

yaşıyoruz, içinde yaşayabiliyoruz: Bu, bizim için gerçek olduğunun kanıtıdır.

Dünya, içinde yaşadığımız koşulu bir yana, varlığımıza, mantığımıza ve psikolojik ön yargılarımıza indirgemediğimiz dünya, “kendi içinde” bir dünya olarak varolmaktadır; aslında bir ilişkiler dünyasıdır; belirli koşullar altında her noktadan farklı bir görüş açısına sahiptir; her nokta, direnen her nokta üzerine baskı yapmaktadır... (2020c: 370-371).

Bunlar oldukça önemli iddialardır. Ancak her tür idealin put olup gerçek bir varlığa sahip olmadığını söylemek, insanın yaşama anlam verme ihtiyacı karşısında son derece yıkıcı görünür. Dinî, felsefî, siyasi ya da ahlaki herhangi bir inanç ya da ideal taşımadan bir insanın hayatı her şeyiyle olumlayabilmesi ya da yaşamda etkin bir rol oynayabilmesi imkânsız değilse de oldukça güçtür. Nietzsche’nin de söylediği gibi bizler, dünyaya belirli bir konumdan bakmak zorundayız ve biz bu konumları bazı değerlerle ilişkilendirmekteyiz. Bizler, dünyayı ve yaşamı konumu olmayan bir noktadan göremeyeceğimiz gibi onları değer bakımından nötr bir şekilde de değerlendiremeyiz. Bunu ahlak alanında kolayca görebiliriz. Değer biçmenin, değer vermenin bizler için ahlak bakımından kaçınılmazlığını Simon Blackburn de kabul eder ve bunu şu sözlerle dile getirir:

İnsanlar etik hayvanlardır. Bununla içimizden geldiği için ille de iyi davrandığımızı ya da durmadan birbirimize ne yapacağımızı söylediğimizi kastetmiyorum. Demek istediğim, biz insanlar sınıflandırıp değer biçeriz, karşılaştırıp hayranlık duyarız ve de hak iddia edip meşrulaştırırız (2017: 13).

Ahlaka yönelik tüm eleştirilerine rağmen Nietzsche’nin kendisi de bu kaçınılmazlığın farkındadır. Bu nedenle o, tüm

ahlaki değerlendirme şekillerini aynı kefeye koymamış; efendi ahlakını köle ahlakına yeğ tutmuştur. Bunun dışında o, hiçbir değer olamayacağını iddia etmemiş, değerlerin yeniden değerlendirilmesini önermiştir. Dinî, felsefî, bilimsel, ahlaki ve siyasi idealleri put sayan Nietzsche, yaşamı olumlamayı temel değer olarak ortaya koymuş, duysal dünyanın ve bedenin değerini göstermeye çalışmıştır. Bu durum, aslında Nietzsche açısından oldukça tutarlıdır. O, hiçbir görüşün insani perspektiften azade olamayacağını söylerken kendi görüşlerinin de belli bir perspektiften kaynaklandığını zımnen kabul etmektedir. Din ve felsefe kaynaklı geleneksel değerleri sorgulayan Nietzsche, bunu yaşama verdiği değerden yola çıkarak yapar. Bazı değer ve idealere karşı çıkan Nietzsche, bunu aslında başka bir değer adına, “yaşamın olumlanması” değeri adına yapmaktadır.

Nietzsche, bu bağlamda metafizik inançların niçin ortaya çıktıklarını açıklar. Ona göre insanlar burada gerçek olan görünürdeki dünyanın antitezinin eksikliğini çeker. Onların bu özlemine karşın tek bir dünya vardır ve bu dünya Nietzsche'ye göre *“sahte, zalim, çelişkili, baştan çıkarıcı ve anlamsızdır”* Bu gerçekliğe katlanmak insanlar için zordur ve bu nedenle buna katlanmamak için insanlar yalana ihtiyaç duyar. Yalanların yaşamak için gerekli olması, varoluş karakterinin korkunç ve kuşkulu bir parçasını oluşturur. Aslında insan, Nietzsche'nin eserlerinde yalanlarının çeşitli biçimlerini ele aldığı metafizik, ahlak, din ve bilimin yardımıyla yaşama tutunur. Bunlar insanın ihtiyaç duyduğu güveni karşılarlar. Ve bunların hepsi insanın yalan ihtiyacının, gerçeklikten kaçma istencinin, gerçeği inkâr etme istencinin ürünleridirler (Nietzsche, 2020c: 573).

Nietzsche'nin nazarında insanların çoğu; gerçeğe, dünyanın ve yaşamın bir anlamdan, düzenden ve amaçtan yoksun olduğu gerçeğine katlanabilecek güçte değildir. Bu nedenle onlar, yaşama tutunabilmek için yalanlara ihtiyaç duyarlar. Din, bilim, ahlak, siyaset gibi yüce değerlerden bahseden ve birtakım metafiziksel inançlar içeren alanlar, insana gereksinim duyduğu yalanları sunarak onun yaşama tutunmasına yardım ederler. İnsanlar, genellikle yalın gerçekleri kaldırabilecek kadar güçlü değildir. Nietzsche'nin bu görüşleri, akla hemen onun Tanrı Apollon'a atfettiği nitelikleri getirir. Hatırlanacağı gibi o, diğer vasıflarının yanı sıra ayrıca yanılsama tanrısıydı. Ve yanılsamalar üreterek insanı gerçekliğin ürperticiliğine karşı korumaktaydı.

Nietzsche'nin “ebedî döngü” ya da “ebedî dönüş” gibi adlarla dile getirilen anlayışı metafizik içinde değerlendirilebilir. Ferry'nin de belirttiği gibi Nietzsche, ebedî döngü doktrinini nihayet tamamen dünyevi, putsuz ve tanrısız bir kurtuluş doktrini olarak sunar. Nietzsche, bununla tamamen dünyevi bir ölçüt, neyin yaşanmaya değer neyin değmediğini birbirinden ayırmak için bir ölçüt sunmayı amaçlar. Çünkü öte dünya, kozmos veya kutsallık diye bir şey yoksa hümanizmin kurucu idealeri zayıflamışsa, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmak şöyle dursun, daha temelde neyin yaşanmaya değer olduğuna bile karar verilemiyorsa insan kendisine yol gösterecek bir ölçüt ihtiyacı içinde olacaktır. Bu doğrultuda Nietzsche, dinin ve metafiziğin yerine ebedî döngü kuramını önerir (Ferry, 2009: 166). Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde bu öğretiyi şu sözlerle açıklar:

Günün ya da gecenin birinde bir cin, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup şunları söylese ne olurdu: “Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı

bir kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak tümünden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek; bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte...

Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa, bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı vermek mi isterdin: "Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım." Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, seni sen olarak değiştirir ya da belki ezer geçerdi. Her şeyde, her tek şeydeki soru "Bunu bir daha istiyor musun? Sayısız defa istiyor musun?" sorusu bütün eylemlerine ağırlıkların en büyüğünü koyardı. Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olarsın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama, belirleme için can atasın (2003: 206).

Nietzsche'nin büyük bir coşku içinde ortaya koyduğu bu öğretinin hakkında Ferry, onun bu öğretiyi istediği gibi açıklığa kavuşturmaya ve geliştirmeye zaman bulamadığı, hastalığının buna mâni olduğu bilgisini verir (2009: 166). Ebedî döngü öğretisi, bu hâliyle tamamlanmamış bir düşüncedir ve bu nedenle onun tam olarak ne anlama geldiği tartışmalı bir konudur. Öğretiyi yeryüzünde olan her şeyin sonsuz bir tekerrürle hep aynı şekilde yeniden ve yeniden yaşanacağı şeklinde anladığımızda şu soruyu sormamız oldukça makuldür: "Neden edebî döngü öğretisine inanmalıyım?" Özellikle Nietzsche'nin ebedî bir öte dünya inancını reddettiğini göz önüne alırsak ebedî döngüyü ebedî öte dünyaya niçin tercih etmemiz gerektiği pek de açık değildir. Ebedî döngüye inanmayı tercih etsek bile günümüzün en büyük

otoritesi olan bilim tarafından da desteklenmeyen, kendisine inanmamız için bilimin herhangi bir kanıt sunmadığı ebedî döngüye inanmak elimizde midir? Şayet ebedî öte dünyaya inanç yani ahiret inancı, metafiziksel bir yalansa, kendisine dair hiçbir bilginin olmadığı ebedî döngü doktrini hangi bakımdan doğrudur? Ebedî döngüyü diğer metafiziksel inançlardan ayıran şey nedir? Nietzsche'nin doktrinini tamamlayamamış olması, bu sorulara yanıt vermemizi güçleştirmektedir.

Öte yandan ebedî döngü ile ilgili başka sorunlar da vardır. Bu sorunlardan birini Ferry ortaya koymuştur. Yaşadıklarımızı ebedî döngü ölçütüne başvurarak düşünmeyi deneyebiliriz. Fakat bunun korkularımızdan kurtulmaya ne faydası olacaktır? Bu ölçüte başvurmanın sonluluğun doğurduğu kaygılarla ne tür bir ilgisi vardır? (Ferry, 2009: 169). Bu sorunu şu şekilde açıklayabiliriz: Ölüme, kendi varoluşuna, yaşadığı acılara anlam veremeyen bir insanı bu öğretiyi nasıl teskin edebilir? Yaşadıklarını bir kez değil, tekrar tekrar sonsuzca yaşayacağını bilmek onu avutur mu? Aslına bakılırsa insanların adil bir Tanrı tarafından yargılanacağına ve ölümün bir son olmadığına duyulan inanç, her şeyin sonsuz kez tekrar tekrar yeniden yaşanacağını söyleyen ebedî döngü öğretisinden daha teskin edicidir.

Metafiziksel inançlar, sadece öte dünyaya ilişkin değildirler. Duyusal dünyaya ilişkin de bazı inançlar mevcuttur. Örneğin Ferry'nin de tespit ettiği gibi Stoacılar, dünyayı iyi ve ahenkli bir düzene sahip olarak tasavvur etmişlerdir ve bununla da kalmayıp dünyanın bu düzenini, insanları onun içinde kendi yerlerini bulacakları bir model olarak benimsemeye davet etmişlerdir. Nietzsche ise onlardan farklı olarak organik ve inorganik düzeyde, içimizdeki ve dışımızdaki dünyayı büyük bir enerji alanı, güçler ve itkiler ağı

olarak düşünür. Bu alanın sonsuz ve kaotik çokluğu tekliğe indirgenemez. Bu nedenle Greklerin *kozmos*'u, Nietzsche'nin nazarında en alasından bir masaldır. Bu masal hoş olabilir fakat nihayetinde yalnızca insanları teskin etmek için uydurulmuştur (Ferry, 2009: 140). Burada dikkat çeken hususlardan biri de çokluk konusudur. Filozoflar, genellikle çokluktan rahatsızlık duyarlar. Onlar, İlk Çağ'dan itibaren çokluğu tekliğe indirgeme çabasında olmuşlardır. Oysa Nietzsche çokluktan hiçbir şekilde rahatsız olmaz. Deleuze'nin de tespit ettiği gibi onun tarafından çok, çok olarak oluş da oluş olarak olumlanır (Deleuze, 2021: 56). Nietzsche'nin nazarında bir masal olan kozmosa dair bu metafiziksel inanış, kendisine inananları rahatlatır fakat herhangi bir gerçekliğe tekabül etmez. Bu açıdan bakıldığında metafiziğin yalnızca din kaynaklı olmadığı, ona felsefenin de kaynaklık edebileceği açıkça görülmektedir. Zaten Nietzsche de sadece dini eleştirmez, geleneksel Batı felsefesi de din gibi onun hedef tahtasındadır.

Nietzsche, Sokrates'i bilgi ve akıl konularında ele aldığı gibi metafizik bağlamında da ele alıp değerlendirir. Deleuze'nin belirttiği üzere Nietzsche'ye göre eğer metafizik iki dünya arasındaki ayırımla, özün ve görünüşün, doğrunun ve yanlışın, akli ve duysal olanın karşıtlığı ile tanımlanıyorsa, onu Sokrates icat etmiştir. Çünkü Sokrates, yaşamı yargılanması, ölçülmesi, sınırlandırılması gereken bir şey olarak görmüş, düşüncüyü de tanrısallık, doğruluk, güzellik, iyilik gibi üstün değerler adına iş gören bir ölçü, bir sınır hâline getirmiştir (Deleuze, 2021: 23).

Peki, tanrısallık, doğruluk, güzellik ya da iyilik adına bir sınır veya ölçü getirilmesinde yanlış olan nedir? Nietzsche'nin bu konudaki nedeni hakikat bakımından değildir. Çünkü ona göre insan, tam anlamıyla hakikate ulaşamayacağı gibi hakikatin başlı

başına bir değer olarak yüceltilmesine de gerek yoktur. Onun açısından metafiziksel inançları kabul etmek, bir hakikat problemi olmanın ötesinde öncelikle yaşama karşı yanlış bir tutum olduğu için eleştirilmelidir. Buna rağmen Nietzsche, metafiziksel inanışların epistemolojik bakımdan yanlış olduğunu söylemekten de kaçınmaz. Çünkü insanların yaşam karşısındaki tutumlarını değiştirmek için sadece bu tutumun değil, aynı zamanda bunlara kaynaklık eden inançların da yanlış olduğu gösterilmelidir. İnsanların eylemleri ve tutumları ile inançları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Genellikle insanlar, inançlarına göre tutumlar geliştirir ve eylemde bulunur. Bu nedenle insanların yaşam biçimlerinin yanlışlığını göstermek isteyen Nietzsche, onların inançlarının da yanlışlığını göz önüne sermeye çalışmıştır.

Nietzsche'ye göre metafizik gelenek Platon'la başlamıştır. Fakat bilindiği üzere Platon'u Sokrates'ten ayırmak çok da mümkün değildir. Bu nedenle metafiziğin Platon'la başladığını söylemek, bir anlamda onun Sokrates'le başladığını söylemektir. Metafizik konusu dâhilinde Nietzsche, Sokrates'i öncelikle öte dünyaya ve ruhun ölümsüzlüğüne duyduğu inanç nedeniyle eleştirmelidir. Çünkü Sokrates, bunları kabul eder, Nietzsche ise reddeder. Nietzsche, bu inanışları şu şekilde reddeder:

Yaşamın odak noktası, yaşamın kendisine *değil* de “öte dünyaya” -hiçliğe- çekilirse, odak noktası yaşamdan büsbütün alınmış demektir. Kişinin ölümsüz olduğu yönündeki büyük yalan, içgüdülerdeki her anlayışı ve doğallığı zedeler; içgüdüler üzerinde olumlu etkiye sahip, yaşamı besleyen, geleceği güvence altına alan ne varsa o andan itibaren şüphe uyandırmaya başlar. Böyle yaşamak, hayatın artık bir *anlamı* kalmamış olması; hayatın “anlamının” *buna dönüşmesi*... (2020d: 75).

Nietzsche, insanın karşısında çok fazla ayartıcı, çok fazla doğru yoldan şaşırtıcı etken varken insanların dayanışma duygusu duymasını, minnet ve iş birliği içinde olmasını, kendine güven duyup topluluğun iyiliğini güçlendirmesini sağlayacak olan şey nedir diye sorar. Yanıt, ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inançtır. Herkes ölümsüz bir ruha sahip olduğu için diğer herkesle eşit konumdadır. Tüm var olanlar arasında herkesin selameti sonsuz bir önem arz eder (Nietzsche, 2020d: 75).

Görüldüğü üzere Nietzsche için metafizik inançlar olan öte dünya ve ruhun ölümsüz olduğu inancı, insanın bu dünyadaki tek ve gerçek yaşamı kaçırmamasına, onun değerini göz ardı etmesine neden olmakta ve ayrıca insanın içgüdülerine zarar vermektedirler. Buna karşın bu inançlar, toplumun selametine, düzenine ve dayanışmasına katkı sağlayarak toplumsal açıdan fayda sağlamaktadırlar. Burada kişisel kayıplar karşısında toplumsal faydalar söz konusudur.

Nietzsche'nin terk edilmesini salık verdiği bu iki inanca Sokrates üzerinden baktığımızda onun bu inançları benimsediğini ve hayatını bu inançlar etrafında şekillendirdiğini görürüz. Alfred E. Taylor'ın çizdiği Sokrates tablosunda bu inançlar kaşımıza hemen çıkıverir:

onu ahlaki düzene ve etrafındaki toplumda pek paylaşılmayan Tanrıya ve ölümsüz ruha, dinî inanca derin bir bağlantıyla ayrıca felsefi problemlerin doğasına ve bunlara yaklaşılması gereken metotlara ilişkin oldukça özgün bir görüşle ayırt edilen bir entelektüel olarak düşünmek zorundayız (2020: 60).

Taylor'ın Sokrates'e dair yaptığı tasvirde Nietzsche'nin karşı çıktığı önemli metafiziksel inançları bulmaktayız. Tanrı inancı,

ruhun ölümsüzlüğü inancı ve bu iki inançla bağlantılı olan öte dünya inancı. Bunların hepsine Sokrates inanmıştır. Lenoir'ın da tespit ettiği gibi Sokrates'e göre ruh, Tanrısal, ölümsüz, anlaşılabilir ve ayrılmaz olmakla birlikte kendine özgüdür (Lenoir, 2018: 147). Zeller'in verdiği bilgiler de Sokrates'in ruha inancını ve onun için ruhun taşıdığı önemi gösterir. Bu çerçevede Sokrates'e göre yegâne kötülük ruha yönelik kötülüktür (2008: 172).

Nietzsche'nin nazarında Sokrates'in yaşamı yadsıyarak âdetâ ölüme yürümesi bu inanışları ile ilişkilidir ve aslında bu inanışların altında, onun görünen yüzünün gerisinde başka bir neden vardır. Nietzsche, eserlerinde Sokrates'i nadiren övdüğü kısımların birinde bu nedeni şöyle açıklar:

Ölen Sokrates. Ben Sokrates'in yaptığı, söylediği her şeydeki yürekliliğe, bilgeliğe hayranım; söylemediklerine de... Bu alaycı adamı kendine aşık eden bu canavar, Atina'nın kendine en çok güvenen gençlerini titreten, ağlatan fareli köyün bu kavalcısı yalnızca çağın en büyük gevezesi değildi, aynı ölçüde çağının en sessiz kişisiydi. Yaşamının son anında sessizliğini koruduğunu anımsatmak isterim. Bu aşamada belki de tinlerin daha yüksek bir katındaydı. Belki ölmüştü, belki ağudan ötürü, belki dindarlıktan, belki de kötücüllükten; o an bir şey dilini çözdü de şöyle dedi: "Ey Crito, Asclepius'a bir horoz adadım." Bu gülünç, korkunç son sözler kulağı olanlar için anlamlıdır. "Ey Crito yaşam bir hastalıktır." Onun gibi bir adamın, herkesin gözü önünde sevinçle, bir asker gibi yaşamış birinin, kötümser olması olanaklı mı? O, olsa olsa sevinçli bir yüz takındı. Ama en son yarısını, en derin duygusunu bütün yaşamı boyunca sakladı. Sokrates, Sokrates yaşamda acı çekti. Sonra da gene kendinden öğ aldı; korkunç, dindar, kafir söyleşiyle (2003: 205).

Dikkat edilirse bu satırlarda Nietzsche, Sokrates'in yaşamını değil ölümünü sorunlu bulmaktadır. Ölümü tercih etmesi ise yaşamının samimiyetini sorgulatmaktadır. Sokrates, yaşamı gerçekten sevseydi ölüme böyle gider miydi? Yaşarken sergilediği sevinçli görünümü gerçek bir sevinçten kaynaklanmamakta mıydı? Yoksa o, sevinçli görünürken içten içe ölümü mü istemiştir? Yürekliği ve bilgeliği ile sadece kendi çağının Atinalıların değil, sonraki çağların Nietzsche'sinin bile takdirini kazanan Sokrates'i ölüme götüren nedir? Bunun nedeni, onun kendi felsefesine ve inançlarına duyduğu tereddütsüz güven midir yoksa içten içe acı çekiyor oluşu ve bu yüzden kendisinden öç almak istemesi midir? Sokrates, ister inançlarına olan derin bağlılığı nedeniyle isterse içten içe duyduğu acı yüzünden ölüme yürümüş olsun bir şey değişmeden kalır: Metafizik inançlarının iyimserliği. Onun metafizik anlayışı iyimserdir. Bu iyimserlik onun kendine özgü yargılarında saklıdır. Bu yargıları Nietzsche şöyle sıralar: *"Erdem bilgidir, bilgisizlikten ancak suçluluk doğar, erdemlilik mutluluktur."* (2020b: 92). Granier'ın belirttiği üzere Nietzsche, *yeryüzünde herkesin mutluluğuna imanın, bilgiye dayalı bir evrensel kültürün imanlı olduğuna duyulan inancın dünyevi ve İskenderci bir mutluluğun tehditkâr talebiyle yavaş yavaş dönüştüğünü görüp* dehşete kapılması gerektiğini söyler (akt. Granier, 2014: 134). Nietzsche'ye göre Sokrates'in metafiziksel inançları Sokratik kültüre yerleşerek insanları dünyanın ve varoluşun kaotik gerçekliğini görmekten, bunun dehşetini duymaktan alıkoymuştur.

2.3. Ahlak Anlayışı Bakımından Sokrates ve Sokratesçilik Eleştirisi

Nietzsche'ye göre bilgi mutlak olmayıp perspektife bağlı bir yorumlama olduğu gibi ahlaki değerler de benzer şekilde bir perspektife bağlı olarak ortaya konurlar. Nietzsche, tüm değer yargılarının kesinlikle bir perspektiften kaynaklandığını söyler. Bu perspektif; bir topluluğa, bir ırka, bir devlete, bir inanca ait olabileceği gibi bir kültürün korunması perspektifi de söz konusu olabilir. Görüldüğü gibi bir insanın karşısında tek bir perspektif yoktur; o, birçok perspektifle karşı karşıyadır. Bu nedenle tek bir birey, kendi içinde çok fazla çelişkili değerlendirmeler ve sonuç olarak çelişkili dürtüler taşır. Nietzsche, bu durumun insanın hastalıklı hâline neden olduğu kanısındadır (2020c: 191). İnsan, birkaç basit içgüdüye sahip bir varlık değildir. On- da birbiriyle çelişebilen birçok içgüdü ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkmış çok sayıda değerlendirme biçimi bulunur.

Nietzsche, bilgiye yaşamın olumlanmasını merkeze alarak baktığı gibi ahlak konusunu da bu merkezden hareketle değerlendirir. Bu nedenle onun epistemolojisi ile ahlak anlayışı bakımından tam bir koşutluk vardır. Bu koşutluğu Solomon şu şekilde açıklar:

Nietzsche'nin epistemolojisi, "Olgular yoktur, sadece yorumlar vardır." önermesi etrafında şekillenir. Kabul edilebilirliklerini belirleyen şey bu önermelerin "yaşamı yükseltme değeridir". Dolayısıyla Nietzsche için (Fichte ve Hegel'de olduğu gibi) "teori" ve "pratik" ayrımı yoktur. Metafizik, epistemoloji ve etik, "kişinin hayatını bir sanat eserine dönüştürme" yolunda uygulanabilirlikle- riyle değerleri belirlenen "yorumlardan" ibarettir. "Ol-

gular yoktur" düşüncesinin özel bir örneği olarak "ahlaki olgular yoktur" düşüncesini buluruz, başka bir deyişle, ahlaki önermelerin kabul edilebilirlikleri yalnızca yaşamımızla ne kadar ilgili olduklarına bağlıdır (2020: 220).

Bu açıdan bakıldığında onun metafizik karşıtlığının meşhur ahlak karşıtlığı ile iç içe olduğu görülür. Ferry'nin de tespit ettiği üzere Nietzsche'nin nazarında "Tanrı", "Öte" ya da "Hakiki Hayat" veya Nirvana, kurtuluş, kutsanmışlık diye adlandırılan şeyler aslında yaşam düşmanı bir eğilimin uzantılarıdır. Kurtuluşun Tanrı'da ya da onun yerine konmak istenen bir başka aşkın idealde aranması, "*yaşamın, doğanın, yaşama isteminin düşman ilan edilmesi*" dir (Ferry, 2009: 165).

Granier da Nietzsche'nin metafizik ile ahlak arasında kurduğu ilişkinin farkındadır. Bu ilişkiyi Granier'ın ifadesiyle anlatacak olursak ahlak, dünyanın ahlakileştirici bir yorumundan doğmuştur. Bu yoruma göre iyilik ile kötülük birbirine mutlak biçimde karşıttır. Bunların doğalarında ya da kökenlerinde ortak hiçbir şey yoktur. O, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserden yola çıkarak Nietzsche'nin metafizik ile ahlak arasında kurduğu ilişkiyi şöyle açıklar:

Sonuç olarak metafizik düşünce, deneyimlediğimiz dünyanın muğlaklığının, dönüşüm ve çeşitliliklerinin aldatıcı bir görünüm olduğunu ve öte tarafta tamamen farklı bir örgütlenme tahayyül etmek gerektiğini, bu taraftaki uzlaşmaz öğelerin ayrışarak biri fiilen gerçek ("yüksek değerler" sistemi), ötekiye geçici yanılgı olan, ortadan kaldırılamaz iki sistem oluşturmak için asıl yakınlıklarına göre orada yeniden bir araya geleceğini bildirir. Metafizikçilerin temel inancı, "*değerlerin çatışıklığına olan inançtır.*" (2014: 46).

“Tanrı’nın ölümü” sözü ile metafiziği reddeden Nietzsche, bu söz ile aynı zamanda Tanrı’nın ahlaki otoritesini inkâr eder. Nietzsche, Tanrı ile ona duyulan inancın insanların ahlakına olan etkilerini ele alır. Solomon’un da tespit ettiği gibi Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü, Tanrı’ya değil, Tanrı’ya duyulan inanca atıfta bulunur. “Ölüm”, bir zamanlar var olmuş bir varlığın yokluğunu değil ona duyulan inancın yokluğunu ifade eder. Burada Nietzsche’yi ilgilendiren şey, insanların Tanrı’ya duydukları inançtır. Ona göre artık Tanrı’nın ahlaki buyruklarının savunulabileceği düşünülememektedir ve geçmişte eylemleri belirleyen “Tanrı korkusu”, artık Hristiyanlığın bir parçası değildir (Solomon, 2020: 223:224).

Nietzsche’ye göre Tanrı merkezli bir ahlak anlayışı öncelikle yaşam karşıtıdır. Ancak yaşam karşıtı bir ahlakın yalnızca Tanrı merkezli olması gerekmez. Deleuze’ün de söylediği gibi Tanrı öldürülmüş olsa bile değişen pek bir şey olmamıştır. Tek değişiklik, insanın sırtında taşıyacağı ağırlıkları dışarıdan yüklenmek yerine, artık kendi kendine yüklenmesidir. Değerler tabii ki değişebilirler. İnsan Tanrı’nın yerine kendini koyabilir. İlerleme, mutluluk ve yararlılık gibi insan merkezli kavramlar aşkın olan doğruluk, iyilik ve Tanrı kavramlarının yerine geçebilirler. Bunlar gerçekleşmişse de yeni değerlerin dayandığı değerlendirme biçimi aynı kalmıştır. *“Her zaman boyun eğmeye, bir ağırlık yüklemeye, yaşamın sadece tepkisel, düşünceninse yalnızca suçlayıcı biçimlerini kabullenmeye davet ediliriz.”* (2021: 24).

Nietzsche’nin eleştirdiği ahlaki değerlendirme tarzı, her ne kadar kendisini iyilik ideali olarak sunuyor olsa da aslında bu ışıltılı görünümün ardında karanlık yönleri sahiptir. Granier,

Nietzsche'nin bu karanlık yönleri işaret eden görüşlerini tespit eder. Bu tespitlere göre ideal savunucu kişi, iyiliğin zafer kazanması için kötülüğün kaynaklarını kullanmakta tereddüt etmeyen birisidir. Nietzsche'ye göre aceleyle ve ikiyüzlülükle dışlanan olumsuz, her yaratılışın zorunlu mayasıdır. Yani kötülük sayılan olumsuzluğu ortadan kaldırmaya çalışmak, sonuçta insanın kendisini aşma yönündeki dirimsel ilkesini öldürecek, onu aşağılık ve güçsüz bir "sürü hayvanı"na indirgeyecektir. Erdem adına verilen mahkûmiyetin ardında yenilikçi insanlara karşı kin, özerkliğe ve keşfe muktedir bireysellik karşısında haset dolu kuşku bulunur (Granier, 2014: 48). Sürünün ahlakı aslında köle ahlakıdır. Köle ahlakının temel özelliği, onun efendi ahlakına karşıt oluşudur. Ludovici'nin tespitlerine göre efendi ahlakına göre güçten, zenginlikten, sağlıktan mutluluktan kaynaklanan her şey "iyi"dir. Çünkü bunları ortaya çıkaran iyici güç, yok etme isteği değil, vermenin ve bahşetmenin hazinesi olan yüksek gerilim bilincidir. Efendi ahlakına göre "iyi", "soyluluk"tur, "kötü" ise "alçaklık"tır. Efendi ahlakının "kötüsü", korkaklıktır, zayıflıktan kaynaklanan davranıştır, "işini" bilmektir. Oysa bunlar köle ahlakına son derece uygun olan, "iyi" sayılan davranışlardır. Çünkü köle ahlakının değerleri pasif, savunucu, zehirleyici, olmaktır. Uyum sağlama, intibak ve çıkarıcı ilişkiler de bu değerler arasındadır (2021: 43-44). Karşıt değerlerden oluşmalarına rağmen bu iki ahlakın birbirinden tamamen yalıtık olduğu düşünülmemelidir. Nietzsche'ye göre bunlar iki ana tiptir, iki ana ayrımdır. Ancak bunlar, çoğu kez her ikisinin birbirine karışması sonunda bazen sertçe bir yan yanalıkla bir toplumda, hatta aynı insanın içinde, bir ruhta görülebirlirler (2019f: 204).

Geleneksel ahlak, hiç de kendisini sunduğu gibi iyi ve olumlu değildir. O, hem yürürlükteyken kötülüğe başvurabilmekte

hem de aslında birtakım olumsuz güdülere hizmet edebilmektedir. Ayrıca onun gelişiminin bir de bedeli vardır. Nietzsche bu bedeli şöyle açıklar:

Nedenin yerinden çıkartılması, tüm güdülerin korkuya ve umuda (cezaya ve ödüllendirmeye) indirgenmesi; rahiplerin koruyuculuğuna, kutsal bir istenci ifade ettiği iddia edilen titiz formalitelere bağımlılık; sınav ve deneyin yerine yanlış bir bilgi yerleştiren bir “bilincin” aşılması: Sanki yapılması gereken her şey ve yapılmamış olan her şey belirlenmişçesine araştıran ve ileri atlayan bir tinin bir nevi hadımı. Özet: Hayal edilebilecek en kötü şekilde bozulmuş insanın “iyi insan” olarak sunulması (2020c: 122).

İnsanlar yaşam karşısında etkin olabildikleri gibi tepkisel de olabilirler. Ancak onlar, sadece etkin olabildiklerinde yaşamı olumlayabilirler. Tepkisel olduklarında ise yaşamı olumsuzlarlar. Deleuze’ün de belirttiği gibi güç istenci, kişinin etkin kuvvetlerini ve kendi farklarını olumlamasını sağlar. Buna karşın tepkisel kuvvetlerin özü bunun tersidir. Önceliği, olmadığı şeylere karşı olmak ve ötekini sınırlandırmaktır. Bunlarda olumsuzluk birincildir (Deleuze, 2021: 27).

Geleneksel ahlak tepkiseldir ve tepkisel oluşu, onun yaşamı olumsuzladığı anlamına gelir. Yaşamın olumsuzlanması ne anlama geldiğini Blackham’ın yorumlarından faydalanarak şöyle izah edebiliriz: Yaşamın olumsuzlanması; hayattan tiksirmek, mide bulantısı ve vazgeçştir. Tüm bunlar ise öncelikle saldırganlıkları içe yönelmiş, boyun eğdirilmiş halklarda görülür. Fakat yaşamın olumsuzlanması, bunlarla sınırlı kalmaz, bir temaya, hayata ve çekilen acılara anlam yüklemenin bir yorumlanışına, örgütlü bir amaca, iradeye ve bir varoluş biçimine dönüşür. Ana

tema hâline gelip de egemenlik kurduğunda olumlu içgüdüler ve asli enerjiler üzerinde bir ümitsizliğe dönüştüğünde yaşam hastalıklı bir hâl alır; iyilik kötülük, kötülük ise iyilik olur (Blackham, 2005: 37).

Nietzsche'nin geleneksel ahlaka ilişkin bu görüşleri ile yapmaya çalıştığı şey şudur: Ahlaklılık hakkında büyüüne kapılmadan ve güzel jestlerine ile baştan çıkarıcılığına karşı güvensizlikle dolu bir şekilde düşünmeye çalışmak (Nietzsche, 2020c: 187). Nietzsche'ye göre ahlaklılık kendisini yüce bir konuma yerleştirmesine rağmen o, bir yaratığın yani insanın yaşam koşullarıyla kısmen uyuşan bir değer takdir sistemidir. Geçmişte insanların onu, meyvelerinden tanıma iddiasında olduğunu belirten Nietzsche, olaya tersinden bakar, onu meyveye benzeterek bu meyvenin içinden çıktığı toprağı keşfetmeye koyulur (2020c: 190). Onun bu keşif için kullandığı yöntem, soy kütüğü araştırmasıdır. O, bu araştırma ile ahlaki değerlerin kaynağını, ahlaki ortaya çıkaran koşulları ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Nietzsche, ahlaki duyulara inanan her şeyin, insandan arta kalan her şeyin yadsınması olarak tanımlar (2020a: 27).

Filozoflar, mutlak bilginin peşinde oldukları gibi mutlak ahlaki değerlere de ulaşmaya çalışmışlardır. Nietzsche, bunun mümkün olamayacağı iddiasındadır. Bu nedenle, filozoflardan kendilerini iyinin ve kötünün ötesinde bir yere konumlandırma-larını ister. Ona göre ahlaki yargılar, nihayetinde birer yanılgıdır ve filozoflar bu yanılgıyı aşmalıdır. Çünkü temelde ahlaki olgu diye bir şey yoktur. Ahlaki yargı, olmayan gerçekliklere inanmak bakımından dinî yargıya benzer. Ahlak, bir olgu olmayıp belirli olayların yorumundan ibarettir. Ancak Nietzsche, yorumlamaya karşı olmamasına rağmen geleneksel ahlakın yan-

lış bir yorum olduğunu söyleyerek ona itiraz eder. Ahlaki yargı da dinî yargı da gerçek ile düşsel olanın ayrımını henüz içermeyen bir bilinçsizlik basamağında yer alır. Bu basamakta “doğruluk” denilen şey, aslında bir “kurgu”dur. Bu yüzden ahlaki yargıya güvenilmemelidir (Nietzsche, 2020a: 49). Görüldüğü üzere Nietzsche, ahlaki değerlerin gerçekliğini soruşturuyordu ve bunu yaparken Emmanuel Mounier’in ifadesi ile “*değerler tablosunu altüst ederken onların göreceliklerini koruyor, yalnızca saltıklaştırılmış değerlere savaş ilan ediyordu.*” (2019: 18). Bu nedenle o, ahlakın bizzat kendisine değil ahlakın mutlaklaştırılmasına karşı çıkmıştır.

Ahlaki yargıların birer kurgu olduğunu ileri süren Nietzsche, bu çerçevede birçok örnek sunar. Bu örneklerden biri, ahlak için hayati önemi olan iyi-kötü ayrımıdır. Ona göre bu ayrım bir yanılsamadır. Diğer yandan ahlakın içeriğini oluşturan “Çalmamalısın!”, “Öldürmemelisin!” gibi ahlaki buyruklar da ortaya konmuştur. Bu vecizeler kutsal sayılmış ve bunlara uyulmuştur. Oysa Nietzsche’ye göre bu vecizelerden daha iyi bir soyguncuya ve katile rastlanmaz. Bu tür ahlaki değer bildiren vecizelerle aslında her şeyiyle yasanın kendisi, bu vecizelerin kutsal sayılmasıyla da hakikatin kendisi öldürülmektedir. Bu tür ahlak ilkelерinin kutsal sayılması, yaşama aykırı düşenin, onunla çelişenin kutsal sayılmasıdır (Nietzsche, 2011b: 250-251).

Granier’ın da belirttiği gibi Nietzsche, ahlak hakkında konuşurken belirli bir ahlaki mahkûm etmektedir. Bu ahlak “*yarı yarıya ya da tümüyle başarısız kalmış, zavallı bir insan soyunun korunması için gerekli koşullar toplamı*”dır. Bir başka ifadeyle “*yaşamdan öç alma gizli niyetiyle -zaten pek başarılı bu niyetle yönlendirilen dekadınların kişisel tepkisidir.*” (Granier, 2014: 43).

Nietzsche, geleneksel ahlakı kınayıp mahkûm ederken onun topluma olan faydasını yadsımaz. Tanner'ın da söylediği gibi Nietzsche'ye göre ahlak, en temelde, en azından başka insanlara sırtımızı döndüğümüzde kendimizi güvende hissetmemizi sağlar ve bu sayede huzur içinde yaşamamıza yardım eder. Bu inkâr edilebilecek bir şey değildir. Nietzsche de bunu inkâr etmez. Onun ahlak dışı olarak adlandırılan birçok eylemden kaçınmamız gerektiğini söylerken kastettiği şey budur. Peki ama ahlak, yalnızca bir güvende olma meselesi midir? Nietzsche'ye göre evet öyledir. Bilindiği gibi Platon'dan beri birçok filozof ahlakı göklere çıkarmış, onu transendental tarzda onaylamıştır. Oysa Nietzsche için ahlak, yalnızca yararlı bir işleve hizmet eder ve bu nedenle yaşamını sürdüren her toplum tarafından kendisine gereksinim duyulur. Bunun ötesinde ona anlamlar ve amaçlar yüklemeye gerek yoktur (Tanner, 2007: 56-57).

Toplumun güven içinde varlığını sürdürebilmesi için ahlaka ihtiyacı vardır. Bunu Nietzsche reddetmez. Ancak özellikle Hristiyanlıkta başka unsurların olaya dâhil olmasıyla bu faydanın değeri düşmüştür. O, şöyle der:

Bir topluluğun kendini koruması için belirli koşullardan oluşan tamamen gerçekçi bir resmiyetten oluşan *kanun*, belirli sonuçlara götüren eylemleri yani topluluğa karşı olan eylemleri yasaklamaktadır; ancak bu eylemleri meydana getiren yaradılışı *yasaklamamaktadır* çünkü bu eylemlere, başka sonuçlar için yani topluluğun düşmanlarına karşı ihtiyacı vardır. Daha sonra ahlak idealisti görünür ve şöyle der: “Tanrı, kalplerimizi görüyor. Eylemin kendisi hiçbir şeydir; onu meydana getiren saldırgan yaradılışı yok etmeliyiz. Normal koşullar altında buna güleriz...”

İnsan, “Düşmanını sev” dendiğinde, doğayı ahlaklılığın içinden söküp atmaktadır. Bundan dolayı kanundaki (içgüdüsel) doğal “Komşularını seveceksin ve düşmanlarından nefret edeceksin” kuralı anlamsız hâle gelmiştir. Çünkü komşunu sevmek kuralı da bu sefer yeni bir temel bulmak zorundadır (bir nevi Tanrı sevgisi olarak). Her yerde Tanrı dâhil edilmiş ve yararlılığı geri çekilmiştir; her yerde ahlaklılığın gerçek kökeni inkâr edilmiştir yani doğanın tam olarak doğal bir ahlaklılığın kabul edilmesinde yatan kutsallığı kökünden yok edilmiştir (Nietzsche, 2020c: 155-156).

Bu satırlarda Nietzsche, ahlakın nasıl bir yapı hâline geldiğini anlatır. O, ahlakın toplumun güvenliği için birtakım kısıtlamalar getirmesine karşı çıkmaz. Fakat ahlak, davranışları belirlemenin ötesine geçip insanın psikolojik yapısına, duygularına ve içgüdülerine uzandığında, durum Nietzsche için kabul edilemez olur. Başlangıçtaki hâliyle topluma faydası inkâr edilemeyecek olan ahlak, insandan doğal eğilim ve içgüdülerini inkâr etmesini istediğinde artık insan için faydalı olmak bir yana, ona zarar vermeye başlamaktadır. Toplumun güven içinde olmasına ve insanın huzurla yaşamasına hizmet eden ahlaka itiraz etmeyen Nietzsche, bu işlevin ötesine geçip insandaki doğal eğilim ve içgüdüleri bastıran ya da ortadan kaldırmaya kalkan ahlaki mahkûm etmekten geri durmaz. Öte yandan o, son derece doğal bir toplumsal inşa olan ahlaka kutsallık atfedilmesine de karşıdır. İnsan, varlığını birtakım hayali, kurgusal değerler uğruna feda etmemelidir. Nietzsche, ahlaka atfedilen kutsallıktan büyük rahatsızlık duyar. Buna “ahlaklılığın ekşitilmesi” adını veren Nietzsche, konu hakkında şunları söyler:

Bu küçük sürü hayvanı erdemleri hiçbir şekilde “ebedî yaşama” götürmez. Onları ve onlarla birlikte kendini bu

şekilde sahneye koymak kurnazca olabilir, ama burada bile gözlerini açık tutanlar için her şeye rağmen tüm oyunların en gülüncü olarak kalır. Mükemmelliği küçük ve iyi huylu bir koyun olarak elde ederek ne dünyada, ne de cennette hiçbir şekilde imtiyazlı bir mevki hak etmeyiz. En iyisi ya küçük, iyi huylu, boynuzlu tuhaf bir koyun olarak kalırız -tabii kendini beğenmişlikten patlamadığımız takdirde- ya da hâkim kılığına girerek skandal yaratırız (2020c: 154).

Nietzsche'nin burada "koyun" benzetmesini kullanması dikkat çekicidir. Bilindiği gibi "koyun" dendiğinde akla ilk gelen kelimeler; uysallık, sürü ve sürü başı sözcükleridir. Nietzsche, koyun tabiri ile bu kavramlarla ilişkili olan sürü insanını anlatmak ister. Kuçuradi'nin tespitlerine göre sürü insanı için ahlak birkaç açıdan kullanılabilen bir araçtır. Buna rağmen sürü insanı, ahlaki en temel değer olarak sunar ve bütün değerlendirmelerin ve eylemlerin ahlaka uygun olmasını talep eder. Aslında bunu istemesinin nedeni, sürünün çıkarının bunda yatıyor olmasıdır. Ahlak sayesinde sürü kendi iç dengesini sağlar. Ahlak, sürü teki için de yararlı bir araçtır. Sürü teki ahlaki değer yargılarına uyacak bir uysallık sergilediğinde "iyi insan" olarak görülür, toplumun idealine uygun insan görünerek toplum içinde rahat yaşama imkânına kavuşur. Sürü içinde daima sürü başı olmak isteyenler bulunur ki ahlak bunlar için de farklı şekilde çıkar sağlar. Ahlak, bunların amaçlarına ulaşmalarını sağlayan bir araçtır. Belli bir ahlakın değer yargılarına en uygun yaşar görünen insan, o sürünün başı olma hakkını elde eder. O da bundan faydalanır. Şöyle ki kendi çıkar ve değerlendirmelerini yürürlükteki ahlakın arkasına saklayarak kendi çıkarına uygun değerlendirmeleri örtük biçimde geçerli kılar. Bütün bunların yanında

çoğunluğu ve sürü başıyla sürü, ahlaki başka sürülere karşı olduğu kadar sürüye dâhil olmayan ahlak dışı özgür insanlara karşı da kendi varlığını korumak için bir silah olarak kullanır. Sürünün, kendisi gibi değerlendirmeyen insanları ezmek için kullanabileceği tek güç ahlaktır. Bu nedenle sürü, bu tek gücüne âdeti kutsal bir bağlılık ile sarılır ve ona eleştirel yaklaşan herkese savaş açar. Ahlak, sürüyü ayakta tutan tek şeydir. Çağlar boyunca da zayıf ve orta güçteki insanlar daha güçlü insanları daha zayıf kılmak için ahlaki yargılara başvurmuştur (Kuçuradi, 2016: 31-32). Kuçuradi, Nietzsche'nin kavramsallaştırdığı sürü insanını şu şekilde tasvir eder:

Sürü insanının bütün kaygısı ayakta durmaktır: O tamamen pasiftir ve her türlü yaratıcılıktan yoksundur. Ona, kendi morali çerçevesi içinde, ya da bu moralin perdesi arkasında ne söylene, buna “evet” der; ama bu “evet” “eşeğin eveti”dir, Zerdüşt'ün mağarasındaki eşeğin. Tek yapabileceği, ancak ve ancak tepki göstermektir; bu da onu “aktif” gibi gösterir. Bu tepki, kendi moralinin değer yargılarına aykırı davranan insanlara gösterdiği tepkidir. Bunu göstermek zorundadır; yoksa kendi varlığı, sürünün varlığıyla birlikte tehlikeye girer... O hiç tabii, açık kalpli değildir; pasif olduğu kadar kurnazdır da: “çarpık ruhludur, düşünmesi, saklı köşeleri, dolambaçlı yolları, arka kapıları sever; saklı herşey, onu kendi dünyası, kendi güvenliği, kendi iyileştirici ilacı olarak çeker; susmakta, unutmamakta, beklemekte, tedbir olarak kendini küçültmekte, kendini alçaltmakta usatır. Zekâsını bu şekilde öylesine bileyip keskinleştirmiştir ki, kendini koruma konusunda hiç açık vermez (2016: 31-32).

Nietzsche'ye göre ahlak, sürü insanının bencil çıkarlarını gerçekleştirmek için kullandığı en uygun araç olmakla kalmaz ayrıca o bilime de düşmandır. O, bu açıdan Sokrates'e benzer. Sokrates de ahlak gibi temelde bilime düşmandı. Bunun nedeni ise ahlakın insanın tamamının ve tüm güçlerinin kendi hizmetinde olmasını talep etmesi, "iyi" ve "kötü" ile ilgili olmayan şeyleri ciddiye almamasını istemesidir. Bilimin konuları içinde yer alan bitkilerle ya da yıldızlarla ilgilenen bir insan, bilimi küçük gören bu ahlakçı bakış açısına göre müsriflik yapmaktadır (Nietzsche, 2020c: 302). Görüldüğü üzere Nietzsche'nin nazarında Sokrates'in ahlakla ilgili tek kabahati ahlakı bilime tercih etmesi değildir. O, ahlakçı bir bakış açısıyla bilime bakıp bilimin değerini takdir edemediği için de kabahatlidir.

Nietzsche, ahlak alanında gördüğü bazı başka yanılgılara da işaret eder. Bunlardan biri de özgür irade, özgür kendilik fikridir. Ahlaklı-ahlaksız ayrımı yapılırken ahlaklı ve ahlaksız eylemlerin özgür bir kendilik oluştan kaynaklandığı düşünülür. Böyle bir kendiliğin varlığı, bir başka deyişle ahlaki yargıların genel olarak yalnızca tek bir amaç ve eylem türüne yani özgür olan türe ait olduğu görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca "ahlaklı" ve "ahlaksız" karşıtlığına da psikolojik bir hata, "özgeci", "bencillikten uzak olma", "kendini inkâr etme" hatası yol açmaktadır ki bunların hepsi gerçek dışı bir hayaldir (Nietzsche, 2020c: 493). Nietzsche, burada gelenekselleşmiş, bir kabul hâline gelmiş kendi kendini belirleyen "özgür irade" sahibi kendilik anlayışına karşı çıkar. O, bu nedenle özgür iradeyi reddetmeyen antik dönem filozoflarını da eleştirir. Ona göre Eski Çağ filozoflarının hiçbiri, ahlaklılığı inkâr eden "özgür olmayan istenç" kuramına cesaret edememiştir. Onlar, keyfin içindeki

elementi güç olarak tanımlama cesaretini gösterememiştir. Bu-
nu yapamamalarının nedeni, güce zevk duymanın ahlaksızlık
sayılmasıydı. Bu nedenle bu filozoflar, erdemi türlerin, ırkların
ya da *polis*in hizmetindeki ahlaksızlığın yani güç istencinin bir
sonucu olarak ortaya koymaya cesaret edememiştir (Nietzsche,
2020c: 287). Nietzsche, bu eleştirilerini sunarken her tür insani
eğilimin olduğu gibi ahlaklılığın da gerisinde güç istenci oldu-
ğunu, bu nedenle ahlakın özgür iradeye dayalı olarak ortaya
çıkmadığını, aslında özgür irade diye bir şeyin olmadığını ileri
sürer. Aslında özgür irade fikrinin reddi, Robertson ve Owen'ın
da belirttiği gibi Nietzsche'nin sorumluluğa, suçlamaya ve failli-
ğe ilişkin birçok geleneksel nosyonu reddinin bir parçasıdır
(2022: 129).

İnsanlar, ahlak için yapı taşlarından biri olan özgür irade ko-
nusunda değil ayrıca ahlakın değeri konusunda da yanlgı için-
dedir. Nietzsche, ahlakta övülen tüm dürtü ve güçlerin aslında
ahlak tarafından iftira atılan veya reddedilen dürtü ve güçlerle
aynı olduğu iddiasındadır. Bunun örnekleri ise güç istenci ola-
rak adalet ve güç istenci olarak gerçek istencidir (Nietzsche,
2020c: 252). Bunun anlamı, ahlaken mutlak değerler olarak
sunulan adalet ya da gerçeği isteyen insanların aslında gücü
istedikleridir.

Ahlak söz konusu olduğunda en büyük yanılgıları sürü insa-
nı benimser. Kuçuradi'nin tespit ettiği üzere sürü insanı güya
barışsever, köşesiz, iddiasız, saygılı, yiğit, dürüst, güven dolu,
fedakâr, anlayışlı, yardıma hazır ve çalışkandır. Başkalarının
haklarına saygı duyar, söz dinler, kıskançlık etmez, çıkarlarının
peşinde koşmaz. Oysa taşıyıcısı olduğu bu değerleri yalnızca

kendi sürüsü içinde sergiler. Sürünün dışında olanlara ve kendisi gibi olmayanlara karşı düşman, bencil, zalim, amansız, ölçsüz, iddialı, yırtıcı, korkak, eğri ve kıskançtır. Onlara karşı kendini gizler, onlardan öç almak, onlara boyun eğdirmek ister. Onlara karşı hiç de dürüst değildir (Kuçuradi, 2016: 33). Sürü insanı, bir yandan benimsediği ahlaki değerlerin mutlaklığını iddia ederken diğer yandan bazı kişiler karşısında bu değerlere karşıt özellikler sergilemekte bir beis görmemektedir. Ahlaki değerlerin doğruluğuna inandığını söylemekte ancak bunlara uymayan eylemlerde bulunurken yine de “iyi” bir insan olduğunu ileri sürebilmektedir. Nietzsche’nin bizden istediği şey, bu gerçeği yani mutlak değerlerin olmadığını, değerlerin göreceli olduğunu ve aslında bizim de insanlara davranışlarımızın göreceli bir anlayışa dayandığını anlamamızdır. Sürü insanı, mutlak ahlaki değerlerin varlığını savunurken hiç de bu değerlere bağlı kalmamaktadır. Kimi zaman iyi kimi zaman da kötü davranabilmekte, hiç de mutlak değerlere karşı mutlak bir bağlılık göstermemektedir. Nietzsche, bu çelişkiyi görmemizi isterken birtakım mutlak değerler benimseyip bunlara her zaman itaat etmemizi bekliyor değildir. O, şöyle der:

Bir erdem *bizim* icadımız olmalı; *kendi* müdafaamızdan ve gereksinimimizden kaynaklanmalı: Bunun dışında erdem her anlamda bir tehlikeden ibarettir. Yaşamımızın gerektirmediği şey *zarar verir*: Kant’ın istediği gibi, salt “erdem” kavramına saygı hissinden kaynaklanan erdem zararlıdır. “Erdem”, “ödev”, “kendinde iyi”, kişilerden bağımsız bir karaktere sahip olan veya evrensel bir geçerliliği temel alan iyi bunlar çöküşü, yaşam gücünün nihai yitimini, Königsberg Çinliliğini ifade eden boş hayallerdir. En temel kendini koruma ve gelişme yasaları

bunun aksini buyurur: Herkes *kendi* erdemini, *kendi* kesin buyruğunu bulmalıdır. Kendi ödevini ve ödev kavramını birbirinden ayırt edemeyen bir halk mahvolur (Nietzsche, 2020d: 18).

Böyle bir ayırım yapmayan sürü insanı, her ne kadar sürü teki olarak sürünün içinde varlığının korunması bakımından bir fayda sağlıyor olsa da bu durumdan ciddi şekilde zarar görür. Çünkü ahlak, bir araç olarak kendisine boyun eğenlerin içgüdülerine zarar verir. Nietzsche bu iddiasını şöyle açıklar:

Bütün çağlarda insanlar “ıslah” edilmek istendi: Ahlak-tan kastedilen öncelikle bu oldu. Ancak aynı sözcüğün ardında birbirinden çok farklı eğilimler gizlidir. Hem insanın yabanıl tarafının *ehlileştirilmesi* hem de belli bir insan türünün *yetiştirilmesi* “ıslah” olarak tanımlandı: Gerçekler ancak bu hayvanbilime dair terimlerle ifade edildi; tipik “ıslahatçı”nın yani din adamının hiç bilmediği, bilmek istemediği gerçekler elbette ... Bir hayvanın ehli-leştirilmesini “ıslah” olarak adlandırmak kulağımıza ne-redeyse şaka gibi gelir. Manejlerde olup biteni bilen biri, vahşi hayvanın orada “ıslah” edildiğinden kuşku duyar. Hayvan orada güçten düşürülür, daha az zararlı hale getirilir, korkunun bunaltıcı etkisiyle, acıyla, aldığı yaralar-la, açlıkla *hastalıklı* bir canavara dönüştürülür. Din ada-mının “ıslah” ettiği insanın durumu da bundan farklı de-ğildir (2020a: 49-50).

Ahlak ve din adına insanın “ıslah” edilme sürecini bu şekilde anlatan Nietzsche, bu sürecin sonunda ortaya çıkan “ıslah” edilmiş insanı “bir insan karikatürü”ne, “bir hilkat garibesi”ne benzetir. Bu insan korkunç kavramlar arasında kafese sıkıştırılıp hapsedilmiş biridir. Bu insan, “*artık hasta, perişan, kendisine karşı kötücül; yaşamın dürtülerine karşı kinle, güçlü ve mutlu kalmayı*

başarmış her şeye karşı kuşkuyla doludur". İnsan ahlak ve din adına ıslah edilirken aslında zayıflatılıp çürütülmektedir (Nietzsche, 2020a: 50).

Nietzsche'ye göre başkalarına zarar vermeleri engellenmek istenen insanlar, ahlaki kavramlardan örölmüş bir ağla güçten düşürülmekte ve zararsız hâle getirilmektedir. Hayvani yönü güçsüzleştirilerek dirimselliği azaltılan bu insanlar ahlak adına yüceltilmektedir. Ahlak, insanların yaşamını zenginleştirip onları güçlendirmek yerine yaşam güçlerini zayıflatarak onları aciz düşürmektedir. Bu nedenle Nietzsche, ahlaki değerlerin yeniden değerlendirmesini talep eder. Türkyılmaz'ın da belirttiği üzere Nietzsche'ye göre yaşam, bizi değerlendirme yapmaya zorlar yani "insan kendini korumak için şeylere değerler yüklemek" durumunda kalır. Değerler yüklemenin, şeylere insanca anlamlar vermenin iki yolu vardır. Ya kişi kendi önünde hazır bulunduğu iyi ve kötü değer tablolarına göre dünyayı değerlendirecek ya da dünyayı kendi gözleriyle yeniden değerlendirecektir. İkinci yolu seçmek yani değerleri yeniden değerlendirmek, yeni değerler yaratmak ve dünyayı iyinin ve kötünün ötesinde görmek demektir. Yeni değerler yaratmak için yaşamın yapısına uygun olmayan eski değer tablolarını yıkmak, mevcut değerlerin değerini sorgulamak gerekir (Türkyılmaz, 2016: 105). Bu bakımdan da Nietzsche'nin Dionysos'a bağlı kaldığı görülür. Çünkü Bowie'nin de söylediği gibi parçalarına ayrılmış ve yeniden biçimlendirilmiş bir tanrı olarak Dionysos, yeni bir şey yapmak için yıkıma olan ihtiyacın sembolüdür (2022: 89).

Nietzsche'nin geleneksel ahlaka yönelik getirdiği yıkıcı eleştiriler onun ahlaka bütünüyle karşı olduğu gibi bir izlenime yol

açmıştır. Ancak Solomon'un da vurguladığı gibi değerlerin yokluğu anlamında nihilizmi savunmak şöyle dursun, Nietzsche'nin tüm felsefesi tutkulu bir değerler arayışına adanmıştır. Her ne kadar o, çekiçle felsefe yapmış bir filozof olsa da onun nihai hedefi bir ahlak inşa etmektir. Nietzsche'nin ahlak öğretilerinin çoğuna olumsuz baktığı doğrudur fakat bu olumsuzluk, onun ahlak alanını temelini yitirmiş değerlerden temizleme çalışmasına hizmet eder (Solomon, 2020: 226).

Nietzsche, kendi ahlak anlayışını ortaya koymadan önce geleneksel ahlakın değerlerini sorgulamıştır. Geleneksel ahlakla, özellikle Hristiyan ahlakı ile ilgili ortaya koyduğu eleştiriler, genel olarak bu ahlakın yanılğılar üzerine kurulu olmasına ve yaşam karştı oluşuna odaklanır. Ona göre "özgeci", bencilliği körelten bir ahlak, her koşulda kötüye işarettir. Bu, bireyler için de halklar için de böyledir. Nietzsche, içgüdüsel olarak *kendine* zararlı olanı seçmeyi, "ilgisiz" gerekçelerle kandırılmayı *décadence* formülü sayar. Ona göre bir insan özgeci olmuşsa onun sonu gelmiştir (Nietzsche, 2020a: 84). Geleneksel ahlakı doğaya aykırı bulan Nietzsche, bugüne kadar öğretilmiş, yüceltilmiş, vaz edilmiş neredeyse her ahlakın yaşamın içgüdülerine karşı bir konumda olduğunu söyler. İçgüdülere, dolayısıyla yaşama karşıt olduğunu düşündüğü ahlaka karşı Nietzsche her sağlıklı ahlakın yaşam içgüdüsünün egemenliğinde olduğu tezini savunur (2020a: 37).

Sağlıklı bir ahlak, tıpkı kişilikte, yaşamda, kültürde ve yaratıcı faaliyetlerde olduğu gibi Dionysosçu unsurlar ile Apolloncu unsurlar arasında bir denge kurulması ile mümkündür. Diğer alanlarda olduğu gibi ahlak alanında da Dionysosçu unsurlar

tutku ve içgüdülerdir. Apolloncu unsur burada da akıldır. Solomon'un tespit ettiği üzere Nietzsche'ye göre her ahlak, tutkuyu kısıtlamak, dürtüsellliği yasaklamak ve tutkular karşısında önceliği akla vermek amacındadır. Ahlak, bu bakımdan bir tür "boyunduruk"tur. Bu, dolaysız itkilerin rasyonel idealler uğruna feda edilmesi demektir. Ahlak ile bir ideale bağlanan insan aklı, tutkularına ve insani güdülerine karşı bir komplo içindedir. Ahlakta aklın tutku ile içgüdülere yer bırakmayacak bir egemenlik kurmasına karşı olan Nietzsche, aklı ya da ahlakı tamamen reddediyor değildir. O, ne içgüdülerin dizginsiz bir şekilde dışa vurulması ne de rasyonel ilkelerin duygusuzca uygulanması taraftarıdır. Ona göre akıl, ahlakın gerçek özüdür. Ahlak ilkeleri rasyoneldir ve her değerler dizisi aklın ürünüdür. Ancak buna rağmen akıl, ahlakta bir tiran hâline gelmemelidir. Tutkular üzerinde rasyonel denetim kurulmasına karşı çıkmayan Nietzsche, tutkuların rasyonel ilkeler uğruna ortadan kaldırılmasına itiraz eder (Solomon, 2020: 232-233). Nietzsche'ye göre ahlak alanında akıl ile tutkular arasında ne tür bir ilişki kurulması gerektiği konusunda önemli tespitlerde bulunan Solomon, sözlerine şöyle devam eder:

Nietzsche'ye göre akıl, ahlak için zorunlu olsa da kesinlikle *yeterli* değildir. Akıl ile tutkular birbirine zıt değildir ve tutkular ahlak için bir engel teşkil etmez. Tutkular ahlak için gereklidir ve Nietzsche bazen, tutkuların da en az Aklın kullanımı kadar mantıksal bir zorunluluk olduklarına işaret eder... Nietzsche'ye göre *akıl* yetisi hâlihazırda sosyal bir bağlamda ortaya çıkmıştır; birey olmamızı mümkün kılan şey tutkulardır ve dolayısıyla, bizim için hangi değerın uygun olduğunu tutkularımız belirlemelidir... Hatta Nietzsche için tutku olmadan hiçbir şey yapı-

lamaz zira zayıfı da güçlüyü de, korkağı da cesuru da yönlendiren içgüdülerdir. Kendisinden yüzyıl önce yaşayan David Hume için olduğu gibi Nietzsche için de akıl tutkuların kölesidir, öyle de olmalıdır (2020: 237).

Görüldüğü üzere Nietzsche, insan hayatının her alanında aradığı Apollon-Dionysos birlikteliğini bir akıl-tutku birlikteliği olarak ahlak alanında da aramaktadır. Onun ahlak alanındaki itirazlarının temel nedeni, Dionysosçu tutku ve içgüdülerin Apollon'u temsil eden akıl adına kurban edilmesidir. Bu yapılmaya çalışılırken rasyonel kurgular inşa edilmekte ve birtakım yanılsamalar üretilmekte, insanlar aldanışa sürüklenmektedir. Ayrıca ahlaki değerler mutlaklaştırılmakta, idealize edilmekte ve insanlardan bunlar uğruna yaşam karşısı bir duruş sergilemeleri istenmektedir. İnsani güdü ve tutkuları canavarca, hayvani ve tehlikeli sayan geleneksel ahlak anlayışı; insanı bozmakta, güçsüzleşmekte ve hasta etmektedir. Böyle bir ahlaki hastalıklı bulan Nietzsche, *kendi* sağlıklı ahlak anlayışını ortaya koyar. Acaba Nietzsche'nin savunduğu ahlak, insanlara hangi değerleri önermektedir? Solomon'un verdiği bilgilere göre ahlakın Nietzsche tarafından yeniden inşası, tamamen yeni bir değerler bütününe formüle edilmesine dayanmaz. Nietzsche'nin sunduğu ahlaki değerler şaşırtıcı ölçüde tanındıktır. Onun ahlaki değerleri şunlardır: *"İnsan kendine karşı dürüst, ideallerine sadık, başkalarına karşı nazik, kendi görevlerine karşı katı ve iddialı, başkalarının eylemlerine karşı ise anlayışlı ve bağışlayıcı olmalıdır."* (Solomon, 2020: 226). Nietzsche, savunduğu ahlaki değerleri *Tan Kızılığı* adlı eserinde şu şekilde sıralar: *"İyi dörütlü. Kendimize ve bize dost olana karşı dürüst; düşmana karşı cesur; yenilene karşı hoşgörölü; her zaman kibar: Dört temel erdem bizim büyük*

olmamızı ister." (2011c: 282). Anlaşıldığı üzere Nietzsche, ahlaki değerleri tümüyle ortadan kaldırma ya da ahlaki alanda kaos yaratma niyetinde değildir. O, ahlakın soy kütüğünü inceleyerek ahlakın insani doğasını göstermek ve miras yoluyla intikal etmiş olan geleneksel ahlak ile onun sunduğu değerlerin "değerini" sorgulamaktadır. Böylece onun değerini ve ne ölçüde sağlıklı olduğunu, insan doğasına ne kadar uygun olduğunu görmek mümkün olacaktır. Nietzsche, yaptığı soruşturma neticesinde geleneksel ahlakın hiç de insan doğasına uygun olmadığı, onun, insanın bir yanını, dirimsel tarafını ezerek insana zarar verdiği sonucuna varır ve bu nedenle geleneksel ahlakı mahkûm eder.

Ahlaki akla tanınan ayrıcalıklı konuma değil, akıl ile tutkular arasında dengeli bir ilişkiye dayandırmak isteyen Nietzsche ile ahlakın temelinde yalnızca akıl olduğunu savunan Sokrates arasında büyük bir uçurum vardır. Tutkulardan bahsedildiği an bireylerin psikolojik yapısı gündeme gelir ve dolayısıyla ahlak bireysel psikolojiye bağlı olarak bireysel bir karaktere bürünür, öznelleşir. Diğer yandan Sokrates'in akıl temelli ahlak anlayışı Nietzsche'nin reddettiği mutlak ahlaki değerlere mutlak bir bağlılık gerektirir. Hadot, bu mutlaklığa ilişkin şu tespiti yapar: Sokrates'e özgü bilginin temel niteliği "*ahlaki ereğin mutlak değeri*" ve bu değerın seçilmesinin verdiği kesinliktir. Buradaki mutlaklık, bir insanın belli bir değer uğruna ölmeye hazır olmasıdır (Hadot, 2011: 44).

Sokrates'in kendisi, hayatı boyunca birçok kez bu bağlılığı sergilemiş hatta ölümü bile bu bağlılık yüzünden olmuştur. İşte bu, tam da Nietzsche'nin karşı çıktığı şeydir. O, Sokrates'in yaptığı gibi hayatı birtakım ahlaki idealler uğruna feda etmeye ve

yaşamın ahlaki değerler üzerinden değerlendirilmesine karşıdır. Onun gözünde ahlak, yaşama hizmet için vardır, tersi doğru değildir. Tıpkı bilginin yaşam karşısında önceliği olmayıp ona yaşama hizmet ettiği sürece ve bu nedenle değer verilmesi gerektiği gibi ahlak da yaşama hizmet etmeli, değerini bundan almalı, ona yaşam karşısında bir üstünlük tanınmamalıdır.

Guthrie, Sokrates'in ahlaki değerler olan erdemlerin bilgisine sorgulama yolu ile ulaşmaya çalıştığı bilgisini verir. Sorgulama iki aşamadan oluşur. Birinci aşamada bahsi geçen erdeme ilişkin örnekler toplanır. İkinci aşamada ise toplanan örnekler, onlardaki bazı ortak niteliklerin keşfedilmesi amacıyla incelenir (2021: 417-418). Sorgulama ile amaçlanan erdem bilgidir. Cevizci'nin de belirttiği gibi peşinde olunan bu bilgi, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesini ve gerçek amacına ulaşmasını sağlayan bir bilgidir. Bu bilgi; iyi ve kötüye, neyin gerçekte iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkindir. İnsan yaşamının nihai hedefini ortaya koyan bu bilgi ayrıca insanın kendi gerçek benliği hakkındadır (2009: 78-79). Görüldüğü gibi Sokrates için bilginin, dolayısıyla aklın ahlakta hâkim bir rolü vardır. İnsan öncelikle ruh olduğu, ruh da akıl anlamına geldiği için Sokrates insan doğası ile onun akılsal yönünü vurgulamakta, tutku ve içgüdüler bu doğada âdeta yok sayılmaktadır. Bir akıl varlığı olarak gördüğü insanın doğru bilgi ile erdemlere ulaşacağını varsaymaktadır. Sokrates'in erdemi bilgi ile özdeş kılması, felsefe tarihinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Guthrie, bu etkiyi şu sözlerle açıklar:

Sokrates, denebilir ki, "Erdem bilgidir" sözüyle Parmenides'in ontoloji için "var olan vardır" ifadesiyle yaptığı şeyi etik için yapmıştı. Her ikisi de felsefeye yeni bir yön vermişti ve her ikisi de ardıllarına basit bir önermeyi te-

rimlerinin (bunların daha önce tek tek terimler olarak kullanılması çeşitli anlamlarını gizliyordu) altında yatan kavramları inceleyip çözümleyerek arındırma işini bırakmıştı. Her ikisi de felsefenin ilerlemesinin hiç çürütemeyeceği ama daha büyük bir bütünün parçası olarak yer vereceği, söylenmesi gereken bir şeyi mutlak ve evrensel bir hakikat olarak dile getirmişti (2021: 441).

Nietzsche, Sokrates'in ahlak anlayışı ile felsefe üzerinde bıraktığı bu etkinin farkındadır. Türkyılmaz'ın da tespit ettiği gibi Nietzsche'ye göre felsefede Sokrates tarafından başlatılan bu hareket, onun öğrencisi Platon tarafından devam ettirilmiştir. Sokrates'in erdem, bilgi ve mutluluğu eşleştirmesinin bir neticesi olarak felsefe ahlakın egemenliğine girmiştir. Ki bu, aslında doğayı ahlak açısından görmenin bir neticesidir. Sokrates'le başlayıp Platon'la devam eden bu geleneğin yaşama aykırı, yaşamın değerini azaltan bazı sonuçları olmuş ve *"felsefenin yolu, çoğunlukla ahlaki art niyetlerle tıkanmıştır"* (Türkyılmaz, 2016: 101).

Genel olarak bakıldığında ahlak konusunda da Nietzsche'nin, Sokrates'in karşısında yer aldığı görülmektedir. Nietzsche'ye göre ahlakta insandan bağımsız mutlak değerler yoktur. Değerlerin kaynağı insandır, insani gereksinimlerdir. Ahlaki değerlerin kaynağı da yalnızca akıl değil, akıl ile birlikte tutku ve içgüdülerdir. Ahlakten beklenen de onun yaşama hizmet etmesi, yaşamı zenginleştirmesidir. Nietzsche, kendi çağının hâkim ahlak anlayışına baktığında bu ahlakın yaşama hiç de katkı sağlamadığı sonucuna varır. Mevcut ahlak, aslında sadece sürü insanına fayda sağlamaktadır. Fakat bu sınıfa fayda sağlayan ahlak, boyunduruk altına aldığı bu insanlara örtük biçimde zarar da vermektedir. Sokratesçi akılcı geleneğin etkisini taşıyan bu ah-

lak, insanlardan aklın tiranlığına boyun eğmelerini talep ederek onların tutku ve içgüdülerini yani Dionysosçu yanlarını ezmelelerine neden olmaktadır. Bu Nietzsche'nin tam olarak yaşam karşısı olarak gördüğü ve mahkûm ettiği bir anlayıştır. Bu anlayışın hâkimiyeti ile insanlar, vahşi ve tehlikeli yönlerinden sıyrılıyor olsalar da bunun karşılığında büyük bir bedel ödeyip bozuluyor, âdeta birer karikatür hâline geliyorlar.

Diğer yandan sürü insanı, bozulmak gibi bedel karşılığında da olsa ahlaktan bir fayda görürken toplum dışı olanlar ya da topluma boyun eğmeyen özgür bireyler böyle bir fayda da elde edemezler. Onlar, toplumun karşısında sayıldıkları için sürü tarafından "iyi" sayılan değerlere göre değil, bu değerlerin karşıtlarına göre muamele görürler. Yani sürüye dâhil olmayanlar için geleneksel ahlakın herhangi bir faydası yoktur. Onlar, geleneksel ahlakın sürüye sunduğu huzur ve güvenlikten mahrum bırakılırlar.

Toplum dışında olan ya da toplumsal değerleri benimsemeyen insanların durumunu da gündeme getiren Nietzsche, hakkındaki yaygın kanının aksine ahlaka ve ahlaki değerlere bütünüyle karşıt değildir. Onun talebi, ahlaka ve ahlaki değerlere yaşamı merkeze alan bir odaktan bakılmasıdır. Yaşamın öncelenmesi ile uğruna yaşamdan vazgeçilen, aslında birer put hâline getirilen ahlaki idealler artık kutsallaştırılmayacak, onlara yaşamın katkıları nedeniyle değer verilecektir. Ona göre ahlakın geçerli olması için ahlaki değerlerin kutsallaştırılmasına ya da ahlaki yargıların kabulü için metafiziksel inançlara (ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünya gibi) gerek yoktur. Bir ahlak kahramanı olarak görülen Sokrates, Nietzsche'ye göre dünyaya, ya-

şama ve varoluşa ahlaki değerler üzerinden bakmakla yetinmemiş ayrıca ahlaki yargılara dayanak olduğu düşünülen metafiziksel inançları da felsefeye sokmuştur. Kendisi, yaşam karşıtı olmakla kalmamış, yaşam karşıtı bir ahlak ve felsefe geleneğinin de yolunu açmıştır. Kuşkusuz tüm bu suçlamalar, Nietzsche'nin ahlaka, felsefeye, yaşama ve insana bakışının birer neticesidir. Olaya başka bir açıdan bakmak da mümkündür. Hadot, Sokrates'e ilişkin şöyle bir yorumda bulunur: *"Sokrates, insanlara yaptığı 'varolma' çağrısını yalnızca sorgulamalarıyla değil, alaycılığıyla ve özellikle kendi var olma biçimiyle, yaşam biçimiyle, kendi varlığıyla da yapar."* (2011: 39). Bu yorumda belirtildiği gibi Sokrates, yaşam karşıtı olmak bir yana *kendi* içgüdülerine ve doğasına uygun bir şekilde yaşamla canlı bir temas içinde yaşamı son anına dek seçtiği varoluş biçimine uygun bir şekilde yaşamış, kendisini ve yaşamı olumlamış bir insan olarak da düşünülebilir.

2.4. Sanata Etkisi Bakımından Sokrates ve Sokratesçilik

Nietzsche için sanatın bilgi ve ahlak karşısında ayrıcalıklı bir yeri vardır. O, sanata büyük önem verir ve bunu onun kişisel yaşamında görmek de mümkündür. Kendisi müziğe ve tiyatroya bir dinleyici ve izleyici olarak büyük önem vermiş, tragedya sanatına kuramsal olarak ilgi duyarak bu konu hakkında bir de eser vermiştir. Bowie'nin tespitine bakılırsa Nietzsche'ye göre müziğin varoluşun olumsuz yanıyla ilişkisi vardır. Müzik, tragedya ile aynı kaynaktan beslenir, aynı zamanda insanın yaşaması için teşvik edici de olabilir (Bowie, 2022: 89). Granier'ın verdiği bilgilere göre Nietzsche, sanatı yaşamın koruyucusu olarak tanımlar. O, sanata çok geniş bir alan atfederken bu sanat

kavramı altında “biçim yaratıcı tüm faaliyetler ve yanılısamanın ana kalıpları” bir araya getirilebilir. Bu sanat kavrayışı sanatın güzel sanatlar alanına hapsedilmesine ve yalnızca estetik uzmanlarının tekeline bırakılmasına aykırı bir yaklaşımdır (Garnier, 2014: 97-98).

Güç İstenci adlı kitabında Nietzsche, sanatı bilgi insanının, eylem insanının ve ızdırap çeken insanın kurtuluşu olarak tanımlar. Sanat, varoluşun korkunç ve kuşkulu karakterini bilenlerin, görmek isteyenlerin, trajik bilgi insanının kurtuluşudur. Ama yalnızca bunların değil ayrıca varoluşu yaşayanların, yaşamak isteyenlerin, trajik savaşçı insanın, kahramanın da kurtuluşudur. Son olarak ızdırapın istendiği, yüceleştirildiği, tanrılaştırıldığı, ızdırap çekmenin büyük bir haz türü olduğu durumlara giden bir yol olarak ızdırap çekenlerin de kurtuluşudur. Sanatın bir kurtuluş olmasının nedeni, sanatın ve sadece sanatın yaşamı, yaşamın o büyük baştan çıkarıcılığını, yaşamın o büyük uyarıcısını mümkün kılacak araç olmasıdır. Sanat hayatı inkâr etme istencinin tek karşı gücüdür ve anti-Hristiyan, anti-Budist ve anti-nihilisttir (Nietzsche, 2020c: 538).

Yaşamı olumlamaya imkân veren bir yol olarak sanat, insana hayvani dinçlik durumlarını hatırlatır. Sanatla bir yandan görüntüler ve arzular dünyasına çiçek açmış bir fiziksellik aşırı ve taşkın bir şekilde akarken diğer yandan da yoğunlaştırılmış yaşam görüntüleri ve arzuları aracılığı ile hayvani fonksiyonlar uyanır. Yaşam duygusu uyanır; bu nedenle sanat yaşam için bir uyarıcıdır (Nietzsche, 2020c: 504).

Nietzsche’nin felsefesinde sanata verdiği önem karakteristik bir özellik olarak göze çarpar. Platon gibi birçok filozof, sanata

değil de bilgiye öncelik tanımışken Nietzsche bu önceliği sanata verir. Nietzsche'ye göre felsefenin son görevi, bilginin tutkusal dürtüsünü frenlemek ve onun biricikliğini sonlandırmaktır. Doğa tarihi ve bilimleri Orta Çağ'da inanca karşı bilgi olarak bir zorunluluk olmuşsa da artık bilgiye karşı sanatın yaşama dönüş olarak savunulması gerekmektedir. İnsan, doğası gereği yalnızca bilmek için dünyada bulunmaz. Bu yüzden insan hayatında bilginin yanı sıra sanata da yer verilmelidir. Sanat, bilgiden farklı olarak bilinmesi olanaksız olan şeyi insana sağlayabilir (Nietzsche, 2016: 44). Bilginin, insanın, yaşamın ve varoluşun trajik yönünü kavramasında, ona anlam vermesinde ya da onu duyumsamasında bir faydası yoktur. Bilgiyi amaçlayan bir etkinlik olarak bilim, yaşamın trajik boyutunu örten bir iyimserlik örtüsü altında dünyaya bakar. Dünyayı olduğu hâliyle, trajik boyutuyla göremez. Ona olmayan bir ereksellik, düzen ve anlam yükler. Onu bu yüklediği değerler ekseninde bir yanılsama örtüsü altında görür.

Oysa Tanner'ın da belirttiği üzere Nietzsche için varoluşun korkunçluğu sürekli mevcut olan bir olgudur. Bu nedenle yaşam yalnızca estetik bir fenomen olarak yargılanabilir (Tanner, 2007: 56). Grekler, tragedya sanatı ile bunu yapabilmeyi başarmıştı. Helen, istenci, akli aşan yaratıcı eylemle Apollonca olan ile Dionysosçu olanı birliğe ulaştırmış ve bu birliktelikle eski tragedyanın hem Dionysosça hem de Apollonca olan sanat yapıtlarını ortaya koymuştur (Nietzsche, 2020b: 17). Peki, Nietzsche için bunun anlamı tam olarak nedir? Alain Badiou, Nietzsche'ye göre tragedyanın Dionysosçu ve Apollonca oluşunu şu sözlerle açıklar:

Estetik açıdan, müzikle "mit" in eşleştirilmesi, kesin kurallı ve düzenli olarak kaynaştırılmasıdır. Trajedide

“müziğin dehasından yeniden fışkırmış trajik miti ele geçiririz.” Tragedya aynı zamanda Apollon’la Dionysos’un Dionysos’un yetkisi altında birleşmesidir. Sanatın iki koruyucusu olan Apollon ve Dionysos, Grek dünyasında Apollonca heykelcilik sanatı ile Dionysosçu müzik arasında köken ve amaç bakımından büyük bir karşıtlık vardır. Bu iki farklı içgüdü, çoğu kez çatışma hâlinde ol-salar da yan yana yürür ve birbirlerini yeni ve daha gür-büz yaratılar için kıskırtır ve bu birliktelikten hem Di-onysosça hem de Apollonca olan bir sanat, Attika traje-disi doğar (2019: 204-205).

Badiou’nun açıkladığı gibi Nietzsche’ye göre sanatın oluşu-mu bir değil iki figürle mümkündür. Dionysos ve Apollon, sa-natsal gücün velayetini üstlenen iki tanrıdır. Normalde bu ikisi arasında bir ayrışma vardır. Bu iki figür sanatsal gücün iki ayrı yönünü gösterir. Trajedi bunların birbiriyle kaynaştırılmasından doğar. Ancak bu, zıtların birliği değildir. Trajedide Dionysosçu ilke ile Apolloncu ilke içkin bir gerilim hâline sokulur ve trajedi-yi oluşturan da işte bu gerilimdir. Trajedi “isteme”nin yarattığı bir şeydir. Onda “istenmiş” olan, bu ikisinin kavuşumudur. Ni-etzsche bu kavuşumu “metafizik mucize” olarak görür. Saf Helen istemesidir, bu kavuşum mucizesidir. Çünkü Dionysos ve Apol-lon’un, sanatın bu iki figürünün birbirleriyle kaynaşması kesin-likle mümkün değildir. Bu nedenle trajedi, Helen istemesinin metafizik mucizesidir. Trajedi, bu mucizenin mucizevi varolu-şudur (Badiou, 2016: 205). Nietzsche’ye göre böyle bir muci-zeyi gerçekleştirenler yalnızca Greklerdir.

Esenyel’in de söylediği gibi Nietzsche’nin nazarında Antik Grekler nasıl yaşanacağını bilen insanlardı ve derin bir şekilde yüzeyde kalmayı başarmışlardı. Yaşamı ve varoluşu olumlayan

kültürel bir ortam yaratmışlardı ve bunu tragedyaya sanatının, insanın yaşamla kurduğu bağı açığa çıkarmasından anlamak mümkündür (Esenyel, 2020: 69). Burada değinilen “derin yüzeysel” paradoksal bir ifadedir ve ifadenin anlamlarından biri de görünüşün bilgisinin yüceltilmesine karşılık, daha geniş, daha derin bir başka bilgiye sanat yoluyla bir çağrıdır (Zimmer, 2013: 132). Grekler, varoluşa tragedyaya sanatı ile “derin yüzeysel” şekilde bakabilmişlerdir. Nietzsche, Grekleri ortaya koydukları tragedyaya sanatı ve bu sanatla yaşama trajik bir bakışla bakarak onu olumlayabilmelerinden ötürü takdir eder. Ancak Greklerin bu başarısı süreklilik gösterememiş, Sokrates’le birlikte son bulmuştur. Nietzsche’ye göre Sokrates’in, Greklerin trajik kültürü üzerinde yıkıcı bir etkisi olmuştur. O, bu kültürün son bulmasının müsebbibidir. Nietzsche, Sokrates’in Grek sanatı ve kültürü üzerindeki etkisini şu sözlerle anlatır:

Şimdi, Sokrates’in kocaman gözlerini tragedyaya çevirdiğini düşünelim, bu gözün içinde sanatçıya özgü coşkunun etkileyici çılgınlığı hiç kızıllaşmamıştır düşünelim, bu göz derin bir beğeniyle Dionysos uçurumlarına bakışı nasıl yadsıdı-. Gerçekten bu göz, “yüce ve yüksek eşkinler çeken tragedyaya sanatında, Platon’un söylediği gibi, neyi görme gereği duymuştu? Aşağı yukarı usa uygun gelmeyen, nedenlerle ortaya çıkıp etki göstermeyen, öte yandan etkileri olup nedenleri bulunmayan olaylar vardır. Bütün, böyle renkli, böyle türlü türüdür, yine bütünün belirli bir duyuş türüne karşı direnmesi gerekir, bu nedenle kolay etkilenen ve duyarlı tinler için daha korkunç bir ateş olur...

Burada Sokrates için tragedyaya sanatı bir kez bile “gerçeği söylemez” görünüyor. Tragedya sanatının Sokrates’e seslenmesi şöyle dursun, o, “çok anlayışlı değildir”, bilgi-

ler arasında önemli bir sanat da sayılmaz, onun sağlam bir temelini olmadığına inanılır (2020b: 89-90).

Nietzsche'ye göre Sokrates, sanat konusunda Grek kültürü üzerinde Platon ile benzer bir etkide bulunmuştur. Bu bağlamda Nietzsche, genç tragedya yazarı Platon'un, Sokrates'in öğrencisi olabilmek için bütün şiirlerini yaktığını anımsatır (2020b: 90). Aslında hakikat için sanattan vazgeçiş, Platon'un şahsında Greklerin yaptığı bir seçim olmuştur. Grek kültürü akılcı bir hakikat için sanatsal bir duyuştan vazgeçmiştir.

Nietzsche'ye göre Sokrates'in sanata uygun biri olmamasına yani onun fazla Apolloncu olması nedeniyle kendisinde sanatçıya özgü coşkunun etkileyici kızılığının bulunmamasına ve onun tragedyanın sonunu getirmesine rağmen o, bir şekilde sanat içinde yer almıştır. Bu, Platon sayesinde olmuştur. Platon, tragedyanın ve sanatın cezalandırılmasında hocasıyla iş birliği yapmakla kalmamış, yeni bir sanat biçimi de yaratmıştır. Platon, diyaloglarında bütün sanat biçimlerini kullanmıştır. Onun öykü, lirik, dram, şiir ve düzyazı içeren diyaloglarında Sokrates, akıl yürütme sanatının kahramanı olarak boy gösterir. Ancak onun bu diyaloglardaki varlığı da tragedya açısından olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Çünkü akıl yürütme sanatının yapısındaki iyimser öge, yadsınmaya kalkıldığında bile her olayın sonunda başarı kazanmış, aydınlık bir bilinçlilikle varlık göstermiştir. Tragedyanın içine giren iyimserlik, onun Dionysosçu yönüne nüfuz etmiş, onu kendi kendini yok etme aşamasına getirmiştir. Bu açıdan Sokrates'in "*Erdem bilgidir, bilgisizlikten ancak suçluluk doğar, erdemlilik mutluluktur.*" şeklindeki önermeleri oldukça etkili olmuştur. Tragedyanın ölümü, iyimserliğin bu üç temel ilkesinden kaynaklanmıştır (Nietzsche, 2020b: 90-92).

Nietzsche'nin bu konudaki temel iddiası, Sokrates'le beraber Grek beğenisinin diyalektikten yana bir değişime uğradığıdır. Nietzsche'ye göre bu değişim olumsuz bir durumdur. Öncelikle *seçkin* bir beğeni yenilgiye uğramış, ayaktakımı diyalektikle en tepeye çıkmıştır. Sokrates'ten önce iyi çevrelerde küçük düşürücü kötü bir davranış olarak kabul edilen diyalektik Sokrates'le birlikte değer görmeye başlamıştır (Nietzsche, 2020a: 22). Diyalektiğin, akla başvurma, akli gerekçelendirme talebinin yaygınlık kazanması Grek sanatının trajik yönünü zayıflatmıştır. Bunun temelinde ise Sokrates ve onun kişiliği bulunur. Esenyel'in de belirttiği gibi Nietzsche'ye göre Sokrates sorunu temelde onun kişiliğinde düğümlenen bir sorundur. Sanata diyalektiğin sızmasının nedeni, bilincin ve farkındalığın ön plana çıkarılması ve aklın yaşam karşısında nihai yargıç olarak konumlandırılmasıdır ki bunlar, tamamen Sokratik eğilimin sonucu olarak gerçekleşmiştir (2020: 76). Esenyel, Nietzsche'nin, Sokrates'in sanat karşısındaki tavrı ve bu tavrın sonuçları hakkındaki görüşlerini şu sözler açıklar:

Sokrates'in tragedya da gördüğü akıl dışı öğeler onu âdetâ dehşete düşürmüştür. Tragedyanın Aiskhylos'ta sahip olduğu Dionysik yapı her tür neden-sonuç ilişkisini ve mantıksal çıkarımı saf dışı bırakır. Oysa bunlar tam da Sokrates'in noksan olarak gördüğü ve nihayetinde düzeltmeye çalıştığı durumlardır. Tüm bu Sokratik dürtü Nietzsche'ye göre bilinçli *bilmeye* dayalı bir toplumsal yapının doğmasına sebebiyet vermiştir. Ondan aldığı etkiyle Platon ise tragedya'yı, görünüşler dünyasının bile altında yer alan en değersiz ve kıymetsiz bilme türü ilan etmiştir (2020: 76-77).

Nietzsche'nin iddiasına göre Sokrates, eski tragedyayı kavrayamadığı için ona saygı da duymayan ikinci seyirciydi. Nietzsche, Sokrates'in eski sanatın Dionysosça tutumuna karşı savaş açtığı kanaatindedir ve bu nedenle onda Dionysos'un yitikliğini bulur (2020b: 83). Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Sokrates'in tragedya sanatını takdir edememesi, ondaki bir eksiklikten, kendisindeki Dionysos'un yitikliğinden kaynaklanır. Bu eksiklik, onun tragedyadaki Dionysosçu ögeyi kavrayamamasına neden olmuştur.

Nietzsche, Sokrates'in etkisiyle şekillenen tragedyayı yeni sanat olarak adlandırır ve Euripides'i bu sanatın kurucusu sayar. Sokrates ile Euripides arasında anlayış bakımından büyük bir benzerlik vardır. Sokrates, *"İyi olmak için usa uygun olmak gerekir."* derken Euripides'in estetiğinin temelini *"Güzel olmak için her şeyin bilinmesi gerekir."* önermesi oluşturur (2020b: 83). Euripides, tragedya açısından önemli bir rol oynamıştır. O, tiyatrosal trajediyi yaratmıştır ancak onun icadı, trajedinin bozuluşuna, özünün yok oluşuna yol açmıştır (Badiou, 2019: 204).

Nietzsche, Euripides'teki Dionysos karşıtı bir tutumla bilme-ye ve bilince verilen ağırlığı bir örnekle açıklar. Euripides, bütün hikâyesi, Eschyle ve Sofokles'ten farklı bir şekilde oyunun ilk sahnelerinde değil, giriş kısmında belli etmiş böylece kurnazca bir şekilde daha sonra ne olacağını izleyicilerin anlamasını sağlamıştır. Nietzsche, bu nedenle onu ilk kez bir estetik bilinç yaratan dramacı olarak nitelendirir. Sokrates'in *"Her şey güzel olabilmek için önce bilinçli olmalıdır."* anlayışını Euripides de benimsemiştir. Bu anlayış trajedinin *décadence*'nin Euripides'in oyunlarında ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nietzsche, trajedinin *décadence*'i

ile nelerin değiştiğini açıklar. Bu açıklamaya göre sanat, Dionysosçu itkisini kaybetmiş, trajik savaşın dengesi bozulmuştur. İzleyicilerde bir satranç, usallık ve sorgulamanın yaratıldığı bir burjuva hâli ortaya çıkmıştır. Retorik diyaloga ağır basmış, kişiler geveze ve yüzeysel hâle gelmiştir. Diyalektik, oyunun kahramanlarını istila etmiştir. Müziğin ruhu kaybolmuştur. Euripides, trajediye izleyici olarak da katılmıştır ancak bu izleyici Sokrates'tir (Nietzsche, 2018a: 97). Anlaşıldığı üzere Nietzsche'nin nazarında Sokrates, Euripides aracılığıyla akılcı tutumu ve Dionysos eksikliğiyle tragedya sanatına dâhil olmuş, kişiliği ile olaylara ve dünyaya bakış şekliyle, diyalektikliği ile tragedyaya da nüfuz ederek onu dönüştürmüş, ortadan kaldırmıştır. Sokrates ve Euripides, akla ve bilmeye, nedenselliğe öncelik tanıyarak rasyonel olmayani içgüdüsel olanı, sarhoşluğu, bilinç dışını temsil eden Dionysos'u sahneden indirmiştir. Apolloncu olan Sokrates, bilgi ve ahlak alanlarında olduğu gibi sanat alanında da Dionysos karşıtı bir anlayışın hâkimiyet kurmasına neden olmuştur.

Sokrates için akıl, bilgi ve ahlak en yüksek değerleri teşkil ederken Nietzsche açısından sanat akılcılıktan ve bilgiden daha değerlidir. Görmüş olduğumuz üzere bunun çeşitli nedenleri vardır. Aklı bütünüyle reddetmeyen Nietzsche, tıpkı Greklerin tragedya sanatında yaptığı gibi Apolloncu itkilerle Dionysosçu itkileri dengeli bir şekilde birleştirme, Sokratesçi usçuluğa varmayacak bir akılcılıkla içgüdüleri bir araya getirme yanlısıdır. Tragedya sanatı, insana bilincin ve aklın söyleyemediği gerçeği yani varoluşun amaçsız, düzensiz, anlamsız ve irrasyonel olduğu gerçeğini içeriğindeki Dionysosçu öğelerle hissettirdiği için değerliydi. Ancak teorik insanı doğuran Sokrates akılcılığı, tragedyanın ölümüne neden olmuştur.

Kaynakça

- Acar Keskin, S. M., "Prokrustes'in Yatağında Doğmak: Nietzsche, Ahlak ve Ötesi", *Tanıdık ve Yeni-Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* içinde, ed. Toros Güneş Esgün&Gülben Salman, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, ss. 97-113.
- Adamson, P., *Kesintisiz Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Fehmi Yıldırım, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020.
- Badiou, A., *Nietzsche-Anti-Felsefe Seminerleri*, çev. İsmet Berkan, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Bakewell, S., *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgülü, İstanbul: Domingo, 2020.
- Baudart, A., "Platon", *Kurucu Düşünceler* içinde, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. ss. 39-70.
- Baykan, F., *Nietzsche'nin Felsefesi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Berkowitz, P., *Nietzsche-Bir Ahlâk Karşısının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Blackburn, S., *Etik*, çev. Erkan Uzun, Ankara: Dost Kitabevi, 2017.
- Blackham, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Bowie, A., *Alman Felsefesine Giriş*, çev. Bilhan Gözcü, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Cevizci, A., *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Deleuze, G., *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.
- Dürüşken, Ç., *Antikçağ Felsefesi-Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.

- Emdem, C. J., *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. Gamze Varım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Esenyel, A., *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?*, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Ferry, L., *Gençler için Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Geuss, R., *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2019.
- Granier, J., *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi-Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021.
- Güneş Esgün, T. & Salman, G., "Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru", *Tanıdık ve Yeni-Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik içinde*, ed. Toros Güneş Esgün&Gülben Salman, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, ss. 7-11.
- Hadot, P., *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Hadot, P., *Yaşam için Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Huskinson, L., *Nietzsche ve Jung-Karşıtların Birliğinde Bütünlüklü Benlik*, çev. Mehmet Çetin, İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Ibáñez, F. M., *Felsefe Öyküleri*, çev. Hamide Koyukan, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Kalaycı, N., "Nietzsche'nin Dionysosları: "Dionysosçu olan nedir?" Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine", *Tanıdık ve Yeni-Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik içinde*, ed. Toros Güneş Esgün&Gülben Salman, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, ss. 31-50.
- Kleinman, P., *Felsefe 101*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

- Kuçuradi, İ., *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.
- Küçükalp, K., *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.
- Lenoir, F., *Üç Usta: Sokrates, İsa ve Buda*, çev. Billur İpek Şenol, İstanbul: Paris Yayınları, 2018.
- Löwith, K., *Hegel'den Nietzsche'ye*, çev. Reyhan Ay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021.
- Ludovici, A., *Nietzsche: Bir Yaşam Öyküsü-Kaderin Hayatındır*, çev. İsmet Gülseçgin, İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2021.
- Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayraç Kitap+ Evi, 2008.
- Miller, J., *Sokrates'ten Nietzsche'ye İyi Yaşamın Anlamı*, çev. Belkıs Dışbudak, İstanbul: The Kitap Yayınları, 2022.
- Mounier, E., *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Kiltap, 2019.
- Nietzsche, F., *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Nietzsche, F., *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, çev. Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010a.
- Nietzsche, F., *İnsanca, Pek İnsanca 1. Kitap*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Say Yayınları, 2010b.
- Nietzsche, F., *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, İstanbul: Say Yayınları, 2011a.
- Nietzsche, F., *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011b.
- Nietzsche, F., *Tan Kızılığı-Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Saatçi, İstanbul: Say Yayınları, 2011c.
- Nietzsche, F., *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

- Nietzsche, F., *Ecco Homo-Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Derya Öztürk, Ankara: Tutku Yayınevi, 2015.
- Nietzsche, F., *Filozofun Kitabı-Kuramsal İncelemeler*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Nietzsche, F., *Aklın Serüveni ve İsyani* çev. Füsün Dikmen, Ankara: 2018a.
- Nietzsche, F., *Bilim ve Felsefe*, çev. Hakan Çelik, Ankara: Tutku Yayınevi, 2018b.
- Nietzsche, F., *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2019a.
- Nietzsche, F., *Gelecekteki Felsefe*, çev. Ümit Özdağ, Ankara: Fol Kitap, 2019b.
- Nietzsche, F., *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, İstanbul: Say Yayınları, 2019c.
- Nietzsche, F., *İnsan Çoğul ve Tek Başına*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Ankara: Fol Kitap, 2019d.
- Nietzsche, F., *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019e.
- Nietzsche, F., *Kâhin-Bir Nietzsche Seçkisi*, çev. Sedat Umran, Ankara: Fol Kitap, 2019f.
- Nietzsche, F., *Putların Alaca Karanlığı ya da Çekişle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. Regaip Minareci, İstanbul: Can Yayınları, 2020a.
- Nietzsche, F., *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2020b.
- Nietzsche, F., *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2020c.
- Nietzsche, F., *Deccal*, çev. Cihan Akün, Ankara: Panama Yayın, 2020d.
- Nietzsche, F., *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Redding, P., *Kıta İdealizmi-Leibniz'den Nietzsche'ye*, çev. Kenan Mutluer, İstanbul: Say Yayınları, 2022.

- Robertson, S.&Owen, D., “Nietzsche’nin Analitik Felsefe Üzerindeki Etkisi”, çev. Aykut Aytış, *Nietzsche-Modernizmden Queer Teoriye* içinde, ed. Sadık Erol Er&Volkan Ay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022, ss. 115- 150.
- Stegmaier, W., “Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche’nin Aşırılık Büyüsü”, çev. Nihat Ülner, *Tanıdık ve Yeni-Nietzsche’de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* içinde, ed. Toros Güneş Esgün&Gülben Salman, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, ss. 15-30.
- Solomon, R. C., *Akılclıktan Varoluşçuluğa-Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kurdaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Strauss, L., *Nietzsche-İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Tanner, M., *Nietzsche*, çev. Çetin Türkyılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Taylor, A. E., *Sokrates-İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Taylor, C. C. W., *Sokrates*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Turner, F. M., *Rousseau’dan Nietzsche’ye Avrupa Düşünce Tarihi*, çev. Soner Soysal, İstanbul: 2019.
- Türkyılmaz, Ç., *Bunalım Çağı-Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016.
- West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş-Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Zimmer, F., “Nietzsche Bir “Dandysme” Yalvacı mı?”, çev. Kenan Sarılioğlu, *Nietzsche-Fikir Mimarları Dizisi-7* içinde, haz. Kenan Sarılioğlu&Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları, ss. 131-134.

Sebile Başok Diş

1980 yılında Kayseri Pınarbaşı'nda doğdu. İlk, orta ve lise eğitimi burada aldı. Lisansını Marmara Üniversitesi'nde, Yüksek Lisansını Sakarya Üniversitesi'nde, Doktorasını Atatürk Üniversitesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında tamamladı. Bir süre öğretmen olarak görev yaptı. 2010-2017 yılları arasında Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi ve öğretim üyesi olarak çalıştı. 2017 yılından itibaren Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Dionysosçu
Nietzsche
Apolloncu
Sokrates'e
Karşı

Sebile Başok Diş

Nietzsche, Antik Grekler hakkında yaptığı araştırmalar sayesinde Grek kültüründe Tanrı Dionysos ve Tanrı Apollon ile temsil edilen değerlerin birbirleriyle nasıl kaynaştırıldıklarını görmüştür. Bunlar arasında kurulan ideal denge ile akıl ve içgüdüler birleştirilerek hem kültür hem de özel bir sanat dalı olan *tragedya* yaratılmıştır. Ancak Nietzsche'ye göre bu süreç Sokrates'le birlikte akamete uğramış ve çöküş başlamıştır. Nietzsche'nin nazarında, kişiliğinde Dionysosçu açıdan yetersizlik bulunan Sokrates, tam bir Apolloncu olarak akli ön plana almış ve Dionysosçu olan ile Apolloncu olan arasında kurulan birlikteliği bozmuştur. İnsanlar, her şeyin akılla anlaşılabilirliğini ve insanın özünün akıl olduğunu söyleyen Sokrates'in açtığı yolu takip etmiş; içgüdüyü, tutkuyu, bilinç dışını küçümseyerek farkında olmadan gerçeklikten uzaklaşmış ve çeşitli metafiziksel, ahlaki ve felsefi kurgular oluşturmuş, yaşamı olumsuzlamış, yaşam karşıtı olmuştur. Bu kitapta; önce Dionysos ve Apollon'un ne anlama geldiği, hangi nedenlerle Nietzsche'nin Dionysosçu, Sokrates'in de Apolloncu olarak nitelendirildiği, sonrasında ise Sokrates'in akılcılığının benimsenmesiyle ortaya çıkan metafiziksel, ahlaki ve felsefi geleneğin yaşamı nasıl olumsuzladığı Nietzsche'nin perspektifi esas alınarak anlatılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede onun, bilginin insan hayatındaki rolüne, geleneksel ahlaka ve metafiziksel inançlara yönelik eleştirileri ile sanata verdiği önem de ortaya konmuştur.



nobel

NOBEL BİLİMSEL ESERLER

www.nobelyayin.com

nobelyayin | nobelkitap | nobelcocuk | nobelyasam | nobelcocukyayin



www.nobel-yayin.com

E-KİTAP
Kurulomat için

ISBN 978-625-433-451-1



9 786254 334511

