

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NIETZSCHE’NİN GELENEKSEL FELSEFE ELEŞTİRİSİNDE  
SOYKÜTÜKÇÜLÜK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Şükrü Süha AK**

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM**

**ARALIK – 2019**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

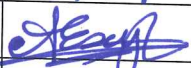

NIETZSCHE’NİN GELENEKSEL FELSEFE ELEŞTİRİSİNDE  
SOYKÜTÜKÇÜLÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şükrü Süha AK

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

“Bu tez 27.12./2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç.Dr. F. Berna Yıldırım	Basarılı	B.Y.
Dr. Öğr. Üyesi Adnan ESEMEL	Basarılı	
Dr. Öğr. Üyesi Tamer YAKAR	Basarılı	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Şükrü Süha AK
Öğrenci Numarası	:	1460Y19001
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Nietzsche'nin Geleneksel Felsefe Eleştirisinde Soykütükçülük
Benzerlik Oranı	:	%15

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

  
27.12.2019  
İmza

Sakarya Üniversitesi ..... Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafıma yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....  
İmza

Uygundur

Danışman  
Unvanı / Adı-Soyadı: Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM

Tarih: 27.12.2019

İmza: 

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

## ÖNSÖZ

Yüksek lisans eğitimim boyunca tecrübelerinden ve bilgi birikimlerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma, özellikle de tez konusunun belirlenip tamamlanmasına kadar geçen süreçte yardımlarını esirgemeyen, hoşgörüsü, desteği ve sabrıyla bana yol gösteren değerli tez danışmanım Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM'a teşekkürü borç bilirim. Tanıştığımız günden itibaren kendisinden çok şey öğrendiğim, yalnız bu çalışmaya katkılarından değil hayatıma da kattıklarından dolayı sevgili arkadaşım Selin ZEYREK'e, beni yetiştiren ve bana olan güvenleriyle her daim arkamda duran aileme teşekkür ederim.

**Şükrü Süha AK**

**26.12.2019**

# İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNE GİRİŞ PROBLEMİ OLARAK <i>DÉCADENCE</i> ..</b>	<b>8</b>
1.1. Yunan Sanatları ile Yunan Tanrıları .....	12
1.1.1. Tragedyada <i>Décadence</i> .....	16
1.2. Dinde <i>Décadence</i> .....	21
1.2.1. Zerdüşt'ün Vaazı: “Tanrı Öldü” .....	25
1.3. Ahlakta <i>Décadence</i> .....	29
1.4. Felsefede <i>Décadence</i> : Nietzsche'nin Geleneksel Felsefeye Eleştirisi .....	34
1.4.1. Tarihsel Felsefe ve Soykütükçülük .....	41
<b>2. NIETZSCHE VE TARİH YAZIMI .....</b>	<b>44</b>
2.1. Tarihsel Olan, Tarihsel Olmayan ve Tarihüstü .....	44
2.2. Tarih Türleri .....	47
2.2.1. Anıtsal Tarih .....	47
2.2.2. Eskiye Koruyucu Tarih.....	49
2.2.3. Eleştirel Tarih.....	50
2.3. Tarihe Aşırı Doymuşluğun Tehlikeleri .....	52
<b>3. BİR SOYKÜTÜKÇÜLÜK ÖRNEĞİ OLARAK AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ.....</b>	<b>60</b>
3.1. Birinci İnceleme: “Hayır ve Şer”, “İyi ve Kötü” .....	64
3.2. İkinci İnceleme: “Suç”, “Kara Vicdan” ve Benzerleri.....	70
3.3. Üçüncü İnceleme: Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?.....	76
<b>SONUÇ.....</b>	<b>79</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>84</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>87</b>

**Sakarya Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti**

<b>Yüksek Lisans</b>	<input checked="" type="checkbox"/>	<b>Doktora</b>	<input type="checkbox"/>
<b>Tezin Başlığı:</b> Nietzsche'nin Geleneksel Felsefe Eleştirisinde Soykütükçülük			
<b>Tezin Yazarı:</b> Şükrü Süha AK		<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM	
<b>Kabul Tarihi:</b> 27.12.2019		<b>Sayfa Sayısı:</b> iii (ön kısım) + 87 (tez)	
<b>Anabilim Dalı:</b> Felsefe		<b>Bilim Dalı:</b> Felsefe	
<p>Hakikati, tarihten ve insandan bağımsız bir gerçeklik olarak aramak, 19. yüzyıl sonlarına kadar geleneksel felsefenin neredeyse tamamının ortak noktası olmuştur. Bu yönüyle geleneksel düşünce, kavram ve olguların tarihselliğini göz ardı eden bir tutuma sahiptir. 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Friedrich Wilhelm Nietzsche, metafizik felsefe adını verdiği geleneksel felsefi görüşü eleştirir ve onun yerine tarihsel felsefeyi önerir. Nietzsche'nin önerisi olan tarihsel felsefe, kavram ve olguların tarihsel olduğunu, dolayısıyla onların değişmez bir öze sahip olmadığını gösterir. Metafizik felsefe tarafından aranan mucizevi kökenden ziyade tarih içinde bir şekilde değişen söylemlerin kaynağını ortaya koyan araştırma, Nietzsche'nin önerdiği yeni felsefenin yöntemi olacaktır.</p> <p>Nietzsche geleneksel düşüncenin sanat, din, ahlak gibi çeşitli alanlardaki etkilerini ortaya koyar; onun bu serimlemesi, eleştirilerinin de bütünsel olarak okunmasına izin verebilir. Nietzsche'nin eleştirileri, yaşama zarar veren tüm değerlere yönelir. Nietzsche'nin değerler alanının tümünde gözlemlediği çöküş, yozlaşma, bozulma anlamlarındaki <i>décadence</i> olgusu, onun düşüncesinin önemli kavramlarından biridir. Ayrıca <i>décadence</i> olgusunun serimlenmesi tarihsel felsefenin de bir örneğini oluşturur.</p> <p>İnsani değerleri oluşturan söylemsel mirasların araştırılması, 20. yüzyılda diğer disiplinleri de etkileyen zorunlu bir yöntem haline gelir. Bu bağlamda Nietzsche'nin yöntemsel değişiklik önerisi çağdaş felsefe açısından son derece önemlidir. Bu çalışma Nietzsche'nin geleneksel felsefeye getirdiği eleştirilerden yola çıkarak tarihsel felsefeyi ve onun yöntemi olan soykütük araştırmasını incelemeyi amaçlamaktadır.</p>			
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Nietzsche, Tarihsel Felsefe, Soykütükçülük.			

**Sakarya University**  
**Institute of Social Sciences Abstract of Thesis**

<b>Master Degree</b>	X	<b>Ph.D.</b>	
<b>Title of Thesis:</b> Genealogy in Nietzsche's Critique of Traditional Philosophy			
<b>Author of Thesis:</b> Sukru Suha AK <b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Fatma Berna YILDIRIM			
<b>Accepted Date:</b> 27.12.2019		<b>Number of Pages:</b> iii (pre text) + 87 (main body)	
<b>Department:</b> Philosophy		<b>Subfield:</b> Philosophy	
<p>The search for truth as a reality independent of the history and man had been the common ground of almost all the traditional philosophy until the end of the 19th century. In this respect, the traditional thought has an attitude that ignores the historicity of concepts and facts. Friedrich Wilhelm Nietzsche, one of the prominent thinkers of the 19th century, criticizes the traditional philosophical point of view, which he calls metaphysical philosophy, and recommends historical philosophy instead of it. Nietzsche's proposal, the historical philosophy, shows that concepts and facts are historical, thus they do not have fixed essences. The research that reveals the source of discourses that somehow change within history rather than the miraculous origin sought by metaphysical philosophy would be the method of the new philosophy proposed by Nietzsche.</p> <p>Nietzsche reveals the effects of traditional thought in various fields such as art, religion, morality; this exposition may also allow to read his criticisms holistically. Nietzsche's criticisms are directed towards all values that harm life. The phenomenon of <i>décadence</i> in the meaning of collapse, degeneration and corruption, which Nietzsche observed in the whole field of valuations, is one of the important concepts of his thinking. His exposition of the <i>décadence</i> phenomenon is an example of historical philosophy as well.</p> <p>The research of the discursive legacies that constitute human values becomes the essential method which affects other disciplines in the 20th century. In this context, Nietzsche's proposal for methodical change is of great importance for the contemporary philosophy. This study aims to investigate the historical philosophy and its method, genealogical research, based on Nietzsche's criticism of traditional philosophy.</p>			
<b>Keywords:</b> Nietzsche, Historical Philosophy, Genealogy.			

## GİRİŞ

Filozoflar “Felsefe nedir?” sorusuna tarih boyunca çeşitli yanıtlar vermişlerdir. Filozofların bu yanıtları, onların düşüncelerinin temel referansı olması bakımından son derece önemlidir. Her filozof, uğraşını ve arayışını kendi felsefe tasavvuru sınırlarında sürdürür ya da filozofların felsefe tasavvurunun sınırlarını yaşayışları ve düşünceleri belirler. Her durumda düşünürün felsefeden anladığı ile yaşayışı arasında çift yönlü bir ilişki bulunur. Bu, elbette her filozofun düşündüğü gibi yaşadığı anlamına gelmez. Bir filozofun yaşayışını ve düşüncelerini içinde bulunduğu çağ, çağının olayları, yaşadığı bölge, çeşitli otoriter güçler gibi birçok etmen etkileyebilir. Ancak her durumda düşünürün yaşayışı, düşüncesi ve felsefesi arasında bir bağ bulunduğu söylenebilir. Bilmediğini bilmemenin önemini vurgulayan Sokrates’in Sofistlerle olan mücadelesi, en yüksek ideale dünya nimetlerinden ve hazlarından uzaklaşarak kendine yeter olmayla ulaşılabileceğini savunan Kiniklerin yaşayış biçimleri, felsefeyi ilk nedenlerin bilimi olarak tanımlayan Aristoteles’in *Metafizik* kitabını yazması bu bağlamda düşünülebilecek örneklerdir. Dolayısıyla tarih boyunca birbirinden farklı birçok felsefe tanımı yapılmış, buna bağlı olarak farklı yaşayış biçimleri, düşünce tarzları gelişmiştir.

Şimdiye dek birbirinden tamamen farklı felsefe anlayışları ortaya çıksa da bazı noktalarda filozoflar bir ortak paydada buluşabilirler. Hatta kimi zaman bir felsefi ekol adı alabilirler. Daha genel –şimdilik kestirmeden– bir bakış açısıyla “felsefe”nin de, kendisinden anlaşılan açısından, bir gelenek oluşturduğu düşünülebilir. Özellikle hakikat arayışı içinde olmak, hakikatin peşinden koşmak, kısacası –üzerinde çalışacağımız düşünürün kullandığı terimini ödünç alırsak– “hakikat istenci” pek çok filozofun ortak noktasıdır. Aynı zamanda hakikatin sahip olduğu ya da hakikate yüklenen anlam çerçevesinde filozofların yaşayış biçimleri veya dünyaya yükledikleri anlamlar da benzerlik gösterebilmektedir. Hakikatin “gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi” (Cevizci, 2017: 901) diye formüle edilen sözlük anlamı düşünüldüğünde hakikati varlığın ardındaki bir sır olarak düşünen filozofların, hakikati “bu dünyanın dışında”, “tarihsel olmayan” bir alanda aramaları ve buna bağlı olarak bu dünyaya yükledikleri anlamlar benzerdir. Gerçekten de hakikatin, tarihten ve dünyadan bağımsız bir gerçeklik olarak aranması tutumu, kendisini geleneksel bir yaklaşım olarak okumaya izin verir niteliktedir.



19. yüzyıl sonlarına kadar hakikatin tarihten ve insandan bağımsız bir gerçeklik olduğunu iddia etmek geleneksel düşüncenin büyük bölümünün ortak noktası olmuştur. Ancak 20. yüzyıldan itibaren disiplinlerin, olguları karşısındaki tutumlarını giderek değiştirmeye başladığı gözlemlenir. Ayrıca geleneksel felsefe yapma yollarına alternatifler de ortaya çıkmaya başlar. Ancak bu çalışma açısından daha da önemlisi, bu dönemde geleneksel felsefenin değerinin yeniden sorgulanmış olmasıdır. Bu tarihsel konunun merkezinde Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) yer alır.

Bu noktada Fransız düşünür Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* adlı çalışması referans alınabilir. Foucault bu çalışmasına 20. yüzyılın değişen ilgilerine değinerek başlar. Foucault çeşitli disiplinlerde ve özellikle tarih disiplininde gözlemlendiği söz konusu ilgi değişimi problemine “dokümanın yeniden gözden geçirilmesi” adını verir. Tarihin bu epistemolojik değişiminin henüz tamamlanmadığını belirten Foucault, değişimin kırılma anlarına Marx ve Nietzsche'yi yerleştirir (Foucault, 2014: 23, 24). Ayrıca Allan Megill de *Aşırılığın Peygamberleri* adlı kitabında Nietzsche için merkezi bir konum tayin eder. Megill'in yorumuna göre Batı tarihindeki birkaç düşünür ortaya koydukları düşüncelerle, “önceki düşüncelerden kopmaları açısından aşkın, kendilerinden sonra gelen düşünürleri onları büyük bir ciddiyetle ele almaya” zorlayan bir vizyona sahiptir ve ona göre “Nietzsche'nin böyle bir düşünür olduğu aşikârdır” (Megill, 2012: 29). Dolayısıyla Nietzsche, kendisinden sonra gelen düşünürlerin muhakkak hesaplaşması gereken bir filozoftur.

Nietzsche, yaşamda gözlemlendiği bütün yozluklara, bozulmalara, çöküşlere karşı “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi” sloganıyla savaş açmıştır. Onun eleştirisi yalnızca geleneksel felsefeye değil, tüm değerler alanına yayılır. Başa dönerek felsefe tasavvurunun yaşamı ve düşünceyi etkilemesi (ya da düşüncenin ve yaşayışın felsefe tasavvurunu etkilemesi) göz önünde bulundurulduğunda Nietzsche'nin eleştirilerinin değerler alanının tümüne yayılması kaçınılmaz bir sonuçtur. Nietzsche yaşama ve dünyaya hakkını vermek isteyen bir düşünür olarak yaşama düşman tüm eğilimlerin karşısında durmuştur. Geleneksel felsefenin de yaşama düşman bir eğilim gösterdiğini düşünen Nietzsche, hem geleneksel felsefenin etkilerini göstermiş hem de onun tarihsel sonuçlarını değerlendirmiştir. Yalnız burada Nietzsche'nin “geleneksel felsefe” tanımlamasından çok “metafizik felsefe” adlandırmasını tercih ettiğini söylemek gerekir. Bu çalışmada da geleneksel felsefeden kastedilen Nietzsche'nin anladığı

anlamda “metafizik felsefe”dir. “Geleneksel felsefe”, filozoflarda ortak olan “metafizik felsefe” ilgisi olarak düşünülebilir.

Nietzsche, yaşadığı dönemden geçmişe bakarak felsefi problemlerin ve onların ele alınış biçimlerinin büyük ölçüde benzerlik gösterdiğini düşünür. Nietzsche’ye göre metafizik felsefe şeylerin kökenine, bu dünyaya ait olmayan mucizevi bir başlangıç atfeder. Nietzsche’nin temel savları düşünüldüğünde metafizik felsefeye eleştirisinin nedeni anlaşılabilir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*’nda metafizik felsefeye karşı temel düşüncelerini, dört savla özetler: Birincisi görülür dünyanın ardındaki bir gerçeklik kanıtlanamaz ve dünyayı algılanabilir kılan nedenler onun gerçekliğini saptar; ikincisi varlığın “gerçekliğine” atfedilen özellikler hiçliğin özellikleridir; üçüncüsü “başka bir dünya”dan söz etmek anlamsızdır ve bu tutum bu dünyayı değersiz kılar; dördüncüsü dünyayı “gerçek” ve “görünür” olarak ikiye ayırmak yozlaşmış bir iddiadır (Nietzsche, 2014: 32-33). Bu bağlamda, Nietzsche’nin karşısında durduğu metafizik felsefenin duyular ötesi bir “gerçeklik” alanı icat ederek varlığın asıl gerçekliğini bu alana atfettiği, böylelikle dünyayı değersizleştirdiği söylenebilir. Nietzsche’nin düşüncesine göre ise metafizik felsefenin kastettiği anlamda bir duyular ötesi gerçeklik alanı yoktur. Bu alanda icat edilmiş her kavramın içi boştur ve bu kavramlar hiçliği yansıtır. Daha da önemlisi Nietzsche’ye göre metafizik felsefe yaşamı değersizleştirir ve soysuzlaştırır.

Nietzsche yaşamı değersizleştiren öğeleri eleştirmekle kalmaz, onların ortaya çıktığı tarihsel koşulları da göstermek ister. Nietzsche’nin ilk eseri *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* bile buna örnek olabilir. Nietzsche bu eserinde Yunan tragedyasının ortaya çıkışını, daha sonra nasıl bozulup yaşama düşman hale geldiğini inceler. Nietzsche’nin diğer eserlerinde de yaşama düşman yönelimlerle savaştığı (örneğin *Deccal*’de Hıristiyanlık ve genel anlamda din ile, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*’de tarih ile savaştığı) açıkça görülür. Nietzsche’nin “savaş alanları” yaşama düşman eğilimler ve yaşamdaki güç istencini azaltan değerlerdir. Bu eleştirilerde öne çıkan tarih vurgusu, Nietzsche’nin metafizik felsefeye karşı önerisinde önemli bir rol oynar. Çünkü Nietzsche’ye göre tarihsel anlamı tüm filozoflar göz ardı etmiştir.

Nietzsche için şeyler kendi başlarına anlamlara sahip değildirler, şeylerin mucizevi kökenleri yoktur; şeylere yüklenen anlamlar söz konusudur. Bu önerme, genellenerek, metafizik gerçekliklerin olmadığı, metafizik felsefeye insanların yol açtıkları şeklinde

de okunabilir. Üstelik Nietzsche'ye göre bu düşünce sadece metafizik felsefe için değil tüm felsefeler için geçerlidir. Ona göre, bir filozofun metafizik savlarının kaynağı ahlakıdır ve “felsefede kişisel olmayan hiçbir şey yoktur” (Nietzsche, 2013b: 21).

Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi adı altında başlattığı savaş geleneksel felsefeye alternatif, başka bir inceleme yöntemini beraberinde getirir. Nietzsche'nin “tüm felsefi yöntemlerin en genci” olarak tanımladığı tarihsel felsefe, metafizik felsefenin öne sürdüğü iddiaları yeniden değerlendirmeye hazırdır. Tarihsel felsefeye göre ne bencilce olmayan bir eylem ne de kayıtsız bir bakış açısı vardır. Tarihsel felsefe, filozoflarda eksik olan tarihsel anlama sahiptir; şeylerin aynı kalmadıklarını, zaman içinde değiştiklerini iddia eder. Nietzsche'ye göre metafiziğin bakış açısının yanlışları düşünüldüğünde tarihsel felsefe bir gerekliliktir. Tarihsel felsefe yapmak için ise bir çeşit tarih yazımına ihtiyaç duyulacaktır. Bu tarih yazımı yönteminin adı soykütükçülüktür. Soykütük, metafizik felsefenin iddiasını, şeylerin değişmez özlerinin olduğu görüşünü çürütmek ister. Soykütük, geleneksel düşüncenin kabul ettiği sabit, değişmez, kalıcı kavramların var olmadığını; gerçekte şeylerin “süreksiz”, “değişken” ve “tarihsel” olduğunu gösterir. Değerler tartışmasına yeni bir bakış açısı sunarak yeni oyuncularını da devreye sokar: Soykütüğü kavramların olagelişleriyle ilgilenen dilbilimi, etimoloji gibi disiplinleri de tartışmaya dahil eder. Dolayısıyla Nietzsche'nin geleneksel felsefeye eleştirisi aynı zamanda hem düşünsel hem de yönetsel bir yeniliği beraberinde getirir.

Nietzsche, eserlerinde pek çok farklı konuyla ilgilenmiştir. Konular, bir eserinden diğerine değiştiği gibi bazen yalnızca bir eserin içerisinde bile ilk anda birbirine uzak olduğu düşünülebilecek konulardan bahsedildiği görülür. Nietzsche'nin üslubu da benzer bir manzara sunar. Aforizma, metaforik anlatım, deneme, şiir, inceleme gibi birçok farklı anlatım tarzı Nietzsche yazılarında iç içedir. Dolayısıyla Nietzsche üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde neredeyse her bir incelemenin Nietzsche düşüncesinin merkezini farklı tayin ettiğini, buna bağlı olarak da birçok “Nietzsche” ortaya çıktığını görmek mümkündür. Bu çalışma ise, yeni bir Nietzsche sunmak yerine, Nietzsche'nin geleneksel felsefe eleştirisi ve önerisinin hangi yollardan geçilerek anlaşılabilirliğiyle ilgilenecektir.

Nietzsche düşüncesinde çeşitli eksiklikler gören veya Nietzsche düşüncesini eleştiren araştırmacılar da vardır. Örneğin Fehmi Baykan *Nietzsche'nin Felsefesi* adlı çalışmasına

yazdığı ikinci önsözde Nietzsche'nin felsefeci değil, klasik Yunanca filologu olduğunu, felsefi birikimi açısından yetersiz, incelemelerinin de “karışık ve sathi” olduğunu, ele aldığı meseleleri derinlemesine incelemediğini düşünür (Baykan, 2000: 9). Baykan'ın örneklerinden biri, Nietzsche'nin Sokrates'in diyalektik yöntemine dair düşünceleriyle ilgilidir: Baykan, Sokrates'in diyalektik yönteminin Nietzsche tarafından *décadence* belirtisi addedilip eleştirilmesinin adil olmadığını savunur (Baykan, 200: 140).

Peter Berkowitz *Nietzsche: Bir Ahlak Karşısının Etiği* adlı çalışmasının bir dipnotunda Nietzsche'nin farklı düşünürlerce çeşitli açılardan değerlendirildiğini belirterek bu eleştirilere değinir:

Örneğin, Nehamas Nietzsche'nin yazılarında kendini yaratmak için tutarlı, inandırıcı ve çekici bir modelin yaratılmasını sağlayacak bir kaynak bulurken, Heidegger istencin dış dünyanın yapısını ve değerini yarattığını ve ona dayattığını öğreten küstah anlayışı kötüler. Michel Foucault Nietzsche'yi soykütüğü, yani ahlâkın ve bilginin hiçbir zaman bir güç kiskançlığının ve arzusunun ifadesinden başka bir şey olmadığını ve olmayacağı varsayımını temel alan devrimci ve kapsamlı bir sosyal araştırma şeklini tanıttığı için kutlarken, Foucault'nun soykütük tanımını benimseyen Alasdair MacIntyre bir ahlâk araştırması yöntemi olarak soykütüğün umut vermeyecek kadar irrasyonel olduğu sonucuna varır. (Berkowitz, 2003: 55-56)

Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist* adlı çalışmasında Albert Camus'nün Nietzsche düşüncesinin ahlaki yönüne eleştirisini aktarır: “Nietzsche'ci düşüncenin yöntemsel boyutunun ihmal edildiği andan itibaren,” diye yazar Camus, (...) katiller ve katliamların failleri, bu düşüncenin lafzını alıp ruhunu yadsıyarak, Nietzsche'de kendi mazeretlerini bulabilirler” (Ansell-Pearson, 2011: 84). Burada altı çizilmesi gereken nokta, Nietzsche'nin düşüncelerinin bağlamından koparıldığı zaman tehlikeli olabileceğidir. Nietzsche'yi kendi bağlamında ele almak, onun düşüncelerinin anlaşılması açısından dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Karmaşanın boyutlarını gösterebilmek için yukarıda sadece birkaç örneği sunulan Nietzsche “anlaşmazlıkları” bu çalışmanın konusu olmayacak, filozofun metafizik karşıtı güzergâhını izlemek görev edinilecektir.

### **Çalışmanın Konusu**

Bu çalışmanın konusunu Nietzsche'nin geleneksel felsefeye karşı eleştirisi ve önerisi oluşturmaktadır. Nietzsche'nin eleştirileri yaşamın değerini azaltan ve yok eden tüm değerlere karşı geliştiği için bu eleştirileri bütünsel anlamda ele almak Nietzsche'nin felsefesini anlamak için gereklidir. Bununla beraber tüm eleştirilerinin belirli noktalarda

kesiştiğini göstermek, Nietzsche'nin felsefesinin kendi içinde bir bütünsellik taşıdığını ileri sürmek için önemli bir kanıttır. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde Nietzsche'nin tragedya, din, ahlak ve felsefe alanlarında gözlemediği bozulmalar ve bu alanlara yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır. Birinci bölümün sonunda Nietzsche'nin felsefe eleştirisiyle birlikte nerisi olan tarihsel felsefe ve onun yöntemi olan soyktklk tanıtılmıştır. Nietzsche'nin düşüncesinde ne çıkan tarih vurgusu ve onun yeni felsefi yönteminin bir parçası olan tarih yazımının anlaşılabilmesi için ikinci bölümde Nietzsche'nin tarih anlayışı anlatılmıştır. nc bölümde ise Nietzsche'nin yeni felsefi yöntemine örnek olarak *Ahlakın Soykütüğü üstüne* incelenmiştir.

### **Çalışmanın nemi**

Nietzsche Yakın ağ Felsefesi'ne yön veren önemli düşünürlerden biridir. Nietzsche geleneksel felsefe yapma yollarının yaşama zarar verdiğini düşünmüş ve alternatif bir yol önermiştir. Dolayısıyla, geleneksel yollardan gitmeyi ngren her ağdaş düşünce, Nietzsche'nin nerisi ile yüzleşmelidir. Ayrıca Nietzsche'nin sunduğu önerinin de değerlendirilmesi gereklidir.

Bu alışma Nietzsche'nin eleştirilerini ve önerisini bir bütün olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Literatür taraması sırasında Nietzsche eleştirileri üzerine çok ve çeşitli kaynakların var olduğunu, ancak Nietzsche'nin “tarihsel felsefesi”, “soyktklğ” gibi eleştirisiyle birlikte düşünülmesi gereken konularda yeterince çalışma olmadığı gözlemlenmiştir. Bu alışma her ikisini birlikte sunması açısından kendi içinde bir önem arz eder.

### **Çalışmanın Amacı**

Tezin birinci bölümü Nietzsche'nin tragedya, din, ahlak ve felsefe eleştirilerini ve bu eleştirilerin genel yönelimlerini tartışarak Nietzsche'nin yeni nerisi olan tarihsel felsefeyi ve onun yöntemi olan soyktklğ tanımlamayı; ikinci bölümü bu yeni yöntemle ilişkili olarak Nietzsche'nin tarih anlayışını göstermeyi; nc bölümü ise filozofun yöntemine örnek olarak Nietzsche'nin kendi çalışmasını incelemeyi amaçlamaktadır. Genel anlamda ise bu çalışmayla, Nietzsche'nin geleneksel felsefeye eleştirisini ve önerisini birlikte inceleyerek Nietzsche'nin felsefi düşüncesine bütünsel bir bakış açısıyla yaklaşmak amaçlanmaktadır.

## **Çalışmanın Yöntemi**

Bu çalışma için öncelikle tezde çalışılacak genel konu olarak Nietzsche felsefesi seçilmiş, ardından alan sınırlandırılması yöntemi ile tez konusu belirlenmiştir. Tezin konusu belirlendikten sonra öncelikli olarak Nietzsche'nin eserlerine yönelik literatür taraması yapılmış ve Nietzsche'nin kendi eserleri incelenmiştir. Ardından Nietzsche biyografileri, Nietzsche üzerine kaleme alınmış araştırmalar, makaleler, tez çalışmaları ve derlemeler gözden geçirilerek bu tez çalışmasının amacına katkıda bulunabilecek ikincil kaynaklar belirlenmiştir.

# 1. NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNE GİRİŞ PROBLEMİ OLARAK *DÉCADENCE*

Nietzsche düşüncesini merkezi bir kavram veya problem etrafında açıklamaya çalışmak oldukça zordur. Zira böyle bir sistematik açıklama girişimi Nietzsche düşüncesine ters düşer. Çünkü Nietzsche sistem karşıtı bir filozoftur. Üstelik ona yalnızca filozof demek de yetersizdir; Nietzsche'nin filolog, edebiyat ve kültür eleştirmeni, şair, besteci kimlikleri de eserlerinde açıkça görülür. Ancak üslup çeşitliliği ve sistemsizlik nedeniyle Nietzsche'nin eserlerinin birbirlerinden kopuk olduğunu söylemek de doğru olmaz. Nietzsche'nin meslek yaşamı boyunca değişen düşüncelerine rağmen –bu anlamda *Ecce Homo* düşünürün kendi düşüncelerini değerlendirdiği eseridir– ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren onun diğer eserlerine yansiyacak belli başlı düşüncelerini sezme ve takip etmek mümkündür. Örneğin yaşamı yadsıyan görüşlerin eleştirilmesi tragedyaya ile başlayıp Hıristiyanlığın ve felsefenin eleştirisi ile devam eder. Tarihsel yöntemi tragedyanın serüveni ile başlayıp ahlakın soykütüğü ile nihai halini alır. Kaderi sevme öğretisini de tragedyayla ilişkilendirmek mümkündür: Tragedyada trajik kahraman, başına gelen her türlü belaya, dolayısıyla kara talihine rağmen yaşamanın değersiz olduğunu düşünmez. Bu bağlamda Nietzsche düşüncesinin zamanla olgunlaştığını söylemek, onun tutarsız olduğunu söylemekten daha doğru bir yorum olabilir.

Her düşünce nihayetinde bir yorumdur ve üreticisinin izlerini taşır. O halde felsefi sistemleri kurucularıyla birlikte düşünmek gerekir. “Şimdi, felsefi sistemler yalnızca kurucuları için doğrudur: Daha sonraki bütün filozoflar için ise normalinde büyük bir yanıltır ve ortalama kafalar için doğruların ve yanlışların bir toplamıdır.” (Nietzsche, 2011a: 45) Ayrıca Nietzsche'ye göre düşünürün yaşam tarzı ve hayatı, onun düşüncelerinin ekildiği topraktır. Toprağın mahsulü olan düşünce bitkisinin, ekildiği toprağın özelliklerini taşıması doğaldır. Bu durum pekâlâ Nietzsche düşüncesi açısından da geçerlidir. Erken yaşta kaybettiği babasının ölümünün neden olduğu üzüntüsüne ve hayatı boyunca mücadele ettiği hastalığına rağmen yaşamın değersiz olduğunu düşünmemiş olması, kaderi sevme öğretisiyle ilişkilendirilebilir. Hatta tek başına “hastalık” kelimesi bile buna örnek gösterilebilir. Nietzsche'nin hayatına mâl olacak hastalığı okul çağında başlar. Pforta'da başlayan şiddetli baş ağrılarına ilerleyen yaşlarında bulantı, kusma ve görme bozukluğu eklenir. Julian Young'ın *Nietzsche* adlı

biyografisinde Nietzsche'nin ölümüne frengi, beyin tümörü ya da psikiyatrik durumunun neden olduğu anlatılır (Young, 2017: 844). Yaşantısı boyunca ona eşlik eden "hastalık", bir kavram olarak Nietzsche'nin felsefesinde de kendisine yer bulur. Onun düşüncesinde hastalık ve sağlık iki anlamı karşılar: "Aslında sağlık (içsel ya da varoluşsal sağlık) tarafından taşınan ve ona hizmet eden bir hastalık, bu sağlığın bir işaretidir." (Jaspers, 2013: 143) Bu çift anlamlılık üzerinden Nietzsche'nin hem hasta hem de sağlıklı olduğu söylenebilir. Benzer olarak Deleuze, Nietzsche'nin tersine çevrilme ya da perspektiflerin yer değiştirmesi düşüncesini, sağlığın değerlendirilmesi olarak hastalık ve hastalığın değerlendirilmesi olarak sağlık üzerinden yorumlar; bu iki yönlü hareketin Nietzsche açısından üstün bir sağlığa gönderme yaptığını belirtir (Deleuze, 2016: 13). Bununla beraber Nietzsche'nin düşünsel üretkenliğiyle ilişkilendirilen sağlıklı olma durumu, onun yaşamsal olana değer vermesiyle birlikte düşünülebilir. Dünyayı, yaşamı ve kaderini sevmeye, güçlü olmayı isteme, insanı "sağlıklı" yapan etmenlerdir. Dolayısıyla Nietzsche'nin temel dayanak noktalarından biri fizyolojidir.

Nietzsche hayatı boyunca yalnızca kendi hastalığıyla değil, çağının öteden beri getirdiği "hastalıklar"la da mücadele eder. Bu "hastalıklar" çeşitli alanlarda ortaya çıkan bozulmalara, çöküşlere ve yozluklara işaret eder. Nietzsche felsefesinde bu olgunun bir karşılığı vardır: *décadence*. "Düşme", 'çökme' anlamına gelen Latince '*decadere*' fiilinden türeyen Fransızca terim: Sanat, siyaset, fakat esas kültür ve uygarlık alanında gerileme, çöküş." (Cevizci, 2017: 491) Fehmi Baykan, Nietzsche'nin *décadence* terimini tabiat, toplum hayatında ve şahsın hayatında olmak üzere üç bağlamda kullandığını belirterek; bu anlamları sırasıyla canlılığın çürüyüp yok olmasıyla, toplumun kendi değerlerine ve özüne yabancılaşmasıyla, kişinin içgüdülerine yabancılaşmasıyla ilişkilendirir (Baykan, 2000: 17). O halde *décadence* farklı alanlarda tezahür eden bir olgudur. Bu anlamda *décadence*'in ortaya çıktığı alanların belirlenimi Nietzsche düşüncesinde bir çeşit hastalık teşhisidir. Nietzsche dinde, ahlakta, sanatta ve felsefede olmak üzere tüm değerleri kapsayan bir yozlaşma gözleyip *Deccal* adlı eserinde gözlemine şu şekilde dile getirir: "Çoktan tahmin edilmiş olacağı gibi, yozluğu *décadence* anlamında algılıyorum: Savım da insanlığın bugün en yüce, en arzulanan değerler olarak en tepeye yerleştirdiği değerlerin tümünün *décadence* değerler olduğudur." (Nietzsche, 2012a: 12) Ancak, ilk bakışta negatif bir terim gibi görünen *décadence*, Nietzsche'de, hastalık ve sağlık kavramlarının çift anlamlılığında olduğu



gibi daha geniş bir anlam da taşır. *Décadence*, her canlının doğumu ve ölümü gibi doğal bir olgudur. Öyle ki bu fenomen “yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gereklidir” (Nietzsche, 2010a: 46). Bu bağlamda *décadence* yukarıda sözü edilen hastalık ve sağlık durumlarının birbirine geçişliliğine benzer şekilde düşünülebilir.

Nietzsche ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu*'yla çağının büyük hastalığına yönelik teşhisini ortaya koyar. Bu eserinde fizyolojik ve biyolojik temelli yaşamsal değerlerin yozlaş(tırıl)masının örnek bir tarihini sunan Nietzsche, tedavi yöntemini de gizliden açıklamaya başlar: Yaşamı olumsuzlayan öğelerin belirlenmesi ve bunların tarihlerinin serimlenmesi. Nietzsche, dinde Tanrı, ahiret, Nirvana gibi kavramlarla; felsefede, görünen ve duyularla algılanan bu dünyanın ardında icat edilen bir “gerçeklik”le; ahlakta ise kişinin içgüdülerinin bastırılması yoluyla yaşama düşman eğilimlerin oluştuğunu düşünür. Bu öğelerin yaşamda bir karşılığının olmadığını düşünen Nietzsche, nihilizmin Avrupa'nın yazgısı olduğu kanaatinde. Nietzsche'den okunursa:

Doğal olarak kimse “hiçlik” demez buna: Biri “ahiret” der, diğeri “Tanrı”, biri “hakiki yaşam”, diğeri Nirvana, günahattan kurtuluş, kutsanmışlık... Dinsel-ahlaksal zıvalıkların bağrından çıkan bu masum retorik, kişi o yüce, hayranlık uyandıran sözcüklerle bürünen eğilimi kavradığında, çok daha az masum olarak görünmeye başlar: Yaşama düşman bir eğilimdir bu. (Nietzsche, 2012: 13-14)

“Genel olarak, düşüncenin veya hayatın bütün ya da bazı yönlerinin inkârı veya olumsuzlanmasıyla ilgili felsefe”ye nihilizm adı verilir (Cevizci, 2017: 1397). Nietzsche'de nihilizm, yaşamın ve yaşamsal değerlerin olumsuzlanmasıyla ilişkilendirilir. Bu açıdan nihilizm ve *décadence* kavramları arasında bir bağ bulunur. Ancak yine de *décadence* gibi nihilizme de madalyonun diğer yüzünden bakılmalıdır. *Décadence* yaşamın bir döngüsüdür; canlılığın doğması, gelişmesi ve ölmesi gibi devamlı tekrar eden doğal bir süreçtir. Nietzsche'nin *décadence* olgusuna karşı belirlediği görev, “Kişinin kendi dekadansını ve hastalığını ele alması zorunluluğu”dur (Ansell-Pearson, 2011: 112). Yani kişi yaşamı olumsuzlayan öğelerle savaşmalı, başka bir deyişle nihilizm ile yüzleşmelidir. Nietzsche'ye göre yaşamı olduğu gibi kabul etmek gereklidir. Yaşama din, ahlak ve felsefe yoluyla eklenen anlamlar karşılıksız ve boştur. Bu çerçevede birey, yaşama dışarıdan eklenen anlamların gerçekte hiçliğin özellikleri olduğunu fark etmeli, yaşamı olduğu gibi kabul ederek yaşamı evetlemelidir. Nietzsche bu duruma kaderi sevme (*amor fati*) adını verir.

Özetlemek gerekirse Nietzsche felsefesini oluşturan kavramlar bir bütün olarak düşünülebilir. Buradaki “bütünsellik”, bir sisteme değil, birbirine geri dönen kavramlara işaret etmektedir. Bununla ilgili olarak Bernard Edelman “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta” adlı makalesinde şu ifadeyi kullanır: “Ayrıca, Ebedi Dönüş her şeyi geri getirdiğinden başlangıcın pek de bir önemi olmasa gerek: çemberin her noktasında çemberin tamamı var. Son tahlilde, bir başlangıç noktası ilan etmek anti-Nietzsche’ci bir yaklaşım olarak bile görülebilirdi.” (Edelman, 2001: 52) Bu bakış, en baştaki merkeziz Nietzsche düşüncesi iddiasını da destekler. Alıntıya dönülecek olursa, “ebedi dönüş” fikri Nietzsche’nin deyimiyile yaşamı en yüksek olumlama ilkesidir. Cevizci *Büyük Felsefe Sözlüğü*’nde ebedi dönüşü şu şekilde anlatır:

Ebedi dönüş düşüncesinin, felsefesinde, hem kozmolojik, hem fiziki bir öğretiy, hem de benliğin dönüştürülmesi anlamında etik bir düzen olma işlevi gördüğü Nietzsche’de kozmolojik bir öğretiy olarak ebedi dönüş, geçmiş zamanın sonsuzluğuna işaret eder ve evrenin bir denge durumunun olduğu, oluşun nihai bir durumunun, bir amacının bulunduğu düşüncelerine yönelik bir eleştiri diye sunulur. Bu anlamda ebedi dönüş, sürekli bir oluşa işaret eder ve Nietzsche’yi, oluşun yadsındığı, hayatın suç nosyonu ile dışladığı metafizik düşünce geleneğinden ayırmaya yarar. (Cevizci, 2017: 645)

Ebedi dönüş doktrini yaşamın her anını değerli kılar. Bir insana sonsuz kez aynı seçimi yapmasını sağlayacak cesareti verir. Bu sayede birey kaderini sever. Tam da bu anlamda Young’ın *Nietzsche* biyografisi şöyle başlar: “Nietzsche’ye göre, ruh sağlığı gayet yerinde olan bir insan geriye bakıp bütün hayatını gözden geçirdikten sonra coşkuyla ayağa kalkıp ‘oyunun ve performansının tamamına’ ‘Da capo –Bir daha! Bir daha! Tekrar en baştan! – diye haykırabilirdi.” (Young, 2017: 3) Kaderini bu şekilde seven kişi, yozlaşmaya uğramazdan önceki tragedya kahramanlarına benzer olarak kendi hayat oyununun trajik kahramanı olur.

Yaşamın zorluklarıyla baş etme konusunda tragedya Nietzsche için bir ilham kaynağıdır. Filozof, bu bağlamda tragedya ile yaşam arasında bir benzerlik kurar. Fakat onun ilham kaynağı olan tragedyanın ömrü uzun olmamıştır. Antik Yunan’da ortaya çıkan bu sanat, çok geçmeden yine Yunan’ın elinde katledilir. Tragedyaya karış(tırıl)an yeni unsurlar onun yaşama ve dünyevi olanla ilişkisini keserek sonunda tragedyayı farklı bir türe dönüştürür. Nietzsche’ye göre tragedyada başlayan bozulma felsefede de kendini gösterir. Dahası tragedyanın katili ile felsefenin yozlaşmasına neden olan kişiler birbirlerinden haberdardır. Dolayısıyla, bu çalışmanın bir bölümünü oluşturan Nietzsche’nin geleneksel felsefeye karşı eleştirisinin anlaşılabilmesi için, tragedyanın bozulma nedenleri incelenmelidir. Bu durumda öncelikle tragedyanın incelenmesi,

tragedyanın anlaşılabilmesi için ise Yunan sanatlarının ortaya çıkışında tragedyanın yerinin tayin edilmesi gereklidir.

### 1.1. Yunan Sanatları ile Yunan Tanrıları

Antik Yunan, dünya görüşünü ifade etmek için sıklıkla tanrılarına müracaat eder. Olymposlu tanrılar, anlama ve anlamlandırma çabası içindeki Yunan'ın kılavuzudur. Söz konusu Yunan'ın estetik düşüncesi olduğunda bu durum daha da açık bir hal alır. Yunan sanatları ile Yunan tanrıları estetik dünyada birlikte yol alırlar. Bu bağlamda Antik Yunan'ın tanrıları yalnızca Yunan'ın fikir dünyasında değil, Yunan sanatının anlaşılmasında da büyük rol oynar. Yunanlar yaşayabilmek, yaşamın zorluklarıyla mücadele edebilmek için “pek derin gerekseyle, bu Tanrıları yaratmışlardır” (Nietzsche, 2011b: 29). Bu anlamda Yunan'da *mythos*, bir düşünce biçimidir. Benzer olarak Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nün önsözünde *mythos* ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: “*Mythos* Yunan düşüncesiyle özdeştir denebilir; hem yalnız Yunan mı, insan düşüncesi ve onun ürettiği dille özdeş olsa gerek ki, Homeros'tan bugüne dünya sanatçıları *mythos*'u kendilerine tükenmez bir esin kaynağı olarak almışlardır.” (Erhat, 2010: 6) Ancak Yunan'ın ilkin birbirine karşıt gibi görünen iki tanrısı vardır ki bu tanrılar Nietzsche düşüncesinde ve Yunan sanatlarının anlaşılmasında önemli bir rol oynarlar. Bunlar kâhin, hekim ve ışık saçan Apollon ile Bağbozumu Tanrısı olarak bilinen Dionysos'tur. Nietzsche, Yunan sanatlarının oluşumunu Apollon ve Dionysos figürlerine bağlar. Apollon ve Dionysos figürlerinin birbirleriyle etkileşimi sonucu Apollonca ve Dionysosça olan sanatlar doğar. Nietzsche bu tanrıları şu şekilde anlatır:

Kaynakla erekler bakımından, Apollonca olan yontu sanatıyla *Dionysosça*, dış biçime dayanmayan müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık çıkar ortaya, Grek ülkesinde. Yolların ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çokluk birbirleriyle; açıkça, çatışır; karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna. (Nietzsche, 2011b: 17)

Sanatların biri Apollonca, diğeri Dionysosça olan iki yönlülüğünden söz edilebilir. Olympos'lu tanrıların yontuları, tanrıların yaptığı işleri anlatan duvar kabartmaları ve efsaneler Apollonca sanat ürünleri olarak değerlendirilebilir; bu sanatlar daha çok ölçülülüğün temsilidir. Apollon, sanatta aşırılığa kaçmama, ölçülülüğü koruma gibi işlevleri bulunan bir ahlak tanrısı olarak görülür. Şarkı ve dansla şenliklerde kendinden geçen kalabalıkların coşkununun dile getirilişi olarak ortaya çıkan Dionysosça sanatlar ise Apollonca sanatların karşısında yer alır. Bu durumda sanatçı “ya Apollonca bir düş sanatçısı, ya *Dionysosça* bir coşkunluk sanatçısı ya da –Grek tragedyasında

olduđu gibi– hem cořkunluk hem de dűř sanatçısıdır” (Nietzsche, 2011b: 23). Dűř halinde biçimler doğrudan algılanır. Kiři Apollonca olan dűř halinde işe yaramaz bir nesnenin bulunmadığını düşünür. Dűř halinde bütün biçimler insan için anlamlıdır. “Dűřler ülkesinin güzel görünümü içinde her insan yetkin bir sanatçıdır, bu dűřler ülkesi bütün biçimlendirici sanatların bir tasarımıdır (...)” (Nietzsche, 2011b: 18) Nietzsche’ye göre bu dünya görünümü plastik sanatların ve řiirin önemli bir bölümünü oluşturur. Dűřün ürünü olan bu sanatlar da Apollon’un kişiliğinde açıklanır.

Apollonca sanatların karşısında yer alan Dionysosça sanatlar dűř görmeyle değil, coşkunluk ve esrime ile bağlantılıdır. Eski Yunan’ı kendinden geçiren, coşkunluk seviyesine çıkaran unsurlar bahar dürtüsü ve şaraptır. Eski Yunan’ın Dionysos şölenleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu şölenlere toplumun her kesiminden katılan insanlar içkilerin etkisiyle şarkılar söyleyip kendilerinden geçerler. Burada kiři artık sanatçı değerildir, bireyliğin çözümlenmesi ile bizzat sanat eseri haline gelir. Sanat alanındaki başarı ile bireyin kendinden geçişi arasında bir ilişki bulunur. “Sanatın her türlü aşamasında, içine kapananın başarısını ‘Ben’den çözümlenmede buluruz, her bireysel istencin, dileğin burada susması gerekir.” (Nietzsche, 2011b: 35)

Müzik, Dionysos figürüyle bağlantılıdır. Müzikten doğan fikirlerin biçimlere bürünmüş hali olarak lirik şiir Apollon ve Dionysos figürlerinin ayrı ayrı değer de etkileşim içinde birlikte çalıştığı sanatlara örnektir. Apollonca olan destansı şiir –Homeros bunun bir örneğidir– şairin gördüğü düşün etkisiyle yazılarak şairin öznel imgelemine izleyiciye aktarır. Ancak lirik şiirin sözü geçen epik şiirden farkı, burada Dionysosça öğenin aktif olması ve bu sayede öznellik probleminin ortadan kaldırılmasıdır. Böylece Apollonca ve Dionysosça unsurlar etkileşime girer.

Apollonca ve Dionysosça figürlerin birlikte çalıştığı sanatların en önemlisi tragedyaadır. İlkçağ kültürü, tragedyanın trajik korodan doğduğunu söyler. Başlangıçta yalnızca halkı simgeleyen koro vardır. Yunan tragedyası koro dışında, epik ve lirik şiir gibi türlerin etkilerini de içinde barındırır. Yunan tragedyası bir Dionysos korosu olarak anlaşılabilir, “bu koro her zaman yeniden, Apollonca bir evren görüşüne dönüşür” (Nietzsche, 2011b: 55). Tragedya mitolojik varlıkların durumunu anlatan şarkılara benzer. Tragedyanın konuları herkesçe iyi bilinen, halkın çocukluktan beri lirik ve epik tarzda dinlediği şiirlerden seçilir. Dolayısıyla seyirciler sahnelenen oyunun konusuna yabancı değerildirler. Nietzsche, tragedyayı izlemeye giden Antik Yunan seyirci kitlesinin, gün

boyu çalışan ve dinlenmek için tiyatroya gelen yorgun kalabalıklar olmadığını, Atinalı seyircinin tiyatroya geldiğinde sabahki kadar zinde ve neşeli olduğunun altını çizer (Nietzsche, 2011c: 13). Tragedya, insanları bir arada olmaya davet eder. İlk şenliklerdeki çılgınca hareket eden kalabalıkların saiki aşırılık ve zevk değildir. Baharın etkisi ve yaşamsal gücün artışıdır çılgınlığın sebebi. Bundan dolayı oyun sanatı birinin maske takıp başkalarında yanılısma yaratmasıyla başlamaz; insanın kendinden geçmesiyle, kendisinin değiştiğine ve büyülediğine inanmasıyla başlar (Nietzsche, 2011c: 12).

Yunan'ın sanat tanrılarının işlevleri, Baykan'dan özetlenirse:

Bilindiği gibi, Nietzsche'nin dünya görüşü 'trajik'tir. (Burada trajik kelimesi, günlük kullanımıyla, *facia* anlamında kullanılmıyor.) Yâni, hayat onun için yaratıcı ve yıkıcı güçlerin bir terkididir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche sözkonusu görüşünü Yunan mitolojisinin figürleri olan Dionysos ve Apollon'u kullanarak açıklar. Dionysos ile kastettiği hayatın yıkıcı, dolup-taşan, şekilsiz, *orgiastic* vechesidir. Apollon ise şekli, düzeni, ölçüyü vb. sembolize eder. (Baykan, 2000: 20-21)

Yaşam ile tragedya arasındaki ilişki Yunan'ın tanrısal figürleri üzerinden kurulur. Bu figürlerin ikisi de Nietzsche'nin tragedyasının oluşması bakımından gereklidir. Örneğin yalnızca Apollonca olan Yunan efsaneleri hayatın olumlanması konusunda yetersiz kalır. Çünkü Apollonca düş içinde kalınarak bu amaca ulaşılamaz. Nitekim tragedya, içerisinden Dionysosça öğenin çıkartılmasıyla bozulacaktır. Bu anlamda tragedya kahramanı her zaman Dionysos'un mitolojik kişiliği kadar bahtsız, Apollon kadar bilgedir.

Dionysos'un yardımı olmaksızın Apollon kefareti düşler, ama onu ihsan edemez. Kefaret, yaşamın üstünde veya ardında değil, içinde gerçekleşmek zorunda olduğundan ve Dionysos fani dünyaya hükmeden tanrıların en kusursuzu (*par excellence*) olduğundan, Apollonca hayalci, Yunanların hayatı sevmeye karşı duydukları büyük ihtiyacı tatmin edebilmek için, eğlenmeyi ve şenlikler düzenlemeyi seven Dionysoscuyla güçlerini birleştirmek zorundadır. (Berkowitz, 2003: 90)

Bu çerçevede Nietzsche'nin "trajik" kavramına dikkat çekilmelidir. Tragedya doğası gereği kötümserdir. Tragedyada kahramanın talihsiz yaşamı, onun hak ettiği bir yaşam değildir. Kahraman "kör bir durumda ve maskeli kafasıyla kendi felaketine sürüklenir" (Nietzsche, 2011c: 32). Nietzsche, trajik kahramanın acıma ve ürküntü uyandıran talihini değil, kendisi olmak için yaşadığı en çetin sorunlarla yaşamı onaylamasını, her şeye rağmen yok olmayan yaşama istencini trajik diye adlandırır (Nietzsche, 2008: 60). Bu anlamda Nietzsche *Ecce Homo*'da, ilk eseri olan *Tragedyanın Doğuşu* için

verilebilecek bir başka ad olsaydı o ismin “Yunanlılık ve Kötümserlik” olabileceğini; bu eserde Yunanların tragedyaya sayesinde kötümserlik ile nasıl başa çıktıklarını anlattığını söyler (Nietzsche, 2008: 57).

Kötümserlikle mücadele eden tragedyaya, Yunan’ın tarihsel sahnesinde uzun süre kalamamıştır. J. P. Vernant ve P. V. Naquet, Yunan tragedyasının “sınırlandırılmış ve tarihlendirilmiş bir tarihsel *moment* olarak ortaya” çıktığını ifade ederler (Vernant & Naquet, 2012: 17). Buna göre Atina’da doğan bu tarihsel aralığın başlangıcı milattan önce 6. yüzyıl olup yaklaşık bir yüzyıl sonra sona erer. Bu dönemin tragedyasının karakterleri mitolojik varlıklar ve kahramanların arasından seçilir. Oyuncu estetik amaçla taktığı maske ile karakterine bürünür. Bununla birlikte karakterlere koro eşlik eder. Böylece koro ile trajik kahraman arasındaki gerilim sahneye yansır. Ancak tüm bunların yanında tragedyayı tanımlama işinin zorluğuna da değinmek gerekir. Çünkü bozulan tragedyaya Yunan’ın kendisi dahi yabancılaşmıştır. Bu konuda Vernant ve Naquet’in ifadeleri dikkat çekicidir:

Tragedya Yunanistan’da VI. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Henüz yüz yıl akıp gitmeden, tragedyanın atardamarı çoktan kurumuştur ve IV. yüzyılda Aristoteles *Poetika*’da onun teorisini oluşturma işine giriştiğinde, deyim yerindeyse kendisine yabancı hale gelmiş trajik insanın ne olduğunu artık anlayamıyordu. Destanın ve lirik şiirin ardından gelen, felsefenin zafer kazandığı sırada ortadan silinen tragedyaya, yazın türü olarak, belirli toplumsal psikolojik koşullara bağlı insan deneyiminin özel bir örneğinin ifadesi olarak ortaya çıkar. (Vernant & Naquet, 2012: 23-24)

Tragedya, Yunan’ın kötümserlikle nasıl başa çıktığı konusunda bir örnektir. Dionysosça ve Apollonca unsurların dengesi olarak tragedyaya, hem kahramanının makus talihi sebebiyle kötümser hem de kahramanının bilgeliği sebebiyle iyimserdir. Dolayısıyla tragedyanın kötümserlikle olan mücadelesi, kötümserlik ya da iyimserlik arasında bir tercihi zorunlu kılmaz. Bunun yerine Dionysosça ve Apollonca unsurların dengesini ister. Yaşamı olduğu gibi kabullenmenin gerekliliğini vurgular. Bu bağlamda tragedyanın temelindeki trajik unsurlar ortadan kaldırılması gereken fazlalıklar değildir. Aksine trajik olan ile birlikte yaşamayı öğrenmek, onu paylaşmak hatta onunla birlikte var olan kaderi sevmektir tragedyaya. Zira Nietzsche’ye göre tragedyanın yozlaşmasının temelinde tragedyadan Dionysosça olan kılışal kötümserliğin çıkartılıp yerine kuramsal iyimserliğin yerleştirilmesi yatar. Böylece Yunan, kötümserlikle mücadele aracı olan tragedyadan mahrum kalır. Bununla beraber tragedyada yapılan çeşitli değişiklikler de bozulmada etkili olmuştur. Son olarak Vernant ve Naquet alıntısında

belirtilen felsefenin zaferini de atlamamak gerekir. Çünkü gösterileceği üzere tragedyada meydana gelecek değişiklerin önemli bir bölümü de felsefeyle ilgilidir.

### 1.1.1. Tragedyada *Décadence*

Yunan, yaşamın zorluklarını fark etmiş ve bu anlamda trajik olan hayatın üstesinden gelmek üzere sanata yönelmiştir. Pearson'a göre Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinin “temel iddiasının, sanatın insanın gerçekten yaşamı-onaylayan ve yaşamı yükselten etkinliği olduğunu savunur” (Pearson, 2011: 111). Bu anlamda Apollon ve Dionysos güçlerinin birlikteliği olarak tragedya, Yunan dünyası için merkezi bir konuma sahiptir. Fakat tragedya, onun içerisinde yaşamı olumlayan Dionysosça unsurun çıkartılmasıyla bozulmuş ve Attika komedyası olarak bilinen yeni türe dönüşmüştür. Nietzsche'ye göre tragedyanın dönüşümünü Euripides gerçekleştirmiştir. Nietzsche Yunan tragedyasının en eski biçimlerinde yalnızca Dionysosça acının ele alındığı, Dionysos'un tragedyanın tek kahramanı olduğu hakkında geleneksel bir bilgi olduğunu aktarır (Nietzsche, 2011b: 67). Ayrıca Euripides'e varıncaya dek Yunan sahnesinin Prometheus, Oedipus gibi ünlü tragedya kahramanları birer Dionysos maskesidir (Nietzsche, 2011b: 67). Euripides ile beraber kahramanlar seyircilerin arasından seçilmeye başlanmıştır. “Eskiden önemli ve cesur özellikleri yansıtan ayna, daha gerçekçi, dolayısıyla da daha sıradan olmuştur.” (Nietzsche, 2011c: 22) Dolayısıyla yeni sahnenin kahramanları tanrılar ya da yarı-tanrılar değil, gündelik yaşamdan seçilen sıradan insanlar ya da yozlaştırılmış kahramanlardır.

Nietzsche'nin örnekleri takip edilecek olursa Aiskhylos'un Prometheus'u, ölümlülere ateşi götürdüğü için tanrılar tarafından suçlanan, metindeki ifadesiyle “tanrıların düşman kesildiği” tanrıdır (Aiskhylos, 2015: 2). Prometheus, Zeus tarafından cezalandırılır ve İskitlerin ülkesinde zincire vurulur. Zincire vurulmuş Prometheus'un yanına birtakım tanrısal varlıklar gelir. Bunlardan biri olan Okeanos, Prometheus'a yardım etmek ister fakat aldığı cevap şöyledir: “Bana gelince, ben bu çileme katlanacağım.” (Aiskhylos, 2015: 16) Bu ifade kahramanın kötü yazgısına razı geldiğini göstermektedir. İkinci örnek olan Sophokles'in Oedipus'u, Apollon tarafından lanetlenmiş bilge bir insandır. Kaderinde babasını öldürüp annesiyle evlenmek yazılıdır. Bunu öğrenen babası Laios, oğlu Oedipus'u öldürmesi için kölesine verir; fakat köle onu öldüremez, başka bir memlekete götürür. Oedipus büyür. Bir gün bir ziyafette sarhoş birisi Oedipus'un evlatlık olduğunu söyler. Oedipus gerçeği öğrenmek için

tapınağa gittiğinde hakkındaki kehaneti öğrenir ve başına gelebilecek felaketlerden uzak kalmak için memleketini terk eder. Bu sırada yolda birileriyle karşılaşır ve tartışmaya başlar. Bu kişileri orada öldürür. Gittiği ülkeyi çeşitli felaketlerden kurtardığı için, ülke kralının da ölümü üzerine boş kalan tahta oturarak dul kraliçeyle evlenir. Ne yapsa kaderinden kaçamaz, sonunda gerçekleri öğrenir. Memleketinden çıkarken öldürdüğü adam babası, evlendiği ise anasıdır. Gerçekleri öğrenen anası ve karısı Iokaste intihar eder. Oedipus ise onun elbiselerinin iğneleriyle gözlerini kör eder. Kendisine hiç yaşamamanın kör olmaktan daha iyi olacağını nasihat eden koro başına: “Ben yapabileceğim en iyisini yaptım” şeklinde karşılık verir (Sophokles, 2013: 80). Ölmektense yaşama istencini her şeye rağmen korur Oedipus. Bir anlamda hayatın korkunçluğu karşısında yazgısına razıdır.

Euripides’in eserlerinde ise kişiler daha çok sıradan insanlar arasından seçilirken olaylar da gündelik hayatın içindedir. Bu tanımlamaya uygun örneklerden biri Medeia’dır. Medeia sevdiği adam için baba evini, memleketini terk eden bir kadındır. Kocasını Iason yeni memleketlerinde kralın kızı ile yaşamaya başlayınca Kral Kreon, Medeia’nın yapabileceklerinden çekindiği için onu ülkeden göndermek ister. Medeia zaman kazanarak intikamı için uygun zemini hazırlar. Hazırladığı zehirli altın tacı ve elbiseyi bir özür mahiyetinde Iason ve ailesine sunar. Sonunda Medeia arzu ettiği intikamı alır; kral ve prenses ölür. Geriye kalan çocuklarını da kendi elleriyle öldürür. Bu oyun ile yukarıdaki örnekler karşılaştırıldığında ilk olarak dikkat çeken farklılık, olayların sebep-sonuç ilişkisine dayanmasıdır. Kara talih sonucu meydana gelen olaylar yerine kahramanın yapıp etmeleri sonucu karşılaştığı olaylar çıkar seyircinin karşısına. İkinci olarak, kahramanlar yine mitolojiden çıkma olsa da, artık “yarı-tanrı” kişilikler sergilemek yerine “yarı-insan” kişilikler, sıradan insan tutumları, dolayısıyla insani ölçütlerle anlaşılabilir eylemler sergileyen kahramanlar yer almaktadır sahnede. Bu bağlamda Nietzsche Euripides’in bilinçli estetik yolunu izleyen ilk oyun yazarı olduğunu düşünür (Nietzsche, 2011b: 26). Euripides öncesi tragedya yazarları kahramanın başına gelen talihsiz olayları herhangi bir sebep-sonuç ilişkisine bağlamaz. Dolayısıyla hikâyelerdeki durumlar akla uygun olmak zorunda da değildir. Euripides ile durum biraz farklılaşır. Euripides ““her şeyin anlaşılabilmesi için, her şey akla uygun olmalı””dır gibi bir temel ilke edinmiştir (Nietzsche, 2011c: 24). Bu bakımdan Nietzsche Euripides’in, Sophokles ve Aiskhylos hikâyeleri üzerinde konuşacak olsa



onların kahramanlarının bilinçsiz bir şekilde doğruyu yapmasını, bilinçsizlik sebebiyle yanlış olarak değerlendireceğini düşünür (Nietzsche, 2011c: 26).

Nietzsche Euripides'in akılcı yöntemine örnek olarak oyundan önce okunan prolog bölümünü de anar. Prolog, güvenilir bir kişiye ya da bir tanrıya okutulan ön bilgilendirme metni olarak düşünülebilir. Bu kişi oyunun başında ortaya çıkar ve kim olduğunu söyler, konunun ne olduğunu anlatır; oyunda geçen olayların öncesinde neler olduğunu ve bundan sonra neler gerçekleşeceğini özetler. Nietzsche prologda verilen bilgilerin akılda tutulmaya çalışılması nedeniyle seyircinin trajik anlamda acıyı paylaşmasının olanaksız hale geldiğini düşünür (Nietzsche, 2011c: 25). Ayrıca yine prolog sayesinde Euripides “kendi biçimlendirdiği mitos hakkındaki kuşkuyu ortadan kaldırabildiği için, şimdi o mitosu da daha özgürce biçimlendirebilmiştir” (Nietzsche, 2011c: 26). Nietzsche'ye göre Euripides tragedya yaptığı bu değişiklikler ile tragedya öldürmüştür. Nietzsche, yapılan değişikliklerin tragedyanın ardından “Attika komedyası” denilen yeni türün doğumuna yol açtığını söyler. Tragedyada var olan acı duygusu, komedyada ortadan kalkacaktır. Aristoteles'ten okunursa:

Daha önce de belirtildiği gibi, komedyaya ortalama altı karakterlerin taklididir. Ancak komedyaya kötü olan her şeyi taklit etmez, tam aksine gülünç olanı taklit eder, gülünç olmak da soylu olmamanın bir parçasıdır. Çünkü gülünç olmanın özü soylu olmamaya ve kusura dayanır. Ancak bu kusur acı verici ve zararlı değildir. (Aristoteles, 2013: 42-43)

Ancak yukarıda Vernant ve Naquet'den alıntılandığı üzere Yunan'ın kendisinin de tragedya yabancılaştığı unutulmamalıdır. Bu anlamda Aristoteles'in tragedya kavrayışına bakmak doğru olacaktır. Aristoteles *Poetika* eserinde tragedya “ahlaki açıdan ağırbaşlı, başı ve sonu belli olan, belirli bir uzunluğa sahip olan bir eylemin taklidi” olarak tanımlar ve amacının “acıma ve korku duygularını harekete geçirerek, ruhu kendi tutkularından arındırmak” (*katharsis*) olduğunu söyler (Aristoteles, 2013: 44). Nietzsche'ye göre ise “yanlış anlamıştı bunu Aristoteles: tersine ürküntü ve acıma duygusunun ötesinde, kendi oluşunun sonsuz kıvancına varmak, onun salt kendisi olmak için” tragedya vardı (Nietzsche, 2008: 60). Nietzsche ileride benzer olarak Hıristiyanlığı acıma duygusu ve merhamet üzerinden eleştirecektir.

O halde tragedyanın Euripides'in akılcı tavrıyla ortadan kaldırıldığı söylenebilir. Dionysosça öge tragedyadan uzaklaştırılmıştır. Hatta dahası vardır. Nietzsche tragedya soysuzlaştıran Euripides'in yalnızca bir maske olduğunu söyler: “Onun

ağzından konuşan Tanrı Dionysos olmadığı gibi Apollon da değildi, adına Sokrates denilen yeni doğurulmuş bir cindi.” (Nietzsche, 2011b: 78)

Euripides’in sanatta bilinçli estetik yolunu izlediği yukarıda söylenmişti. Ona göre bir şeyin güzel olması ile akla uygun olması ya da bilinçli olması arasında bir bağlantı mevcuttur. Kahramanların insanların arasından seçilmesi veya değilse de sıradan insani özelliklerle donatılması, oyunda kahramanların başına gelen olayların bilgisizlikleriyle ilişkilendirilmesi bu ilkeyle birlikte düşünülebilir. Ancak güzelin akla uygun olması gerektiği ya da hatanın bilgisizlik durumunda ortaya çıktığı fikri Euripides’in beslendiği bir kaynak olduğunu düşündürmektedir. Çünkü aynı dönemde yaşamış bir filozof ile Euripides’in görüşleri önemli bir ölçüde örtüşmektedir. Nietzsche Euripides’in yalnızca bir maske olduğunu, bu maskenin altında da Sokrates’in olduğunu söyler.

Nietzsche’nin aktardığına göre, Sokrates hayatı boyunca tragedya sanatının karşısında durmuş ve tragedya izlemekten kaçınmıştır. Fakat yalnızca bir yazarın, Euripides’in oyunu sahneleneceği zaman seyircilerin arasında yerini almıştır. Dahası “Atina’da Sokrates’in Euripides’e şiir yazarken yardım ettiği düşüncesi çok yaygındı: bundan da hassas kulakların Euripides tragedyasında Sokratesçiliği nasıl duyumsadığını çıkarabiliriz” (Nietzsche, 2011c: 27). Sokrates akılcılığının Euripides’e yansması, Sokrates’in erdem, bilgi ve mutluluk arasında kurduğu bağ sayesinde gerçekleşir.

Herkes Sokrates’in şu cümlelerini bilir, “Erdem bilgidir: Hata ancak bilgisizlikten yapılır. Erdemli olan mutlu olandır.” İyimserliğin bu üç temel cümlesinde karamsar tragedyanın ölümü yatar. Euripides’ten çok önce bu fikirler tragedyanın çöküşünü hazırlamıştır. (Nietzsche, 2011c: 32-33)

Euripides, Sokrates düşüncesini tragedyaya uygulayarak onun kılışal kötümser doğasını yok etmiştir. Sokrates ise diyalektik yöntemi ile trajik acıma duygusunu ortadan kaldırmıştır. Bu bağlamda Platon’un diyalektik kahramanı Sokrates ile Euripides’in kahramanları arasında bir yakınlık bulunur (Nietzsche, 2011b: 91-92). Tragedyayı alt eden iyimser öge diyalektik yöntemin yapısında da mevcuttur. Sokrates muhataplarının savlarına karşı savlarla itiraz ederken trajik ögeyi ortadan kaldırır. Bununla beraber Sokrates, bilgi ile ahlak arasında kurduğu ilişki sebebiyle savlarıyla davranışlarını onaylar. “Çünkü erdemli kahraman eytişimci olma gereğindedir.” (Nietzsche, 2011b: 92) Euripides’te kahramanın kara talihinden değil, bilgisizliğinden dolayı başına gelen birtakım olaylar gerçekleşir. Euripides bilgi ile ahlak arasında kurulan ilişkiyi tragedyanın diline, karakterlerine, dramının kuruluşuna, koro müziğine

uygulamıştır (Nietzsche, 2011b: 80). Sokrates de birey oluşun anlamını sorgularken bilgi ve ahlak arasındaki ilişkiden hareket etmiştir. İçgüdüsel bir ses sorgulamaları sırasında çıkmaza girdiği, aklın yetersiz kaldığı noktalarda Sokrates’e yardım eder: “Bu içgüdüye özgü bilgelik, büsbütün kuraldışı bir yapıda, burada şurada, bilinçli bilgiyi önlemek için karşısına dikilirdi.” (Nietzsche, 2011b: 87) Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, bu durumun yalnızca Sokrates’e özgü olmasıdır. İçgüdüsel kavrayış sayesinde hakikat adeta Sokrates’e görünür. Diğer insanlarda bilinç eleştirel, içgüdü yaratıcıyken; Sokrates’te bilinç önleyici bir güç, içgüdü ise eleştireldir. Nietzsche, Sokrates’in içgüdüsel kavrayışını sağlamada yardımcı “daimon”larını işitsel halüsinasyonlar olarak, patolojik olgular olarak değerlendirir. Sokrates’in ardılı Platon da benzer tutumlara sahiptir:

Ona göre şair, coşkuya kapılmadan ve artık mantığını kullanamayacak kadar kendini kaybetmeden önce yazamaz. Bu “mantıksız” sanatçıyı Platon, gerçek sanatçı imgesinin, felsefi sanatçının karşısına koyar ve bizzat kendisinin bu ideale ulaşmış tek kişi olduğunu, mükemmel devletteki diyaloglarının okunabileceğini açıkça söyler. (Nietzsche, 2011c: 29)

Nietzsche, eserlerinde birçok defa Euripides ve Sokrates ile başlayan çözümlenin çağlar boyunca devam ettiğini belirtmektedir (2011b: 95, 99, 148). Sokrates bu yönüyle – ileride Yahudilik üzerinden de gösterileceği gibi– gelenekte tersine çevirme etkisi yaratmıştır. Nietzsche, Sokrates öncesi Yunan’da dışlanan diyalektiğin, toplumun alt kesiminden gelen Sokrates’i zirveye taşıdığını, Yunan sonrası toplumların da düşüşüne zemin hazırladığını düşünür. Nietzsche’nin Sokrates öncesi Yunan’ın diyaletliğe bakışını değerlendirdiği şu bölüm çok ilginçtir:

Sokrates öncesinde, iyi düzenlenmiş toplumda diyalektik yöntem dışlanıyordu: kötü bir davranış olarak görülüyor, insanın şerefini lekelediği düşünülüyordu. Gençlik ona karşı uyarılıyordu. İnsanın aklını böyle sunması güvensizlikle karşılanıyordu. Şerefli insanlar gibi şerefli şeyler zekâlarını bu şekilde sergilemezler. İnsanın her şeyini sergilemesi yakışık almaz. Önce kendini ispatlamak zorunda olanın değeri yoktur. Yetkinin geleneğe bağlı olduğu ve insanın “akıl vermek” yerine emir verdiği yerde diyalektikçi bir çeşit soytarıydı: Kimse onu dikkate almaz, güler geçerdi – Sokrates kendini önemseyen bir soytarıydı (...) (Nietzsche, 2014: 23-24)

Yunan diyalektiği dışlasa da, sonuçta Sokrates’in diyalektiği Yunan’da bir şekilde kendine yer bulmuştur. Nietzsche bunu, diyalektik ile “Yunan karakteri” arasında kurduğu ilişkiyle açıklar. Nietzsche Sokrates’in diyalektiğinin Yunan’da tutmasının altında Yunan’ın savaşçı ruhunun yattığını ve onun diyalektiğinin, Yunan’ın aristokrat sınıfı için yeni bir müsabaka yöntemi olduğunu belirtir (Nietzsche, 2014: 24).

Yozlaşma, çöküş, düşüş, bozulma Nietzsche düşüncesinin temel kavramlarıdır. Nietzsche yozluğu yalnızca tragedyada görmez. Tragedya, felsefe, din, ahlak, içerisinde yozlaşmış değerleri barındırır. Nietzsche “insanlığın bugün en yüce, en arzulan değerler olarak en tepeye yerleştirdiği değerlerin tümünün *décadence* değerler olduğu”nu belirtir (Nietzsche, 2012a: 12). Sokrates bilgi ile ahlak arasında kurduğu bağ ile değerler alanında bir düzeltme yaptığını düşünür. Dahası, ahlakdışı düşünen Nietzsche’nin bir de uyarısı bulunmaktadır: “Sokrates yanlış anlaşılıyordu; bütün ahlak düzeltimi, Hıristiyanca olanı dahil, bir yanlış anlamadır...” (Nietzsche, 2014: 26)

## 1.2. Dinde *Décadence*

Nietzsche Batı tarihinin oluşumunu “en büyük değerlerin değersizleştirilmesi” olarak tanımladığı nihilizm ile birlikte açıklar. Değersizleşen ya da değersizleştirilen, başka bir deyişle yozlaşan değerleri tanımlamak için ise *décadence* kavramını kullanır. Nietzsche yaşama düşman tüm eğilimlerin arkasında *décadent* değerleri görür. Bu anlamda *décadence* ve nihilizm ilişkisi kendiliğinden bir dinamiğe sahiptir; ancak bu ikisini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değil, birbirine geçişli kavramlar olarak ele almak daha doğrudur. Tarihin doğal sürecinde *décadence* kendisini çeşitli alanlarda gösterirken, nihilizm bir görüntüden fazla olarak “Batı tarihinin ‘iç mantığı’”nı oluşturur (Heidegger, 2001: 23). Nietzsche’ye göre nihilizm Avrupa’nın yazgısıdır. Bu anlamda nihilizm çeşitli evreleriyle bir tarih oluşturur. Dolayısıyla Batı’nın tarihi, nihilizmin serimlenmesinin tarihidir. Heidegger, Nietzsche’nin meşhur bildirisi “Tanrı’nın Ölümü”nün nihilizmi özetlediği kanaatindedir: “Nietzsche’nin sözü, Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirir.” (Heidegger, 2001: 15) Bununla beraber Nietzsche de bir şahsiyet olarak (*Ecce Homo*’da belirttiği üzere) Avrupa için bir yazgıdır. Çocukluk ve gençlik döneminde dindar olan Nietzsche, yetişkinliğe ulaştığında bilimin inancı zayıflattığını düşünmeye başlar ve nihayetinde dindeki yozluğu ifade eden düşünceleri filizlenir. Bu anlamda öncelikle Nietzsche’nin nasıl “yazgı” haline geldiğine kısaca değinmekte fayda vardır.

Nietzsche’nin babası Ludwig Nietzsche ahlaki ve dini eserler kaleme alan, Luther Kilisesi’nde görevli Friedrich August Nietzsche’nin oğludur: “Ludwig’in annesi Erdmuthé beş kuşaklık Lutherci papazlar soyundan geliyordu.” (Young, 2017: 5) Nietzsche’nin annesi Franziska Oehler ise müzisyen bir ailenin kızıydı. “Nietzsche/Oehler aileleri çocuklarını, Hıristiyan erdeminin zorlama olmayan

tezahürleriyle, sahici Hıristiyan hayatlarıyla çevrelemişlerdi.” (Young, 2017: 7) Nietzsche beş yaşında babasını, on üç yaşında da kardeşini kaybeder. Buna rağmen ileride savaş açacağı Hıristiyanlığa çocukluğunda son derece bağlıdır. Young, Nietzsche’nin çocukluk dönemine ait, onun dine bağlılığını yansıtan bir notu aktartır:

Şimdiden çok şey yaşadım –neşe ve keder, sevindirici şeyler ve üzücü şeyler– ama Tanrı her şeyde tıpkı bir babanın aciz küçük çocuğuna yol gösterdiği gibi bana yol gösterdi... Kendimi sonsuza dek onun hizmetine adamaya içimden katiyetle karar verdim. Sevgili Efendimiz hedefime ulaşabilmem için bana güç ve kuvvet versin, hayatımın yolunda beni korusun. Tıpkı bir çocuk gibi onun keremine itimat ediyorum: Hepimizi koruyacak, başımıza hiç talihsizlik gelmeyecek. Ama mukaddesliği hayatıma dolacak! Verdiği her şeyi sevinçle kabul edeceğim: mutluluk ve mutsuzluk, yoksulluk ve zenginlik; günün birinde hepimizi ebedi neşe ve saadette birleştirecek ölüme bile cesaretle bakacağım. Evet, yüce Tanrı’m, suretin sonsuza dek ışıldasın üstümüzde! Amin! (Young, 2017: 25)

Young’ın da belirttiği üzere, Nietzsche’nin kaderi sevme (*amor fati*) öğretisi ile onun erken yaşta yazdığı bu yazının satır aralarına gizlenmiş “verilen her şeyin sevinçle kabul edilmesi” ifadesi arasında bir yakınlık bulunur ancak düşünürün öğretisi Tanrı’nın yokluğunda ana formunu alır (Young, 2017: 25). Nietzsche’nin inancının zayıflaması, başarısından dolayı burslu olarak kabul edildiği Pforta yatılı okulunda öğrenim gördüğü sınıflarda başlar. Pforta disiplinli ve özgün bir çizgisi olan bir okuldur. “Pforta müfredatının merkezindeki eserler Yunan ve Latin klasikleri, bir ölçüde de Alman klasikleriydi.” (Young, 2017: 36) Mezunları arasında “Klopstock, Novalis, Fichte, Schlegel kardeşler, Alman romantizminin büyük isimlerinin neredeyse tamamı ve büyük tarihçi Leopold von Ranke” vardır (Young, 2017: 30). Ancak aynı zamanda bu okul:

(...) çelişkilerle doluydu. Bir taraftan Prusya otoritesine saygı gösteriyor ama diğer yandan tüm otoriteleri sessizce altüst ediyordu. Bir taraftan baskıcı ölçüde Protestandı – sık sık dua etmek ve ibadet odalarına girmek zorunluydu– ama öte yandan antik dönem hakkındaki her şeye saygıyla yaklaşıyordu; dolayısıyla Yunan –yani *pagan*– tanrılar da saygı görüyordu. Bir taraftan Prusya tahtına sadık ve baskıcıyken, diğer yandan sessizce cumhuriyetçilik yapıyordu. (Young, 2017: 35)

Okulun bu çelişkili içten yıkıcı özellikleri zamanla Nietzsche’yi de etkiler. Kendisi de Hıristiyanlığın içinden çıkıp onu yerle bir edecektir. Okul yıllarında bilimin imanı zayıflattığını fark eder. Nietzsche için “Hıristiyan metafiziği (daha sonraki tabiriyle ‘teolojik gökbilim’), Tanrı, cennet ve ölümsüz ruh gibi kavramlar modernlikteki doğa ve insan bilimleri yüzünden inanılmayacak hale gelmişti” (Young, 2017: 128). Nietzsche’nin bu bağlamda okuduğu yazarlar arasında David Strauss da vardır. Alman

ilahiyatçısı olan Strauss eserlerinde dini yeniden yorumlar, eserlerinde geleceğin inanç yolunu çizdiğine inanır ki Nietzsche ileride başlığına Strauss adının yerleşeceği kitabında onu sert bir şekilde eleştirir.

Nietzsche, Pforta'dan sonra Bonn Üniversitesi'nde klasik filoloji eğitimine başlar. Schopenhauer'in eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* ile burada tanışır ve uzun yıllar bu kitabın etkisinde kalır. Dört bölümden oluşan bu eserin ilk cümleleri Nietzsche'yi çok etkiler: “‘Dünya, benim tasarımımdır.’ Bu, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur.” (Schopenhauer, 2017: 7) Schopenhauer'e göre gerçeklik “ben”den bağımsız değildir: “Gelin görün ki, bu algılayan kişi savrulup giderse tasarım olarak dünya da olmaz olur.” (Schopenhauer, 2017: 10) Schopenhauer eserinin ikinci bölümünde tasarımın yanında ve beraberinde diğer bir gerçeklik görünümü olan isteme üzerinde durur: “İsteme, kendinde şey olarak, insanın iç doğasını, gerçek, yıkılmaz özünü kurar. (...) Organizma istemenin bir imgesidir, istemenin kendisini tam da bu beyinde ortaya çıkardığı gibi bir imgesidir.” (Schopenhauer, 2017: 106) Bu bağlamda istencin temeli, yaşam ile ilintilidir. Ancak yaşama istenci olumlu bir çağrışım taşır gibi görünse de Schopenhauer bağlamında kötümser bir anlam çağrıştıır. Hayatta her türlü istemeye yönelik çabalama ya olumlu sonuçlanarak ardından yeni bir çabaya doğru ilerler ya da olumsuz sonuçlanır. Her haliyle çabalama sonsuz bir döngüye girer: “Zaman ve onun içinde, onunla var olan bütün şeylerin *gelip geçiciliği* yaşama iradesine –ki kendinde şey olarak yok edilemez– bu çabanın *beyhudeliğinin* gösterildiği biçimden ibarettir sadece.” (Schopenhauer, 2014: 63) Schopenhauer'e göre yerine getirilmeyen her istek acıya dönüşür. Dolayısıyla acının azalması için isteme olmamalıdır. İstememe, insanı hiçliğe götürür. Çünkü istenç olmadan dünya tasarımı da olmayacaktır. Schopenhauer'in dünyasında insanın mutlu olmasının olanağı yoktur. Yaratılmışların en kötüsüdür bu dünya. Peki acı ile baş etme konusunda ne yapılmalıdır? Ya da acıyla baş edilmeli midir? Öncelikle dünyanın kötü olduğu iddiasını dinler de savunur, zira bu sayede dünya değersizleştirilir. Örneğin Hıristiyanlık insanın günahla dünyaya geldiğini söyler. İnsan yaşamı boyunca söz konusu günahı ile mücadele eder. Schopenhauer'in ilgi duyduğu Budizm de iradenin reddini savunur. Bu bağlamda Nietzsche ve Schopenhauer'in düşüncesinde Budizm, Hıristiyanlığa nazaran daha değerlidir:

–Budizm, Hıristiyanlıktan yüz kat daha realisttir– objektif ve serinkanlı soru sorma mirası taşır, yüzlerce yıl süren felsefi bir hareketten sonra gelmiştir, “Tanrı” kavramı da henüz o ortaya çıkmadan aşılmıştır. Budizm, tarihte görülen tek sahici pozitivist dindir,

bilgi kuramında bile (katı bir fenomenalizm-) “günahla mücadele”den değil, gerçekliğin hakkını vererek, “acı ile mücadele”den bahseder. (Nietzsche, 2012a: 25)

Schopenhauer’de erdem sayılabilecek tek şey merhamettir. Nietzsche, Schopenhauer’in tüm ahlaksal davranışların kaynağına merhamet duygusunu yerleştirdiğini belirtir (Nietzsche, 2013a: 108-109). Nietzsche’nin eleştirisi merhametin “güç” ile olan ilişkisiyle başlar. Buna göre merhamet duyan insan, bilinçsiz olarak kendisini düşünür. Merhamet ile gerçekleştirilen eylem sonunda ise merhametli insan acıdan kurtulur.

Nietzsche’nin merhameti bir erdem olarak kabul etmediği hatırlanmalıdır. İlk olarak acıyla mücadele noktasında tragedya örnek alınabilir. Acı, kabullenilmesi gereken bir duygudur. İkinci olarak Nietzsche merhametin ilkel toplumlarda yadsınan bir olgu olduğunu söyler: “– İnsana merhamet duyulması ilkel topluluklarda ahlaki açıdan tiksindirici bir durumdur: O zaman insan her türü erdemden uzaktır.” (Nietzsche, 2013a: 110-111) Nietzsche *Deccal*’e kadar olan eserlerinde Schopenhauer’i saygıyla anmaya devam eder. *Deccal*’de Hıristiyanlığı şu şekilde tanımlar: “Hıristiyanlığa acımanın (*Mitleid*) dini denir. Acıma, yaşam duygusunun erkesini artıran bütün güç verici tutkuların karşıtıdır: Depressif bir etkiye sahiptir. Kişi, acıyı paylaştığında güç kaybeder.” (Nietzsche, 2012a: 12-13) Acımayı giderilmesi gereken bir hastalık olarak gören Aristoteles tragedyayı tedavi olarak sunarken (bu yüzden Nietzsche tarafından eleştirilir), Hıristiyanlık ile birlikte acıma bir erdem haline getirilir. Nietzsche, hocası kabul ettiği Schopenhauer’i bu sebeple eleştirir: “Schopenhauer yaşama düşmandı: Bu yüzden acıma onun için bir erdem oldu...” (Nietzsche, 2012a: 14) Şimdi Schopenhauer ile Nietzsche arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Öncelikle Schopenhauer acıma ile yaşamı değersizleştirirken, Nietzsche acıma ile yaşamı olumlar. Ayrıca Schopenhauer acıların mutluluğu engellediğini, dolayısıyla acılardan kaçınmak gerektiğini düşünürken; Nietzsche yaşamın her yönüyle kabul edilmesini, insanın kaderini sevmesini söyler. Mutluluk kadar acı da yaşamın bir parçasıdır. Hatta mutlu olabilmek için acı çekmek gereklidir. Bu bağlamda acıma ve merhamet konusunda ortak noktada buluşan Hıristiyanlık ve Schopenhauer’in düşünceleri Nietzsche tarafından eleştirilir.

Nietzsche üniversite yıllarından sonra Hıristiyanlık eleştirisini farklı zeminlerde, farklı konularda sürdürür. Bunlardan biri de rahipler ve din üzerinde söz sahibi insanlardır. Çünkü Nietzsche’ye göre rahip, kendi istencini Tanrı’nın istenciymiş gibi gösterir; hatta dindar bir insan olmanın yolu rahibe boyun eğmekten geçer. Nietzsche rahiplerin “Tanrı’nın adını kötüye kullanan kişiler” olduğunu ifade eder. Gerçekte şeylerin

değerini Tanrı değil rahipler ve din adamları belirleyerek ideal toplumu da Tanrı'nın krallığı gibi sunarlar. Bu anlamda David Strauss iyi bir örnektir. Nietzsche'nin gençken okuduğu modernist David Strauss, olgunluk dönemindeki Nietzsche'ye göre görgüsüz bir itirafçıdır:

David Strauss görgüsüz kültürüne ilişkin iki açılımlı bir itiraf yapıyor: sözle itiraf ve işle itiraf – itirafçının sözü ve yazarın işi. İçeriği ve kitap olarak niteliği ve yazarın üretimi açısından *Eski ve Yeni İnanış (The Old and New Faith)* adlı kitabı bir taraftan içerik olarak, öte yandan kitap ve edebi bir ürün olarak kesintisiz bir itiraf; ve inançları konusunda kamuya itirafta bulunması zaten bir günah çıkarmadır. (Nietzsche, 2010b: 21)

Aslında David Strauss eserinde “kendi perspektifinde” olması gereken dini dile getirmiş ve hatta yeni bir yaşam felsefesinin ana hatlarını çizmiştir. Esere göre iyi mümin, rahibin dediğini yapandır: “Temel ilke: ‘Tanrı tövbe edeni bağışlar’ –açık ifadesi: rahibe boyun eğeni. –” (Nietzsche, 2012a: 35) Nietzsche bu ifadenin benzerini filozoflarda da görmektedir. Çünkü rahipler gibi filozoflar da evrensel ahlak yasası iddiasına sahiptirler. Nietzsche'den aktarılsa:

Ve filozoflar da kiliseyi destekledi: “Ahlaki dünya düzeni” yalanı, yeni felsefelerde bile at koşturur. “Ahlaki düzen”in anlamı ne? İnsanın neyi yapması ve neyi yapmaması gerektiğine karar veren, tek bir defada ortaya konmuş bir Tanrı istenci olduğu; bir halkın, bir bireyin değerinin, Tanrı istemine ne kadar boyun eğdiği ile ölçüldüğü; bir halkın, bir bireyin kaderinde, Tanrı'nın isteminin egemen, yani boyun eğme derecelerine göre ödüllendirici, cezalandırıcı olacağı. (Nietzsche, 2012a: 33)

Nietzsche bağlamında ahlakın başlı başına bir eleştiri konusu olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla evrensellik iddiası bir yana, ahlakın kendisi de tartışmaya açıktır. İleride gösterileceği gibi Nietzsche evrensellik iddiası yerine tarihselliği önerir. Ahlak ise kişinin kendisi olması yolundaki bir engel olarak tanımlanır. Zira herhangi bir ahlak değeri varsa da zaten yozlaşmış durumdadır. Nietzsche Avrupa'nın yazgısı haline geldiğini söylediği kendi çağındaki Hıristiyanlığa bu açıdan bakmaktadır. Bu bakış açısıyla da Nietzsche, “Tanrı'nın ölümü” bildirisiyle Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu anlatmaktadır.

### **1.2.1. Zerdüşt'ün Vaazı: “Tanrı Öldü”**

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü hakkındaki bildirisi nihilizmin başka bir ifadesidir. Şimdiye kadar yaşamın üzerinde tutulan her düşünce nihilizmin yükselişine sebep olmuştur. Yaşama karşıt öğeler ile nihilizm arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için Nietzsche'nin bildirisindeki “Tanrı” ifadesine daha geniş bir perspektiften bakmak



gerekir: “‘Tanrı öldü’ sözü, duyuyüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir.” (Heidegger, 2001: 18) Öyleyse bildirideki “Tanrı” sözcüğü genel bir betimlemedir. “Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır.” (Heidegger, 2001: 18) Bu anlamda Platon’un ideaları, Kant’ın duyuyüstü gerçeklik alanı Nietzsche eleştirilerinin hedefidir. Nietzsche için duyularla algılanan bu dünyanın ötesinde kurulan bir metafizik alan söz konusu değildir. Üstelik böyle bir dünya yaşamı değersizleştirmekte ve yaşama zarar vermektedir. Hıristiyanlığın temelleri de bu düşünceler üzerine atılmıştır. Öte dünya inancı ve yaşamın yadsınması bu dinin doktrinleridir. Nietzsche, “yozluğun bugüne kadar hep çok bilinçli bir şekilde tam da ‘erdem’ ve ‘Tanrısallık’ın gaye edinildiği yerde” ortaya çıktığını ifade eder (Nietzsche, 2012a: 12). Nietzsche yaşamdaki güç istencini yadsıyan düşünceleri karşısına alır ve onların kime ait olduğunu şu şekilde bildirir: “Tanrıbilimciler ve damarlarında Tanrıbilimci kanı taşıyan herkes –bütün felsefemiz...” (Nietzsche, 2012a: 14) Nietzsche, bu düşüncelere “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi” sloganıyla savaş açar. Bu bağlamda Nietzsche Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlık etkisindeki felsefeye cephe alır. Hıristiyanlığın Deccal’i, geleneksel felsefenin putlarını çekiciyle parçalayan Zerdüş’tür.

Zerdüş’ün nihilizmi özetlediği iddia edilen “Tanrı ölümü” hakkındaki vaazına geçmeden önce, bu bildiriyle ilk kez *Şen Bilim*’in üçüncü bölümünde karşılaştığını hatırlatmakta fayda vardır. Söz konusu pasajda, öğle vakti öncesinde elindeki feneriyle Tanrı’yı aradığını söyleyen bir “kaçık adamın” söylemi bulunur. Kaçık adam pazar ahalsinin gülüşmelerini bölerek Tanrı’nın nerede olduğunu sorar ve ekler: “şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük –sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. (...) Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!” (Nietzsche, 2003: 130) Sözlerine ara veren kaçık adam, etrafındakilerin şaşkın ve yadırgayıcı bakışları arasında fenerini yere bırakır. Bu insanların arasına çok erken geldiğini fark eder. Çünkü anlaşılmamaktadır. İlgili pasajın son bölümü ise kaçık adam, Hıristiyanlığa şu göndermede bulunur: “‘Tanrının türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?’” (Nietzsche, 2003: 131) İlk duyumsanabilir dünyanın ötesinde kurulan metafizik alanda inşa edilmiş bir inanç sistemi, Nietzsche eleştirilerinin hedefidir. Nietzsche, fizyolojik ve biyolojik temelli bu yaşamda, güç istencini yadsıyan düşüncelerin inşa ettiği din olgusunu bu çerçevede değerlendirir. Nietzsche Hıristiyanlığın insanın şekillendirdiği bir inanç sistemi olduğunu “mezar” örneğiyle anlatır. Nietzsche’ye göre “Hıristiyanlık bir yanlış anlaşılmanın tarihi”dir. Mezar metaforuyla anlatılan kilise, yaşama karşı geliştirdiği ahlak anlayışıyla kendisini

ifşa etmektedir. Nietzsche'ye göre “–temelde, yalnızca bir Hıristiyan vardı; o da çarmıhta öldü.” (Nietzsche, 2012a: 49)

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü hakkındaki sözleriyle ikinci kez karşılaşılan eseri *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tür. Nietzsche eserleri arasında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü nitelemek ya da kategorize etmek oldukça güçtür. Bu başyapıt için şiirsel bir metin, aforizmalarla dolu bir vaaz, bir Dionysos âşığının şarkısı, onun tüm felsefesini özetleyen bir öykü denilebilir. Nietzsche *Ecce Homo*'nun önsözünde eserini şöyle anlatır:

Yazılarımın içinde, benim *Zerdüşt*'ün ayrı bir yeri vardır. Onunla insanlığa şimdiye değin sağlanan en büyük armağanı verdim. Bu kitap binlerce yılın üzerinden aşip gelen bir anlayışla yazılmış en yüksek kitap değildir yalnızca, yüksek esintiler kitabıdır – insan olgusunu tümünden korkunç uzaklıklar içinde aşağıda bırakan kitapların en derini, doğruluğun en içsel güdüsünden doğan kitaptır, onun içine salınan bir kova altınla, iyilikle dolmadan yukarı çekilemez. (Nietzsche, 2008: 8-9)

Eser düşünürün üslubunun zorluğu ile Zerdüşt'ün şiirsel hitap tarzını birleştirir. Sonuçta “herkes ve hiç kimse için bir kitap” ortaya çıkar. Anlaşılma güçlüğü Nietzsche'nin tüm eserlerinin özelliği olarak da kabul edilebilir. Nietzsche anlama işini çoğunlukla okuyucuya bıraksa da çağının okuyucusunun yazılarını anlamadığının farkındadır. Bu bağlamda eserin kahramanı Zerdüşt de Nietzsche ile benzer yazgıya sahiptir.

Hikâye, Zerdüşt'ün mağarasında on yıl kaldıktan sonra hikmetini paylaşmak üzere halka inmeye karar vermesiyle başlar. Mağarasından çıkan Zerdüşt güneşe seslenir: “Ey büyük yıldız! Işığınla aydınlattıkların olmasaydı, bahtın nice olurdu?” (Nietzsche, 2015a: 33) Zerdüşt'ün bu ilk sözleri derin anlamlar taşımaktadır. Berkowitz'e göre bu pasaj ile “Platon'un mağara alegorisi bu şekilde yeniden gözden geçirilken, artık hem mağara, hem de güneş siyasi yaşamın üzerinde, yükseklerde mesken tutar.” (Berkowitz, 2003: 196) Ancak Zerdüşt hikmetini paylaşmak üzere halka inmek ister. Bu noktada kendi kendine yetememeye tahammül edemeyişi sonucu Zerdüşt'ün bilgeliğini halkla paylaşmak istemesi ile Platon'un filozofunun ikna edilerek ya da zorlanarak siyasi topluluğu yönetmek üzere mağarasına geri dönme eğilimi arasında belirgin bir fark söz konusudur (Berkowitz, 2003: 197). İkinci olarak Platon ile yüceltilen güneş, Zerdüşt ile eleştirilmektedir. Platon'un varlığın görülmesini sağlayan güneşi –idealar hiyerarşisinin en tepesindeki iyi ideası– sayesinde her şey görülür hale gelir. Oysa Zerdüşt'ün söyleminde güneşin değil aydınlattıklarının önemi belirtilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin yeryüzünün değerini daha ilk cümleleriyle vurguladığı düşünülebilir. Ayrıca

Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı* eserindeki şu pasajına dikkat edilirse, faydacı anlayışın da eleştirisinin yapıldığı düşünülebilir:

– Bir şeyin büyük faydası kanıtlanırsa da, bununla onun kaynağının açıklanması için bir adım atılmış sayılmaz: Bu, var olmanın gerekliliğinin hiçbir zaman yararlılık ile izah edilemeyeceği anlamına gelir. (...) Bu bağlamda Kolomb'un vardığı sonuçlar akla gelecektir: Dünya insanlar için yaratılmıştır, ve eğer ülkeler varsa, buralarda yaşayanlar olmalıdır. “Güneşin hiçbir şeyi aydınlatmaması ve yıldızların ıssız denizler ve insansız ülkeler için gece nöbetleri tutması olası mı?” (Nietzsche, 2013a: 38-39)

*Böyle Buyurdu Zerdüşt'e* dönülecek olursa: Metnin devamına bakıldığında, öte dünya inancını yüceltip dünyanın önemsiz olduğunu savunan görüşlere karşı da bir eleştiri görülür. Bu bağlamda Zerdüşt ilk konuşmasıyla güneşin ve yeryüzünün değerini tayin etmektedir. Zerdüşt ilk konuşmasını yaptıktan sonra halka inmek üzere yol alır. Bu sırada yaşlı bir ermiş ile karşılaşır. Ermiş, halkla bilgeliğini paylaşmak isteyen Zerdüşt'e insanlara bir şey vermemesi uyarısında bulunur. Fakat Zerdüşt, Tanrı'nın ölümünü halka bildirmek üzere ermişin yanından ayrılır ve halk pazarına vardığında konuşmasına başlar:

Üstinsanı öğreteceğim size. İnsan, aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız?

Bugüne değin bütün varlıklar kendilerinden üstün şeyler yarattılar: siz bu büyük meddin ceziri olmak ve insanı aşmak yerine hayvanlığa dönmek mi istiyorsunuz? (...)

Yeminle teyit ve tasdik ederim ki kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve kanmayın size dünyanın ötesindeki ümitlerden bahsedenlere! Onlar, zehir saçanlardır, bilerek veya bilmeyerek... (...)

Bir zamanlar, Tanrı'ya karşı çıkmak, en büyük günahtı; lakin Tanrı öldü, onunla birlikte bu günahlar da öldü. Şimdi ise en korkunç şey, arza karşı günah işlemek ve bilinmesi mümkün olmayı yeryüzünün manasından üstün tutmaktır. (Nietzsche, 2015a: 36)

Zerdüşt vaazını bitirdiğinde halkın kendisine güldüğünü fark eder. Söyledikleri anlaşılmamıştır. Zerdüşt halkın kulağına hitap edecek ağız değildir (Nietzsche, 2015a: 39). Zerdüşt söylemiyle “bağlı tin”li insanları sorgulamaya teşvik eder. “Bağlı tinli” ahlaki ve dini değerleri hazır bulmuş kişidir; “örneğin Hıristiyan'dır ama farklı dinleri kavrayıp da aralarından bir seçim yaptığı için değil” (Nietzsche, 2015b: 164). Seçimdeki bilinçsizlik, değerleri değersizleştirirken değer denilen şeylerin dünyevi olmaması, değeri ortadan kaldırır. Bu noktalardan hareketle Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Avrupa'nın içinde bulunduğu nihilizmi işaret eder.

Zerdüşt'ün Tanrı'ya karşı duruşunun ardında yaşamsal değerlerin ortadan kaldırılması vardır. Deleuze, Nietzsche'den aktarır: “Tanrının, ‘dünyevi’liğin her türlü yalanlanması için, her türlü ‘öte dünya’lık yalanı için, formül haline gelmesi! Tanrıda hiç’in tanrısallaştırılması, hiçlik sisteminin tanrısallaştırılması!..” (Deleuze, 2016: 109-110) Zerdüşt, herhangi bir metafizik öğeyi yaşamın üzerinde tutan tüm düşüncelere karşı çıkar. Çünkü söz konusu öğenin kaynağı insandır ve gerçekte bu öğenin karşılığı yukarıda belirtildiği gibi hiçliktir. Vaktinde bu hikâyeye Zerdüşt de inanmıştır. Zerdüşt'ün itirafı şu şekildedir: “Bir insandı o ve hatta zavallı bir insan parçası ve ‘ben’: Kendi közümden ve külümden gelmekteydi bana bu hayalet, hakikaten! Öte dünyadan değil!” (Nietzsche, 2015a: 55) Zerdüşt sahici olmayan, hayali dünya görüşüne karşılık bir öneri getirir: “Ve dünya dediğiniz şeyi, önce siz yaratmalısınız: sizin aklınız, sizin görünümünüz, sizin iradeniz, sizin sevginiz olmalı önce!” (Nietzsche, 2015a: 108) Buna göre Tanrının ölümü ve ahlaki değerlerin olmadığı kabullenilmelidir. İnsan ilkin yıkıcı olmalıdır, “kim, iyilik ve kötülükte yaratıcı olmak istiyorsa: hakikaten, ilkin yıkıcı olmak, değerleri yerle bir etmek zorunda”dır (Nietzsche, 2015a: 139). Bu sebeple insanın hayatında pek çok acı ölüm olmak zorundadır (Nietzsche, 2015a: 109). Öncelikle insan, onca acı ölümle gelecek olan trajik durumunu kabullenmelidir. İnsan iyinin ve kötünün ötesinde düşünebilmelidir.

Tüm bir teoloji ve ona karşı verilen mücadele bir yana, dünyanın bırakın en iyi ya da en kötü dünya olmasını, iyi ve kötü olmadığı ve bu “iyi” ve “kötü” kavramlarının sadece insanlarla bağıntılı olarak bir anlam kazandıkları, hatta belki burada, alışlageldik kullanış biçimlerinde bile yetkili olmadıkları ortadadır: Küfreden ve yücelten dünya görüşünden her halükârda vazgeçmeliyiz. (Nietzsche, 2015b: 25)

### **1.3. Ahlakta *Décadence***

Nietzsche felsefesi tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi üzerine bir eleştiridir. Bu eleştiri bireye gerçekte kim olduğunu sorgulamaya yönelir. Nietzsche'ye göre bireyin düşünceleri ile ahlakı arasında sıkı bir ilişki vardır. Öyle ki Nietzsche, düşüncenin oluşumunu o düşüncenin ortaya çıktığı bireyin ahlakı ile birlikte açıklar. Ayrıca Nietzsche filozofların oluşturduğu felsefi sistemlerin, nihayetinde bir ahlaksal yapı oluşturma amacı taşıdığını ileri sürer. Dolayısıyla “evrensel ahlak yasası” etrafında toplanan düşüncelerden ziyade, düşüncelerin oluşturmak istediği bir yasadan söz etmek daha doğrudur. Bu bağlamda Nietzsche ahlakı –ama doğrudan ahlakı– tartışma konusu yapmak ister. Şimdi Nietzsche'nin ahlakdışı düşündüğü ya da ahlak karşıtı olduğu

söylenbilir. Ancak onun bireyin yetkinleşmesi için önerdiği gerekli düşünsel faaliyet nihayetinde yeni bir etik görüşü sunumudur.

“Genel anlamda, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü. (...) Bir kimsenin iyi niteliklerini veya kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy” ahlak olarak tanımlanır (Cevizci, 2017: 37). Arapça kökenli ahlak kavramı, yaratma anlamındaki “h-l-k” kökünden gelir. İnsanın yaratılışından gelen doğası olarak tanımlanır. Bu çerçevede huy, karakter, seciye gibi anlamlara işaret eder. Ahlak bu şekilde bir tanımlamayla düşünüldüğünde “mutlak iyi”ye, “belli bir yaşam anlayışı”na ve “yaratılış”a uygun davranışlar iyi; uymayan davranışlar ise kötü olarak nitelenir. Ancak Nietzsche düşüncesinde durum büsbütün farklıdır. İlk olarak Nietzsche’ye göre iyi ve kötü gibi kavramlar insanın anlam yükleyiciliğiyle birlikte düşünülmelidir. Hatta adlandırma meselesi insanın ruh halleriyle doğrudan ilişkilidir. Nietzsche bu ahlaki kavramların oluşumunu üç evrede inceler:

İlkin tek tek eylemler, güduları hiç dikkate alınmayıp, sadece yararlı ya da zararlı sonuçları yüzünden iyi ya da kötü olarak tanımlanırlar. Ne var ki bu tanımlamaların kökeni çok geçmeden unutuluyor ve eylemlerin kendilerinde, sonuçları dikkate alınmadan, “iyi” ya da “kötü” özelliklerinin bulunduğu sanısına kapılıyoruz: dilin taşın kendisini sert, ağacın kendisini yeşil olarak tanımlanmasına yol açan yanılmanın aynıyla – ama, sonuç olanı neden gibi kavrayarak. Böylece iyi ya da kötü olmak güdüye atfediliyor ve eylemlere ahlaki açıdan kendinde muğlak gözlüyle bakılıyor. Daha da ileri gidilip, iyi ya da kötü sıfatları artık tek tek güdülere değil, bir güdünün bitkilerin topraktan filizlenmesi gibi büyüdüğü yere, insanın tüm özüne veriliyor. (Nietzsche, 2015b: 38)

Nietzsche’nin mutlak iyiyi ve kötüyü reddeden bu düşünceleri nihilizm ile ilişki içindedir. Çünkü insan dolaylı olarak –mutlak iyi ve kötü kabulüyle– hiçliğe inanmaktadır. Konuyu Zerdüşt’ün perspektifinden değerlendirmek iyi ve kötü hakkında farklı bir bakış açısı daha sunacaktır. Nietzsche’nin Zerdüşt’ü pek çok memleket gezer ve bu memleketler hakkındaki gözlemini şöyle ifade eder: “Pek çok şey var ki, bir halkın iyi diye tanımladığı şeyi, bir başka halk istihza ve hakaret sayabilir: böyle olduğunu gördüm. Şurada kötü diye tanımlanan şeyin, bir başka yerde erguvani bir şerefle yıldızlandığını gördüm.” (Nietzsche, 2015a: 82) Bu ifadeler mutlak iyinin varlığı çerçevesinde değerlendirildiğinde de farklı bir sonuca varılmaz: Eğer mutlak iyi olsaydı bu iyi herkes için iyi olurdu.<sup>1</sup> Nietzsche’nin diğer eserlerine bakılacak olursa

<sup>1</sup> Nietzsche’nin ahlak konusundaki görüşleri ile dilin doğruluğu meselesine getirdiği yorum benzerlik gösterir: “Farklı diller aralarında karşılaştırıldıklarında hakikate ne sözcüklerle, ne de tam uygun bir

Zerdüşt'ün gözleminin gerekçelerine ulaşılabilir. Farklı toplumlar için farklı ahlaklar söz konusuysa basitçe bir toplumun geleneğiyle ahlakı arasında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Nietzsche'ye göre:

Ahlak geleneklere itaatten başka bir şey değildir (yani artık değildir!), geleneklerin ne türden olduklarının da bir önemi yoktur; ama gelenek alışlagelmiş davranış ve değerlendirme biçimidir. Geleneğin emretmediği konularda ahlak söz konusu değildir; yaşam gelenekle ne kadar az belirlenirse, ahlakın etki alanı o ölçüde daralır. Özgür insan ahlaksızdır, çünkü o her konuda geleneğe değil, kendine bağlı kalmak ister: Başlangıçtan itibaren insanlığın tüm durumlarında “kötü”, neredeyse “bireysel”, “özgür”, “başına buyruk”, “alışılmamış”, “şaşırtıcı”, “değişik” anlamına gelir. (Nietzsche, 2013a: 19)

Nietzsche toplulukların birbirinden farklı ahlak yasaları olması meselesine *Şen Bilim*'de de değinir. Nietzsche'ye göre ahlaksal değer biçme, “insan güdeleri ile eylemlerinin sıra düzeni” ile ilişkilidir. Bu anlamda değer biçmeler toplulukların (sürülerin) gereksinimlerini ifade eder. Böylece en fazla yarar sağlayan şeyler en yüksek değerlerle ilişkilendirilir. Ayrıca:

Törellik, bireyleri sürünün işlevi olmaları, kendilerine salt işlev olarak değer yüklemeleri yönünde eğitir. Farklı toplulukların korunmasının koşulları çok farklıdır; bu yüzden çok farklı törellikler vardır. Gelecekleri sürülerin, toplulukların, devletlerin biçimlerindeki özlü değişimleri göz önünde bulundurarak, çeşit çeşit törelerin olacağını önceden söyleyebiliriz. Törellik bireydeki sürü içgüdüsüdür. (Nietzsche, 2003: 125)

Nietzsche ahlakın insanın içgüdülerinden kaynaklanan topluluk halinde yaşama ihtiyacını karşılamaya dayalı bir kökeni olduğunu düşünür. Ahlak insanın arzularını, saldırganlıklarını topluluk olabilme duygusuyla dizginler. Nietzsche ahlaklılığı bu bağlamda şu şekilde tanımlar: “Arzularımız konusunda hiddetliyiz, birbirimizi mahvetmek istediğimiz zamanlar oluyor– Ama ‘topluluk duygusu’ bizi yeniyor: Lütfen bunun neredeyse ahlaklılığın bir tanımlaması olduğunu unutmayın.” (Nietzsche, 2010a: 203) Dolayısıyla Nietzsche insanın tarihsel gelişiminin “ahlaklaşma” süreciyle birlikte ilerlediğini düşünür (Ansell-Pearson, 2011: 157). Toplumsal sözleşmeyi andıran bu süreç ile insanın ahlaksal yargıları ortaya çıkarma süreci birlikte ilerler. Ayrıca Nietzsche'nin yukarıda belirtilen sürü içgüdüsüne genel anlamda itirazı olmadığı hatırlatılmalıdır. *Décadence*'nin hem çöküş hem de yükseliş yönü itibarıyla iki anlam taşıdığını unutulmamalıdır. Bu doğrultuda sürü içgüdüğü gereklidir. Ancak Nietzsche sürü içgüdüsünü, tüm yaşamdaki gücü azaltan bir hale gelmesi sebebiyle eleştirir. Bu açıdan Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin sonucu olarak iki çeşit ahlaktan bahsedilebilir.

---

deyim ya da ifadeyle ulaşamadıklarını gösterirler: böyle olmasaydı bu kadar çok sayıda dil de olmayacaktı.” (Nietzsche, 2016: 186)

Önceden düşünüleceği gibi bunlardan biri yaşamdaki gücü azaltan ve yaşama zarar veren ahlak anlayışı, diğeri yaşamdaki gücü arttıran ve yaşamı olumlayan ahlak anlayışıdır.

Nietzsche'nin ahlak hakkındaki görüşleri, onun ilerleyen eserlerinde biraz daha farklı bir hal alır. Bu kez *Ahlakın Soykütüğü*'nde uzunca tartışacağı haline evrilmeye başlayan bir ahlak görüşüne yönelir Nietzsche. *İnsanca Pek İnsanca*'nın 45. pasajı Nietzsche'nin olgunlaşan ahlak görüşünün ön sunumudur. Nietzsche belirtilen pasajda insandaki ahlak anlayışının gelişiminin “egemen sınıf ve kastların” toprağında yeşerdiğini iddia eder. Buna göre:

İyiliğe iyilikle, kötülüğe kötülükle karşılık verme gücüne sahip olan ve gerçekten karşılık vererek saldırıya geçen ve bu yüzden hem iyi hem de intikamcı olan herhangi biri, iyi olarak adlandırılır; güçsüz olan ve karşılık vererek saldırıya geçemeyen biri ise kötü olarak değerlendirilir. Kişi, iyi biri olarak, “iyilere”, ortak bir duygusu olan bir topluma aittir, çünkü tüm bireyler, karşılık beklendiği anlayışına sahip olmakla, birbirleriyle iç içe geçmişlerdir. Kişi kötü biri olarak “kötülere”, hiçbir ortak duygusu olmayan itaatkâr ve zayıf yürekli insanlar kitlesine aittir. İyiler bir kasta, kötüler ise bir kitledir, tıpkı bir araya gelen toz zerrecikleri gibi. Uzun bir süre, iyi ve kötü asil ile adi, köle ile efendi anlamına gelmiştir. (Nietzsche, 2019a: 64)

Pasaj farklı bir düşman tanımı ve anlayışıyla ilerler. Nietzsche, Homeros'un eserlerinde düşmanın, karşılık verebilmesi ve misillemede bulunması sebebiyle kötü olarak düşünülmediğini hatırlatır. Aksine hem Truvalılar hem de Grekler iyidir: “Bize zarar verenin değil, horgörülenin kötü olduğu kabul edilir.” (Nietzsche, 2015b: 42)

Yukarıda bahsedilen ve birbirinden farklı gibi gelişen iki ayrı ahlak görüşü, verdiği sonuç itibarıyla birbirine benzerlik gösterir. Bu düşünceler, temelde iki ahlak türü olduğu noktasında birleştirilebilir: Köle ahlakı ve efendi ahlakı. Bu iki tip “iyi” ve “kötü” zıtlığı ile “soylu” ve “bayağı” arasında kurduğu ilişki açısından önem taşır.

Nietzsche, şimdiye dek yeryüzünde egemen iki ahlak türünün var olduğunu ileri sürer. Nietzsche'nin köle ahlakı ve efendi ahlakı adını verdiği bu tipler, politik bir zemine ve toplumsal sınıfların düzenine dayanır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, yönetenlerin iyi olanı belirlediğini ve bu yolla hem kendilerini hem de kendinden olmayanları adlandırdıklarını ifade eder (Nietzsche, 2013b: 192). Buna göre, kastın üst sıralarında yer alan asiller “iyi” iken kastın altında kalan bayağı, sıradan ve köle insanlar “kötü”dür. Dolayısıyla iyi-kötü ve efendi-köle kavram çiftleri arasındaki ilişki, ahlakın kaynağına dair bir fikir sunar.

Efendi ahlakı yaşamı olumlar, yaşamı “evet”ler; sağlıklı bir yaşama hizmet eder. Efendi ahlakını oluşturan, soylunun (asilin) toplumsal konumu ve psikolojik altyapısıdır. Asil, toplumsal konumu yönüyle yaratılmamıştır; başka bir kast onları adlandırarak var etmiş değildir. Aksine asiller kendilerinden olmayı tanımlama eylemini gerçekleştirmişlerdir. Berkowitz’in ifadesiyle Nietzsche’ye göre asil: “sıralamada unvanlar dağıtmaya hakkı olanlardan önce yer alanların unvanı”dır (Berkowitz, 2003: 119). Asiller başından beri güçlü ve sağlıklıdır: “yaşamı kabına sığmayan bir güç duygusu olarak kavrarlar” (Ansell-Pearson, 2011: 166). Soylu ahlakında kendinden olmayana, kendi gibi olmayana, güçsüze karşı bir çeşit küçümseme ve önemsememe vardır. Başlangıçta ahlaki bir değeri belirtmeyen “iyi”, Nietzsche’ye göre “–İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini artıran her şey” olarak tanımlanır (Nietzsche, 2012a: 10). Bu bağlamda asil hem bedence hem de ruhça güçlüdür, savaşçıdır, zengindir; yaşamdaki gücü artıran her şeye sahiptir. “Kötü” ise soylunun kendinden olmayı tanımlamak için kullandığı bir adlandırmadır ve Nietzsche’ye göre “–Zayıflıktan doğan her şey”dir (Nietzsche, 2012a:10).

Köle ahlakı zayıfların, güçsüzlerin ahlakıdır. Soylu ahlakı kendinden olmayana karşı küçümseme ve önemsememe duygularına sahipken köle ahlakında kendinden olmayana karşı hınç (*ressentiment*) duygusu hâkimdir. Bu duyguyla köle ahlakı dışsal olana, kendinden olmayana, farklıya “hayır” der. Nietzsche “hayır” demeyi köle ahlakının eylemi olarak tanımlar (Nietzsche, 2010c: 51). Köle ahlakının insanı zayıftır, güçlüye karşı nefret doludur. Ancak bedensel zayıflığına rağmen efendi ahlakının değerlerini yeniden değerlendirerek gücünü “tinsellik”te gerçekleştirir. Bu bağlamda efendi ahlakının değerleri güçlülük, savaşçılık, sağlık iken köle ahlakının değerleri alçakgönüllülük, tevazu, sabırdır. Köle ahlakı, hıncını ortaya koyabileceği dışsal bir uyarıcı arar. Dolayısıyla köle ahlakı daima “düşmansı bir dış dünyaya” ihtiyaç duyar. Böylelikle “iyi” ve “kötü” ikili bir anlama sahip olur: Efendinin kendini tanımlamak için kullandığı “iyi”, köle ahlakında “hayır” olarak efendinin gücünü azaltma yönündeki bir kavramsallaştırmaya; efendinin kendinden olmayı tanımlamakta kullandığı “kötü”, köle ahlakında efendinin gücünü zayıf üzerinde kullanması anlamında “şer”e dönüşür.

Ahlaki değerlerin eleştirisinin zorunlu hale geldiğini ifade eden Nietzsche, bu değerlerin ortaya çıktığı koşulları incelemek ister. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’nin amacı da budur.



Ahlaki değerlerin değerlerinin sorgulandığı bu eser tezin üçüncü bölümde etraflıca incelenecektir.

#### **1.4. Felsefede *Décadence*: Nietzsche'nin Geleneksel Felsefeye Eleştirisi**

Felsefi problemler ve onların ele alınış biçimleri 20. yüzyıla kadar büyük ölçüde ortaklık gösterir. Söz konusu ortaklığın merkezinde hakikat problemi yer almaktadır. Bu bağlamda 20. yüzyıla kadar felsefi argümanların değerlendirilmesi bakımından bir gelenek oluşmuştur. Nietzsche'nin metafizik felsefe olarak adlandırdığı geleneksel felsefe hakikat arayışına yönelmekte, bu arayışı da ahistorik, “tarih üstü” düzeyde sürdürmektedir. 20. yüzyılda ise yalnızca felsefede değil başka disiplinlerde de gözle görülür bir makas değişimine gidilmiştir. “Edebiyatta olsun, felsefede olsun, kuramsal bakışın dönüşsüz bir değişim geçirdiğini, tarihsel olarak bu dönüşümün zirvesine, yani 1960’lar ve 70’lere uzaklığımız arttıkça daha rahat söyleyebiliyoruz artık.” (Yıldırım, 2015: 32) Dahası bu dönüşüm henüz tamamlanmış değildir. Fransız düşünür Foucault bu epistemolojik değişimi etkileyen filozoflar arasında Marx ve Nietzsche’yi sayar ve değişimin henüz tamamlanmadığını belirtir. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*’nde bu dönüşüme örnek olarak birçok disiplin gösterir. Tarih disiplini bunların arasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü tarih dönüşümün en sert bir şekilde gerçekleştiği alanlardan biridir. Tarih önceleri değişmeyen, uzun dönemler boyu devam eden istikrarlı süreçleri incelerken artık kesintileri, tarihin ikincil dereceden olgularını inceler hale gelmiştir. Bu noktada Foucault Marx’ın dönüm noktasında bulunduğunu belirtir. Bunun sebebi ise Marx’ın, tarihi açıklarken ikincil olgu olarak sayılabilecek ekonomiyi kullanmasıdır. Diğer bir dönüm noktasında ise Nietzsche durmaktadır. Nietzsche ise tarih boyunca söylemin sürekliliği yani kesintisiz bir bütün oluşturduğu konusundaki geleneksel anlayışı eleştirmiş; söylemlerdeki kesintilere, katmanlar arasındaki farklılıklara, süreksizliklere yönelmiştir. Ancak burada Marx ile Nietzsche arasında bir ayırım yapmak gerekir. Marx ikincil dereceden olgularla tarihi açıklamak istese de tarihin bir süreklilik taşıdığı fikrinden sıyrılamamıştır; tarihte sürekliliği sağlayan bir parametrenin bulunduğunu iddia etmiştir: “Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşımının tarihidir.” (Marx, 2008: 49)

Tekrar söylenecek olursa, 20. yüzyıl öncesi geleneksel bakış açısı ile şimdinin ilgisi arasında çeşitli farklılıklar vardır. “Geleneksel olan”ın kritiğini yapmadan önce çağdaş düşünürlerin “gelenek” kavramına da eleştiri getirdiği belirtilmelidir. Gelenek kavramı

içerisinde süreklilik temasını taşır. Bu anlamda gelenek “hem ardışık hem aynı (ya da en azından benzer) fenomenlerin birliğine belirli bir zamansal statü vermeyi amaçlar (...), her başlangıca özgü ayrımı ortadan kaldırmaya zorlar” (Foucault, 2014: 34). Farklı biçimlerde zamana yayılmış, benzer nesneye bağlanabilen ifadeler ve bu ifadelerin art arda geliş biçimleri süreklilik ve ifade birliği düşüncesine neden olur. Böylece başlangıçlardaki farklılıklar göz ardı edilir hatta unutulur, “sanki sözler kendi anlamlarını, istekler kendi yönlerini, düşünceler kendi mantıklarını hep korumuşlar gibi” (Foucault, 1992: 139). Geleneksel felsefi araştırmalar böylesi bir kökenci eğilime sahiptir. Buna göre “çizgisel gelişimle ilerleyen” şeylerin kökeni çoğu zaman bu dünyaya ait değildir; hatta zamanın ötesinden gelmektedir. Metafizik felsefeyi bu sınırlar içerisinde düşünmek mümkündür. Bu felsefi bakış, şeylerin başlangıçtaki ayrımlarını göz ardı eden, tarihsel olmayan, buna bağlı olarak menşei dünya olmayan bir araştırma yöntemine dayanır. Bu bağlamda geleneksel anlamda metafizik felsefe, şeylerin kökenine “mucizevi başlangıç”lar atfeder. Tam da bu sebeple Nietzsche eleştirileri metafiziğe yönelir. Dünyevi ve yaşamsal olmayan dolayısıyla tarihsel olmayan üzerine inşa edilmiş iki bin yıllık geleneksel metafizik felsefe Nietzsche’ye göre hastalıklıdır. Üstelik bilim ile birlikte felsefenin bu tip meseleleri kendisine dert etmesinin de bir anlamı kalmamıştır. Şöyle der Nietzsche:

– Doğrudur, metafizik bir dünya var olabilir; bunun mutlak olasılığıyla başa çıkılamaz. Tüm şeyleri insan kafasıyla görüyoruz ve kesip atamayız bu kafayı; oysaki bu kafa kesip atılabilseydi, dünyada geriye ne kalacağı sorusu gene de kalırdı geride. Bu katıksız bilimsel bir sorundur ve insanların sorun etmesine çok uygun değildir (...). (Nietzsche, 2015b: 7)

Görünen ve duyulur dünyanın ötesinde başka bir âlemin olup olmadığı tartışmasına Nietzsche farklı bir yorum getirmektedir. Metafiziğin değil, bilimin bu tip meselelerle ilgilenmesi gerektiğini düşünen Nietzsche, fizyoloji ve biyolojinin altını çizer: “Dünya imgemizin, dünyanın açığa çıkarılmış özünden ne denli güçlü bir biçimde farklı olabileceği sorusu, büyük bir huzur içinde fizyolojiye ve organizmaların ve kavramların gelişim tarihine devredilecektir.” (Nietzsche, 2015b: 8)

Metafizik ile karşıtlaşan tarih vurgusu Nietzsche düşüncesi açısından son derece önemlidir. Metafizik şeylerin hakikatini duyüötesi bir dünyaya aktarmakla aynı zamanda bu özlerin tarihdışı bırakıldığını da savunur. Dolayısıyla metafizikçi tarihsel anlamdan yoksundur, zira filozofun hakikat olarak sunduğu şey tarihdışıdır. Böylelikle metafizikçi için şeylerin hep aynı kalan, değişmeyen özleri bulunur. Nietzsche bu

noktadan hareketle yalnızca metafizikçileri değil, tüm düşünürleri eleştirir. Çünkü Nietzsche'ye göre tarihsel anlam ve duyu eksikliği tüm filozofların irsi kusurudur (Nietzsche, 2015b: 2). Ayrıca şeylerin değişmeyen özlerinin olduğunu iddia etmek için bir insanın ömrü oldukça yetersizdir. Evrenin tarihi içinde dünya tarihi, dünyanın tarihi içinde insanlık tarihi, insanlık tarihi içinde bireyin ömrü son derece kısadır. Dolayısıyla bu kısa zaman diliminde yaşayan filozofun “yorumu” tarihin yalnızca bir kesitidir. Ancak geleneksel filozof “şimdi”den hareket ederek ulaştığı yorumun tüm zamanlar için geçerli olduğunu düşünür. Oysa “Seksen bin yaşında bir insan düşünülseydi onda mutlak değişken bir karakter bulunurdu, öyle ki ondan art arda sayısız değişik birey geliştirdi. İnsan yaşamının kısalığı, insanın özellikleri hakkında bazı yanlışlıklar iddialarda bulunulmasına yol açıyor” (Nietzsche: 2015b: 40). O halde sürekliliği olmayan söylemlerin nasıl süreklilik oluşturduğunun açıklanması gerekir. Felsefi söylemler tarihsel art arda gelişleri nedeniyle dağılıp gitmemişlerdir. Ayrıca burada eleştirildiği şekliyle geleneksel ve kökenci bir yaklaşım oluşturulmuş, bu ise söylemi bir arada tutmuştur. Ancak söylemin dağılmamasının nedenleri biraz daha karışıktır. Foucault'un bu konudaki varsayımı şu şekildedir:

(...) bana göre, söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olgularını dizginlemek, ağır, korkulu maddeliğini savuşturmak olan birtakım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır. (Foucault, 1987: 23)

Öyleyse söylemsel oluşumlardan biri olan metafiziğin iddia ettiği gibi değişmez hakikatler değil; üretilmiş, denetimlenen ve aktarılan söylemler vardır. Foucault söylemin düzenini belirleyen dışsal ve içsel koşullar olduğunu belirtir. Her şeyden önce üretilen söylemi kontrol altında tutmak için çeşitli dışlama usulleri bulunur. Bunlar dışsal etmenler arasındadır. En bilineni ise “yasak”tır. Bu yasaklar şöyle sıralanabilir: Bazı nesnelere tabu olması nedeniyle “Her şeyi söyleme hakkı yoktur”, koşullardaki ayınsellik nedeniyle “her şeyden her koşulda söz edilemez”, ayrıcalıklı özneler sebebiyle “Herkes her şeyi söyleyemez”. Foucault söylemin karşılaştığı bu yasakların en fazla cinsellik ve politika alanlarında olduğunu, bu sebeple söylemin karşılaştığı yasakların onun arzu ve erkle olan ilişkisini açığa çıkarttığını belirtir. Dolayısıyla söylem “onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir” (Foucault, 1987: 24).

Foucault'ya göre dışlama usullerinden bir diğeri deliliğin karşısında aklın yüceltilmesidir. Ortaçağdan beri delinin söylemi önemsiz hatta söylenmemiş kabul edilir. Kimi zaman söyleminin gizli bir hakikati belirttiği düşünülse de delinin saflığı yüzünden bilgeliğini fark edemediği varsayılmıştır. Her haliyle delilerin söylemi ortada yoktur. Hatta 19. yüzyıla kadar delinin neyi neden söylediği hekimlikte bile önemsenmez (Foucault, 1987: 24). Dolayısıyla delilik dışlandığı için akıllının söylemi ön plandadır. Benzer bir durum doğruluk ve yanlışlık karşıtlığı için de geçerlidir. Doğruluk ölçütleri tarih boyunca değişmiştir. Doğru söylem MÖ 6. yüzyılın Yunan'ında şairler tarafından yüceltilen bir şeydir. Platon ile birlikte doğru söylem ile yanlış söylem birbirinden ayrılmıştır. Nitekim Sofistlerin söylemi Platon tarafından eleştirilir. Antik çağın bilgece doğruluk ölçütü Ortaçağda yerini dogmatik doğruluk ölçütüne bırakır. 17. yüzyıl ve sonrasında ise bilimselliğin doğruluk üzerinde söz sahibi olduğu düşünülebilir.

Söylemi denetleyen dışsal usullerden başka söylemin kendini denetlemesine dayanan içsel usullere de değinmek gerekir. Bunlar söylemdeki “oluş ve rastlantı boyutunu” dizginler. Bu sayede söylemler birbiri ardına eklenir, rastlantısallıktan uzak bir hal alır. Söylemi denetleyen içsel usuller yorum, yazar ve disiplin faktörleridir. Yorum, tarih boyunca yazılan metinler ve onlara bağlı yorumlarla ilgilidir. Yorum bir metnin tamamlayıcısı olduğunda metnin tekrarı olmaktan çıkar. Dolayısıyla “rastlantısal” metin, yorumla “tamamlanmış” (denetlenmiş) olur. Yazar ise bir doğruluk göstergesi olarak tarihte kendini gösterir. Ortaçağda doğruluğun garantisi olarak yazar ilkesi işlerken, modern dünyada yazar anlamı sabitleme işlevi taşır hale gelmiştir. Disiplin faktörü ise hangi alanda nelerin konuşulabileceğiyle ilgilenererek söylemin sınırlarını belirler. Son olarak söylemin devreye sokuluşundaki koşulları belirlemek, söyleyen kişileri birtakım kurallara uymaya zorlamak ve söylemlere herkesin ulaşmasına izin vermemek maksadıyla üçüncü bir denetleme yolu vardır. Şimdiye kadar sayılan bu denetleme yolları tek başlarına işleyebildiği gibi birlikte de işleyebilir.

Felsefede de “söylemin kırılışı”nı, söylemin önemsizleştirilmesini görmek mümkündür. Foucault felsefi düşüncede söylemin kırılışını üç tema çerçevesinde işler. Bu temalar kurucu özne, deney ve evrensel aracılıktır. “Kurucu özne, gerçekten de, dilin boş kalıplarını doğrudan kendi niyetleriyle doldurmakla görevlidir; boş nesnelerin yoğunluk veya hareketsizliklerini aşarak, sezgiyle orada bırakılmış duran anlamı

yakalayacak olan odur.” (Foucault, 1987: 47) İkinci tema olan deney teması “başlangıçtaki anlamların, bir bakıma önceden söylenmiş olanların dünyayı dolaşmasını, onu bütün çevremize yerleştirmesini ve devreye girer girmez de onu bir tür ilkel tanımaya açmasını öngörür” (Foucault, 1987: 48). Son olarak:

(...) özellikleri kavrama değin yükselten ve aracısız bilince en sonunda dünyanın bütün akılcılığını açma imkânı veren bir logos’un devinimini her köşede bula bula, kuramcılığın merkezine yerleştiren şey düpedüz söylemin kendisi oluyor. Ama bu logos, doğrusunu söylemek gerekirse, gerçekte önceden söylenmiş bir söylemden başkaca bir şey değildir. (Foucault, 1987: 48)

Kurucu özne anlam yükleyen olarak işaretleri, belirtileri, izleri, harfleri kullanır. Dolayısıyla yazıyla ilişkilendirilir. Deneyim felsefesi okumayla ilgilidir. Çünkü deneyimlenen nesnelerin, dünyanın anlamını ortaya çıkarttığı düşünülür. Evrensel aracılık ile anlam dünyanın tümüne yayılır. Sonuç olarak bu temaların bildirdiği şey şudur: Dünya söylem tarafından yaratılmış bir şey değildir, dünya karmaşıktır. Söylem ise anlamlı bu dünyayı okumaya yarar. Söylem anlamı ifade etmenin bir aracıdır. Gerçekte ise durum tam tersidir; bu dünyaya anlamı yükleyen söylemin ta kendisidir. Nietzsche’nin felsefe eleştirilerinin yönelimi de buna benzerdir. Söylemin anlamı belirlediğini şöyle ifade eder Nietzsche:

Binlerce yıldan beri ahlaki, estetik dinsel iddialarla, kör bir eğilimle, tutku ya da korkuyla dünyaya baktığımız ve mantıkdışı düşüncenin kötü alışkanlıklarında kendimizi tam anlamıyla sefahate kaptırdığımız için bu dünya yavaş yavaş tuhaf biçimde rengârenk, korkunç derin anlamlı, ruh dolu olmuş, renk kazanmıştır, ama bizler kolorist olmuşuzdur: İnsan anlayışı, görünüşün görünmesini sağlamış ve yanlışa dayalı kendi temel kavrayışlarını şeylerin içine aktarmıştır. (Nietzsche, 2015b: 14)

Geleneksel felsefenin hakikat arama misyonu hakikatin var olduğu ön kabulüyle başlar. Dolayısıyla hakikat istenci tüm filozoflarda ortaktır. Ancak yukarıdaki eleştirilere göre hakikat kurucu öznenin oluşturduğu söylemden başka bir şey değildir. Onun sayesinde dünyaya anlam yüklenmiştir. Örneklendirilecek olursa Platon, hakikati görünüşün ardındaki başka bir âlem olarak tasarladığı idealar âleminde aramıştır. İdeaların bilgisine herkesin sahip olamayacağını söylerken söylemin denetleme mekanizması gizliden gizliye çalışmıştır. Görünüşün ardındaki görünüşten daha değerli olduğunu söyleyen filozoflar ise kurucu özne konumuna gelmiştir. Asıl soru, görünüşün ardında algılanabilenden ayrı bir dünya yoksa filozofun bu yanılgılı düşüncesinin kaynağının ne olduğudur. Nietzsche, düşünürün yaşayış biçimini ve ahlakını onun düşüncelerinden ayrı tutmaz. Onun için her felsefe, yazarının izlerini taşır. O halde felsefede kişisel olmayan hiçbir şey yoktur.

Bana gittikçe açık görünüyor, şimdiye kadarki her büyük felsefe şöyle olagelmiş: Yazarının gönüllü bir itirafı ve bir çeşit istemdisi, kayda geçirilmemiş bellek; üstelik her felsefe ahlaksal (ya da ahlakdışı) niyetlerin, her zaman bütün bitkilerin kendisinden geldiği asıl yaşam tohumunun oluşturması. Bir felsefecinin en uzak metafiziksel savlara sahiden nasıl ulaştığını anlamak için önce şunu sormak iyi (ve akıllıca) dir: Hangi ahlaka yöneliyor o? (Nietzsche, 2013b: 21)

Nietzsche'nin din eleştirileri hatırlanırsa, din adamlarının da yukarıdaki sebeplerle eleştirildiği görülür. Tanrı'nın sözcülüğünü yaptığını iddia eden din adamları kendi istençlerinden başka bir şeyi dile getiriyor değillerdir. Dolayısıyla kendi ahlaklarıyla biçimlendirdikleri din, aslında hiçliği dile getirmektedirler. Nietzsche'ye göre filozoflar da benzer olarak kendi içgüdüsel niyetlerini felsefelerine aktarmışlardır. Bu bağlamda ahlak da yeniden değerlendirilmesi gereken bir alandır. Çünkü filozofların biçimlendirdikleri ahlak değişmez hakikatlere dayanmaz. Daha net ifade edilirse: "Filozoflar ahlakın baştan çıkarıcı etkisiyle yapı kurmuşlardır, buna Kant da dahil –, amaçları, görünürde kesinliği, 'hakikati' ama esasen 'yüce ahlaksal yapıyı' oluşturmaktı." (Nietzsche, 2013a: 11)

Nietzsche'nin buraya kadarında üzerinde durulan savları Nietzsche'nin kendisinden özetlenirse;

Temel ve yeni bir anlayışı dört sav içinde toplayıp açıklarsam, benim övülmem gerekir: Çelişkiyi ortadan kaldırmak için anlamayı kolaylaştırmak istiyorum.

**Birinci Sav.** 'Bu' dünyanın gözle görülür olduğunu gösteren nedenler onun daha çok gerçekliğini saptar – başka türde bir gerçeklik kesinlikle kanıtlanamaz.

**İkinci sav.** Şeylerin 'gerçek varlığına' atfedilen özellikler varlık olmayanın, hiçliğin özellikleridir – 'gerçek dünya' somut dünyaya tezatlık üstüne kurulmuştur: ahlaksal – görsel bir hayal olduğu ölçüde, görünen dünyaya.

**Üçüncü sav.** Burada, tasarlanmış, 'başka' bir dünyadan söz etmenin hiçbir anlamı yoktur, bizim belleğimizde yaşamın yadsınması, küçümsenmesi, yerilmesi konusunda bir içgüdü bulunmuyor: Biz en son durumda, 'başka' 'daha iyi' bir yaşamın düşsel kuruntularıyla yaşamın öcünü alıyoruz.

**Dördüncü sav.** Dünyayı 'gerçek' ve 'görünen' olarak bölmek, Hıristiyanca veya Kantça (ki zaten Kant da kurnaz bir Hıristiyandır), yalnızca yozlaşmış bir iddiadır – çökmekte olan bir yaşam belirtisi... Sanatçının görünüşe gerçeklikten daha çok değer vermesi bu sava hiçbir karşıtlık oluşturmaz. Çünkü burada 'görünüş' bir kez daha gerçekliği belirtir, sadece seçilmiş, güçlendirilmiş, düzeltilmiş... Trajik sanatçı karamsar değildir – varolan tüm kuşkulu ve korkunç şeyleri onaylayan bilhassa odur, Dionysosçudur o... (Nietzsche, 2014: 32-33)

Nietzsche'ye göre insanı ruhuyla değil, bedeniyle ele almak gerekir. Felsefeyi zihinsel olana, bu dünya ile ilgili olmayan bir yere bağlamak (idea, tin gibi) onu bozar ve

yozaştırır. Nietzsche için hakikat yoktur, tarihsel belirlenimler vardır. Hakikat ortak bir söylem belirlenimidir, kolektif bir yapıdır. Dolayısıyla hakikatin inşası dil üzerinden de tartışılması gereken bir meseledir. Bu bağlamda 20. yüzyıl felsefesinin önemli yönelimlerinden birisinin dil felsefesinin önemszenmesi olduğu da unutulmamalıdır. Bu yönelimde ise Nietzsche'nin geleneksel felsefe eleştirisi içerisindeki dil anlayışı son derece önem taşır. Çünkü Nietzsche'nin dil kritiği metafizik felsefeyi neden eleştirdiğinin de bir cevabıdır.

Nietzsche iki bin beş yüz yıllık felsefe geleneğinin aksine, şeylerin bu dünyadan bağımsız gerçeklikleri ve özleri olduğu fikrine karşıdır. Şeylere anlam atfeden insandır. Zaten kavramları oluşturan da insandır. Nietzsche'nin “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” adlı yazısı bu bağlamda açıklayıcıdır. Nietzsche bu yazısına bir hümanite eleştirisiyle başlar. İnsan, zihni ve bilme yetisi sayesinde evreni, doğayı anlayabileceğini düşünür. Filozoflar da benzer olarak evrende var olduğunu iddia ettikleri gizi açıklayabileceklerini sanırlar. Oysa bu düşünce insan zihnine aittir. “Zihnin varolmadığı sonsuz zaman süreleri vardı, o yok olup geçip gittiğinde de, hiçbir şey olup bitmiş olmayacak.” (Nietzsche, 1998: 55) Henüz daha ilk cümlelerden Nietzsche'nin Kant ve onun gibi zaman kavramını insana atfeden idealistlere gönderme yaptığı düşünülebilir. İnsana her şeyi anlayabileceği aldatmacasını veren onun zihnidir. Bu aldatmaca insanda “doruk noktasına ulaşır: burada yanıltma, pohpohlama, yalan söyleme ve aldatma, arkadan konuşma, başka türlü gösterme, sahtelik içinde yaşama, maske takma, şeylerin üzerini örten uzlaşımlar, başkaları karşısında da kendi karşısında da oyun oynama, kısacası tek bir kendini beğenmişlik alevinin çevresinde uçuşup durma, öylesine kural ve yasadır ki” insandaki dürüstlük ve doğruluk güdüsünün nasıl ortaya çıktığı neredeyse anlaşılmazdır (Nietzsche, 1998: 56). Bu bağlamda Nietzsche'ye göre doğruluk aldatma işidir. Hakikat ise saptanmış uzlaşımlardır. Ancak insan unutkanlığı nedeniyle hakikate sahip olduğu zannına kapılır. Nietzsche dilsel uzlaşımların değerini sorgulamaya bir sözcüğün ne ifade ettiğiyle başlar. “Bir sinir uyarısının sesler aracılığıyla tasarımılaştırılması”dır sözcük (Nietzsche, 1998: 57). Dolayısıyla sözcük, nesne ile insan ilişkisini bildirmekten öte bir şey değildir. Böylece Nietzsche adların doğruluğu tartışmasına da yeni bir bakış açısı getirmektedir. Ona göre “sözcüklerde söz konusu olan hiçbir zaman doğruluk, hiçbir zaman yerinde bir dile getiriş değildir: öyle olsaydı, bu kadar çok dil olmazdı” (Nietzsche, 1998: 58). Sinir uyarısını tasarıma taşıyan birinci eğretileninin ardından ikinci bir eğretileneme gelir. Bu

kez tasarım bir ses ile biçimlendirilir. Böylece insan eğretilmeler yoluyla adlandırdığı şeyler hakkında hiçbir şey bilmediği halde onlar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eder. Nietzsche için dil “Şeylerin Neliklerinden çıkmış değildir” (Nietzsche, 1998: 58). Sözcüğün kavram haline getirilmesi de kurnazca bir el çabukluğuna dayanır. Nietzsche örnek olarak yaprak kavramını ele alır; tüm yapraklar birbirinden farklı görünmelerine rağmen yaprak kavramı farklılıkların bir kenara atılmasıyla oluşturulur, sanki tüm yapraklar aynıymış gibi: “Her kavram, aynı olmayanların aynılaştırılması yoluyla ortaya çıkar.” (Nietzsche, 1998: 58)

Kavramlar birer eğretilmeye ve hakikat belirtmiyorsa, gelenek “kavram”dakine benzer farklılıkların göz ardı edilmesine dayanıyorsa, söylem denetlenen, oluşturulan bir şey ise geleneksel felsefenin peşine düştüğü hakikat eleştiriye açıktır.

Nedir öyleyse hakikat? Devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti, ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyurucu, ve bağlayıcı hâle gelmiştir: hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler; tuğralarını yitirmiş sikkeler, ki, şimdi artık sikke olarak değil, maden olarak, hesaba katılmaktadırlar. (Nietzsche, 1998: 59)

Nietzsche açısından kesin olarak söylenecek olursa, hakikati hatanın karşıtı olarak kabul etmek, hatanın değil de hakikatin peşinden koşmak filozofların ahlaki önyargısından başka bir şey değildir. Geleneksel felsefe ise “hakikat” adı verilen “hata”nın tarihidir. Bu tarih sırasıyla şöyle olagelmiştir: İlk olarak hakikat kendisini yanılığın karşısına koyar. İkinci olarak hakikatin araştırılması başlar ve bu araştırma belli kişilerce yürütülür. Ardından bu kişiler tarafından hakikat ulaşılamaz bir dünyaya çekilir. Sırada ise yararsız, gereksiz bir düşünce olarak ortadan kaldırılması vardır. Gerçekte hiçliğin ifadesi olan bu düşünceler yine hiçlik tarafından ortadan kaldırılacaktır.

#### **1.4.1. Tarihsel Felsefe ve Soykütükçülük**

Nietzsche’ye göre asıl araştırılması ve keşfedilmesi gereken “olduğumuz ve bildiğimiz şeyin kökünde, gerçeğin ve varlığın değil, rastlantısalın dışsallığın bulunduğu” (Foucault, 1998: 146). Burada “kök”le kastedilen zamansal olarak her şeyden önce gelen, şeylerin özüne dair olan, görünenin ardındaki başka bir gerçeklik ile ilişkilendirilen metafizik köken değildir; “başlangıcı eskilere uzanan bir aidiyettir” (Foucault, 1998: 145). Nietzsche köken kelimesini bazen soy, oluşum gibi anlamlarda kullanır. Foucault soy kelimesinin Nietzsche tarafından miras ve oluşum anlamında



kullanıldığını belirtir. Soy bir mirastır; çünkü geçmişten şimdiye uzanır: “Çünkü biz ancak bizden önceki kuşakların tortusu, kalıntısı (*resultat*) olduğumuzdan, aynı zamanda bu kuşakların yanlış davranışlarının, tutkularının, yolsuzluklarının, hatta cinayetlerinin de tortularıyız, kalıntılarıyız; kendimizi bu bağlardan bütünüyle koparmamız olanaksızdır.” (Nietzsche, 2011d: 60) İkinci anlamda yani oluşum anlamında soy ise olagelişlerin meydana çıkışına dairdir: “Oluşum, daima belirli bir güçler ilişkisi içinde gerçekleşir. *Oluşum* analizi, bu güçlerin oyununu göstermek zorundadır.” (Foucault, 1998: 149) Şimdi rahatlıkla söylenebilir ki soy araştırması her yönüyle tarihle ilişkilendir. Metafizikçi felsefeciler, karşıtların birbirinden doğamayacağını düşündükleri için, tarihsel anlamla bir köken ilişkisi bulunmayan farklı, tarihdışı bir köken arayışındadırlar. Oysa Nietzsche’nin “tüm felsefi yöntemlerin en iyisi tarihsel felsefe”dir derken tanımladığı yöntem:

(...) tekil vakalarda (ve tahminen tüm vakalarda bu sonuca varacaktır) popüler ya da metafizik kavrayışın bildik abartması dışında karşıtlıkların bulunmadığını ve bu karşı karşıya koymanın temelinde aklın bir yanılgısının yattığını saptadı: Bu felsefenin açıklamasına göre, tam olarak söylendiğinde, ne egoist olmayan bir eylem, ne de tamamen kayıtsız bir bakış vardır, bunların ikisi de yüceltmedir sadece, temel unsurları adeta buharlaşmış gibidir ve var olduğunu sadece en dikkatli gözleme gösterir. (Nietzsche: 2015b: 1-2)

Nietzsche’nin metafizik felsefeye karşı önerisi olan tarihsel felsefe tarih yazımıyla doğrudan bağlantılıdır. Şimdiye kadar geleneksel anlayış tarihsel anlamı tarihdışı bir bakış açısıyla yorumlayarak metafiziği oluşturmuştur. Eşyanın ardında değişmeden kalan herhangi bir gerçeklik olmadığını bildiren Nietzsche ise “gerçeğin ardında binlerce kattan oluşan binlerce yıllık hatalar”ın yattığını düşünür (Foucault, 1998: 143). Eşya gibi insan da binlerce kattan oluşur: “–Doğrudan kendini izlemek, kendini tanımaya yetmez. Geçmiş, yüzlerce dalga halinde içimizde aktığı için tarihe ihtiyaç duyarız. Bizler, bu dalgalar akıp giderken hissettiklerimizden başka bir şey değiliz.” (Nietzsche, 2011e: 94) Ancak tarih, geleneğin öngördüğü gibi benzer vakaların art arda gelişleri ve süreklilik göstermeleri anlamında değil, başlangıçların ayrıntılarında ve rastlantısallıklarında incelenecektir. Nietzsche’ye göre şimdi insan gerçekten kim olduğunu bilmek için geleneksel yöntemlerden vazgeçmelidir. Çünkü insan varlığı için kendisine karşı sorumludur. İnsan varlığının gerçek kaptanı olmak zorundadır ve “onu akılsız bir tesadüfe benzemekten” korumalıdır (Nietzsche, 2011f: 11). İnsan binbir katmandan oluşan bir varlıktır; bu katmanları kazarak kendisine ulaşması gerekir. İnsan,

varlığı için geçmişin kendisine bıraktığı mirası kabul etmek zorundadır. Nietzsche, insanı şöyle anlatır:

Karanlık ve gizli bir şeydir insan; ve eğer yabani tavşanın derisi yedi katlıysa, insanoğlu yedi çarpı yetmiş kez deri dökse bile hâlâ, “Bu gerçekten sensin, burası artık dış kabuk değil” diyemeyecektir. Üstelik bu şekilde kazı yaparak kendi derinliklerine inmek, kendini mümkün olan en kısa güzergâhtan kendi varlığının özüne ulaşmaya zorlamak, acı verici, tehlikeli bir görevdir. (Nietzsche, 2011f: 12)

Nietzsche'nin yeni felsefi yönteminin adı soykütükçülüktür. Soykütük şeylerin değişmez, sabit özleri olduğu düşüncesini parçalamak ister; onun yerine şeylerin süreksizliğine ve tarihselliğine, bu bağlamda şeylerin hem değişmesine hem de anlam değişikliklerine dikkat çeker. Yukarıdaki “soy” ve “oluşum” anlamlarıyla birlikte düşünülürse soykütük, ahlakın ve ahlaki toplulukların başlangıcını ya da “gerçek kaynağını” incelemekten ziyade, ahlaki toplulukların tersine çevirdiği değerleri, bu dönüşümlerin bu toplulukları nasıl etkilediğini incelemek ister. Emden, Nietzsche'nin soykütükçülüğünün “kültürel değerlerin evrim geçirdiğini, ikinci olarak da nasıl evrim geçirdiğini anlamak” istediğini ifade eder (Emden, 2013: 2018). Yine Emden, Nietzsche eserlerinden yola çıkarak soykütüğünün iki vechesi olduğunu söyler. Birincisi, soykütüğünün ahlaki değerlere dair yaptığı değerlendirmedir yani “ahlaki normların felsefi eleştirisi”dir; ikincisi ise ahlaki olan ile politik olan arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasıdır, Emden'in ifadeleriyle soykütüğünün “politik oryantasyonu”dur (Emden, 2013: 215-216).

Nietzsche, tarihsel felsefenin artık bir gereklilik olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre ne mutlak hakikatler ne de bengi gerçekler vardır; her şey oluşum ürünüdür ve bu ürünlerin aidiyetleri çok eskiye dayanmaktadır. Bu bağlamda tarihsel felsefe yapma işi tarih yazımıyla ilgilidir; bir soy analizi, soykütükçülük işidir. Nietzsche eserleri incelendiğinde *Tragedyanın Doğuşu*, *Ahlakın Soykütüğü* ve *Deccal*'in birer tarih araştırması olduğu görülür. Ayrıca bu eserler Nietzsche üslubunun önemli örnekleridir. Önemlidir, çünkü Berkowitz'in de belirttiği gibi bazı eleştirmenler Nietzsche'nin üslup çokluğuna dikkat çekerken “tarih yazımı janrını veya biçimini gözden kaçır”mışlardır (Berkowitz, 2003: 58). Oysa tek başına *Tarihin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* Nietzsche düşüncesinde tarihin ve tarih yazımının önemini vurgular niteliktedir.

## 2. NIETZSCHE VE TARİH YAZIMI

Bugünkü bakışla geleneksel felsefenin en büyük eksikliklerinden biri olan tarihsel anlam, Nietzsche'nin yönteminin omurgasını oluşturur. Çünkü insan tarihsel bir varlık olarak geçmişinin zinciriyle yaşamını sürdürür. Bu sebeple Nietzsche, “yaşama ve eylemden rahatça yüz çevirmek için değil, hele bencil yaşamların, alçakça davranışların ve kötü yapıp etmelerin ayıbını örtmek için hiç değil”, yaşamak ve eylemek için insanın tarihe ihtiyacı olduğunu belirtir (Nietzsche, 2011d: 33). Ancak alıntıda da belirtildiği gibi tarihin, yanlış yorumlanmasına dayalı olarak yaşamı soysuzlaştırması da söz konusudur. Nietzsche'ye göre tarih sıradan, alelade bir yaşama değil, yüce bir yaşama hizmet etmelidir. Bu bağlamda Nietzsche'nin tarihin hizmet etmesini istediği yüce yaşam, onun yaşam felsefesiyle ve yeni yöntemiyle ilişkilidir. Tarih, yaşama hizmet etmediği takdirde yaşamı yozlaştırır. Nietzsche'nin yaşadığı dönem, kendisinin de belirttiği üzere, tarihin yaşama zarar verdiği bir dönemdir. Zira Nietzsche çağının hastalıklı olduğunu belirtirken, teşhis koyduğu alanlardan biri de çağının yaşama zarar veren tarih anlayışıdır. Bu bağlamda tarihin anlaşılması konusunda da bir *décadence* gözlemlenebileceği şimdiden söylenebilir.

Nietzsche, tarih anlayışını sunacağı *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* adlı çalışmasına Goethe'nin şu sözleriyle başlar: “*Etkinliğimi artırmadan ya da doğrudan doğruya canlandırıp (yaşamıma) bir şey katmadan bana yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum.*” (Nietzsche, 2011d: 33) Nietzsche bu sunuş ile tarih arasında bağlantı kurarak görüşlerini ifade eder. Tarih, insan yaşamına bir şey katmaksızın insana hizmet ettiğinde Goethe (ve Nietzsche) için nefret edilesi bir disiplin olacaktır. Bu bağlamda tarihin insan yaşamına hizmet etmesi gerekir. Ancak bu gereksinim ve Nietzsche'nin sözü geçen eseri kapsamında incelenen asıl soru, tarihin nasıl bir yaşama hizmet etmesi gerektiğidir. Bu çerçevede Nietzsche'nin tarihin hizmet ettiği güçlerle ilişkilendirdiği çeşitli temel kavramlar ve yaşayanlarla bağlantısında ortaya çıktığını söylediği üç temel tarih türü filozofun tarih görüşleri açısından önem arz eder.

### 2.1. Tarihsel Olan, Tarihsel Olmayan ve Tarihüstü

Nietzsche tarih hakkındaki görüşlerini insan ile hayvan arasında bir ayrım yaparak anlatmaya başlar. Buna göre hayvan geçmişini ve bugününü bilmeden kaygısız, acısız,

üzüntüsüz yaşar. İnsanlığıyla hayvan karşısında göğsünü kabartan insan, bir yönden de hayvanın mutluluğunu kıskanır. Nietzsche'ye göre hayvanın mutluluğunun sırrı unutmaktır. Öyle ki insan hayvana neden mutluluktan bahsetmediğini sorsa: “Hayvan da yanıt verip demek ister ki, söylemek istediğim şeyi hemen unutuyorum, işte budur nedeni – ama bu yanıtı da unuttuğu için susacaktır: insan da buna şaşırır kalır.” (Nietzsche, 2019b: 5) Tam da bu nedenle “tarih, Nietzsche'ye göre insanlık durumunun esas özelliğine tekabül eder” (Berkowitz, 2003: 62). Çünkü insan hayvan gibi “tarihdışı” yaşamaz. Hayvan da asla şimdi olduğundan farklı görünmez ve tarihdışı yaşar. Hayvan tek bir an içinde “tarihsel olmayan” bir yaşam sürdürür. İnsan ise unutmayan, hatırlayan bir varlık olarak geçmişine bağlı olarak yaşar. Bu sebeple geçmişin ağır yükü altında ezilen insan, hayvanların ve henüz bir geçmişe sahip olmayan çocukların mutluluğuna imrenir. İnsanın geçmişi her daim onunla birlikte.

İnsanı ayakta tutan, ona güç veren saiklerden birisi mutluluksa, basitçe ifade edildiğinde Nietzsche'nin baştaki analogisine göre “tarihdışı” yaşam, mutluluk için bir anlamda gereklidir. Nietzsche bu noktada erdemi dünyevi nimet ve zevklerden uzaklaşmayla ilişkilendiren Kiniklere değinerek mutluluğu, tarihdışı duyumsayabilme yeteneği olarak tanımlar (Nietzsche, 2019b: 7). Unutmayı gerçekleştirmeyen, kendisini anın zirvesine taşımayan bir insan mutlu olamaz. Hatta hiç unutmayan bir insan, tüm oluşun içinde hareket bile edemeyecektir. Dolayısıyla böyle aşırı bir tarih duygusunun da yaşama ve yaşayana zararı vardır. Bu bağlamda hayvanın yaşamıyla örneklendirildiği gibi anımsama olmadan mutlu yaşam pekâlâ mümkündür, ancak unutma olmadan da yaşamak mümkün değildir. Demek ki tarihdışının (tarihsel olmayanın, unutuşun) ne ölçüde gerekli olduğu düşünülüp tarihdışına bir sınır çizilmelidir. Nietzsche bu sınırı çizmeye yarayacak gücü bir insanın, bir halkın, bir kültürün biçim verme gücü (plastik gücü) olarak tanımlar. Nietzsche bu güçle kastının “kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaraları iyileştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güç” olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2011d: 40). Bu güç sayesinde insan şimdiki zamanı kullanarak geçmişi yeniden değerlendirebilir. Böylece tarihsel olmayan düşünme, unutuşun yolunu açar. Nietzsche'ye göre “bir bireyin bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da, tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir” (Nietzsche, 2019b: 9).

Tarihsel olan ve tarihsel olmayanın denge durumu bir sağlık durumuna işaret etse de tarihsel olmayan, insanın dūřunmesine bir es verme anlamına geldiği için bōyle bir yaşamda mutlak suretle haksızlıklar ve hatalar olabilir. Ancak Nietzsche'ye gōre tarihdışı olmamış olsaydı gōzel sanat eserleri üretilemez, hiçbir komutan zafer elde edemez, hiçbir halk özgürlüğüne ulaşamazdı. Nietzsche bu durumun izahını yine bir Goethe alıntısıyla yapar: "Nasıl ki Goethe'nin deyişiyle, eylemde bulunan her zaman vicdansızsa, bilgisizdir de, bir Őeyi yapmak için çođu Őeyi unuttur, ardında kalana karşı adaletsizdir ve yalnızca tek bir hakkı, Őimdi olması gerekenin hakkını tanır." (Nietzsche, 2019b: 10) Bu erevede Nietzsche tarihdışını bir atmosfere benzetir, yaşam onun içinde üretilir ve onun yok olmasıyla sona erer. İnsan geçmişten yaşam için yararlanmak ve olan biteni yeniden değerlendirip tarih yapmakla insan olabilir. Tarihsel olanın ve tarihsel olmayanın dengesi bu anlamda önemlidir.

Nietzsche, her tarihsel olayın meydana geldiği tarihdışı atmosferi sezebilen kişinin "tarihüstü" bir bakışa yükselebileceğini ifade eder (Nietzsche, 2019b: 11). "Tarihüstü" bakış açısının özelliği, olayların ortaya çıkışında haksızlık ve hataları yani "tarihsel olan"da "tarihdışı"nı fark edebilmektir. Nietzsche tarihüstü bakışa sahip olan birinin nasıl anlaşılabileceği konusunda bir örneğe başvurur. Bu örneğe gōre bir grup insana geçen on ya da yirmi yılı tekrar yaşamayı isteyip istemedikleri sorulur. Herkesin vereceği cevap "hayır" olsa da gerekçeleri açısından birbirinden ayrılan çeşitli insanlar ortaya çıkar. Birinci grupta geçen zamanı tekrar yaşamak istemediğini ancak gelecek yılların daha iyiye gideceğini dūřnen insanlar yer alır. Nietzsche bunlara "tarihsel insanlar" der.

Bu tarihsel insanlar yaşamın anlamının bir sürecin akışı içinde giderek daha çok gün ışığına çıkacağına inanırlar; geçmişe Őimdiye kadar gelen süreci inceleyip Őimdiki zamanı anlamak ve geleceği daha Őiddetle istemeyi öğrenmek için bakarlar yalnızca; tüm tarihlerine karşın nasıl da tarihdışı dūřndklerini ve eylediklerini bilemezler, tarihle uğraşmalarının salt bilginin değil, yaşamın hizmetinde olduğunu bilemezler. (Nietzsche, 2019b: 12)

İkinci grup yine "hayır" cevabı verir ancak bunu farklı bir temellendirmeye yapar. Tarihsel insanlardan farklı olarak bu gruptakiler gelecekteki kurtuluş umudunu dile getirmezler, dünyanın tamamlanmış ve sonuca ulaşmış olduğunu dūřnrlar. Nietzsche bunlara "tarihüstü insanlar" der. Tarihüstü insanlar geçen zamanın insanlara vermeyip de geleceğin vereceği Őeyler konusunda, geleceğin bu açığı nasıl telafi edeceği konusunda bir soru işareti bırakırlar. Bu sebeple tarihüstü insanlara gōre geçmiş ve

şimdi aynıdır. Onlar için zaman devinimsiz bir yapı, değeri değişmeyen ve değişmeyecek olan bir yapı taşır. Bu düşünceleri “sayesinde” şeylerin ilk anlamlarını çözümler “bilge” olurlar. Hatta söz konusu bilgelikleri yüzünden doygunluk ve mide bulantısı hissederler.

Nietzsche, tam olarak bilinen ve bilginin konusu haline getirilen tarihin insan için ölü olduğunu düşünür. Goethe'nin baştaki alıntısına paralel olarak bilgiden, etkinliği artırması beklenir. Ayrıca tarihi yaşama hükmeden bir disiplin olarak algılamak da doğru olmayacaktır. Tarihüstü bakışın getirdiği tarihdışı görme yeteneği haksızlığı ve adaletsizliği fark etmeye yarar ancak bunlara karşı yaptığı bir eylem yoktur. Çünkü güçsüzdür. Bu bağlamda aşırı tarih, yaşamı soysuzlaştırır ve parçalar. Dolayısıyla yaşamın hizmetinde bir tarih olmalıdır.

## **2.2. Tarih Türleri**

Nietzsche, tarihin yaşayanlarla üç çeşit ilişkisi bulunduğunu ileri sürer. Bu sebeple tarih yaşayanlara üç bakımdan gereklidir: “Tarih üç bakımdan: eyleyen ve çabalayan olarak, koruyan ve saygı duyan olarak ve de acı çeken ve muhtaç olan olarak, canlı olana aittir. Bu üçlü ilişkiye, üç tarih türü karşılık düşer: bir anıtsal, bir antikacı ve bir eleştirel tarih türünün var olduğunu söyleyebiliriz.” (Nietzsche, 2019b:14-15)

### **2.2.1. Anıtsal Tarih**

Nietzsche'nin tarihi yaşayanlarla ilişkilendirirken ilk olarak saydığı tarih türü, eyleyen ve çabalayan olarak etkin ve güçlü olana, “büyük kavga verene, örnek kişilere, öğretmenlere ve avutuculara gereksinim duyan ve bunları kendi yoldaşları arasında ve şimdiki zamanda bulamayan kişiye ait” anıtsal tarihtir (Nietzsche, 2019b: 15). Nietzsche, anıtsal tarihi açıklarken örnek olarak Yunan tarihçi Polybius'u gösterir. Nietzsche, Antik Yunan tarihçisi Polybius'un politik tarihi, bir devletin yönetimine hazırlık, geçmişte yapılan yanlışları gösteren bir uyarıcı ve bir öğretici olarak tanımladığını belirtir. Tarihi bu şekilde düşünen “etkin insan”, tarihin anlamını idrak etmeyi öğrenmiş olduğunu düşünür. Bu sebeple çevresinde tarihle ilgilenen, tarihi ayrıntılarıyla inceleyen, Nietzsche'nin deyimiyle “başiboş” kimseleri gördüğünde rahatsız olur. “Etkin insan”, görünüşte etkin ancak oradan oraya koşturmuş bu insanlar arasında cesaretini yitirmemek ve bulantı duymamak için bir an soluk alıp geriye doğru bakar. Etkin insanın amacı kendi mutluluğu değil, çoğu zaman bir halkın ya da bütün

olarak insanlığın mutluluğudur. Nietzsche'ye göre anıtsal tarihin gerekli oluşuna inananların temel düşüncesi insanlığın binlerce yıllık gelişimi içinde büyük anların bir silsile oluşturduğu, bu anların henüz ve hâlâ canlı, aydınlık ve büyük olduğudur. Dolayısıyla anıtsal tarihin varsayımı yüceliğin ebedi ve anlaşılabilir olduğu, “gerçek tarihçi”nin de bu mükemmeliyeti anlayıp aktarabileceğidir. Ancak Nietzsche, büyük olanın sonsuzca var olması gerektiği düşüncesine karşı bir savaşın patlak verdiğini dile getirir.

Nietzsche anıtsal tarih incelemesinin insana ne gibi bir yarar sağladığını sorgular. Anıtsal tarih incelemesiyle ilgilenenler, büyük olanın bir zamanlar bir kez mümkün olmasından ötürü yeniden var olabileceğini düşünürler. Bu düşünce, farklılıkların görmezden gelinmesini, bireyselliklerin ortadan kaldırılarak tek ve bir genel biçime sokulmasını gerektirdiğinden Nietzsche tarafından eleştirilir. Geçmişteki bir olayın olduğu gibi tekrar etmesi için, içinde doğduğu koşulların tümünün yinelenmesi gerekir; ancak bu imkânsızdır. Yine de anıtsal tarihçi işin en başında ayrıntıları ortadan kaldırır, nedenlerin değil sonuçların üzerinde durur ve onları anıtlştırır.

Nietzsche tarihin yinelenmesi, aynı şeyin ikinci kez mümkün olabilmesi düşüncesinin tehlikeli olduğunu belirtir. Geçmişin öykünmeye değer olarak gösterilmesi geçmişini daha güzel göstermek adına geçmişini bozar ve kurmaca bir mitten farksız hale getirir. Geçmişin anıtsal incelemesi diğer incelemelere (eskiyi koruyucu ve eleştirel) egemen olursa geçmiş bundan zarar görür, der Nietzsche. “Böylece geçmişin anıtsal incelenmesi sonunda, geçmişin büyük kesimleri unutulur, yalnızca bazı tek tek süslü gerçekler ortaya çıkar.” (Akarsu, 2013: 5)

Nietzsche anıtsal tarih eleştirisi için örneklerine devam eder. Sanatçı olmayan ya da “küçük” sanatçı olan kimseler anıtsal tarihle ilgilendiklerinde, eleştirecekleri kişiler güçlü sanatçılar ve tarihi yaşam hizmetinde kullananlar olur. Nietzsche anıtsal tarihi şu şekilde özetler:

Anıtsal tarih, zamanının güçlülerine ve büyüklerine duyulan nefretin, geçmişin güçlülerine ve büyüklerine duyulan tok bir hayranlık için tüketildiği bir maskedir. Söz konusu tarihsel bakış tarzının asıl anlamı da bu maskeyle gizlenerek tam karşısına çevrilir: açıkça bilseler de bilmeseler de, her hâlükârda sloganları şuymuş gibi davranırlar: bırakın ölümler yaşayanları gömsün. (Nietzsche, 2019b: 21)

Denilebilir ki anıtsal tarih yaşamı tarihin hizmetine sokar, geçmişini tarih için biçimlendirir, bireysellikleri ortadan kaldırır ve dolayısıyla yaşama zarar verir. Anıtsal

tarih yaşamı desteklese de Nietzsche için tarihin hizmet edeceği yaşam şekli “yüce bir yaşam” olmalıdır.

### **2.2.2. Eskiye Koruyucu Tarih**

Nietzsche'nin saydığı ikinci tür tarih, eskiye koruyan ve saygı duyana ait olandır. Bu tarih anlayışına göre kişi geçmişe dönüp bakarak adeta kendi varoluşu için duyduğu şükran borcunu öder, eskiden beri var olanın üzerine düşerek onu kendisinden sonrası için koruyup kollamak ister. Kişi bu yaklaşımla ata yadigarı eşyalara başka bir gözle bakar. Çünkü onun için o eşyaların artık birer ruhu vardır. Doğup büyüdüğü, yetiştiği kentin tarihi kendi tarihi olur, kentin tüm yapıları kendisinin birer parçasıdır. Onlarda kendisini bulur, karşısındaki adeta bir hatıra defteridir. Bu sebeple de bir “biz” bilincine sahiptir. “Biz” bilinci sayesinde kendi yaşamının ötesine bakabilir, kendi halkının ruhunu kendi ruhuymuş gibi düşünebilir. Silinip yeniden yazılar yazılmış parşömenleri içgüdüsel olarak doğru okuyabilir.

Nietzsche, “eskiye koruyucu tarih”i antikacı olarak da nitelendirir. Antikacı, içinde yaşadığı mütevazı hayatı hatta bazen kötü koşulları, dokunaklı bir biçimde aktarabilir. Nietzsche'nin eskiye koruyucu tarih için metaforu, bir ağacın köklerinden duyduğu memnuniyettir. Ağaç, kökü sayesinde, herhangi bir keyfilik ve rastlantı ürünü olmadığını, bir geçmişe sahip olduğunu ve böylelikle varoluşunun bağışlandığını düşünür (Nietzsche, 2019b: 23). Nietzsche asıl tarih duygusu olarak tanımlananın bu olduğunu belirtir. Ancak her tarih türünde olduğu gibi eskiye koruyucu tarihin de yaşama zararı olabilir. Nietzsche, ağaç metaforunu devam ettirerek ağacın köklerini görmekten çok duyumsadığını; kökünün büyüklüğünü, görünebilen dallarının büyüklüğünden ve gücünden ölçtüğünü dile getirir. Ayrıca bu ağaç, orman hakkında da kendisini engellediği ya da kendisini ilerlettiği bilgisine sahiptir. İlk olarak ağaç, duyumsadığı kökünden yola çıkarak sezindiği bilgiler hakkında yanılmaktadır. Daha açık bir şekilde Nietzsche şöyle söyler:

Bir insanın, bir belediye meclisinin, tüm bir halkın antikacı duygusunun son derece sınırlı bir görüş alanı vardır, - pek çok şeyi zaten algılamaz ve görebildiği çok az şeyi ise çok yakından ve yalıtılmış olarak görür; gördüklerini kıyaslayamaz ve bu yüzden hepsinin eşit önemde olduğunu ve bu yüzden her bir ayrıntının çok önemli olduğunu kabul eder. Ayrıca geçmişteki olayların kendi aralarındaki gerçek haklarının teslim edilmesine yarayacak değer farklılıkları ve orantılar yoktur; yalnızca antikacı bir tarzda geriye bakan bireyler ya da halklar açısından olayların kütlesi ve orantıları vardır. (Nietzsche, 2019b: 24)



Eskiye koruyucu tarih eskide kalmış ne varsa onları eşit ölçüde saygıdeğer görürken yeni ve oluşum içindekilere düşmandır. Bu tarih türünün tehlikesi Nietzsche'ye göre buradadır. Antikacı tarihi aşırı ölçüde övüp kullandığında yeninin akıp gitmesine izin vermez. Böyle bir ağaç tepesinden köküne doğru yavaş yavaş ölmeye başlar. Antikacı tarih, şimdiki zamanı duyumsamadığı anda yozlaşma başlar. Nietzsche böyle bir yozlaşma olmadan da bu tarih türünün tehlikeli olabileceğine dikkat çeker. Antikacı, yaşamı muhafaza etmek ister, üretmek istemez. Dolayısıyla daima oluşum halindeki değerini küçümser.

Nietzsche geçmişin incelenmesi için anıtsal ve antikacı tarihin yanında, üçüncü olarak eleştirel tarihin zorunlu olduğuna dikkat çeker. İnsan, yaşayabilmek için geçmişini yargılayacak, onu sorgulayacak güce sahip olmalı ve zaman zaman bu gücü kullanmasını bilmelidir. Ancak tüm geçmişi yargılayıp yok etmek de yaşama zarar verecektir. İnsan, geçmişinin mirasçısı olarak geçmiş kuşakların yanlışlarının da sonucudur. Nietzsche geçmiş yargılandığında insanın bu geçmişten geldiği gerçeğinin ortadan kalkmamış olacağını söyler (Nietzsche, 2019b: 27). Nietzsche bu noktada insanın ikinci bir doğasından bahseder. Eski doğasıyla savaşa giren insan, içinden çıkmak istediği bir geçmiş yaratma girişiminde bulunur. Tehlikeli bir girişim, der buna Nietzsche, "çünkü geçmişi yadsımada bir sınır bulmak pek güç de ondan, ikinci doğalar (yapılar) çoğu kez birinci doğadan daha zayıftırlar da ondan" (Nietzsche, 2011d: 60). Buna rağmen Nietzsche savaşçı kimseler için eleştirel tarihin bir avunma sunduğunu söyler: İlk doğa da bir zamanlar ikinci doğaydı ve zafer kazanmış her ikinci doğa bir gün birinci doğa haline gelecektir (Nietzsche, 2019b: 27).

### **2.2.3. Eleştirel Tarih**

Nietzsche'ye göre bir insan ve bir halk yalnızca bilgisini artırmak için ya da yaşamı öylece seyreden düşünürlerin bilgiye gereksinim duyduğu gibi tarihe ihtiyaç duymaz; yaşamı amaç edinerek anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih türlerine ihtiyaç duyar. Geçmişin bilgisi şimdikiyi zayıflatmak, yaşama gücü olan geleceği köklerinden ayırmak için değil, şimdikiyi ve geleceği ilerletmek için gereklidir (Nietzsche, 2019b: 28). Bu bağlamda Nietzsche, yaşadığı çağda tarih ile yaşam arasında tarihin bir bilim olması gerektiği talebinden kaynaklanan bir sorun olduğuna dikkat çeker. Geçmişe yönelik bilgiye bir sınır çizilmemesiyle ve geçmişte var olan bir oluşun giderek sonsuza

dayandırılmasıyla tehlikeli bir tarih anlayışına düşen Nietzsche'nin çağı, hakikat uğruna yaşama zarar vermektedir.

Nietzsche'ye göre modern insan için “dış”ta karşılığı olmayan bir “iç” bulunur. Bu karşıtlık tarihsel bilginin düzenlenişinden kaynaklanır. Nietzsche tarihsel bilgiyi, kendisine karışan yabancı unsurlarla birlikte akıp giden bir pınara benzetir (Nietzsche, 2019b: 29). Modern insanın iç-dış karşıtlığı, yığılan tarihsel bilgi ve onunla savaş içinde olan yabancı unsurlardan kaynaklanır. Nietzsche, tarihsel bilgi henüz insana akın etmezden önce var olan insan belleğine, “karakteri”ne (Berkowitz, 2003: 67) birinci doğa der. Eleştirel tarih geçmişin hatalarıyla, yani bellekte bulunan zayıflıklarla yaşamak istemediği için birinci doğanın yerini alacak ikinci bir doğa oluşturmak ister. Zihin, bu kavgacı yabancı misafirlere özel bir ilgi ve hürmet gösterir. Böylece insanda birincisinden daha zayıf ve sağlıklı ikinci bir doğa oluşur. Nietzsche, ikinci doğayla birlikte modern insanın “hazmedilemez bilgi taşlarından oluşan muazzam kütleli beraberinde” sürüklediğini, bu kütlelerin modern insanda “tangirtı”ya yol açarak onun dışta karşılık bulmayan içle, içte karşılık bulmayan bir dış arasında oluşan zıtlığına dayanan “özgün niteliğini” açığa vurduğunu ifade eder (Nietzsche, 2019b: 29). İçte karşılık bulamayan dış, bununla beraber dışsalın içe nüfus ederek oluşturduğu tuhaf “içsellik” onu kof bir taklide dönüştürür. Nietzsche iç-dış karşıtlığını şu şekilde açıklamaya devam eder:

Acıkmadan, gereksinim duyulmadan aşırı miktarda alınan bilgi, şimdi yeniden biçimlendiren, dışarıya doğru itekleyen bir güdü olarak işlemekte ve modern insanın tuhaf bir gururla kendine özgü “içsellik” olarak tanımladığı, belirli bir kaotik iç dünyada saklı kalmaktadır. Sonra da elbette, içeriğe sahip olduğu, sadece biçimin eksik olduğu söylenmektedir; oysa yaşayan tüm varlıklarda, uygunsuz bir zıtlıktır bu. (Nietzsche, 2019b: 29)

Nietzsche, iç-dış karşıtlığı olmadan kavranamayacağı için modern kültürün canlı olmadığını ve taklitten öteye gitmediğini ifade eder (Nietzsche, 2019b: 29). Bu bağlamda Nietzsche, Antik Yunan ile modern insanları karşılaştırır. Yunan, tarihsel olmayan bir duyguyu içinde tutabilmiştir. Bu sebeple Nietzsche, modern insanın geçmişe geri dönebilecek olsa Yunan'ı kültürsüz bulacağını ve bu durumun alay konusu olacağını düşünür:

(...) çünkü biz modern insanlar kendimize ait bir şeye sahip değiliz; ancak kendimizi yabancı zamanlar, töreler, sanatlar, felsefeler, dinler ve bilgilerle hem de tika basa doldurduğumuzda, dikkate değer bir şeye benziyoruz, yani belki de bizim zamanımıza

düşmüş bir Eski Helen'in bize diyebileceği gibi, birer ayaklı ansiklopedi oluyoruz. (Nietzsche, 2019b: 30)

Nietzsche ansiklopedi benzetmesine devam ederek ansiklopedilerin asıl değerini belirleyen şeyin kapağı ya da cildi olmadığını, içeriği olduğunu ifade ederek modern kültürün özünde içsel olduğunu belirtir (Nietzsche, 2019b: 30). Nietzsche bir halkın yalnızca kendi gereksinimlerine göre gelişimi sonucunda iç ve dış arasındaki uçurumun büyüyeceğini böylece dışsal olanın daha da öteleneceğini söyler. Ancak “kendisine bir kültür atfedilen halk, tüm gerçekliği içinde ancak canlı bir bütünlük oluşturacaktır ve içsellik ve dışsallık, içerik ve biçim olarak böyle zavalılıca bölünmeyecektir” (Nietzsche, 2019b: 31). Bu doğrultuda Nietzsche, Almanları “kişilik zayıflığından” ve “içerik-biçim çatışmasından dolayı” diğer uluslara göre daha çok acı çekmiş ulus olarak görür. Nietzsche'nin ulusu için istediği, şu sözlerle açıkladığı Alman birliğidir: “Siyasal bir yeniden birleşmeden çok daha yeğin biçimde, vargücümüzle erişmeyi istediğimiz Alman birliği, biçimle içeriğin, içsellikle uzlaşımın karşılığının ortadan kalkmasıyla doğacak olan Alman düşünüş ve yaşayışının birliği.” (Nietzsche, 2011d: 71)

### **2.3. Tarihe Aşırı Doymuşluğun Tehlikeleri**

Nietzsche bir çağın tarihe aşırı doymuşluğunun beş açıdan yaşam için düşman ve tehlikeli olabileceğini belirtir. Birinci tehlike, tarihe aşırı doymuşluğun içsellik ve dışsallık arasında bir karşıtlık üretmesiyle kişiliğin zayıflatılması; ikinci tehlike, tarihe aşırı doymuşluk yüzünden bir çağın “en nadir erdeme, adalete” başka bir çağdan “daha yüksek derecede sahip olduğu kuruntusuna” kapılması; üçüncü tehlike, aşırı doymuşluk yoluyla “halkın içgüdü”nün bozulması ve hem bireylerin hem de toplumun olgunluğa erişmesinin engellenmesi; dördüncü tehlike, tarihe aşırı doymuşluk sebebiyle insanlığın yaşlandığı inancının gelişmesi ve buna bağlı olarak geç kalmışlık ve taklitçi olma duygusunun yeşermesi; beşinci tehlike, tarihe aşırı doymuş bir çağın “kendisi hakkında ironiye ve ondan daha da tehlikeli olan” kinizme kapılması; “ama bu ruh hali içinde gitgide yaşam enerjilerinin felç olduğu ve sonunda yok olduğu, kurnaz, egoist bir pratiğe doğru” gelişmesidir (Nietzsche, 2019b: 35).

Nietzsche ilk tehlikeye geri dönerek modern insanın zayıflamış bir kişiliğin acısını çektiğini belirtir (Nietzsche, 2019b: 35). Bunu açıklamak için de imparatorluk döneminde yaşayan bir Romalı ile modern insanı karşılaştırır. Romalı bir vatandaşın, kendisine hizmet eden dünya açısından Romalı olmaktan çıktığını, yabancıların

arasında kendi benliğini yitirdiğini, “kozmpolit bir tanrılar, töreler ve sanatlar karnavalında” yozlaştığını düşünmesi gibi, aynı durumun modern insanın başına da tarihsel sanatçılar aracılığıyla gelmesi gerektiğini düşünen Nietzsche, Romalının tersine modern insanın “keyfine bakan bir seyirci” olduğunu ve onun “büyük savaşların, büyük devrimlerin bile bir an olsun değiştiremedikleri bir duruma” düştüğünü belirtir (Nietzsche, 2019b: 35-36). Romalı farkındalığının aksine modern insanın umursamaz seyirciliği, tarihsel bilgi olarak uyarıcı mahiyette defalarca anlatılmıştır. Ancak modern insan artık büyük bir ses getiremez durumdadır, güzel şeyler yapsa da bunlar unutulmaya mahkûmdur. Yüce olanı kavrayacak durumda değildir ve içgüdüsünü kaybetmiştir. Kendine güveni kaybolan birey içsellige gömülür.

Dışsal olana bir kez bakıldığında, içgüdünün tarih yoluyla kovulmasının, inşaları âdeta katıksız soyut varlıklara ve gölgelere dönüştürdüğü fark edilir: artık hiç kimse kendi kişiliğini bu dışsallığa yansıtmaya cesaret edemez, kültürlü insan, bilgin, şair, politikacı maskeleri takar yüzüne. (Nietzsche, 2019b: 37)

Bireyin felsefe yasasını kendisinde gerçekleştirmesi ve olduğu gibi görünmesi gerektiğini düşünen Nietzsche’ye göre bu insanlara maskelerini çıkarmaları emredilmelidir. Nietzsche, tarihin insanları her zaman dürüst olmaları yönünde etkilemesi gerektiğini ancak şimdi böyle çalışmadığını söyler. “Tarihsel kültür ve burjuvaların evrensel kıyafeti”nin hüküm sürdüğünü ve özgür veya kişilikli bireylere artık rastlanmadığını ifade eder Nietzsche (Nietzsche, 2019b: 37).

Nietzsche felsefe için de benzer düşüncelere sahiptir. Gününün “zorla dayatılmış dışsal tekbiçimlilik dünyasında” felsefenin, “gezginin bilgince bir monoloğundan, bireyin tesadüf bir avından, akademik ihtiyarlarla çocuklar arasındaki hayattan kopuk bir sırdan, zararsız bir gevezelikten ibaret” olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2019b: 38). Kimenin felsefe yasasını kendine gerçekleştirmeye cesaret etmediğini, modern felsefenin siyasal ve polisçe yöntemlerle sınırlandırıldığını dile getirir (Nietzsche, 2019b: 38). Felsefe burada içine kapanmıştır, açılmak istese tarihsel kültür tarafından sınırlanır. Ancak Nietzsche’ye göre modern insan kararlı ve cesur olsaydı felsefenin çıplaklığını örtmek yerine felsefeyi aforoz ederdi (Nietzsche, 2019b: 38). Gerekli cesareti ve kararlılığı gösteremeyen modern insan bir makineye benzer bu yüzden.

Nietzsche, Romalı ve modern insan karşılaştırmasına dönerek, çağdaşı yazarların, memurların ve politikacıların Romalılar gibi olmadığını söyler. Onları insan olarak görmez: “onlar, yalnızca etten kemikten taslaklardır ve âdeta somutlaşmış soyut

varlıklardır.” (Nietzsche, 2019b: 39) Bu sebeple Nietzsche tarihe ancak güçlü kişiliklerin dayanabileceğini, zayıf kişiliklerin ise tarih tarafından silineceğini savunur.

Nietzsche tarihe aşırı doymuşluğun ikinci tehlikesini, modern insanın tarihsel “nesnelliği” yüzünden kendisini diğer çağların insanlarından daha güçlü ve daha adil sanması olarak tanımlar. Nietzsche bu “nesnelliğin” kökeninde nasıl bir yönelim yattığını sorgular. Sokrates’in düşüncelerini örnek göstererek, Sokrates’in erdemli olmayan insanların kendilerini erdemli addetmelerini “deliliğe yakın bir dert” olarak gördüğünü hatırlatır (Nietzsche, 2019b: 42). Sokrates’in bu düşüncesi, bilmediğini bilmemek problemiyle paraleldir. Nietzsche, insanın böyle bir kuruntuya kapılmasını, kendisinde gördüğü eksiklik yüzünden acı çekmesiyle kıyaslar ve birincisinin daha tehlikeli olduğunu, ikincisinde ise iyileşme ihtimalinin bulunduğunu belirtir. Zira bilmediğinin farkında olmayan ve bildiğini düşünen ya da erdemli olmadığı halde erdemli davrandığını söyleyen insan, bilmediğinin farkında olan bir insana göre daha tehlikelidir.

Nietzsche’ye göre adalet dürtüsüne ve gücüne sahip olanlar saygıyı hak ederler. Böyle biri yargılama görevinin gereği olarak çekinmeden kendisine karşı bile acımasız davranabilir. Bu birey aynı zamanda hakikati ister; “bireyin bencilce sahip olduğu bir mülk olarak değil de, bencil mülkiyetlerin tüm sınır taşlarını yerinden oynatma kutsal hakkı olarak hakikati, (...) tek sözcükle dünya mahkemesi olarak hakikati istiyor” (Nietzsche, 2019b: 43). Ancak Nietzsche’ye göre hakikate hizmet edenlerin sayısı çok azdır. Bu noktada Nietzsche adil yargılayabilme gücü ile yargıç olmaya yönelik kör istenç arasında bir ayırım yapar. Çünkü insanlık en büyük acılarını yargı gücünden yoksun adalet anlayışı yüzünden çekmiştir.

Nietzsche baştaki nesnellik sorgulamasını, Sokrates’in eleştirilerinin (erdemli olduklarını düşünen erdemsiz bireyler) ardından, adil olduğunu düşünen ancak gerçekte sadece yargılama istencine sahip olan bireyler üzerinden sürdürerek devam eder. Tarihçilerin nesnellik iddiası da buna benzerdir. Nietzsche’ye göre tarihçiler “geçmiş görüşlerin ve eylemlerin, kendi yaşadıkları zamanın genel geçer görüşlerine göre değerlendirilmesini” nesnellik olarak görürler (Nietzsche, 2019b: 45-46). Dahası tarihçiler “tüm hakikatlerin kanonunu bunda görüyorlar; onların işi, geçmişi zamana uygun beylik düşünceye uydurmaktır. Buna karşılık, söz konusu popüler görüşleri

kanonik olarak kabul etmeyen her türlü tarih yazımına da ‘öznel’ diyorlar” (Nietzsche: 2019b: 45).

Nietzsche nesnellığın “en üst yorumlanışında bile bir yanılsama” olup olmadığını sorgular (Nietzsche, 2019b: 46). Tarihçilere göre “nesnellik”, herhangi bir olaya kendilerinin hiçbir anlamda etkide bulunmamaları ve olaylara saf bir şekilde bakabilmeleridir. Ancak Nietzsche, tarihin kişisel ilgilerden sıyrılmak üzerine temellenmiş nesnellik görüşünün, estetik fenomenin kurgulanışındaki nesnellik ile karıştırıldığını düşünür. Nesnellik kişisel ilgilerden sıyrılmak olarak algılandığında estetik fenomen, sanatçının, şeylerin içine tamamen dalmasıyla ilişkilendirilir fakat tarih söz konusu olduğunda “şeylerin böyle bir ruh hali içindeki insana gösterdikleri görüntünün, şeylerin empirik özünü verdiğini düşünmek bir batıl inançtır” (Nietzsche, 2019b: 46). Hatırlanacak olursa sanatçının başarısı “ben”den çözümlenir, Apollonca ve Dionysosça figürlerin birlikte çalışmasıyla ilişkilidir. Nietzsche, şeylerin içine dalma anının sanatçının iç dünyasında yaşadığı en güçlü ve en bağımsız an olduğunun unutulduğunu belirtir (Nietzsche, 2019b: 46). Bu anın sanatsal perspektiften değil de tarihsel perspektiften düşünülmesi yanlıştır:

Tarihi bu biçimde nesnel olarak düşünmek, yani her şeyin art arda geldiğini düşünüp tek tek olaylardan bir bütün örnek, her yerde, olaylarda bulunmayan bir amaç birliğinin oraya yerleştirilmesi gerektiğini varsaymak, tiyatro yazarının gizli işidir. İnsan, geçmişi böylece üzerine bir ağ örerek ele geçiriyor, böylece insanın sanat dürtüsü dile geliyor – ama hakikat dürtüsü, adalet dürtüsü değil. Nesnellığın ve adaletin birbiriyle ilişkisi yoktur, içine bir nebze bile empirik hakikat barındırmayan ama yine de nesnellik sıfatından en üst derecede hak iddia edebilen bir tarih yazımı düşünülebilir. (Nietzsche, 2019b: 46-47)

Nietzsche, tarih yazma işinin belirli bir deneyim ve yaşanmışlık gerektirdiğini varsayar. Büyük olaylar yaşamamış deneyimsiz biri geçmişi yorumlamayı bilmez. “Geçmişin sözü daima bir kehanet sözüdür: onu ancak geleceğin mimarı, bugünün bilen kişisi olarak anlayabilirsiniz.” (Nietzsche, 2019b: 51) Bu bağlamda Nietzsche, Delphoi bilicilerinin kehanetlerini geçmişi iyi bilmelerine bağlar. Geçmiş yargılama hakkı ancak geleceği inşa edenlerindir.

Üçüncü olarak tarihe aşırı doymuşluk, bireylerin ve toplumun olgunluğa erişmesini engeller. İçinde inşa dürtüsü taşımayan tarihsel dürtü yaratıcı içgüdüyü zayıflatır. Tarihsel dürtü bir inşa, umut taşıyan bir gelecek için değil de, yalnızca yıkım ve üzerine yeniden bir bina inşa etmemek üzerine kurulu olduğunda, geleceğin köklerini kazır.

“Örneğin tarihsel bilgi içindeki yeri saf adaletin hükmü altında değiştirilecek bir din, tamamen bilimsel olarak algılanacak bir din, bu yolun sonunda âdeta yok edilir.” (Nietzsche, 2019b: 52) Nietzsche’nin buradaki kastı, dinin tarihsel incelemesinde kaba, insanlık dışı, saçma ve şiddet içeren unsurların gün yüzüne çıkarak “dindarca yanılısama hali”nin yok olmasıdır. Nietzsche’nin tarihin içgüdülerini koruyabilmesi için önerisi, tarihin sanatsal bir yapım olarak yeniden biçimlendirilmesidir.

Nietzsche canlı olan her şeyin, çevresinde bir atmosfere ihtiyacı olduğunu, bu atmosferin ortadan kalkması durumunda adeta atmosfersiz bir gezegen gibi kuruyup gitmeye mahkûm olduğunu belirtir (Nietzsche, 2019b: 55). Aynı şekilde olgunlaşmak isteyen bir halkın da etrafını kuşatan koruyucu bir örtüye ihtiyacı vardır. Nietzsche yaşadığı çağda tarihe yaşamdan daha fazla saygı duyulması sebebiyle olgunlaşmaktan nefret edildiğini ifade eder. Çağının, bilimin yaşam üzerinde egemen olmasına sevinmesini de buna paralel bir durum sayar. Böyle bir çağda insanlar hedeflerine hızlıca yönelmek için henüz olgunlaşmamışken vaktinden önce işe koyulmaktadırlar. Nietzsche bu durumu şu şekilde izah eder: “Bazı kuşların gözleri, daha güzel ötsünler diye kör edilir: günümüz insanların dedelerinden daha güzel şarkı söylediklerini sanmıyorum, ama erken yaşta kör edildiklerini biliyorum.” (Nietzsche, 2019b: 55-56) Nietzsche, bu benzetmeyi genç insanların savaşımlardan, diplomatik eylemlerden anlamamalarına rağmen siyasal tarihe katılım için uygun bulunmalarıyla açıklar:

Anlatımı süslemeden söyleyecek olursak: sökün edip gelenin kütlesi öyle büyük ki; öyle yabancılaştırıcı, barbar ve zorba ki, “iğrenç külçeler halinde yuvarlanarak” gençliğin ruhuna öyle büyük bir güçle giriyor ki, gençliğin ruhu ancak kasıtlı bir kalın kafalılıkta buluyor kurtuluşu. Temelde daha incelmış ve daha güçlü bir bilincin bulunduğu yerde, elbette başka bir duygu da çıkıyor ortaya: tiksinti. Genç insan böylelikle vatansızlaştı ve tüm törelerden ve kavramlardan kuşkuluyor. (Nietzsche, 2019b: 56)

Nietzsche insanların olgunlaşmadan “bilim fabrikalarında” çalışmalarının bilime zarar vereceğini söyler. Bu “fabrikalar”da çalışacak “genç bilginler kuşağı”ndan bahsetmek gerektiğinde “fabrika, emek piyasası, arz, verimlileştirme” gibi sözcükler duyulmaktadır (Nietzsche, 2019b: 57). Ancak bilim, ekonomik anlamda verimini artırırken kendini çürütmektedir. Nietzsche yapay bir şekilde yumurtlaması sağlanan tavuğun çabucak ölüp gitmesini bu duruma örnek gösterir, bilimi hızla ilerletmek uğruna bilim öldürülmektedir.

Tarihe aşırı doymuşluğun dördüncü tehlikesi, yaşlanmışlık sebebiyle geç kalmışlık ve sonradan gelen olma yönündeki inançtır. Nietzsche tarihsel kültürün “bir tür doğuştan

ağarmış saçlılık” olduğunu ve bunun belirtilerini taşıyanların “insanlığın yaşlandığı” inancına vardığını ifade eder (Nietzsche, 2019b: 60). İnsan bu düşüncelerle “geriye bakma, kabaca hesaplama, defteri kapatma, olup bitmişlerde anılar yoluyla avuntu arama” gibi ihtiyarlık meşgalelerine gömülür ve Nietzsche’nin tarihsel kültür adını verdiği bir bilince varır (Nietzsche, 2019b: 60). Nietzsche bu tür bir inancın insanlığa Ortaçağın Hıristiyan teolojisinden miras kaldığını düşünür. Nihai son, kıyamet, hesap günü, mahşer gibi inançların yanlış anlaşılması insanlığın “tarihsel kültür” adlı yaşlılık düşüncesiyle açıklanır. Nietzsche, insanlığın son çağında olduğunu savunan bir dinin en derin ve en soylu kuvvetleri harekete geçirdiğini fakat “her türlü yeni-yetiştirmeye, cesurca-denemeye, özgürce-arzulamaya” karşı olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2019b: 61). Bilinmeyene doğru yapılan her hareket reddedilir, oluşum halinde olanın ortaya çıkmasına istemeyerek müsaade edilir. Çoğunlukla tarih kültürü adı altında oluşum halinde olan reddedilir. Bu düşünceye göre bir şeyler yapmak için artık çok geçtir. Bu sebeple bakışlar geriye doğru çevrilir. Bu çerçevede Nietzsche, çağının hâlâ Ortaçağda yaşadığını, tarihin üstü kapalı bir teoloji olduğunu düşünür.

Nietzsche yaşama zarar veren bu anlayışa karşı, daha güçlü, umut vaat eden bir yaşam için üç gereklilik sayar. İlk olarak tarihsel kültürün modern çağla olan karşıtlığı ele alınmalıdır. İkinci olarak tarih sorununu yine tarihin kendisi çözmelidir. Üçüncü ve son olarak “bilginin dikenini kendi kendine batırması” gerekir (Nietzsche, 2019b: 62).

Nietzsche, insanın kendisini sonradan gelen ya da ardıl olarak görmesinin içinde bir umut da barındırdığını hatırlatır. İnsan kendisini önceki güçlü çağların güçsüz kalıntısı ya da mezarcısı-antikacı olarak görmemelidir. “Klasik ve şaşırtıcı güçlerin mirasçıları ve ardılları” olmasını bir onur ve bir canlanma nedeni olarak görmelidir. Birinci türden bir yaşam tehlikelidir, yok oluşun soluğu daima böyle bir yaşamın ensesindedir.

Nietzsche yaşadığı çağda Hegelci felsefenin süregelen etkisinin Alman kültüründe tehlikeli bir sendelemeye ve yön değiştirmeye yol açtığını düşünür. Hegelci felsefe ile Almanlar dünya sürecinden bahsetmeye başlamış ve tarihin sonu inancına sahip olmuştur. Üstelik kendi zamanlarını bu sürecin zorunlu bir sonucu olarak görmüşlerdir. Nietzsche “Hegel’ci bakışla anlaşılmış bu tarihe tanrının yeryüzündeki eğlentisi ve gezintisi adı”nın verildiğini, ancak bu Tanrı’nın kendisinin de tarih aracılığıyla oluşturulduğunu belirtir (Nietzsche, 2019b: 65). Hegel’e göre bu “Tanrı” kendisini anlaşılır kılarak kendisini tarih içinde açıklamıştır; “öyle ki Hegel’e göre dünya



sürecinin doruk noktası ve nihai noktası, onun Berlin'deki kendi varoluşuyla örtüşmektedir” (Nietzsche, 2019b: 65). Tarihin gücüne inanan bir kimse artık teslim olmuştur. Hükümet, kamuoyu, sayısal çoğunluk, kısacası herhangi bir güç onun karşısında eğilir.

Nietzsche, tarihe doymuşluğun beşinci tehlikesini, tarihe aşırı doymuşluk sebebiyle bir çağın kendi kendisiyle alay etme atmosferine ve giderek kinizme düşmesi olarak tanımlar. Bu çağ söz konusu kinizm atmosferi içinde bencilce ve kurnazca eylemlerle yaşamı soysuzlaştırır ve sonunda yok eder. Nietzsche, yaşadığı çağda tarih duygusunun çok yoğun olduğunu ve tarihsel anlamın evrensel ve sınırsız bir tavırla kendini ifade ettiğini dile getirir. Bu çağ gelecek kuşakların ilk göz ağrısıdır. Ancak Nietzsche burada bir kuşku olduğunu söyler. Modern insan kendi büyüklüğüyle böbürlenirken bir yandan da kendisiyle alay etmek gibi bir ironiye sahiptir. Tarihleşmiş atmosfer, modern insana “akşama özgü bir ruh hali” verir. Kendi ironisine dayanamayan insan, giderek mevcut durumun zorunluluğuna inanarak kinizme sığınır. Kinizm ona kişiliğini dünya sürecine tamamen adanarak kaygısızca yaşamasını söyler. Çünkü bu insanlar, insanların şimdi nasıllarsa gelecekte de öyle olmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Modern insan, gelecekteki insanların ilk göz ağrısıdır. Tüm oluş bilmeceleri onunla çözülür ve o bilgi ağacının en olgun meyvesidir:

Modern insan dünya süreci piramidinin tepesine gururla oturuyor: bunun üzerine kendi bilgisinin kilit taşı yerleştirerek, dört bir yanında kulak kesilmiş doğaya âdeta şöyle sesleniyor: “Hedefe vardık, hedef biziz, biz mükemmelleşmiş doğayız.” (Nietzsche, 2019b: 69)

Nietzsche 19. yüzyıl Avrupasının kapıldığı bu kibri sert bir şekilde eleştirir. Avrupa'nın bilgisi doğayı mükemmelleştirmek yerine, öldürmektedir. Avrupa bilgi birikimi bakımından yükselse de aynı zamanda bir çöküş içindedir.

Sonuç olarak tarih aşırılığının her türlü, insanın ufkunu sürekli ötelere, kuşatıcı atmosferini yok eder, tarihdışı duyumsamaya ve eylemeye izin vermez (Nietzsche: 2019b: 80). Yaşama zarar veren bu tarih anlayışları Nietzsche'ye göre tehlikelidir. Nietzsche bu tehlikelerin izini sürerken çağın aslında bu tehlikelerin tam da içinde olduğunu da gözlemlemiştir. Çağın tarihi bir bilim olarak görmesi, eğitim kurumlarında ölçüsüzce ve aşırılıkla tarih bilgisi aktarımı, çağa ve yaşama zarar vermektedir. Tarih, yaşama hizmet etmeli ve onu olumlmalıdır. Tarih yaşama zarar veren bir hastalıksa, onun panzehirleri “tarihdışı olan” ve “tarihüstü olan”dır. Nietzsche

bu kavramlarla ne demek istediğini tekrar hatırlatır: “‘Tarihdışı olan’ deyimiyile unutulabilme ve kendini sınırlı bir ufku içine kapatma sanatını ve kuvvetini tanımlıyorum; ‘tarihüstü’ derken, bakışları oluştan çevirip, varoluşa bengilik ve aynılık karakterini veren, sanata ve dine yönelten güçleri kastediyorum.” (Nietzsche, 2019b: 87)

Nietzsche yaşamın mı bilim üzerinde yoksa bilimin mi yaşam üzerinde egemen olması gerektiğini okuyucuya sorgulattır. Ona göre göre yaşam daha üstün ve egemen güçtür. Çünkü yaşama hizmet etmeyen bilim, kendi varoluşunu da tehlikeye atarak kendini yok eder. Ayrıca bilgi oluşumu yaşamı gerektirdiğinden, bilim kendi çıkarı için yaşamın korunmasını desteklemelidir.

### 3. BİR SOYKÜTÜKÇÜLÜK ÖRNEĞİ OLARAK AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ

Nietzsche düşüncesinde ahlakın ve ahlaksal değerlerin incelenmesi, kişinin “kendini bilmesi” problemiyle bağlantılı olması, felsefi ve psikolojik temelde bir düşüncenin ekildiği toprağı açıklaması gibi birçok gerekçeyle temel bir soruna işaret eder. Bu gerekçelere farklı birkaç örnek vermek gerekirse, Ansell-Pearson’a göre ahlakın soykütüğü Nietzsche’nin politik düşüncesinin anlaşılması açısından (Ansell-Pearson, 2011: 156), Berkowitz’e göre “ahlak önyargıları”nın “tarihsel nesnellik kriterleri”ne uygunluğunun tartışılması sorumluluk açısından (Berkowitz, 2000:108) kaçınılmaz sorular oldukları için, ahlakın incelenmesi merkezi bir problemdir. Ayrıca Nietzsche, *Tan Kızıllığı*’nın önsözünde ahlakı, “en sağlam zeminmiş gibi üzerine inşa etmenin alışkanlık haline getirildiği inancı” (onu oluşturan her binanın “çökmüş olmasına karşın”) incelemeye çağına kadar hiç kimsenin cesaret edemediğini ifade eder (Nietzsche, 2013a: 10). Çalışmasının önemini ve özgünlüğünü ifade eden Nietzsche çağının okuyucusu tarafından anlaşılmadığının farkındadır.

Nietzsche’ye göre insan hiç araştırmadığı için kendisini bilmez. Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*’in hemen başında insanın bilgisizliğinin sebeplerinden birini açıklar. Dünyayı gezmiş bir gezgine tüm insanlığın ortak noktası sorulduğunda cevabı insanların tembelliğe meyilli olmasıdır çünkü sürüye dahil olmak daha kolaydır. Sürüye dahil olmak istemeyen insanın yapması gereken, içinde bulunduğu rahatlığa son vermektir. İnsan varlığından dolayı kendisine karşı sorumludur ve onu “akılsız bir tesadüfe” bırakmamalıdır (Nietzsche, 2011f: 10). Nietzsche, insanın kendisini tanımamasının zorluğunu bir metaforla açıklar. Yabani tavşan derisinin yedi katlı olması gibi insanın daha da fazla katmandan oluştuğunu, bu sebeple dış kabuğu bulmanın çok kolay olmadığını dile getirir (Nietzsche, 2011f: 11). Dolayısıyla insanın kendisini araştırması zor, zahmetli, acı verici ve tehlikelidir. Bu durumu daha iyi anlamak için Nietzsche’nin insan ile tarih arasında kurduğu ilişkiyi hatırlatmak yerinde olacaktır. Ona göre insan, geçmişin dalgaları bireyin içinden akıp giderken hissettiğinden başka bir şey değildir (Nietzsche, 2011e: 94). Dolayısıyla insan geçmişin mirasçısı olarak tarihe bir şekilde bağlıdır. Kendini arama, tarihle birlikte yürütülen bir faaliyet olduğundan, kendini tanıma, aynı zamanda her şeyi tanımadır.

Nietzsche ahlakın soykütüğünü serimleyeceği *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* kitabının önsözünde fikirlerinin yeni olmadığını ifade ederek ahlaki önyargıların kökeni üzerine düşüncelerini ilk olarak Sorrento’da yazmaya başladığı *İnsanca, Pek İnsanca*’da dile getirdiğini söyler. Hatta kötünün kaynağına ilişkin problem üzerine düşüncesinin çocukluğuna dek uzandığını belirtir. Çocukluğunda bu probleme cevabını “Tanrı’ya kötünün babası onurunu” vererek bulan Nietzsche, gençlik döneminde düşüncelerinin nasıl olgunlaştığını şöyle aktarır:

Biraz tarihsel ve filolojik eğitim, doğuştan gelen bir titizliğe dayanan, genel olarak psikolojik sorunlara duyduğum saygının verdiği yönlendirme, sorunumu, hemen başka bir soruna dönüştürdü: İnsan, hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek, insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler ya da tersine, bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimser, gelecek mi görünüyordu onlarda? (Nietzsche, 2010c: 29-30)

Nietzsche, Paul Rée’nin 1877 yılında yayımlanan *Ahlak İzlenimlerinin Kaynağı* adlı çalışmasında, soykütüğü hipotezinin baş aşağı edilmiş, sapkın biçimini gördükten sonra görüşlerini çevresine duyurmak istediğini belirtir (Nietzsche, 2010c: 30). Asıl ilgisinin ahlakın kaynağından çok ahlakın değerine yöneldiğini söyler. Bu bağlamda hocası olarak gördüğü Schopenhauer’i de anar. Nietzsche bu dönemde, yaşama ve bireye hayır dedirten değerleri, özellikle hocasının üzerinde durduğu “acıma”nın değeri üzerinden düşünür. Nietzsche, acımayı değersizleştiren filozofların ve düşüncelerinin yüzyıllar boyunca yaşama zarar vererek nihilizme yol açan ahlakı oluşturduğunu düşünür. Bu sebeple ahlaksal değerlerin incelenmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Çünkü “ahlak” da yaşama zarar vermektedir. Dolayısıyla çalışmasının amacı tüm bu yanlışları gözler önüne sererek insan geçmişinin okunması zor hiyeroglif yazısını sökmek, yani ahlakın tarihini göstermektir (Nietzsche, 2010c: 34).

Nietzsche’nin Sorrento yolculuğu onun felsefesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Nietzsche’nin adını andığı Paul Reé ile tanışması, Wagner ve Schopenhauer hakkındaki düşüncelerinden vazgeçmesi bu döneme rastlar. Özellikle 1876 yılının Ağustosunda gerçekleşen Bayreuth Festivali’nden sonra büyük ümitler bağladığı Wagner davasından vazgeçer. Bu davayı biraz açmak gerekirse: Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda bozulan tragedyanın tarihini sunarken, tragedyanın uzun bir uykudan sonra benzer ama yeni bir biçimle kendi döneminde yeniden ortaya çıkmaya başladığını ileri sürer. Nietzsche, Wagner’in müzikal dramasının Aiskhylos ve Sofokles’in sanatının doğuşunda görülene benzer bir tarihsel gerilim ortamında doğduğunu, bu bağlamda

Wagner'in Aiskhylos'u temsil ettiğini düşünür (Sautet & Boussignac, 2012: 58). Ona göre, Yunan'ın tragedyasının Persler ile mücadele sırasında aşırı milliyetçilik (Apolloncu) ve aşırı devrimcilik (Dionysosçu) tehlikelerine karşı bir ilaç olarak ortaya çıkmasına benzer olarak, Wagner'in müzikal draması Almanların Fransızlarla savaş içinde olduğu bir dönemde Prusya emperyalizminin ve enternasyonal gerilimin ortasında doğar (Sautet ve Boussignac, 2012: 48-49). Nietzsche'ye göre tragedyanın yaşamı olumlama yönündeki işlevi aynı zamanda sanatçıya özel bir konum tayin etmektedir ve bu sebeple Wagner özeldir. Çünkü Wagner sayesinde Alman kendini yeniden bulacaktır. Ancak Nietzsche'nin Wagner'e bağladığı umutlar Bayreuth Festivali'nin ardından sona erer. "Bu andan itibaren Nietzsche, Alman kültürünün Wagneryen mitlerle yenileceği olasılığına inanmamaya başladı." (D'lorio, 2015: 2)

Bayreuth Festivali'nde Nietzsche'nin Wagner'den vazgeçmesine neden olan eser *Nibelungen'in Yüzüğü*'dür. Nietzsche *Wagner Olayı* adlı çalışmasında "Yüzük" öyküsünden bahseder. Wagner'in yaşamının yarısı boyunca devrime inandığını, devrimi "Run yazısı"nda aradığını ve "Yüzük" öyküsünün kahramanlarından biri olan Siegfried'in kişiliğinde aradığı devrimciyi bulduğunu ifade eder (Nietzsche, 2012b: 24). Nietzsche, Wagner'in eski uzlaşmaları, gelenekleri, ahlakı kötülüklerin kaynağı olarak gördüğünü düşünür (Nietzsche, 2012b: 24). Kötülüğün ortadan kaldırılması için ise eski uzlaşmalara, geleneğe ve ahlaka savaş açılmalıdır. Wagner'in "Yüzük" öyküsündeki kahramanı Siegfried, Wagner'in dileğini gerçekleştirecek kişidir. Wagner'in biçimlendirdiği mitte, "devrimci" Siegfried yakın akrabaların zinasından doğar; geleneklere, tanrılara, ahlaka kafa tutar; sevdiği kızı kurtararak altın çağı başlatır ve eski tanrıların devrini kapatır, böylece kötülük ortadan kaldırılmış olur (Nietzsche, 2012b: 24). Ancak Nietzsche'ye göre Wagner, buraya kadar olan kısımda müziğe iyimserlik yansıtmakla gemisini kayaya oturtmuş ve bunu fark ederek bir çare bulmuştur: "(...) Wagner 'Yüzük' öyküsünü Schopenhauer'in görüşlerine uyguladı." (Nietzsche, 2012b: 25) Nietzsche'ye göre Dionysosça müziğin ruhunu yok ederek iyimserliği eserine işleyen Wagner, kurtuluşu Schopenhauer felsefesinde bulur. Schopenhauer bağlamında dünyada mutlu olmanın bir yolunun bulunmaması sebebiyle Wagner'in kahramanı Siegfried'in zaferi tersine dönmelidir. Böylece Wagner iyimserliği bir çeşit lanete çevirir. Hikâyedeki yüzük, kendisini ele geçirenin sonunu hazırladığı için her şeyi daha da kötüleştirerek, her şeyin güzel olacağı inancını besleyen devrimci ruhu yok eder. Ansell-Pearson, Wagner olayının Nietzsche üzerindeki etkisini şöyle anlatır:

(...) Nietzsche başlangıçta Wagner'in sanatının, evrensel birlik ve ahengin Dionysosca bir deneyim olanağını modern insana sunduğuna inanıyordu. Ama Wagner'in romantizmi ve ben-tutkusu (egomania) olarak algıladığı şeyden rahatsızlık duymaya başlamış ve köklü Yahudi düşmanlığından tedirgin olmuştu. Nietzsche'nin Wagner'den kopuşu, aynı zamanda gençliğinin politik idealizmi ve kültürel romantizminden kopuşunu da yansıtır. (Ansell-Pearson, 2011: 46-47)

Nietzsche bu kopuşun ardından Sorrento'ya gelerek düşüncelerini gözden geçirmeye başlar. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın önemli bir bölümü burada oluşur, hatta gelecek eserleri için Sorrento'da geçirdiği günler kendisine ilham olur. Örneğin D'lorio, *Zerdüşt*'te geçen "mutluluk adaları"na "Sorrento'nun tam karşısında yer alan Ischia Adası"nın model olduğunu ifade eder (D'lorio, 2015: 5).

*İnsanca, Pek İnsanca*'da Nietzsche'nin düşüncelerini değiştirdiği arkadaşları tarafından da sezilir. Bu konuyla ilgili olarak D'lorio, Nietzsche'nin ağzından şöyle aktarır:

Sorrento kâğıtlarının arasında (...) çok açık bir parça vardır: "Daha önceki eserlerimin okuyucularına kesin olarak ilan etmek istiyorum ki eserlerime hakim olan metafizik-estetik tutumdan vazgeçiyorum: Bu tutumlar hoş ama savunulacak gibi değiller." (D'lorio, 2015: 76)

Nietzsche bu noktadan sonra daha ziyade felsefi, filolojik, tarihi ve bilimsel düşüncelere yönelir. Bu yönelimde Doktor Paul Rée'nin rolünün önemli olduğu düşünülür. Yukarıda anılan Paul Rée'nin *Ahlak İzlenimlerinin Kaynağı* çalışması ile Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* çalışması, temas noktaları açısından bir dizi farklılık göstermesine rağmen, kendi aralarında bir diyalog oluşturur (D'lorio, 2015: 77). Hatta Nietzsche'nin pozitivist tavırlı tutumunu, yeni eserindeki fikirlerini Rée'nin çalışmasına bağlayanlar da yok değildir. Bu bağlamda Rée ve Nietzsche ilişkisi önemlidir ve Nietzsche'nin soykütüğü kitabının başında onu anması tesadüf değildir.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* çalışmasının tek başına okunduğunda anlaşılır gelmemesinin ya da kulak tırmalamasının sorumlusunun kendisi olmadığını çalışmasının önsözünde vurgularken, aslında eserin doğduğu ortamın ve önceki eserlerinin söz konusu eserinin anlaşılması için bir basamak olduğunu düşünür (Nietzsche, 2010c: 34-35). Nietzsche aforizma üslubunun da anlaşılmasında zorluk çıkardığını belirterek bu sorunun giderilmesi için yorum sanatının gerektiğini ifade eder. Bu sanatın örneğini de çalışmada sunacağını belirtir. *Ahlakın Soykütüğü* üç incelemeden oluşan bir çalışmadır.

### 3.1. Birinci İnceleme: “Hayır ve Şer”, “İyi ve Kötü”

Nietzsche birinci makalesine, ahlakın kaynağını evvelce inceleyen İngiliz psikologların, bu çalışmalarla ilgi çektiklerini belirterek başlar. Ancak Nietzsche'nin ilgisini çeken şey İngiliz psikologlarının bulguları değil, onları bu incelemeye sevk eden saikler ve onların inceleme yöntemleridir. Nietzsche, “İngilizlerin kullandığı tarihsel ve bilimsel yöntemin ahlâkın (İnsanın entelektüel ve tinsel yaşamının gurur kaynağının) kökenini sistematik bir şekilde davranış bakımından pasif, istençsiz ve mekanik olana dayandırdığını belirtir” (Berkowitz, 2003: 115). Nietzsche ahlak tarihçileri ile filozofların ortak bir eksiklikle tarihsel ruhtan yoksun olduklarını söyler. Nietzsche'ye göre ahlakın soykütüğünü araştıran bu düşünürlerin hatalarından biri “iyi” kavramını ele alış biçimlerinden kaynaklanır. Buna göre insan bencilce olmayan eylemleri onaylamış ve yarar sağlayan eylemlere iyi demiş, ancak bir süre sonra bu onayın kaynağını unutmuştur. Bu unutuş alışkanlık sonucu bencilce olmayan eylemlerin iyi olduğu düşüncesine götürmüştür. Böylece eylemlerin iyi oluşlarının kendilerinden kaynaklandığı yolunda hatalı bir sonuca varılmıştır. Nietzsche bu değer biçiminin değersizliğinin gösterilmesi gerektiğinin altını çizerek iyi kavramının kaynağının yanlış yerde arandığını belirtir: İyi kavramı iyiliğin gösterildiği yerde aranmamalıdır (Nietzsche, 2010c: 41).

Nietzsche “iyi”nin kaynağını soyluluk ve uzaklık *pathos*'u adını verdiği iki kavramla ilişkilendirir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda uzaklık *pathos*'unu şöyle açıklar: “İnsanla insan, durumla durum arasında uçurum var, tiplerin çokluğu, istenç, hep kendi olmak, kendini yükseltmek için, bizim ayırım görkemi (*Pathos der Distanz*) dediğimiz durum her güçlü çağa özgüdür.” (Nietzsche, 2014: 97-98) Nietzsche, kültür yaratımının bir çeşit toplumsal hiyerarşik düzen içinde mümkün olabileceğini düşünür. Toplumsal yapılar ve ekonomik ilişkiler aracılığıyla insan tipleri arasında oluşan ayırım, insan tipleri arasında “uzaklık” meydana getirir ki bu uzaklık insanın kendini yükseltebilmesi için gereklidir. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de benzer bir yorumla şimdiye kadar “insan” tipinin her yükselişinin aristokratik toplumlarla gerçekleştiğini ve gerçekleşeceğini savunur (Nietzsche, 2013b: 189). Bu sebeple Nietzsche bir çeşit köleliğin ve yine bir çeşit soyluluğun gerekliliğine inanır. Böylece bu kastlar arasındaki “uzaklık”, insan tipinin yükselişine; ahlaküstü bir anlamda insanın kendini yenmesine izin verir (Nietzsche, 2013b: 189). Nietzsche “Nedir Soyluluk?” başlıklı bu yazısında

soyluluktan ne anladığını da belirtir: “Başlangıçta, soylu kastlar, her zaman barbar kastlardı: Üstünlükleri fiziksel güçlerinde değil, öncelikle ruhsal güçlerinde buluyordu, - daha tamamlanmış insanlardı (her düzeyde ‘daha tamamlanmış hayvanlar’ anlamında da).” (Nietzsche, 2013b: 189- 190) İşte tam da bu anlamda Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*’nde “iyi”yi soyluluk, güçlülük, yüksek konumluluk ile ilişkilendirerek, alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanların zıddına yerleştirir. Böylece Nietzsche’ye göre soylular bu uzaklık *pathos*’undan değerler yaratma hakkını elde etmişlerdir (Nietzsche, 2010c: 41). Değerlerin yaratımı İngilizlerin söylediği gibi bir defalık yarar için değil, iyinin sürdürülebilmesi için gerçekleşmiştir. Ayrıca iyi ile bencilce olmayan eylemler arasında kurulan ilişki de doğru değildir. Yararcı İngiliz psikologlarına göre bencilce olmayan ve yararlı eylemler onaylanır ve ardından bu onayın kaynağı unutulur. Böylece iyinin sürekli olarak anlamını koruduğu düşüncesi ortaya çıkar. Foucault “Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü” makalesinde bu yanışı şöyle anlatır:

Paul Rée yanılıyor –İngilizler gibi– çizgisel gelişimler betimlemeye çalıştığında; sözelimi tüm ahlak tarihini, yararcılık düşüncesine tabi kıldığında: sanki sözler kendi anlamlarını, istekler kendi yönlerini, düşünceler kendi mantıklarını hep korumuşlar gibi; sanki bu söylenmiş ve istenmiş şeyler dünyasında hiç çıkartmalar, çatışmalar, kaçırılmalar, aldatmacalar olmamış gibi. (Foucault, 1992: 139)

Nietzsche ahlakın ve ahlaki değerlerin kaynağının şimdiye kadar yanlış yerde arandığını, tarihsel ruhun tüm araştırmacılarda eksik olduğunu düşünür. Nietzsche, kendisine yol gösteren soruların, “iyi”nin farklı dillerdeki anlamlarından çıktığını ve bunların oluşturduğu etimolojik ağa dair araştırmaları sonucunda tümünün aynı kavramsal değişime uğradığını keşfettiğini söyler: “(...) her yerde ‘soylu’, ‘asilzade’ toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; ‘iyi’, onlardan yola çıkarak ‘ruhça soylu’, ‘asilzade’, ‘ruhça yüksek’, ‘ruhça ayrıcalıklı’ anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradı: Bu gelişim, hep diğerleriyle paralel yürüdü; ‘bayağı’, ‘köylülük’, ‘alçak’, sonunda ‘kötü’ kavramına dönüştü.” (Nietzsche, 2010c: 43) Dolayısıyla iyinin sosyal ve siyasi bir üstünlük taşımasının yanında güçlülük, efendi olmak, buyurucu olmak iyilerin tipik karakter özellikleri olarak sıralanır. Nietzsche bu meseleye örnek olarak Antik Yunan’ın söz dağarcığına başvurur. Nietzsche, Megaralı şair Theognis’in sözcülüğünü yaptığı Yunan aristokrasi geleneği içinde siyasi aristokratların kendilerini “doğru”, “doğrucu”, “samimi” olarak algıladıklarını belirtir. Nietzsche’nin burada sözünü ettiği “ἔσθλός” kelimesi sözlük anlamıyla iyi, cesur, sağlam, güçlü demektir; eski metinlerde soylu, sağlıklı anlamlarında, kötünün (κακός) karşıtı olarak kullanılır (Liddell & Scott,



1901: 586). Dolayısıyla Yunan aristokratları onları sıradan insanlardan ayıran tipik karakter özellikleriyle (güçlülük, asalet, sağlık, zenginlik) “doğru”, “doğrucu” olarak algılanmışlardır. Ancak tarihteki her yönetici sınıfın ya da daha genel çerçevede her iktidarın asillerden oluştuğunu düşünmek doğru değildir. Nietzsche’nin sunduğu örnekler ilk asillerdir; isteklerinde ve edimlerinde samimi, hileye başvurmayan insanlardır. Ruhban sınıfının iktidarı buna karşıt bir örnek olarak gösterilebilir. Politik üstünlüğü gösteren kavramların ruhsal üstünlüğü gösteren kavramlarla ilişkisi ruhban sınıfında daha farklı gelişir. Bu kez sınıfsal ayrımı gösteren kavram çifti “saf” ve “saf olmayan”dır. Nietzsche bu kavram çiftinin daha sonraları sınıfsal içerik taşımayan “iyi” ve “kötü” kavramlarına dönüştüğünü ifade eder (Nietzsche, 2010c: 46). Nietzsche savını açıklamadan önce, “saf” ve “saf olmayan” kavramlarının derinlik atfedilerek, geniş anlamda ve sembolik bir biçimde incelenmemesi gerektiği uyarısında bulunarak, eskilerin tüm kavramlarının başlangıçta yüzeysel, kaba, düz, sembolik olmayan anlamlar taşıdığını söyler: “‘Saf olan’ başından beri yalnızca yıkanan biriydi; cilt hastalığı doğuran yiyecekleri kendine yasaklayan, aşağı tabakadan kirli kadınlarla yatmayan, kandan tiksinen biri (...)” (Nietzsche, 2010c, 46) Bu anlamlar “rahip aristokrasisi” içinde giderek derinleşip içselleşir ve hastalıklı bir hal alır.

Örneğin belli perhiz (et yememek) biçimlerini düşünün, orucu, cinsel ilişkiden kaçınmayı, “vahşiliğin içine” uçmaktan sakınmayı (Weir Mitchell’in yalnızlık kürü, tabii ki, sonunda aşırı yenilip şişmanlanmazsa, çileci ideale uygun yaşayışın yarattığı histerinin en etkin tedavisi): Bunlara bir de, insanı aşırı uyuşuk, aşırı arınmış kılan, tümüyle duyuların düşmanı, rahip metafiziğini, Fakirlerin ve Brahmanların – cam takmak<sup>2</sup> ve saplantı olarak kullanılan Brahma – yaptığı gibi, kendi kendilerini hipnotize edişlerini katın; son olarak, yalnızca bir kavram olan bütün bunlara aşırı doymuşluğu, hiçliği (ya da Tanrıyı: - Tanrıyla unio mystica arzusu. Budistlerin hiçlikle birleşme arzusundan başka bir şey değil – hepsi bu!). (Nietzsche, 2010c: 47)

Rahiplerin şövalye aristokrasisinden kaynaklanan değerlendirme biçimleri, zamanla ters yönde gelişir. Nietzsche bu zıt yönlü gelişmenin özellikle rahipler sınıfıyla savaşçılar sınıfının karşı karşıya gelip anlaşmazlığa düştüğünde ortaya çıktığını belirtir (Nietzsche, 2010c: 47). Şövalye aristokrasisinin temel aldığı güçlü bedene sahip olma, sağlıklı olma, sağlık için savaş gibi yaşamsal ve güç istencine dayanan değerler şövalye aristokratlarını rahiplerden ayırır. Böylelikle rahiplerin güçsüz olduğu söylenebilir. Ancak onların güçsüzlüğü kendilerinde korkutucu bir nefretin büyümesine neden olur: “Dünya tarihinin en büyük kindarları her zaman rahiplerdir; en hınzır kindarları da (...)”

<sup>2</sup> Almanca metinde cam düğmesi anlamında “*gläserner Knopf*”, İngilizce metinde kristal küre anlamında “*crystal ball*” kelimesi kullanılmaktadır.

(Nietzsche, 2010c: 48) Rahipler bu yönüyle tarihe olumsuz etki eden bir kast olarak görülse de durum Nietzsche açısından epeyce karmaşıktır. Nietzsche'nin rahipler gibi güçsüz ruhlar hakkındaki yorumu konu bağlamında oldukça önemlidir; ona göre: “İnsanlık tarihi, güçsüz ruhlar olmasaydı tümüyle budalaca olacaktı (...)” (Nietzsche, 2010c: 48) Nietzsche güçsüz ve rahip ruhlu Yahudileri örnek göstererek onların gerçekte düşmanlarının değerlerini yeniden değerlendirerek en tinsel intikamı aldıklarını ifade eder. Nietzsche, Yahudilerin aristokratik değer yargılarını tersine çeviren bir halk olduğunu söyler. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 195. bölümünü de referans gösterir. Söz konusu pasajda Yahudilerin değerlerin tersine çevrilmesindeki “başarısı”na ve kölelerin ahlaktaki başkaldırısının Yahudilerle başladığına değinir (Nietzsche, 2013b: 108). Eskinin asil, soylu, güçlü, güzel ve iyi arasında kurduğu anlam ilişkisi, Yahudilerle birlikte, yoksulların, güçsüzlerin, sefillerin, acı çekenlerin dindar ve Tanrı'nın övgüsüne layık oldukları; soyluların ve güçlülerin ise zalim, hırslı, doyumsuz ve lanetlenmiş oldukları yönünde perspektifsel bir değişime uğrar (Nietzsche, 2010c: 48). Nietzsche, Yahudi düşüncesinin Musevi halkı içerisinde geliştiğini ancak değerlerin yeniden değerlendirilmesindeki başarının kazanılması için iki bin yıl gerektiğini belirtir. Yahudi nefretinin kendi içinden bir sevgi tohumu çıkarttığını ve bu tohumun en az o nefret kadar büyük bir sevgiye dönüştüğünü söyler. Nietzsche “sevginin canlı kanlı muştucusu, hastalara ve yoksullara, günahkârlara saadet ve zafer getiren ‘kurtarıcı’” Nasıralı İsa'nın yolunu, Yahudi değerlerine götüren sapa ve ayartma yol olarak tanımlar ve İsrail'in görünüşte kendisinin “düşmanı ve ortadan kaldırmacı”nın yolunda ideallerini gerçekleştirdiğini ifade eder (Nietzsche, 2010c: 49). Böylelikle sıradan insan ahlakı efendileri ortadan kaldırmıştır. Nietzsche bu zaferi bir kan zehirlenmesi olarak tanımlayarak her şeyin giderek Yahudileştiğini, Hıristiyanlaştığını, yığınlaştığını dile getirir (Nietzsche, 2010c: 50).

Nietzsche'ye göre ahlakta kölelerin başkaldırısı hayali bir intikam isteğine dayanan hınç duygusunun yaratıcılığı ve değerler doğurması ile başlar. Kendinden olmayana, farklıya, dıştakine “hayır” diyen köle ahlakı bu bağlamda soylu ahlaktan ayrılır. Dolayısıyla köle ahlakında her zaman kendisini harekete geçiren dışsal bir etmen bulunur. Soylu ahlakı ise kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir, karşıtı “kendine daha minnettar, daha sevinç dolu ‘evet’ demesi için arar” (Nietzsche, 2010c: 51). Soylular için bayağı, sıradan, kötü yalnızca kendilerinin karşıt görünümleridir. Nietzsche, asil olanın yukarıdan bakmanın etkisiyle altındakini yanlış değerlendirmesini dikkate almamak gerektiğini –soylunun bu

tutumunun sıradan olanın alacağı intikamın çok gerisinde kalacağını—, bunu abartılı bir şekilde nesnesini yermeye değil hafife almayla ve kendi sevinç duygusuyla yaptığını ifade eder (Nietzsche, 2010c: 51). Nietzsche yine eski Yunan'ın söz dağarcığına başvurarak bayağı insanın tanımlanmasında kullanılan sözcüklerin “mutsuz”, “acınası” anlamlarına geldiğini söyler (Nietzsche, 2010c: 52). Bu sebeple soylu insanın kendisini mutlu olduğuna inandırması gerekmez, o edilgin bir mutluluktan ziyade eylemle ilişkilendirdiği bir mutluluğa sahiptir, samimidir ve saftır. Tam karşıtı bayağı insan ise ne samimidir ne de saftır. Beklemeyi ve unutmamayı iyi bilir: “Böyle hınç duygusu insanlarından oluşmuş bir ırk, sonunda herhangi bir soylu ırktan daha kurnaz oluverir (...)” (Nietzsche, 2010c: 53) Soylu insanda ortaya çıkabilecek hınç duygusu aniden parlayıp sönüverir, herhangi bir zehirlenmeye neden olmaz. Soylu insan düşmanına karşı saygılıdır, onu kendisi için ister. Sıradan insanın kendisine karşıt ya da düşman belleme tarzı ise soylu insanınkinden farklıdır.

Nietzsche, “iyi” ve “kötü” kavramlarının soylu insanın kendiliğinden gelene ve kendisinden hareketle oluşturduğuna ilişkin olduğunu düşünür. Soylu ve sıradan insanın zıddına karşı tutumu “iyi” kavramının karşıtını gösteren ancak birbirinin aynı olmayan iki kavrama kaynaklık eder. Birincisi soylu açısından “sonradan ortaya çıkmış bir ürün, bir yan iş, bir tamamlayıcı renk” olarak “kötü”; ikincisi köle ahlakından kaynaklanan “başlangıçta olan, gerçek bir eylem” olan “şer”dir (Nietzsche, 2010c: 54). Köle ahlakının “şer” olarak tanımladığı soylu ahlakının “iyi”, asil, güçlü olanıdır; ancak bu kez hıncın zehrine bulanmış farklı bir anlama bürünmüş haldedir. Öyleyse soylu ahlakın “iyi ve kötü”sü, köle ahlakının “hayır ve şer”inden farklıdır. Yinelenecek olursa, asil insan kendisinin ve yaşam tarzının “iyi” olduğunu kendiliğinden kabul ederek kendinden olmayanı, sıradan insanı önemsiz bir konu olarak görür ve “kötü” olarak tanımlar. Köle ahlakının insanı ise asil insanın gücüne karşı olumsuz bir yargıya sahiptir. Berkowitz Nietzsche'nin anlattığı “iyi” ve “hayır” kavramlarını şöyle açıklar: “Asil insanın ‘iyi’si, onun tininin iyiliğini ifade eden doğaçlama bir icattır; köle insanın ‘hayır’ ise, asil insanın gücünü zayıflatmak için duyduğu bayağı arzuyu açığa çıkartan geçici tedbir kabilinden bir kavramlaştırmadır.” (Berkowitz, 2003: 124)

Nietzsche köle ahlakının anlattığı anlamda “iyi”nin kaynağı problemini bir benzetmeyle açıklar; kuzular ve yırtıcı kuşlar ile köle insan ve asil insan arasında bir analogi kurar. Kuzulara göre yırtıcı kuşlar şerdir, tam tersi ise iyidir. Ancak yırtıcı kuşlarda –kuzuların

onlara besledikleri gibi– hınç duygusu yoktur. Nietzsche kendisini güç olarak ortaya koymayan bir gücü istemenin, zayıftan kendisini güç olarak ortaya koymasını istemek kadar “saçma” olduğunu düşünür (Nietzsche, 2010c: 59). Bir parça kuvvetin, bir parça istemeden, etkmeden başka bir şey olmadığını, bu kuvvetin neden ve sonuçlarıyla bir özneye şartlanmasının dilin ayartmasıyla gerçekleştiğini düşünür; dil sanki güçlünün ardında kendisini ortaya koyup koymama konusunda özgür bir irade varmış gibi bir izlenim yaratır ancak Nietzsche böyle bir art katmanın olmadığını savunur (Nietzsche, 2010c: 59). Böylece zayıfların, zayıflıklarının güçlüden kaynaklandığı inancına sahip olmaları daha anlaşılır hale gelir. Örneğin yukarıdaki alegoriye göre yırtıcı kuş, yırtıcı olmaklığından sorumlu tutulur. Dolayısıyla köle ahlakı insanı, kendi durumunun izahını yapmak için bir özneye gereksinim duyar ve zayıflığını, ezilmişliğini, güçsüzlüğünü soylu ve güçlü olana bağlar.

Nietzsche’ye göre zayıf insan kendi zayıflığını ve güçsüzlüğünü zaman içinde bir avantaja çevirmeyi başarır. Çeşitli ideallerin ve erdemlerin üretilmesi, zayıflara bu yolda hizmet eder. Örneğin karşılık görmeyen zayıflık “iyilik”e, ürkek iş “alçakgönüllülük”e, nefret duyulana boyun eğme “itaat”e dönüşür; hatta zayıfın aciziyeti, bir şey yapamayışı, korkaklık ile bekleme hali “sabır” olarak adlandırılır. Üstelik bu zayıflık durumu çeşitli yer değiştirmelerle (intikam alamayışı intikam alma isteksizliğine, belki affetmeye ya da düşmanını sevmeye aktarmakla) yeni anlamlara bürünür (Nietzsche, 2010c: 61). Bu yer değiştirmelerle zayıflar kendilerini adaletin temsilcileri olarak görürken er ya da geç kendi zaferlerini kutlayacaklarına inanırlar. Bu zafer zayıfların öçlerinin zaferi olarak değil, Tanrı’nın adil olmayanlar karşısındaki zaferi olarak tanımlanır. Zayıflar, Tanrı’nın adalet günü (kıyamet) gelene kadar inançla, mutluluk ve umut içinde yaşayacaklarını söylerler. Bu sebeple zayıflar uzun ve hatta sonsuz bir yaşama ihtiyaç duyarlar. Nietzsche’nin Hıristiyanlık ve zayıflar arasında kurduğu ilişki de tam bu bağlama oturur.

Nietzsche “iyi ve kötü” ile “hayır ve şer” değerlerinin yüzyıllardır savaş içinde olduğunu düşünür. Efendi, soylu, asil ahlak değerlerinin karşısında köle, zayıf, bayağı insanın ahlak değerlerinin şimdiye kadar üstün geldiğini ifade eder (Nietzsche, 2010c: 66). Savaşın henüz bitmediği yerler de vardır ve buralarda giderek daha tinsel hale gelen bir kavga sürmektedir. Nietzsche söz konusu değerler savaşının görünür bir şekilde gözlemlenebildiğini ifade eder: “(...)‘Yahudiye karşı Roma, Roma’ya karşı

Yahudi'(...)" (Nietzsche, 2010c: 66) Roma açısından (kendileri aristokratik değerlerin koruyucusu, asiller, iyiler olarak değerlendirildiğinde) onlara hınç ve nefret duyan Yahudi halkı onların karşıtıdır:

Evet, Romalılar güçlü ve soyluydular; yeryüzünde var olan ya da var olduğu hayal edilen hiç kimse daha güçlü ve daha soylu değildi; onlardan kalan her şey, her yazılı belge hayran bırakıyor insanı, yeter ki yazıların ne anlattığı anlaşılabilsin. Tersine, Yahudiler var oluşlarıyla hınç duygusu taşıyan rahip kimliğine sahip bir halktı, onlarda özellikle halkçı bir ahlak dehası bulunuyordu (...) (Nietzsche, 2010c: 66)

Nietzsche düşüncesi takip edilirse, kuşkusuz Hıristiyanlıkla birlikte Roma yenilgiye uğramıştır. Rönesans ile birlikte klasik ideallerde bir diriliş, soylu bir yeniden değerlendirme söz konusu olsa da reform denilen kilisenin yeniden kuruluşu ile Roma yeniden kaybetmiştir (Nietzsche, 2010c: 67). Son olarak Fransız Devrimi'yle Yahudiler klasik ideallere bir kez daha üstünlük sağlamışlardır.

Nietzsche birinci makalesini bir dizi öneriyle sonlandırır. Bu öneriler, birinci soykütüsel makalesinin sunduğu imkânlarla düşüncesinin geliştirilmesi yolunda önerilmiş sorular olarak da okunabilir. Ayrıca Nietzsche, değerler alanının incelenmesinde skalayı da genişletmektedir. Bu bağlamda Nietzsche, felsefecilerin, tarihçilerin, filologların, fizyologların ve doktorların değerler sorununa, özellikle de değerlerin değeri tartışmasına dahil olabileceklerini belirtir.

### **3.2. İkinci İnceleme: “Suç”, “Kara Vicdan” ve Benzerleri**

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki ilk makalesiyle başlattığı ahlaki değerlerin yeniden değerlendirilmesine yönelik soykütüsel araştırmasına, eserin ikinci ve üçüncü makalelerinde de devam eder. Nietzsche'nin ikinci makalesi, ilk makalesinin son bölümünde ortaya koyduğu, değerler sorununun çözülmesine yönelik “değerlerin sıradüzeninin belirlenmesi” problemi üzerinde yoğunlaşır. Nietzsche burada, insanın söz verebilen, sorumluluk sahibi, yani ahlaki talepleri kabul edip yerine getirebilen toplumsal bir varlık haline gelmesi sürecini açıklamak ister. İnsan toplumsal vazifeleri sebebiyle “söz veren” ve sözlerinden dolayı “sorumluluk” taşıyan bir varlıktır. Ancak “unutkanlık” göz önünde bulundurulduğunda, söz verebilen bir varlık yetiştirme görevi karmaşık bir hale gelir. Çünkü:

Söz verebilen bir hayvan yetiştirmek – insan açısından, bu, doğanın kendine yüklediği paradoksal bir görev değil mi? İnsanla ilgili gerçek bir sorun değil mi? Bu sorunun

büyük ölçüde çözülmüş oluşu, karşıt kuvveti, unutkanlık kuvvetini tümüyle anlamış birine çok şaşırtıcı görünmelidir. (Nietzsche, 2010c: 73)

Nietzsche'ye göre unutkanlık, yüzeysel insanların düşündüğü gibi bir atalet değildir; yaşantıların bilince girmesinden sorumlu “ket vurma yetisi”, onları sindirimleri sırasında “ruha katma süreci”, bedene girecek yeni şeyler için “yer açmak”tır (Nietzsche, 2010c: 73). Burada Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* çalışmasında mutluluk ve unutmama arasında kurduğu bağı hatırlamak yerinde olur. Buna göre unutmama olmadan mutluluk, sevinç ve hatta “şimdi” olamaz. Unutmama aygıtının çalışmadığı kimse hiçbir şeye hazır olamayacaktır (Nietzsche, 2010c: 74). Ancak insan söz vermenin gerçekleştiği durumlarda unutkanlığı askıya alma, unutmamayı isteme gibi zıt bir yeti geliştirmiştir: “Böylece, özgün ‘istiyorum’, ‘bunu yapacağım’ ile, istemenin gerçek boşaltılması, bunun aktı, bir tuhaf yeni şeyler, çevreler dünyası, hatta isteme aktlarının bile (bu uzun isteme, zincirini kırmaksızın) arasında bulunabilecektir.” (Nietzsche, 2010c: 74) Nietzsche bu durumun birçok vaade yol açtığını düşünür; buna göre insan zorunlu olayları rastgele olaylardan ayırabilmeli, nedensel düşünmeyi yani “uzaktakini yanı başındaymış gibi görmeyi” öğrenebilmeli, bu yolda amacını ve araçlarını hesaplayabilmeli, kısacası “kendi geleceğine kefil olabilmelidir” (Nietzsche, 2010c: 74).

Söz verebilen bir hayvan yetiştirme ödevi insanları hesaplanabilir, tek tip ve benzer kılma ödeviyle birlikte ilerler. Nietzsche gelenek ahlakı (törenin töreselliği) sayesinde bu ödevlerin yerine getirildiğini düşünür. Gerçekten de ahlak artık geleneklere itaatten başka bir şey değilse insan tek tip, diğerlerine benzer ve hesaplanabilir bir varlıktır. Ancak gelenek ahlakı vardığı sonuç itibarıyla, geleneğin etkisinden kurtulmuş, özerk, bağımsız olarak söz verebilen, Nietzsche'nin deyişiyle “egemen” bireyin ortaya çıkmasında araç olmuştur. “Özgür istemenin efendisi” egemen birey, kendine kefil olamayan ve söz veremeyen birey karşısında üstünlüğü, güven, korku ve saygıyı hak eder (Nietzsche, 2010c: 75). Özgür insan kendi değer ölçüsünün de sahibidir ve başkalarını buna göre değerlendirir. Egemen birey, üzerindeki sorumluluğun farkına vardığında kendisinde bir içgüdü gelişir. Nietzsche egemen bireyin bu içgüdüye “vicdan” adını verdiğini söyler.

Vicdan, çeşitli biçimsel başkalaşımlara uğramış, uzun tarihe sahip bir kavramdır. Nietzsche, insanın bellek yaratmasını bir problem olarak ele alarak, unutkan bir varlığın belleğine neden bile isteye iz bıraktığı sorusunun ardına düşer. Bunun çok eskiye

dayandığını belirten Nietzsche, problemi *mnemo* tekniğiyle ilişkilendirerek “acının bellekte kaldığını” bildiren psikoloji savını hatırlatır. Nietzsche’ye göre bu olgu, yeryüzündeki insanların ve halkların yaşayışlarındaki ağır töreselliklerin, ciddiyetlerin korkunç acılar olduğu ya da bellek yaratmanın “kansız, işkencesiz, kurbansız” yapılamayacağı şeklinde de okunabilir.

Belli bir anlamda, tüm çilecilik buraya aittir: Birkaç düşünce, hiç ortadan kalmaz, hep var olan, unutulmaz, “sabit” biçime sokulur; bu “sabit düşüncelerle” tüm sınır ve düşünce sistemini hipnotize etmektir amaç – çileci yol ve yasama biçimi, bu düşünceleri diğerleriyle yarışmaktan kurtarıp “unutulmaz” kılmanın aracıdır. (Nietzsche, 2010c: 77)

Nietzsche Almanya’da ve daha genel olarak Avrupa’da “düşünürler halkı” yetiştirmenin nelere mâl olduğunu göstermek için taşlama, tekerleğe bağlayıp öldürme, kazığa oturtma, ata bağlayıp parçalara ayırma ya da ata çığnetme, suçluyu yağda kızartma gibi eski ceza sistemlerini örnek gösterir. Bu cezalandırma yöntemleri yardımıyla toplumun yaşamın yararına verdiği sözler bellekte yer eder.

Nietzsche suç ve ceza arasındaki ilişkinin açıklanabilmesi için tekrar soykütüğüne döner. Bu noktada ahlakı inceleyen soykütükçülerde tarih ve geçmişin bilgisine yönelik istencin bulunmadığını hatırlatır. Nietzsche suç kavramının “çok maddi bir kavram” olan borç kavramıyla ilişkili olduğunu düşünür. “Şimdi”nin suçlusunun başka türlü davranmadığı için cezayı hak ettiği yönündeki düşünceye karşı çıkar, bu düşünceyi “başta yerleştirmek” ahlak konusunda yanılığlara sebep olur. Çünkü Nietzsche, cezanın suçlu olanın cezalandırılması gerektiği düşüncesinden doğmadığını, zarara uğramışlığın öfkelerini zararı verenden çıkartmak amacı ile ortaya çıktığını savunur. Daha sonra bu öfke dizginlenip her zararın bir şekilde bir eşdeğerinin bulunduğu düşüncesine dönüşür.

Suç, ceza, sorumluluk ve vicdan gibi kavramlar söz verme ve bellek oluşturma ile yakından ilgilidir. Özellikle söz verende bir bellek oluşturmak bir çeşit borçlu-alacaklı ilişkisi kurulur. Borcun ödeneceğine dair güven sağlamak, borcun ödenmesinin bir sorumluluk olduğunu vicdana telkin etmek için borçlu ve alacaklı arasında sözleşme yapılır. Borçlu borcu ödemediğinde sahip olduğu başka bir şeyi tazminat olarak sunar, “örneğin bedenini ya da karısını, özgürlüğünü hatta yaşamını bile” (Nietzsche, 2010c: 80). Nietzsche Mısır’da alacaklının borçlunun bedeni üzerindeki haklarına değinerek alacaklının borçlunun bedenine işkence yapabileceğini, borcuna uygun olarak bedeninden bir parça kesebileceğini ve hatta benzer uygulamaların Roma’nın On İki Levha Kanunları’nda yer aldığını ve kesilecek parçanın miktarının belirlendiğini ifade

eder. Tüm bu uygulamalar alacaklıya alacağı ile ilgili bir gönül rahatlığı sağlar. Güçlünün gücünü güçsüz üzerinde uygulamasının verdiği haz, alacaklının toplumsal konumu düştükçe artar. Böylece alacaklı borçluya verilecek ceza sayesinde efendi hukukundan payını alır.

Nietzsche şimdi yeni bir sorunu ortaya koyar: “Ne ölçüde acı çekme, suçun ya da borcun bedelini ödeyebilecektir?” (Nietzsche, 2010c: 81) Zarara uğrayan zarara uğramanın acısına karşılık bir haz elde ettiği ve dolayısıyla acı çekme bir memnuniyet kazandırdığı ölçüde acı borcun bedeli sayılabilir. Nietzsche acı çekildiğini görmenin ve başkasına acı vermenin insana mutluluk sağladığını, dolayısıyla cezanın şenkli bir şey olduğunu düşünür (Nietzsche, 2010c: 82-83).

Nietzsche, insanın tarih boyunca geçirdiği “ahlakileşme” (tinselleşme anlamında ahlakileşme) serüveninin onu evcilleştirdiğini düşünür. Bu bağlamda insan kendi içgüdülerinden utanmayı öğrenmiştir. Nietzsche “acıya yatkınlık eğrisinin” giderek düştüğünü ironiyle iddia eder ve bilimsel amaçlar uğruna kullanılan tüm hayvanların çektiği acıyla “bir okur yazar hanımın bir gecelik” acısı kıyaslandığında ikincisinin üstün geleceğinden hiç kuşku duymaz. Bir başka metaforla da, zenciye tarih öncesi dönemdeki insanların bir örneği olarak kabul ederek bu insanın en güçlü Avrupalı karşısında hastalıklar konusunda acıya daha dayanıklı olduğunu belirtir (Nietzsche, 2010c: 84). Acının insanı bugün daha fazla etkilemesi ile ilgili olarak Nietzsche şunları söyler: “Bugün acı daha fazla etkiliyorsa bizi, belli bir yüceltme ve incelik gerektirdiği içindir; hayali ve ruhsal olana dönüştürülüp öylesine masum adlarla süsleniyor ki, en yumuşak, en ikiyüzlü vicdan bile kuşkulanmıyor bundan (...)” (Nietzsche, 2010c: 84)

Nietzsche suçluluk ve kişisel yükümlülük duygusunu, en eski haliyle borçlu-alacaklı, alıcı-satıcı ilişkisine bağlar. Bu ilişkilerin ortaya çıkardığı “fiyatları belirlemek, değerleri belirlemek, neyin bedelinin ne olduğunu saptamak” gibi en eski sorunlarının insanın düşüncesini son derece meşgul ettiğini ifade ederek ekler: “(...) bütün bunlar, insanın en eski düşüncesini öylesine uğraştırdı ki, kesin bir anlamda düşüncenin kendisi oldu: İşte buradan en eski biçimiyle insanın sivri dilliliği gelişti, yine, insan gururunun ilk ürününün, diğer hayvanlarla ilgili olarak üstünlük duygusunun buradan kaynaklandığı tahmin edilebilir.” (Nietzsche, 2010c: 86) İnsanın bir başkasıyla karşılaşmasıyla başlayan değerler sorunu en kaba biçimiyle bir genellemeye varır: “‘Her şeyin bir fiyatı vardır; her şeyin fiyatı ödenmelidir’ (...)” (Nietzsche, 2010c: 86) Ancak



bu işleyiş, merhamet kavramının adalet üzerindeki gücü ile son bulur. Çünkü merhamet, borcunu ödemeyenlerin öylece bırakılmasına müsaade edip borçluyu serbest bırakmak demektir.

Nietzsche “ceza”nın soykütüğünü belirlemeye çalışan ahlak soykütükçülerinin diğer ahlak kavramlarında olduğu gibi burada da yanıldıklarını belirtir. Onlar, cezada gözdağı vermek gibi belirli bir amaç aramışlardır. Örneğin “cezanın ceza vermek için bulunduğunu” düşünmüşlerdir (Nietzsche, 2010c: 93).

Nietzsche, “bir geleneğin, bir organın ‘evrimi’”nin “hiç de belli bir amaca doğru ilerleme” olmadığını söyler (Nietzsche, 2010c: 93). Üstelik her amaç ve yarar, gücünün daha az güçlü karşısında egemenlik kurmasını, bir çeşit iktidar istencini, ona kendisi aracılığıyla yüklediği anlamı işaret eder. Gerçek ilerlemenin koşuluysa bu anlamın ortadan kalkmasıdır. Böylece daha büyük güce yönelen bir istenç ortaya çıkar. Ancak bu istenç, sayısız daha az gücün kaybına mâl olur. Nietzsche, ilerlemenin büyüklüğünün, o ilerleme uğruna feda edilen şeylerin yığılmasıyla ölçülebileceğini dile getirir (Nietzsche, 2010c: 94).

Cezanın tarihsel süreçte değişik anlamlarda kullanıldığını belirten Nietzsche, bugün bu kavramın çözümlenmesi çok zor bir hale geldiğini ifade eder. Bu farklı anlamları, cezanın anlamının belirsiz, rasgele ve farklı amaçlar için yorumlanmış (uydurulmuş) olduğunu göstermek için kullanır:

Daha fazla zararı önleyen, zararsız olmayı sağlama aracı olarak ceza. Herhangi bir biçimde (duyguların incinmesini ödeme biçiminde bile) zarara uğrayanın zararını ödeme olarak ceza (...). Cezayı belirleyip uygulayan kişilerin korku yaratma aracı olarak ceza. (...) yenilgiye uğratılmış düşmanın ırzına geçme ve onunla alay etme olarak yani bir şölen olarak ceza. (...) bellek oluşturma olarak ceza. (Nietzsche, 2010c: 96)

Nietzsche cezayı yarardan türetmenin ve insanda suçluluk duygusu uyandırıcı araç olarak tanımlamanın yanlış olduğunu belirtir. Bu yanlışla bağlı olarak suçluda oluşması beklenen ruhsal tepkinin aracı da cezada aranır. Bu yanlışlar psikoloji ve gerçekliğin yanlış anlaşılmasına neden olur. Nietzsche suçluların ve tutukluların pek azında vicdan azabına rastlandığını iddia eder (Nietzsche, 2010c: 97). Doğrusu Nietzsche, aksinin doğru olduğunu düşünür. Ona göre suçluluk duygusu, ceza ile güçlü bir biçimde ortadan kaldırılır.

Ceza, tarihsel gelişimi itibariyle korkunun artmasını ve arzuların denetlenmesini sağlayan bir unsurdur. Bir bakıma insanı evcilleştirmiştir ancak “onu ‘daha iyi’ yapmamıştır, - daha da haklı olarak bunun tersi bile söylenebilir” (Nietzsche, 2010c: 99).

Nietzsche’nin incelediği bir diğer ahlaki kavram “kara vicdan”dır. Nietzsche, kara vicdanın insanın toplumsallaşması sürecinde oluşan ağır bir hastalık olduğunu düşünür. Toplumsallaşma sürecindeki insanın yaşadığı gerilimi, deniz hayvanlarının kara hayvanı olmaya ya da yok olmaya zorlandığı duruma benzetir (Nietzsche, 2010c: 100). Suya alışan bu hayvanın (insanın) artık ayakları üzerinde durması gerektiği bilinci bu canlının üzerine ağır bir yük bindirir. Bu hayvanın eski içgüdüleri kendisinde hâlâ mevcuttur. Ancak bu içgüdüleri dışa vuramaz, önceki vahşiliğini artık yansıtamaz. “Dışarıya boşaltılamayan tüm içgüdüler içe döner (...)” (Nietzsche, 2010c: 100) Oluşan iç dünya içgüdülerin dışarı boşaltılması yasaklandıkça kendini genişletir ve derinlik kazanır. Böylece evcil insan, kendisine karşı varlık haline gelen insan yaratılır. Kara vicdan da bu umutsuz, mahkûm insanın elinden çıkar.

Nietzsche’nin kara vicdana yönelik soy araştırmasının ikinci dayanağı devlettir. Ona göre en eski devlet, “insan hammaddesi ve yarı hayvanların sonunda yalnızca tümüyle yoğrulup uysallaştırılmayıp ayrıca onları biçimlendirilinceye dek işleyişini sürdürdüğü korku verici bir tiranlık, ezici, acımasız bir makina olarak ortaya” çıkmıştır (Nietzsche, 2010c: 102). Nietzsche’nin efendi, fetheden, savaşçı, korkusuz, “sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü” olarak tarif ettiği devlet anlayışı, “sözleşme” düşüncesine bir eleştiri getirmesi bakımından da önemlidir. Nitekim “devlet”i, aniden çakan bir şimşeğe benzeterek devletin yapıtlarını “içgüdüsel yaratma”, “biçim verme çabası” olarak görür (Nietzsche, 2010c: 102). Devlet kuran bu “hayvanlar” “bilinçsiz sanatçı” bencilliğinin örneğidir diyerek, onlarda kara vicdanın gelişmediğini ancak onlarsız da kara vicdanın gelişmesinin mümkün olmadığını belirtir.

Nietzsche tekrar borçlu-alacaklı ilişkisine dönerek kara vicdanın doğuşunu ele alır. Tarihin en eski dönemlerinde yaşayan kuşaklar daima atalarına karşı hukuksal bir görevleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu açıdan borçlu olan yaşayanlar, kurbanlarıyla ve başarılarıyla kendilerine düşen bu görevi yerine getirmek istemişlerdir. Böyle kabilelerde atalar hiç eksilmemiş, bununla beraber borç daima artmıştır. Kabilenin gücü arttıkça borçlunun bilinci ve korkusu da aynı oranda artarak tanrısal boyutlara

ulaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak da “ata, zorunlu olarak Tanrı kılığına” sokulup yüceltilmiştir (Nietzsche, 2010c: 105). Nietzsche’ye göre eski topluluklardan miras kalan “Tanrısallığa karşı borçluluğun suçluluk duygusu” birkaç bin yıllık zaman diliminde büyüyerek yeryüzündeki Tanrı kavramını geliştirmiştir (Nietzsche, 2010: 106). Hıristiyan Tanrısının ortaya çıkışı da borçluluğun getirdiği suçluluk duygusuyla ilişkilidir. Nietzsche, tersi durumda, tanrıtanımazlığın insanı bu suçluluk duygusundan kurtarabileceğini düşünür.

### 3.3. Üçüncü İnceleme: Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*’nün üçüncü makalesinde çileci ideallerin anlamını sorgular. Ona göre çileci ideal, çeşitli uğraşlara sahip insanlar için farklı anlamlar kazanır. Örneğin, sanatçılar için “hiçbir şey ya da çok şey; felsefeciler ve akademisyenler için daha yüksek ruhluluğun geçerli önkoşulu için bir sezgi ve içgüdü; (...) papazlar için papazca iman, güç elde etmek için en iyi araç”tır (Nietzsche, 2010c: 115). Çileci insanın bu ideallere farklı anlamlar yüklemesi “boşluktan duyduğu korku” ile açıklanabilir. Bu sebeple çileci insan “hiçliği istemediğinden” bir amaca gereksinim duyar.

Sanatçı için çileci ideal hiçbir anlama gelmez ya da hiçbir şey anlamına gelen birçok şey ifade eder. Nietzsche, insanın çileci ideal hakkında sanatçılardan bir şey öğrenmesinin pek mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre şimdiye dek sanatçılar dünyayı kendi başlarına değerlendirecek bir konuma gelememişler ve sıklıkla bir filozofun, bir rahibin, bir sarayın hizmetkârı olmuşlardır. Nietzsche’nin hayranlık duyduğu Wagner buna bir örnektir. Nietzsche, Wagner’in adını andığında onu çoğunlukla Schopenhauer ile “tamamlar”.

Nietzsche sanatçının gerçeklikten koptuğu ölçüde ilerleyebileceğini söyler. Ancak gerçeklikten kopmak kaldırılamaz bir boyuta ulaştığında sanatçı felsefeye sığmır. Nihayet gerçeklikten kopmak istemeyen sanatçı, sanattan kopar. Bu bağlamda çileci idealin anlamının sanatçılardan ziyade felsefecilerde aranması, problemi bir adım ileri taşıyabilir.

Nietzsche’nin Wagner ile ilgili düşüncelerinin değişmesinin, Wagner’in müziğe bakış açısının farklılaşması ile ilgili olduğu söylenebilir. Önceleri Wagner için müzik, drama kurgusunun bir aracıdır. Ancak Schopenhauer’in “görkemli müzik anlayışı”yla

tanışması fikirlerinin değişmesine sebep olur. Bu yeni anlayışa göre “diğer sanatlar gibi görünenler dünyasının imgelerini sunmayıp en kendine özgü, temelde, türetilemez vah’yi olarak istemenin diliyle ‘uçurumdan’ konuşan müzik” diğer sanatlardan ayrılır (Nietzsche, 2010c: 121). Wagner’in müziğindeki bu değişim Nietzsche’nin dikkatinden kaçmaz. O, Wagner’in bir maske olduğunu ve bu maskenin ardında metafizikten bahseden bir rahibin bulunduğunu sezer.

Schopenhauer’in estetik görüşleri bağlamında Kant’tan etkilendiğini söyleyen Nietzsche öncelikle Kant’ın “güzel” anlayışına değinerek Schopenhauer’in Kant’ı pek iyi anlamamış olduğunu iddia eder. Kant’ın estetik anlayışına göre yarar gözetmeden, çıkarsızca haz alınan, “güzel”dir. Nietzsche Kant’ın estetik görüşünün karşısına Stendal’i koyar. Stendal’e göre ise “mutluluk vaat eden şey” güzeldir. Bu iki görüş kıyaslandığında çıkar gözetme-gözetmeme bakımından bir farklılık söz konusu olduğu görülür. Nietzsche, Schopenhauer’in ikinci görüşe daha yakın olduğunu düşünür. Schopenhauer, acının ve aşırılığın dizginlenebilmesi için “isteme”den kurtulmak gerektiğini söyler. “İsteme”den kurtulmanın yolu ise sanattan geçer: Değiştirilemeyen, isteklerin sonsuz döngüye girdiği, yaratılmışların en kötüsü olan bu dünyaya isteklerin değişimi ile katlanılabilir. Son tahlilde Nietzsche’ye göre Schopenhauer sanatı acıdan kurtulmanın bir yolu olarak düşünmüştür. Dolayısıyla çileci bir filozofun arzularından biri ıstıraptan kurtulmaktır. Çileci idealin felsefedeki anlamı, filozofun ben merkezli istencinin ifadesinde ortaya çıkar.

Nietzsche, “daha yüce” bir yaşamı işaret etmesi gerekçesiyle çileci idealin filozofların ilgisini çektiğini ifade eder. Ancak “yüce yaşam”ın büyüklüğü ile orantılı olarak dünya da büyük eziyetlere maruz kalmıştır. Nietzsche, en eski filozofların, görüşlerini başkalarını korkutacak şekilde donatarak bu yolla kendilerine saygı duyulmasını sağlamayı amaçladıklarını bildirir (Nietzsche, 2010c: 134). Ancak bu şekilde “yeni bir cennet” kurmak isteyen düşünürlerin sonu, her daim, kendi cehennemlerine düşmek olmuştur (Nietzsche, 2010c: 135).

Çileci ideal, sanatçı veya felsefeciye nazaran rahibe göre daha anlamlıdır ve bu onu daha tehlikeli yapar. Çünkü bu ideale sahip olmayan herkes onun düşmanıdır. Nietzsche çileci rahibin her çağda, her toplulukta, herhangi bir sınıfta ortaya çıkabileceğini söyler. Bir çileciye göre yaşam, daha yüce bir yaşam için yalnızca bir köprüdür. Bu yaşamlardan ilki oluşun, geçiciliğin, sahteliğin dünyasıdır. Bundan dolayı çileciye göre

yaşam, düzeltilmesi gereken bir hastalıktır. Acı, çileci ideale sahip olan biri için hazdır. Bu bağlamda çilecilik kendi içinde çelişkilidir.

Nietzsche çileci yaşamın çelişkisini şu şekilde anlatır:

(...) Burada eşi bulunmaz bir hınç duygusu, yalnızca yaşamdaki bir şeyin değil de, yaşamın kendisinin, en derin, en güçlü en temel koşullarının efendisi olmak isteyen doyumsuz bir içgüdü, güç isteği egemendir; burada kuvvet kaynağını kurutmak için kuvvet kullanma çabası var; burada, fizyolojik olarak gelişip yayılmanın kendisine karşı kötü niyetli bir bakış var (...) (Nietzsche, 2010c: 137)

Bu paradoksal yapı içinde çileci rahip, önemli bir tarihsel kişiliktir. Çileci rahibin misyonu “hastalar sürüsünü” kurtarmak, onların savunuculuğunu yapmaktır. Rahip de hastadır. Hastalığı sürü ile iletişim kurabilmesini sağlar. Öte yandan rahip gücün sahibidir. Bu özellikler sayesinde sürü, hem ona saygı duyar hem de ondan korkar. Kendisi de sürünün bir parçası olduğundan sürünün özelliği gereği hınç duygusuna sahiptir. Rahip, kendi hastalığını dünyaya yaymak ister. Daha önce bahsedildiği gibi Hıristiyanlar hınç duygusuna sahip bir topluluktur. Keza varlık, bilgi ve ahlak görüşleriyle dünyayı hatalı bir şekilde yorumlamış ve giderek bu dünyayı tinselleştirmişlerdir.

Nietzsche, çileci ideallerin belirlenimlerini reddeder. Kendi ifadesiyle “Tanrı’nın ölümü”nden (çileci ideallerin ortadan kalkmasından) sonra insanın yeni bir sorunla karşılaşacağını ileri sürer. Bu sorun, hakikatin değerine ilişkindir. Nitekim Nietzsche’nin tüm felsefesi, özellikle de “soykütük” çalışması bu soruna bir cevap niteliği taşır.

## SONUÇ

Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi girişimi, kendi içinde bütünsel bir sonuca ulaşır. Nietzsche felsefesini oluşturan *décadence*, nihilizm, kaderi sevmeye, benci dönüş gibi her bir kavram bu bütünselliğin içinde yer alır. Söz konusu bütünsellikten anlaşılması gereken, bir "sistem" değildir, Nietzsche düşüncesindeki kavramların kendi aralarındaki etkileşimdir. Bu etkileşimin bir semeresi de Nietzsche'nin tarihsel felsefesidir. Tarihsel felsefe, değerler eleştirisinin nasıl yürütülmesi gerektiği konusunda bir fikir sunan felsefi bir yönelimdir. Nietzsche kendi çağında değerlerin değersizleştiğini ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerken tarihsel felsefenin önemini vurgulamıştır. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi, Nietzsche'nin soykütükçülüğüyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda değerlerin değersizliğini gösteren tarihsel felsefe, soykütükçülük yöntemi ile değerlerin değerlerini sorgular.

Nietzsche, değerlerin değersizleşmesinin bir sonucu olarak Avrupa tarihini nihilizm ile ilişkilendirir. Dikkatli incelendiğinde Nietzsche'nin meşhur "Tanrı öldü" bildirisinin tarihsel bir değerlendirme olduğu anlaşılır. Benzer olarak Heidegger de, Tanrı'nın ölümüne dair bildirinin yorumlanmasının Nietzsche'nin nihilizmden "ne anladığını, böylece de onun Hiççiliğe karşı durumunu ortaya koymakla eş anlamlı" olduğunu ifade eder ve nihilizmi "Batı tarihinin temel olayı" olarak tanımlar (Heidegger, 2001: 18-19). Bu bağlamda Nietzsche, nihilizm ile tarihsel bir olguyu gözler önüne sermek ister. Emden, Nietzsche'nin nihilizmi onaylamadığını vurgular ve nihilizmi "hem ayrıntılı olarak incelenmesi hem de sonuç olarak, üstesinden gelinmesi gereken derin tarihsel kökenleri olan, kaçınılmaz bir düşünsel gelişme" olarak gördüğünü ifade eder (Emden, 2013: 230). Bu ayrıntılı inceleme, geleneksel felsefi kavramların eleştirisini sunar. Soykütükçülük ise bu felsefi kavramların tarihsel "köken"lerini inceler.

Nietzsche'nin değerler problemine ilişkin düşüncelerinin anlaşılmasında *décadence* kavramı önemli bir rol oynar. *Décadence* olgusunun çeşitli alanlarda ortaya çıkan tezahürlerinin serimlenmesinin, Nietzsche'nin ilk çalışması *Tragedyanın Doğuşu*'yla başladığı göz önüne alındığında, gerçekte Nietzsche'nin çalışmalarının neredeyse tamamının soykütük girişiminin birer parçası olduğu düşünülebilir. *Décadence* olgusunun ortaya çıktığı alanlar incelendiğinde ise birtakım benzerlikler görülür. Yaşamı değersizleştiren öğeler, yaşamın karşısına konulup onun değerini düşüren

metafizik ögeler gibi benzerlikler, Nietzsche düşüncesinin felsefi altyapısının belirtileridir. Nitekim filozofun tragedyanın bozulmasının nedenlerine dair söyledikleri, din eleştirisi ve ahlaki değerlerin yaratım süreci görüşü, bu altyapıyı gözler önüne serer.

Nietzsche'nin Apollonca ve Dionysosça güçlerin birlikteliğiyle açıkladığı tragedya, Yunan'ın yaşamla ilişki kurduğu bir sanatsal faaliyettir. Nietzsche'ye göre tragedya, acıma duygularından arınmayı değil acıyla yaşamın yolunu göstermeyi hedefler. Bu bağlamda yaşam kendisinden vazgeçilecek bir şey de değildir. Sophokles ve Aiskhylos gibi Euripides öncesi tragedya yazarlarının kahramanları acıyla yaşama konusunda Yunan için birer örnektir. Ancak Nietzsche'ye göre Sokrates ile düşünsel benzerlik gösteren Euripides, tragedyadan Dionysosça unsuru çıkartarak tragedyanın sonunu getirir. Güzelin akla uygun olması gerektiği, kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı fikirleri gibi Euripides'in Sokrates etkisiyle tragedyaya eklediği felsefi düzenlemeler, Yunan'da bir dönüşüme yol açar. Nietzsche, bu düzenlemelerin yalnız tragedyaya değil sanata da tesir ettiğini düşünür. Yunan'da tragedyayı yok eden felsefi temelli bu anlayış, perspektiflerin yer değiştirmesinin bir örneği olarak okunabilir.

Nietzsche'nin din eleştirileri de, felsefi altyapıyı görünür kılar. Din *décadence* olgusunun bir tezahür alanıdır. Din acıma, merhamet gibi erdem saydığı kavramlarla yaşamdaki güç istencini azaltır. Yaşamdaki güçsüzlüğün belirtisi olarak ortaya çıkan acıma ve merhamet aynı zamanda güçsüz, sıradan ve bayağı insanın özellikleridir. Ayrıca dinin ileri sürdüğü metafizik ögeler de dünyayı değersizleştirir. Dinin kullandığı metafizik ögeler ile geleneksel anlamda metafizik felsefenin kavramları, yaşamın değersizleştirilmesi konusunda benzer işleve sahiptir. Nitekim "Tanrı öldü" bildirisinin bir anlamı da, Heidegger'in de belirttiği gibi (Heidegger, 2001: 21), duyularüstü alanın geçerliliğini kaybetmesidir – bir bakıma, din ile metafizik ortadan kalkışlarında da ortaklaşmaktadır. Nietzsche'nin din eleştirisinin bir başka boyutu da Tanrı'nın sözcülüğünü yaptığını iddia eden rahiplere dair söyledikleridir. Çünkü Nietzsche'ye göre rahibin istenci, Tanrı'nın istencidir. Ancak bu istenç güçlülüğün karşısında yer alır. Nietzsche, rahip ruhlu halkların, bedensel güçsüzlüklerine rağmen "güçlerini" bir çeşit tinsellikte gösterip güçlülere galip geldiklerini düşünür. Bu durum perspektiflerin yer değiştirmesinin bir başka boyutunu gözler önüne serer.

Değişen değerler ve olgular üzerinden insan, tarihine, en çok da kendine yabancılaşır. Her insan geçmişinin mirasçısı olarak mirasın kalıntılarında kendisini aramalıdır. Bu

anlamda Nietzsche'nin felsefesi merkezi bir meseleye, "ahlaka" dikkat çeker. Ahlakı birey olmanın önündeki bir engel olarak gören Nietzsche, geleneği, ahlaksal değerlerin değerini, hatta bizzat ahlakı sorgular. İlk, ahlakın geleneklere itaat olduğunu söyleyen Nietzsche "geleneği" eleştirir. Gelenek de metafizik felsefe gibi süreklilik ve değişmezlik temalarıyla işler. Bu anlamıyla gelenek, hiçliğin bir resmidir. Üstelik birbirinden farklı topluluklarda gelişen çeşitli geleneklerin ve buna bağlı olarak çeşitli ahlakların varlığı, ahlaki değerlerin mutlaklığı fikriyle çelişmektedir. Ahlaki değerler toplumdaki topluma değişiyorsa, bu değerlerin değeri sorgulamaya açıktır. İkinci olarak, ahlaki değerlerin nasıl üretildiği sorusu, problemi politik bir zemine de taşır. Ahlaksal değerlerin anlamlarının oradan oraya yer değiştirmesi bir çeşit iktidar mücadelesinin, söylem erkini elinde tutma arzusunun ürünüdür. Bu doğrultuda Nietzsche'nin tarihsel felsefesi ve yöntemi soykütükçük, "değerlerin" nasıl evrim geçirdiğini göstermek ister. Böylece tarihsel felsefe ve soykütükçülük yöntemi, gerçekte olduğumuzu sandığımız kişi olmadığımız gerçeğini gözler önüne serer.

Hakikatin peşindeki felsefe, geleneksel ya da Nietzsche'nin deyişiyle "metafizik" felsefe, şeylerin kökeninde mucizevi bir başlangıç noktası arar. Bu başlangıç noktası hiç de dünyevi, tarihsel değildir. Oysa Nietzsche'ye göre düşünceler, fikirler, dahası hakikat iddiası öznenin ağzından çıkar ve bu anlamda dilseldir. Nietzsche'ye kadar filozoflar hakikati kendilerinin ürettikleri bir şey olarak görmemiş, eğretilenle yoluyla oluşmuş bu sanrıya kendilerini inandırmışlardır. Foucault'nun terimi ödünç alınırsa, "söylemi", dünyanın anlamını okumada bir "aracı" olarak düşünmüşlerdir. Söylemlerin dünyaya çeşitli manalar yüklediğini "unutmuşlardır". Bu yönüyle hakikat problemi aynı zamanda dilseldir. Bu çerçevede Nietzsche'nin dile dair görüşleri, 20. yüzyılın dil felsefesine gösterdiği ilginin nedenlerinden biridir. Nietzsche'nin tarihsel felsefesi, metafizik kavramların oluşumuna dair bir yorum getirmesi bakımından dil felsefesiyle de ilişkilendirilebilir.

Nietzsche'nin tarihsel felsefesi şeylerin mucizevi kökenlerinin olmadığını, şeylere insan tarafından anlam yüklendiğini ve bu anlamların zaman içinde değiştiğini göstermek ister. Şeylerin anlamları ve tarih doğrudan insanı da etkiler. Dolayısıyla tarihsel felsefe, bizi biz yapan özelliklerin kaynaklarının araştırılması, bu çerçevede de tarih bilincinin yerleştirilmesidir. Ancak tarihin yaşama zarar verebileceği durumlar da göz ardı edilmemelidir. Nietzsche, tarihin anlaşılmasında "tarihsel olan", "tarihsel olmayan" ve



“tarihüstü” kavramlarının belirleyici olduğunu söyler. Nietzsche tarihsel olanı geçmiş ile tarihsel olmayanı ise unutmakla ilişkilendirir. “Tarihsel olmayan” bakış açısını tanımlamak için, hayvanın insan gibi geçmişine bağlanarak değil, tek bir anda yaşadığını belirtir. İnsan geçmişinden kurtulabilmek ve adım atabilmek için zihnini kapatmak, “tarihsel olmayan” bir duyguya sahip olmak zorundadır. Nietzsche, insanoğlunu harekete geçiren ve büyük tarihsel olayları meydana getiren itkinin böyle ortaya çıktığını söyler. “Tarihsel olmayan” zihni zorla kapatmak anlamına geldiği için, sağlıklı bir yaşam zorunlu olarak haksızlıkları ve hataları da içerir. Gerçek tarihçi, tarihsel olanın içinde tarihsel olmayanı duyumsayabilen, dolayısıyla tarihüstü bir bakış açısına sahip olan kişidir. Tarihüstünü duyumsayan insan varoluşun sabit bir anlamı olmadığını, sonsuz bir akış içinde olduğunu bilir. Tarihüstünün “mide bulandırıcı bilgeliğine katlanmak” yüce bir yaşam biçimi sağlayabilir. Tarih, yaşamın hizmetinde kullanılabilir. Bu bağlamda gerçek tarihçi hem bilici hem de yaratıcıdır ve bu yönüyle bir tür sanatçıdır.

Nietzsche’nin değerler alanındaki eleştirilerine yönelik genel bir bakış, bu eleştirilerin çeşitli felsefi düzlemlerde kesiştiğini gösterir. Tarihsel felsefe yine iş başındadır. Nietzsche tarihsel felsefenin görevini, geleneksel metafizik felsefenin iddialarını çürütmek, eylemlerdeki bencillikleri ve bakış açılarının kayıtsızlığını göstermek olarak açıklar. Bu anlamda Nietzsche’nin eleştirileriyle tam da tarihsel felsefenin misyonunu yerine getirmek istediği düşünülebilir. Ayrıca Nietzsche’nin üç makaleden oluşan *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’sini tarihsel felsefenin yöntemi olan soykütükçülüğün bir örneği olarak okumak mümkündür. Birinci makale “iyi” ve “kötü” değerlerinin soyuna yönelik bir inceleme olmakla birlikte “Hıristiyanlık psikolojisini” de incelemektedir. Nietzsche’ye göre Hıristiyanlık tanrısal bir özden gelmemiştir, soylu değerlerin(in) hınç duygusuyla yıkılması ile kurulmuştur (Nietzsche, 2008: 101). Nietzsche, çalışmasının ikinci makalesinde ahlakın oluşumunu bir çeşit borçlu-alacaklı ilişkisiyle açıklayarak çeşitli ahlaki kavramları inceler. Örneğin “vicdan”ı insanın içindeki tanrısal ses olarak değil “boşalamayınca dışa doğru gerilere yönelen kan dökme (*Grausamkeit*) içgüdü” olarak tanımlar (Nietzsche, 2008: 101). Nietzsche’nin üçüncü makalesi çileci ideallerin anlamını sorgular ve çileci ideallerin bir *décadence* belirtisiyken kazandığı sınırsız gücün nedenlerinin izini sürer.

20. yüzyıl felsefesinin seyrini değiştiren Nietzsche'nin düşünceleri, geleneksel felsefi bakış açısının yeniden değerlendirilmesi olarak son derece kıymetlidir. Ayrıca Nietzsche'nin felsefi araştırmalara getirdiği makas değişikliği önerisi, felsefeye yeni bir bakış açısı kazandırdığı gibi tartışma alanlarını da genişletmiştir. Bu bağlamda metafizik felsefenin felsefede yeniden konumlandırılması, tarihsel felsefenin ortaya konması, felsefi problemlerin, özellikle ahlak alanındaki incelemelerin psikoloji, etimoloji, dilbilim gibi çeşitli disiplinlerin desteğini almaya başlaması Nietzsche düşüncesinin kadim felsefeye getirdiği esaslı yeniliklerdir.

## KAYNAKÇA

- AISKHYLOS (2015). *Zincire Vurulmuş Prometheus* (çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- AKARSU, Bedia (2013). "Nietzsche'nin Tarih Karşısında Tutumu", *Felsefe Arkivi*, (19). Erişim adresi: <http://dergipark.org.tr/iufad/issue/1321/1557>
- ANSELL-PEARSON, Keith (2011). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş* (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ARİSTOTELES (2013). *Poetika* (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- ARİSTOTELES (2014). *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- BAYKAN, Fehmi (2000). *Nietzsche'nin Felsefesi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- BERKOWITZ, Peter (2003). *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşısının Etiği* (çev. Ertürk Demirel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2017). *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- DELEUZE, Gilles (2016). *Nietzsche* (çev. İlke Karadağ), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- D'LORİO, Paulo (2015). *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu* (çev. Burcu Bilgiç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- EDELMAN, Bernard (2001). "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta" (çev. Ferhat Taylan), *Cogito*, 25, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- EMDEN, Christian J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche* (çev. Gamze Varım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ERHAT, Azra (2010), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel (1987). *Söylemin Düzeni* (çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: Hil Yayın.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Dostluğa Dair* (çev. Cemal Ener), İstanbul: Telos Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel (2014). *Bilginin Arkeolojisi* (çev. Veli Urhan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.
- JASPERS, Karl (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* (çev. Murat Batmankaya), İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- LIDDELL, H. G. Ve R. SCOTT (1901). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

- MARX, K ve F. ENGELS (2008). *Komünist Manifesto* (çev. Celal Üster-Nur Deriş), İstanbul: Can Yayınları.
- MEGILL, Allan (2012). *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” (çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, 16, 55-66.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *Şen Bilim* (çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Ecce Homo* (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010a). *Güç İstenci* (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010b). *David Strauss: İtirafçı ve Yazar* (çev. Osman Çeviktay), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010c). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011a). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Gürsel Aytaç), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011b). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011c). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (çev. Mahmure Kahraman), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011d). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011e). *İnsanca, Pek İnsanca 2. Kitap* (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011f). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (çev. Cemal Atila), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2012a). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet* (çev. Ayça Kaya), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2012b). *Wagner Olayı: Nietzsche Wagner'e Karşı* (çev. M. Osman Toklu), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013a). *Tan Kızılığı* (çev. Özden Saatçi), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış* (çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları.

- NIETZSCHE, Friedrich (2014). *Putların Alacakaranlığı* (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2015a). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Murat Batmankaya), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2015b). *İnsanca, Pek İnsanca-1* (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016). *Filozofun Kitabı: Kuramsal İncelemeler* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Sentez Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2019a). *İnsanca, Pek İnsanca* (1.Cilt) (çev. Cemal Atila), İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2019b). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası / Zamana Aykırı Bakışlar-2* (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SAUTET, M. ve P. BOUSSİGNAC (2012). *Yeni Başlayanlar İçin Nietzsche* (çev. Volkan Yalçintoklu), İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2014). *Hayatın Anlamı* (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2017). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (çev. Levent Özşar), İstanbul: Biblos Kitabevi.
- SOPHOKLES (2013). *Kral Oidipus* (çev. Yorgo Semiyatis), İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- VERNANT, J. P. ve P. V. NAQUET (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* (çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- YILDIRIM, Fatma B. (2015). "Değişen Fikirler, Felsefi Öncüller: Çağdaş Edebiyat Kuramında Felsefe", *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 2015/4: 31-64.
- YOUNG, Julian (2017). *Nietzsche* (çev. Bülent O. Doğan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

Şükrü Süha AK, 1990 yılında Sakarya’da doğdu. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Sakarya’nın Akyazı ilçesinde tamamladı. 2008 yılında başladığı Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü lisans programından 2013 yılında mezun oldu. 2015 yılında Anadolu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi’nde Pedagojik Formasyon Eğitimi sertifika programını tamamladı. Halen Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisidir.