

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
AVRASYA ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

**FYODOR DOSTOYEVSKI’NİN SUÇ VE CEZA İSİMLİ
ESERİNDEKİ RASKOLNIKOV KARAKTERİ ÜZERİNE
NİETZSCHE FELSEFESİ AÇISINDAN ETİK BİR
İNCELEME**

**Hazırlayan
Nüket ÜNAL RUTLİ**

**Danışman
Doç. Dr. Melih KARAKUZU**

Yüksek Lisans Tezi

**Eylül 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
AVRASYA ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

**FYODOR DOSTOYEVSKİ'NİN SUÇ VE CEZA İSİMLİ
ESERİNDEKİ RASKOLNIKOV KARAKTERİ ÜZERİNE
NIETZSCHE FELSEFESİ AÇISINDAN ETİK BİR İNCELEME**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Nüket Ünal RUTLİ**

**Danışman
Doç. Dr. Melih KARAKUZU**

**Eylül 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kuralara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı: Nüket Ünal RUTLİ

İmzası:



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: Fyodor Dostoyevski'nin Suç Ve Ceza İsimli Eserindeki Raskolnikov Karakteri Üzerine Nietzsche Felsefesi Açısından Etik Bir İnceleme

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ... sayfalık kısmına ilişkin .../.../2019 tarihinde *Turnitin* intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: %' tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. .../.../2019

Adı Soyadı: Nükhet ÜNAL RUTLİ
Öğrenci No :
Anabilim Dalı:
Bilim Dalı:
Program Adı: Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza
Doç. Dr. Melih KARAKUZU

Öğrenci Adı/İmza
Nüket ÜNAL RUTLİ

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

“Fyodor Dostoyevski’nin Suç ve Ceza İsimli Eserindeki Raskolnikov Karakteri Üzerine Nietzsche Felsefesi Açısından Etik Bir İnceleme” adlı Yüksek Lisans / Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Nüket ÜNAL RUTLİ

Danışman

Doç.Dr. Melih KARAKUZU

Avrasya Araştırmaları Anabilim Dalı Başkanı

KABUL ONAY SAYFASI

Doc. Dr. Melih KARAKUZU danışmanlığında Nüket ÜNÜK RUTİ tarafından hazırlanan
"F. Dostoyevski'nin Suç ve Ceza isimli eserindeki Raskolnikov karakteri üzerine
Nietzsche Felsefesi Açısından Etik Bir İnceleme" adlı bu çalışma, jürimiz tarafından
Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü
"Araştırma Araştırmaları" Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul
edilmiştir.

05/09/2018
(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman : Doc. Dr. Melih KARAKUZU

Üye : Doc. Dr. Reyhan ÇELİK

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Sina KILIÇ

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 06/01/2020 tarih ve 01 sayılı kararı
ile onaylanmıştır.

06/01/2020
Doc. Dr. Kenan GÜLLÜ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Her entelektüel çalışma mutlaka kendini adama, yoğun çaba ve olağanüstü bir özveri gerektirir. Ancak tüm bunlar bir araya gelse bile özellikle bu yüksek lisans tezinin yazarı gibi henüz yolun başında olan bir entelektüel adayının bu zor süreci hakkında tamamlayabilmesi için başka kıymetli insanların yönlendirici, destekleyici, motive edici, ve denetleyici, değerli katkıları elzemdir.

Bu bağlamda, benden bu yüksek lisans tezi yazımı boyunca kıymetli desteğini hiç esirgemeyerek yol gösterici olan sayın danışman hocam Doç. Dr. Melih KARAKUZU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmayı gerçekleştirmemin entelektüel kariyerimde bana oldukça önemli katkılar yaptığından ve yapacağından emin olmanın verdiği iç rahatlığımı kendilerine borçluyum.

**FYODOR DOSTOYEVSKI’NİN SUÇ VE CEZA İSİMLİ ESERİNDEKİ
RASKOLNİKOV KARAKTERİ ÜZERİNE NİETZSCHE FELSEFESİ
AÇISINDAN ETİK BİR İNCELEME**

Nüket Ünal RUTLİ

**Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Eylül, 2019
Danışman: Doç. Dr. Melih KARAKUZU**

ÖZET

F.M. Dostoyevski (1821 – 1881) ve Friedrich Nietzsche (1844 -1900) 19. Yüzyıl düşünce ve edebiyat yaşamına damga vurmuş iki önemli entelektüeldir. Her ne kadar farklı entelektüel ortamlarda yetişmiş olsalar da yaşamları boyunca insana dair benzer problemlere kafa yormuşlar ve bu problemlere çözüm arama girişimleri ile hem kendi entelektüel kariyerlerini hem de içinde yaşadıkları çağın kültürel, toplumsal, felsefi ve edebi karakterinin belirlenmesinde önemli rol oynamışlardır.

Her iki düşünür de temelde “insan yaşamının anlamı ve değeri” problemi ekseninden insanın kendinde bulunan olanakları nasıl en üst seviyeye çıkaracaklarına ilişkin teoriler üretmişlerdir. Nietzsche için bunun yolu, insanın kendisine toplum tarafından empoze edilmiş ve sorgulamadan kabul ettiği ahlaki ve dini tüm değerlerin değersizliğini tam ve verimli bir nihilist tavırla keşfetmesi ve bu değerlerden kurtularak kendi içinde bulunan güce dönmek suretiyle yaşamı kendi ürettiği değerler temelinde yeniden kurmaktır. Dostoyevski için ise insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme yolu, kendinden üstün olan biricik nihai güç olan Tanrı’ya ve Hıristiyanlık imanına saf ve temiz bir kalple bağlanmaktır.

Her ne kadar sonunda farklı yollara yönelseler de her iki entelektüelin temel amacının insanın kendini gerçekleştirme olduğu söylenebilir. Üstelik hem Nietzsche hem de Dostoyevski bu kendini gerçekleştirme sürecinin zor ve çetin bir süreç olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre insanın kendi yaşamını kendi eline alması zor ancak bu zorluğu degecek kadar önemli bir uğraştır.

Tespit edilen bu paralellikler çerçevesinde bu yüksek lisans tezinde Dostoyevski'nin en önemli eserlerinden biri olan "Suç ve Ceza"nın temel karakteri olan Raskolnikov'un Nietzsche felsefesi açısından bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Test edilmesi amaçlanan varsayım Raskolnikov'un tam da Nietzsche'nin sözünü ettiği kendini gerçekleştirme süreci içinde bocalayan bir karakter olarak değerlendirilebileceği ve bu bulgu sayesinde Dostoyevski'nin bu romanından yola çıkarak Nietzsche felsefesine ilişkin yeni bir perspektif kazanılabileceği şeklinde özetlenebilir.

Gerçekten de tezin sonunda Raskolnikov karakterinin bir çok açıdan Nietzsche felsefesi açısından yorumlanmaya oldukça müsait bir takım özellikler sergilediği ve bu yorumlama sonunda Nietzsche'nin insanın kendini gerçekleştirme sürecinde tespit ettiği iki önemli aşama (sürü insanı – özgür insan) arasında gidip geldiği sonucuna varılmıştır. Bu sonucu değerlendirdiğimizde Dostoyevski'nin Raskolnikov'unun Nietzsche felsefesini anlama ve yorumlama açısından oldukça kullanışlı olduğuna kanaat getirilmiştir.

**AN ETHICAL APPROACH: RASKOLNIKOV IN CRIME AND PUNISHMENT
BY FYODOR DOSTOEVSKY IN TERMS OF FRIEDRICH NIETZSCHE'S
PHILOSOPHY**

Nükhet Ünal RUTLİ

**Erciyes University, Institute For Social Sciences
Master Degree Thesis, September, 2019
Advisor: Assoc. Prof. Dr. Şahin GÜVEN**

ABSTRACT

They are two important intellectuals who left their mark on 19th century thought and literature. Although they grew up in different intellectual settings, they have faced similar human problems throughout their lives and they have played an important role in determining their own intellectual careers as well as the cultural, social, philosophical and literary character of the era they live in.

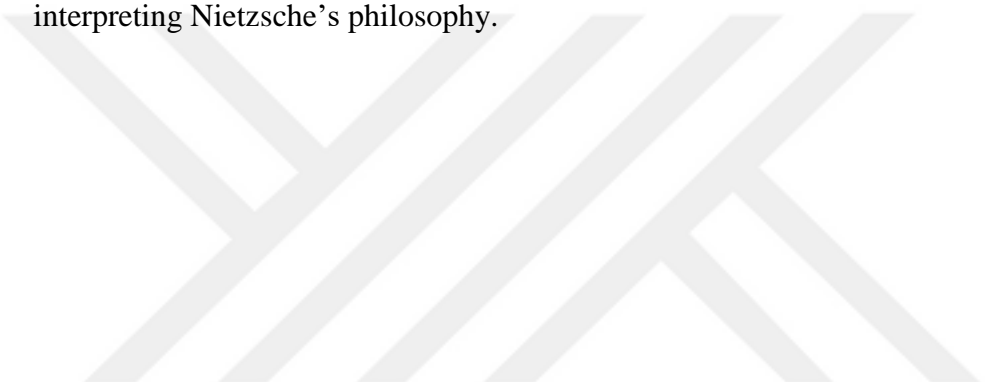
Both thinkers have basically produced some theories on how to maximize the possibilities of human beings from the axis of “the meaning and value of human life” problem. For Nietzsche, this is the way in which man discovers the worthlessness of all moral and religious values imposed on him by society without question, in a complete and fruitful nihilist manner and re-establishing life on the basis of the values it produces by getting rid of these values and returning to the power within itself. For Dostoevsky, man's way of realizing his own potential is to be connected with a pure heart to God, who is the only ultimate power superior to himself, and the faith of Christianity.

Although it may eventually lead to different paths, it can be said that the main goal of both intellectuals is self-realization. Moreover, both Nietzsche and Dostoevsky argue that this process of self-realization is a difficult and arduous process. According to them, it is difficult for a person to take his own life into his own hands, but it is an important effort and this difficulty is worth facing.

Within the framework of these parallels, in this master's thesis, Raskolnikov, who is the main character of “Crime and Punishment” which is one of the most significant works of Dostoevsky, is tried to be analysed in terms of Nietzsche's philosophy. Assumption intended to be tested could be summarized that Raskolnikov

can be considered as a faltering character in the process of self-realization that Nietzsche mentioned and thanks to this finding, a new perspective on Nietzsche's philosophy can be gained from this novel of Dostoevsky.

Indeed, at the end of this thesis, it was concluded that the character of Raskolnikov exhibits a number of features that are quite suitable for interpretation in terms of Nietzsche's philosophy. At the end of this interpretation, it was identified that Raskolnikov alternates between two important stages -the herd and the free man- that Nietzsche determined in the process of self-realization. When this result has been evaluated, it is concluded that Raskolnikov is very helpful in understanding and interpreting Nietzsche's philosophy.



İÇİNDEKİLER

FYODOR DOSTOYEVSKI’NİN SUÇ VE CEZA İSİMLİ ESERİNDEKİ RASKOLNİKOV KARAKTERİ ÜZERİNE NIETZSCHE FELSEFESİ AÇISINDAN ETİK BİR İNCELEME

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
İNTİHAL FORMU	ii
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	iii
KABUL VE ONAY	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

19. YÜZYIL RUSYA’SINDA TOPLUM VE KÜLTÜR”

1.a. Dostoyevski’nin Entelektüel Arka Planı – Tarihsel Bir Kesit-	11
1.a. Dostoyevski’nin Rusyası	11
1.b. Aralıkçılar İsyanı	13
1.c. Olağanüstü 10 Yıl: Slavcılar Ve Batıcılar	16
1.d. Petraşevski Çevresi Ve Naturalizm	24
1.e. 1860’lar Ve Sonrası: Yeni Bir Entelektüel Sınıfın Doğuşu	27

2. BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN AHLAK FELSEFESİ

2.a. Nietzsche’nin Yaşamı Ve Yapıtları	35
2.b. Nietzsche Felsefesinin Genel Özellikleri	46
2.c. Nietzsche’nin Ahlak Felsefesi	64
2.c.1. Nietzsche’nin Geleneksel Ahlak Eleştirisi	64
2.c.1.Ahlakın Soykütüğü: Sürü Ahlakı – Efendi Ahlakı	66
2.c.2.Sürü Ahlakı – Efendi Ahlakı Ayrımı	69
2.c.3.Sürü Ahlakına Karşı Üst İnsan:	75

3. BÖLÜM

SUÇ VE CEZA ROMANININ NIETZSCHE’NİN AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.a. Dostoyevski’nin Yaşamı Ve Yapıtları	80
3.b. Nietzsche’ci Ahlak Anlayışı Açısından Raskolnikov Karakteri	89
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	125
KAYNAKÇA	130
ÖZ GEÇMİŞ	135



GİRİŞ

En eski çağlardan bu yana insanlığın sosyal ve kültürel gelişimini belirleyen temel motif anlam arayışı olmuştur. Bu bağlamda insanı diğer varlıklardan ayıran ve onu kültür kurabilen bir varlık yapan özelliğin bu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Elbette ki bu anlam arayışı, insanın – yine diğer varlıklardan farklı olarak – kaygı duyan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan önce kendi yaşamı ve varoluşu, sonra çevresi, sonra da evren hakkında kaygı duyan ve bu kaygıyla bir anlam arayışına yönelen bir varlıktır. Kaygı duyma bu bağlamda anlam arayışının temel nedeni olarak karşımıza çıkar. Anlam arayışı ve kaygı duyma arasındaki bu ilişki aslında karşılıklı bir ilişkidir ve insanlığın evrimini sağlayan güçtür. Zira bu ilişki, yaratıcılığı, gelişmeyi ve krizi aynı anda doğurur. Buna göre insanlık her anlam arayışını bir kaygı temelinde gerçekleştirirken, anlam arayışını tatmin etmek için ortaya koyduğu her öneri de bir yandan insanlığın gelişimine katkı sağlarken diğer yandan yeni kaygıların ortaya çıkmasına yol açar. İşte bu kaygılar kültürel düzlemde kriz ve kargaşa ama aynı zamanda büyük yaratılar ve keşifler dönemleri olarak deneyimlenir.

İşte 19. Yüzyılda, insanoğlunun anlam arayışının yarattığı boşluk, kriz ve aynı zamanda yaratıcılık unsurlarının en yoğun biçimde kendisini hissettirdiği bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de bu nedenle, özellikle modern insanlık için, ayrıcalıklı bir yeri olduğu söylenebilir. Gerçekten de 19. yüzyıl insanlık tarihinde bir arayış ve karmaşa yüzyılı olarak dikkat çeker. Her alanda çok ciddi değişimlerin, dönüşümlerin, devrimlerin, savaşların, sosyal ve ekonomik buhranların, sınıf çatışmalarının, belirsizliklerin, yıkım ve yeniden oluşların gerçekleştiği bir yüzyıldır. Tüm bu kaotik ortam da beraberinde çığır açıcı keşiflerin ve icatların ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Bu nedenle 19. Yüzyıl bir yaratılar, ideolojiler ve dâhiler çağı olarak da anılır.¹ Bu karmaşa ve yaratıcılık hem çağın içinde yaşamış düşün adamlarına hem de 200 yıl sonra bu çağa daha soğukkanlı ve bütüncül bakma fırsatı bulan 21. Yüzyıl entelektüellerine oldukça verimli ve zengin bir araştırma alanı sunmaktadır. İnsanlık

¹ Henry D Aiken, *The Age of Ideology*, Signet Pub. First Edition, West Bengal, India, 1956.

bugün kendi yarattığı eserler olarak dünyaya miras bırakmakla övündüğü – sanat, felsefe, siyaset vs. – gibi kültürel ürünlerin modern tanımlarını ve karakterlerini 19. yüzyıl düşünürlerinin ve sanatçılarının inşa ettikleri zeminde anlamaktadır. İşte F. Nietzsche ve F. Dostoyevski de bu çağın iki büyük dâhisi olarak hem 19. Yüzyıla karakterini vermiş hem de bu çağı her açıdan çok net bir biçimde temsil etmiş iki büyük düşünürdür.

Her iki filozofu da belirleyen temel karakterler, 19. Yüzyıl toplumsal ve kültürel atmosferinin de verdiği ivmeyle, varoluşa ve insan yaşamına ilişkin anlam arayışı ve bu anlam arayışının yarattığı belirsizlik ve kriz duygusudur. Her iki düşünür de bu belirsizlik ve krizden kurtulmak için varoluşsal bir sıçramanın gerektiğini ve bu sıçrama için insanın kendini var etme sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini ifade eder. Ancak bu noktada söz konusu krizi yorumlama ve bu krizden çıkış yollarını belirleme noktasında birbirlerinde tamamen farklı hatta neredeyse tamamen zıt noktalara yönelirler. Başka bir deyişle Dostoyevski ve Nietzsche için temel mesele içinde yaşadıkları çağın insanının kültürel, sanatsal, siyasi ve ahlaki çöküş duygusu ve bu duygunun yarattığı atılıktır (nihilizm). Bu olumsuz durumun tespiti her iki düşünürü de bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaya itmiş ve her iki düşünür de kurtuluşu insanın kendini aşmasında bulmuştur. Ancak bu aşmanın nasıl gerçekleşeceği konusunda tamamen farklı yönere yönelirler. Nietzsche için kendini aşma, bireyin bir şekilde sorgulamaksızın kabul ettiği dini, ahlaki, geleneksel değerlerin değersizliğini tecrübe etmesi ve bunları arkada bırakarak kendi doğasında bulunan yaratıcı güç ile kendi değerlerini yaratması anlamına gelirken Dostoyevski için kendini aşma insanın, özellikle Batı Avrupa insanının ve bu kültürün etkisine kapılmış Rus insanının unutmuş olduğu Tanrı'ya ve Tanrısal değerlere geri dönmek ve böylece insanın aşkın olanla bağlantısını yeniden kurmak anlamına gelir.

Dostoyevski ve Nietzsche 19. Yüzyıl'da yaşamış entelektüeller olsa da aynı kültürel ve coğrafi atmosferde büyüüp aynı eğitimden geçmemişlerdir. Zira 19. Yüzyıl itibariyle Batı Avrupa'nın yaşadığı çağ ile Rusya'nın yaşadığı çağ, kültürel atmosfer olarak birebir aynı değildir. Buna rağmen hem entelektüel ilgi alanları hem de yaşamlarında kendilerine dert edindikleri meselelerin bu denli benzerlik göstermesi şaşırtıcıdır. Her ikisi de kendi çağının insanının içine düştüğü çöküş duygusunu nihilizm olarak tarif etmiş ve nihilizmin çağın insanı için kaçınılmaz bir durum haline geldiğini

kabul etmişler ancak nihilizmi aşacak çözüm yolları aramaktan da çekinmemişlerdir. Elbette Nietzsche ve Dostoyevski'nin nihilizmin nedenleri konusunda tamamen zıt tespitlerde bulunduğu çok açık bir gerçekliktir. Bu noktada düşünürlerin bu farklı tespitlerini içinde yaşadıkları entelektüel ve kültürel havanın farklılığı temelinde yorumlamak yanlış olmaz. Dostoyevski için nihilizm dönemin Rusya'sının Batıcı anarşist ve yenilikçiliklerin Hıristiyanlıktan uzaklaşmasının doğal sonucu iken, Nietzsche için nihilizm, Avrupa Hıristiyan ahlak anlayışının iflasının doğal bir sonucudur. Hangi bakış açısının doğru olduğuna ilişkin bir tartışma bu yüksek lisans tezinin kapsamının çok ötesinde olsa da nihilizm tehlikesine yapılan vurgunun ve bu tehlike için dinin ilaç mı yoksa zehir mi olduğuna ilişkin tartışmanın 19. Yüzyılı belirleyen başat karakteristik olduğunu söylemek yanlış olmaz. Burada bu yüksek lisans tezi bağlamında her iki düşün adamı üzerine bir çalışma yapmaya bizi yönelten ilişkilerin ortaya konulmasıyla yetinilecektir.

Her iki düşünürün nihilizm yorumlamalarında dine – ve elbette ateizme- yaptığı vurgu ilgi çekicidir. Gerçekten de bu iki filozofu bir arada değerlendirmeyi mümkün hatta gerekli kılan bir başka nokta da nihilizm ile ateizm arasında kurdukları ilişkidir. Elbette nihilizm ile ateizm arasında ilişki kurma 19. Yüzyıla ya da özel olarak Nietzsche ve Dostoyevski'ye özgü bir durum değildir. İnsanoğlu özellikle tek Tanrılı dinleri keşfettikten sonra Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kültürel yansımalarına ilişkin problemlerle her zaman meşgul olmuştur. . Söz konusu soru ve sorular insan var oluşuna ilişkin genel ve cevapları norm oluşturan türden sorular olduğundan, sadece ortaya çıktıkları toplumun yapılarını değil, ortaya çıktıkları çağın insan ve evrene dair algısını da belirleyen sorular olmuştur. Özetle insanlık, kendisini keşfettiğinden bu yana Tanrı ile ilişkisini hep tartışmalı bir zemin üzerine kurmuştur. Ancak belki de bu zeminin en hareketli ve en canlı olduğu dönem – özellikle Batı kültürü ve geleneği için – 19. Yüzyıldır.

19. yüzyıl modern bireyin canlı ve karşılıklı bir ilişki içinde bir “kişi” olarak Tanrı ile doğrudan ve biricik ilişkisinin tüm yönleriyle – ortaya çıkardığı sorunlar da dahil olmak üzere – ilk kez bu kadar net tartışıldığı ve insanın bireysel var oluşuna ilişkin problemlerin kaygısını bu zemin üzerinde hissettiği bir yüzyıldır. Belki de bu yüzyıl için şu tespiti yapmak durumu daha iyi anlamamıza yol açabilir: 19. Yüzyıl Batı insanının Tanrı ile gerçekten kişisel olarak hesaplaşma içine girdiği ilk yüzyıldır.

Söz konusu hesaplaşmada Nietzsche ve Dostoyevski oldukça güçlü ve belirleyici rol oynamaktadır. İki düşünür de ateizm ile nihilizm arasındaki ilişkiyi, Tanrı temelinde değil insan temelinde tartışmışlardır. Başka bir deyişle her iki düşünürün de entelektüel ilgisi doğrudan Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorununa değil, Tanrı'nın var olup olmamasının insan için ne anlama geldiği üzerine yoğunlaşır. İşte bu iki filozofta ortaya çıkan bu entelektüel yönelim 19. Yüzyılın temel karakterlerinden birini de ortaya koyar.

Hem Nietzsche ve Dostoyevski'yi hem de genel olarak 19. Yüzyıl entelektüellerini bu bağlamda meşgul eden sorular şunlardır: Tanrı'nın belirleyiciliği altında insan yaşamının anlamı nedir? Tanrısız bir insan yaşamının anlamı nedir? Tanrısal bir ahlaki anlayış insan özgürlüğü ile nasıl bağdaşır? İnsanoğlunun çektiği bunca acı Tanrı'nın mutlak iyiliği ile nasıl bağdaşır? Öte dünyada mutluluğu vadeden bir dinin mensubu açısından bu dünyanın anlamı nedir? Tanrı'nın hakimiyeti altında insan nasıl kendi olur? Sorular çoğaltılabilir ama her biri sonuç olarak insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme açısından Tanrı'nın varlığının anlamı ya da tam tersi, Tanrı'ya iman açısından insanın var oluşunun anlamına ilişkin sorulardır. Başka bir deyişle bu sorulara verilen cevaplar nihilizm ile ateizm arasındaki ilişkiye dair problem ekseninde toplanmaktadır. İşte bu yüzden hem bu yüksek lisans tezinin konusu olan iki entelektüel için hem de 19. Yüzyılın geneli için ateizm ile nihilizm arasındaki ilişki problemi oldukça önemlidir.

Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere, Nietzsche için ateizm ile nihilizm arasındaki ilişki bir gelişim sürecinin zorunlu aşamaları olarak organik bir ilişkidir. Başka bir deyişle nihilizm ateizmin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve insanın gelişiminde olumlu ama aşılması gereken bir evreye tekabül eder. Nietzsche'nin ahlak felsefesine ayırdığımız bu nokta, aynı zamanda Nietzsche'nin bu iki pozisyon arasında belirli bir farkın varlığını kabul ettiği anlamına da gelmektedir. Dostoyevski için ise nihilizm ve ateizm arasında pek bir fark yoktur ve ikisi de insan için bir çöküşün, yalnızlığın, umutsuzluğun ve ahlaksızlığın nedenleridir. Dostoyevski'nin bu iki pozisyon arasında bir fark görmemesinin en önemli nedeni kuşkusuz yaşama ilişkin norm, değer ve ahlak üreten tek gerçekliğin Hıristiyanlığın Tanrı'sı olduğuna ilişkin görüşüdür. Ona göre insan yaşamının anlamı Hıristiyanlık dininde içerilir. Dolayısıyla Hıristiyan Tanrı'sını reddeden bir ateist yaşamın anlamına ilişkin değerleri de bulamayacağından aynı zamanda bir nihilist olmak durumundadır.

Nietzsche ve Dostoyevski için nihilizm ve onun ateizm ile ilişkisi sadece entelektüel bir ilginin konusu değildir. Düşünürlerin kendi yaşamlarında oldukça önemli yer tutan bir problemdir. Her iki filozof da nihilizmin yarattığı ruhsal bunalımı derinden hissetmiş ve bunun çıkış yollarını önce kendileri için aramıştır. (Her ne kadar Dostoyevski hiçbir zaman bir nihilist olmadıysa da Tanrı ve onun temelinde inanılan değerlerin değersizleştiği bir kültürel havayı sonuna kadar teneffüs etmenin sıkıntılarını derinden içselleştirmişti.) Bu nedenle bu düşünürlerin çağın sorunlarına dışarıdan bakan ve entelektüel haz dışında bir hedefi olmayan aydınlardan çok tam anlamıyla içinde yaşadığı çağın ruhunu içselleştiren bireyler olduğunun altının çizilmesi gerekir.

Nietzsche ve Dostoyevski'nin ateizm ve nihilizm ya da Tanrısal değerler ve insani değerler arasındaki ilişkiye ilişkin bu görüşleri aslında onların insan doğasının muazzam potansiyeline duydukları derin güven ve hayranlığın bir tezahürüdür. İnsan, her ikisi için de olağanüstü bir yaratıcı güce ve potansiyele sahiptir. Ancak her yaratıcı güç gibi insanın sahip olduğu bu gücün de yıkıcı ve karanlık bir yanı vardır.² İşte insanın sonsuz potansiyelinin bu yıkıcı ve karanlık yönü, Nietzsche ve Dostoyevski'nin eserlerinin ana temasını teşkil eder. Her ikisi de bu potansiyelin reddedilmemesini, görmezden gelinmemesini, aksine kabul edip olumlanmasını ve kullanılmasını isterler. Söz konusu tema Dostoyevski'nin en önemli eserlerinin – Suç ve Ceza ya da Karamazov Kardeşler gibi – baş anti-kahramanları aracılığıyla işlenir. Örneğin Suç ve Ceza'da Raskolnikov, insanın yaratıcı ve karanlık gücünün hep kriz anlarında ve bir tepki ya da düş kırıklığı anında ortaya çıktığını bize gösterir.³ Aynı tema Nietzsche'nin tüm eserlerinde olumlu bir karaktere bürünür. Nietzsche için insan geleneksel ahlakın ona öğrettiğinin aksine bu yıkıcı gücünden utanmamalı, suçluluk duymamalı ve onu özgürce kullanmalıdır. Zira Nietzsche'ye göre doğal olan budur. Onun “üst insan” anlayışı kendi yıkıcı gücünün farkında olan ve bunu kullanmaktan korkmayan, bu sayede diğer insanlara nazaran çok daha güçlü olan bir karakteri işaret eder.

İki düşünürün de nihilizmi yorumlaması da aslında bu yıkıcı güç ile ilgilidir. Hem Dostoyevski hem de Nietzsche için nihilizm insanın kendindeki olağanüstü güç ve potansiyelin farkına varamamasının verdiği boşluk duygusu olarak tanımlanabilir. Zira

² Henry **Strakosch**. “Nietzsche And Dostoevsky” *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie*, Vol. 49, 1963, p.552

³ Alan **Woolfolk**, “The Two Switchmen of Nihilism: Dostoevsky and Nietzsche” *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 22, No. 1 Winter 1989, p.74

söz konusu yıkıcı güç insan için aydınlatıcı bir araç olarak kullanılmalıdır. İnsan ancak kendinde bu gücün farkına vararak kendi hakikatinin kapısını aralayabilir.

Bu noktada yukarıda kullanılan “kendi hakikati” kavramının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Nietzsche de Dostoyevski de gündelik yaşamın sıradanlığını hakikatten uzaklaşmak olarak yorumlar.⁴ Gündelik yaşamın hengamesi bizi kendi hakikatimizden uzaklaştırır ve yüzeysel bir varoluşla yetinmemize neden olur. Nietzsche bu sıradanlıktan, kendisini kendi hakikati yapan insan vizyonuyla sıyrılırken Dostoyevski bu dünyada asla erişilemeyecek bir aşkın varlığa kendini adanmanın eşsiz tecrübesine sığınır. Böylece iki düşünür de gündelik yaşamın hakikat olarak dayattığı sığ varoluş yerine insanın kendi içsel tecrübesinden kendi hakikatini yaratmasını – farklı yol ve tarzlarda da olsa – ifade etmiş olurlar.

Dostoyevski’de bu sıra dışı kendilik deneyimi dinsel ve ahlaki motifler taşıırken Nietzsche’de çok net biçimde ateist ve ahlakdışı bir karakterdedir. Bu bakımdan taban tabana zıt olsa da söz konusu kendini yaratma deneyiminin en uygun ifade şekli her iki filozof için de sanatsal yaratıdır. Bu bakımdan sanat hem Nietzsche hem de Dostoyevski için insanın kendini gerçekleştirmesinin en önemli aracı olarak ortaya çıkar.

Nietzsche – özellikle ilk döneminde – sanatın insan varoluşuna anlam katan şey olduğunu iddia eder.⁵ Ona göre insanın kendini gerçekleştirme, kendi yaşamına ve varoluşuna estetik bir anlam kazandırması ile mümkün olabilir. İnsan estetik bir varlık olarak kendini bir sanat formu haline getirdiğinde kendini aşacak ve en yüksek potansiyeline ulaşacaktır. Estetik varoluş Nietzsche’de kişinin estetik bir formda kendi güçlülüğü ya da güçsüzlüğünün farkında olmasıdır.

Yaşamın karmaşıklığı ve anlamsızlığını sanatsal bir forma sokan birey böylece yaşamı kendisinin yapar, kendi yaşamının iplerini kendi eline alır. Dolayısıyla Nietzsche’nin insanın büyük güven duyduğu insanın sonsuz potansiyeli yaşamı estetize ederek modern insanın sığ yaşam biçimini aşması olarak yorumlanabilir.⁶

⁴ Robert Louis **Jackson**, “Nietzsche And Dostoevsky: Counterpoint”. *The Comparatist*, Vol. 6, 1982, p. 25.

⁵ Friedrich **Nietzsche**, *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, s.10.

⁶ **Jackson**, “Nietzsche and Dostoevsky” p. 27

Dostoyevski için de yaşamın hakikati kendi ifadesini sanatta bulur. Dostoyevski de insanın sanat yoluyla kendi varoluşuna anlam yükleyebileceği bir aşkın deneyim içine girer. Başka bir deyişle sanat Dostoyevski'de de insanın kendini yaratmasının bir sonucudur. Ancak buradaki yaratma Nietzsche'deki gibi Tanrısız bir ahlakla sonuçlanmaz. Tam tersi ruhsal, spiritüel bir Tanrı deneyimine işaret eder. Sanatçı sıradan gerçekliği işleyerek onu benzersiz bir deneyim haline getirir. Sanatçı hayatı sıradan yaşamın ötesinde tüm zenginliği ve karmaşıklığı ile derinden gören kişidir.⁷ O halde sanatçı sadece gerçeği temsil etmez bize görünen gerçeğin altındaki derinliği hatırlatır. İşte bu derinlik Tanrısal olandır. Bu derinliği görebilmesi için sanatçının sadece fiziksel gözleriyle değil ruhunun gözleri ile de evrene bakması gerekir. İşte yaşamına anlam katacak ruhsal deneyimi bu şekilde yaşayabilir. Demek ki onun sanat yoluyla insanın kendi kendisini yaratmasından anladığı şey insanın kendisinden, başka bir hakikat yaratması değil, kendisinde zaten bulunan ama unuttuğu bir hakikati keşfetmesidir. Başka bir deyişle insanın kendini yaratması Nietzsche'de estetik bir deneyimle gerçekleşen bir icat iken Dostoyevski'de yine estetik deneyimin sonuncu gerçekleşen bir keşiftir.

Kendini yaratma süreci her iki filozof için de estetik bir tavırla başlayan bir yolculuk olsa da bu yolculuğun sonunda ulaşılabilecek durum etik açıdan değerlendirilmelidir. Zira her iki filozofun da temel meselesinin içinde yaşadıkları çağın etik açıdan içine düştüğü kriz ve bunalım olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda Dostoyevski için insanın kendine yaşamı anlamlı kılacak bir form araması nihayetinde dinsel bir arınma olarak ortaya çıkar. Buna göre modern dünyada insan kendisinde bulunan güçlü irade özgürlüğünü tanıma ile ilk günahın bilincinin ağırlığı arasında sıkışıp kalmış bir varlıktır. Hıristiyanlık tüm insanlığı bu günahın sorumlu tutarak onun özgürlüğünü de tanımış olur. Zira bu günahın sorumlu olma ancak insanın özgür bir iradeye sahip olması temelinde mümkün olabilir. Buradan yola çıkan Dostoyevski insanın kendi güçlü iradesine anlam katanın Hıristiyanlık bilinci olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla insanın kendini gerçekleştirme, kendi özgürlüğünün kaynağını estetik bir tarzda keşfetmesi anlamına gelecektir. O halde modern insanın içine düştüğü ahlaki kriz

⁷ Robert Louis **Jackson**, "Dostoevsky's Concept of Reality and Its Representation in Art." *Close Encounters: Essays on Russian Literature* içinde, MA: Academic Studies Press, Brighton.,2010, p.242

ve bunalımdan çıkmasının yolu Hıristiyan – ve Geleneksel Rus – ahlakının kurallarını içselleştirmek ve yaşamını ona adamaktan geçer.

Nietzsche’de ise kendini yaratma süreci tam olarak Dostoyevski’nin insan doğasına ilişkin düştüğü türden bir hataya düşmemeye dayanır. Ona göre insanın özgür ve “iyi”ye yönelik bir iradesi olduğuna ilişkin yargı bir kandırmadır. Bu kandırmaca insanı sürekli yaptığı her eylemden suçluluk duymasına ve her eyleminin hesabını verme zorunluluğu altına girmesine neden olur. Bu cendere içinde insan asla kendi olamaz, kendi gücünün farkına varamaz ya da o gücü kullanamaz. Kendi gücünün farkına varamayan insan da yaşamın anlamını kendi kendisinden üretemeyeceği için kendinden daha güçlü bir varlık illüzyonuna başvurur. İşte Tanrı ve evrensel ahlak gibi bir takım dogmatik figürlerin kaynağı bu illüzyonlardır. Bu sayede yaşamın anlamsızlığı artık katlanabilir bir hal alacaktır belki ama bu düpedüz insanın kendini aldatması ve kendi kendini yaratma sürecini sonlandırmasına neden olur. Bunun yerine yaşamın anlamsızlığını kabul edip, onunla yüzleşecek kadar güçlü olmak gerekir.⁸

Aslına bakılırsa Nietzsche ve Dostoyevski’nin en önemli ortak noktası yaşadıkları dünya ile uzlaşmayı kabul etmemeleridir. Her ikisi de insanın, 19. Yüzyıl modern dünyasında kendisine dayatılan yaşamdan çok daha iyisini hak ettiğini düşünmektedir. Zira insan olağanüstü bir potansiyele sahiptir. Ancak içinde yaşadığı kültür ona bu potansiyelini unutturmuş, yaşamın anlamına ilişkin arayışında onu kılavuzsuz bırakmış ve bunun sonucu da etik açıdan bir bezginlik, atıllık ve çöküş olmuştur. İnsanın tekrar ayağa kalkması kendi yaşamının iplerini eline alması ve olağanüstü potansiyelini hatırlaması ve içine düştüğü pasif nihilist durumdan kurtulması gerekmektedir. İşte Dostoyevski ve Nietzsche bu noktada çağın insanına yeni anlam arama yolları göstermekte ve bu bağlamda çağın insanın tüm sorumluluğunu üzerlerine almaktadırlar.

Tüm bu benzerlik ve ilgi ortaklığına rağmen her iki düşünürün vardığı sonuç tamamen zıt bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dostoyevski yaşamın anlamını Hıristiyan inancı ve Rus köylülerinin geleneksel ahlakında bulmuşken Nietzsche için anlam insanın kendi gücü isteme güdüsünden kendisinin doğurduğu ve yaşama kattığı bir yaratıdır. Bu iki düşünürün uzlaşmadığı noktanın her açıdan Tanrı’ya ilişkin

⁸ Jackson, “Nietzsche and Dostoevsky” p. 28-30

takındıkları tavır olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nietzsche Tanrı'yı insanın kendi sonsuz potansiyeline ulaşmada bir engel olarak reddederken Dostoyevski insanın sonsuz potansiyelinin tam olarak bir Tanrı inancında ortaya çıktığını ifade eder. Başka bir deyişle Nietzsche'nin kendini gerçekleştirme sürecinde çıkılan yolda vardığı yer sonsuz potansiyeline ulaşmış bir üst insan iken Dostoyevski'nin yolculuğunun sonu sonsuz güç sahibi Tanrı'dır. Bu noktada Dostoyevski ve Nietzsche'yi aynı yoldan gidip farklı yerlere varmış iki düşünür olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir.

Bu durum oldukça ilginç ve üzerinde düşünmeye değer bir durumdur. İşte bu yüksek lisans tezi de tam olarak bu durum tespitinden hareketle ilk bakışta farklı bakış açıları olarak görülen bu iki tavır arasında bir ilişki kurmak ve bu bağlamda 19. Yüzyılın kültürel tablosuna yeni bir perspektiften bakmak için Dostoyevski'nin Suç ve Ceza adlı eserini Nietzsche'nin ahlak anlayışı bağlamında ele alıp değerlendirmek amaçlanmaktadır. Bu yeni perspektifin hem 19. Yüzyılın entelektüel atmosferinden bize miras kalan insan yaşamının anlamı ve ahlakının kökeni gibi problemleri kavramak bakımından hem de bu problemleri günümüzün penceresinden yeniden değerlendirmek bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bu amaç doğrultusunda bu yüksek lisans tezi üç ana bölümden müteşekkildir. "19. Yüzyıl Rusya'sında Toplum ve Kültür" başlıklı ilk bölümde, yukarıda kendi çağının düşünürü olarak tasvir ettiğimiz Dostoyevski'nin içinde yetiştiği toplumsal ve kültürel atmosfer ana hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır. Zira Dostoyevski'nin kendi görüşlerinin ele alınmasından ve eserinin incelemesinden önce çağın genel atmosferine ilişkin – giriş niteliğinde de olsa – böylesi bir tarihsel arka planın verilmesi zorunludur. Zira hem Dostoyevski'nin hem de Nietzsche'nin rahatsızlığını hissettiği kültürel ve toplumsal yapı ortaya konulmadan düşünürlerin eserlerinde ele aldığı temaların tam olarak anlaşılma imkanı yoktur. Bu bölümde özellikle 19. Yüzyılın Fransız Devrimi sonrası gerçekleştirdiği dönüşüm ve devrimler, bu değişimleri destekleyen ve onlara direnen entelektüel gruplar arasındaki tartışmalar ekseninde ele alınmaya çalışılacak ve Dostoyevski'nin bu tartışmadaki pozisyonu tahlil edilecektir. Bu noktada söz konusu entelektüel hareketlilik temelde toplumsal bir dönüşüme tepki olarak ve bu dönüşüm ekseninde gerçekleştiği için dönemin Rusyasının siyasal, ekonomik ve toplumsal yapısı da çok kısa da olsa söz konusu edilecektir. Tezimizin ikinci ana başlığı Nietzsche'nin Ahlak Felsefesi başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk alt bölümü "Nietzsche'nin

Hayatı ve Eserleri” başlığını taşımaktadır. Bu alt bölümde Nietzsche’nin yaşamına ve eserlerine ilişkin kronolojik bir tarihçe giriş niteliğinde ve mümkün olduğunca kısa tutularak verilmeye çalışılacaktır. “Genel Hatlarıyla Nietzsche’nin Felsefi Görüşleri” başlıklı ikinci alt bölümünde Nietzsche felsefesinin ana hatları mümkün olduğunca özet bir biçimde verilmeye çalışılacak ve Nietzsche felsefesinin bir taslağının çıkarılmasına çalışılacaktır. Bu bağlamda filozofun genel felsefesi üç ayrı dönemde ele alınacak ve bu üç dönemden ahlak görüşünün merkezde olduğu 3. Döneme, tezimiz ile yakın ilgili olduğunda çok daha yoğun bir önem verilecektir. Tezin ikinci ana bölümünün üçüncü alt başlığı “Nietzsche’nin Ahlak Felsefesi” başlığını taşımaktadır. Burada eser incelememizin teorik alt yapısını oluşturacak temel inşa edilmeye çalışılacak ve Nietzsche’nin ahlak felsefesi, güç istenci, üst insan, sürü ahlakı, efendi ahlakı gibi anahtar kavramlarının açıklanması yoluyla ortaya konulacaktır.

Tezimizin üçüncü ana bölümü ise “Suç ve Ceza Romanının Nietzsche’nin Ahlak Felsefesi Açısından İncelemesi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün “Dostoyevski’nin Hayatı ve Eserleri” başlıklı ilk alt bölümünde Dostoyevski’nin yazarlık kariyerini belirleyen yaşam öyküsü ve eserleri kronolojik bir biçimde tanıtılacaktır. İkinci alt bölüm ise “Nietzscheci Ahlak Anlayışı Açısından Raskolnikov Karakteri” başlığını taşımakta ve eserin özellikle söz konusu karakter odağında Nietzscheci ahlak tahlili yapılmaya çalışılmaktadır.

1. BÖLÜM

19. YÜZYIL RUSYA'SINDA TOPLUM VE KÜLTÜR”

1.a. Dostoyevski'nin Entelektüel Arka Planı – Tarihsel Bir Kesit-

Hem Dostoyevski hem de Nietzsche'nin kendi çağını aşan büyüklüklerine rağmen, yaşadıkları çağın problemlerinden beslenen düşünürler olduğunu söylemiştik. Her iki düşünür de kendi çağının entelektüel atmosferi içinde büyüyüp gelişmiş, o çağın insanının sıkıntılarını kendi yaşamında doğrudan tecrübe edip çözüm aramış filozoflardır. Bu bağlamda onların entelektüel ilgileri hiçbir zaman teorik düzeyden kalmamış, bir takım soyut ve kavramsal analizlerden ibaret olmamıştır. Bunun yerine ikisi de gücünü toplumsal yaşayıştan alan pratik yaşam düşünürleri olarak değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle hem Dostoyevski hem de Nietzsche kökleri kendi çağlarının sosyal ve entelektüel toprağında olan ancak kendi çağını aşır evrenselliğe ulaşan düşünürlerdir.

Bu nedenle hem Nietzsche'nin ahlak felsefesinin dayandığı temelleri hem de Dostoyevski'nin eserlerine derinlik veren entelektüel arka planı netleştirmek, düşünürleri doğru bir biçimde değerlendirmek için zorunludur.

Bu amaçla bu bölümde ilk olarak Dostoyevski'nin yaşadığı dönem Rusya'sının entelektüel ve toplumsal yapısı irdelenecek daha sonra Nietzsche'nin yaşadığı Alman toplumundaki entelektüel gelişmeler ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.a. Dostoyevski'nin Rusyası

Rus toplumu 18. Yüzyılda geçirdiği siyasi, sosyal ve askeri hareketliliğin de etkisiyle, 19. Yüzyılın başından itibaren 1917 Rus Devrimine kadar sürecek bir kimlik arayışı ve yoğun toplumsal dönüşüm içine girmiştir. Bu noktada elbette bir yüzyıl önce Rus toplumunu yöneten ve Rusya'yı durağanlığından kurtarıp Avrupa kültürü ve

siyasetinin önemli bir aktörü haline getirmeyi hedefleyen Büyük Petro'nun reformlarının (1682 – 1725) etkili olduğu göz ardı edilmemelidir.⁹ Her büyük ve yenilikçi reform çalışmasında olduğu gibi Petro'nun reformları da toplumda bir yandan bu reformları alkışlayıp destekleyen, öte yandan oldukça sert bir tonda karşı çıkan iki zıt tepkiyi aynı anda uyandırmıştır. Bu tepkiler 19. Yüzyılın başından itibaren Rus toplumunun düşünsel ve sosyal açıdan oldukça hareketli bir döneme girmesine yol açmıştır.

Bu hareketliliği sağlayan bir başka önemli gelişme de 19. Yüzyılın başında Napolyon'un Rusya'ya girişi olmuştur. Söz konusu askeri gelişme Rus toplumu açısından birçok değişikliğin habercisi oldu.¹⁰ Rus halkının bir bütün olarak hareket edip Napolyon'u Rus topraklarından dışarı çıkarması büyük bir vatanseverlik duygusunu birlikte getirmiştir. Söz konusu vatanseverlik duygusu ve Batı Avrupa'nın bu büyük komutanı karşısında kazanılan zafer Rus entelektüel çevresinde hem bir kimlik arayışına hem de Rusya ile Avrupa arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesine ilişkin çalışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Temel problem Rusya'nın tarih sahnesinde ve özellikle Batı Avrupa karşısındaki rolü ve değeri sorusu etrafında şekillenmeye başlamıştır.

O güne kadar hep toplumsal ve ekonomik açıdan aşağı düzey bir sosyal statüye sahip olan Rus köylü sınıfı Napolyon'a karşı kazanılan zaferde çok büyük bir gayret göstermiştir. Hatta söz konusu zaferde en büyük payın bu milliyetçi sınıfa ait olduğunu söylemek yanlış olmaz. O döneme kadar sahip oldukları zayıf sosyal ve ekonomik statüyü hiç tartışma ihtiyacı hissetmeyen bu muzaffer sınıf, zafer sonrası artık eski pozisyonlarından rahatsız olmaya başlamıştır. Bu rahatsızlık, bir takım liberal eğilimli elit entelektüel ve asker tarafından desteklenip sahiplenince, önce serfliğin kaldırılması sonra da otokrasinin ortadan kalkması için bir eylem planına kadar varacak bir siyasi hareketliliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Söz konusu eylem planını uygulamaya geçirme teşebbüsü Rus tarihinde Aralıkçılar İsyanı (isyan 1825 yılının Aralık ayında gerçekleştiği için bu isimle anılır)

⁹ Janet **Tucker**, "Dostoevsky's "Crime and Punishment": Stopping History's Clock" *Russian History*, Vol.36. No:3.2009 p.444

¹⁰ Alexander **Polunov**, *Russia in the Nineteenth Century: Autocracy, Reform, and Social Science, 1814-1819*, (trans. Marshall S. Shatz), edt: Thomas C. Owen, Larissa G. Zakharova, M.E. Sharpe Inc. NewYork 1984. s.30

olarak bilinen ilk devrimci örgütlenme biçimidir. Çara karşı bir ayaklanmayı bile göze alacak kadar cesur bir girişim olan Aralıkçılar İsyanı vatanseverlik duygularını zirvede yaşayan genç subayların askeriye içinde başlattığı ancak sonunda başarısız olan bir harekettir. Hareketin entelektüel ayağını ise liberal elitler oluşturur. Hareket siyasi açıdan başarısız olsa da entelektüel ve sosyal açıdan etkileri oldukça büyüktür. Aralıkçılar İsyanı Rusya’da modernleşme çabalarına olumlu ve olumsuz tepkilerin somutlaşması ve temellenmesi bakımından önemli olduğu gibi Rus entelektüellerine bir eleştirel tavır alma alışkanlığı kazandırması bakımından da önemlidir.

1.b. Aralıkçılar İsyanı

Aralıkçılar İsyanı ılımlı I. Alexander döneminde filizlenen ve Büyük Petro’nun başlattığı reform hareketlerinin eski gücünü kaybetmesi ve verilen sözlerin tutulmadığı iddiası temelinde ve çarlığın otokrasisine karşı örgütlenen bir harekettir. Aralıkçılar özellikle Alman gücünün Rus devlet servisi içine girmesine karşı koyma, Polonya’ya verilen özgürlükleri kısıtlama, serfliğin kaldırılması gibi bir takım reform taleplerini dile getirmektedir. Bu bağlamda Aralıkçı hareketin doğrudan Rus modernleşmesini başlatan Büyük Petro’ya ve onun Batıcı reformlarına karşı bir hareket olduğunu ifade etmek doğru olmaz. Aralıkçıların Büyük Petro’ya tepkisi olumsuz ama ılımlıdır. Onlara göre Büyük Petro’nun despotizmi hiç kuşkusuz savunulamaz ancak gerçekleştirdiği reformlar göz önüne alındığında kabul edilebilir ya da en azından anlaşılabilir bir siyasi tavidir. Başka bir deyişle Büyük Petro’nun despotizmi reformları gerçekleştirmek için zorunlu olarak değerlendirilebilir. Oysa ondan sonra iktidara gelenlerin despotizmi hiçbir biçimde kabul edilemez ve mutlaka bu despotizm ortadan kaldırılmalıdır.¹¹ Bunun yolu da kuşkusuz otokrasiyi ortadan kaldırmaktır. Zira Aralıkçılara göre Petro’nun reformlarının Rusya’ya çok büyük güç katmıştır ancak otokrasi bu reformları devam ettirme ve daha yüksek bir noktaya taşıma imkanını ortadan kaldırmaya başlamıştır.¹² Aralıkçı elitler bu nedenle otokrasiyi geniş bir anayasal reformla ve sosyal değişikliklerle aşım reformların önündeki engelleri ortadan kaldıracabileceklerini düşünmüşlerdir.

¹¹ Andrzej **Walicki**, “Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia” *The Russian Review*, Vol. 36. No.1 Jan 1977 p.5

¹² Frederick C. **Copleston**, *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986, p.90

Aralıkçılar İsyanı elbette ilk olarak gizli topluluklar şeklinde örgütlenir. İlk gizli topluluk 1816'da ortaya çıkan "Kurtuluş Birliği"dir. Bu örgüt daha sonra yerini Refah Birliği'ne bırakmıştır. Bu grubun üyeleri sosyal değişimler için aktif olarak çalışmışlar ve aydınlanmaya ilişkin görüşleri yaymaya gayret etmişlerdir. Özellikle köylü sınıfın içinde kendini geliştirmiş bireylerin özgürlüklerini satın alıp onları özgür bırakmaları dikkat çekici bir çabadır.¹³

Artık giderek daha fazla ses getiren bu rejim karşıtı hareketlere karşı 1820'lerin başında hükümetin verdiği sert tepkiler ve uyguladığı katı sansür Refah Birliği'nin eylem planında değişikliğe gitmesine neden olmuştur. Artık amaç doğrudan askeri bir devrim gerçekleştirmek olacaktır. Bu yüzden de Refah Birliği iki küçük alt gruba ayrılarak çalışmasına farklı bir örgütlenmeye devam etme kararı alır. Bu dağılmada Aralıkçılar İsyanının kendi içinde yaşamaya başladığı fikir ayrılıklarının etkisi göz ardı edilmemelidir.

Refah Birliğinden ayrılan iki kol Güney Birliği ve Kuzey Birliği olarak adlandırılır. Her iki grup da hala otokrasinin ortadan kalkmasını ve yeni bir anayasa talebini ifade etmektedir. Ancak bu iki gruptan Kuzey Grubu daha ılımlı bir anayasa taslağı teklif ederken, Güney Grubu çok daha radikaldir. Ayrıca Kuzey Grubu önce bir isyanla otokراسiyi kaldırmayı ve anayasa hazırlama işini, isyan başarılı olduktan sonra toplanacak olan bir meclise bırakmayı hedeflerken Güney Grubu ise anayasa ile ilgili sorunların önceden çözülmesi gerektiği kanısındadır.

Kuzey grubu kendini bürokrasinin ağır baskısına, soylu sınıfın eski özgürlüklerinin kısıtlanmasına ve yabancılara verilen ayrıcalıklara verilen tepkilerle ifade etmektedir.¹⁴ Onlara göre bu problemler otokrasinin yerine gelecek aristokratik bir monarşi ile ortadan kalkabilir. Bu monarşi talebi ve soyluların özgürlük ve haklarının geri kazanımlarına ilişkin yapılan başka vurgular bazen Aralıkçılar İsyanının elitlerin mevcut siyasal düzende kaybettikleri ayrıcalıklı sosyal statüyü geri kazanmaya yönelik bir çaba şeklinde değerlendirilmesine ve bu bakımdan eleştirilmesine neden olmuştur.¹⁵ Ancak Aralıkçılar ve özellikle Kuzey Grubu otokrasinin yerine gelecek monarşinin

¹³ Polunov, p.31

¹⁴ Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme* (Çev. Alaeddin Şenel), İletişim Yay. İstanbul, 2009 s.112

¹⁵ Copleston, p.90

sadece soylular için değil, tüm Rus toplumu için faydalı olacağına samimiyetle inanmaktadırlar. Bu bağlamda programlarında serfliğin kaldırılmasına da önemli bir yer vermişlerdir.¹⁶ Onlar soylu bir üst sınıfın ayrıcalıklı olduğu bir toplum yerine içinde kapitalizmin hızla gelişeceği çağdaş bir liberalizmi hedeflemektedirler. Bununla birlikte hem Kuzey hem de Güney Grubunun hazırladığı anayasa nihayetinde, sadece soyluların, soylu bakış açısıyla hazırladığı bir anayasadır. Bu nedenle köylü sınıfın özgürleşmesini biçimsel olarak tanımakla birlikte onlara çok sınırlı siyasal ve ekonomik haklar vermeyi öngörmektedir. Hazırladıkları anayasada köylüler teoride özgür olsa da pratikte hala efendilerine özellikle ekonomik açıdan bağlı kalmaya devam etmektedirler.

Aralıkçılardan diğer grubu Güney Birliği çok daha radikaldir. Örneğin serfliğin ve soyluluk dahil tüm sosyal sınıfların ortadan kalkmasını öneren bir anayasa teklif ederler. Bu anayasada herkese eşit bir biçimde kendi yaşamını devam ettirmeye yetecek kadar toprak vermek öngörülmektedir. Güney Grubu vatandaşların özgürlüğü konusuna da daha fazla yoğunlaşır. Bu bağlamda insanların tapınma, seyahat ve basın özgürlüğüne ulaşması hazırlanan anayasada yer alan önemli değişiklik talepleridir.

Bu hareketlilikler zaten ılımlı olan ve kendini Büyük Petro'nun devamı olarak gören çar I. Alexander'ın bir takım reform politikaları hazırlamasına yol açıyorsa da bu politikalar hiçbir zaman uygulamaya geçmemiştir. Sürecin sonunda Rus topluluklarında çok yoğun bir devlet baskısı ve sansürü kendini gösterir. Bu baskıcı tutum Aralıkçıları vazgeçirmez ve çar I. Alexander'ın ani ölümünün yarattığı kargaşadan faydalanarak 14 Aralık 1825'te hükümete karşı bir askeri ayaklanma başlar. Ancak isyan tam bir başarısızlıkla sonuçlanır. Üstelik söz konusu ayaklanmayı bastırmayı başaran hükümetin artık çok daha katı ve baskıcı bir politika benimsemesine neden olur.¹⁷

Bu sert ve baskıcı ortamın Rusya'daki entelektüel atmosferi ortadan kaldırması beklenirken tam tersi gerçekleşmiş ve Rusya "olağanüstü 10 yıl" olarak adlandırılan bir entelektüel zenginlik ve çeşitlilik döneminin içine girmiştir.¹⁸

¹⁶ **Walicki**, *Rus Düşünce Tarihi*, s.113

¹⁷ **Polunov**, s.56

¹⁸ Michael **Florinsky**, "Russian Social and Political Thought" *The Russian Review* Vol.6, No.2 Spring 1974 p.77

1.c. Olağanüstü 10 Yıl: Slavcılar Ve Batıcılar

Aralıkçılar İsyanının başarısızlığı entelektüel çevrede başta bir düş kırıklığına neden olsa da çarlığın baskıcı tutumu bu düş kırıklığını dağıtıp yeni bir teorik hareketliliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Gerçekten Rusya’da 1830’lar ve 1840’lar müthiş bir entelektüel hareketliliğe sahne olur. Bu dönemde artık önceki dönemin tepkisel ve yetkin olmayan fikirleri yerini olgunlaşmış ve derinlik kazanmış teorilere bırakır.¹⁹

Söz konusu hareketlilik dönemin önemli düşünürü Pyotr Çadayev’in 1836 yılında yayınladığı “Felsefi Mektuplar” adlı çalışmasına verilen tepkiler etrafında şekillenir. Çadayev’ bu çalışmasında temel olarak Rusya ile Avrupa arasındaki farkları Rusya açısından kötümser bir bakış açısıyla değerlendirir.

Çadayev metin boyunca Ruslar’ın tarihsel süreçte nasıl başarısız, geri kalmış ve etkisiz bir ulus olduğunu ve Avrupa’nın aydınlanması ve medeniyetine kıyasla nasıl ilkel görüldüğünü sert bir dille vurgular. Çadayev’e göre Rusların övünebilecekleri bir tarihi, büyüleyici olayları, ulusal geleneklerinde öğretici dersleri yoktur. *“Sığ bir atılığın içinde, bir geçmiş ve bir geleceğe sahip olmaksızın dar bir şimdinin içinde sıkışmıştır. Bizim için tarihsel deneyim diye bir şey yoktur; çağlar ve nesiller bizim için verimsiz bir şekilde akıp gitti. Öyle görünüyor ki, bizim durumumuzda insanlığın genel yasası yürürlükten kalktı. Dünya’ya hiçbir şey vermedik, ondan hiçbir şey almadık, fikirler dünyasına tek bir şey bile katmadık, insan ruhunun gelişimine hiçbir katkımız olmadı ve teslim aldığımız mevcut ilerlemenin hepsini bozduk. İnsanlığın ortak iyiliği için olan, sosyal varlığımızın ilk anından beri gelen hiçbir şeyi biz getirmediğimiz, anavatanımızın verimsiz topraklarında hiçbir faydalı fikir filizlenmedi.”*²⁰

Çadayev’e göre Batı Avrupalı halkların her birinin kendine has ayırıcı bir karakteri vardır. Üstelik söz konusu ayırıcı karakterlerini korumakla birlikte onları bir aile olarak bir araya getiren ortak bir bağ da söz konusudur. Bu bağ bir miras olarak kuşaktan kuşağa aktarılırken, Avrupalı her birey bu ortak mirastan doğal olarak pay alır. Böylece kendini bu ailenin bir üyesi olarak, yani Avrupalı olarak hisseder. Söz konusu

¹⁹ Polunov, p.56

²⁰ Peter Chaadaev “The First Letter”, *Philosophical Works of P. Chaadaev* iç (edt.Raymond T. McNally, Richard Tempest), Springer Pub. Dordrecht, 1991 s.21

kimlik kazanımı dışarıdan, kurumsal bir eğitim ya da yapay bir kültürel aşılama yoluyla gerçekleşmez. Bu miras Avrupa halkının sosyal dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak kültürel genetiğine işlemiştir. Söz konusu miras elbette teorik bir mirastır ve Çadayev'e göre görev, adalet, hukuk ve düzen gibi idealleri içerir.²¹

Bu değerlerden yoksun olan Ruslar bu nedenle onları bir araya getirecek bir özgüvene, yöneme ve mantığa da sahip değildir. En yüksek değerdeki fikirler bile ilişki kurma ve tutarlılık yoksunluğu nedeniyle değersizleşip kaybolur. Çadayev'e göre bu yüzden Ruslar hiçbir evrensel fikre sahip değildirler, Rus toplumu için her şey bireysel, geçici ve eksiktir.

Çadayev'e göre toplumların yükselişi ve ilerlemesi, topyekun bir hareketle değil, o topluma kılavuzluk edecek az sayıda lider karakterin önderliğinde gerçekleşir. Çünkü bir toplumda herkes ideal üretmez, çoğunluk bu idealleri sorgulamaksızın benimser ve uygular. Bu çoğunluk sadece kendisi için düşünür ve hareket eder. Toplumdaki ilerlemeyi sağlayan önder azınlık grup ise kendini değil, tüm ulusu düşünür ve bu sayede bir takım idealler üretir. İşte Rusların bu tip bilge adamları yoktur. Rus toplumu her ulusta olması gereken bu önderlere de sahip değildir.²² Dolayısıyla birbirleriyle ilişkileri olmayan bir yığın olmaktan öteye geçememekte, evrensel değerler ve kültür inşa edememektedir.

Çadayev bu olumsuz durumun nedeni olarak Rusya'nın toplumsal ve dinsel açıdan yalnız kalmasını ve Batı Avrupa'dan kendini tamamen yalıtmasını gösterir. Hıristiyanlığın mezheplere bölünmesi ve Ortodoksluğun evrensel Katolik kilisesinden ayrılmasının bir sonucu olarak Katolik Avrupa hızlı bir gelişme süreci içine girerken Ortodoks Rusya bu gelişmenin dışında kalmıştır. Rus toplumunun en büyük problemlerinden birisi olan serflikin devam etmesinin nedeni de Ortodoks Kilisesinin bu konuda bir şey yapmak şöyle dursun serflik üzerinde kendi otoritesini temellendirmesidir. Bu nedenle serflik Batı Avrupa'da devrimlerle ortadan kalkmışken Rusya'da hala devam etmektedir.²³

²¹ A.g.e., p.23

²² Chaadaev "The First Letter" p.24

²³ Walicki, Rus Düşünce Tarihi, s. 151

Çadayev'in bu değerlendirmeleri Rus entelektüel çevresinde tam bir şok etkisi yaratmıştır. Elbette siyasi açıdan da sert bir tepki ile karşılanmıştır. Yazının yayımlandığı “Teleskop” dergisi kapatılmış ve editörü sürgün edilmiştir. Makalenin yayınlanmasını onaylayan sansür kurulu yetkilisi görevinden alınmış Çadayev de resmi raporla deli olarak ilan edilmiş ve hem tıbbi hem de adli denetime maruz bırakılmıştır.

Çadayev büyük tepki uyandıran bu yazıyı 1829 yılında yazar ama yayınlanması 1836 yılını bulur. Bu süre içinde özellikle Fransa'daki “Temmuz Devrimi”ni bizzat deneyimleyen Çadayev Avrupa'ya karşı duymuş olduğu inancı büyük oranda yitirir.²⁴ Bu hayal kırıklığı Çadayev'in görüşlerinde bir takım değişikliklere neden olur. Rusya'nın geri kalmışlığından hala rahatsızdır ancak Avrupa'nın da cenneti yaşamadığının farkına varmıştır. Bu görüşlerin de etkisiyle birinci mektuptan bir yıl sonra bu kez “Bir Delinin Savunması” adlı eseri kaleme alır ve mektuptaki görüşlerini çok büyük oranda yumuşatarak yeniden değerlendirir.

“Savunma”da Çadayev önceki yazısında tasvir ettiği olumsuz durumu bu kez Rus toplumunun ilerlemesi için bir fırsat olarak değerlendirir. Bu bağlamda Rusya'yı Büyük Petro'nun Batı harfleri ile yazıp doldurduğu boş bir kâğıda benzetir. Petro'nun reformlarının cesaretini ve inandırıcılığını sağlayan şey Çadayev'e göre Rusya'nın tarihinde bu gelişmeye muhalefet olacak hiçbir teorik geleneğin oluşmamasıdır. Başka bir deyişle Rusya kültürel açıdan o kadar boştur ki; bu boşluk yeni ve cesaret gerektiren bir reform hareketi için olağanüstü derecede uygundur.

Çadayev Rusların kendi tarihlerinde yaşanan olayları birbirine bağlayacak bir bilinçten yoksun olduğunu iddia etmeye devam eder. Rusya bir tarihe değil sadece ardışık olayların birbirini seyrettiği bir sürece sahiptir. Bu da elbette toplumsal bir bellek oluşturmak için yetersizdir. Oysa söz konusu toplumsal bellek bir ulusun ilerlemesinin en önemli koşullarından biridir. Bu durumda Rusların yapması gereken, gelişim için kendi tarihsel belleklerinden başka bir yerden hareket etmek olmalıdır.²⁵ İşte bu başka yer Batı Avrupa'dır. Üstelik kendini Batı Avrupa geleneğinden ayırdığı için Rusya, Batı Avrupa'nın gelişim sürecindeki hataları yapmayacak ve böylece Batı Avrupa'nın şu anda yaşadığı olumsuz durumları da yaşamayacaktır.

²⁴ **Walicki**, Rus Düşünce Tarihi s.153

²⁵ **Chaadaev** “The Apologia of a Madman” *Philosophical Works of P. Chaadaev* iç (edt.Raymond T. McNally, Richard Tempest), Springer Pub. Dordrecht, 1991. s. 106

Özetle, Rusya doğru değerlendirilmesi koşuluyla şanslı bir tarihsel konum içerisinde. Çadayev'in kendi deyişiyle Rusya'ya dünya sahnesinde düşen görev "dünyanın büyük mahkemelerinin önünde sayısız yargılamalar için gerçek bir jüri üyesi olmak"²⁶tır. Zira Rusya Batı'nın zengin tarihinin beraberinde getirdiği tüm egoizmden, gururdan, ön yargıdan, önceden biçimlenmiş fikirlerden yoksun olduğu için her yeni hakikate tamamen tarafsız ve açık bir bilinçle yaklaşabilir. Rusya İlahi iradenin dünyanın ve insanın kaderi için çizdiği yola muhalefet edecek ya da direnecek hiçbir kirlenmiş fikre sahip değildir. İşte bu nedenle Rusya İlahi kaderin taşıyıcısı olabilir. Çadayev'e göre Rusya tertemiz tarihiyle insanlığın ilerleme yolundaki taşıyıcısı olmak durumundadır.

Çadayev'in "Savunma"sı her ne kadar önceki görüşlerinin yumuşadığını gösteriyor olsa da ilk mektubun etkisini hafifletmeye yetmez. İlk mektupta yazarlar kelimenin tam anlamıyla her kesimden entelektüeli rahatsız etmiştir.²⁷ Batılılaşmaya destek verenler Çadayev'in Rusya'nın mevcut geri kalmışlığına ilişkin tespitlerini paylaşıyorlar da Rusya ile Avrupa arasında aşılmaz bir sınır çizmesini eleştirmişlerdir. Batılılaşma karşıtları ise mektup karşısında tam bir şok ve hayal kırıklığı ile Çadayev'in Rusya'ya ihanet eden bir hain olduğu kanısına varmışlardır. Çadayev'in mektubu karşısında yukarıda kabaca özetlenen tepkileri gösteren bu iki grup temelde 19. Yüzyılın ortalarında Rus entelektüel çevresini belirleyen iki etkin akım olarak belirleyici olmuşlardır.

Çadayev'in Rusya ve Batı'yı oldukça radikal bir biçimde karşılaştırması dönemin entelektüeli için bir taraf seçme gerekliliği doğurmuştur. Çadayev'in eleştirileri sonrasında Rusya'nın mevcut durumunun kötülüğü artık kimsenin karşı çıkamayacağı bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla temel sorun Rusya'nın bu olumsuz tablodan nasıl kurtulacağıdır. Kimileri Rusya'nın ancak Batı kültürünü benimseyerek ve bu kültürün önderliğinde yükselebileceğine inanırken, kimileri de Rus tarihinin değerine vurgu yaparak bir öze dönüş fikrini ortaya atmışlar ve yerli çözümler aramışlardır. İşte bu iki çözüm önerisinden birincisini savunanlar Batıcılar diğerini savunanlar ise Slavcılar olarak adlandırılmaktadır. Batıcılar ve Slavcılar arasındaki bu

²⁶ A.g.e. s.109

²⁷ Polunov, s.60

tartışmalar 19. Yüzyıl Rus düşün dünyasını ve özellikle de “olağanüstü 10 yıl” ı belirleyen temel tartışmadır.

Slavcılık, Çadayev’in Rus tarihine ilişkin yaptığı olumsuz hatta neredeyse düşmanca değerlendirmeleri sert bir biçimde reddeden ve aslında Avrupa’nın Rusya ve Rus tarihi karşısında eksik ve geri kalmış olduğunu vurgulayan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. En önemli temsilcileri Ivan Kireyevsky, Aleksey Homiyakov, Konstantin Aksakov ve Yuri Samarin’dir. Slavcılar, her ulusun özel bir tarihi misyona sahip olduğuna ilişkin Romantik düşünceden hareket ederek Rusya’nın tarihsel misyonunun Batı Avrupa’ya nazaran daha yüksek ve onurlu olduğunu iddia etmektedirler.²⁸ Slavcıların bakış açısına göre Rusya’da hukuki kurumların yeterince tesis edilmemesinin ve hukuki evrensel ilkelere olan bağlılığın güçlü olmamasının nedeni bu tip kurumlara ihtiyaç duyulmamasıdır. Çünkü Ruslar söz konusu biçimsel yasa ve kurumlardan çok daha güçlü, yazılı olmayan geleneklere sahiptir. Yine bu nedenle Rusya Avrupa’ya nazaran daha az bireyselleşmiştir ama bu da bir eksiklik değil üstünlük olarak değerlendirilmelidir. Zira biçimsel hukuk yasaları, anayasal hükümet ve bireyselleşme ilkesi üzerinde yükselen Avrupa kültürü, söz konusu bireyselleşmenin yıkıcı sonuçları ile yavaş yavaş yüz yüze gelmeye başlamıştır. Batı Avrupa formel hukuk ve bireysellik ilkeleri ile hukuku temellendiren iyi – kötü ya da adalet gibi değerlerden uzaklaşmaktadır. Daha şimdiden bu biçimsel bireysellik ilkesinin bir sonucu olarak Batı Avrupa birbirleri arasında herhangi bir bağ bulunmayan, dolayısıyla üzerinde bir kültür kurabilecek bir tarih ve gelenekten yoksun insanların bir arada buldukları bir yer haline gelmiştir.²⁹

Bu değerlendirmelerden yola çıkarak Slavcıların, Çadayev’in Rusya için tespit ettiği olumsuzlukların aslında Batı için geçerli olduğunu iddia ettiklerini söylemek yanlış olmaz. Slavcıların amacı bu yüzden Rusya’nın ilerlemesi için kendi geçmişlerinde var olduğuna inandıkları güce geri dönmek ve onu yeniden harekete geçirmektir. Bu görüşler Slavcıların da Rusya’nın içinde bulunduğu durumdan memnun olmadığını göstermektedir. Gerçekten onlar da hükümet programlarını sertçe eleştirmektedirler. Ancak iyileşme için Avrupalı bir modeli benimsemeyi reddetmektedirler. Hatta Slavcılara göre Rusya’nın içinde bulunduğu olumsuz durumun

²⁸ Polunov, s.61

²⁹ Walicki, Rus Düşünce Tarihi, s.157

nedeni bizzat Büyük Petro'nun Batıcı reformlarıdır. Reformlar ve özellikle Petro'nun bir yüzyıl önce başlattığı politikaları devam ettirme çabası Rusya'nın bir devrim tehlikesi ile yüz yüze gelmesine neden olmuştur. O halde kurtuluş Petro öncesi "Batılılaşmamış" Rusya'ya geri dönüş olmalıdır.³⁰

Slavcılar'a göre Petro öncesi Rusya'da devlet ile toplum arasında sadece Rusya'ya özgü olan bir ilişki biçimi söz konusudur. Bu ilişki toplumla devlet arasında güvene, sorumluluk ve özgürlüğe dayanan bir iş bölümünü içermektedir. Buna göre devlet politik faaliyetlerinde tek yetkili iken birey de aile, ekonomi ya da dini siyaset dışında kalan sosyal alanlarda tamamen özgürdür. İşte Petro'nun reformlarıyla oluşan bürokratik imparatorluk, söz konusu uyumlu etkileşimi ortadan kaldırmış ve Rus insanının ne alışık olduğu ne de yetenekli olduğu formel ve soyut bir ilişki biçimini dışarıdan dayatmıştır. Bu da Petro'nun iktidarını sosyal yaşam dahil her şeyi kontrol altına almaya çalışan bir despotizme dönüştürürken, Rus halkında da daha önce altında huzurlu bir biçimde yaşadığı siyasal düzene karşı bir isyan ve devrim isteğinin uyanmasına neden olmuştur. Bu nedenle Slavcılar, devlet ile toplum arasındaki uyumlu ilişkiye geri dönüşü önermiş ve bunun için de başta devletin sadece siyasi alanla sınırlanması ve bireylerin konuşma, basın ve vicdan özgürlüğü gibi özgürlüklerinin yeniden tanınmasını taleplerini dile getirmişlerdir.

Slavcılara göre Rusya'nın yanlış bir biçimde örnek aldığı Batı Avrupa, bireyselleşme ilkesi ve soyut hukuk anlayışla insana ait evrensel değerler üretmek amacıyla çıktığı yolda insanı Tanrılaştırmış ve bu nedenle insanları birbirine bağlayan kutsal ve Tanrısal bağdan mahrum kalmıştır. Batı Avrupa'yı yöneten Katolik Kilisesinin öte dünya yerine bu dünyaya odaklanmasının asıl nedeni budur. Ortodoks Rusya ise söz konusu yıkıcı etkilerden tamamen uzak kalmanın avantajını yaşamaktadır. Slavcılar için Ortodoks Rusya gerçek Hıristiyanlığın, dolayısıyla Tanrı'nın ve İsa'nın gerçek sözünün taşıyıcısı olma gibi bir misyona sahiptir. Zira o, ne Katolikliğin dünyevi hırslarıyla ne de pagan rasyonalizmi ile kirletilmiştir.³¹

Bu nedenle Slavcılar'a göre Rusya köklerine dönerse, parçalanmış Batı Avrupa karşısına bütünsellik ilkesiyle çıkabilir ve aslında daha güçlü bir pozisyonda olduğunu

³⁰ Polunov, s.63

³¹ Walicki, Rus Düşünce Tarihi, s. 164

görebilir. Batı Avrupa'nın bölücü ve yıkıcı rasyonalizm ve bireysellik ilkelerine karşı Slavcılar Rus topraklarının özünde bulunduğu inandıkları dini inancın bütünleştirici ilkesini koymaktadırlar. Aklın insanın tinsel varlığının sadece bir bölümü olduğunu savunan Slavcılar, kendilerini rasyonalizm ile sınırlandıran Batı Avrupa'ya karşı tüm tinsel varlığı kapsayan bir dini iman idealini savunmuşlardır. Bu bütünleştirici iman ideali Slavcıları Rusya'nın geleceğine ilişkin bir misyon üretmeye itmiştir. Buna göre Rusya bütün Avrupa için yeni bir kimlik ve kuşatıcı birlik oluşturabilecek gerçek Hıristiyan inancının yaratıcısı olarak sadece kendi geleceğini değil Avrupa'nın geleceğini de kurtarabilir. İlerleyen bölümlerde, söz konusu dini misyon ve ütöplast bakış açısının Dostoyevski'yi nasıl ve hangi bağlamlarda etkilediği üzerinde detaylıca durulacaktır.

Slavcılarının tam karşıtı olarak ortaya çıkan Batıcılar ise özellikle Büyük Petro'nun reformlarının sıkı destekçileridir ve söz konusu reformların geliştirilerek devam edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bu noktada Batıcılar hareketine ilişkin bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar bu akım Batıcılar ismi ile anılsa da amaçları Rusya'nın ulusal kurumlarını Batınlıklerle doğrudan değiştirmek değildir. Bunun yerine Batıcılar Rus toplumunun sosyal, kültürel ve siyasi düzeyini Batı Avrupa'nın evrensel kültür düzeyine erişirmeyi hedeflemektedirler. Bu nedenle de özellikle bireyselleşme ve bireysel haklara (basın, düşünme, din özgürlüğü vs.) özgürlük tanınması gibi temaların altını çizmeye özen göstermişlerdir.³²

Batıcı düşünürlerden en öne çıkanı kuşkusuz V.G. Belinski'dir. Belinski, Slavcılarının dönmek istedikleri Petro öncesi dönemi Rusya'nın saf bir dolaysızlık içinde geçirdiği bir çocukluk dönemi olarak değerlendirir. Ona göre bu dönem kendisine geri dönülmesi değil aksine aşılması gereken, hatta aşılması zorunlu olan bir tarihsel evreden ibarettir. Rusya Petro'nun reformları ile bu evreyi aşmak için ilk adımı atmıştır. Slavcılarının tekrar o aşamaya dönme isteği ve reformları reddetmesi, büyüyen bir bireyin çocuklukta direktmesi kadar saçma ve boş bir çabadır. Rusya bu reformlarla birlikte dolaysız düşünme evresinden refleksif (reflective) düşünme evresine geçmeye başlamıştır. Bu olumlu olduğu kadar zorunlu da bir süreçtir.

³² Florinsky, p.78

Belinski her değişim ve gelişim süreci gibi bu sürecin de birtakım sancılara ve zorluklara neden olacağını kabul etmektedir. Bu nedenle eğer dikkat edilmezse söz konusu sürecin yarardan çok zarar getireceği doğrudur. Örneğin Petro'nun reformlarının bu reformlara karşılık verip uymayı başaran eğitimli azınlık ile söz konusu reformları doğru anlamaktan uzak eğitimsiz halk arasında derin bir uçurum açtığına ilişkin Slavcı eleştiriyi Belinski de kabul eder. Ama bu gelişim sürecini doğru bir biçimde yönetmek mümkün olduğu gibi Rusya'nın geleceği için zorunludur da. Bu nedenle gelişim sürecinin sağlıklı devam etmesi için yapılması gereken, Batılı değerleri öylece alıp sonra da Rusya'nın kendiliğinden gelişmesini beklemek değil, alınan Batılı değerler ile Rus toplumu arasında dengeli bir uyum kurabilmektir.

Bu bağlamda Batı'dan alınacak değerlerin ulusal bir sahiplikle benimsenmesi ve Rusya'nın kendi ulusal değerleri haline getirilecek biçimde dönüştürülmesi, Rusya'nın Aydınlanma sürecinin doğru bir biçimde tamamlanması için oldukça önemlidir. Batı'nın değerlerini benimserken Rusya onları kendi toplumuna uyarlamalı, soyut ve sadece eğitimli aydın sınıf arasında tartışılan fikirler olarak değil somut ulusal değerler olarak yeniden yaratmalıdır. Böylece iki sınıf arasındaki uçurum da ortadan kalkacaktır. Söz konusu uçurum eğer eğitimsiz çoğunluğun eğitimli azınlığın seviyesine yükseltilmesi ile ortadan kaldırılırsa Rusya da planladığı gelişimi doğru bir biçimde tamamlamış olacaktır.

Özetle Belinski Rusya'nın toplumsal bilincini içgüdüsel ve tepkisel bilinç düzeyinden açık ve refleksif bilinç düzeyine yükseltmeyi ve bunu da Batı'nın değerlerini özümseyerek gerçekleştirmeyi önermektedir. Ona göre mevcut Rus toplumunda bu ilerlemeyi sağlayacak potansiyel bulunmaktadır. Özellikle Napolyon'a karşı kazanılan zafer bu yeni ulusal bilincin yaratılmasına büyük katkılarda bulunmuştur. Edebi alanda da Puşkin'in eserleri böylesi bir bilincin tipik örneğini oluşturmaktadır.³³

Batıcıların Belinski özelinde ifade edilen bu görüşlerinin temelinde tüm insanlığın tek bir gelişme çizgisini takip ettiğine ilişkin inançları yer almaktadır. Bu gelişme çizgisi de elbette Batı Avrupa'nın izlediği yoldur. Dolayısıyla Batı Avrupa'nın

³³ Copleston, p.86

kazanımlarını benimsemeyi reddetmek gelişime karşı direnmek anlamına gelir.³⁴ Batıdaki gelişmeler insanlığın nereye doğru geliştiğine ilişkin bir resim çizmektedir. Tarihsel gelişim bireyin giderek özgürleştiği ve rasyonel bir dünya görüşünün hakimiyet kurduğu bir tabloyu göstermektedir. Akıl bu tabloda belirleyici güçtür. Batı Avrupa ve Rusya'yı bir araya getirecek güç de akıldır. Dolayısıyla Rusya'nın yapması gereken Batı Avrupa'nın rasyonel ilkelerini benimsemek ve ona uygun yeni bir kültür inşa etmektir.

Birbirlerinden tamamen zıt fikirlere sahipmiş gibi görünseler de Batıcı ve Slavcı anlayışların ortak olarak paylaştığı bir takım fikirler de söz konusudur. Örneğin her iki görüş de Rus toplumunda ağırlığını ve baskısını giderek daha fazla hissettiren bürokrasiden rahatsızdırlar. Bununla birlikte her iki görüş de Rusya'nın bir reforma ihtiyaç duyduğu noktasında hemfikirdirler. Sadece bu reformun ileri doğru mu yoksa geri doğru mu bir hareketle gerçekleşmesi gerektiği noktasında farklı öneriler ortaya koymuşlardır. Yine her iki görüş de serflikin ortadan kaldırılması gerektiğini ve Rusya'nın mülkiyet yapısının baştan aşağı değiştirilmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Tüm bu ortak fikirlerin de etkisiyle Rusya'nın entelektüel olarak inanılmaz bir hareketliğe sahne olan bu olağanüstü 10 yılı sistemin tamamen yeninde inşa edilmesini talep eden devrimci bir ideolojinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁵ Söz konusu devrimci ideoloji 1860'lar sonrası ortaya çıkan nihilist ve bilimci bakış açılarına da ortam hazırlamıştır.

Yukarıda özetlediğimiz genel tartışmaların yanı sıra – özellikle Dostoyevski'nin entelektüel ilgisini ortaya koymak bakımından- dönemin bir başka önemli düşünce hareketine de yakından bakmakta fayda vardır. Söz konusu hareket Petraşevski Çevresi adıyla anılır ve genç Dostoyevski'nin de – çok güçlü bağları olmasa da – üyesi olduğu bir harekettir.

1.d. Petraşevski Çevresi Ve Naturalizm

Harekete ismini veren ve önderi olan M.V. Butashevich Petraşevski çok yönlü bir entelektüeldir ve özellikle Fransız düşünür Charles Fourier'e hayranlık beslemiştir. Fourier'in natüralist görüşlerini Rus toplumuna benimsetmek amacıyla gerçekleştirdiği toplantıları entelektüel seçkinler tarafından oldukça popüler olmuştur. Petraşevski

³⁴ Polunov, p.60

³⁵ Polunov, p.65

çevresi zengin toprak sahiplerinden birçok ünlü yazar ve akademisyene kadar oldukça geniş bir izleyici kitlesinden oluşmaktadır. Bu izleyici kitlesinin tamamı tarafından benimsenmese de grubun temel eğiliminin sosyalist - demokratik bir anlayış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Petraşevski çevresi genel olarak insan doğasının tüm doğal dürtülerini açığa çıkaracak biçimde özgürleşmesi ve bunun toplumsal alana yansımaları üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda hareketin felsefi bir natüralizm ve pozitivizm ile kendilerine has bir materyalizmi ilke edindiği söylenebilir. Bu bağlamda Petraşevski çevresi kendilerinden hemen sonra gelişecek ve Rusya’da hakim olacak bilimsel dünya görüşünü önceden haber veren bir özelliğe sahiptir.

Petraşevski çevresine göre doğa genel anlamda tek nesnel gerçekliktir ve uyumlu bir bütündür. Bu bütün sadece fiziksel olanı değil psişik olanı da içine alır. Bu bakımdan grubun materyalizm anlayışı vulgar materyalizmden farklı olarak psişik fenomenleri reddetmez ama onları materyal olana indirger. Tek tek bireyler ya da var olanlar ortadan kalksa bile bir bütün olarak doğa kendi içinde belli bir dengeyi koruyarak var olmaya devam eder. Dolayısıyla tüm varlıkların dengeli toplamı olan bu doğa yok edilemez.

Bu evrensel, canlı ve dengeli doğa anlayışı doğadaki her varlığın bu uyumlu düzen içinde belli bir misyonu olduğunu sonucunu doğurur. Her varlık bu uyumlu ve dengeli doğa içinde kendi bireysel varlığını ve dolayısıyla kendi türünün varlığını en üst yetkinlik düzeyine ulaştırmak gibi bir misyona sahiptir. Söz konusu misyonu bitkiler ve cansız nesnelere bilinçsiz ve iradi olmayan bir biçimde, hayvanlar içgüdü ile insanlar ise akılla ve seçerek gerçekleştirir.³⁶

O halde insan da sosyal düzlemde bu bütünsel uyuma katkı sağlamak için doğanın dengesine uygun bir sosyal düzen inşa etmelidir. Kapitalizm, fakirler ile zenginler arasında doğal olmayan bir uçurumdan beslendiği için doğal düzene aykırı bir anlayıştır. Bu nedenle Petraşevski çevresi kapitalizmi sert bir biçimde eleştirir. Oysa sosyalist ilkelerle kurulmuş geniş hak ve özgürlüklerle desteklenmiş demokratik bir sistem, insan doğası ile uyumlu bir sistem olabilir. Bu yüzden Petraşevski çevresinin temel siyasi ideali bu tarz bir demokratik yönetim biçimi olmuştur.

³⁶ N. Troyan, “The Philosophical Poinions of the Petrashevsky Circle” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.6 No.3, Mar.1946, p.365

Petraşevski çevresine göre evrensel bir uyum içinde varlığını sürdüren doğa içinde her bir varlık zorunlu olarak birbirine bağlıdır. Bu durumda insanın yapması gereken, aynı topraklar üstünde yaşadığı diğer insanları rakibi değil de dostu, kardeşi olarak görmesidir. Bu yaklaşım mutluluğu ve refahı sağlayacak temel yaklaşımdır. Söz konusu kardeşlik ilkesine dayalı bir sistem de herkesin belli bir eşitlikte bir arada yaşadığı sosyalist ilkelerle düzenlenmiş geniş bir demokratik sistemdir.

Petraşevski çevresi Rusya'nın geleceğini böyle bir demokratik düzene geçişte görürken, başlangıçta, söz konusu geçiş sürecinde iktidarı kaba güçle ortadan kaldırmak gibi bir niyete sahip değildir. Bunun yerine bu grubu oluşturan entelektüeller reformları yasal yollarla gerçekleştirme çabasını benimsemişlerdir. Ancak bu dönemde, Fransa'daki 1848 İhtilali, dernek için tam bir şoka neden olmuştur. Söz konusu ihtilalin Rusya'ya da sıçramasını istemeyen I. Nikolay hükümeti hükümet karşıtı görüşlere giderek sertleşen tedbirler almaya başlamış ve bu önceleri ihtilal yanlısı olmayan grubu giderek kaba gücü de bir seçenek olarak düşünmeye zorlamıştır.

Sonunda 1849 yılında hareketin özgürlükçü ve demokratik taleplerini tehlikeli bulan hükümet Petraşevski çemberinin – içinde Dostoyevski'nin de bulunduğu – 32 üyesini tutuklamış ve önce ölümle cezalandırmış, sonra ölüm cezaları hapse ve kamu hizmetine çevrilmiştir. Bu hem Rus entelektüel çevresi için hem de Dostoyevski'nin hayatı için oldukça sarsıcı bir deneyim olmuştur. 1848 olaylarının ardından Rusya'da çar I. Nikolay'ın 1855 yılındaki ölümüne kadar olağanüstü bir baskı Rus entelektüel yaşamına damga vurur. Basın tamamen susturulur. Üniversitelerde derslerin işlenişi ve içeriği sansürlenir ve kontrol altına alınır. Elbette tek dağıtılan ve üyeleri mahkum edilen grup Petraşevski Çevresi olmamıştır. Birçok entelektüel faaliyet düzen için tehdit olarak görülüp durdurulur ve yasaklanır.

Tüm bu sert tedbirlere rağmen entelektüellerin muhalefeti bir biçimde akacak bir damar bulmayı başarır. 1847 yılında Rusya'dan Avrupa'ya giden düşünür A. Herzen söz konusu baskıcı dönemi Rusya'nın dışında geçirmesinin de avantajı ile özgür Rus entelektüellerinin sesi haline gelmiştir. Herzen, yurt dışında adına "Özgür Rus Basını"

dedikleri bir yayın organı kurmuş ve özellikle köylü reformu noktasında 1850'lere kadar oldukça etkili olmuştur.³⁷

Herzen 1848 Devrimi sırasında Fransa'da yaşadığı için devrimin Avrupa'daki sonuçlarına yakinen şahitlik etmiştir. Ona göre Avrupa'daki devrimlerin sosyalizm ile sonuçlanamamasının nedeni Avrupa burjuvazisinin sosyal düzlemdeki ağırlığıdır. Bu noktada Herzen, burjuva ilişkilerine aşina olmayan Rusya'nın sosyalizme ulaşan ilk ülke olabileceği tespitinde bulunur. Herzen'in bu tespitleri artık belirli olgunluğa erişmiş ama baskılarla yılmış Rus entelektüellerine 19. Yüzyılın ikinci yarısında tam da ihtiyaç duydukları yeni bir devrim teorisi sunmuştur.

1.e. 1860'lar Ve Sonrası: Yeni Bir Entelektüel Sınıfın Doğuşu

19. yüzyılın ortalarında Rusya'da yeni bir entelektüel sınıf ortaya çıkmaya başlamıştır. Rus kültürel yapısını belirleyen bu grup artık aristokrat soylu ailelerden değil, rahiplerden, doktorlardan ve orta ve alt sınıf devlet memurlarından oluşmaktadır. Yeni yükselen bu orta sınıf bir yandan aldıkları üniversite eğitimleri ile halkın alt sınıfından ayrılıyor öte yandan geldikleri köken itibariyle de üst sınıf ve soylulardan ayrılmaktadır.³⁸

Bu yeni kuşak artık eski jenerasyonun idealizminden uzaklaşmış ve pozitivizm, faydacılık ve materyalizmi benimsemeye başlamıştır. Özellikle edebi açıdan oldukça verimli olan bu dönemde asıl amaç olabildiğince fazla kişi için erişilebilir ve toplumsal açıdan kullanışlı olmaktır. Bu dönemin yazarları sanatı geniş kitlelere ulaştırarak alt sınıfla kendileri arasında açılan mesafeyi kapatmayı hedeflemişlerdir.

Bu dönemde ortaya çıkan bir başka eğilim de hiç kuşkusuz nihilizmdir. Nihilizmin kurgusal açıdan en çok bilinen tasviri I. Turgenyev tarafından gerçekleştirilmiştir. Turgenyev'in Babalar ve Oğulları kitabındaki genç Bazorov karakteri dönemin yeni insanının çok ses getiren bir tasviridir.³⁹ Ortaya koyduğu eserlerle dönemin önemli düşünürleri arasına giren Turgenyev elbette reformist bir eğilime sahiptir ancak hiçbir zaman kendini devrimci olarak nitelemez. O halkın ayaklanması ile aşağıdan yukarıya doğru bir ihtilal yerine reformlarla ve devlet eliyle,

³⁷ Polunov, p.68

³⁸ Copleston, p.113

³⁹ Tucker, p.445

yukarıdan aşağı doğru bir reformu tercih eder. Bu bakımdan o kendini bir nihilist ya da devrimci olarak değil eski moda bir liberal olarak nitelendirmiştir.⁴⁰

1860'ların bir başka öne çıkan figürü hiç kuşkusuz N.G. Çernişevski'dir. Aldığı yoğun felsefe eğitimi ve özellikle Fransız Aydınlanmacıları hakkında bilgi sahibi olması kendisinin Hıristiyan inancından uzaklaşmasına ya da daha doğrusu bu inancı sekülerleştirmesine yol açmıştır. Çernişevski otokrasinin yıkılmasının toplumun dönüşümü için yeterli olmasa da zorunlu bir durum olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan Çernişevski 1860'ların radikal düşüncesinin önemli örneklerinden birini teşkil etmiştir. "Ne Yapmalı?" isimli romanı sosyal eşitlik fikrine ve yaşamdan sonuna kadar zevk alma talebine kendini adanmış bir gencin portresini gözler önüne sererek söz konusu radikalizmin geniş kitlelere yayılmasını sağlamıştır.⁴¹

1800'lerin ikinci yarısının pozitivizm ve pragmatizm üzerinde yükselen "yeni insan"ına ilişkin bu kurgusal modellere karşı geleneğin temsilcisi olarak ortaya çıkan Dostoyevski hiç kuşkusuz bu dönemin bir başka önemli temsilcisidir. Dostoyevski'nin hiç felsefi bir eser kaleme almaması onun felsefi derinliği olmadığı anlamına gelmez. Özellikle kurgusal eserlerinde karakterlerini içine soktuğu varoluşsal bunalım ve çatışmalar dönemin felsefi tartışmalarına canlılık katan türdendir. Bu bağlamda Rus toplumunda o dönemde ortaya çıkan modern, Aydınlanmacı ve bilimci nihilist insanı Dostoyevski'nin eserlerinde hep varoluşsal bir krizle temsil edilmektedir.

Aslına bakılırsa Dostoyevski kendi çağının problemlerine hiçbir zaman bir entelektüel olarak belirli bir mesafeden çözüm aramaya çalışmamıştır. Dostoyevski için bu problemler bizatihi kendisinin yaşadığı problemlerdir ve bu problemlerden en öne çıkanı kuşkusuz Tanrı problemidir. Ancak Dostoyevski Tanrı'nın varlığı ve yokluğundan çok onun varlığının ve yokluğunun insan yaşamı için ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda aslında Dostoyevski'nin düşünsel yönelimini belirleyen temel problemin Tanrı ile insan arasındaki ilişki problemi olarak gördüğünü söylemek yanlış olmaz. Çünkü Dostoyevski söz konusu ilişkiyi hep bir kriz durumu olarak değerlendirir. İnsan özgürlüğüne yaptığı vurgu onun Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi algılama biçimini belirler. Dostoyevski'ye göre özgürlük insanoğlunun taşıması

⁴⁰ Copleston, p.103

⁴¹ A.g.e. p.110

gereken en ağır yükür zira özgür olmak beraberinde hata yapmak, günaha girmek potansiyelini de açığa çıkarır.

Dostoyevski kendi çağındaki tartışmaları varoluşsal bir krizin semptomları olarak okur. Bu okumada özellikle kendi yaşamında da söz konusu krizleri yaşamasının etkisi oldukça fazladır. Daha önceki sayfalarda Dostoyevski'nin gençlik dönemlerinde sosyalist eğilimli Petraşevski Çevresine üye olduğu ifade edilmişti. Ancak Dostoyevski'nin sosyalizme aşinalığı daha eskilere dayanmaktadır. Daha önce kısa bir süre dostluk yaptığı ve edebi hayatı boyunca bir biçimde olumlu ya da olumsuz ilişkisinin devam ettiği Belinski'den bu konu hakkında çok fazla şey duymuştur. Bununla birlikte daha Petraşevski çevresine üye iken bile Dostoyevski'nin sosyalizme mesafeli olduğu bilinmektedir. O sosyalizmi ütöpik bir dünya görüşü olarak değerlendirir. Bununla birlikte sosyalist eğilimli bu gruba ilgi duymasının nedeni özellikle sosyal adaletsizliğe karşı olan nefretidir.⁴²

Dostoyevski'nin Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi bir kriz durumu olarak değerlendirmesi ve sosyalizme karşı olan bu mesafeli ilgisi onun düşünsel yönelimini değerlendirenler için kafa karıştırıcı bir durumdur. Kimileri onu bir ateist olarak değerlendirirken kimileri de dini yönelimli bir Rus muhafazakarı olarak betimlerler.

Aslında söz konusu kafa karışıklığı Dostoyevski'nin kendisinin de mustarip olduğu bir durumdur. Özellikle Petraşevski döneminde sosyalist eğilimlerden tamamen kopuk olmayan Dostoyevski bu dönemde aldığı cezasını Sibirya'da çekerken geçirdiği ciddi bir düşünsel bunalımın ardından tamamen bir Rus milliyetçisi ve Ortodoks savunucusu haline gelmiştir.⁴³

Bu dönemden sonra bilinen şekliyle sosyalizm Dostoyevski için insan özgürlüğüne yer vermeyen ve zorunlu olarak ateizmle sonuçlanan bir düşünce olarak lanetlenir. Dostoyevski'nin yaşadığı bu dönüşümü doğru tahlil edebilmek için tarihsel bir perspektiften o döneme bakmakta fayda vardır. Dostoyevski 1861'de kardeşi Mikhail ile birlikte "Vremya" adında bir dergi çıkarır. Dergi o dönem A. Grigoryev ve N. Strakhov'un da içinde bulunduğu ve Poçveniki adıyla tanınan bir grubun yayın organı olarak hizmet verir. Dergi çok uzun ömürlü olmasa da Poçveniki grubunun

⁴² Copleston, p.150-151

⁴³ Copleston, p.152

düşünsel yönelimi Dostoyevski'nin teorik çerçevesini belirleyen önemli bir faktör olarak kalır. "Poçveniki" Rusçada toprak anlamına gelen "pochva" kelimesinden türetilmiştir ve "toprağa dönüş" olarak tercüme edilebilir. Bu bağlamda bu grup genel olarak Rus geleneklerine ve Rusya'nın manevi toprağına geri dönüşü benimseyen bir teorik yönelime sahiptir. Her ne kadar bu haliyle Slavcılar'ın görüşlerine yakınmış gibi dursa da Poçveniki grubunun Slavcıların yaptığı gibi eski Rusya'yı idealize etme niyetleri söz konusu değildir. Bizzat Dostoyevski'nin kendisi böylesi bir girişimi boş bir avuntu ve hayal olarak görmektedir. Bununla birlikte grubun Baticıların özellikle rasyonalist yönelimini de kesin bir dille eleştirdiğini de söylemek gerekir. Hem Baticıları hem de Slavcıları iki aşırı uç olarak gören Poçveniki grubu Batı yaşamında değerli olduğuna inanılan şeylerle zenginleştirilmiş bir Rus kültürü geliştirmeyi savunarak Slavcılar ile Baticılar arasındaki karşıtlığı aşacak bir uzlaşmayı hedeflemiştir.⁴⁴

Dostoyevski'nin entelektüel ilgisini belirlemede çok etkili olsa da Poçveniki grubu 1860'ların Rusya'sında çok büyük bir etkiye sahip olmamıştır. Özellikle Baticılar ve Slavcılar arasındaki tartışma artık dönemin yeni entelektüellerinin ilgisini pek çekmemekte, bu yüzden grubun fikirleri demode olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz gibi Dostoyevski bu grupta olgunlaşan fikirleri yaşamı boyunca geliştirerek benimsemeyi sürdürmüştür.

Dostoyevski hayatı boyunca Rus halkından ümidini kesmemiş bir düşünürdür. Özellikle aldığı hapis cezası sırasında girdiği düşünsel bunalım ve Avrupa'ya yaptığı seyahatlerinin sonunda yaşadığı hayal kırıklığının da etkisiyle Rus halkının Avrupa'daki devrimcilerin izinden gitmesini asla desteklememiştir.⁴⁵ Bozulmamış, kirlenmemiş, saf ve temiz Rus halkının Tanrı'nın bu dünyadaki taşıyıcı ulusu olmak gibi bir misyona sahip olduğunu düşünmektedir. Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu tam bir kargaşa ve kaos olarak niteleyen Dostoyevski'ye göre Avrupa bireyselleşme ve ilerleme ile birlikte Tanrı'sını kaybetmiştir. Kendi zenginlikleri içinde bunalan Avrupa'yı ancak yeni ve temiz bir halk kurtarabilir. Kültürün henüz bozmadığı ve bir çocuk saflığının hüküm sürdüğü bu halk Rus halkıdır. Dostoyevski'ye göre Avrupa'yı Rusya kurtaracaktır.⁴⁶

⁴⁴ A.g.e.s.153

⁴⁵ Henri Troyat, "Dostoevsky" (çev. Leyla Gürsel), İletişim Yay. İstanbul, 2014, s.220

⁴⁶ A.g.e. s.228

Dostoyevski'nin Rusya'ya yüklediği misyon aslında onun Rus sosyalizmi olarak adlandırabileceğimiz bir ideali tasarladığı şeklinde yorumlanabilir. Gerçekten de Dostoyevski'ye göre sosyalizmin ateist unsurlarına olanak veren sekülerliğinden arındırılıp dinsel bir birlik temelinde yeniden değerlendirilmesi Dostoyevski'nin hayatı boyunca peşinden koştuğu Tanrı ile insan özgürlüğü arasındaki uyumu sağlayabilirdi.

Dostoyevski bu evrensel kardeşliğe ulaşmadaki en büyük engellerden birini Katolik Kilisesi olarak belirler. Ona göre evrensel kardeşlik iddiasıyla yola çıkan Fransız sosyalizminin başarısızlıkla sonuçlanması seküler Katolik kilisesinin bir uzantısı olmasından kaynaklanmaktadır. Katolik Kilisesi, İsa'nın sözünden çıkmış ve kendini dünyevi güce adanmış sapkın bir kurumdur. Bu yüzden de gerçek Hıristiyanlığı temsil etmemektedir. İşte ateist sosyalizmde de Katolikliğe ait bu dünyevi hırsın tohumları görülmektedir. Dostoyevski'ye göre Batıcı ateist sosyalizm Katolik Kilisesi'nin çocuğu ve mirasçısıdır.⁴⁷

Dostoyevski Katolik Kilisesi'ni kendi görüşünü üyelerine zorla dayatan bir kurum olarak görmektedir. Bu zorbalık daha sonra ateist sosyalizme de sirayet edecektir. Bunun en güzel örneği 19. Yüzyılda ortaya çıkan Rus radikalleridir. Dostoyevski'nin hiç hoşlanmadığı Rus Radikaller, toplumsal dönüşümün ancak toplumda azınlıkta olan liderlerin eylemleri ile gerçekleşebileceğine inanarak tüm ulusun kaderini bir grup azınlığın eline bırakmışlardır. Bu da açık bir biçimde insan özgürlüğünü görmezden gelmektir. Dostoyevski'ye göre ateist sosyalizmin başarılı olamamasının birinci nedeni İnsanlık olarak adlandırılacak soyut bir kavram uğruna gerçek, kanlı canlı insanların somut çıkarlarının ve özgürlüklerinin feda edilmesidir. Dostoyevski'ye göre bu nedenle seküler sosyalizmin azınlığın çoğunluğa hükmettiği bir despotizme dönüşmesi kaçınılmazdır. Seküler – ve dolayısıyla ateist- sosyalizm insanın özgürlüğünü elinden alarak Hıristiyan inancına ilişkin ön koşulu da iptal etmiş olur. Çünkü Dostoyevski'ye göre özgürlük kötülüğü seçme potansiyelini de beraberinde getirir ve bu potansiyel olmaksızın Hıristiyan inancının bir anlamı da kalmaz. Seküler sosyalizmde kötülük doğrudan bireyin seçiminin sonucu değil toplumsal koşulların bir ürünü olarak ortaya çıktığı için bireyin dini sorumluluğu ortadan kalkar. Oysa gerçek Hıristiyanlık sosyal evrenin etkisini reddetmese bile gerçek anlamda sorumlu olanın

⁴⁷ Copleston, p.159

birey olduğunu ifade eder. Bu da aynı zamanda bireyin özgür olduğunu ima eder. Dini sorumluluk da bu özgürlüğün bir uzantısıdır.

Dostoyevski'ye göre insanlık tarihinin ulaşacağı son hedef İsa'nın yasalarına uyan ve kardeşlik temelinde birleşen bir uluslar birliğidir. Bu birlikte insanı sosyal organizma içinde bir hücreye indirgeyen sosyalizmin aksine insanın değerine ve özgürlüğüne saygı gösterilecektir.⁴⁸ İşte bu son hedefe giden yolda Tanrı Rus halkına son derece hayati bir misyon yüklemiştir. Rus halkı hem Doğu hem de Batı'ya ait olması ile evrensel insanlığı temsil etmek için özel nitelikler barındırmaktadır. Rus olmak demek tüm insanlarla kardeş olmak, evrensel insan olmak demektir. Dostoyevski'nin dediği gibi Rusya'nın misyonu insanlığı kılıçla değil kardeşliğin gücüyle birleştirmektir. Ona göre gerçek Hıristiyanlık en iyi biçimde Rus Ortodoks kilisesi tarafından özellikle de köylüler tarafından muhafaza edilmiştir.⁴⁹ İnsanlık ne komünizmle ne de seküler sosyalizmin biçimsel formuyla kurtulabilir. İnsanlık ancak İsa adına bir araya gelen evrensel topluluk yoluyla kurtulacaktır. Bu topluluğun önderi de tüm saflığı ve temizliği ile Rus halkıdır.

Görüşlerindeki yoğun dini vurgu ve tarihin sonuna ilişkin peygamberane kehaneti Dostoyevski'nin Hıristiyan inancına körü körüne bağlı bir dogmatik olduğu sonucunu doğurmaz. Dostoyevski'in iman ile imansızlık arasındaki salınımı hem yaşamının tümünde hem de eserlerinde sürekli kendini gösteren bir özelliktir. Bununla birlikte Dostoyevski her zaman insanın Tanrılaştırılması fikrine karşı olmuştur. Seküler sosyalizmde görüp eleştirdiği de temelde budur. Kendi yaşamı ve edebi yolculuğu özelinde ise şunu söylemek doğru olur: Dostoyevski belki hiçbir zaman huzurlu ve sakin bir imana sahip olmadı ama hiçbir zaman da inançsız biri olmadı.

Dostoyevski'nin Rus dinsel sosyalizmine ilişkin görüşlerinin felsefi olmaktan çok dini bir kehanet biçiminde geliştiği doğrudur. Ancak sonuçta onun saf bir filozof olduğu da unutulmamalıdır. Dostoyevski kendi dünya görüşünü oluştururken filozofların binyıllardır ilgisini çeken bir takım problemlere ilişkin bir takım önemli tespit ve çıkarımlarda bulunmuştur. Ancak bunları yaparken amacı hiçbir zaman "felsefe yapmak" olmamıştır. O daha ziyade bir edebiyatçı ve genel manada sanatçı

⁴⁸ Copleston, p.160

⁴⁹ A.g.e. s.161

olarak kendi çağının insanının problemlerini eserlerinde yansıtmaya çalışmış ve bu bakımdan da oldukça başarılı olmuş büyük bir yazardır.

Onun sanatın araçsallığına ilişkin tartışması da bu bağlamda şekillenir. Sanatın 1860'lar ve sonrasında Rus toplumunun dönüştürülmesi için bir araç olarak kullanılmaya başladığını daha önce ifade etmiştik. Ancak Dostoyevski bu genel eğilimin dışında kalmaktadır. O sanatın gerçeklikten tamamen kopuk olmadığına inanmakla birlikte sanata toplumsal bir amaç yüklemeyi de doğru bulmamaktadır. Ona göre elbette sanatçı kendi çağının insanıdır ve bu nedenle kendi eserini çağın yaşamının gerçeklerinden izole edemez. Ancak sanata kendisinin dışında bir amaç yüklemek de sanatçının yaratıcılığını ortadan kaldırmak demektir. Sanatsal yaratımın faydası, somut gerçekliğe katkısıyla ölçülmez. Sanatçı sanat eserini sadece estetik kaygıyla ortaya koyar. Bu bakımdan bir sanat eserinin faydası sadece her insanda bulunan güzellik ihtiyacını tatmin edip edememesiyle ölçülebilir. Herhangi bir yaratım sadece toplumsal çıkara hizmet ettiği için sanat olarak değerlendirilemez, onun birinci ölçütü estetik ihtiyaca karşılık gelebilmesi olmalıdır. Sanatın ne halkı aydınlatmak ne de sosyal gerçekliklere parmak basmak gibi bir görevi vardır. Onun tek işlevi güzellik duygusunu tatmin etmektir.

Bu noktada Dostoyevski'nin kendi çağı açısından özgünlüğünden de bahsetmek gerekir. Dostoyevski'yi büyük bir yazar yapan şey bizce her ne kadar kendi topraklarından beslense de kendi çağını ve kültürünü aşan perspektifi olabilir. Gerçekten de Dostoyevski eserlerinde kurguladıkları karakteri evrensel problemlerle karşı karşıya bırakır. Kurgusal karakterlerin yaşadığı buhranlar Rus ulusunun yaşadığı sıkıntıların sonucu ortaya çıkan rahatsızlıkların çok ötesinde varoluşsal kaygılardır. Onu kendi kültürünün ötesine taşıyıp varoluşçu felsefe ile birlikte anılmasını sağlayan da bu özelliği olsa gerektir. Dostoyevski karakterlerine kendi özgürlükleri ile Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişkinin krizini yaşatır.

Dostoyevski söz konusu kriz durumlarını hemen her romanında okuyucuya hissettirirken bu kriz durumlarının nasıl aşılabacağına ilişkin bir çözüm önerisi sunmamayı tercih eder. Bu bağlamda o insanlara çözüm değil seçenekler sunar.⁵⁰ Deyim yerindeyse okuyucuyu "İyinin ve Kötünün Ötesinde" olan alanın içine sokar ve

⁵⁰ Copleston, p.155

bu alandaki krizi gözler önüne serer. Nietzsche'nin onu "kendisinden bir şey öğrendiğim tek psikolog" şeklinde tarif etmesinin nedeni bu olabilir. Her halükarda bizim Dostoyevski'nin temel eserlerinden birini Nietzsche felsefesi açısından okuma gibi bir entelektüel ilgi duymamızı sağlayan ana etkenlerden belki de en önemlisi Dostoyevski'nin bu özelliğidir. Ancak söz konusu incelemeye geçmeden önce incelemeye temel teşkil edecek olan teorik alt yapıyı tamamlamak için Nietzsche'nin ahlak felsefesini ele almak gerekmektedir.



2. BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN AHLAK FELSEFESİ

2.a. Nietzsche’nin Yaşamı Ve Yapıtları

Felsefe tarihinde bazı filozofların yaşamını onların öğretilerinden ayırmak olanaksızdır. Bu tespiti en uygun filozoflardan biri de F.Nietzsche’dir. Neredeyse Nietzsche’nin yaşamı onun felsefesini belirler. Bu noktada genellikle yaşamı ile felsefesi arasında özdeşlik kurulan bir başka düşünür olan Sokrates’le ilgi çekici bir tezatlık içindedir. Sokrates’in felsefesi onun yaşamını belirler. Başka bir deyişle Sokrates’in felsefi problemleri ve bu problemleri çözerken dayandığı rasyonel ilkeler onun yaşamının belirleyicisidir. Nietzsche’de ise durum farklıdır. Onun yaşama dair gerçek problemleri vardır ve bu problemleri çözmek için düşünür. İşte bu problemlerin tespit, tahlil ve varsa tedavileri de adına Nietzsche felsefesi dediğimiz kuramsal yapıyı oluşturur. Bu yüzden de Sokrates Nietzsche için bir kuram insanı⁵¹ iken Nietzsche’nin kendisi bir yaşam filozofudur. Başka bir deyişle Sokrates’in felsefesine bakarak onun yaşamını anlayabilirken Nietzsche’nin yaşamına bakarak onun felsefi serüvenini anlamak mümkündür.

Bu bakımdan filozofun genel düşün yönelimini ele alma amacı güden bu bölümün Nietzsche’nin hayatına ilişkin belirleyici noktaları irdelemekle başlaması elzemdir. F. Nietzsche 1844 yılında Saksonya’nın Rocken kentinde, Lutherci bir papazın oğlu olarak dünyaya geldi.⁵² Henüz 5 yaşındayken babasını bir beyin rahatsızlığı nedeniyle kaybetmiştir. Nietzsche kendi yaşamı boyunca mustarip olacağı baş ağrıları ve zihinsel sorunların babasından kendisine kaldığını iddia etse de böyle bir

⁵¹ Friedrich **Nietzsche**, *Tragedyanın Doğuşu*, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Yay, İstanbul, 2010, s.107.

⁵² Keith Ansell **Pearson**, “Friedrich Nietzsche: An Introduction To His Thought, Life, and Work” *Blackwell: A Companion to Nietzsche* iç.edt. K.A.Pearson, Blackwell Pubi Oxford, 2006, p.1

kalıtsal durumun olmadığı konusunda uzmanlar hemfikirdir.⁵³ Babasının ölümünden sonra 1850’de annesi, kız kardeşi ve iki teyzesi ile birlikte Naumburg’a taşınan Nietzsche⁵⁴ ilk öğrenimini burada gerçekleştirdi. Bu dönemde Nietzsche’nin annesi ve kız kardeşi ile sevgi dolu yakın bir ilişkisi vardır. Ancak özellikle kız kardeşi ile olan ilişkiler Nietzsche’nin yaşamı boyunca çalkantılı olacak ve bu çalkantılar Nietzsche’nin hem yaşamını hem de felsefi şöhretini doğrudan belirleyecektir.

Nietzsche’nin ilk gençliğinde toplumla ilişkisi bizim bugün kabul ettiğimiz filozof Nietzsche’ninkine taban tabana zıttır. Erken yaşlarında Nietzsche toplumla bağlarını sıkı tutmaya çalışan topluma uyma taraftarı bir portre çizer.⁵⁵ 1858 yılında Pforta yatılı okuluna girerek akademi öncesi eğitiminin son 6 yıllık kısmını burada geçirdi. Pforta, oldukça sıkı disiplini ile ünlü bir okuldu. Burada özellikle din, edebiyat ve klasikler alanında iyi bir eğitim verilmesine rağmen, matematik eğitimi oldukça zayıftı. Nietzsche bu eksikliği hissettiğini sonraki yıllarda kendi de ifade edecektir. Bununla birlikte buradaki eğitimi boyunca özellikle Alman şiiri ve Hölderlin’e büyük ilgi duymuştur.

Nietzsche’nin ilk dönemi baskıcı olmasa da belli oranda yoğun bir Hıristiyan eğitimi ile geçti ve 1860’lara kadar kendisinin de bu eğitimin karşılığı olan imana sahip olduğu söylenebilir. Ancak Nietzsche bu dönemden sonra yavaş yavaş Hıristiyan inancına dair birtakım şüpheler duymaya başladı. Onun bu şüphelerinin ve terk edişinin arkasında ise bilimsel rasyonaliteye duymaya başladığı yakınlık vardır.⁵⁶

Nietzsche 1864 yılında Pforta’dan mezun olduktan sonra Bonn Üniversitesinde teoloji ve klasik filoloji eğitimi almaya başladı. Ancak kısa süre sonra teoloji üzerine çalışmalarını durdurarak Hıristiyanlık imanından tamamen koptu. Bu kopuşta özellikle D. Strauss’un “İsa’nın Yaşamı”⁵⁷ adlı eseri büyük rol oynamıştır. Kitapta Kutsal Kitap’ın hakikati vermediğini bunun yerine mit yaratma çabalarından ibaret olduğu anlatılır. Bu bakış açısına göre Kutsal Kitap’ın amacı insan ruhuna ilham vermekle sınırlıdır. Hıristiyanlığı bir mucize olarak gösteren din adamları kendilerini de bu

⁵³ Walter **Kauffman**, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 22

⁵⁴ Lee **Spinks**, *Freidrich Nietzsche*, Routledge Pub. London, 2003 s.2.

⁵⁵ Julian **Young**, Nietzsche, (çev. Bülent O. Doğan) İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24

⁵⁶ **A.g.e.** s.40

⁵⁷ David Friedrich Strauss ve George Eliot, *The Life of Jesus, Critically Examined*, (trans: Marian Evans), Swan Sonnenechevin Pub, New York, 1902.

mucizenin bir temsilcisi olarak göstermekte ve din aslından uzaklaşarak rahiplerin iktidar alanı haline gelmektedir.⁵⁸ Nietzsche'nin sonraki dönem din eleştirilerine baktığımızda eserin onun üzerine ne denli büyük bir etki bıraktığı ortaya çıkacaktır.

Nietzsche'nin Bonn'da etkisi altına girdiği bir başka kişi de hocası Friedrich Ritschl'dir. Bu etkinin verdiği yönelimle Nietzsche Leipzig'e taşınan hocasını takip ederek sadece filoloji eğitimi almak için bu şehre gelir.⁵⁹ Burada hem felsefi yolculuğunu hem de doğrudan hayatını değiştirecek en önemli olaylardan biri Schopenhauer felsefesi ile tanışmasıdır. Bu felsefeden derinden etkilenen Nietzsche'nin özellikle ilk dönem eserlerinde ciddi bir Schopenhauer izini görmek mümkündür. Zira kendisi de bu tartışmaya müteakip 10 yıl boyunca kendisini tam bir "Schopenhauer" cı olarak tanımlayacaktır.⁶⁰

Nietzsche üniversitenin 3. Yılında 1867 yılında askere alınmıştır. Aslında daha önce de askerlik başvurusunda bulunmuş ancak sağlık durumunun uygun olmaması gerekçesiyle reddedilmiştir. Bir yıl boyunca gerçekleştirdiği askerlik hizmetinden hemen sonra Leipzig'e dönen Nietzsche burada hayatını değiştirecek bir başka önemli karşılaşma yaşamıştır. Hem kişisel yaşamı hem de felsefesi boyunca bir aşk – nefret ilişkisi içinde olacağı ünlü müzisyen Richard Wagner ile tanışmıştır. Nietzsche'nin bu dönemde sık sık Wagner'i ziyaret ettiği hatta onun bir müridi haline geldiğini söylemek yanlış olmaz.⁶¹ Schopenhauer ve Wagner Nietzsche'nin özellikle ilk dönem eserlerine hakim karakteri kazandıran figürler haline gelmiştir. Onun bu iki entelektüeli kendi kültürel gelişiminde kılavuz olarak seçmesinin en önemli nedeni belki de Nietzsche'nin o dönemde Hıristiyan dininden uzaklaşmasına rağmen yaşamında hala bir kutsallık arayışının sürmesi idi. Bu noktada Wagner müziği ile Schopenhauer de felsefesi ile ona Tanrı'sız bir evrende bir kutsallık tecrübesi yaşatıyordu. Söz konusu kutsallık arayışının giderek ortadan kalkması ile birlikte bu iki entelektüelin Nietzsche üzerindeki derin etkisi de ortadan kalkacaktır.

1969 yılında Basel Üniversitesinde boşalan filoloji kürsüsüne hocası Ritschl'in de olağanüstü katkıları ile henüz bu kürsü için yeterli akademik şartları sağlamamasına

⁵⁸ **Joung**, s.84

⁵⁹ **Pearson**, p. 2

⁶⁰ **Young** s. 94

⁶¹ **Pearson**, p. 3

rağmen atandı. Bir doktora sınavına girmeksizin, doktorası verilen Nietzsche böylece Basel Üniversitesi filoloji bölümünde akademisyen olarak çalışmaya başladı. Bir yıl sonra da profesörlüğe getirildi.

Nietzsche başlarda Basel'deki yaşamından pek de memnun değildi, çok yoğun bir ders yükü vardı. Bu dönemde eğitimini aldığı filoloji biliminin sınırlılıklarından ve kendi içine kapalı olmasından şikayet etmeye ilgisini giderek tamamen felsefi araştırmalara yoğunlaştırmaya başladı. Belki de Nietzsche kendi yaşamına etki eden soruların cevabının felsefi bir bakış açısına ihtiyacı olduğunu keşfetmişti. 1871'de Basel Üniversitesi'nde felsefe kürsüsüne başvurdu ancak reddedildi.

1870 yılında patlak veren Fransa – Prusya Savaşı Nietzsche'nin felsefi çalışmalarına ara vermesine neden oldu. Kendisi bu savaşı o dönemde Avrupa kültürünün ihtiyaç duyduğunu düşündüğü kökten değişim için bir fırsat olarak değerlendirdi ve bu dönüşümde kişisel olarak katkısı olması gerektiğini düşünerek savaşa katılmaya karar verdi. Sağlık problemleri cephede savaşmasına engel olduğu için sıhhiye olarak sadece birkaç hafta görev aldı. Hayatının tümü boyunca sıkıntısını çektiği dizanteri ve difteri hastalıklarını burada kapmış olması muhtemeldir.⁶² Nietzsche savaş tecrübesinden sadece fiziksel olarak değil psikolojik olarak da çok fazla etkilendi. Savaş sırasında gördükleri onun felsefi açıdan ilk dönemindeki iyimserliğini terk etmesine yol açacak kadar etkili oldu. Nietzsche'nin burada şiddetin dolaysız ve sarsıcı tecrübesi ile birlikte, onun doğal bir fenomen olduğu fikrine ve onu yok etmek yerine doğru biçimde yönlendirmek gerektiğine kani olmuştur. Felsefi kariyerinin ikinci dönemine denk düşen natüralist bilimciliğine hakim rengini veren karakter de işte bu bakış açısıdır.

Savaş sonrası Basel'e ders vermeye devam edebilmek için dönen Nietzsche bir yıl sonra sağlığının giderek kötüleşmesi nedeniyle belli aralıklarla izne ayrılmak zorunda kaldı. 2 Ocak 1872'de ise ilk büyük eseri Tragedya'nın Doğuşu yayınlanmıştır. Eser entelektüel çevrede neredeyse hiç olumlu karşılanmadı hatta bir çok olumsuz kritiğin muhatabı oldu. Her şeyden önce eser dipnotsuz, referans ya da Yunanca bir alıntı olmaksızın yayınlandı.⁶³ Bununla birlikte esere gelen en büyük eleştiri Yunan metinlerini tarihsel bağlamlarından çok farklı biçimde – neredeyse bozacak ve komik

⁶² Pearson. p.4

⁶³ Kauffman, p.26

duruma getirecek şekilde – yorumlamasıdır. Nietzsche'nin tarihsel kanıt göstermemesi de buna bağlanmaktadır.⁶⁴ Nietzsche'ye gelen eleştiriler onu akademik olarak da zor durumda bırakmıştı, öğrenci sayısı giderek azalıyor, dersleri tercih edilmiyor, akademik saygınlığı azalıyor. Tüm bunlar stresle tetiklenen hastalıklarının şiddetini arttırdı ve Nietzsche 1870'li yılların başlarını sağlığı ile ilgili sıkıntılarla geçirdi.⁶⁵

1876 yılında felsefi açıdan bir dönüşüm gerçekleşti. Eski ilgi alanları yerini natüralist bir pozitivismeye bırakmaya başladı. Bununla birlikte yazı biçimi de değişti. Bu dönemde daha kısa, öz ve doğrudan yazmaya başlamış, eskinin ağdalı ve dolaylı anlatımını büyük oranda terk etmiştir.⁶⁶ Bu dönem ayrıca eksi “üstad”lardan da kopmaya başladığı dönemdir. Schopenhauer ve özellikle Wagner üzerindeki etkinin ağırlığından kurtulmak isteyen Nietzsche her iki entelektüele de eleştirel bir mesafeden yaklaşmaya başlar. Nitekim 1876'da Wagner'le olan yakın dostluk ilişkisi tamamen biter. Bu gelişmelerin sonucunda ise 1876 yılından bu yana hazırladığı ve genellikle Nietzsche'nin ikinci döneminin başlangıç eseri olarak görülen “İnsanca Pek İnsanca”⁶⁷ 1878 yılında yayınlanır. Eser beklenildiği gibi eski dostları ve özellikle Wagner çevresi tarafından büyük bir hayal kırıklığı hatta nefretle karşılanır.⁶⁸

1879 yılı sağlığı açısından yine büyük sıkıntıların yaşandığı bir yıldır. Artık üniversitedeki derslerini de düzenli olarak gerçekleştirmesine mani olacak hale gelmiştir. Özellikle gözleri ile yaşadığı problemler, gözlerini günde sadece 20 dakika kullanmasına izin verecek noktaya geldiğinden profesörlükten ayrılmaya karar verir.⁶⁹ Artık sağlığı açısından uygun iklime göre İtalya, Fransa ve Almanya'nın çeşitli yerlerine periyodik bir biçimde göç ettiği bir gezgin hayatı sürmeye başlamak zorunda kalmıştır. Söz konusu gezgin hayatı aklını tamamen yitirene kadar 10 yıl boyunca devam edecektir.⁷⁰

⁶⁴ **Joung** s. 226.

⁶⁵ **Joung**, s. 230-235

⁶⁶ **A.g.e** s.265

⁶⁷ Friedrich **Nietzsche**, *İnsanca Pek İnsanca -1*, (çev. Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

⁶⁸ **Young**, s. 405

⁶⁹ **A.g.e.** s. 410

⁷⁰ **Pearson**, s.7

Nietzsche'nin pozitivizm karakteri ile belirlenen ikinci döneminin son önemli eseri 1881 yılında yayınlanan "Tan Kızılığ"ı⁷¹ dir. Tan Kızılığ"ı Avrupa'da o dönemde geniş bir biçimde yayılan ateizm ve nihilizmin doğru bir biçimde yönlendirilmesi koşuluyla olağanüstü bir potansiyel taşıdığı fikri üzerine kuruludur. Söz konusu eser bu örgütlenmeyi sağlamayı amaçlar.

Burada dini metafiziğin sözde kutsalından kurtulan insanın natüralist bilimin ışığında aydınlanacağı iddiası ön plana çıkarılır. Buna göre Kant ve Schopenhauer'ın iddia ettiği gibi ikili bir dünya anlayışı savunulamaz, tek bir dünya vardır. O da doğal dünyadır. İnsan bu doğal dünyada evrimleşmiş bir organizmadan ibarettir ve bu dünyanın bilgisi de ancak rasyonel bilimsel yöntemle elde edilebilir.⁷² Bu görüşün mantıki sonucu özgür iradenin de reddidir elbette. Dünyada geçerli olan tek yasa determinizmdir ve bu nedenle özgür irade bir yanılsamadan ibarettir.⁷³ Özgür irade olmadığı için suç işleme de artık iradi bir eylem olarak değil, bir tür sapma, bir tür ruh hastalığının bir sonucu olarak değerlendirilecektir. Nietzsche burada açıkça suçlularla ruh hastaları arasında bir farkın olmadığını ifade eder.⁷⁴

Tan Kızılığ"ı Nietzsche'nin ikinci döneminin sonuna işaret eder. Artık karşımızda felsefi açıdan olgun bir Nietzsche durmaktadır.⁷⁵ Bu geçiş döneminin ilk önemli eseri Şen Bilim'dir. Şen Bilim'de özellikle Darwinci evrim teorisinin kültürel alana uygulanmasını gerçekleştirir. Bu bakış açısından insan eylemini belirleyen içgüdü türünün devamını sağlama içgüdüsüdür. Dolayısıyla bizim kötü olarak adlandırdığımız eylemler aslında türü koruma çabasının bir ürünüdür.⁷⁶ Kültürel evrim uyarınca türün devamına katkı sağlayan eylemler varlığını korurken türün zararına olanlar giderek azalmakta ve yok olmaktadır.

Bu bakımdan Nietzsche özgeciliğe dayalı her türlü ahlak anlayışının doğallıktan çok uzak olduğunu ve kökeni itibariyle aslında bencil içgüdüler tarafından yönetildiğini iddia eder: "... ve şimdiye dek bütün etik düzenler o denli zavallı, o denli doğa dışı ki

⁷¹ Friedrich **Nietzsche**, *Tan Kızılığ"ı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, (Çev: Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ), İmge Yayınları, Ankara, 2004

⁷² **Nietzsche**, "Tan Kızılığ"ı", s.40

⁷³ **A.g.e.** s.109

⁷⁴ **A.g.e.** s.163

⁷⁵ **Young**, s. 474

⁷⁶ Friedrich **Nietzsche**, *Şen Bilim (Ana Metin – 1-)*, (Çev: Ahmet İnam) Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.23.

eğer insanlığın üzerinde egemenlik kurmamış olsalardı, insanlık onları birer birer yok ederdi.”⁷⁷ İşte Nietzsche Hıristiyan ahlak anlayışını da tam da bu nedenle sadece yanlış değil aynı zamanda zararlı olarak nitelendirir. Hıristiyanlık merhamet ve özgecilik dini ve ahlakı olarak kendini ortaya koyar ama aslında bu yapaylığın derinliğinde o da ruhban sınıfın bencil içgüdülerin yararına işlemektedir.

Şen Bilim’le başlayan (ve bir sonraki bölümde derinlemesine incelenecek olan) Hıristiyan din, toplum ve ahlak eleştirisi Nietzsche’nin üçüncü ve son felsefi döneminin tümünde devam eder ve giderek bir saldırı biçimini alır.

Nietzsche’nin felsefi yolculuğunun bu aşamasında takındığı uzlaşmaz ve saldırgan tavır, kişisel ilişkilerine de yansımıştır. 1882 yılında Nietzsche’nin ailesi ve arkadaşları ile ilişkileri bozulmuş ve gerçek anlamda bir yalnızlık içinde kalmıştır. Elbette bu gerilimler zaten oldukça kötü olan sağlık durumunu giderek katlanılması zor bir hale getirmiştir. *“Uzun kuma nöbetlerinden, baş ağrılarından, göz ağrısından ve uykusuzluktan mustarıptı – ancak yüksek dozlarda kloral hidratla uyuyabiliyordu – bir kez daha son derece derin bir bunalıma düşmüştü.”*⁷⁸ Bu depresif halinin bir başka nedeni de eski dostu Wagner’in 1883 yılında ölmesiydi.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen Nietzsche’nin yayın bakımından belki de en verimli olduğu yıllar da felsefi kariyerinin bu son dönemine denk gelir. Bu dönemin eserlerini belirleyen temel unsur artık çökmüş olan Hıristiyan kültürünün iflasının ilanı ve yerini alacak yapıya ilişkin öngörülerdir. Söz konusu dönemin karakterini en iyi yansıtan eserlerden biri de kuşkusuz *Böyle Buyurdu Zerdüş’tür*.⁷⁹ Nietzsche’nin kendisi tamamı 1885 yılında yayınlanan⁸⁰ *Zerdüş’tü* diğer yazılarından ayrı bir yere koyduğunu ifade eder: *“Binyılları aşan sesiyle Zerdüş yazılmış en yüce kitap, gerçekten yüksekler kitabı olduğu gibi - insan denen olguyu uçurumlar boyu aşağısında bırakmıştır- hem de kitapların en derini, doğrunun en derin hazinesinden*

⁷⁷ A.g.e. s.25

⁷⁸ Young, s.533

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (Çev: Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2009.

⁸⁰ Young, s.574

*doğmuş olanıdır; bir tükenmez kuyudur, içine daldırılan kova ancak altın dolu, iyilik dolu olarak çıkar.*⁸¹

“Zerdüş” Nietzsche’nin kendi manevi yolculuğunun bir muhasebesi daha doğrusu anlatılışı gibidir. Sanki Zerdüş Nietzsche’nin ideali benliği olarak okuru kendi manevi yolculuğunu izlemeye ve kendi yolundan gitmeye davet eder. Ahlaki açıdan ondan önceki eserlerinde yapılan eleştiri ve tespitlere ek olarak Zerdüş, yeni bir yaşama giden yola ilişkin de belirlenimler ortaya koyar. Bu bakımdan Zerdüş’le birlikte Nietzsche’nin felsefi yolculuğunun üçüncü ve son evresine girdiği söylenebilir. Burada Nietzsche giderek kültürel bir kurtuluştan ümidini keserek, toplumdan uzaklaşmanın koşul olduğu bireysel bir varoluşu vurgulamaya başlar. Aslında kariyerinin başından beri alttan alta filozofu belirleyen büyük projenin de adı konulmuş olur: Yaşamın tüm değerlerinin yeniden değerlendirilmesi. Bu dönemin tüm eserlerine damga vuran ağır bir yalnızlık hissi ve bu yalnızlığı olumlama çabası ile söz konusu yalnızlıkta tamamen farkına varacağımız ve yaşamın bütününe belirleyen bir güç istenci anlayışıdır.

Nietzsche bu dönemde biyolojik-psikolojik bir temel güdü olarak belirlediği güç istenci anlayışını tüm yaşamın tek belirleyici gücü olarak benimser ve bu ekseninde yeni bir değerler sisteminin ancak bireysel bir yaşantıda mümkün olabileceğinin altını çizer. Bu toplumsal olandan uzaklaşma ve kendi içine dönme karakteri filozofun akıl sağlığının giderek bozulması ve yavaş yavaş tümünden yitimin yaklaşması ile de yakından ilgili olsa gerek.

Nietzsche’nin tüm felsefi yolculuğuna eşlik etse de “Zerdüş” sonrası dönemde iyice görünür ve belirleyici olan bir başka kavram da kuşkusuz bengi dönüş kavramıdır. Nietzsche yorumcuları bu anlayışın salt psikolojik – ahlaksal ya da varoluşsal bir belirlenim mi yoksa doğrudan kozmolojik – ontolojik bir tespit mi olduğu konusunda hem fikir olmasalar da özü itibarıyla bengi dönüş, yaşamı herhangi bir üst ideal uğruna araç yapmak yerine doğrudan kendisini amaç haline getirme çabasıdır. Bunun yolu da elbette yaşam dışı tüm ideallerin ortadan kalkmasıdır. Yaşamın gidereceği önceden vaat edilmiş bir son, bir amaç kalmayınca kişi kendi yaşamı dışında sahip olduğu bir şeyin olmadığını fark edecek ve kendi yaşamını bütünüyle kucaklayacaktır. İşte bu durumda

⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: İnsan Nasıl Kendisi Olur*, (Çev: Can Alkor) İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 4.

tek sahip olduğu şey olan yaşamı sona ererken, tüm olup biteni, tüm acı ve olumsuzlukları ile bütünüyle tekrar yaşamaya evet diyebilecektir. Bengi dönüş o halde insanın yaşamının sonsuz bir döngü olması durumunda aynı yaşamı tekrar yaşamaya evet diyebilecek bir ruh yapısına sahip olma gerekliliğine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Böyle bir ruh hali yaşamın ve evrenin bengi dönüşünü isteyecek kadar güçlüdür.

Nietzsche'nin bu döneminde öne çıkan eserlerinden bir diğeri de “İyinin ve Kötünün Ötesinde”⁸²dir. Eser büyük oranda “Zerdüş”te ifade edilenlerin detaylandırılması ve netleştirilmesinden ibarettir. Nietzsche bu eserde – bir sonraki bölümde detaylıca incelenecek olan – sürü ahlakı ve efendi ahlakı ayrımını gerçekleştirir. Burada köle ahlakı elbette artık köhnemiş olan Hıristiyan ahlakını temsil ederken efendi ahlakı büyük oranda Hıristiyan ahlakının önce bozup sonra ortadan kaldırdığı Antik Yunan ahlakına denk düşer. Nietzsche köle ahlakını ortadan kaldıracak bir ahlaki devrime duyduğu ihtiyacı belki de en net biçimde bu kitapta ifade eder.⁸³ Söz konusu devrim elbette tüm değerleri yadsımak ve yeniden değerlendirmektir. Bu tüm değerlerin ters yüz edilmesi demektir. Bu tersyüz etmede öncelikte elbette güç kavramında olacaktır. Nietzsche bu eserde ilk defa dünyanın ahlaken hep yasak edilen gücü isteme ve güç uygulama üzerine kurulu olduğunu bu kadar açık bir biçimde ifade edecektir.⁸⁴

İyinin ve Kötünün Ötesinde de iddia edildiği üzere, güç istenci temelinde bir dünya düzeni elbette zayıf karakterli, köle ahlakı insanının – örnekse mutlulukçu idealistlerin – korkacağı ve zararlı bulup ahlaken kötü olarak yaftalayacağı bir düzendir. Ancak elbette idealistlerin “olması gereken” diyerek dayattıkları kendi kurguları, “olan” gerçekliği değiştirmeye yetmez. Nietzsche’ye göre yaşam baştan aşağı güç istencidir: “Sömürü, kokuşmuş eksikli, ilkel topluma ait değildir: Yaşamın özüne aittir o, temel organik işlev olarak isteme gücünün bir sonucudur; her şeyden öte yaşam istemidir.”⁸⁵

Nietzsche’ye göre modern döneme Hıristiyan kültürü kıyafetiyle hakim olmuş olan ve artık çökmeye başlayan köle ahlakının hakimiyetinin temelinde de bu güç

⁸² Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev: Ahmet İnam) Say Yayınları, İstanbul, 2011.

⁸³ Young, s. 609

⁸⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 53

⁸⁵ A.g.e. s.191

istenci vardır. Köle ahlakının yüksekliğinde Antik Yunan'daki kölelerin efendileri karşısında gücü istemeleri vardır. Bu güdünün yöneliminde köleler kurnazca ve gizlice efendilerinin kendi güçlerinden utanmalarına neden olmuş ve değerler tepetaklak edilmiştir. Antik Yunan ahlakında soyluluk olarak görülen güçlü olma, Hıristiyan ahlakında utanılacak ve gizlenecek, kullanılması günah ve yasak olan bir şey haline gelmiştir. Bu bakımdan ahlak aslında güç istencinin bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁶

Nietzsche İyinin ve Kötünün Ötesinde'den sonra o zamana kadar yayınlamış olduğu kitapların tümüne yeni önsözler yazmayı planlamaktaydı. Bu önsözler söz konusu eserlere ilişkin son bir muhasebe olacak, böylece Nietzsche asıl büyük eseri olarak gördüğü ve adına Güç İstenci dediği çalışmasına odaklanabilecekti. Daha önce de ifade edildiği gibi Nietzsche, artık en büyük projesini, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi girişimini gerçekleştirmek istiyor ve bunu da tüm felsefesini sistematik bir biçimde serimleyecek olan bir ustalık eseri ile yapabileceğini düşünüyordu.⁸⁷ Ancak diğer yandan giderek kötüleşen ruhsal ve fiziksel sağlığı söz konusu çalışmanın sürekli ertelenmesine neden olmaktaydı.

Nietzsche Güç İstenci projesinden önce İyinin ve Kötünün Ötesinde eserinin detaylandırıldığı bir başka eser daha kaleme alır ve bu eser 1887 yılı Kasım'ında "Ahlakın Soykütüğü" başlığıyla yayınlanır.⁸⁸ Eser adından da anlaşılacağı üzere temel olarak genelde ahlakın özelde ise Hıristiyan ahlakının kökenlerine ilişkin bir araştırma olarak değerlendirilebilir.

Nietzsche eserin başında tüm ahlakçılarda tarih duygusunun eksik olduğunu ve bu nedenle tarih üstü bir iyi belirleyerek bu "iyi"nin perspektifinden insana baktıklarını ifade eder. Başka bir deyişle iyiyi insanın belirlemesi gereken yerde insanı iyinin belirlediği bir durum söz konusudur.⁸⁹

Oysa Nietzsche'ye göre elbette kendinde koşulsuz iyi yoktur. "İyi" bir değerlendirmedir ve ilk kökeninde bu değerlendirmeyi yapan soylular ve güçlülerdir. Güçlüler kendi güçlerine dayanarak iyiyi belirleme hakkını kendilerinde görmüşlerdir.

⁸⁶ Young, s.627

⁸⁷ Young, s.656

⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, (Çev: Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2011.

⁸⁹ A.g.e. s. 39-40

Bunu da soylu ya da güçlü olmayan ile aralarına bir mesafe koyarak yapmışlardır. Bu bakış açısına göre ahlaki iyinin ilk ortaya çıkışı beraberinde bir hiyerarşik toplum modelini de yaratmıştır. Bu hiyerarşide altta kalan çoğunluk bu durumdan rahatsız oluş ve bu düzeni bozmak istemiştir. Elbette bu çoğunluğu böyle bir girişime motive eden de yine güç istencidir. Bu alt sınıfın önderi ise Nietzsche'ye göre ruhban sınıfıdır. Ruhban sınıfı güçlü aristokrasisine dayalı değerlendirme biçimlerinin tümünü tersine çevirmiştir.⁹⁰ Böylece sürü ya da köle ahlaki efendi ahlakına galip gelmiş, tüm değerlerin köhneme ve çürüme süreci de başlamıştır. Nietzsche bu durumu bir “kan zehirlenmesi” olarak yorumlar.⁹¹

Söz konusu güç zehirlenmesi, suç, günah, kara vicdan, sorumluluk, çileci idealler gibi kavramlara yüklenen anlamlarla güçlünün kendi gücünden utanması şeklinde ilerler ve sonunda doğal olarak güçlü olanın üstünde güçsüzün yapay tahakkümü tamamlanmış olur.

Bu noktada akla güçlülerin söz konusu tahakküme neden boyun eğdiği sorusu gelebilir. Soru şöyle de formüle edilebilir: Çileci ideal nasıl oldu da tahakkümünü tesis edip onu koruyabildi. Nietzsche'ye göre bunun nedeni karşı bir gücün o zamana kadar ortaya çıkmamasıdır. İşte Zerdüşt'te duyurulan “geleceğin felsefesi” ve “geleceğin filozofu” bu karşı gücün temsilcileridir Nietzsche'ye göre.⁹² Nietzsche'nin kendi felsefesine biçtiği görev, köle ahlakını devirip yeni bir efendi ahlakını yaratacak güçlü insan tipini işaret etmek, haber vermektir.

Nietzsche “Soykütük”ten sonra tam dört eser kaleme alır: “Putların Alacakaranlığı”, “Deccal”, “Wagner Olayı” ve “Ecce Homo”. Bu eserlerden ilki 1889 yılında, ikincisi 1895, üçüncüsü yazıldığı yıl ve sonuncusu da ölümünden sonra 1908 yılında yayınlanır. Özellikle Ecce Homo Nietzsche'nin büyük projesinin son hazırlığı olarak tasarlanmış ve insanlığın karşısına büyük bir meydan okumayla çıkacak kişinin kim olduğunun bilinmesi gerektiğine⁹³ inandığı için otobiyografik bir tarzda ele alınmış olması bakımından ilgi çekicidir. Bu eserlerin tümü Nietzsche'nin artık akıl sağlığını yitirdiği döneme çok yakın tarihlidir, hatta birçoğu söz konusu zihin bunalımının

⁹⁰ A.g.e. s.47

⁹¹ A.g.e. s.50

⁹² Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, s.170

⁹³ Nietzsche, “*Ecce Homo*”, s. 7

izlerini açık bir biçimde gösterir. Özellikle “Ecce Homo”daki megalomanca tavır dikkate değerdir.

Gerçekten de Nietzsche 1888 yılı sonlarından itibaren bir daha eski sağlıklı zihin yapısına ulaşamaz. Gerçeklik algısını giderek yitirir. Örneğin kiracısı olduğu evin sahiplerinden duvarlarında bulunan her şeyi indirmelerini çünkü kendisini İtalya kralı ve kraliçesinin ziyaret edeceğini söyler.⁹⁴ 3 Ocak 1889’da Torino sokaklarında dolaşırken bir arabacının atını kırbaçlamasının üzerine ata sarılıp ağlayarak yere yığılmasından bir hafta sonra Basel’de bir sanatoryuma yatırılır.⁹⁵

Bu durumda en büyük projesi olan Güç İstenci’ni yayınlama işi de yarım kalmıştır. Bununla birlikte akıl sağlığını yitirdikten sonra kendisi ile ilgilenen kardeşi Elizabeth, Nietzsche’nin notlarının bir araya getirilmesi ile oluşturulan bir kitabı filozofun 1900’deki ölümünün bir yıl sonrasına “Güç İstenci: Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi” başlığıyla yayımlar. Nietzsche uzmanları kitabın ne kadar “Nietzsche kitabı” olduğu konusunda hem fikir değildir. Zira kardeşinin Nietzsche ile ilişkisi hep inişli çıkışlı ve ölümüne yakın ise sıkıntılıdır. Bir çok yorumcu Elizabeth’in Nietzsche ismini bir ticari proje olarak gördüğünü ve söz konusu eserin de bu projenin bir ürününden ibaret olduğunu iddia etmektedir.

Nietzsche 1890 Ocağı’na kadar Basel’de kaldıktan sonra Jena Üniversitesi’nin psikiyatri kliniğine yatırılır.⁹⁶ Mart ayında ise kardeşi tarafından özel tıbbi gözetim altında kalacağı bir tesise yerleştirilir. Burada da beklenen iyileşme gerçekleşmeyince 12 Mayıs’ta Pforta’da yatılı okumak için çıktığı anne evine geri getirilir. 25 Ağustos 1900’de burada hayatını kaybeder.

2.b. Nietzsche Felsefesinin Genel Özellikleri

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere hem kişi olarak Nietzsche, hem de filozof olarak Nietzsche kendi döneminin Avrupasında kültürel bir çökmüşlükten, bir bozulmuşluktan şikayetçidir ve kültürel bir yenilenme ihtiyacına vurgu yapmaktadır. Bu kültürel yenilenme arayışı Nietzsche’nin hem yaşamını hem de felsefesini belirleyen temel etkidir. Söz konusu yenilenmenin gerekliliği – hatta zorunluluğu – konusunda

⁹⁴ Young s.795

⁹⁵ A.g.e. s.801-802

⁹⁶ Young, s.828

kesin bir tutarlılık gösterse de bu yenilenmenin nasıl gerçekleşeceği ve gerçekleşme umudu konusunda Nietzsche yaşamı ve felsefesi boyunca farklı dönemlerde bir takım karakteristik farklılıklar gösterir. Bu farklılıklara binaen Nietzsche üzerine çalışmalarda filozofun felsefi kariyerinin 3 ayrı dönem içerisinde incelenmesi genel kabul gören bir durumdur.⁹⁷ Bu çalışmada da söz konusu alışkanlığa uyulacak ve Nietzsche felsefesi 3 ayrı dönem içerisinde her dönemin başat eserinin incelenmesi yoluyla ele alınmaya çalışılacaktır. Bu dönemselleştirme şu şekilde şematize edilebilir:

1. Erken Dönem: Bu dönem Nietzsche'nin özellikle Wagner ve Schopenhauer etkisi altında olduğu romantik dönem olarak adlandırılabilir. "Tragedya'nın Doğuşu"(1872) ile başlayıp "İnsanca Pek İnsanca" (1878)'nin ortaya çıkışına kadarki süreyi kapsar. Bu dönemde Nietzsche tüm Avrupa'nın içine düştüğü kültürel boşluk ve çöküş tecrübesini tespit ve ifade ederek söz konusu olumsuz tablonun nedenlerini ve bu tablodan çıkışın reçetesini belirlemeye çalışır. Nietzsche'nin bu dönemde ortaya koyduğu eserlerden (Tragedya'nın Doğuşu, Zamana Aykırı Düşünceler, Yunanların Trajik Çağında Felsefe) en önemlisi kuşkusuz Tragedya'nın Doğuşu'dur.

Nietzsche bu eserde temel olarak Avrupa kültürünün binlerce yıldır giderek artan yozlaşmasının ve yüksek kültür ürünleri çıkarmamasının nedenlerini araştırmaktadır. Ancak Nietzsche'nin kültürel geri kalmışlığa ilişkin endişeleri bu dönemde henüz ahlaki ya da bilimsel olmaktan ziyade sanatsaldır. Ona göre Batı kültürü zirve noktasını yaşadığı Antik Yunan'dan bu yana vasat bir kültür olarak kalmış ve bunu değiştirmek için hiçbir şey yapmamıştır. Üstelik yaşanan çağda modern insan, bu geri kalmışlığı bir kriz olarak deneyimlemektedir. Zira eserin yazıldığı dönemde gerçekleşen Fransız – Alman savaşı, giderek artan sanayileşme ve mekanikleşme insanın yaratıcı güçlerinin unutulmasına ve dolayısıyla başta sanat olmak üzere insana ilişkin tüm alanlarda bir güven krizinin baş göstermesine neden olmuştur.

İşte bu nedenle Tragedya'nın Doğuşunda Nietzsche Avrupa'nın özellikle de Alman kültürünün Antik Yunana benzer bir kültürel gelişmişlik seviyesine tekrar nasıl ulaşabileceği sorusuna odaklanır.⁹⁸ Başka bir deyişle Antik Yunan'ın yüksek kültüründe olup da modern Avrupa'nın vasat kültüründe olmayan şeyin ne olduğunu araştırır.

⁹⁷ Ken Gemes ve Chris Sykes, "Nietzsche" *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy* iç. (edt: Dean Moyar) Roudledge Publishing, London and New York, 2010, p.378

⁹⁸ Gemes ve Sykes, s.380

Böylece modern Avrupa kültüründe ölmüş olan şeyi yeniden canlandırarak Antik Yunandakine benzer bir yüksek kültür seviyesine ulaşmanın mümkün olacağını ümit eder.

Nietzsche'ye göre modern insanı kültürel olarak geride bırakan şey, tüm yüksek kültürlerle özgü ruhsal bir birlikten yoksun olmasıdır. Nietzsche kendini en iyi biçimde Yunan Tragedyasında somutlaştıran bu ruhsal birliği ifade etmek için insanı sanatsal etkinliğe motive eden iki farklı güdüden bahseder. Nietzsche bu temel güdülerini, güdüledikleri sanatsal yaratıların karakterlerine göre iki Yunan Tanrısının isimleri ile anar. Bunlar Apolloncu ve Dionysosçu güdülerdir. Bu iki güç insan doğasının temelinde yer alan itkiler olarak anlaşılabilir. Yunan kültürünü zirveye çıkaran ruhsal birlik, bu iki çatışan gücün sanatçının benliğinde yaratıcı bir senteze ulaşması sonucu ortaya çıkar. Yüksek kültürel ürünlerde Apollon ve Dionysosçu güçler gerilimli ama yaratıcı bir ilişki içinde birlikte bulunurlar.⁹⁹

Apolloncu güç düzen, orantı ve biçimsel uyumu temsil eder ve bu güç doruk noktasına Yunan heykel sanatında ulaşır. Bu bakımdan da bireysellik ilkesinin Tanrısal bir imgesi olarak tanımlanabilir.¹⁰⁰ Dionysosçu güç ise kaos ve coşkuyu temsil eder. Bireysellikten ziyade doğa ile bir olmaya yönelir. Dionysosçu gücün kendini en üst noktada gösterdiği sanat dalı ise müziktir. Müzikte birey kendi bireyselliğini, benliğini unuttur ve doğa ile bir olduğunu duyumsar. İşte Yunan kültürünün zirve ürünü olan tragedyada bu iki yaratıcı güç gerilimli bir ilişki içinde bir arada bulunurlar: “*Yunan dünyasında kökene ve hedeflere göre, yontucunun sanatıyla, Apolloncu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, Dionysosçu olan arasında muazzam bir karşıtlık bulunduğu ilişkin bilginiz, onların bu iki sanat tanrısına, Apollon'a ve Dionysos'a dayanır: birbirlerinden böylesine farklı bu iki dürtü yan yana var olur, çoğu kez birbirleriyle açık bir uyumsuzluk içinde ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli yeni daha güçlü doğumlara uyarırlar, ..., ta ki sonunda Helen "istenci"nin metafizik bir harika edimiyle, birbirleriyle çiftleşmiş görününceye ve bu çiftleşmede Attika tragedyasının en Dionysosçu hem de Apolloncu sanat yapısını üretinceye kadar.*”¹⁰¹

⁹⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 17

¹⁰⁰ A.g.e. s.20

¹⁰¹ A.g.e. s.17

İşte modern Avrupa kültürü bu gerilimli birlikten yoksundur. Çünkü Antik Yunanın zirve noktasından sonra yavaş yavaş Apolloncu güç Dionysosçu güce nazaran ön plana çıkar ve Dionysosçu güç unutulur. Bu nedenle yaşadığımız evreni, olağanüstü düzenli, matematiksel ve geometrik oran ve orantıya uygun bir yapı olarak algılarız ama onun içindeki canlılığı sezemeyiz. Kendi bireyselliğimizin ve benliğimizin farkında oluruz ama bunu doğa ile dolayısıyla yaşamın kendisi ile aramıza mesafe koyarak yaparız.

Nietzsche'ye göre Yunan kültürüne canlılığını ve başarısını veren bu birlik ilk olarak Euripides'in tragedyanın yozlaşmış bir biçimi olan Attika Komedyası ile birlikte bozulmaya başlar.¹⁰² Euripides ilkel ve güçlü olan unsur olan Dionysosçu gücü tragedyadan uzaklaştırarak onu salt biçime indirgemıştır.¹⁰³ Euripidesçi sanatın en temel özelliği natüralizmdir. Euripides izleyici ile sanatçı arasındaki birliği izleyiciyi sahneye çıkarmak suretiyle bozar. Sıradan hayat sahnede sergilenmeye başlar. Sanat izleyici eğitim yoluyla dönüştürmenin bir aracı haline gelir ve dolayısıyla Dionysosçu ilkel ve yabancı gücünü kaybeder.¹⁰⁴

Nietzsche'ye göre Euripides'in Dionysosçu unsuru sanat eserinden uzaklaştırmasının altında yatan amaç Dionysosçu olmayan bir ahlak ve dünya görüşü tesis etmektir. Bu bakımdan aslında Euripides'i harekete geçiren de Sokrates'tir: “Euripides de bir anlamda yalnızca bir maskeydi. Onun ağzından konuşan tanrı, Dionysos değildi, Apollon da değildi, tamamen yeni doğmuş bir daimondur: Adı Sokrates'ti.”¹⁰⁵

Demek ki Euripides'le birlikte Dionysosçu güç rasyonel ve ahlaki kaygılarla saf dışı bırakılmıştır. Artık savaş Dionysos ile Apollon arasında değil Dinoyosçu olan ile Sokratik olan arasındadır. Bu savaş da Yunan tragedyasının sonunu getirmiştir.¹⁰⁶ Zira Euripides, yaşamak için Dionysosçu güce ihtiyacı olan Apolloncu unsuru da korumayı başaramamış, böylece sanat eserini ne Apolloncu ne de Dionysosçu olan natüralist, rasyonel ve ahlakçı bir şaşkınlığa teslim etmiştir. Euripides bunu Sokrates'in rasyonel

¹⁰² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.68

¹⁰³ Spinks, p.56

¹⁰⁴ Douglas Burnham ve Martin Jesinghausen, *Nietzsche's The Birth of Tragedy*, Continuum Publishing, Wiltshire, 2010, p.88

¹⁰⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.75

¹⁰⁶ Spinks, p.60

olan ile estetik olan arasında kurduğu özdeşlikten hareket ederek gerçekleştirmiş, böylece sanatın dilinin, karakterlerinin, tüm dramatik yapının sadece rasyonalite ölçüsüne göre değerlendirilmesine neden olmuştur.¹⁰⁷ Bu tavır sanattan bilinç dışının kovulması demektir.

Nietzsche'ye göre Yunan tragedyasının, dolayısıyla kültürel yükseklik seviyesinin ortadan kalkmasında etkili olan üçüncü figür ise Sophokles'tir. Sophokles tragedyadaki Dionysosçu unsur olan koronun rolünü küçülterek müziği tragedyadan kovar.¹⁰⁸

Tragedya'nın ölümü Nietzsche'ye göre Antik Yunan'ın yüksek kültürünün de sonu demektir. Söz konusu gerileme Nietzsche'nin "kuramcı insan"¹⁰⁹ diye adlandırdığı yeni bir insan tipinin doğmasına neden olmuştur. Kuramcı insan ile işaret edilen karakter ise kuşkusuz Sokrates'tir. Teorik insanın en önemli özelliği trajik olanı küçümsemesi ve tam bir bilgiyi arama hırsı tarafından motive olmasıdır. Bu bakımdan Sokrates'le birlikte teorik olan ile trajik olan birbirinden ayrılır ve başta sanat olmak üzere tüm insani değerler ve üretimler teorik olanın standartlarına göre ölçülmeye başlar. İşte bu nedenle Nietzsche için Sokrates kültürel yozlaşmanın, hatta dünya tarihinin dönüm noktasıdır.¹¹⁰

Sokratesçi insandaki bilme hırsı Nietzsche'ye göre bir sanat ve yaratıcılık yoksunluğuna neden olur. Zaten kuram insanı da Dionysosçu esrik sanattan nefret eder. Belki de bunun en açık göstergesi sanatını rasyonel amaçlar uğruna kullanmayan sanatçıyı kendi devletinden kovan Platon'dur. Sokratesçi kuramcı insan için evren rasyonel açıdan sonsuzca açıklanabilir bir bilgi nesnesidir. Bilim, doğru yöntemle evrendeki tüm gizleri açığa çıkarabilir. Evrenin açıklanabilir olduğuna dair iyimser inanç, mitsel olanın, giz olarak kalanın düşmanıdır ve bu nedenle görünüşün kuramsal açıklanması ile hakikati özdeşleştirerek yaşamın kendisini bütünüyle kavramakta başarısız olur. Başka bir deyişle trajik olanı görmezden gelen kuramsal insan yaşamı salt rasyonel bir kurama indirgeyerek ondaki tüm insani güçleri kavramsal bir çerçeve içine sıkıştırır.

¹⁰⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.77

¹⁰⁸ A.g.e. s. 88

¹⁰⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.91

¹¹⁰ A.g.e. s.92

Nietzsche'ye göre Sokrates'in insanlık tarihi için önemi, bugünün modern insanının atası olmasıdır. Başka bir deyişle modern insanın bilime ve rasyonaliteye tutkusu Sokrates ile başlamış bir hastalıktır ve bu hastalık kültürel düzeyde bir geri kalmışlık ve vasatlıkla açığa çıkar. Ancak Nietzsche bu noktada modern kültür için tümünden ümitsiz değildir. Zira rasyonel bilgiye ve açıklanabilirliğe duyulan bu hastalıklı güven ve bilim yoluyla doğaya hükmetme çabası kendi başarısızlığı ile yüzleştiğinde, başka bir deyişle kendi sınırlarına varıp evreni açıklama konusunda yetersizliğini fark ettiğinde yeni bir doğuş için gerekli şartlar oluşabilir: “... ancak bilimin tını sınırlarına dek vardırıldığında ve evrensel geçerlilik iddiası bu sınırların kanıtlanmasıyla yok edildiğinde, tragedyanın bir yeniden doğuşu umut edilebilir”¹¹¹

İşte Nietzsche kendi yaşadığı çağda bu yeniden doğuşun ilk işaretlerini bulduğunu düşünür. Dionysosçu ruh özellikle Alman müziği (Sebastian Bach, Ludwig Beethoven, R. Wagner) ve Alman Felsefesi (Schopenhauer, Kant) ile uyanmaya başlamıştır.¹¹²

Toparlamak gerekirse, Nietzsche'nin ilk dönemi bir modern kültür eleştirisi formunda gelişir. Modern kültürün aşırı rasyonalizmi, yaratıcı ruhu ortadan kaldırdığı için kültürel açıdan vasatın üzerine çıkmak imkansızdır. Burada yapılması gereken Antik Yunana özgü, yüksek kültürü yaratan ruhsal birliğe geri dönmektir. Bunun yolu da Apollon ve Dionysosçu güdülerin birliğini tekrar tesis etmektir. Bu noktada Antik Yunana geri dönüşün neden bu kadar önemli olduğu sorusu sorulabilir. Başka bir deyişle Apollon ile Dionysos arasındaki bu gerilimli birlik modern insana ne kazandıracaktır? Nietzsche'ye göre Antik Yunan insanı – başka bir deyişle trajik insan – büyük bir cesaretle yaşamı bütünüyle olumlayan insandır. Onlar yaşamın bir kuramdan fazlası olduğunu ve aslında acılarla dolu olduğunu kabul edip bununla yüzleşecek kadar güçlüdürler. İşte Apolloncu – Dionysosçu birlik bu güçlü ruhsal yapıyı saplar. Nietzsche'ye göre modern insan yaşamın bu acı dolu karakteri ile yüzleşmekten korkar bu nedenle de teoriye sığınır. Kendi tasarımına evren adını vererek gerçeklikle bağlantısını koparır. Bu yüzden de aslında kendini kandırır. İşte Nietzsche bu yüzden Alman müziği ve felsefesinin bu olumsuz tablodan kurtulmanın bir yolu olduğunu

¹¹¹ A.g.e. s.103

¹¹² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.110-119

düşünür. Zira Alman kültürü hayatın tüm acıları ve kötülükleri ile yüzleşmeyi göze almak üzerine kuruludur.

2. Orta Dönem: Nietzsche 14 yıl sonra Tragedya'nın Doğuşu'na yazdığı önsözün başlığı "Bir Özeleştirme Denemesi" olarak belirler. Başlıktan da anlaşılacağı üzere Nietzsche felsefesini olgunlaştırdıkça "Tragedyanın Doğuşu" da ifade ettiği bir çok iddiayı terk eder. Kendi eserini olanaksız bir kitap olarak tanımlar.¹¹³ Artık kültürel bir yenilenmenin gerçekleşebileceğine ilişkin şüpheler duymaya başlar. Bu şüphelerin ortaya çıkmasında özellikle artık Wagner ve Schopenhauer etkisinden kurtulması ve Wagner ile dostluğunun eski yakınlıkta olmamasıdır. Artık Alman kültürünün Yunan üstün kültürünü yeniden doğuracak karakterde olduğu fikrini savunmamaktadır.

Nietzsche'nin birinci döneminden ikinci dönemine miras kalan temel fikirler, Avrupa kültürünün hala bir kriz içinde oluşu, bu krizi ortadan kaldırmak için bir şeylerin yapılması gerekliliği ve bunun ancak Sokratesçi tavırdan vazgeçmeyle mümkün olabileceğidir. Ancak artık kültürel yenilenmenin aracı sanat değil daha ziyade bilimdir. Bu dönemde Nietzsche Avrupa'nın içine düştüğü krizi büyük oranda bilişsel bir başarısızlığa bağlar. Bu başarısızlık kökeni kültürel ve dolayısıyla tarihsel olan kurumlara zaman – mekan üstü ve değişmez otoriteler olarak sorgulanmaksızın duyulan bir imanda somutlaşır.¹¹⁴ Nietzsche bu dönemde toplumsal iyiye gitmenin sanatsal bir ilhamdan ziyade natüralist bir empirizm üzerine inşa edilen bir anlayıştan kaynaklanması gerektiğini düşünür. Bu bilimsel empirizm temelinden hareketle Nietzsche bize toplumsal yaşantının temelini yerleşip insani olanı belirleme otoritesini bir şekilde ele geçirmiş olan devlet, ahlak, din gibi kurumların tarihsel süreç içerisinde insan tarafından nasıl oluşturulduğunu göstermek suretiyle insanın kendi yaşamının iplerini eline alacağı yeni bir kültürel atmosfere kapı açmayı hedefler. Özetle Nietzsche'nin ikinci döneminde amacı yine kültürel bir ilerlemedir ancak artık bunun yolunu kültürel ilerlemenin önünü tıkayan putların yıkılması olarak belirler. Bu yıkımda kullandığı araç da söz konusu putların otoritesini sağlayan doğa üstü inanışların temelsizliğini ifşa edecek natüralist bir bakış açısıdır.

¹¹³ A.g.e. s.3

¹¹⁴ Gemes ve Sykes, p.382

Bu bakımdan Nietzsche'nin ikinci dönemi öncelikle bir metafizik karşıtlığı tarafından belirlenir. Nietzsche kültürün metafizik temellerini yıkarak bu temellere dayalı kurumlar natüralist bir bakış açısıyla yenilemeyi ve böylece yeni bir kültürel gelişmişlik seviyesine ulaşmayı hedefler. Nietzsche'nin tam anlamıyla pozitivist bir dönüşüm¹¹⁵ yaşadığı bu dönemin öne çıkan eserleri Şen Bilim, Tan Kızıllığı ve İnsanca Pek İnsanca'dır.

Nietzsche artık doğanın arkasında metafiziksel bir gücün bulunduğuna inanmaz. Tek var olan gerçeklik doğanın kendisidir. Gerçeklik görünenle sınırlıdır ve her doğal fenomenin doğal bir kaynağı ve doğal bir açıklaması vardır. Nietzsche'nin bu fikirleri birinci döneminde kıyasıya eleştirdiği Sokratesçi bilimsel – rasyonalist tavrın ta kendisi olması dikkat çekicidir. Demek ki Nietzsche bu dönemde metafiziksel açıklamalar yerine önceleri eleştirdiği bilimsel ve natüralist açıklamaları kendi – kültürel yenilenme – projesi için daha uygun görür. Onun projesi artık metafizik dünyayı temellerinde yıkarak yerine rasyonel bir kültür inşa etmek olarak güncellenmiştir.¹¹⁶ Bu projeye uygun olarak bu dönemin eserleri belli bir iddiada bulunmak yerine, kabul edilmiş bir savın yanlışlanması yöntemiyle kaleme alınır. Nietzsche bu yöntemi basitçe tarihsel felsefe olarak nitelendirir.¹¹⁷

Nietzsche metafiziksel temellerden kurtulma çabasını ilk olarak felsefe üzerinde gerçekleştirir. Felsefe tarihinde bin yıllardır bir şeyin kendi karşıtından nasıl doğabileceği sorusunun sorulduğunu ve bu soruya hep söz konusu karşıtlıkların kendisinde sonsuz bir birliğe kavuştuğu bir ilk, sonsuz, ezeli – ebedi varlığın kabulü ile cevap verildiğini tespit eder. Oysa Nietzsche'ye göre evrende ne böyle tamamen birbirine zıt karşıtlıklar ne de bu karşıtlıkların kendisinde birleştiği bir bütünsel varlık vardır. Var olan tek şey oluşturmaktır. Filozofların bu tip yanılgılarının nedeni kendi görüşlerini yüceltmeleridir.

Felsefenin metafiziksel bir başka yanılgısı da ikili dünya anlayışıdır. Nietzsche bu ikili dünya anlayışının metafiziksel bir ilham ya da vahiy yoluyla oluşmadığını ifade eder. Ona göre bu yanılgının temeli basitçe rüyalardır: *“Ham başlangıçsal kültür çağında insan, rüyasında ikinci bir gerçek dünyayı tanıdığını sanıyordu; işte tüm*

¹¹⁵ Young, s.284

¹¹⁶ Young, s.371

¹¹⁷ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, s.24

metafiziğin kökeni budur. Rüyalar olmasaydı, dünyanın bölünmesi için bir neden bulunamazdı."¹¹⁸ Nietzsche'ye göre tüm felsefeye metafizik karakterini veren beden – ruh ayrımının kaynağı da yine rüyadır. İnsanın rüyayı kendi bedeninden ayrı ruhsal bir gerçeklik içinde bulunma olarak yanlış yorumladığında ruh ile beden arasındaki ayrımın metafiziksel dayanağı da sağlanmış olur.

Nietzsche metafizik bir dünyanın varlığını yadsırken onun olmadığını kanıtlamak yerine varlığına inanmanın anlamsızlığını göstermeyi tercih eder. Buna göre eğer metafiziksel bir dünya var olsa bile, bu dünya hakkında bilebileceğimiz tek şey onun bizim için erişilemez olduğudur. Bu bakımdan söz konusu bilgi hiçbir işe yaramaz. Metafiziksel bir öte dünyaya inanmak, "bir şeyin varlığını biliyorum ama onun hakkında hiçbir şey bilmiyorum" demektir ki Nietzsche'ye göre bu anlamsızdır.

O halde insan bu metafizik kuruntulardan kurtulup kesin bilimin kılavuzluğuna güvenmelidir. Bilimsel ve natüralist bakış açısı bize organik dünyanın Tanrı'nın inayetinin değil, haz ve acı ilişkisinin bir sonucu olduğunu gösterecektir.¹¹⁹ Evrende her organik varlığın her hareketi acıdan kaçma ve hazzıya yönelme güdülerini tarafından motive edilir. Bu aynı zamanda özgür bir iradenin de olmadığı anlamına gelecektir. İrade özgürlüğü Nietzsche'ye göre insanın ilksel bir yanılgısıdır. Eğer insanlık bu yanılgılardan kurtulursa Nietzsche'nin projesi de gerçekleşecek zemini bulacaktır: "*İnsan batıl inançtan ve dinden kaynaklanan kavramların ve korkuların dışına çıktığında ve örneğin artık sevgili küçük meleğe ya da ilk günaha inanmadığında, ruhların kurtuluşundan söz etmeyi de unuttuğunda, çok yüksek bir kütür aşamasına ulaşmış olacaktır.*"¹²⁰

Demek ki metafiziksel olandan korkmak gerekir. Ancak elbette bunu yapmak söylemek kadar kolay değildir. Zira metafiziksel olan Avrupa kültürüne bin yıllardır karakterini veren şeydir. Bu noktada tüm bu kurumların reddi ve yerine yenilerinin geçirilmesi elbette hemen ve dolaysızca gerçekleşecek bir iş değildir. Nietzsche bu nedenle sanatı bir geçiş aşaması olarak kullanmayı önerir. Metafiziğin verdiği aşırı duygusal maneviyat sanatla hafifletilebilir ve böylece metafiziksel olanla kurulan bağ en azından kutsiyetini yitirerek devam edebilir. Daha sonra kutsiyetini yitirmiş sanat olarak

¹¹⁸ A.g.e s.27

¹¹⁹ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, s.39

¹²⁰ A.g.e. s.41

metafizikten gerçek bilimsel aşamaya daha kolay bir geçiş sağlanabilir.¹²¹ Görüldüğü üzere bir önceki dönemde kurtuluşun reçetesi olarak görülen sanat burada sadece bir geçiş aşamasına indirgenmiştir.

Nietzsche felsefenin metafizik köklerinin boşluğunu bu şekilde ifşa ettikten sonra silahını kurumsal ahlaka çevirir. Ahlakın metafiziğini büyük oranda kuran iyi ve kötü kavramlarının doğa üstü bir karakteri olmadığını altını çizer. Nietzsche'ye göre iyi ve kötü tamamen insanlarla bağlantılı göreceli kavramlardır. Dünyanın özünde iyi ya da kötü olduğu düşüncesi insanın dünya karşısında aldığı pozisyona evrensel bir değer atfetmesi ile gerçekleşir.

Nietzsche'ye göre büyük ahlak kuramları genellikle filozofların belirli insan eylemlerini yanlış yorumlamasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir davranışın yorumunun yüceltilmesi ya da kötülenmesi o davranış temelinde bir etik anlayışın üretilmesine yol açar, daha sonra bu etik anlayış tüm insanların uyması gereken bir kurala dönüştürülür. Nietzsche bu sürecin üç aşaması olduğunu iddia eder:

Buna göre il olarak tek tek eylemler sonuçlarına göre iyi ya da kötü olarak ayrılırlar. Ancak hiçbir zaman hiçbir eylem her zaman aynı sonucu veremeyeceğinden burada iyi ve kötü belirli eylemleri gözlemleyen insanın değerlendirmeleri olarak belirlenir. Bunun sonucu söz konusu eylemlerin sonuçları unutulup iyi ve kötü eylemin kendisine atfedilmeye başlar. Dolayısıyla herhangi bir eylem niyeti, sonucu, aracı gözetilmeksizin kendinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilir hale gelir. Üçüncü aşamada ise eylemin sonucu gibi kendisi de unutulur ve iyilik eylemi gerçekleştiren failin özsel bir özelliği olarak düşünölmeye başlar. Böylece insanın iyi ile kötüyü kendi seçtiği yanılışı ortaya çıkar. İşte hem kurum olarak ahlak hem de ahlakın temeli olan seçme özgürlüğüne ilişkin yanılığın temeli budur. Bu düşünce insanın eylemleri, eylemlerin etkileri ve özü itibariyle kendisinden sorumlu olduğuna dair bir anlayışı doğurur ki söz konusu anlayış da bir başka metafiziksel inanış olan vicdanın temelidir. Bütün bunlardan Nietzsche, metafiziksel ahlakın bir yanılığdan türediğini kanıtladığını düşünür.¹²² (Bu görüşler daha sonra Nietzsche'nin ahlak felsefesinin ele alınacağı bölümde detaylandırılacaktır.)

¹²¹ A.g.e. s.48

¹²² Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, s.39

Nietzsche'ye göre ahlak kuruntusunun bir başka zararlı sonucu da insanın kendi türünü diğer türlerden – örneğe hayvandan – özsel olarak daha üstün görmesidir. Nietzsche'ye göre ahlak insanın vahşi güdülerinin terbiye edilmesi için eğitim yoluyla kullandığı beyaz bir yalandır.¹²³ Bu yalana inanan insan bu yalandan metafizik açıdan evrenin efendisi olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Nietzsche'nin metafizik kökenlerinin yanlışlığını göstermeyi amaçladığı başlıca kurum elbette dindir. Soru şudur: İnsan neden bir dine inanır? Nedenlerden biri insana huzur, mutluluk ve teselli vermesidir. Ancak bunlardan hiçbiri söz konusu inancın nesnesinin varlığını kanıtlamaz. Hristiyanlık özellikle bu teskin edici ve huzur verici işlevinin kendisinin otoritesi için çok önemli olduğunu bildiğinden önce insanın bu dünyadan nefret etmesini sağlar. Başka bir dünyaya ihtiyaç duyacak kadar ümitsiz bir tablo çizdikten sonra kendini bir teskin edici bir ümit olarak sunar.¹²⁴ Bunun en güzel örneği ilk günah meselesidir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık kendi cennet vaadine inandırmak için önce insanları günahkar olduklarına inandırmalıdır. Özü itibariyle günahkar olduğunu düşünen insan artık kurtuluş için özünü değiştirecek doğa üstü bir mucizeyi bekleyecektir.

Oysa Nietzsche'ye göre dinin kökeni hiç de doğa üstü bir karaktere sahip değildir. Dinin kökeninde ilkel insanın doğal nedensellik anlayışından yoksun olması yatmaktadır. Doğal nedensellik kavrayışından yoksun ilkel insan doğa olaylarını antropomorfik bir bakış açısı ile almıştır. Örneğin yağmur yağdığında bu yağmur Tanrı'sının bir cezası ya da lütfu olarak yorumlanmıştır. İlk Tanrı fikri demek ki insanın gücünü aşan bir süper-insan olarak Tanrı figürüdür. Nietzsche'ye göre söz konusu güçten korkan insan bu Tanrılarla arasını iyi tutmak için ona hizmet edip hediyeler vermeyi akıl etti. İşte dini ritüeller ve inanışların kökeni Nietzsche'ye göre bu alış verıştır.

Nietzsche bu dönemde sadece metafizik eleştirisi geliştirmez, bu eleştirinin ardından gelmesi zorunlu soru ile de yüzleşir: Metafizik sonrası oluşacak yeni kültür nasıl bir kültür olmalıdır? Nietzsche'nin bu noktaya kadar etkili bir eleştiri aracı olarak kullandığı bilimsel natüralizmi yeni kültürel yapının belirleyicisi olarak

¹²³ A.g.e. s.63

¹²⁴ A.g.e. s.119

tanımlamadığına dikkat çekmek önemlidir. Demek ki Nietzsche kendi eleştirel tavrını da bir hakikat olarak sunmamakta, onun bir otorite olarak baskısını da reddetmektedir.

Nietzsche'ye göre yeni ve yüksek kültür elbette ilk olarak tüm metafiziksel kuruntulardan kurtulmuş bir kültür olmalıdır. Ayrıca kültürel yüksekliğin kendisinde somutlaştığı istisnai bireyin ortaya çıkmasına imkan verecek bir toplumsal yapı olmalıdır. Bunun için de devletin her şeyi kontrol edecek kadar baskıcı olmaması önemlidir.¹²⁵ Toplumda istisnai bireylerin varlığında bahsettiğinden anlaşılacağı üzere Nietzsche'ye göre yüksek kültüre sahip bir toplum elbette hiyerarşik bir toplum olacaktır. Zira kültürel seviyeyi yukarı çıkaracak bireyler toplumun yararı için çok fazla çalıştırılmamalıdır.

Nietzsche'nin bu döneme ilişkin görüşlerini toparlamak gerekirse, yeni bir pozitivist bakış açısının belirleyici olduğunu söylemekte fayda vardır. Buna göre Nietzsche tüm felsefi yolculuğuna eşlik eden mevcut kültürel gelişmişlik düzeyinin yetersizliğinden şikayet etmekte ancak bu kez bunun nedenini metafiziksel kuruntularla sorgulanmaya otoriteler olarak kabul edilmiş bir takım kurumların modern insana biçim vermesi olarak belirlemiştir. Söz konusu kurumların baskıcı otoritesi Nietzsche'ye göre yaratıcı yüksek kültür adamının ortaya çıkmasına müsaade etmemektedir. Bu nedenle Nietzsche söz konusu kurumların otoritelerini temellendirdikleri doğa üstü kökenlerin aslında insanın kendi icadı olduğunu göstererek bir bakıma modern insanı doğa üstü olanın boyunduruğundan kurtarmayı hedeflemektedir. Bu aslında Nietzsche'nin son dönemine damgasını vuran değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesinin de başlangıcı olarak ele alınabilir.

Ancak Nietzsche hem eserlerine gelen olumsuz tepkilerden hem de kültürel açıdan beklediği gelişmenin bir türlü ortaya çıkmamasından dolayı giderek toptan bir kültürel gelişimin imkanına dair umutlarını kaybeder. Bu nedenle son döneminde artık toplumsal ve ahlaki olana tümünden bir karşı çıkış Nietzsche felsefesini belirleyen temel motif olacaktır. Nietzsche'nin bu son dönemi alana uzaktan ilgili olan okurların Nietzsche imgesini de büyük oranda belirleyen belki de filozofun en önemli dönemidir.

¹²⁵ Young, s. 389

3. Son Dönem: Görüldüğü gibi Nietzsche'nin birinci dönemi ile ikinci dönemi arasında oldukça karakteristik karşıtlıklar göze çarpmaktadır. Oysa kinci ve üçüncü döneminde ön plana çıkan karşıtlıklardan çok tutarlılıklar ve sürekliliklerdir. Örneğin Nietzsche köhnemiş kurumların kökeni itibariyle doğa üstü değil insan ürünü olduğu fikrini savunmaya devam etmektedir. Ancak artık bu kökensel analiz yerine söz konusu kurumların köhnemiş yapılar olduğunu daha yüksek bir sesle dile getirir. Başka bir deyişle amaç bu kurumların metafiziksel ya da doğa üstü olmadıklarını göstermekten çok mevcut toplumsal yapı için ne kadar tehlike arz ettiklerini göstermektir. İşte bu nedenle bu dönem Nietzsche'nin gerçek anlamda nihilist ve anti ahlakçı bir tavır takındığı dönem olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu dönemin öne çıkan eserleri ise “Ahlakın Soykütüğü Üzerine” , “İyinin ve Kötünün Ötesinde”, “Ecce Homo” ve “Putların Alacakaranlığı”dır.

Bu dönem artık Nietzsche'nin felsefesinin olgunlaştığı, kendine has bir takım kavramlar üretip onlar üzerinden tartıştığı bir dönemdir. Bu nedenle bu dönemi söz konusu kavramlar temelinde ele almak daha yararlı olacaktır.

a. Güç İstenci: Bu kavramların en belirgin olanı kuşkusuz güç istenci kavramıdır. Nietzsche'nin ikinci dönem natüralist tavrının bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Aslına bakılırsa Güç İstenci kavramı ilk kez “Böyle Buyurdu Zerdüşt” te görünür olduğuna göre özellikle Nietzsche'nin olgunluk döneminin merkezi kavramı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aslına bakılırsa Nietzsche'nin bir önceki bölümde tüm insani eylem, durum ve kurumlardan metafizik kökenleri temizleme çabası bu kökler yerine neyin geleceği sorusunu da beraberinde getirmekteydi. Başka bir deyişle insan eğer özgür iradeye sahip değilse- bu bir metafizik kuruntu ise – yine insan bir öte dünya anlayışını terk etmek zorundaysa, onu belirleyen herhangi bir doğa üstü güç de yoksa eylemlerini neye göre düzenleyecektir. İnsanı bir eylem yerine diğerine yönelten şey özgürce seçimi değilse nedir? İnsanca Pek İnsanca'yı okurken Nietzsche'nin acı ve haz ilkelerini ön plana çıkardığını görmüştük. İşte şimdi söz konusu soruya daha doyurucu bir cevap vermektedir: Güç İstenci. Nietzsche'ye göre dünya baştan aşağı güç istencidir, her eylemimiz, her düşüncemiz, her duygumuz gücü istemeden doğar. Bu bakımdan o bir organik yaşam ilkesi gibi değerlendirilebilir. Hatta Nietzsche'ye göre sadece organik değil tüm varlıklar güç istencinin bir eseridir. Zira o

tüm varlıkların güdülerden meydana geldiğini iddia eder. Söz konusu güdüler de bize mutlaka bizi güdüleyecek bir amaç dayatır. Üstelik hiçbir zaman hiçbir tekil güdü diğerlerinden yalıtılmış bir biçimde ortaya çıkmaz. Başka bir deyişle bir organizma sürekli karşıt güdüler tarafından karşıt amaçlar için uyarılmakta ve bu organizma söz konusu güdülerden birine yöneldiğinde aynı amaca yönelen diğer organizmalarla da bir rekabet içine girmek durumunda kalmaktadır. İşte güç istenci bu güdünün tatmin edilmesi için insanın sahip olduğu enerji olarak anlaşılabilir. Güdünün kendini tatmin etmesi için bireyde oluşturduğu enerjidir güç istenci.

Nietzsche “Böyle Buyurdu Zerdüş”te güç istencinin yaşam için önemini şu cümlelerle anlatır: “*Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm,*”¹²⁶ Nietzsche’nin güç istenci tanımı akla hemen bir yaşam isteğini getirebilir ancak Nietzsche ikisi arasında belirleyici bir fark olduğuna vurgu yapar. Nietzsche’ye göre yaşam isteği kendisinden vazgeçilebilecek bir şeydir. İnsanlar başka şeyler için kendi yaşamlarından vazgeçebilirler. Ancak güç istencini yadsımak mümkün değildir. Yaşamı terk etme eyleminin bile arkasında güç istenci vardır. O halde güç istenci evrendeki tüm organik süreçlerin yönetici ilkesidir.

Önceki bölümlerde Nietzsche’nin özgür iradeye de doğa üstü bir yaratıcıya ve bu yaratıcı tarafından belirlenen kader düşüncesine de inanmadığı ifade edilmişti. Bu noktada insan eylemlerinin, organik yaşamın akışının belirleyicisinin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Başka bir deyişle eğer insan başta olmak üzere tüm canlıların yaşamı insanın ya da doğa üstü bir gücün özgür iradesi ile ilerlemiyorsa, söz konusu yaşamsal faaliyetlerin kaynağı nedir sorusu ortaya çıkmaktadır. İşte Nietzsche için bu soru “güç istenci”dir. “Güç istenci” doğa üstü değildir, ancak bireysel insanın yönetebileceği bir insani özellik de değildir.

Nietzsche’ye göre yaşam sürekli bir akış olduğuna göre bu akışı yöneten güç de güç istenci olduğuna göre güç istencinin de dinamik olması gerekir. Yaşam Nietzsche’ye göre güç istenci tarafından yaratılan bir güçler alanı olarak ortaya çıkar. Yaşamın tek hedefi canlı organizmanın kendi gücünü arttırmasıdır. Bu yüzden de Nietzsche’nin tüm felsefesine damga vuran projesi, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, ancak güç istenci temelinde ve bireye özgü olarak gerçekleştirilebilir. Başka bir deyişle

¹²⁶ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.111

Nietzsche'nin son dönemlerinde güç istenci kavramına yaptığı vurgu onun toptan bir kültürel iyileşme ya da Rönesans amacının artık sadece bireysel bir evrilmeye doğru hedef değiştirdiği anlamına gelmektedir. Nietzsche'ye göre söz konusu güç istenci yaşamın bütünü belirlediğine göre o sadece fiziksel değil, ruhsal ve entelektüel bir ilkedir. Dolayısıyla ilk döneminden bu yana kuramcı insanın bir özelliği olarak eleştirdiği ve vasat kültürün temel belirleyicilerinden biri olarak gördüğü hakikat istenci de aslında güç istencinin bir sonucudur. Yani insanlar hakikati de güçlü olmak ya da gücünü arttırmak için isterler.

Güç istencine ilişkin tüm bu belirlemelerden çıkan bir başka sonuç da iki organizma ya da iki insan arasındaki tek gerçek ilişkinin de tahakküm ilişkisi olacağıdır. Bu Nietzsche'nin özgeci ahlak ve kültür anlayışlarına karşı neden bu kadar sert eleştiriler getirdiğini de açıklar. Nietzsche'ye göre güç istencinin belirleyiciliğinde doğal olan güçlünün güçsüze tahakkümü güçsüzün de güçlüye direncidir. Tahakküm ile direnç arasındaki bu ilişkiler bütünü yaşam denen şeyi oluşturur.¹²⁷

O halde güç istenci ilişkiseldir. Onun özü bir kuvvetin diğer kuvvetlerle olan niceliksel farkıdır.¹²⁸ Yaşamdaki tüm eylemlerin amacı gücü istemektir ancak güç istencinin kendisi amaçsızdır. Başka bir deyişle insan gücü niye ister sorusu anlamsızdır. Güç doğal olarak istenir. Bireyin gücü istememesi düşünülemez. Eğer herhangi bir ilke, yasa ya da düşünce gücü istemeye engel oluyorsa o doğal bir ilke, yasa ya da düşünce değildir. Dolayısıyla yaşamın kendisine aykırıdır. İşte Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve onun üzerinde yükselen modern kültür eleştirisinin merkezinde de bu düşünce yatmaktadır. Modern kültürün tüm kurum ve yapıları insanın gücünü kullanmaması üzerine kuruludur, dolayısıyla yaşama aykırıdır.

b. Nihilizm:

Nietzsche modern Batı kültürünün temel karakterinin nihilizm olduğunu iddia eder. Çünkü Batı kültürünün ürettiği tüm değerler yaşamdan kopuk ve yapay değerlerdir. İnsan bu değerler içinde kendi yaşamına anlam yükleyemez, dolayısıyla ya kendini kandırarak asıl anlamı barındıran bir öte dünya anlayışına kapılır ya da tüm değerlerin değersiz olduğunu fark eder tam bir nihilizme düşer. Nietzsche'ye göre

¹²⁷ Spinks, s.107

¹²⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, (çev. Sertaç Canbolat), Norunk Yayınları, İstanbul, 2010, s.71

modern bireyin içine düştüğü açmaz bu iki seçenek arasında kaldığını hissetmesidir. Hatta pek çok insan nihilizm korkusundan aslında inanmadığı bir Tanrı'ya tapar. Bu noktada Nietzsche modern kültürün yavaş yavaş Hıristiyan imanının bu yaşama karşıt yapısını fark ettiğini ve iki seçenek arasından nihilizmin öne çıktığını düşünür. Söz konusu tespitini de “Şen Bilim” de meşhur “Tanrı Öldü” sloganı ile ifade eder.¹²⁹

O halde nihilizm temelde Nietzsche'nin modernite eleştirisini merkezi teması olarak modern kültüre dair en çarpıcı eleştirisidir. Bununla birlikte özellikle Nietzsche'nin ahlak felsefesinin tartışıldığı bir sonraki bölümde görüleceği üzere nihilizm Nietzsche de olumlu bir karaktere de bürünür. Zira yaşamın aslık karakterini bize gösterip kendi değerlerimizi üretme noktasına gelmek için nihilist bir evrenin zorunlu olduğu fikri Nietzsche'nin ahlak felsefesinin temel unsurlarından biridir. Demek ki nihilizm bir yandan tarihsel bir kültürel eleştiri yöntemi hem de yeni bir yaşam biçiminin öncülü ya da koşulu olarak işlev görmektedir.¹³⁰

Başka bir deyişle nihilizm bize dünyanın asıl karakterinin Hıristiyan batı kültürünün sunduğundan farklı olduğunu gösterdiğinde pasif, bu karakterin bir güç istenci tarafından belirlenen bir süreç ve oluş olduğunu fark etmemizi sağladığında ise aktif bir işleve sahip olur. Nihilizmin bu ikili karakteri Nietzsche'nin ahlak felsefesi için anahtar niteliğe haizdir. Bu yüzden bir sonraki bölümde çok daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

c.Bengi Dönüş:

Nietzsche'ye göre demek ki yaşamın bize sunulan kuramsal halinden farklı olduğunun tecrübesi olarak nihilizm aslında onun gerçek karakterini fark etmek için gerekli bir aşamadır. Bu noktada yaşamın gerçek karakterinin de güç istencine dayalı bir oluş süreci olduğundan bahsetmiştik. İşte bu oluş sürecinden Nietzsche'nin ne anladığı hem onun genel felsefesi açısından çok önemlidir, hem de Nietzsche yorumcularının üzerinde hala uzlaşamadıkları büyük bir tartışma konusudur. Nietzsche yaşamın akışının döngüsel olduğunu iddia eder ve bunu bengi (ebedi) dönüş kavramıyla ifade eder. Ancak bengi dönüşün tam olarak ne olduğu Nietzsche'nin metinlerinden açık bir

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, ve Walter Kaufmann, *The Gay Science With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Vintage Publishing, New York,.1974 s.167.

¹³⁰ **Spinks**, p.104-105

biçimde ifade bulmaz. Zira Nietzsche'nin çeşitli son dönem eserlerinde farklı figürler altında ve farklı yorumlara sebep olacak şekilde ortaya çıkar.

Bengi dönüş kabaca yaşamdaki her anın sürekli olarak kendini tekrar ettiği döngüsel bir akışa işaret eder. Bu açıdan en önemli soru söz konusu akış fikrinin kozmolojik bir gerçeklik olarak mı yoksa etik bir varsayım olarak mı sunulduğudur. Bu noktada Nietzsche felsefesinde her iki yorumu da haklı çıkaracak işaretler bulunabilir. Örneğin “Şen Bilim” de bengi dönüş etik bir probleme işaret eden bir varsayım olarak sunulur. Nietzsche burada hipotetik bir durumdan bahseder ve bizden bir şeytanın gelip bize şunları söylediğini farz etmemizi ister. “Şimdi yaşamakta olduğunuz bu hayat, yeni hiçbir şey olmaksızın sonsuzca kez tekrar tekrar yaşayacağınız hayattır. Her acı, her neşe, her utanma, her düşünce, yaşamınız içinde küçük ya da büyük gerçekleşen her şey aynı sıra ile size geri dönecek.” Daha sonra bu durumda ne yapacağımızı sorar. Böylesi bir yaşamı onaylayıp onaylamayacağımızı daha doğrusu isteyip istemeyeceğimizi sorar.¹³¹ Bu sorunun amacı açıkça kendi yaşamımızın sorumluluğunu almaya cesaret edip edemeyeceğimizi ölçmektir. Zira bu soruya evet demek, kendi yaşamımızı olumlu yapmak demektir. Trajik var oluş ve güç istenci bunu gerektirir. Zira sağlam bir güç istencine sahip olmak yaşamı olumlu yapmak ile gerçekleşir. Elbette burada olumlu yapmak kavramını her şeye boyun eğmek olarak değerlendirmemek gerekir. Burada anlatılmak istenen tüm acıları ve üzüntüleri de dahil olmak üzere yaşamın bütünü her an yeniden kucaklayabilecek cesarete sahip olmaktır. Nietzsche'ye göre güç istenci zayıf biri söz konusu cesareti gösteremeyecektir. Nietzsche burada bengi dönüşü bir varsayım olarak kullanmak suretiyle insanın kendine dair ahlaki bir sorgulama içine girmesini sağlamayı amaçlar.

Ancak bengi dönüş bir başka eserde, “Böyle Buyurdu Zerdüş”te bu kez kozmolojik bir gerçeklik olarak sunulur: “*Her şey gider ve geri gelir; var olmanın çarkı ebediyen döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar; var olmanın mevsimi ebediyen devreder. ... Bak, bilmekteyiz senin öğrettiğini: Her şeyin ebediyen dönüp geldiğini, onlarla birlikte bizimde tabii ve sonsuz defa var olduğumuzu ve her şeyin de bizimle var olduğunu.*”¹³² Nietzsche'nin yaşamın bir akış ve oluştan ibaret olduğunu savunduğunu ifade etmiştik. O halde yaşamın bir başlangıç ya da bitişinden de

¹³¹ Nietzsche ve Kaufmann,, p.273-274

¹³² Nietzsche, “Böyle Buyurdu Zerdüş”, s. 247-249

bahsedemeyiz. Bu durumda zamanın bir yönü de olmayacaktır. O yönü olmayan bir akıştır. İşte bu yönü olmayan akış kozmolojik açıdan sadece bengi dönüşle açıklanabilir.

Bu iki açıklama arasından hem bu yüksek lisans tezinin kapsamı ve bağlamı açısından hem de Nietzsche'nin genel felsefesi içindeki tutarlılık açısından birinci alternatif daha önemli gibi görünmektedir. Nietzsche sanki “Şen Bilim” de varsayım olarak öne sürdüğü bengi dönüşü “Böyle Buyurdu Zerdüş” te kendi teorisine en uygun kozmolojik açıklama olarak sunmaktadır. Başka bir deyişle aslında her iki açıklama da varsayımdır. Birincisi ahlaki bir varsayım iken ikincisi kozmolojik bir varsayımdır. Kozmolojik olarak mekanik ya da özgür iradeye dayalı bir varoluş teorisinin Nietzsche için savunulamaz olduğu düşünülürse, her şeyin sürekli olarak aynıyla kendini tekrar etmesine dayalı bir kozmolojik açıklama Nietzsche için tek alternatif gibi görünmektedir.

Nietzsche'nin son dönemine damga vuran temel araştırma alanı ahlak ve değerler olarak ön plana çıkar. Bu dönemin eserlerine baktığımızda detaylı bir Hıristiyan ahlakı eleştirisi ile bu ahlakın karşıtı olan idealleştirilmiş bir ahlaki modelin tanımlanması karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan kavramlar ise, dekadans, üst insan, sürü insanı, aktif nihilizm, pasif nihilizm gibi kavramlardır. Ancak bu kavramların tümü ahlak felsefesi açısından anlam kazandığından Nietzsche'nin son döneminin ana hatlarına ilişkin bölümü burada noktlayıp söz konusu kavramları ahlak felsefesine odaklanacak olan bir sonraki bölümde vermek yerinde olacaktır.

Nietzsche felsefesinin bütününe baktığımızda karşımıza çıkan ilk şey, filozofun kültürel bir rönesansa duyulan acil ihtiyaç konusundaki ısrarıdır. Ancak bu kültürel rönesansın gerçekleşmesi noktasında bir hayal kırıklığı yaşamış ve bu hayal kırıklığı Nietzsche'nin felsefesinin karakterini büyük oranda hatta neredeyse tamamen belirlemiştir. Bu nedenle felsefi yolculuğunda belirli bir iyimserlikten, koyu bir pesimizme doğru giden bir çizgiyi tespit etmek zor değildir. Birinci döneminde Alman sanatı ve felsefesi ile birlikte kültürel yenilenmenin ayak seslerini duyduğunu söyleyecek kadar ümitvar olan Nietzsche ikinci dönemde hastalıklı bulduğu kültürel yapılar ortadan kalkmaksızın – başka bir deyişle belli bir nihilist tavır takınmaksızın – söz konusu yenilenmenin gerçekleşemeyeceği gerçeğiyle yüzleşir. Son dönemi ise söz

konusu kültürel yapı ve kurumların Batı toplumundan bütünüyle silinemeyeceğini düşünmeye başlar ve artık bireysel bir değerlendirmenin yollarını aramaya başlar.

2.c. Nietzsche'nin Ahlak Felsefesi

Nietzsche felsefesi ile ilgili tartışmalardan biri de onun bir ahlak filozofu olup olmadığıdır. Bu soruya verilecek cevap ahlak “filozofu” kavram dizisini tanımlarken kullandığımız kapsama göre değişir. Nietzsche'nin kendisini ahlak karşıtı bir filozof olarak tanımladığı bilinmektedir. Eserlerinin büyük bir bölümünde oldukça sert ve radikal bir ahlak eleştirisi yapar. Ancak diğer yandan ahlak felsefesine ilişkin bir tartışma Nietzsche'nin söz konusu eleştirilerini hesaba katmaksızın gerçekleştirilemez. Üstelik Nietzsche'nin geleneksel ahlak kuramlarına getirdiği sert eleştirilerin tümü ahlaki bir kaygı tarafından motive edilir.¹³³

Nietzsche'nin ahlak eleştirisi onun bütüncül kültür eleştirisinde temel bir öneme sahiptir. Zira Nietzsche'nin kıyasıya eleştirdiği Hıristiyan kültürü gücünü felsefe, sanat ya da siyasetten çok ahlaktan almaktadır. Bu yüzden nihilizm de öncelikle ahlaki bir nihilizm olarak ortaya çıkar. Söz konusu ahlaki nihilizmde yeni ve insan yapısına uygun değerler üretmek Nietzsche felsefesinin nihai görevi olarak gözükmektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Nietzsche'nin bir ahlak filozofu olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira o ahlaki kaygıyla ivme kazanmış bir ahlak eleştirisi ile birlikte, bu eleştiri üzerinde temellenen bir değerler kuramı da geliştirmiştir.

Demek ki Nietzsche'nin ahlak anlayışının iki aşamalı bir yapısı vardır. Birinci aşama güçlü bir ahlak eleştirisidir. Söz konusu eleştiri o kadar güçlü ve radikaldir ki eleştirdiği yapıdan geriye hiçbir şey bırakmamaktadır. İkinci aşama ise bu temizlenmiş zemin üzerine gerçek bir değerler sistemi inşa etmek olacaktır. Bu tespitten hareketle biz de önce Nietzsche'nin ahlak eleştirisini göstermeye çalışacağız, daha sonra kendi kurduğu değerler kuramının ayrıntılarını ele alacağız.

2.c.1. Nietzsche'nin Geleneksel Ahlak Eleştirisi

Nietzsche hemen hemen tüm eserlerinde geleneksel Hıristiyan kültürünün iyi – kötü ayırımına ve bunun üzerinde temellendirdiği ahlak anlayışına sert eleştiriler

¹³³ Paul J. M. Van Tongeren, “Nietzsche and Ethics” *A Companion to Nietzsche* iç. s.389

getirmiştir. Ancak özellikle “İyinin Kötünün Ötesinde” ve “Ahlakın Soykütüğü” adlı eserler bütünüyle bu ahlak eleştirisine ayrılmıştır.

“Ahlakın Soykütüğü”nün önsözünde Nietzsche iyi ve kötüye ilişkin belirlemelerin temelini sorgular: “*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, bir yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda?*”¹³⁴ Yukarıdaki sorulardan Nietzsche’nin temel derdinin ahlaki hakikati bulmak olmadığı anlaşılmaktadır. O iyi ve kötünün ne olduğundan ziyade insan yaşamı için ne anlama geldiklerini, insan yaşamına yararlı olup olmadıklarını tartışmaktadır ve bu konuda tavrı çok nettir. Sokrates’ten bu yana Batı kültürünün inşa ettiği ahlak anlayışı insan yaşamına yararlı olmak şöyle dursun tamamen zararlıdır. İnsan yaşamına dair ne varsa ortadan kaldırır ve bu nedenle nihilist karakterde bir ahlak anlayışıdır.

O halde insan yaşamı için bu denli zararlı bir ahlaki anlayış nasıl tesis edilmiş ve binlerce yıldır Batı kültürünün ve insanının karakterini belirleyecek kadar etkili olmuştur? Aslına bakılırsa Nietzsche’nin eserine ismini de veren “soykütüğü” araştırması tam da bu sorunun cevabını arayan bir yöntemle işaret eder. Nietzsche soykütük yöntemi ile ilk olarak geleneksel ahlak anlayışının kökeninin ve evriminin tarihini gözler önüne sermeyi, sonra onun işlevi ve etkinliğini analiz etmeyi son olarak da eleştirel bir değerlendirmesini gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.¹³⁵ Nietzsche soykütük çalışmasında ikinci döneminden iyi bildiğimiz natüralist bakış açısıyla ahlakın doğal ve insani bir fenomen olduğunu, kökeninde doğa üstü hiçbir unsurun olmadığını göstermeye çalışır. Bu nedenle ahlakın soykütüğü sadece tarihsel bir inceleme değil aynı zamanda insana dair psikolojik ve fizyolojik bir analiz olarak değerlendirilmelidir

Nietzsche’nin geleneksel ahlak eleştirisi ve bu ahlakın kökenine dair incelemesi onun güç istenci anlayışı ile de yakından ilgilidir. Zira güç istenci beraberinde belli bir perspektivizmi getirir. Yani insanlar arasındaki tek belirleyici gücün güç istenci olması, hakikatin de en fazla güce sahip olanın belirlediği bir perspektif, bir dünya görüşü

¹³⁴ Nietzsche, “*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*”, (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.29,30.

¹³⁵ Van Tongeren, p.390

olduğu anlamına gelir. Bu ahlaki hakikat içinde geçerlidir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre ahlak denen fenomen de söz konusu güç istencine dayalı iktidar ilişkilerinin sonucu ortaya çıkmıştır. Modern toplumda Nietzsche'nin zararlı bulduğu ahlak anlayışı da olası perspektiflerden biri olmasına karşın kendini tek hakikat olarak sunmaktadır.

Nietzsche'ye göre güç istencinin doğrudanlığı, doğallığı ve plansızlığı insanın belirlenmemiş, tahmin edilemez bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. İnsanı diğer varlıklardan – örnekte hayvandan – ayıran temel özelliği düşünmesi, konuşması, istemesi değil belirlenmemiş ve tahmin edilemez olmasıdır. Zira her tahmin edilebilir eylem güç istenci dışında bir otoriteye uyma anlamına geldiği için güç istencini zayıflatır. O halde insanlar arasında en güçlü olan en tahmin edilemez olandır. Çünkü tahmin edilemez insan birçok olasılığa açıktır. İşte geleneksel ahlak anlayışının iyi ve kötü kavramını mutlaklaştırması insanı tahmin edilebilir bir varlık haline getirir. Böylece insanla hayvan arasındaki fark da ortadan kalkar. O halde Nietzsche'ye göre geleneksel ahlak anlayışının temel problemi insana yabancı bir anlayış olmasıdır.

Yukarıdaki tespitler ışığında Nietzsche'nin iki ahlak anlayışı arasında bir ayrım gittiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bunlar tahmin edilebilir olanın, planlı, dolaylı, dolayısıyla yapay olanın ahlakı ile, belirlenemez olanın, tahmin edilemez olanın, dolaysız ve doğal olanın ahlakıdır. Nietzsche "Ahlakın Soykütüğü" de bu iki ahlak anlayışından birincisinin nasıl ikincisini ortadan kaldırdığı ve modern döneme hakim olduğunun tarihini uzun ve detaylı bir inceleme ile gözler önüne serer.

2.c.1.Ahlakın Soykütüğü: Sürü Ahlakı – Efendi Ahlakı

Nietzsche'nin eleştirdiği ahlak anlayışını "iyi – kötü ahlakı" olarak nitelendirmek de yanlış olmaz. Çünkü söz konusu ahlak anlayışı soylu değerlerin ters yüz edilmesi suretiyle, soylu olanın kötü, soysuz olanın iyi olarak belirlendiği ve bu iyi – kötü hiyerarşisinin mutlaklaştırıldığı bir temelden hareket etmektedir. Nietzsche'ye göre modern dünya, bu ters yüz etmenin yıkıcı sonuçlarını henüz yeni fark etmektedir.

Nietzsche'nin ahlakın kökenine ilişkin perspektifine göre, iyi ve kötü kavramlarının ortaya çıkışı aslında güçlülerin güçsüzlerle aralarına bir mesafe koyması ile başlamıştır: İyinin kendinden önceki ahlakçıların zannettiğinin aksine kendi başına değerli bir eylem, kavram ya da idea değil soylu insan tarafından kendi davranışını

soysuzdan ayırmak için icat edilmiş bir şey olduğunu düşünen Nietzsche'ye göre soylular ve güçlüler, güçsüzlerin zıttı olduklarının bilinciyle eski toplumlarda hem yaşayış olarak hem düşünce olarak güçsüz ve soysuzlardan farklı bir sınıfa oluşturmaktaydı. İşte güçlülerin güçsüzlerle aralarına koydukların bu “uzaklık pathosu” ve oluşan iki ayrı sınıf Nietzsche'ye göre iyinin ve kötünün asıl kaynağıdır. Güçlü ve efendi olanlar bu güçlerinden yola çıkarak iyiyi belirleme hakkına da sahiplerdi ve kendi eylemlerini güçsüzlerden ayırmak için kendilerinininkilere iyi güçsüzlerinininkilere ise kötü adını vermişlerdi. “*Soyluluk ve uzaklık pathosu, daha “alçak”, daha “alttaki” bir düzene göre daha yüksek düzenin, sürüp giden, egemen olan, temelli ve topyekûn duygusu – işte “iyi” ve “kötü” zıtlığının kaynağı*”¹³⁶

Elbette burada iyi ve kötünün kaynağının temelinde yatan ayrımın soylu – soysuz ayrımı olduğu dikkat çekicidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin ahlakın kökenine ilişkin analizini doğru bir biçimde anlamak için filozofun soyluluğu nasıl tanımladığını netleştirmek gerekir. Nietzsche soylu bir sınıfın varlığının yani belli bir aristokrasinin toplumların ilerleyişi için çok önemli hatta zaruri bir koşul olarak değerlendirir. Ona göre böylesi bir sınıfın en temel özelliği elbette güç istencinin yüksek olmasıdır. Bu nedenle soylu birey başkalarıyla rekabete girmeyen, kendisinin sonsuzca açık bir potansiyele sahip olduğunun farkında olan bireydir. Nietzsche bu bireyin soyluluğunun bir başka önemli göstergesinin de kendini güçsüzlerden ayırmak olduğunu ifade eder. Soylu insan sadece başkası ile değil kendi içinde de sürekli bir savaş ve rekabet içinde olandır, çünkü her zaman güç istencine göre hareket eder, bu nedenle de her zaman daha fazlasını ister. Soylu insan yaşamın güç istenci olduğunu bilen insandır.¹³⁷ Bu noktada söz konusu her zaman daha fazlasını istemenin hırsıyla karıştırılmaması önemlidir. Zira soylu insanın ruhsal dengesi hırsıyla kararmış bir ruhtan çok daha farklıdır. Soylu insan kendi güç istencinin farkında olduğu için ne bu güçleri ayıp ya da kötü sayarak onları öldürecek ne de onlara mutlak bir değer vererek kendini o güçlerin kölesi yapacaktır. Kendi güç istencinin kontrollü bir biçimde teşvik edecek bir ruh haline sahiptir soylu insan. Bu da rekabet ettiği muhatabına karşı bir çeşit saygı duyduğu anlamına gelir.¹³⁸

¹³⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, s.41

¹³⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.191

¹³⁸ Van Tongeren, s.400

İşte bu şekilde ifade edilebilecek bir karaktere sahip soylu sınıf iyi ve kötüyü belirleme hakkına da sahip olmuştur. Nietzsche'nin ahlakın kökenine ilişkin bu belirleniminin bir takım ilgi çekici sonuçları vardır. Öncelikle iyiyi soylu kendi davranışlarını tanımlamak ve onu kötüden ayırmak için yarattığına göre Nietzsche için iyinin bencil olmama ile hiçbir doğrudan ilişkisi yoktur. Hatta kökeni itibariyle iyi bencil eyleme verilen bir ad olarak ortaya çıkar.¹³⁹ İkinci olarak iyi ve kötünün bu şekilde belirlenmesi Nietzsche için doğal olan toplumsal düzenin sınıflı bir aristokratik toplum olduğu sonucunu doğurur. Ona göre elbette her zaman soylu sınıf sayıca daha az bir grup olacaktır. Yine elbette bu az sayıda bireyden oluşan sınıf kendi güç istençleri doğrultusunda çoğunluğun oluşturduğu güçsüz sınıfı kendisine bağlayacak ve ona boyun eğdirecektir.

İşte bu ideal – daha doğrusu doğal, yani insana yabancı olmayan – toplumsal düzen güçsüz sınıfı rahatsız etmiştir. Ancak kendi güçsüzlüklerinin farkında olduklarından ve güç istençlerine göre eylemediklerinden dolayı soylu sınıfla açıkça bir savaşa ya da çatışmaya da girememişlerdir. Nietzsche'ye göre burada güçsüzleri rahatsız eden aslında güçlüye boyun eğmeleri değildir – zira Nietzsche'ye göre doğal olan budur – aksine kendi güç istençlerindeki eksiklikten rahatsız olmaktadır.

İşte bu rahatsızlık güçlüden nefrete, kine ve öfkeye dönüşmüş ve bunların güdülemesi ile iyi ve kötünün anlamları tamamen ters yüz edilmiştir. Soylu için tanımlanan ne varsa kötü, güçsüz için tanımlanan ne varsa iyi olarak anılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte doğal, yaşamsal ve gerçek olan aristokratik toplum düzeni, soysuz, güçsüz ve vasat olan çoğunluğun hakim olduğu yapay, ölüme yönelik olan bir toplum düzenine yerini bırakmıştır. Nietzsche'ye göre modern bireyin içine düştüğü çöküş duygusu tam da bu toplumsal düzenin yaşama aykırı olduğunun farkındalığından kaynaklanmaktadır.

Nietzsche söz konusu ters yüz edilme sürecinde tek tanrılı dinlere ve bu dinlerin ruhban sınıfına önemli bir rol yükler. Nietzsche bu ruhban sınıfının hakimiyetinden ortaya çıkan aristokrasiyi, kendisinin şövalye aristokrasisi olarak adlandırdığı soyluların hakimiyetindeki aristokrasinin tam karşıt kutbuna yerleştirir. Ona göre ruhban sınıfının değerleri değerlendirme biçimi, gerçek şövalye aristokrasisinden kaynaklanıp tam tersi

¹³⁹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 42

yönde gelişmiştir: “Şövalye aristokrasisi güçlü bir bedene sahip olmayı, capcanlı, zengin, coşku dolu sağlığı, sağlığı korumaya yarayan savaşı, serüveni, avcılığı, dansı, savaş oyunlarını ve genellikle sağlam, özgür, sevinçli eylemleri temel alıyor.”¹⁴⁰ Rahip soylu sınıfı ise savaşmamayı, güçsüzlüğü ve bu yüzden de kurnazlığı, nefreti ve kini kutsamaktadır.

Nietzsche’ye göre ruhban sınıfının hakimiyeti köleliğin zaferidir ve bu zaferi ilk ilan eden de Yahudilerdir.¹⁴¹ Yahudiler iyiliğin soylulukla eşitlendiği değerlendirme biçimine karşı çıkararak onu tersine çevirmiştir. Kendi güçsüzlüklerinden doğan nefretle güçsüz ve soysuz olanın, boyun eğenin, acı çekenin iyi olduğu yeni bir değerlendirme biçimini hakim kılmayı başarmıştır. Nietzsche Yahudilerin hakim kıldığı değerlendirme biçimini şu sözlerle tanımlar: “Yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız, yalnızca onlar Tanrının övgüsüne layıktır – bunları dışındakiler, soylular, güçlüler ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız, ebediyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş ve beddua almış!...”¹⁴²

Nietzsche Yahudi rahiplerin bu hırs ve nefretlerinden doğan köle başkaldırısı, bu nefretten doğan, aynı derecede derin bir sevgi olarak Hıristiyan inancını doğurmuştur. İsa’nın bedeninde somutlaşan acı çekene karşı duyulan Tanrısal sevgi, acı çekmenin kutsallaştırılmasının altında Nietzsche’ye göre güçlü ve soylulardan duyulan nefret yatmaktadır. O halde Yahudilikle başlayan güçsüz ve soysuzların ahlaki Hıristiyanlıkta birlikte gelişmiş ve daha incelmış bir hale gelmiştir.

Hıristiyanlıkla birlikte hınç duygusundan doğan bu başkaldırı yeni değerler üretmeye başlamıştır ve böylece Nietzsche’nin soylu ahlakının karşısında konumlandığı ve adına sürü ahlakı dediği, modern dönemi belirleyen ahlak anlayışı doğmuştur. Nietzsche terminolojisinde oldukça önemli bir yer tutan köle (sürü) ahlakı – efendi ahlakı ikileminin kaynağı da işte burasıdır.

2.c.2.Sürü Ahlakı – Efendi Ahlakı Ayrımı

Aslında Nietzsche’ye göre sürü ahlakı da efendi ahlakı da bireyin kendi doğasından kaynaklanan bir değerlendirme biçimi, bir yaşam görüşü ya da ahlaki

¹⁴⁰ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* s.48

¹⁴¹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.108

¹⁴² Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 48

perspektiftir. Başka bir deyişle her iki ahlak anlayışı da kendilerine başvuran insanların güç istençlerinin bir yansımasıdır. Buna göre sürü ahlakı elbette güçsüzlerin ahlakıdır. Hayata evet diyemeyenlerin ahlakıdır, başka bir deyişle bengi dönüşü tartışırken gündeme getirilen soruya (yaşamın sonunda aynı yaşamı bütünüyle tekrar yaşamak ister misin?) cesaretle evet diyemeyenlerin ahlakıdır.

Güçsüz insan kendi güçsüzlüğünün farkında olduğundan yaşamak için başkalarına ihtiyaç duyduğunun da farkındadır. Bu nedenle Nietzsche bu insanların bir araya gelerek oluşturdukları ahlaka sürü ahlakı demektedir. Güçsüz insan var kalabilmek için sürü halinde yaşamak zorundadır. Sürüyü bir arada tutan kavram da elbette eşitliktir. Bu nedenle sürü ahlakının en önemli değerlerinden biri herkesin eşit olduğu idealidir. Sürü insanı her zaman sayıca daha çoktur, onların buyruğu yapmalıdır. En iyi eğitildikleri şey de boyun eğmedir.¹⁴³ Bu yüzden de toplumsallaşır ve toplum içindeki işlevinden güç alır. Başka bir deyişle topluma ne kadar boyun eğerse kendini o kadar güçlü sayar. Bu nedenle toplumsal olana uymayan, kendi hakikatini yaratandan nefret eder.

Sürü ahlakı demek ki toplumsal bir ahlaktır. Bu da bireyin, insanın silinişi demektir. İnsanın kendi başına bir değeri ya da önemi yoktur. Nietzsche bu yüzden sürü ahlakının en önemli erdemlerinden birinin de özgecilik yani kendini feda etme olarak belirler. Bunun en büyük örneği elbette kendini tüm insanlık için feda eden Hz. İsa'dır ya da toplum için kendini feda eden Sokrates'tir.

Sürü ahlakı güçsüz bireylerden meydana geldiği için cesaret değil korkaklık ahlakıdır. Toplumsal açıdan belirli bir dengeyi korumak sürü insanının tek amacıdır. Her türlü yenilik, değişim, gelişim sürü insanını korkutur. Bu yüzden de insana dair tüm eylemleri yasaklar ve lanetler. Sürü ahlakının insanı güçlü olmak ister ama bunu kendi başına gerçekleştiremeyeceğini fark eder. Bu nedenle bir toplum kurar. Toplumda herkesin kendine benzediğini, hatta kendisiyle aynı olduğunu görerek rahatlar, bu aynılığı bir ideal, bir amaç olarak kutsar ve bu aynılığın üstüne çıkan soyluyu kötü, ahlaksız ve dinsiz olarak suçlar: *“Yüksek, bağımsız ruhluluk, bir başına kalabilme istemi, hatta büyük akıl tehlike olarak algılanacak, bireyi sürünün üstüne çıkaran ve komşusunu korkutan her şeye, bundan böyle kötü denecektir; haktanırlık,*

¹⁴³ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.110

alçakgönüllülük, boyun eğmişlik, herkesi eşit kılıcı kafa yapısı, orta dereceli arzular, ahlaksal gerçeklik kazanıp saygı görecektir. ... her yüksek ve çetin soyluluk ve kendine güven hemen hemen bir hareket olarak duyulacak, güvensizlik doğuracaktır; kuzu, dahası “koyun” saygı kazanacaktır.”¹⁴⁴

Sürü ahlakı Nietzsche’ye göre bu nedenle tepkisel bir ahlaktır. Çünkü var olmak için hep bir karşı dünyaya, dış uyarana ihtiyaç duyar. Onun eylemi kesin bir tepkidir, çünkü bir soylu gibi kendiliğinden eyleme geçme yetisinden yoksundur.

Nietzsche’ye göre modern Avrupa ahlakı tam anlamıyla bir sürü ahlakıdır. Örneğin modern toplumların idealize ettiği demokrasi Nietzsche’ye göre Hıristiyan kültürünün bir mirasıdır ve sürü ahlakının sayıca çok olana önem vermesinin bir tezahürüdür.¹⁴⁵ Benzer biçimde sosyalizm de eşitlik idealine tutunarak sürü ahlakının başka bir biçimde yansımından ibarettir. Her ikisi de insanı ortalama ve vasat bir haline getirmektedir.

Sürü ahlakının tüm erdemleri güçsüzün güçlüden intikam alma biçimleridir. Güçlünün kendi gücünden utanması ve bu gücü kullanmaması amacıyla ortaya çıkmıştır. Sürü insanının dindar olmasının en önemli sebebi Tanrı önünde herkesin eşit olduğu fikrinin soyluların kendi güçlerine göre eylemelerini engellemesidir. Nietzsche Sokrates’ten bu yana tüm ahlak kuramlarının sürü ahlakının bir tezahürü olduğunu iddia eder. Hazcılık, yararcılık ya da mutlulukçuluk, şeylerin değerini haz ve acıya göre ölçen düşünme biçimleridir ve bu nedenle oldukça yüzeyseldirler.¹⁴⁶

Nietzsche sürü ahlakının tüm değerlerinin herhangi bir temelden yoksun olduğunu ifade eder. Bu noktada güçlü olanı kendi gücünü kullanmaktan alıkoyanın ne olduğu sorusunu sorar. Başka bir deyişe güçlü olanın güçsüz olana boyun eğdirmesinde güçlü olan için ne gibi bir sakınca vardır? Sürü ahlakı bu soruya cevap vermek için fedakarlık, merhamet, eşitlik, özveri, özgecilik, din, millet ya da ırk kardeşliği gibi değerler üretir. Ancak bunların hepsine sadece güçsüzün ihtiyacı vardır. Bu değerlerin hiçbiri güçlünin lehine değildir. O halde bir başka soru daha gündeme gelir: Güçlü neden kendi doğasına aykırı olan bu değerlere uyarın kendi doğasında bulunan gücü

¹⁴⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.112

¹⁴⁵ A.g.e. s.115

¹⁴⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.148

kullanmak konusunda kendini dizginlesin? İşte bu noktada sürü ahlakı söz konusu değerlere insanüstü bir kutsiyet atfederek güçlünün kendi gücünü kullanması durumunda onu cezalandıracak bir süper güç, en güçlü insanüstü varlık olarak Tanrı'yı ya da kutsal ahlaki değerleri – ahlaki insan, vicdan vs... - tasarlar. Bu yolla kendini bu en güçlü ile yakınlık kurarak güçsüze karşı korur hatta güçsüze karşı bir saldırıya geçer. Tanrı'nın krallığı güçsüzlerin intikam ve iktidar umududur: *“Bu zayıflar – onlar da günün birinde güçlü olmak isteyecekler, kuşkusuz günün birinde “krallıkları gelecektir – “Tanrının Krallığı” diyorlar buna, ... “Tanrının Krallığı”nda bu “sevgi” ve “umut” içinde yaşadığı dünya hayatının ebedi olarak zarar ve ziyanını çıkaracaktır.”*¹⁴⁷

Nietzsche'nin tipik bir örneğini Yahudilik öncesi aristokrat soylularda gördüğü efendi ahlakı ise sürü ahlakının aksine bengi dönüşe evet diyebilenlerin ahlakıdır. Sürü insanın ahlakı doğrudandır, plansızdır. Onun bir plan yapmaya ihtiyacı yoktur, çünkü kendi başına var olabilen, kendi kendine yeten güçlü kişidir. Efendi ahlakının insanı toplumsallaşmaya ve toplumsal ideallerin hiçbirine ihtiyaç duymaz, dahası itibar etmez. O tam anlamıyla sürüye dahil olmayandır. Bu yüzden de sürü insanı tarafından hep kötülenir.

Sürüden ayrı olması onun kendi yolunu belirleyebilecek kadar güçlü olmasından kaynaklanır. Efendi ahlakının insanı kendine güvenerek açık bir biçimde yaşar, sürü insanından farklı olarak kendine karşı dürüst ve yapmacıksızdır.¹⁴⁸ Onu yöneten tek şey güç istencidir. Dolayısıyla bu insanın doğasında hükmetmek, boyun eğdirmek vardır. Bunları iyi ya da kötü oldukları için değil, doğasından gelen bir atılımla gerçekleştirir. Bu bakımdan o aslında boyun eğdirmeyi ya da hükmetmeyi değil sadece gücü ister. Bu nedenle de onun eylemini iyi ya da kötü olarak değerlendirmek, eylem ile eylemi gerçekleştiren arasındaki ayrımı göremeyen yanlış bir değerlendirme olacaktır. Nietzsche'ye göre güç istencine göre eyleyen efendi ahlakının insanı açıkça “iyinin ve kötünün ötesinde”dir.

Efendi ahlakının insanının en temel özelliği cesarettir. O kendini aşmanın her yolunu denemeye can atar. Sürünün içinde güvende olmaksızın kendi macerası içinde tehlikede olmayı yeğler. Savaşmadan gelişilemeyeceğinin farkındadır. O kendisine

¹⁴⁷ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s.63

¹⁴⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s.53

dayatılan tüm değerler sistemine karşı tamamen kayıtsızdır. Bu kayıtsızlık ve sürüden bağımsızlığı onun özgür insan olarak adlandırılmasına olanak verir.

Efendi ahlakının insanı tüm verili ve kendisine dayatılan değerlerden bağımsız olduğuna göre bir çeşit nihilisttir. Ama bu nihilizm bir hiçe tapma olarak karşımıza çıkmaz. Tam tersine kendini aşma yolunda bir aşama olarak değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle efendi ahlakının insanı kendi değerlerini yaratmak için önce içine doğmuş olduğu değerler sisteminden kopmak durumundadır. Aslında sürü insanının cesaret edemediği de tam olarak budur.

Nietzsche efendi ahlakına sahip güçlü insanın yapısı gereği yalnız olmak durumunda olduğunu ifade eder. Zira o gücü ile toplumun nefretini kazanmıştır. Üstelik kendisi de sürü içinde rahat edemez. Güçlü insanın içinde bulunduğu bu durum başlarda kendisine acı verebilir ancak bu acıya dayanabilecek kadar güçlü ve cesaretli olduğu için söz konusu acıdan daha güçlü olarak yeniden doğar. Nietzsche'nin meşhur "öldürmeyen şey güçlendirir" sloganı da aslında bu insan için geçerlidir.¹⁴⁹

Nietzsche'ye göre ahlak kuramları tarihi işte bu güçlü insanın kendi gücünü kullanmayıp güçsüzle eşitlenip yok edilmesinin tarihidir. Başka bir deyişle insanlık yaklaşık iki bin yıldır köle ahlakının zaferine sahne olmaktadır. Ancak burada insanın aklına yatmayan bir durum söz konusudur. Güçlü insan nasıl oluyor da kendi gücünün bu kadar kısıtlanmasına izin veriyor, nasıl olmuş da güçsüzlerden oluşan bir çoğunluk az sayıya ama güçlü olan bir gruba kendi değerlerini kabul ettirmiştir.

Nietzsche'ye göre bu sorunun cevabı bir takım soysuz ahlaki ideallerin kutsanması yoluyla güçlünün kendine yabancılaştırmasıdır. Bu noktada güçlünün doğal, doğrudan ve yapmacıksız; zayıfın ise planlı, hesaplı ve sinsî olduğu unutulmamalıdır.

Nietzsche'ye göre güçlünün güçsüz karşısındaki ger çekilmesinin en önemli nedenlerinden biri sürü ahlakının vicdan kavramını idealize etmesidir. Önceki bölümlerde güç istencinin doğal ve doğrudan olduğundan bahsetmiştik. Bu doğrudanlık güçlü olanın eylemlerinin sonuçlarını önceden hesaplamadan, iyi ve kötü süzgecinden geçirmeden davrandığı anlamına gelmektedir. Bu da kendi eyleminin sonuçlarına karşı bir kayıtsızlığı beraberinde getirir. Kısaca güçlü insanın en temel özelliği kendi

¹⁴⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, s.9

eyleminin sonuçları karşısında bir sorumluluk ya da suçluluk hissetmemesidir. Güçsüze boyun eğdirmesini sağlayan en önemli niteliği de budur.

İşte bu nedenle güçsüz insanın tek amacı güçlünün ona karşı tahakkümünü güçlüye bir suç ya da günah olarak göstermektedir. Bunu da vicdan kavramını icat ederek gerçekleştirir. Nietzsche'ye göre sürü ahlakının en önemli amacı söz verebilen bir varlık yetiştirmektir. Bu sayede insan planlı, önceden tahmin edilebilen varlık haline gelecektir. Söz verme unutkanlığı ve unutkanlığın sağladığı hamle gücünü ortadan kaldırır. Nietzsche'ye göre unutkanlık insanı zihnen hazımsızlıktan kurtaran yetidir. İnsanı bir sonraki aşamaya hazırlar, unutkanlık olmaksızın yeni olanın verdiği sevinç ve mutluluk, şimdinin heyecanı da olmaz.¹⁵⁰ İşte sürü ahlakı unutmayı alt etmek için eğitim yoluyla insanı baştan aşağı bellekten oluşan bir varlık haline getirmeye çabalar.

Söz veren insan aynı anda bu söze uymayı taahhüt eden insandır. Dolayısıyla artık nedensel düşünmek, amaca ulaşmak için doğru araçları seçmek gibi zorunluluklar tarafından kısıtlanır. Dolayısıyla güç istencinin gerektirdiği, doğrudanlık, dolaysızlık ve tahmin edilemez olma ortadan kalkar. Söz veren insan aynı zamanda sorumluluk sahibi insandır. Sorumlulukla birlikte insan verdiği sözü tutamama korkusunu yaşamaya başlar. İşte bu korku vicdanın kökenidir.

Vicdan özetle acı çektirenin ve acı çekenin bu acıyı sürekli hatırlaması üzerine temellenir. Sürü insanı hatırlama yoluyla kendi çektiği acıların kaynağı olarak güçlü insanı göstererek ondan intikam alır. Bu yüzden de sürü insanı sürekli hatırlamak ister. Çektikleri acıları sürekli gündemde tutarak bu acının “sorumlusu” olan güçlüyü suçlar. Nietzsche'ye göre cezanın kökeni de aslen bu suçlamadır.

Güçlü insanın bu suçlamayı içselleştirmesi vicdanının yara alması anlamına gelecektir. Dolayısıyla bir noktadan sonra güçlü insan kendi yaptığı eylemden kendini sorumlu hisseder ve söz konusu eylemin karşılığında belli bir cezayı kabul eder. Bu ceza ya eylemin sonucu ortaya çıkan cezanın karşılığında güçsüze bedel ödemek ya da söz konusu eylemi yapmaktan uzak durmaktır. Her iki durumda güçlü insanın kendi doğasına göre yani güç istencine göre davranmaması anlamına gelecektir.

¹⁵⁰ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s.74

Ancak güçlü insanın güçlü kalması güç istencine uygun davranması koşuluyla mümkündür. Yani eylemlerinin hesapsızca ve içten gelerek gerçekleşmesi gerekmektedir. O halde vicdan sahibi biri güçlü insan olamaz. Buradan şu sonuç çıkar: Vicdan tarihsel süreçte güçsüzün güçlüden intikam almasıdır ve bu sayede güçlünün kendi kendisinden vazgeçmesinin aralarından biridir.

Nietzsche'ye göre sadece suç ve vicdan değil adalet kavramının altında da güçsüzün güçlü karşısındaki intikam hırsı bulunmaktadır. İntikam adalet kavramı altında kutsallaştırılmaktadır. İntikam kuşkusuz tepkisel bir duygudur ve her tepkisel duygu gibi sürü ahlakına aittir. Ancak ona adalet denen evrensel kılıfı giydirdiğinizde artık güçlünün güçsüze uyguladığı tahakkümün karşılığında ödemesi gereken bir diyet halini alır.

Bütün bunlardan olumlu bir sonuç çıkarmak zor gibi görünmektedir. Nietzsche'ye göre insanlık tarihi her bakımdan soysuz bir ahlakın tahakkümünün tarihidir. Bundan geri dönüş de pek mümkün görünmemektedir. Güçlü ve soylu olan güçsüz olanla eşitlenmiş, güç istencinden doğan her eylem kötü ve ahlaksız olarak eylemin sahibi tarafından bile kabul edilmiştir. Binlerce yıllık savaşın galibi güçsüzler gibi görünmektedir. Ancak Nietzsche'ye göre hala bir umut ışığı vardır. Sürü ahlakının kesin bir üstünlüğü söz konusu olsa da henüz savaşın bitmediği yerler de vardır.

2.c.3.Sürü Ahlakına Karşı Üst İnsan:

Nietzsche'nin sürü ahlakına karşı efendi ahlakının yanında olduğu çok açıktır. Ancak bu Nietzsche'nin modern toplumda efendi ahlakının yeniden tesisini öne sürdüğü anlamına gelmez. Zira efendi ahlakının günümüzde ulaşabileceği en üst nokta pasif bir nihilizmdir. Başka bir deyişle efendi ahlakı insanı modern toplumda sürü ahlakının değerlerinin değersiz olduğunu fark etse bile – kendisi de bu ahlakın bir parçası haline geldiğinden – onları yok edip kendi değerlerini oluşturabilecek güçten yoksun olduğu için ulaşacağı tek nokta tüm değerlerden kopuk bir hiççiliktir.

Nietzsche'ye göre bu noktada modern insan efendi ahlakının da ötesine çıkacak bir insan modeline ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche bunu üstinsan kavramıyla adlandırır. Üstinsan kavramı Nietzsche'nin en tartışmalı kavramlarından biridir, zira somut bir belirlenimi yoktur. Kimileri üstinsanın Nietzsche'nin kendisi olduğunu iddia ederken,

bazıları onu Napolyon ya da Goethe gibi figürlerle özdeşleştirmektedirler. Bununla birlikte Nietzsche bize üstinsana ilişkin kesin bir belirlenim vermemektedir.

Nietzsche'nin üstinsan ile ne anlatmak istediğine ilişkin en uygun yaklaşım herhalde onun Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün başında geliştirdiği bir metafora odaklanmak olacaktır. Nietzsche burada insanın geçirdiği üç varoluş tarzı ya da üç dönüşümden bahseder. Her dönüşüm aşaması da bir figürle resmedilir. Buna göre söz konusu dönüşüm aşamalarından ilki deve, ikincisi aslan, üçüncüsü ise çocuk olarak adlandırılır: *“Tin'in üç dönüşümünü anlatacağım size: Tin'in deveye, devenin aslana ve son olarak da aslanın çocuğa dönüşmesini.”*¹⁵¹

Deve aşaması aslında hepimizin içine doğduğu aşamadır. Burada insan kendi gücünün farkında olmayan, başkalarının yükünü sorgulamaksızın çeken, dayanıklı, ağırbaşlı, söz dinleyen bir varlık olarak deveye benzetilir. Bu aşama kuşkusuz sürü insanıdır. Sürü insanı kendi değerlerini oluşturamadığı için ona yüklenen ödev ve sorumlulukları sorgulamaksızın taşıyan, bu ağır yük altında yorulan ama başka bir varoluş biçimi bilmediği ya da ona cesaret edemediği için bu yükleri taşımaktan mutluluk duyan bir varlık olarak ortaya çıkar. Sürü insanı ne kadar çok yük çeker, bu yüklerden ne kadar fazla acı çekerse kendini o kadar iyi ve değerli olarak görür.

Nietzsche'ye göre sürü insanı tüm bu çekilen yükün kendi değerleri olmadığını fark ettiğinde onlardan kurtulmak ister. İşte bu sürü insanından özgür ya da güçlü insana doğru bir dönüşümü başlatır İkinci aşamanın figürü bu yüzden aslandır: *“Ne ki ıssız çölde gerçekleşir ikinci dönüşüm: aslan kesilir burada tin, özgürlüğü ele geçirmek ister ekine ve efendi olmak ister kendi çölünde.”*¹⁵² Birinci aşamanın buyruğu “yapmalısın!” iken bu aşamada insan “istiyorum” diyecektir. Dolayısıyla burada insan kendi gücünün farkına varır ve önceden yüklendiği tüm değerlerle mücadele etmeye başlar. Bu aşamada insan kendini bu değerlerle savaştıkça kadar güçlü ama yeni değerler üretmeyi başaramayacak kadar güçsüzdür. Dolayısıyla güçlenip kendi değerlerini yaratmak için sürekli bir savaş halindedir. Kuşkusuz burada aslanla sembolize edilen aşama efendi ahlakına sahip insanın geldiği noktadır. Birey burada kendi olmak için savaştıkça başlar. Dolayısıyla toplumsal olanla bağlarını koparır. Daha önce de ifade edildiği gibi

¹⁵¹ Nietzsche Böyle Buyurdu Zerdüşt, s.49

¹⁵² Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, s.50.

bu tehlikeli bir yolculuktur. Zira bu yolculuğun kaçınılmaz bir biçimde varacağı yol nihilizmdir. Yani aslan aşamasında insan kaçınılmaz bir biçimde nihilizm tecrübesi tarafından sınanacaktır. Nietzsche'ye göre bu aşamada insanı iki alternatif nihilizm türü beklemektedir. Nietzscheci literatürde bunlar aktif nihilizm ve pasif nihilizm olarak adlandırılır. Kendi değerlerini üretme adına önceden kendisine yüklenen değerlerle savaştan birey ya yeni bir aşamaya hazır hale gelip kendi değerlerini yaratacak bir güç seviyesine ulaşacak ya da söz konusu seviyeye gelemeyen tüm değerlerin değersizliği içinde saplanıp kalacaktır. Bu alternatiflerden ikincisi pasif nihilizm, birincisi ise aktif nihilizme denk düşer. Pasif nihilizmde insan tüm değerlerin köhnemiş yapısını fark eder ama yerine yeni değerler koyamadığı için hayatın anlamsız ve boşluğu fikrine kapılır. Dolayısıyla bu insan için yaşamın kendinde bir değeri yoktur, bir eylemin değerine göre bir ayrıcalığı yoktur. Her şey anlamsız ve boştur. Bu boşluk hissi onda bir atıllık ve bir pasiflik yaratacaktır ve bir noktadan sonra tam bir kayıtsızlık içinde kalacaktır. İşte bu nedenle bu durum pasif nihilizm olarak adlandırılmaktadır. Nietzsche'ye göre modern bireyin içine düştüğü durum tam da bu pasif nihilizm durumudur.

Aktif nihilizmde ise insan değerlerin değersizliğinin farkındalığını bir fırsata çevirir ve kendi değerlerini yaratmak için harekete geçer. Dolayısıyla burada nihilizm bir atıllığa değil tam tersine eyleme yol açar. Birey böylece kendini aşma yolunda sonsuz potansiyelinin farkına varır. Evrendeki müthiş zenginliği, oluşu fark eder. İşte bu birey son aşamaya geçmeye hazır bireydir.

Son aşamada birey artık yeni bir varoluş için hazırdır. Artık kendini aşıp adeta yeniden doğmuştur, bu yüzden Nietzsche bu aşamayı çocuk figürüyle ilişkilendirir: *“Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir Evet deyiştir.”*¹⁵³ Aslan aşaması ile çocuk arasındaki temel fark şudur: Aslan hayır deyip savaştan çocuk evet deyip kendi dünyasını kurar. Çocuk iyinin ve kötünün ötesinde olandır. Nietzsche'ye göre aktif nihilizm ile birlikte birey artık kendini aşıp yeniden yaratmaya hazır hale gelir.

Burada birinci aşama sürü ahlakı ile ikinci aşama da efendi ahlakı ile eşleştirilebilir. İlk akla gelen üçüncü aşamanın da üst insanı sembolize ettiği. Ancak bize kalırsa bu yanlış bir değerlendirme olur. Zira üst insan kendi değerlerini kuran,

¹⁵³ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.21

kendini aşip yeniden yaratma sürecini bitiren insandır. Oysa çocuk henüz yolun başındadır. Söz konusu yeniden yaratma sürecine hazır hale gelmiştir. O halde bu üç aşamayı üst insana giden yoldaki hazırlık süreci olarak değerlendirebiliriz. Zaten Nietzsche'nin kendisi de tüm insanlığın üst insana bir hazırlıktan ibaret olduğunu ifade eder.

O halde araştırmamızın başında sorduğumuz soru hala geçerliliğini korumaktadır. Üst İnsan nedir ya da kimdir? Tüm bunlardan onun bir kişi ya da karakter olmadığı sonucunu çıkarmak akla yatkındır. Nietzsche üst insanı, sonsuz potansiyele sahip bir varlık olarak insanın ulaşması gereken bir hedef olarak varsayıyor gibi görmektedir. Üst insan bu bakımdan insanın hiçbir zaman ulaşamayacağı ama kendi yolunda ona kılavuz olabilecek bir ufuk çizgisi gibidir. Nietzsche'ye göre insanın kendi değerlerini üretme yolculuğunda kendisinden başka hiçbir kılavuzu yoktur. O halde üst insanın yani bu yolculuğun sonunda varılacak hedefin ne olduğu da ancak o insanın yolculuğu sırasında belirlenecektir. Nietzsche'ye göre güç istenci sonsuz bir iradedir. Her türlü olasılığa açıktır. Bunlardan hangisinin nasıl gerçekleşeceği tam olarak güç istencinin nasıl kullanıldığı ile alakalıdır. Güç istencinin mükemmel kullanımı ise üstinsanı doğuracaktır. Ancak güç istencinin eksiksiz kullanımının Nietzsche felsefesi açısından bir idealden fazlası olup olmadığı tartışmalı bir konudur. En azından insanlığın henüz bu kullanıma şahit olmadığı söylenebilir.

Özetlemek gerekirse, Nietzsche'nin ahlak anlayışı temelde insanın bin yıllardır tahakkümü altında ezildiği köhnemiş değerlerden kurtulup kendi değerlerini oluşturması yolunda ortaya atılmış bir yol haritası olarak değerlendirilebilir. Nietzsche bize nasıl davranmamız gerektiğini söylemez, iyinin ve kötünün ne olduğunu da söylemez. Ama tüm bunların yaşam için değerinin ne olduğuna ilişkin önemli bir soruşturma yapmamızın aciliyetini gösterir. Modern topluma ilişkin kapsamlı bir eleştiri olarak başlayan ahlak kuramı, insanın kendi varoluşunun anlamına ilişkin sarsıcı bir uyarı ile son bulur. İşte Dostoyevski'nin Suç ve Ceza adlı romanında hayat verdiği Raskolnikov karakteri de Nietzsche'nin bu sarsıcı uyarısına cevap verir gibidir. Kendi yaşamına ilişkin bir soruşturma, modern topluma ilişkin kapsamlı bir eleştiriye dönüşür. Bu bağlamda Raskolnikov karakteri hem yaşama ilişkin Nietzsche felsefesi açısından değerlendirildiğine bambaşka bir bağlama oturacak yeni perspektifler kazanmamızı sağlayacak olasılıklar gizler hem de karakterin kendi yolculuğu Nietzsche felsefesini

günahıyla sevabıyla yeniden değerlendirmemize olanak verecek bir bakış açısı kazanmamızı sağlar. İşte bu yüzden bu yüksek lisans tezinin devamında Raskolnikov karakterinin Nietzsche felsefesi açısından sakladığı derin imkanların üzerindeki örtüyü kaldıracak bir okuma yapılmaya çalışılmıştır.



3. BÖLÜM

SUÇ VE CEZA ROMANININ NIETZSCHE’NİN AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.a. Dostoyevski’nin Yaşamı Ve Yapıtları

Tıpkı Nietzsche felsefesini ele aldığımız bölümde yaptığımız gibi Dostoyevski’yi ele aldığımız bu bölümde de önce yazarın yaşamı ve yapıtlarına tezin ana konusunun çizdiği belli sınırlılıklar içinde göz atmakta fayda vardır. Zira aynı Nietzsche gibi Dostoyevski’nin entelektüel kariyeri de doğrudan kendi yaşamından beslenmektedir.

Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, 30 Ekim 1821 yılında dünyaya gelmiştir. Dostoyevski ailesi adını *Dostoievo* adlı ufak bir köyden almaktadır. Bu köy Batı Rusya’dadır ve çok farklı ırkların bir arada yaşadığı bir köydür. Bu yüzden de ailenin kökeni hakkında kesin bir şey söylemek çok mümkün değildir.¹⁵⁴ 10 yaşına kadar doğduğu köyü terk etmeyen Dostoyevski’nin oldukça içine kapalı bir aile hayatı ve çok az sayıda arkadaşı vardır. İlk eğitimini evde almıştır. Bu ilk eğitim özellikle dini ağırlıktaydı ve Kutsal Kitaptaki öyküleri okuma üzerine kurgulanmıştı¹⁵⁵

Dostoyevski 10 yaşındayken ailesi Moskova’nın dışında bir çiftlik evi satın almış ve yazları burada geçirmeye başlamıştır. Dostoyevski’nin çocukluğuna ilişkin en canlı ve eğlenceli anıların burada geçtiğini söylemek yanlış olmaz. Zira Dostoyevski’nin oldukça sert ve disiplinli bir babası vardır ve yoğun işleri nedeniyle yazları çiftlik evine çok fazla uğrayamaz. Bu durum Dostoyevski için belli bir özgürlük anlamına gelmektedir.

¹⁵⁴ Edward Hallett Carr, *Dostoyevski*, (Çev: Ayhan Gerçekler), İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s.13.

¹⁵⁵ Troyat, *Dostoyevski*, s.31

1836 yılında kardeşi Michael ile birlikte yatılı bir okuma gitmiş ve 3 yıl boyunca bu okulda kalmıştır. Okulun iyi bir ünü vardır ve Dostoyevski de buradaki eğitimden memnundur. Bir yıl sonra 1837 yılında annesini kaybeden Dostoyevski bu kaybın ağırlığını hayatı boyunca hissedecektir. Annesi öldüğünde Dostoyevski henüz 15 yaşındadır.

1938 yılında St. Petersburg'daki Askeri Mühendislik Akademisi'ne girer ve sağlık sorunları nedeniyle aynı okula kabul edilmeyen kardeşi Michael'den de ilk defa ayrılır. Bununla birlikte kardeşi ile Dostoyevski'nin ilişkisi kardeşi ölene kadar hiç kesilmez ve sürekli etkileşim halinde kalırlar. Dostoyevski'nin mühendislik okulundaki programı oldukça yoğundur. Okulun disiplini de oldukça serttir. Dostoyevski'nin okuluna ve arkadaşlarına alıştığı pek söylenemez, çoğu zaman yalnız başınadır.¹⁵⁶ Bununla birlikte birkaç arkadaşı ile birlikte bir okuma grubu kurar ve bu grubun liderliğini yapar. Dostoyevski'nin hayatının bu dönemi ile birlikte ciddi bir yoksulluk ve para sıkıntısı başlayacak ve neredeyse ölene kadar yakasını bırakmayacaktır. Zira annesi öldükten sonra derin bir bunalıma giren babası çocuklarıyla yeterince ilgilenmez ve yatılı okulda ihtiyaçlarını karşılaması için Dostoyevski'ye yeterli maddi desteği sağlayamaz. Zaten annesinin ölümünün üzerinden çok uzun bir süre geçmeden 1839'da babasını da kaybeder.

Okuldan mezun olduktan sonra Savaş Bakanlığı'nda Mühendislik Dairesinde bir memuriyete atanır.¹⁵⁷ 1846 yılında da mektuplardan oluşan ilk eseri *İnsancıklar*¹⁵⁸ yayımlanır. İnsancıklar oldukça sade bir dili olan, olağanüstü olmayan bir hikâyeyi konu alan bir eserdir. Eserin ana kahramanı bir memurdur. Oldukça sıradan bir yaşam süren memurun karşı odasında kalan bir kadınla yazışmalarını konu alır. İnsancıklar eleştirmenlerden oldukça olumlu yorumlar almış Dostoyevski'nin edebiyat çevresine girişi oldukça ses getirmiştir.¹⁵⁹ Dönemin en önemli eleştirmeni bu eser karşısında Dostoyevski'nin deyişiyle *büyülenmiştir*.¹⁶⁰

¹⁵⁶ **Troyat**, *Dostoyevski* s.43

¹⁵⁷ **Carr**, s.27

¹⁵⁸ F. Mihayloviç **Dostoyevski**, *İnsancıklar*, (Çev. Sabri Gürses), Can Yayınları, İstanbul, 2006.

¹⁵⁹ **Troyat**, s.88

¹⁶⁰ Fyodor Mihayloviç **Dostoyevski**, *Bir Yazarın Günlüğü I*, (Çev: Kayhan Yükseler), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.11

Ancak bu gürültülü ve ümit vaat eden başlangıçtan sonra yayınladığı “*Öteki*”, *Mr. Prokharzin*” ve “*Ev Sahibesi*” öyküleri ilk eserini aşamamış eleştirmenlerden de oldukça kötü yorumlar almıştır. Bu eserler henüz Dostoyevski’nin özgünlüğünü bulamadığı eserler olarak değerlendirilmekte özellikle Gogol’un çok ciddi bir etkisi kendisini göstermektedir.

Söz konusu eleştiriler ve ilk eserinin getirdiği büyük başarının hazımsızlığı Dostoyevski’yi ciddi bir ruhsal kriz içine sokmuştur. Özellikle edebiyat camiasının onu kabul etmemesi, hatta küçük görmesi Dostoyevski’nin oldukça ağırına gitmektedir. Dostoyevski’nin hem ruhen hem de maddi açıdan oldukça sıkıntılı geçen bu döneminde Rusya da toplumsal açıdan olağanüstü hareketli bir dönemin içine girmiştir. Rusya’nın kaderinin nasıl belirleneceğine ilişkin birinci bölümde detaylı bir biçimde yer verdiğimiz bu tartışmalar sırasında Dostoyevski kendini Mihail Petraşevski önderliğinde toplanan ve önderinin adıyla anılan bir gruba yakın hisseder ve bu grubun toplantılarına katılmaya başlar. Petraşevski grubu Fransız sosyalist düşünür büyük oranda A. Fournier’in görüşlerini benimsemiş küçük ve ılımlı bir gruptur.¹⁶¹ Önceleri sadece meraktan ve boş vaktini değerlendirmek için bu toplantılara katılmış ancak daha sonra düzenli bu katılımlar düzenli bir hal almıştır.¹⁶² Grup her ne kadar devrimci bir grup olarak değerlendirilse de Dostoyevski’nin ne bu grubun içindeyken ne de daha önce ya da sonra hiçbir zaman devrim taraftarı olmadığını ifade etmekte fayda vardır. O elbette Rus toplumunda bir değişimin gerekli olduğunu düşünmekteydi, ancak bu değişimin Çar’ın hakimiyeti altında gerçekleşmesi gerektiğine inanmaktaydı.

Buna rağmen Petraşevski çevresi giderek artan polis kontrollerine takılmış ve grubun içine sızan bir polis vasıtasıyla grubun üyeleri hakkında soruşturmalar açılmış, Dostoyevski dahil neredeyse bütün üyeler tutuklanmıştır. Dostoyevski’ye yöneltilen tek resmi suçlama 1849 yılında toplantıların birinde Belinski’nin Gogol’a yazdığı sakıncalı bir mektubu okumasıdır. Dostoyevski 22 Nisan 1849 yılında tutuklanır.¹⁶³

Askeri mahkeme 30 Eylül’den 19 Kasım’a kadar sürmüş ve Petraşevski ömür boyu maden ocaklarında çalışmaya mahkum edilirken Dostoyevski 4 yılı kürek

¹⁶¹ Yeşim **Dinçer**, *Eccinilerin Gölgesinde: Dostoyevski: Leyla Erbil, Kaan Arslanoğlu ve Orhan Pamuk Üzerine İncelemeler*, Yordam Kitap, İstanbul, 2009, s.35

¹⁶² **Troyat**, s.111

¹⁶³ **A.g.e.** s.121

mahkumu 4 yılı da er olarak hizmet vermekle cezalandırılmıştır.¹⁶⁴ Bu tutuklanma ve sonrasında aldığı ceza Dostoyevski için hem edebi kariyeri açısından hem de yaşamı açısından tam bir milat olmuştur. Burada alınan ceza ve cezasını çekerken yaşadıkları tüm hayatını değiştirmiş, onu başka biri yapmıştır. Özellikle, Dostoyevski'nin kürek cezasını çektiği ilk 4 yılı oldukça zor şartlarda ama onun ruhani ve entelektüel gelişimi için mükemmel sonuç verecek biçimde geçmiştir. Dostoyevski bu dört yılı inançlarına yön verecek iyi bir okul olarak değerlendirir.¹⁶⁵ Hatta birçok Dostoyevski yorumcusu yazarın eserleri ve yaşamını sürgünden önce ve sonra diye ayırmanın doğru olacağı kanaatinde. Gerçekten de sürgünden önce büyük yazarlar özellikle de Gogol'un etkisinden çıkamayan bir Dostoyevski söz konusuysen sürgünden sonra kendini bulan tamamen özgün bir yazar haline gelen Dostoyevski ile karşılaşırız.¹⁶⁶

Bununla birlikte kürek cezasını çektiği Sibiry'a'daki zorlayıcı şartlar fiziksel olarak da Dostoyevski'yi oldukça zorlamış ve hayatı boyunca sıkıntısını çekeceği sara nöbetleri ilk olarak burada başlamıştır. Yine de yukarıda ifade edilen ruhani dönüşüm Dostoyevski için bu sara nöbetlerine değer niteliktedir. Dostoyevski burada Rus halkının gerçek yüzünü görmüş, ondaki saf ve temiz ruh haline adeta aşık olmuştur. Rus halkına karşı duyduğu bu olağanüstü inanç ve güven Dostoyevski'nin edebi yaşamı boyunca eserlerine hakim karakterini kazandıran temel etken olmuştur.

1854 yılında kürek cezasını tamamlayarak cezasının ikinci bölümünü çekmek için 7. Sibiry'a Piyade Taburunda er olarak çalışmaya başlar.¹⁶⁷ Burası Sibiry'a'ya göre daha rahat ve sağlıklı bir ortamdır, en azından artık yakınları ile haberleşmesine izin verilmektedir. Dostoyevski burada kurduğu dostluklar ve ilişkiler sayesinde görece rahat bir yaşam sürmektedir. İlk evliliğini de 1857 yılında, burada tanıştığı arkadaşının dul karısı Maria Dmitrievna ile gerçekleştirir.¹⁶⁸ Ancak bu evlilik ona mutluluk getirmeyecektir. 1859'da Amcanın Düşü adlı bir eser kaleme alır ancak neredeyse hiç

¹⁶⁴ Carr, s.55

¹⁶⁵ Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü I*, s.14

¹⁶⁶ Lev Şestov, *Dostoyevski ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi*, (Çev. Kayhan Yükseler), Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.26-27

¹⁶⁷ Carr s.73

¹⁶⁸ Jean Bonamour, *Rus Edebiyatı*, (Çev. İsmail Yerguz) Dost Yayınları, Ankara, 2006, s. 55

ilgi uyandırmaz.¹⁶⁹ Aynı yıl sağlık sorunlarını gerekçe göstererek emekli edilir ve St. Petersburg'a geri döner.

Ancak aradan geçen 10 yıl da hem Dostoyevski hem de St. Petersburg çok fazla değişmiş, bir yazar olarak Dostoyevski unutulmuş, onun ilgilendiği problemler artık modası geçmiş problemler olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Dostoyevski o dönemlerde öne çıkan yenilikçi akımlar karşısında tutuculuğa varmayan bir muhafazakar pozisyonda konumlanmaya çalışır. Kendini ne Slavcılar kadar gerici ne de Batıcılar kadar liberal olarak tanımlar. İkisi arasında bir orta yolu belirlemeye çalışır.

Kendi özgün pozisyonunu rahatça ifade edebilmek için kardeşi Michael ile birlikte bir süreli yayın çıkarmaya karar verir. İlk sayısı 1861 yılında çıkan gazetenin adı Vakit (Vremya)'tir. Dostoyevski'nin deyimiyle dönemin edebiyatçılarının büyük bir bölümü bu dergide yazılarını yayınlamışlardır.¹⁷⁰ Derginin mali işlerini tamamen kardeşine bırakan Dostoyevski daha çok derginin yazı işleri ile uğraşmakta ve derginin editörlüğünü yapmaktadır. Bu dönem içerisinde Dostoyevski de dergide *Ezilenler* ve *Ölümler Evinden Anılar*'ı yayınlattır. Bu iki eserden ilki çok kötü eleştiriler alırken ikincisi *İnsancıklar*'dan sonra en olumlu yorumlara mahzar olan eseri olur. Ayrıca bu iki eserin yayınlanması derginin de işine yarımış ve abone sayısı dikkate değer biçimde artmıştır.

Bu sırada, üstlendiği yoğun iş yükü ve Rusya'daki karışık siyasi ve entelektüel ortam Dostoyevski'yi bunaltır ve sağlığı bozulur. Doktorların tavsiyesiyle 1862 yılında bir Avrupa seyahatine çıkar. Bu Dostoyevski'nin Rusya dışına ilk çıkışıdır. Önce Fransa'ya sonra Herzen'le tanışacağı Londra'ya oradan da sırasıyla Cenevre, Torino, Cenova ve Floransa'ya geçer. Ancak Avrupa kentlerinden hiç hoşnut olmaz ve 3 ay sonra Rusya'ya geri döner.

Avrupa ülkelerinde gördüğü karmaşa ve tespit ettiği nihilist hava onun sürgün döneminde ortaya çıkan Rus halkına karşı duyduğu mistik güven ve saygıyı zirve noktasına ulaştırır. Dostoyevski için artık Rus halkı sadece kendisinin değil tüm Avrupa'nın kurtuluşunun anahtarıdır. Tanrı'sız Avrupa'yı saf ve kültürle kirlenmemiş Rus halkının kurtaracağını düşünmeye başlar.

¹⁶⁹ Troyat, s.191

¹⁷⁰ Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü I*, s.351

Ancak Rusya'ya döndükten bir yıl sonra yani 1863 yılında patlak veren Polonya Ayaklanması hem Dostoyevski için hem de dergi için tam bir yıkıma neden olur. Strakhov'un yazdığı bir yazı gerekçe gösterilerek dergi kapatılır. Dostoyevski büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Aynı dönem içinde karısının ağır bir hastalığa kapılması ve derginin kapatılması sonucu girilen maddi sıkıntılar da bu hayal kırıklığına eklenince Dostoyevski için şiddetli sara krizlerinin baş gösterdiği bir hastalık dönemi başlar.

1864 yılında kardeşi ile birlikte bu sefer "Çağ" adı altında başka bir dergi çıkarırlar. Dostoyevski birçoklarına göre edebi kariyerinin anahtar niteliğindeki eseri ve doruk noktası olarak kabul edilen eseri¹⁷¹ *Yer Altından Notlar*'ı yeni dergide yayınlamıştır. Bu eser, Dostoyevski'nin felsefeye ilk girişi olarak da kabul edilmektedir.¹⁷² Bu dönem Dostoyevski'nin hayatı kardeşi ile birlikte çıkardığı derginin işleri ile hasta karısının bakımı arasında geçmektedir. Ancak her iki durum da Dostoyevski için derin bir yıkım yaratacaktır. Önce karısı sonra kardeşi hayatını kaybeder. Dostoyevski bir yandan bu kayıpların derin üzüntüsü ile yasını tutmaya çalışırken diğer yandan kardeşinin ölümünden sonra derginin tüm yükünü sırtlamaya çalışır ancak daha önce ifade edildiği üzere özellikle mali işler konusundaki bilgisizliği derginin düzenli yayınlanmasını imkansız hale getirmektedir. Dostoyevski temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak denli büyük bir yoksulluk içine düşer. Bir kez daha şiddetli sara nöbetleri ile sarsılacağı bir dönemin içine girer. Dergi yayın hayatına daha fazla devam edemez ve Dostoyevski sağlığına kavuşmak için bir kez daha yurtdışına çıkmaya karar verir.

1866 yılı Dostoyevski'nin yaşamı için oldukça önemli bir yıldır. Edebi açıdan onu en tepeye çıkaracak olan Suç ve Ceza'yı yazmaya bu yıl başlar. Ayrıca ileride karısı olacak olan Anna Grigorievna ile de bu yıl tanışır. Suç ve Ceza Dostoyevski için dönüm noktası olacak bir eserdir. Eserin yazmaya oldukça umutsuz bir durum içinde başlar. Her şeyini kumarda kaybetmiş ve tefecilerden borç almak durumuna düşmüşken Suç ve Ceza kaleme alınmaya başlar. Önce günlük şeklinde sonra mahkemede yapılan bir itiraf şeklinde en son da hapisten çıktıktan sonra kaleme alınan anılar şeklinde birinci şahıs anlatımıyla tasarlanmış ancak daha sonra bunların yerini üçüncü şahıs anlatımı benimsenmiştir. Eserin yarısı Ocak, Şubat ve Nisan 1886'da yayınlanır, geri kalan kısmı

¹⁷¹ Andre **Gide**, *Dostoyevski*, (Çev. Sema Gül) Leyla ile Mecnun Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.149

¹⁷² **Carr**, s.117

ise yılın devamında peyderpey yayınlanır. Son iki bölümün Kasım ve Aralık ayında yayınlanmasıyla tümü 1886 yılı içinde yayınlanmış olur.¹⁷³

Suç ve Ceza Dostoyevski'ye şöhretini kazandıran 5 büyük eserden biridir. (Diğerleri Budala, Ecinniler, Delikanlı ve Karamazov Kardeşlerdir) Bu eserlerin hepsi büyük oranda felsefi ağırlık taşıyan eserlerdir.¹⁷⁴ Suç ve Ceza yayınlanır yayınlanmaz olağanüstü bir ilgi uyandırır. Özellikle geniş halk kitleleri tarafından hayranlıkla karşılanır. Böylece Dostoyevski'nin ismi bir kez daha büyük yazarların arasında anılmaya başlar.

Yine 1866 yılında yurtdışında iken yazmaya başladığı eseri *Kumarbaz* basıma hazır hale gelir. Sonradan eşi olacağını ifade ettiğimiz Anna Grigorievna ile de bu vesileyle tanışır. Zira bu eserin yazım sürecinde Anna ona katiplik yapar. Bir yıl sonra yani 1867 yılında Dostoyevski ve Anna evlenir. Ancak bu evlilik bir takım sorunları da beraberinde getirir. Dostoyevski 44 Anna ise 20 yaşındadır. Anna zaten Dostoyevski'ye önceden bir hayranlık beslemektedir. Ancak aralarındaki yaş farkı ve çoğu maddi olan başka birtakım nedenlerden dolayı Dostoyevski'nin ailesi bu evliliğe karşı çıkar. Dostoyevski ve karısı bu krizin çözümü için yine bir yurtdışı gezisi planlayıp Rusya'dan uzaklaşmayı tercih eder.¹⁷⁵

Aslına bakılırsa Suç ve Ceza'nın elde ettiği büyük başarı ve karısının hayatına getirdiği yeni düzen Dostoyevski için yeni ve görece daha konforlu bir yaşam sağlamaktadır. Ancak yurtdışında, maddi sıkıntıların da zorlaması ile daha önce de sıkıntısını çektiği kumar alışıklığı bir kez daha nükseder. Dostoyevski kumarda çok ciddi miktarda para kaybeder. Tüm bunlara rağmen karısı hep yanındadır ve ona destek olmayı sürdürür. Dostoyevski bu dönemde (1868) bir başka eseri olan "Budala" yı¹⁷⁶ yayımlar ama Suç ve Ceza'ya oranla beklenen etkiyi uyandırmaz. Oysa ki kendisi için hem çok hareketli hem çok verimli hem de her açıdan çık sıkıntılı bu dönemini en iyi

¹⁷³ A.g.e, s.142-143

¹⁷⁴ A.g.e. s.183

¹⁷⁵ Troyat, s.282-287

¹⁷⁶ F. Mihayloviç **Dostoyevski**, Budala, (Çev. Ergin Altay), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

anlatan eserlerden bir olarak tasarlar Budala'yı.¹⁷⁷ Bu sırada bir kız çocuğu sahibi olur ancak sadece 3 ay yaşar.

Dostoyevski Budala'dan beklediği tepkiyi alamayınca bir yıl sonra 1869'da bu kez "*Ebedi Koca*" yı yayınlar. Hem eserlerinin beklentinin altında kalması, hem maddi sıkıntılar hem de ilk kızının kaybı bir kez daha sağlığını olumsuz yönde etkiler. 1869 yılı yoğun sara nöbetleri ile geçer. Aynı yıl yeni bir kız çocuğu dünyaya gelir. 1869 yılının sonlarında ise Ecinniler üzerinde çalışmaya başlar.

Ecinniler¹⁷⁸ artık olgun bir edebiyatçı olan Dostoyevski'nin yeni kuşağa kendi görüşlerini açıkça ifade etme niyetini taşımaktadır. Ancak tam bu dönemde patlak veren Fransa – Almanya savaşı eserin yazımına bir süre ara vermesine neden olur.¹⁷⁹ Ecinniler ancak 1872 yılında yayınlanabilir. Bu eserde yeni kuşan gençliğin büyük bir umutla bağlandığı anarşiye oldukça kapsamlı bir eleştiri getirir.¹⁸⁰ Eser özellikle Batıcılardan şiddetli eleştiriler alır ve özgür düşünceye bir saldırı olarak değerlendirilir.¹⁸¹

Kendisine gelen bu eleştirilere sağlıklı bir cevap verebilmek için 1873 yılında aşırı sağcı bir derginin başyazarlığını yapmaya başlar. Bu yeni görevi onun romanları üzerindeki çalışmalarına zaman ayıramamasına neden olmaktadır. Bu nedenle roman çalışmaları bir süreliğine durdurur. Bu dergide "Bir Yazarın Günlüğü" adlı bir bölümü düzenli aralıklarla kaleme alır. Bu yazılar 3 yıl sonra aynı başlıkla kitaplaştırılır.

1875 yılında Bir Yazarın Günlüğü projesi aylık bir dergi olacak şekilde geliştirir. Derginin ilk sayısı 1876 Ocağında yayınlanır. Burada Sibirya'daki sürgünden bu yana geliştirdiği fikirleri düzenli ve açık bir biçimde ele alır. Hem Avrupa'nın hem de Rusya'nın kurtuluşunun Rus halkında olduğuna dair görüşünü bu dergide detaylandırır.

Bir Yazarın Günlüğü inanılmaz bir başarı elde eder. Dostoyevski neredeyse bir halk kahramanına dönüşmüştür. Karısının mali işleri ele almasıyla birlikte artık borçlar ödenmekte ciddi bir para sıkıntısı çekilmemektedir. Dostoyevski'nin hayatı düzene girmiş gibi görünmektedir. 1878 yılında kendisini çok sevindiren bir gelişme olur:

¹⁷⁷ Ziya Meral, "*Budala: Nietzsche ve Dostoyevski Karşı Karşıya*", Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2011. s.35

¹⁷⁸ F.Mihayloviç **Dostoyevski**, *Ecinniler*, (Çev.Mazlum Beyhan), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2002

¹⁷⁹ **Troyat**, s.328

¹⁸⁰ **Gide**, s.74

¹⁸¹ **Troyat**, s.351

Rusya Bilimler Akademisi'ne üye olarak seçilir. Bu sırada Suç ve Ceza ile birlikte en önemli eseri olarak kabul edilen Karamazov Kardeşler'in yazım süreci başlar. Dostoyevski çok önem verdiği bu eseri yazabilmek için Bir Yazarın Günlüğü projesine ara vermek zorunda kalır. Gerçekten de “*Karamazov Kardeşler*” Dostoyevski'nin şöhretini doruğa çıkarır.¹⁸² Ancak Dostoyevski artık yaşlanmıştır ve 7 yıldır ciddi bir akciğer hastalığından mustarıptır. Artık karısı ve çocuklarının geleceği ile ilgili kaygılar duymaya başlar.

26 Mayıs 1880 yılında Rus Edebiyatı Dostları Derneği tarafından Puşkin anıtının açılış töreninde bir konuşma yapması için Turgenyev'le birlikte bir davet alır.¹⁸³ Dostoyevski ilerlemiş yaşına ve 7 yıldır sıkıntısını çektiği akciğer rahatsızlığına rağmen hayatı boyunca hayranı olduğu şaire görevini yerine getirmeyi çok istediği için daveti kabul eder. Dostoyevski'nin yaptığı konuşma olağanüstü bir başarı kazanır. Dostoyevski bir anda Rus halkı ve entelektüel camiası içinde bir ilaha dönüşür. Dostoyevski'nin konuşması öyle büyük bir etki bırakır ki derneğin onursal üyeliğine seçilir.¹⁸⁴

Ancak bu iyimser hava konuşmanın etkisi geçer geçmez dağılır. Dostoyevski kendisine olağanüstü övgüler yağdıranlar tarafından bu sefer Puşkin şenliğini kendi çıkarları için kullanmakla suçlanır. Dostoyevski asla hak etmediğini düşündüğü bu suçlama karşısında adeta yıkılır.

Hayatının son döneminde kaybettiği prestijini tekrar kazanmak için önce Karamazov Kardeşlerin son bölümünü yayınlar sonra bu eserin ikinci cildi üzerine çalışmaya başlar. Bir yandan da Bir Yazarın Günlüğü'nün yeni sayılarını yazmayı planlamaktadır. Ancak artık sağlığı gitgide kötüleşmekte, planlanan bu çalışmaları bitirmesine izin vermeyecek noktaya gelmektedir. 1880 yılında Karamazov Kardeşlerin ilk cildinin son bölümünü yayınladıktan yaklaşık 1 yıl sonra 1881'de akciğer rahatsızlığından hayatını kaybeder.

Görüldüğü üzere “Suç ve Ceza” yazarın en çok bilinen ve sevilen eseri olması bir yana onun entelektüel kimliğinin oturmasında da kilometre taşı niteliğine haiz bir

¹⁸² A.g.e. s.407

¹⁸³ Konstantin Mochulsky, “Puşkin Konuşması. Ölüm” *Puşkin Konuşması* iç. (Çev. Tektaş Ağaoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.7

¹⁸⁴ Troyat, s.418

eserdir. Özellikle Raskolnikov karakteri sanki hem Dostoyevski'nin hem de Nietzsche'nin kendi yaşamlarında giriştikleri varoluşsal mücadeleyi ve kaygıları yansıtmaktadır. İşte bu nedenle tezimizin son kısmını Suç ve Cezanın baş karakteri olan Raskolnikov'un Nietzsche felsefesi açısından tahliline ayırdık.

3.b. Nietzsche'ci Ahlak Anlayışı Açısından Raskolnikov Karakteri

Dostoyevski eserin başında bize Raskolnikov'u tanıtırken, Nietzscheci bağlamdan tam bir nihilist portresi çizer. Nihilizmin Nietzsche'nin sözünü ettiği tüm buhranlarını, krizlerini ve git-gellerini yaşamaktadır Raskolnikov: Yoksuldur, evinin kirasını ödeyememektedir. Bir alt katta oturan ev sahibi ile karşılaşmaktan kaçınmaktadır. Ancak bunun nedeni karşılaşmadan duyacağı mahcubiyet değil, gündelik işlerin rutininin ve bu monotonluğun anlamsızlığı ve yarattığı boşluk duygusu karşısında yaşadığı bunaltıya dayanamamasıdır: “... ev sahibi kadına da aldıracağı yoktu. Ama merdivenlerde durmak, kendisini hiç mi hiç ilgilendirmeyen gündelik birtakım saçmalıkları dinlemek, kira borcu konusundaki sızlanmalara, korkutmalara, yakınmalara katlanmak, üstelik yakasını kurtarabilmek için sözde nedenler bulmak, özürler dilemek, yalanlar söylemek... Hayır, merdivenleri bir kedi sessizliğiyle inip sıvışmak yapılacak en iyi şeydi.”¹⁸⁵

Raskolnikov için sıradan yaşamın ve bu yaşamın ürettiği değerlerin hiçbir anlamı yoktur. Borcunu ödememe onda bir vicdan rahatsızlığı yaratmamış gibi görünmektedir. Nietzsche'nin ilgili bölümde ele aldığımız görüşleri uyarınca, söz veren bir hayvan olmaya direnmekte, başka bir deyişle sözünü yerine getirme zorunluluğunun verdiği, sürü insanına has sorumluluk ve vicdani sıkıntıyı hissetmemektedir. Bununla birlikte sürü insanı olmaya karşı direnişinde tercih ettiği yol kaçmak, yüzleşmemektir. Başka bir deyişle Raskolnikov, kendisine dikte edilen değerlerin anlamsızlığının farkındadır ancak bu onda henüz dolaysız bir eylem başlatacak kadar güçlü bir atılıma yol açmamaktadır. Bunun yerine sadece direnmeye, sürü ahlakının bireyi boğan baskıcı kalabalığı ile karşı karşıya gelmemeye çalışmaktadır. Eserin ilk sayfalarındaki Raskolnikov portresi açıkça Nietzsche'nin pasif nihilist olarak tanımladığı karakteri gözler önüne serer. Raskolnikov bize bir pasif nihilist olarak sunulmaktadır.

¹⁸⁵ F. Mihayloviç **Dostoyevski**, *Suç ve Ceza*, (Çev. Mazlum Beyhan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s.1

Bu noktada Nietzsche'nin insanın kendi değerleri yaratma sürecinde içinden geçtiğini iddia ettiği üç aşamayı hatırlatmak Raskolnikov'un eserin başındaki durumunun Nietzsche felsefesi açısından tahlili bakımından faydalı olabilir. Hatırlanacağı üzere Nietzsche her insanın hayata kendisine dayatılan ve bir biçimde taşımak zorunda olduğu yüklerle dünyaya geldiğini (deve aşaması) daha sonra bazılarının bu yüklerin anlamsızlığını fark edip onlarla savaştığını (aslan) ve çok azının bu değerlerden kurtulup kendi değerlerini yaratacak kadar güçlü bir duruma geldiğini (çocuk) ifade etmekteydi. Üstelik bu aşamaların aslanla sembolize edilen ikincisini belirleyen temel karakterin de nihilizm olduğuna vurgu yapmaktaydı. Zira kendine ait olmayan değerleri üzerinden atan kişinin bir anda bir hiçlik duygusuna kapılması kaçınılmazdı. İşte bu noktada insanın önünde iki alternatif belirmekteydi. Ya değerlerin değersizliğini, yani nihilist duyguyu mutlaklaştırıp yaşamının sonuna kadar benimseyecek ya da bu nihilist tavrın verdiği yönelimle kendi değerlerini yaratacak güce kavuşacaktı. Bu alternatiflerden ilki pasif nihilizm ikincisi ise aktif nihilizm olarak adlandırılmaktaydı.

İşte Raskolnikov eserin başında tam olarak aslan aşamasında ve aktif nihilizm ile pasif nihilizm arasındaki bir belirsizliğin yarattığı krizin içinde gibi görünmektedir. Bu iki olasılık arasında gidip gelmekte, bunun savaşını vermektedir. Demek ki Raskolnikov sadece direnmekte gücü yettiği ölçüde savaşmaktadır. “*Her şeyin insanın elinde*”¹⁸⁶ olduğunu bilir ama yine de korkmaktadır. İnsanın en çok korktuğu şeyin, kendisini yeniden yaratacak o büyük adımı atmak olduğunun farkındadır ama yine de o adımı atıp atmamak konusunda endişelidir. Bunun gerekli olduğunu içten içe sezse de kendini henüz bunu gerçekleştirecek kadar kuvvetli hissetmemektedir. Daha doğrusu kendisinde bu kuvvetin var olup olmadığından emin değildir.

Pasif nihilizmden aktif nihilizme geçiş ancak bir atılımla, insanın kendi kendisini yaratacağı, tüm yaşamını değiştirecek, kendisini yeniden doğuracak bir büyük eylemle mümkün olabilir. İşte Raskolnikov eserin başında bu büyük eylemi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini tartmakta, bunun kaygısını yaşamaktadır.

Bir karar aşamasındadır ve bu karar onun yukarıda ifade edilen o büyük adımı atıp atamayacağını belirleyecektir: Daha önceden tanıdığı yaşlı bir tefeci kadını öldürüp

¹⁸⁶ A.g.e. s.2.

paralarını alarak yoksulluğuna son verip vermeme arasında gidip gelmektedir. Burada vereceği karar onun kim olduğunu da ortaya koyacaktır. Raskolnikov cinayet işleyecek biri midir? Bunun sonuçlarıyla yüzleşebilecek midir? Temel sorun kendisinde bu eylemi gerçekleştirecek gücün olup olmadığıdır.

Dolayısıyla burada mesele ahlaki ya da toplumsal değildir. Burada güç ve iktidar muhasebesi yapılmaktadır. Yani Raskolnikov, tefeci kadını öldürüp öldürmeme arasında gidip gelirken, bunu yapmanın ahlaken, dinen ya da hukuken yanlış olup olmadığıyla ilgilenmez. Onu düşündüren kendinde bunu yapabilecek kudretin olup olmadığıdır. Burada güçten kasıt elbette fiziksel yeterlilik ya da öldürme eylemini gerçekleştirecek teknik araç ve olanaklara sahip olmak değildir. Cinayet mükemmel bir biçimde planlansa bile, hiçbir biçimde başarısızlık olanağı olmasa bile Raskolnikov, bu eylemi yapmak konusundaki tereddüdü yaşamaya devam edecektir. Onu düşündüren şey kendisinin o kişi olup olmadığı daha doğrusu kendi kendisini o kişi yapıp yapamayacağıdır. Buradaki kaygı tam olarak bir varoluş kaygısıdır. Bu eylemi yapıp yapmaması onun kim olduğunu belirleyecektir. Bu karara göre ya yeniden doğacaktır ya da ya da artık ona yabancı gelen “kendi” yaşamına geri dönecektir. Bir eylemler, bir atılımla gerçekten kendi olma şansı önünde durmaktadır. Yaşadığı hayata karşı yabancılaşmasının asıl nedeni de budur.

Nietzsche bize nihilizmin oldukça tehlikeli bir aşama olduğunu söylemekteydi.¹⁸⁷ Zira nihilist insan toplumla arasına mesafe koyan, artık sıradan insanlara ve onların değerlerine tahammül edemeyen kişidir. Bu da beraberinde bir yalnızlığı getirmektedir. İşte Raskolnikov da böylesi bir yalnızlık içindedir. Bu yalnızlık Raskolnikov’u bir taraftan rahatsız etmekte diğer yandan içine çekmektedir. Dostoyevski Raskolnikov’un son zamanlarda her türlü topluluktan kaçır olduğundan bahseder. Demek ki bu koşula bağlı bir durum değil daha ziyade bir seçimdir. Raskolnikov sürü insanın ona göre olmadığını, bu yaşantının kendi yaşamı olmadığını farkındadır ama henüz kendisini bu toplumsallıktan tam olarak da kurtaramamıştır. Tasarladığı eylem onu sadece sürü insanının gözünde bir “suçlu” yapmayacak, kendisiyle sürü arasındaki tüm bağları da koparacaktır.

¹⁸⁷ Bknz. Syf. 65

Özetle Raskolnikov eylemin sonucundan çok tasarısının büyüklüğünden ürkmektedir. Bu yüzden de önce eylemin bir provasını yapmak için bir bahaneyle tefeci kadının evine gidip, onu sürüden koparacak eylemi bütün ağırlığı ve gerçekliğiyle hissettiğinde kendi potansiyelinden korkar ve tekrar insanların – başka bir deyişle sürünün – içine girme isteği duyar: “*Raskolnikov kalabalıklara alışık değildi ve daha önce de söylediğimiz gibi, özellikle de şu son zamanlarda her tür topluluktan kaçır olmuştur. Ama şu anda birden bire bir şey onu insanlara doğru itmeye başlamıştı. İçinde yeni bir şeyler geliyor, insanlara karşı susuzluk duyuyordu.*”¹⁸⁸ Onu insanlara iten “şey” Nietzsche felsefesi açısından yorumlandığında tasarladığı projenin onu geri dönüşü imkansız bir varoluşsal sıçramaya doğru götüreceğini görmesidir. Nihilizmin tehlikesini görüp, güvenli sığınağa, kalabalıklara, sürünün içine kaçmak istemektedir. Nietzsche’nin terminolojisi ile ifade edersek iyi ve kötünün ötesindeki alandan tekrar sıradan, gündelik yaşama ve bu yaşamın basit değerlerine dönmek istemektedir.

Raskolnikov’un kendini tekrar insanlar arasında hissetmek için girmeyi tercih ettiği meyhane de tam olarak Nietzsche’nin sürü insanlarına ait olarak tayin ettiği karakterlerle tasvir edilir: “*Çok pis bir koku yayılıyordu bunlardan. Bunaltıcı bir havası vardı meyhanenin, oturulacak gibi değildi.*”¹⁸⁹ Yine de Raskolnikov meyhanede kalmaya “tahammül eder”. Her ne kadar kendini burada bir parça yabancı hissetse de yine de güvendedir. Zira burası “tanıdık”tır ve “tahmin edilebilir” insanların alanıdır. Raskolnikov’un burada tanıştığı Marmeladov’un kendisine çektiği uzun söylevde de tam bir sürü insanı profili ile karşılarız: “*Her insanın çalabileceği hiç değilse bir kapı olmalıdır. İnsanın ne yapıp edip başvuracak bir yerinin bulunması gereken zamanlar oluyor.*”¹⁹⁰ Bir önceki bölümde Nietzsche’nin sürü insanının en önemli özelliklerinden birinin bir toplum içinde, birbirlerine ihtiyaç duyarak yaşamak zorunda olduğunu ifade ettiğini görmüştük. Çünkü ona göre sürü insanı güçsüzdür ve bu güçsüzlüğünün bilincindedir. Kendi yaşamını tek başına kucaklayabilecek, taşıyabilecek kadar yürekli ya da güçlü olmadığı için her zaman kendisi gibi olanlara muhtaçtır. Diğerlerine güveni de onların da güçsüzlüğünden gelir. Çünkü diğerlerinin de kendisine ihtiyacı olduğu ya da eninde sonunda ihtiyacı olacağını bilir. İşte şimdi Marmeladov tam da en güçsüz

¹⁸⁸ A.g.e. s.11

¹⁸⁹ A.g.e. s.11

¹⁹⁰ A.g.e. s.15

kaldığı ve bu güçsüzlüğünü açıkça ifade ettiği anda yanında kimse olmamasından yakınmaktadır.

Aynı söylevde Marmeladov sürü insanın bir başka tipik özelliğini de birebir yansıtır: *“Ah sayın bayım, ah her insanın, başkalarının kendisine acıyabilecekleri bir yanı olmalı! ... Ama bir kezcik de benim istediğim olaydı, bir kezcik de bana acıyalardı.”*¹⁹¹ Marmeladov burada Nietzsche'nin bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz temel bir tespitini haklı çıkarıyor gibi durmaktadır: Sürü insanının en büyük silahı acıması olmasıdır. O kendisine acındıkça güçlenir. Zira bu sayede güçsüzlüğünün getirdiği tahakküm ve boyun eğmeden kurtulma ümidi doğacaktır. Eğer güçlü olan özgür insan güçsüz olan sürü insanına acırsa onu boyunduruk altına almakta, doğal olan gücünü onun üzerinde kurmakta tereddüt eder. Hatta bu gücü kullandığı ya da kullanmayı düşündüğü için kendini suçlar. O halde güçsüzün acıması olması, güçlünün ona acıması, sürü insanının efendi karşısında kazandığı bir zaferdir. Aslına bakılırsa sürü insanın icat ettiği doğal olmayan ve içi boş tüm erdemlerin kökeninde de bu acıma duygusu yer almaktadır. Bu yüzden, sürü insanının en aşağı seviyelerinden birinin portresi olan Marmeladov da acınmak istemektedir. Birinin ona acımasını isteme hakkı ahlaki bir talep olarak dile getirilir. Zira böyle bir varlığa acımayan biri ahlaken kötü, erdemsiz biri olmalıdır. Bu yüzden Marmeladov kendisine acımadıkları için üzülür. Nietzsche felsefesi uyarınca bu güçsüz insanın temel karakteridir.

Sürü insanının ahlaki uyarınca, bu acıma duygusunun kutsal bir kaynağı vardır. Tanrı ve oğlu İsa'nın sonsuz bir acıma duygusu vardır. “Kurtuluş günü”nde bu sonsuz acıma duygusu ile herkes affedilecektir. O halde sürü insanı için acınacak durumda olan birisine acımamak sadece ahlaki bir yanlış değil dini bir günahdır. Marmeladov'un söylevinin sonlarına doğru dini bir karaktere bürünmesi bu yüzden şaşırtıcı değildir: *“Çarmıha ger onu ey büyük yargıç, çarmıha ger ve sonra acı! O zaman çarmıha gerilmek için kendi ayaklarımla gelirim sana, çünkü ben sevinçlere değil, aşağılanmalara ve gözyaşlarına susamış bir insanım. ... Acımak!... Bize ancak, herkese acıyan acıyabilir, herkesi ve her şeyi anlayan. O tektir ve en büyük yargıçtır. ... Tanrım! Her şeyin ve herkesin üzerinde senin o tanrısal düzenin egemen olacak.”*¹⁹² 10 sayfanın üzerinde süren bu uzun söylev Nietzsche felsefesi açısından sürü insanın ve sürü

¹⁹¹ A.g.e. s.16

¹⁹² A.g.e. s.27

ahlakının mükemmel bir modeli gibidir. Gerçekten de sürü insanı acınmak ister, bundan garip bir haz duyar. Güçsüzlüğünün bilinci ona sadece bu alternatifi bırakmıştır. Büyük kurtuluş gününü de bu bakımdan Tanrı'nın onlara acıması ve onlara merhamet etmesi olarak kurar. Merhamet edilmek ve acınmak sürü insanının varlığını devam ettirmesini sağlayan temel unsurlardır.

Demek ki Raskolnikov kendini bu sürüden çekip kurtaracak büyüklükte bir eylem tasarlamakta, kendinde bu gücün var olup olmadığını tartmaktadır. Eylemin ağırlığı ile somut biçimde ilk karşılaşmasında ise sürünün arasına karışarak içindeki savaşı görünmez kılmayı tercih etmiştir. Ancak sürünün içinde de rahat değildir. Dikkat çeker, göze batar. Kendisini sürünün bir parçası yapmak ve yaşadığı gerginliği duyumsamamak için Marmeladov'a yardım eder. Ona istediği acınmayı verir. Böylece bir bakıma kendisini güçlü ve özgür insan olmaktan bir süreliğine daha alı koymaktadır. Zira Nietzsche felsefesi uyarınca güçlü ve özgür insanda acıma duygusu yoktur. O her şeyin doğal olarak gerçekleştiğinin farkındadır. İşte şimdi Raskolnikov bir sürü insanına uygun olarak sırf kendi rahatı için sürüden birine acımakta ve ona yardım etmektedir. Daha sonra aynı acıma ve yardım etme isteği başkası tarafından kendine yöneldiğinde bundan tiksinti duyacaktır.

Raskolnikov'un söz konusu cinayet eylemini gerçekleştirmeden önce yaşadığı bazı durumlar sürü insanı ile özgür insan arasında gidip gelmelerini çok net gözler önüne sermektedir. Söz konusu durumlardan biri annesinden gelen mektubu okurken hissettiklerinde ortaya çıkar. Mektupta kız kardeşinin ailesinin refaha kavuşması ve özellikle de Raskolnikov'un öğrenimine devam edebilmesi için çok da gönüllü olmayarak zengin bir adamla evleneceği yazılmaktadır. Raskolnikov bu haberi, planladığı cinayet için bir motivasyon olarak kullanır. Mektup, sıradan ve aceleci bir okumaya Raskolnikov'un eyleminin gerçek motivasyonunun parasızlıktan ve yoksulluktan kurtulmak olduğunu düşündürtebilir. Bu düşünce ekseninde eylemin artık yukarıda tarif edilen türden bir varoluşsal karakterinden söz etmek de mümkün olmayacak, Raskolnikov'un adı ve sıradan bir hırsızlık eylemi hazırlığı içinde olduğu yorumu yapılabilecektir. Elbette böyle bir hırsızlık eyleminin Nietzsche'nin bahsettiği bir varoluşsal sıçrama ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ancak daha yakından bakıldığında bu yorumun oldukça yüzeysel kaldığı açığa çıkacaktır. Zira burada önce eylem kararı sonra bu kararı rasyonalize edecek neden ortaya çıkmaktadır. Mektubu

alana kadar Raskolnikov doğrudan yoksulluktan şikayet etmemekte, tasarladığı cinayeti yoksulluğuna son verecek bir son çözüm ya da tek alternatif olarak kurmamaktadır. Zaten ilerleyen sayfalarda asıl amacın bu olmadığını kendisi de ifade edecektir. Burada önce cinayet kararı alınmakta sonra yoksulluk bu kararı rasyonalize eden bir neden olarak belirlenmektedir. Bu noktada şu soru gündeme gelir: Nietzscheci anlamda güç istencinden doğan ve varoluşsal bir sıçramayı amaçlayan böylesi büyük bir eylemin rasyonalize edilmeye ihtiyacı var mıdır? Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi güç istencinden doğan eylemler plansız ve doğrudandır; dolayısıyla rasyonel bir nedene dayanmaz. O halde Raskolnikov'un kendi eylemine rasyonel bir gerekçe aramaya çalışmasını nasıl yorumlamak gerekir? Bu noktada akla en yakın yorum bizce Raskolnikov'un sürü insanı ile özgür insan arasında bir pozisyonda olmasıdır. Bir yandan onu sürüden ayıracak büyük bir eylem tasarlamakta diğer yandan bu eylemini sürü ahlakının değerlendirmelerine uygun olarak rasyonel bir çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır.

Mektubun Raskolnikov'da bıraktığı bizim tezimiz açısından dikkate değer bir başka etki ise annesinin ve kardeşinin kendi yoksullukları için buldukları çözümden neredeyse tiksinecek kadar rahatsız olmasıdır. Zira bu çözüm her açıdan tam anlamıyla bir sürü ahlakı örneğidir. Her şeyden önce kardeşi Raskolnikov için kendini feda etmektedir. Raskolnikov burada bir yüce gönüllülük değil tam bir düşüklük, bayağılık tespit eder: *“Biz burada gerektiği zaman tüm ahlaki duygularımızı bastırır, özgürlüğümüzü, huzurumuzu, hata vicdanımızı, her şeyimizi, her şeyimizi bit pazarında satışa çıkarırız! Yeter ki sevdiğimiz varlık mutlu olsun. Bütün bunlar yetmezmiş gibi Cizvitlerden öğrendiğimiz birtakım cambazlıklar yapar, yaptığımızın doğruluğuna, yüce amaca ulaşmak için gerçekten böyle yapılması gerektiğine kendimizi bir süre için inandırırız... Ah sevgili ve adaletsiz yürekler.”*¹⁹³ Nietzsche'nin sürü insanının içi boş erdemlerinden biri olarak gördüğü özgecilik burada Raskolnikov için de boş ve anlamsız olarak değerlendirilmektedir. Üstelik tüm kutsiyet atfetme çabalarına rağmen Raskolnikov da Nietzsche gibi bu tavrın bayağılığına vurgu yapmaktadır. Ona göre kardeşinin yaptığıнын hayat kadınlığından bir farkı yoktur. Demek ki sürü ahlakında erdemle erdemsizlik Raskolnikov'a göre de aynı kapıya çıkmaktadır.

¹⁹³ A.g.e. s.53

Eserin ilk bölümünde Raskolnikov'un sürü insanı ile özgür insan arasında yaşadığı salınımı gözler önüne seren bir başka durum da kendisinin aciz durumda olan bir kıza yardım etme isteği ve daha sonra bu isteği değerlendirme biçimidir. Raskolnikov sarhoş ve başka bir adamının muhtemel tacizi ile karşı karşıya olan bir genç kıza yardım eder. Polise onu güvenli bir yere götürmesi için bir miktar para verir. Bu durum sürü ahlakının erdemi olan merhametin bir yansıması olarak okunabilir. Nietzsche'nin ifade ettiği üzere sürü insanı daima sürüde bulunan diğerlerine ihtiyacı olduğunu bildiğinden onların da iyiliğini gözetmek durumundadır. Bu sürü insanının sürüye olan bağımlılığının birinci koşuludur. Sürü ahlakı bu tamamen güçsüzlükten kaynaklanan zorunlu durumu "merhamet" adı altında kutsallaştırır ve bir erdeme dönüştürür. İşte şimdi Raskolnikov bu kıza yardım ederek, ona merhamet göstererek sürü insanına özgü bir zayıflık belirtisi ortaya koymuştur. Ancak hemen sonra bu eyleminden pişmanlık duyar. Aniden tavrını değiştirir ve yardım etme çabasının ne kadar gülünç olduğunun ayırdına varır. Bu ani değişimler sürü ahlakına sahip biri için – örneğin polis memuru – oldukça anlaşılmalıdır. Oysa içinde iki farklı insan tipinin karmaşasını yaşayan Raskolnikov için gayet doğaldır.

Raskolnikov'un sürü insanı ve özgür insan arasında yaşadığı tereddüt elbette salt bilişsel, rasyonel ya da bilinçli bir hesaplaşma değildir. Bütün benliğiyle hissettiği derin bir krizdir. Söz konusu kriz bu nedenle bilinç dışı düzlemde de kendini gösterir. Merhamet ve özgecilikle birlikte sürü ahlakının en önemli karakteristik özelliklerinden biri olan vicdanla, özellikle de dini vicdanla muhasebesi işte bu bilinç dışı düzlemde gerçekleşecektir. Raskolnikov'un gördüğü bir gündüz düşü söz konusu ikilemi çok net ortaya koymaktadır: Düşünde özetle bir grup insanın zayıf ve çelimsiz bir ata türlü işkenceler yaptığını görür. Atın sahibi, bu zayıf ve çelimsiz hayvanın hiçbir işe yaramadığını kendisine bir yük olduğunu ve öldürülmesinin herkes için en iyisi olduğunu söyler. Türlü işkencelerden sonra kendisine eşlik eden birçok kişiyle birlikte atı baltayla öldürür. Bu düşteki birtakım imgeler hem romanın genel yapısı açısından hem de Nietzsche felsefesi bağlamında oldukça ilgi çekicidir. İlk olarak burada sahibinin ata bakışı ile Raskolnikov'un kurbana bakışı aynıdır. Her ikisi de öldürdükleri varlığın işe yaramaz, insanlık için gereksiz bir yük olarak görmekte-dirler. Böylelerinin yaşamaları için hiçbir gerek olmadığı gibi öldüklerine üzülme de anlamsızdır. Bu yüzden de düşünde toplumun genel yapısını imgeleyen etraftaki kalabalık atın

öldürülmesi karşısında neşeli bir şaşkınlık yaşamakta, bunu çok büyük bir olay olarak görmemektedir. Raskolnikov'un tefeci kadını aynen bu düşte atın öldürüldüğü gibi balta ile öldürecek olması da burada tespit edilen koşutluk için dikkat çekici bir gerekçe olarak değerlendirilebilir.

Raskolnikov'un düşünde dikkat çeken ve romanın geneli açısından nihai derecede önemli olan bir başka nokta daha vardır. Etrafta toplaşan kalabalıktan eylemi protesto eden sesler de yükselmektedir: “*Sen Hıristiyan değil misin be mendebur!*”¹⁹⁴ Bu açıkça toplumun, Nietzsche terminolojisi ile ifade etmek gerekirse sürü insanının vicdanının sesidir ve elbette en incelmış biçimiyle Hıristiyanlık erdemleri kılığında kendini göstermektedir. Bu soru eylemin karakterini değiştirecek denli önemli bir sorudur. Zira artık öldürülen sadece işe yaramaz, değersiz bir şey değil, kutsal bir yasa, kural ve ilkedir. Cümlenin çarpıcılığı Tanrı'nın emrinin çiğnendiğini hatırlatmasından kaynaklanmaktadır.

Bu soruya cevap vermek kolay değil, hatta neredeyse mümkün değildir. Zira bu soruya evet demek yapılan eylemi, hayır demekse sorunun kendisini anlamsız kılacaktır. Aslında bu erken soru Raskolnikov'un roman boyunca kendi kendine sorduğu sorudur. Nietzsche'nin ifade ettiği gibi üst insan olma yolunda nihilizm aşaması öncelikli olarak Hıristiyan dininden ve Tanrı'dan uzaklaşmayı gerektirmektedir. Raskolnikov söz konusu eylemi tasarlarken, hatta gerçekleştirdiğinde ve gerçekleştirdikten sonra bile Tanrı'ya inanmadığını ifade eder. Ancak roman boyunca bu soru onu hep içten içe rahatsız etmektedir. Söz konusu rahatsızlık burada ilk defa bir gündüz düşünde bu soruda kendini yansıtacaktır. Zira bu gündüz düşünde Raskolnikov kendisini bu öldürme eyleminden oldukça rahatsız bir çocuk olarak görür. Sanki Raskolnikov tasarladığı eylemi ne kadar rasyonalize ederse etsin, ne kadar akli olarak temellendirirse temellendirsün, içinde çocuk saflığıyla bu eylemin vicdan azabı ile şimdiden mücadele etmektedir. Söz konusu mücadeleyi Nietzscheci bağlamda özgür insan ile sürü insanı olma arasında varoluşsal bir mücadele olarak okumak yanlış olmasa gerektir.

Raskolnikov karakterinin eserin bu bölümüne kadarki serüveninin Nietzscheci yorumu o halde özetle şöyledir: Raskolnikov kendini sürüden ayıracak ve özgür kılacak

¹⁹⁴ A.g.e. s.69

büyük bir eylem tasarlamaktadır. Bu tasarımı ortaya koyması onun sürüdeki herhangi biri olmadığı, sürü ahlakını artık benimsemediği anlamına gelmektedir. Ancak diğer yandan sürüden tam da kopmuş kendini özgürleştirmiş değildir. Bu nedenle eylemi gerçekleştirecek gücü bulmak için eylemini rasyonalize etmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu ana kadarki çatışma bu rasyonalize etme çabaları ile söz konusu rasyonaliteye direnen vicdanın sesi arasındaki çatışmadır. Özellikle yukarıda ifade etmeye çalıştığımız düş ile birlikte işin içine dinsel olan da girmiş, vicdani ağırlık çok daha fazla artırmıştır. Bunun da etkisiyle gördüğü düşten uyanır uyanmaz tefeciye öldürmekten vazgeçecektir: “*Olacak şey mi bu - diye söyleniyordu bir yandan da.- Tanrım! Yapabilir miyim ben böyle bir şeyi? Baltayla kadının kafasını parçalamak, ılık, yapışkan kanlar içinde yüzerek, kilitler kırmak, hırsızlık etmek, tir tir titremek, elimde balta, kanlara bulanmış olarak gizlenmek... Tanrım! Yapabilir miyim hiç böyle bir şeyi?*”¹⁹⁵ Raskolnikov adeta kendi tasarladığı eylemi düşünde görmüş ve gördüğü şeyden dehşete düşmüştür. Kendisinin o insan olmadığına kanaat getirmiştir. Artık kendini daha rahat hissetmektedir. Bu rahatlık Nietzsche felsefesi açısından sürü insanına özgü eylemden, tehlikeden, dolayısıyla yaşamdan uzak durma rahatlığıdır ve kuşkusuz tiksindirici bir şeydir. Raskolnikov eylemden vazgeçerek aslında yaşamdan vazgeçmektedir. Bu durumda artık yolunu göstermesi için başka, çok daha üst bir güçten medet ummak zorundadır. Raskolnikov da öyle yapar ve Tanrı’dan yardım ister: “*Tanrım! – diye yalvardı.- Sen bana yolumu göster! Ben o lanet olasıca hayalden vazgeçiyorum.*”¹⁹⁶

Ancak bu vazgeçiş tıpkı sürü insanının tüm vazgeçişleri gibi korkudan ve tepkisel bir durumdur. Düşün yarattığı şok dalgası ortadan kalkınca güç istenci kendini tekrar gösterecektir. Ancak Raskolnikov yine de eylemini gerçekleştirebilmek için onun olması zorunlu bir eylem olduğuna ikna olmak zorunda hisseder kendini. Bu yüzden de karşılaştığı birtakım olayları eyleminin gerçekleşmesinin zorunlu olduğuna dair bir çeşit mesaj olarak yorumlar. Örneğin tesadüfen, sanki kaderin zorlaması ile girdiği bir sokakta bir vesileyle tefeci kadının evde yalnız olacağı saati öğrenir. Ayrıca tefeci kadını öldürme fikrini de ilk olarak bir lokantada yan masasında bulunan iki gencin konuşmalarına kulak misafiri olduğu sırada onlardan aldığı yönelimle benimsediğini hatırlar. Bu gençler tefeci kadını öldürmenin ne kadar “akıllıca” olduğunu konuşmaktadırlar. Akıl yürütme Raskolnikov’un düşünde at sahibinin atını öldürdüğü

¹⁹⁵ A.g.e. s.73

¹⁹⁶ A.g.e. s.74

mantığa benzer biçimde gelişmektedir: *“Bir yanda anlamsız, aptal, kötü, hiç değerinde, hastalıklı, kimseye beş paralık yararı olmayan, tam tersine zararlı, niçin yaşadığını kendisi de bilmeyen, yarın nasıl olsa kendiliğinden ölecek bir koca karı var. ... Öte yanda da destek görmediklerinden yok olup giden, binlerce genç, diri güç var. ... Ne dersin bir küçük cinayet binlerce güzel işe değmez mi?”*¹⁹⁷

Bu Raskolnikov’un eylemi için aradığı rasyonel gerekçeyi mükemmel bir biçimde sağlamaktadır. Ancak Nietzsche felsefesi açısından değerlendirildiğinde, bu noktada böylesi bir rasyonel gerekçe arayışının kendi eylemini güç istencine dayandırmak isteyen özgür insana özgür insan ile tutarlı olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir.

Bu soruya verilecek cevap aslında Raskolnikov’un eyleminin sonunda neden başarısız olduğuna, bu eylemin onu neden bir üst insan yapmadığına ilişkin önemli bir göstergedir. Hatırlanacağı gibi bir önceki bölümde Nietzsche’nin özgür insanının güç istencine dayalı eyleminin kaynağının sadece eylemin faili olduğunu, bu failin herhangi bir dışsal nedene ihtiyaç duymadığını, eylemini nedensiz, dolaysız ve doğrudan gerçekleştirdiğini iddia ettiğini göstermiştik. Bu ölçütlere bakıldığında Raskolnikov’un kendi eylemine dışsal bir neden araması bu eylemin tamamıyla güç istencinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunu şüpheli hale getirmektedir.

Demek ki Raskolnikov henüz ne bir özgür insan ne de bir sürü insanıdır. O sürü insanı ile özgür insan arasında orta bir yerde, bir eşikte ya da bir sınırdadır. Sürü insanına has değerlere başkaldırmakta, onları önemsiz bulmakta ve bu değerlerle kendi ölçüsünde savaşmaktadır. Ancak bu savaşta onların esaretinden tamamen kurtulup kendi değerlerini yaratacak bir seviyeye ulaşip ulaşmayacağını henüz kendisi de bilmemektedir. İşte tefeci kadını öldürme eylemi Raskolnikov için bu seviyede olup olmadığını gösterecek bir test niteliğindedir. Bu da söz konusu eylemi sıradan bir suç ya da günah olmaktan çıkarıp varoluşsal bir benlik atılımı haline getirmektedir.

Bilindiği gibi sonunda Raskolnikov tefeci kadını öldürür. Ancak bu bir sonuç değil bir başlangıçtır. Çünkü hatırlanacağı Nietzsche’ye göre özgür insan da üst insan da eylemlerinin niyetine ya da sonucuna göre değil o eylemleri değerlendirme biçimine

¹⁹⁷ A.g.e. s.80

göre konumlandırılmalıdır. Raskolnikov'un tefeci kadını öldürmesi elbette büyük bir adımdır. Sınırı geçmiş, toplum kurallarına aykırı davranmış, sürü insanından ayrı bir konuma erişmiştir. Ancak Raskolnikov'un sürü insanından tamamen kopması için bu büyük eyleminin tüm sonuçlarıyla her açıdan yüzleşmesi gerekmektedir. Eserin bundan sonraki bölümü tamamen Raskolnikov'un bu yüzleşme çabalarını yansıtmaktadır.

Bu noktada dikkat çekici bir başka unsur da eylemin gerçekleşme biçimidir. Yukarıda güç istencine dayanan eylemin dolaysızlığına ve plansızlığına vurgu yapılmıştı. Raskolnikov her ne kadar önceden defalarca tasarlayıp plansa da eylemi gerçekleştirirken aklının iptal olduğu, olayların tamamen içten gelen davranışlarla doğal bir biçimde geliştiği oldukça dikkat çekicidir. Sanki Raskolnikov'un sürü insanına ait tüm özellikleri onu terk etmiş gibidir. Dostoyevski bu durumu şöyle betimler: *“Sanki biri elinden tutmuş ve karşı konulmaz bir güçle ve hiçbir karşı koymaya yer bırakmayacak bir biçimde çekip sürüklemişti kendisini. Sanki elbisesinin eteğini bir makinenin çarklarına kaptırmış, makine de onu çekmeye başlamıştı.”*¹⁹⁸ Eylemi yöneten ne akıl, ne inanç ne de ahlaki bir güdüdür. Nietzscheci bağlamda Raskolnikov'u yönetenin onun da karşı koyamayacağı kadar doruğa çıkan bir güç istenci olduğu söylenebilir. Zira eylemlerinin hepsi oldukça zekicedir ancak bu eylemler düşünmeden doğal olarak gerçekleşmektedir. Aklı *“bulutlanmış”*¹⁹⁹ vücudu *“duyumsuzluğa gömülmüşken”*²⁰⁰ onun bu kadar zor ve beceri gerektiren işleri yapmasını sağlayan şeyin güce duyduğu istenç yani güç istenci olduğu şeklinde bir yorum akla uzak değildir.

Raskolnikov eylemini gerçekleştirdikten sonra uzun bir bilinçsizlik halinden sonra uyandığında artık kendini başka bir dünyada duyumsar. Artık eylemden önceki insan olmadığının farkındadır. Karakterindeki ikiye bölünmüşlük artık daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Sürü insanı Raskolnikov ile özgür insan Raskolnikov arasındaki savaş artık daha görünür olmuştur. Sürü insanı Raskolnikov eyleminin sonuçları üzerine endişelenir, yakalanmaktan delicesine korkmaktadır. Olağanüstü bir panik halindedir. Oysa özgür insan Raskolnikov uğruna büyük bir tehlike altına girdiği eylemin getirdiklerine karşı kayıtsızdır. Hatta çaldığı ne varsa suya atmayı

¹⁹⁸ A.g.e. s.86

¹⁹⁹ A.g.e. s.91

²⁰⁰ A.g.e. s.91

düşünmektedir. Bu noktada çaldıklarından kurtulmak istemesini delice korkunun verdiği bir telaşa bağlamak da mümkün gibi görünmektedir. Ancak Raskolnikov karakterine yakından baktığımızda, tefeci kadını ve kardeşini öldürdüğünden bu yana çaldıklarının ne olduğuna hiç bakmadığını fark ederiz. Demek ki burada bir kayıtsızlık, eyleminin sonucuna ilişkin özgür insana has bir aldırılmazlık söz konusudur.

Sürü insanı Raskolnikov eyleminin sonucu üzerine düşünmeden önce nedenleri üzerine bir sorgulama yapar ve eylemin para için yapıldığından emin olur. Bu durumda söz konusu eylemi neden gerçekleştirdiği konusunda bir kafa karışıklığı yaşar, yaptığıının anlamının henüz ayırdına varamamıştır: *“Eğer bütün bu işleri aptallıkla değil de bilinçle yaptıysan, eğer gerçekten de belirli, sarsılmaz bir amacın var idiye, niçin şu ana kadar daha para çantasının içine bile bakmadın ve bunca acı, bunca alçalma uğruna eline geçen ne olduğunu bile öğrenmedin? Böylesine iğrenç ve alçakça bir işi bilinçli olarak niçin yaptığını hala bilmiyorsun? Daha az önce para çantasını da, yüzünü bile görmediğin bütün öteki şeyleri de suya atmak istiyordun... Nedir bütün bunların anlamı.”*²⁰¹

Eserin ikinci bölümünde Raskolnikov’un kendi içinde yaşadığı bu karşıtlığın toplumla olan ilişkilerine de yansıdığı görülmektedir. Burada toplum elbette Nietzscheci sürü ahlakını imgelemektedir. Davranışları özgür insan ile sürü insanı arasındaki çelişkinin bir yansıması olarak tutarsızlaştıkça toplum tarafından yadırganır. Bir yandan sürüye karşı bir kayıtsızlık hatta bir tiksinti duymakta diğer yandan sürüye ihtiyacı olduğunu duyumsamaktadır. Örneğin nedenini – hatta nasıl gittiğini de – tam olarak bilmeden, bir anlamda bilinçsizce arkadaşı Razumihin’in evine gider ancak daha eve girer girmez bu durumdan tam bir tiksinti duyarak hemen evi terk eder.²⁰² Toplumun kendisine bakışı da uzak ve sürü insanına has bir acıma duygusu ile doludur. Dolayısıyla Nietzsche’nin özgür insanın yazgılı olduğunu söylediği toplumsal izolasyon ve yalnızlık şu anda henüz tam olarak bir özgür insan olamamış olan Raskolnikov’un deneyimlediği bir şeydir.

Zaten Raskolnikov da istemsiz olarak kendini tam olarak bu sürünün içinde hissetmemektedir. Tuhaf bir boşluk ve uzaklık duygusu içindedir. Belki de durumu

²⁰¹ A.g.e. s.133

²⁰² A.g.e. s.134-137

Nietzsche felsefesi açısından şöyle yorumlanabilir: Raskolnikov artık sürüden biri değildir. Sürü ahlakını, töreyi, kuralları ve hatta dini emirleri çiğnemiştir. Artık başka biri olmuştur. Ancak sürünün dışında nasıl yaşayacağını, bu eylemin ona neler getirdiğini ve onu neye dönüştürdüğünü fark edememekte, bu yüzden de tam bir yersiz yurtsuzluk, yabancılık yaşamaktadır. Bölümün başında Raskolnikov'un durumunu Nietzsche'nin yaşamsal aşamalarından aslanla sembolize edilen aşama olarak tespit etmiştik. İşte şimdi de bir aslan olarak henüz kendisini tamamen kurtaramadığı ama onlara bağımlı olmaktan kurtulduğu değerlerle savaşmaktadır. Bununla birlikte yeni değerler üretecek kadar "kendinde" değildir. Romanın ikinci bölümü boyunca gösterdiği ve neredeyse sinirsel bir uyuşma olarak tanımlanabilecek kendinde olmama hali tam bir pasif nihilizm örneği olarak değerlendirilebilir.

Nietzsche'nin iddia ettiği üzere pasif nihilistin temel karakteri, tam bir uyumsuzluktur. Ancak bu uyumsuz karakter yeni bir şey yaratmak için bir atılımı imkansız kılacak baskındır. Dolayısıyla Nietzsche'nin pasif nihilizm olarak tanımladığı tavrın nihilizmi uyumsuzluğundan pasifliği ise atıllığından gelmektedir. Raskolnikov'un içinde bulunduğu durumda kendisine yardıma gelen arkadaşları karşısındaki şu sözleri bu bağlamda tam bir pasif nihilist karakterin yansıması olarak okunabilir: *"Bırakın beni, kimseyi istemiyorum! – diye bağırdı.- Bırakın beni, işkenceciler! Hiçbirinizden korkmuyorum! Artık kimseden korkmuyorum! Defolun başımdan! Yalnız kalmak istiyorum, yalnız, yalnız, yalnız!"*²⁰³ Raskolnikov yukarıdaki alıntıda sürü ile tüm ilişkisini koparmış, onların varlığını işkence olarak gören biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi Raskolnikov iki karakter arasında gidip gelmektedir. Özgür insan karakteri ortaya çıktığında sürü tarafından delice, hastalıklı olarak değerlendirilir ve yaptıklarına bir anlam verilemez. Sürü insanı ortaya çıktığında ise davranışları acınası bulunur ve tuhaf bir duygudaşlıkla karşılanır. Raskolnikov bu duygudaşlıkla her karşılaştığında bundan nefret eder, tiksinti duyar ve bu tiksintiyle diğer karakter özgür insan ortaya çıkar ve uyumsuzlaşır.

Raskolnikov'un sürü tarafından anlaşılamayan eylemlerine yakından bakıldığında anlaşılamamasının nedeninin sürü insanında olmayan bir kaynaktan

²⁰³ A.g.e. s.188

yönetilmesi olduğu anlaşılır. Bu kaynak yüksek bir güç istenci olarak değerlendirilebilir. Bunun en önemli örneklerinden biri kendini çok güçlü duyumsadığı bir anda işlediği cinayet hakkında karakol memuru Zamyotov’la tehlikeli konuşmalar gerçekleştirmesidir. Raskolnikov neredeyse Zamyotov’a cinayeti işlediğini ima etmiş, bu konuda kendisinden şüphe edilmesini sağlamıştır. Bu tavır Nietzsche’nin üst insanının temel özelliklerini hatırlatır. Nietzsche’ye göre üst insan eylem adamıdır, o tehlikeye atılmayı sever, yaşamını bu tehlikeye atılmalar üzerinden kurar. Bu atılımların bir nedeni yoktur, bu yüzden de sürü tarafından anlaşılmaz ve tekinsiz bulunur. Sürünün üst insandan korkmasının temel nedenlerinden biri işte bu tekinsizliktir. Şimdi Zamyotov da Raskolnikov’dan korkmaktadır.

Zamyotov’un yanından ayrıldıktan hemen sonra ona sürekli yardım etmeye çalışan arkadaşı Razumihin ile karşılaşır ve bu karşılaşmada da Raskolnikov’un özgür insan karakteri iş başındadır: Kendisini yalnız bırakmasını ister. Ona iyilik yapmaya çalışmasından acı çektiğini söyler. Razumihin karakteri özelinde sanki tüm sürü ile konuşmaktadır: *“Yakamı bırakman, bana iyilik etmekten vazgeçmen için, söyle, söyle, sana nasıl yalvarayım? Varın bana nankör deyin, alçak deyin, aşağılık deyin ama Tanrı aşkına yakamı bırakın! Bırakın! Bırakın!”*²⁰⁴

Eserin bu bölümünde Raskolnikov’un ruh halinin aktif nihilizme yaklaştığını ifade etmek yanlış olmasa gerektir. Zira artarda gerçekleşen bu iki olayın ardından bunlardan daha tehlikeli başka bir olay daha gerçekleştirir. Cinayeti işlediği eve geri döner. Kendisinin oraya geldiğini göstermek için, dikkat çekmek için elinden geleni yapar. Elbette yakalanma korkusuyla eylemini saklamaya çalışan biri için bu yaptıkları anlamsız hatta aptalcadır. Alışıl gelmiş, normali doğru sayan sürü insanı için bu eylem olağanüstü tehlikeli ve anlamsız bir eylemdir. Oysa Raskolnikov kendi eyleminin sonuçlarıyla doğrudan yüzleşmek istemektedir. Tefeciyi öldürdükten hemen sonraki korkudan çok şimdi duyduğu his güçlülüktür. Sürü insanı gözüyle baktığında kendi eylemine kendisi de bir anlam veremese de özgür insan olarak aradığı tek şeyin güç olduğunun farkına varacaktır.

Raskolnikov’un yaşadığı tüm bu gelgitler sonunda kendini bu denli güçlü hissetmesi eserin bu bölümünde sanki bir yeniden doğuş olarak resmedilmektedir.

²⁰⁴ A.g.e. s.206

Raskolnikov gerçekten de tam anlamıyla yaşam doludur ve yeni bir başlangıç için hazır gibidir: “*Sanrılar, anlamsız korkular, saçma hayaller... hepiniz geri! Yaşam var ve ben şimdi yaşıyorum! Kocakarının ölmesiyle benim hayatım da sona ermedi! Mevlana kavutun ve sonsuz uykuna yattın, anacığım, artık başkalarını rahat bırak! Aklın esenliği içindeyim, ışığa çıktım artık, irademi, **gücümü** kazandım. ... Güç gerek bana güç! Gücsüz hiçbir şey olmaz! Ve güç ancak güçle elde edilir... Onların bir türlü anlamadıkları bu! ... Yaşam vardır. Yaşam bitmemiştir. Yaşam kocakarıyla birlikte yok olmamıştır.*”²⁰⁵ Bu sözler Raskolnikov’un aydınlanmasının ve yeni yaşamının manifestosu gibidir. Dostoyevski’nin de dediği gibi, “*bir dakika içinde bambaşka biri olup çıkmıştır.*”²⁰⁶ Artık Tanrı’ya inanmadığını kendisine de itiraf etmektedir.

Ancak artarda gelişen ve Raskolnikov’un güç istencinin farkına varmasını sağlayan bu üç olayın onun için henüz çok ağır bir yük olduğu tekrar güçsüz düşüp bayıldığından anlaşılmaktadır.²⁰⁷

Aslına bakılırsa Nietzsche felsefesi perspektifinden ele alındığında, Raskolnikov tefeci kadın ve kardeşini öldürerek sürüye, sürü ahlakına ve dinine başkaldırmış, sınırı geçmiştir. Ancak tam olarak kendini bu sürüden henüz kurtaramamıştır. Tepkisel bir kalabalık olarak sürü de elbette bu başkaldırıya kendi silahları ile tepki verecektir. Sürünün tepkisi, yardım, acıma, merhamet adı altında kişinin kendi eyleminden utandırma, onu tuhaf hatta deli olarak tanımlayıp kendi eyleminden dolayı kendisini eksik hissettirme olacaktır. Raskolnikov sürü için uyumsuz ve hastalıktır. Ona merhamet edilmeli, yardım edilmeli, acımalıdır. Raskolnikov’un dayanamadığı işte budur. Başkaldırdığı sürü ile savaşı bu şekilde gerçekleşecektir. Ya tüm bunlardan kendini kurtarıp sürü ile tüm bağıni kesecek ve kendi yaşamının iplerini ele alacaktır – ki bu durumda o tüm bu sürü ahlakı kurnazlıklarına karşı kayıtsız olarak özgür ve hatta üst insan olmak için hazır hale gelecektir- ya da kendi eylemine yabancılaşıp sürüye geri dönecektir.

Raskolnikov’un kendini ziyarete gelen annesi ve kardeşinin tutumları karşısında yaşadığı bunaltının nedeni de işte bu şekilde yorumlanabilir. Örneğin annesi, ona hep iyilik etmeye çalışan – ki bunu acıdığından yapmaktadır – arkadaşı Razumihin’e

²⁰⁵ A.g.e. s. 234

²⁰⁶ A.g.e. s.234

²⁰⁷ A.g.e. s.238

“*minnetlerini*” sunarken Raskolnikov hiddetle araya girer: “*Dayanamayacağım, dayanamayacağım artık! -dedi sinirli bir şekilde.- Yeter artık! Dayanamayacağım! Gidin!*”²⁰⁸ Raskolnikov’u bu kadar çileden çıkaran şey sürü ahlakına özgü yapmacıklıktır.

Eserde olaylar geliştikçe özgür insan olan Raskolnikov daha fazla ön plana çıkmakta, toplum karşısındaki uyumsuzluğu giderek daha fazla artmakta ve görünür olmaktadır. Sürü insanı gibi davrandığı anlarda bile artık sahicilik ve duygusallıktan uzaktır. Daha önceden ezberlediği bir takım davranışları uyguluyor, bir oyun oynuyor gibi duygusuzca hareket eder. Sanki onların arasında değil gibidir. Böyle olunca ailesi ve yakın arkadaşları, bizim eserin başından beri tespit ettiğimiz ikiye bölünmüş karakterin daha net biçimde farkına varır. Arkadaşı Razumihin Raskolnikov hakkında ailesine şu tespitlerde bulunur: “*Gönlü yücedir, iyi yüreklidir, düşüncelerini dile getirmeyi sevmez, yüreğindeki açığa vurmaktansa şiddete başvurmayı yeğler. Ama bazen hiç de kuruntulu değildir, sadece soğuk ve acımasız denebilecek derecede duygusuzdur. Doğrusunu isterseniz, birbirine ters iki ayrı karakter yer değiştirir gibidir onda.*”²⁰⁹ Razumihin’in bahsettiği birbirine ters iki ayrı karakter Nietzsche felsefesi bağlamında sürü insanı ve özgür insan olarak yorumlanabilir.

Raskolnikov’un bu ikili karakterinden eser ilerledikçe özgür insanın sürü insanına göre öne çıktığından bahsetmiştik. Bunun güzel bir örneği de Raskolnikov’un eski bir aşkını annesine anlatma ve bu aşkı şimdi olduğu kişinin gözünden değerlendirme biçiminde karşımıza çıkar. Raskolnikov annesine bir zamanlar hastalıklı bir kızı sevdiğini anlatır. Bu kızı sırf sürekli hasta olduğu için sevdiğini, hatta ondaki hastalık ve acınası özelliklerin artması durumunda ona daha çok tutulacağını ifade eder. Bu anlatım ve değerlendirme tarzı, özellikle de Raskolnikov’un bu “*çirkince*” kızı neden sevdiğine ilişkin güncel tespiti bu tezde öne sürülen iddianın gerekçelendirilmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Raskolnikov’un kıza tutulmasını sağlayan şey tam da sürü insanına özgü olan acıma duygusudur. Sürü insanı ne kadar çok acırsa acıdığına o kadar çok bağlanır. Sürü insanının ahlakı gibi sevgisi de çilecidir. Raskolnikov da kendisinin *bir zamanlar* böyle bir *hataya* düştüğünü anlatır. Şimdi ise bütün bunlar ona çok yabancı ve başka bir dünyadanmış gibi görünmektedir: “*Şimdi bütün bunlar bir*

²⁰⁸ A.g.e. s.242

²⁰⁹ A.g.e. s.265

başka dünyaya ait şeyler... Hem de ne zamandan beri... Aslında çevremdeki her şey sanki buralara ait şeyler değişmiş gibi..."²¹⁰ Görünen o ki, Raskolnikov kendi uyumsuzluğunun, sürü insanına yabancılaştığının farkına varmakta ve bu durum onda bir huzursuzluktan ziyade bir bilinç açıklığı yaratmaktadır. Sadece kendi geçmişine karşı değil çevresindekilere hatta en yakınlarına bile yabancılaşmıştır: *"Sizler de öyle... binlerce verstlik bir uzaklıktan bakıyor gibiyim size..."*²¹¹ Hatırlanacağı gibi özgür insanı sürü insanından ayıran birinci özellik bir uzaklık pathosu idi. Özgür insan ancak sürü insanı ile arasına koyduğu mesafe ile kendi değerlerini kurabilecek alanı kendisine açabilirdi. İşte şimdi Raskolnikov da bunu deneyimliyor gibidir. Hem kendi geçmişi, hem de geride bırakmak üzere olduğu yakın çevresi artık ona çok uzak gelmektedir. Onlar karşısında kendini üstün görmektedir. Sürü insanının düşmüşlüğüne Nietzsche'nin herhangi bir kitabından okuduğumuzda şaşırmayacağımız şu ifadelerle anlatır: *"Ah sizi aşağılık insanlar! Nefret eder gibi seviyorlar... Ah, hepsinden nasıl da tiksiniyorum."*²¹²

Bununla birlikte yukarıdaki alıntı eserde Nietzsche ile Raskolnikov arasındaki paralellige ilişkin en net belirti değildir. İlerleyen sayfalarda Raskolnikov'un bir gazetede yayınlanmış bir makalesi ortaya çıkar. Raskolnikov'un bile bilmediği bu makaleyi ortaya çıkaran da daha sonra onun cinayeti işlediğini ortaya çıkaracak olan polis Porfiriy Petroviç'tir. Bu makalede ele alınanlar Petroviç'in Raskolnikov'dan şüphelenmesine, daha doğrusu şüphelerinin artmasına neden olacaktır. Romanda hikayenin gelişimi için bu denli önemli olan makalede ele alınan konu ve tezler ise Nietzsche ile Raskolnikov'un birbirlerine en fazla yaklaştıkları yerdir.

Raskolnikov makalede yaradılışları ya da doğalarındaki üstünlük gereği her türlü suç ve cinayeti işleme hakkına sahip olması gereken ayrıcalıklı bir gruptan bahseder. Raskolnikov'a göre bu insanlar ahlaki, siyasi ya da dini yasa ve kurallar tarafından kısıtlanamazlar. Bu tanımlama Nietzsche'nin sürünün karşısına yerleştirdiği ve efendi ahlakının insanı olarak tanımladığı ya da iyi ve kötünün ötesinde konumlandığı insan grubunu hatırlatmaktadır.

²¹⁰ A.g.e. s.286

²¹¹ A.g.e. s.286

²¹² A.g.e. s.288

Raskolnikov yazısında insanları olağanüstüler ve sıradanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sıradan insanların özellikleri sürü insanı ile birebir aynı gibi görünmektedir: *“Sıradan insanlar uysal, söz dinler kişiler olarak yaşarlar ve yasaları çiğneme hakları yoktur, çünkü onlar, adları üstünde sıradan insanlardır.”*²¹³ Olağanüstü olanların özellikleri de özgür insan ile neredeyse özdeş gibidir. Olağanüstü insan kendi amacının gerçekleşmesi için ne gerekiyorsa yapar. Elbette bu onun her türlü rezilliği yapmaya hakkı olduğu anlamına gelmez. Ancak zaten olağanüstü insan doğası gereği ayrıcalıklı olduğu için onun amaç olarak belirlediği şey toplumu da ileri bir seviyeye ulaştıracak bir ülkü olacaktır. Dolayısıyla olağanüstü insan kendi amacını belirlerken, doğası gereği adi ya da bayağı değil, *“tüm insanlık için kurtarıcı bir takım ülküler”*²¹⁴ belirler: *“Kepler ya da Newton’un buluşlarını, çeşitli kombinezonlar yüzünden tukayan bir, on, yüz ya da daha çok kişinin hayatları feda edilmeden insanlık öğrenemeyecekti diyelim. Bu durumda bence, buluşunu tüm insanlığa iletebilmek için Newton’un bu on ya da yüz kişiyi ortadan kaldırmaya hakkı vardı, hatta bu onun için bir zorunluluktur.”*²¹⁵

Raskolnikov’un makalesi uyarınca Napolyon’dan Solon’a kadar tüm yasa koyucular kendi yasalarını tesis edebilmek için önceki yasayı çiğnemek, yok saymak durumunda olmuşlardır. Dolayısıyla tüm yasa koyucular bir anlamda suçlu kimselerdir. Eğer toplumsal ilerlemeye ihtiyaç duyuyorsak bu ancak “suça bulaşmak”tan korkmayan olağanüstü insanlar sayesinde olacaktır:

“Doğaldır ki, bunların hepsi amaçlarına yardımcı olacağına inandıkları anda kan dökmeye (hatta bazen eski yasalara bağlılık duymaktan başka hiçbir suçu olmayan, tümüyle suçsuz insanların kanını dökmeye) duraksamamışlardır. Hatta çok ilginçtir: Bu iyiliksever, bu kurucu, yasa koyucu insanların çoğu büyük birer kan dökücüdür. Kısacası ben buradan şu sonuca varıyorum: Büyükler bir yana, toplum içinde birazcık sivrilen, yani topluma söyleyecek birazcık yeni bir şeyleri bulunanlar, doğaları gereği, tabii kimi az, kimi çok, birer suçlu olmak zorundadırlar. Tersi durumda zaten

²¹³ A.g.e. s.322

²¹⁴ A.g.e. s.322

²¹⁵ A.g.e. s.323

sivrilmelerine olanak yoktur; öte yandan sürünün içinde kalmayı da yine doğaları gereği kabul edemezler, ki bence de kabul etmemek zorundadırlar."²¹⁶

Raskolnikov burada neredeyse Nietzsche'nin bir öncülü gibi konuşmakta, hatta tezini onun terminolojisi ile savunmaktadır. Raskolnikov'un bahsettiği olağanüstü insan Nietzsche'de üst insan olarak karşımıza çıkar. Aslında Raskolnikov'un eser boyunca ikiye bölünmüş karakterinin birbirine taban tabana zıt iki kutbu da bu tanımlarla ilk defa gün yüzüne çıkmaktadır. Raskolnikov sanki cinayeti işledikten sonra sıradan insan olmaktan olağanüstü olmaya doğru içsel bir yolculuğa başlamıştır.

Raskolnikov'un makalede yazdıklarına yakından bakmak Nietzsche'nin sürü insanı – üst insan ayrımı ile koşutluğunu ifade etmek açısından faydalı olacaktır. Raskolnikov'a göre insanlar doğalarına göre ikiye ayrılırlar. Bunlardan ilk aşağılar ya da sıradanlar olarak adlandırılırlar. Sıradanların tek görevi kendi türlerini devam ettirmek için, kendileri gibi olanların çoğalmalarını sağlamaktır. Onlar buldukları ortama, çevrelerine yeni ve yaratıcı bir şey katmazlar. Doğaları gereği tutucudurlar, uysal ve boyun eğmeye meyilli hatta buna zorunlu, yazgılıdırlar. Hayatları boyuna uysal olmak ve boyun eğmek için eğitilmişler ve bu iki özellik onların erdemi haline gelmiştir. Dolayısıyla boyun eğmekten ve uysal olmaktan sıkıntı duymazlar, aksine gurur duyarlar. İkinci grup ise doğaları gereği kural dışı ve yıkıcıdırlar. Onlar yasayı tam bir doğallıkla çiğnerler. İşledikleri suçları suç olarak niteleyenler kendileri değil, sıradanlardır. Onların suç olarak gösterilen eylemleri hep daha iyi şeyler adını var olan düzenin yıkılması temelinde yükselir. Elbette kendi yaşamlarını devam ettirmek için düzenin aynıyla varlığını korumak zorunda olan sıradanların da tepkisini hatta nefretini kazanırlar: “ İkinci bölümdekilerin kendilerine tanıdıkları hakkı, yığın hiçbir zaman onlara tanımamıştır. Onları en ağır biçimde cezalandırılmış, boyunlarını vurmuştur (az ya da çok); bunu yaparken de tümüyle haklı olarak kendi tutucu görevini yerine getirmiştir. ... Birinci bölümdekiler hep bugünün ikinci bölümdekilerse hep yarının efendileridir. Birinciler dünyayı korurlar ve onu sayıca çoğaltırlar; ikinciler dünyayı hareket ettirirler ve onu bir amaca yöneltirler.”²¹⁷

²¹⁶ A.g.e. s.323

²¹⁷ A.g.e. s. 324,325

Raskolnikov'a göre biri sıradanken olağanüstü bir eyleme kalkışırsa, kendini yanlış bir değerlendirme ile olağanüstü zannederse kendi doğalarına aykırı bir şey yaptıkları için kendi kendilerini ortadan kaldırmış olurlar. Bu bakımdan olağanüstü eylemlerinde hiçbir başarı elde edemezler. Kendilerini bir suça bulaşmış olarak hissettiklerinden eylemlerinin ağırlığını taşıyamazlar, kendi kendilerini yiyip bitirirler ve sonunda kendi cezalarını kendileri verirler.

Üstelik aynı Nietzsche'de olduğu gibi Raskolnikov'da da olağanüstü doğada olanlar sayıca diğer gruba göre azınlıktadır ve hep azınlık olarak kalacaklardır. Raskolnikov olağanüstüleri belirleyen bir doğa yasası olduğundan ancak bu doğa yasasının ne olduğunun henüz bilinmediğinden bahseder. İşte şimdi Nietzsche bize olağanüstüyü sıradandan ayıran, aynı eylemi olağanüstü için bir devrim, sıradan için adi suç kılan bu doğa yasasının güç istenci olduğunu söyleyecektir. Yine Nietzsche'nin tüm insanlığın üst insana bir hazırlık olduğunu söylemesi gibi Raskolnikov da tüm insanlığın görevinin bu istisnai insani yaratmak olduğunu söyleyecektir.

İşte tam bu noktada incelememizin başından beri bizi belirleyen temel soru bir kez daha bu kez Raskolnikov'un kendi ifadeleri ile karşımıza çıkmaktadır. Raskolnikov bu karakterlerden hangisidir? Olağanüstü müdür, yoksa sıradan mıdır? Eyleminin adi bir suç mu yoksa büyük bir atılım mı olduğunu belirleyecek olan soru da budur. Eğer sıradan biri ise bu eylemle birlikte olağanüstü olana özgü bir işe soyunmuş, kendi boyunu aşan bir işe girişmiştir. Eğer durum buyusa yine kendi belirlediği ölçüte göre eylemin büyüklüğünün altında ezilecek ve yaptığının adi bir suçtan öte bir şey olmadığını kendine itiraf ederek kendi cezasını kendisi verecektir. Ancak olağanüstü olanlardan ise bu eylemin büyüklüğü onu da büyütecek, kendinde bulunan gücü insanlık için büyük bir atılıma neden olacak şekilde kullanmayı becerecektir. Öykünün sonunda Raskolnikov'un cinayetten pişman olduğunu ve kendi ayağıyla gidip suçunu itiraf ettiğini düşündüğümüzde Raskolnikov'un olağanüstü olmaya soyunmuş, kendini yanlış değerlendirmiş, kendisine olduğundan daha büyük bir değer vermiş bir sıradan insan olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. Aslına bakılırsa Raskolnikov da tüm bu salınımlardan sonra bu noktada kendi güçsüzlüğünü kendine itiraf eder:

“Hayır, o adamların yapıldıkları malzeme başka... Kendisi için hiçbir yasak olmayan gerçek hükmedici, Toulın'u topa tutar, Paris'de kırımalar düzenletir, Mısır'da

ordularını unuttur, Moskova'ya sefer düzenler, yarım milyon insanı harcar, Vilna'da bir kelime oyunuyla yakayı sıtırır, ölünce de heykelleri dikilir... Demek ki onun istediği her şeyi yapmasına izin var. Hayır böyleleri etten kemikten yapılmış olamazlar, tunçtan yapılmış bunlar."²¹⁸

Oysa Dostoyevski etten kemikten bir insandır, olağanüstü insanlar gibi olağanüstü amaçlara sahip değildir. Olağanüstü insan olmak için eylemde bulunmuş ama sonuçlarına katlanamamakta ve başarısız olmaktadır. Onun eylemi sadece bir adam öldürmeden ibarettir:

*"Kocakarı meselesi çok saçma! Evet, belki bir hataydı bu, ama sorun kocakarı sorunu değil! Kocakarı yalnızca bir hastalıktı... Ben onu aşıp gelmek istedim. Ben bir insan öldürmedim, bir ilkeyi öldürdüm! Evet bir ilkeyi öldürdüm, ama üstünden aşip ötesine geçemedim, bu yanda kaldım... Yalnızca adam öldürmeyi becerebildim. Hatta, anlaşılan bunu bile beceremedim..."*²¹⁹

Raskolnikov açıkça pişman olmuştur. Tezimizin bu bölümünün başında Raskolnikov'un eyleminin onu özgür insan ile sürü insanı arasındaki eşığe getirdiğini ifade etmiştik. Şimdi Raskolnikov'un kendisi bu eşikten öte yana geçemediğini kendisi itiraf etmektedir. Onun eylemini büyük bir atılım yapacak şey ise bu eşikten geçebilmesidir. Dolayısıyla sürü insanı olarak ya da sıradan insan olarak Raskolnikov'un eyleminin olağanüstü hiçbir yanı yoktur. Raskolnikov üst insan olacak güç istencinden yoksundur. Öldürdüğü tefeci onu bu gerçekle yüz yüze getirerek sanki ondan intikam almaktadır: *"Boyun eğ, ey titreyen yaratık ve istek duyma sen, isteyemezsin, bu senin işin değil!... Ah! Hiçbir zaman, hiçbir zaman bağışlamayacağım şu koca karıyı."*²²⁰

Raskonikov eyleminin anlamsızlığı üzerine çok düşünmüştü, şimdi ise eyleminin değersizliğinin farkına varır. Cinayeti onu adi bir suçlu yapmaktan başka bir işe yaramaz. Bu boşu boşunalık duygusu yeni bir ruhsal buhranı beraberinde getirir ve cinayeti düşünce bir kez daha görür. Kadının kafasına baltayı birkaç defa saplar ancak her saptamasında odadan giderek artan bir gülme sesi gelmektedir. Bu sesler sanki

²¹⁸ A.g.e. s.341,342

²¹⁹ A.g.e. s.342

²²⁰ A.g.e. s.343

eylemine beyhudeliğini anlatmaya çalışmaktadır.²²¹ Roman boyunca Raskolnikov bir ruh halinden diğere ruhsal bir çöküş, bir kriz, kendisini tamamen güçsüz bırakan bir buhranla geçmektedir. Şimdi de kendisinin büyük amaçlar peşinde olan o güçlü insanlardan olmadığını, sürü insanı olduğunu fark ettiği anda yeni bir bunalım geçirmektedir.

Ancak bu noktada tezimiz için önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Raskolnikov'un kendi eyleminden suçluluk duymasına, yavaş yavaş eyleminin değerini alçaltmaya başlamasına neden olan şey nedir. Bu noktada elbette sürünün Raskolnikov'a karşı tutumu burada etkilidir. Ancak bu oldukça soyut bir belirlenimdir. Örneğin Nietzsche'nin eserleri gibi felsefi bir çalışma için böylesi bir belirlenim yeterli olabilir. Ancak kurgusal bir romanda bu kadar önemli bir dönüşümün nasıl kurgulandığını somut bir biçimde göstermek önemlidir. İşte tam bu noktada önemli bir karakter Raskolnikov'un içine düştüğü ikilemi sonlandıracak, kendiyile giriştiği bu savaşı bitirecektir. Bu karakter genç Sonya'dır. Raskolnikov'un ruhsal dönüşümünde anahtar bir niteliğe sahip olan Sonya karakterine biraz daha yakından bakmak Raskolnikov'un Nietzsche felsefesi açısından sağlıklı incelenmesi için elzemdir.

Sonya oldukça genç bir kızdır ve hayat kadınlığı yapmaktadır. Bununla birlikte oldukça masum ve temiz bir ruhsal karakter sergiler. Dinine oldukça bağlı bir Hıristiyan'dır. Annesi ve öksüz kardeşlerine bakmak için fahişelik yapmaktadır. Yaşadığı hayat ile inandıkları ve karakteri o kadar zıttır ki bu zıtlık Raskolnikov'un oldukça dikkatini çekmekte hatta ona çekici gelmektedir. Raskolnikov Sonya'da değişik bir şeylerin olduğunu düşünür. Aslına bakılırsa Sonya eserde Hıristiyan dinini temsil ediyor gibidir. Bu iddia Sonya'nın hayat kadını olduğu, günaha bulaşmış olduğu düşünüldüğünde tartışmalı gibi görünebilir ancak biraz daha yakından bakınca ve dönemin Avrupası ve Rusya'sındaki Hıristiyanlığın durumu düşünüldüğünde bu iddianın dayanakları ortaya çıkacaktır. Sonya gibi Hıristiyanlık da modern dünyada kutsiyetini yitirmiş, kirletilmiş, değeri düşürülmüştür. Buna rağmen bakmasını bilen için ondaki masumiyet, huzur ve kutsallık hala durmaktadır. Zaten roman boyunca sürekli ruhsal bir kriz ve buhranlarla uğraşan Raskolnikov bir tek Sonya'nın yanında kendini huzurlu hisseder. Sonya'nın yanında Raskolnikov özüne döner, gerçekten ne ise o olur.

²²¹ A.g.e. s.347

Sonya fahişelik yapmaktadır ancak bu onun suçu değildir. İçinde yaşadığı toplum ona başka çare bırakmamıştır. Bu bakımdan Sonya'daki masumiyet ve kutsiyet de görünmez olmuştur. Sanki Sonya Nietzsche'nin sürü insanların el birliğiyle öldürdükleri Tanrı'nın ve Hıristiyan değerlerinin temsili gibidir. İşte şimdi Raskolnikov da kendini en güçsüz ve çaresiz hissettiği anda kendisinin de nedenini henüz tam anlamadığı bir biçimde Sonya'nın yanına gitmiştir.

Sonya ile Raskolnikov arasında Sonya'nın evinden gerçekleşen iki farklı konuşma Raskolnikov'un kendisiyle ve sürü ile son savaşı gibidir. Bu konuşmalar Raskolnikov'un özünde kim olduğunun ortaya çıkmasıyla ve dolayısıyla içine düştüğü benlik krizinin sona ermeye başlamasıyla sonlanacaktır. İki konuşma da dini imgelerle doludur. Bunların ayrıntılı analizi Raskolnikov karakterini Nietzsche felsefesi açısından yorumlanmaya oldukça elverişli veriler verir.

İlk konuşmaları Sonya'nın evinde gerçekleşir. Raskolnikov Sonya'nın çektiği tüm acılara nasıl katlandığını anlayamamaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere yaşadığı hayatla inandığı değerler ve karakteri arasında müthiş bir zıtlık vardır. Üstelik uğruna bu aşağılık hayata katlandığı hiçbir şey, o bu hayatı yaşadığı için daha iyi olmayacaktır. Babası ölmüştür, annesi verem hastasıdır; yakında ölecektir, kardeşlerinin hiçbirini yanına alamaz. Dolayısıyla mutlulukları için katlandığı yaşamı o kişilere mutluluk getirmeyecektir. Raskolnikov Sonya'ya bunu göstermeye çalışır ve tüm bunlara rağmen hala yaşamını nasıl sonlandırmadığını, nasıl hala kutsal duygulara inanabildiğini, dahası bu yaşama devam etmesini sağlayan gücün ne olduğunu sorar: *"Hem nefret ettiğin böyle bir çirkefin içinde yaşıyorsun, hem de bu davranışlarınla hiç kimseye en ufak bir yardımının dokunmadığını, hiç kimseyi hiçbir şeyden kurtarmadığını biliyorsun (birazcık gözlerini açarsan görürsün bunu). Bundan daha korkunç bir şey olabilir mi? ... Hem söylesene sen, nasıl oluyor da böyle bir yüzkarası, böyle bir bayağılık, bunların tam tersi kutsal duygular bir arada bulunabiliyor sende? Kendini kanala atıp bir çırpıda işini bitirmen bin kez daha doğru ve akıllıca bir davranış olurdu."*²²²

Sonya'nın cevabı Tanrı inancıdır. Tanrı'nın merhametine sığınır. Raskolnikov ona yaşadığı yaşamın sonunda onu bekleyen olası felaketlerden bahsettiğinde Sonya

²²² A.g.e. s. 402

Tanrı'nın kendisi için böyle bir sona izin vermeyeceğinden emindir: *“Hayır! Hayır! Olamaz! – diye haykırdı. Sonra sanki bir yerine bıçak saplamışlardı, öyle umutsuz bir çılgılık atmıştı. Tanrı... Tanrı böyle korkunç bir şeye izin veremez!..”*²²³ Sonya'nın umutsuzluğu kendi içinde bulunduğu çelişkinin farkında olmasından ileri geliyor olsa gerek. Bir yandan Tanrı katında günahkardır, diğer yanda Tanrı'ya sarsılmaz bir inançla bağlıdır ve onu affedeceğine dair güveni tam gibi gözükmektedir. Bununla birlikte Raskolnikov onun bu güveninin boş olduğunu ona göstermeyi, onun imanının aslında ne kadar zayıf olduğunu hem ona hem de kendisine göstermek istemektedir. Sanki Sonya'nın imanının zayıf olduğunun ortaya çıkması Raskolnikov için sürü ahlakının ve değerlerinin değersiz ve boşluğunun kanıtı olacaktır. Böylece *“gönül rahatlığı”* ile sürüden ayrılıp özgür insan olacaktır. Bölümün başında Raskolnikov'un Nietzscheci bağlamda bir aslan olarak sürünün değerleri ile savaştığından bahsetmiştik. İşte en çetin savaş şimdi Sonya ile yatığı konuşma simgesi altında Hıristiyanlıkla verilmektedir. Bu savaşın simgesi Sonya'dır çünkü o hiçbir rasyonel faydanın olmadığı anda bile Hıristiyan inancına sınıksız bağlı kalmayı başarmıştır. Raskolnikov bu savaşta muzaffer olup olmayacağını Sonya ile girdiği bu tartışmada anlayabileceğinin farkındadır.

Raskolnikov artık Sonya'nın tüm bu çirkeflik içinde yaşaya hem de bu kadar saf ve masum bir imanla yaşamaya devam etmesinin temel nedenini anlamıştır. Hıristiyan imanı onun tüm suça, günaha batmış yaşantısını sadece yüzeyde tutmuş, bu kötülüğün özüne işlemesine engel olmuştur. O imanı sayesinde hala masum kalmayı başarmaktadır: *“ Öyleyse herhalde içinde bulunduğu çirkef, besbelli yalnızca tensel bir şeydi onun için; geçek ahlaksızlığım bir damlası bile onun yüreğine değmemiştir. Raskolnikov bunu apaçık görüyordu: Kız, işte gözünün önündeydi.”*²²⁴ Raskolnikov'un kendi içindeki savaşta Sonya ile simgelenen Hıristiyan imanı giderek ön plana çıkmaktadır.

Tam bu noktada Raskolnikov Sonya'ya İncil'den bir bölüm okumasını ister. Okunması istenen bölüm ilgi çekicidir. Lazar'ın öldükten sonra tekrar dirildiği bölüm okunmaktadır. Ölenin kardeşi Matra'nın iman etmesi sonucu acılarının dinmesi ve kardeşi Lazar'ın Tanrı'nın inayeti ile yeniden doğuşu anlatılmaktadır. Sonya'nın beklentisi de okunan bölümün mesajı da açıktır: Raskolnikov için kurtuluş İsa'nın

²²³ A.g.e. s.402

²²⁴ A.g.e. s.403

dinine geri dönüş, Hıristiyan imanıdır. Bu sayede yeniden doğacak ve hem kendisi hem de çevresindekiler huzur bulacaktır.

Oysa Raskolnikov'un özgür insanla imlediğimiz karakteri henüz pes etmemiştir. Bütün bunların anlamsız olduğunda diretmeye çalışır. Sonya'nın da yüklerinden kurtulup onla gelmesini öğütler. Ne yapması gerektiği konusunda kafası karışan Sonya'ya Raskolnikov tarafından verilen tavsiye tekrar güç istencini hatırlatır: "*Ne mi yapmalı? Kesilmesi gereken her şeyi kesip atacaksın. Sonsuza dek. Hepsi bu. Yani böylece acı çekmeyi peşinen kabul edeceksin. Ne? Anlamıyor musun? Sonra anlarsın... Özgürlük ve güç... özellikle de güç gerek insana! Bütün titreyen yaratıkların, bütün karıncaların üzerinde egemenlik kurmak gerek! İşte amaç! Unutma bunu!*"²²⁵ Sonya Raskolnikov'u adeta sürüye geri çağırırken Raskolnikov da Sonya'yı özgür insan olmaya davet eder. Çünkü onda o potansiyelin olduğunu bilmektedir: "*Sen de aynı şeyi yapmadın mı? Sen de toplum kurallarını çiğnedin. Kendi kendini öldürdün, kendi hayatını mahvettin (hepsi aynı şey) Oysa ruh ve akıl gücünle yaşayabilecekken Samanpazarında tükenip gideceksin... Ama sen dayanamazsın ve eğer tek balına kalırsan, bir gün sen de benim gibi aklını kaçıırırsın. Zaten şu anda bile deli gibisin. Öyleyse, birlikte gitmemiz gerek. Aynı yoldan Hadi gidelim.*"²²⁶ Raskolnikov Sonya'nın üst insan potansiyeli taşıdığını onun sürü yaşamına ait olmadığını düşünüyor gibidir. Zira kimsenin ne dediğini önemsemeden toplum kurallarına karşı gelebilmiştir. O da özgür insan potansiyelini taşımaktadır. O halde o da Raskolnikov'un yanında olmalıdır.

Raskolnikov ile Sonya arasındaki bu tartışma neredeyse bir dini ritüel şeklinde sahnelenir ve bir sonuca bağlanmaz. Bu Raskolnikov'un kendi içindeki savaşının sürdüğü anlamına gelir. Ancak Sonya ile tüm tartışmalarında Sonya'yı kendi dini inancının boşluğuna inandırmaya çalışması dikkat çekicidir. Raskolnikov'un buna ihtiyacı vardır, kendisi gibi birinin Hıristiyan imanına bu kadar güçlü bir biçimde bağlanması onun kendi özgürleşmesi önünde bir engel gibidir.

Bunun için Raskolnikov ve Sonya arasında bir gün sonra aynı konular üzerinde bir tartışma daha yapması gerekecektir. Ancak bu konuşma Sonya'nın kötü bir adam (Lujin) tarafında oyuna getirilme çabasının hemen sonrasında gerçekleşir. Sonya'ya

²²⁵ A.g.e. s.412

²²⁶ A.g.e. s.411

kurulan tuzak sürü kurnazlığının tüm izlerini taşımakta, yalan ve çarpıtmalarla Sonya'yı toplumun nazarında suçlu gösterme amacı taşımaktadır. Raskolnikov cinayeti gerçekleştirirken dayandığı ilkeyi şimdi bu olay bağlamında Sonya'ya kabul ettirmeye çalışır: *“Düşünün ki Sonya, Lujin’ın bütün niyetlerini önceden biliyordunuz, böylece Katerina İvanova’nın, onun çocuklarının, ek olarak da (kendinizi bir hiç olarak gördüğünüz için ek olarak diyorum) kendimizin tümüyle mahvolacağını (hem de kesinlikle) biliyorsunuz! Poleçka’nın da öyle... çünkü o da aynı yolun yolcusu... Evet, birilerinin yaşaması ya da ölmesi, diyelim Lujin’in yaşaması ve alçaklıklarına devam etmesi ya da Katerina İvanova’nın ölmesi size bırakılmış olsaydı, nasıl bir karar verirdiniz? Bunlardan hangisi ölmeli size göre?”*²²⁷

Eserin tümünü bir biçimde kuran bu soru somut bir biçimde üçünü defa karşımıza çıkmaktadır. Ancak ilk kez muhatabı bir tarafı seçmenin anlamsız hatta hadsizlik olacağı cevabını verir: *“Bu Tanrı’nın işi, ben nereden bilebilirim? ... Hiç böyle bir şey benim kararına kalabilir mi? Filancanın yaşamasına filancanın yaşamamasına karar verme hakkını bana kim verdi.”*²²⁸ Bu cevap elbette Raskolnikov’un içindeki özgür insanı mutlu etmez. Ancak bu cevabın kendi içinde çok basit bir mantığı olduğu kadar Raskolnikov’un tüm iç çekişmelerinin eksenini değiştirecek denli önemli sonuçları vardır. Tanrı’ya iman bu cevap dışında başka bir cevabı kabul etmediği gibi, imansızlık da bu cevap dışında tüm cevapları aynı derecede mümkün kılar. Buradaki durum eserin başında henüz Raskolnikov suçu işlememişken gördüğü düşte atını öldüren adama kalabalıktan sorulan soruya benzemektedir: *“Sen Hıristiyan değil misin be mendebur”* Gerçekten de Tanrı’ya inanıyorsanız bu sorunun cevabı nettir, üzerinde tartışmaya değmez. Kimin öleceğine ilişkin karar sadece Tanrı’ya aittir. Tanrı’ya inanmıyorsanız ise soruya verilecek tüm cevaplar eşit derecede savunulabilir. Önreğin aynı soruyu Sonya'yı kandırmaya çalışan kişiye ya da Raskolnikov’un öldürdüğü tefeciye sorsak muhataplarının, Sonya ya da Raskolnikov yerine kendi ölümlerini tercih edeceğini düşünebilir miyiz? Bu çok mümkün görünmemektedir. Bu durumda Tanrı’ya iman olmadığı bir yerde soru cevaplarının çok fazla öznel olması nedeniyle cevaplanamaz. Daha doğrusu eyleme geçirecek denli kesin bir cevaba ulaşılamaz. Tanrı’ya iman söz konusu olduğunda ise soruya verilecek cevap tek olduğu için üzerinde konuşmaya gerek kalmaz. Bu durumda Raskolnikov’un

²²⁷ A.g.e. s.509

²²⁸ A.g.e. s.509

eylemi üzerine değerlendirmelerinde bir türlü bir sonuca varamaması kendi içinde yaşadığı tüm bu krizlerin nedeni, şimdiye kadar kendi ilkesini Tanrı'ya imanın olmadığı bir temel üzerinde kaynaklanmış gibi görünmektedir.

Sonya'nın bu cevabı Raskolnikov'un tüm iç çatışmalarının Hıristiyanlığa iman ile biteceğini ima eder. En azından sonuçlarını takip ettiğimizde bu ortaya çıkar. Nietzsche'nin ifadesi bir kez daha doğrulanıyor gibidir: Hıristiyanlık imanın terk etmeden nihilist, dolayısıyla özgür insan ve üst insan olunmaz. Sonya'nın bu cevabını Raskolnikov iki biçimde değerlendirebilir. Birincisi eserde öne çıkan anlamdır. Buna göre Raskolnikov Tanrı'sızlıktan muzdariptir, içsel huzuru bulamamasının sebebi Tanrı olmaya çalışmasıdır. Kurtuluşu dinsel imandadır. İkinci alternatif yorum ise Sonya'nın çektiği tüm acılara katlanmak için en bildik yolu seçtiği şeklinde yapılabilir. Bu elbette Nietzsche'ci bakış açısidir. Buna göre Sonya sürekli olarak iyilik yapmakta, günahtan uzak durmaya çalışmakta ancak yaşam ona sürekli olumsuzluklar sunmaktadır. Böylesine rezil ve kötü bir yaşamı hak etmemekte, ancak bu yaşam dışında başka bir alternatifi de bulunmamaktadır. Raskolnikov'un da tespit ettiği üzere ya delirecek, ya kendini öldürecek ya da pasif bir nihilizme ulaşacaktır.²²⁹ Sonya bu üç alternatif yerine Tanrı'ya yönelmekte tüm bu acıların onun bilmediği ama Tanrı'nın bildiği bir anlamı olduğunu düşünmekte, böylece tüm bu acılara katlanabilmektedir. Aslında burada onu Tanrı'ya yönelten şey türün devamını sağlama içgüdüdür. Her iki yorum da aynı derecede savunulabilir.

Raskolnikov Sonya'nın bu cevabından sonra ona tefeci kadını ve kardeşini öldürdüğünü itiraf eder. Bu itiraf karşısında Sonya tam bir Hıristiyan gibi davranır. Büyük bir sevgi ve merhametle Raskolnikov'u bağrına basar. Onun için üzülür ve ağlar. Ona aşık olur. Onu severek ve ona acıyarak onu sakinleştirir. Bu tam da Nietzsche'nin sürü ahlakında aşağılık bulduğu yöntemdir.

Sonya Raskolnikov'a bunu neden yaptığını söylediğinde aldığı cevap onun dünyasının dışında geliyor gibidir: Raskolnikov eylemi aç ve yoksul olduğu için değil, annesine ve kardeşine yardım etmek için değil gücü istediği için yapmıştır. Şimdi içinde bulunduğu krizin nedeni de budur, aksi takdirde eylemi zaten dışsal bir neden tarafından motive edileceği için böylesi bir kriz de yaşamayacaktır: “ *Biliyor musun, Sonya – dedi,*

²²⁹ A.g.e. s.409

- eğer aç olduğum için çalsaydım bu paraları... - sözcüklerin üzerine basarak devam etti.- Şu anda mutlu olurdum ”²³⁰ Daha sonra bu eylemi gerçekleştirmesinde etkin olan o temel ilkeyi bu kez başka bir biçimde – Sonya’nın anlayacağı biçimde – tekrarlar:

“Bir gün kendime şöyle bir soru sordum: Eğer benim yerimde Napolyon olsaydı ve meleki tırmanışına başlamak için önünde ... güzel ve anıtsal şeyler değil de gülünç, zavallı bir kocakarı, üstelik de sandığındaki paraları çalmak için öldürmesi gereken bir tefeci kocakarı bulunsaydı ve başkaca hiçbir çıkış yolu olmasaydı, acaba ne yapardı? Böylesine anıtsal olmaktan uzak, üstelik de ... günah olan bir şey yaptığı için acı duyar mıydı? ... Napolyon’un bu işten acı duymak şöyle dursun, bu işin anıtsal bir iş olup olmadığı gibi bir konunun aklının köşesinden bile geçmeyeceğini, hatta... bu işin insana acı verebileceğinin farkında bile olmayacağını anladım. Önünde başka bir yol yoksa, hiç duraksamadan kadının işini bitirirdi Napolyon!.. Ben de ... bunun üzerine düşünmekten vazgeçip ... bu otoritenin örneğine uygun olarak...cinayeti işledim.”²³¹

Bu uzun alıntının nedeni Raskolnikov’un burada belki de cinayetinin nedenine ilişkin en açık ifadeleri kullanmasıdır ve bu ifadeler Nietzsche’nin ahlak felsefesi açısından değerlendirilmeye oldukça elverişlidir. Her şeyden önce Raskolnikov kendi eylemi için Napolyon’u örnek almaktadır. Ancak Nietzsche’ye göre her örnek alma durumu o eylemi bir sürü eylemi haline getirir. Raskolnikov’un eyleminin Napolyon’unkinin aksine soylu bir eylem olmamasının nedeni aslında bu gibi görünmektedir. Raskolnikov’un dediği gibi Napolyon kendi eylemlerinin ilkeleri ile de sonuçları ile de ilgilenmez. O eylemini doğal olarak neredeyse doğasından gelen bir zorunlulukla gerçekleştirir. Eylemi soylu bir eylem yapan da bu kayıtsızlık ve dolaysızlıktır. Napolyon’la Raskolnikov arasındaki fark tam da buradadır. Raskolnikov Napolyon’dan farklı olarak bir rol modeli takip eder, yapılmış ve hayranlık uyandırmış bir eylemi kendi yaşamına uyarlar, sonra onu rasyonalize eder ve “vicdanı kanamaksızın” eylemi gerçekleştirir. Bunlar zayıf güç istencinin, sürü insanının kendi başına eyleme korkusunun belirtileridir. İşte şimdi bu nedenle sürü ahlakının zirvesi olan Hıristiyanlığın sözcüsü olan Sonya karşısında çözülmektedir.

²³⁰ A.g.e. s.516

²³¹ A.g.e. s.518

Kendi eylemini Hıristiyanlığın ahlakı karşısında aklamak ister. Bu bile bir sürü içgüdüdür. Sürü ahlakı onu anlasın – belki de hoş görsün – ister. Sonya’ya öldürdüğünün sadece bir bit, yararsız, faydasız bir hiç olduğunu iddia eder. Bu argüman siyaset açısından, ahlak açısından, hatta bilimsel açıdan savunulabilir ama dinsel açıdan savunulamaz. Sonya hemen karşılık verir: “*Ama o bit bir insan*”²³² İnsan olmasından kaynaklanan birtakım kutsal haklara sahip olduğunu ima etmektedir bu cümle ve elbette dayandığı kaynak da herkesin Tanrı tarafından Tanrı’nın sureti olarak yaratıldığına dair dinsel doktrindir.

Bunun karşısında Raskolnikov eser boyunca son kez kendi eyleminin nedenini güç istencine bağlayarak ifade eder ancak bu sefer bu ifade edişte bir pişmanlık, bir günah çıkarma, yapılan şeyden bir yakınma tonu söz konusudur:

*“Biliyor musun, o sıralar durmadan kendime şunu sorardım: Neden böyle aptalım ben? Madem başkaları aptal ve ben onların aptal olduklarını kesin olarak biliyorum, öyleyse neden onlardan daha akıllı olmak istemiyorum? Sonra, herkesin akıllı olmasını beklemenin, çok uzun süreceğini anladım, Sonya. Bir de bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini... İnsanların değişmeyeceğini, onları değiştirebilecek kimsenin bulunmadığını ve bunun için çaba göstermeye değmeyeceğini! Ya, böyle işte! Bu bir yasa Sonya, yasa. Akılca ve ruhça sağlam ve güçlüyse, insanlara onun buyuracağını biliyorum artık! Kim daha yürekliyse, haklı olan da odur. Her şeyin içine tükürmekte, aldırılmazlıkta en ileri gidenler, yasa koyucu olurlar. Herkesten daha gözü pek olan, herkesten daha haklıdır! Bugüne kadar böyle gelmiş, bu bundan sonra da böyle gidecek! Bu gerçeği ayırt edemeyenler kördür! ... O zaman şunu anladım Sonya, İktidar ancak onu almak cesaretini gösterenlere verilir. Bir tek şey söz konusu burada, cesaret! Böylece hiç kimsenin, hiçbir zaman düşünmediği bir şey geldi aklıma! Evet, hiç kimsenin! ... Ben işte bu cesareti göstermek istedim ve ... öldürdüm... Ben yalnızca cesaret göstermek istedim Sonya, hepsi bu!”*²³³

Bu uzun itirafın sonu bile bir özürlenme, her şeyi mahvetmiş olmanın bilincinde olmanın verdiği bir mahcubiyeti yansıtır. Sanki bir hasta gibi doktoruna çektiği acıları, şikayetlerini anlatmaktadır.

²³² A.g.e. s. 520

²³³ A.g.e. s.521,522

Sonya'nın teşhisi kesindir: *“Ah susun! Susun! Diye bağırdı. – Siz Tanrı'dan uzaklaşmışsınız.! Sizi Tanrı çarpmış ve şeytana teslim olmuşsunuz.”*²³⁴ Sonya'nın bu teşhisi Raskolnikov'un son gücünü de elinden almış gibidir. Artık kendi probleminin Tanrısızlık olduğunu o da kabul eder:

*“Sanıyor musun ki, eğer iktidara sahip olmaya hakkım olup olmadığını kendime sormaya başlamışsam, buna hakkım olmadığını bilmiyordum? ... Eğer ben, “Napolyon olsam gider miydim gitmez miydim?” diye kendi kendimi yiyip bitirmişsem; bir Napolyon olmadığını açıkça hissetmiş olmalıyım...”*²³⁵

Raskolnikov -eser boyunca ikinci kez – özgür insan, güçlü insan ya da kendi makalesinde ifade ettiği olağanüstü insan olmadığını itiraf eder. Eylemi de bu nedenle olağanüstü bir eylem olmaktan çok uzaktır. Eylemi sadece kendisini değerli, üstün olduğuna dair bir sanrıdan kaynaklanmaktadır. Şimdi sıradan olduğunu ona gösteren Sonya sayesinde içindeki savaş bitmiştir. O bir sürü insanıdır. Şimdi Hıristiyanlığın simgesi olan Sonya'nın önünde günah çıkarmaktadır:

“ Ben sana beni oraya şeytanının sürüklediğini, sonradan oraya gitme hakkımın bulunmadığını, çünkü benim de herkes gibi bir bitten başka bir şey olmadığını gösterdiğini anlatmak istedim! Şeytan benimle alay etti, ben de bu yüzden sana geldim! Konuşunu kabul et.” Raskolnikov açıkça Sonya'dan yardım dilemektedir. Sanki Sonya ile değil Hıristiyanlığın kendisiyle konuşmakta, onu iyi etmesini, ona huzur vermesini, onu affetmesini istemektedir.

Sonya'nın – ve elbette Hıristiyanlığın - teşhisinden sonra tedavisi de tam bu noktada ortaya çıkar: *“Kalk!... Hemen şimdi, şu anda bir dört yolağzına koş, yere kapan, önce kirlettiğin toprağı öp, sonra dört bir yanan eğil, bütün dünyayı selamla ve “Ben öldürdüm” diye bağır, o zaman Tanrı sana yeniden hayat verir.”*²³⁶ Sonya artık tavsiye değil emir vermektedir, zira Raskolnikov bir kez daha bu emrin altına girmiştir, itaat etmeye hazırdır. Sonya'ya göre yapılması gereken acı çekmektir: *“Acı çekmen, günahlarının kefareti ödemen gerek!”*²³⁷ Burada artık suç tefeci kadını ve kardeşini öldürmek değil ilahi bir emri dinlememek, yasaya kulak asmamaktır. Tefeci kadın geri

²³⁴ A.g.e s.522

²³⁵ A.g.e. s. 523

²³⁶ A.g.e. s.524

²³⁷ A.g.e. s.525

gelmeyecektir, Raskolnikov ne yaparsa yapsın hiçbir şey bu kaybın telafisi ya da kefareti olamaz. Ancak Hıristiyan dininin yasasına uymamanın kefareti acı ile ödenebilir. Tekrar sürüye girmenin bedeli en az onlar kadar çileci olduğunu göstermek, söz dinlemek, boyun eğmektir. Raskolnikov bunu kabul etmeyecek gibi olduğunda Sonya sürü insanına has bir tavırla yalnız kalmakla, sürüye kabul edilmemekle korkutur. Raskolnikov'un en çaresiz anında, sürü insanı olmak dışında bir alternatifin kendisi için mümkün olmadığını anladığı anda onu sürüye kabul edilmemekle tehdit eder:

“Peki nasıl yaşayacaksın? – diye bağırdı Sonya.- Kiminle yaşayacaksın? Annenin yüzüne nasıl bakacaksın? Ah, şimdi onların hali ne olacak; onların hali ne olacak! ... Ah Tanrım! Bütün bunları kendisi de biliyor. İnsansız nasıl yaşanır! Ne olacaksın sen!”²³⁸

Bu tehdit tam da sürü insanına özgüdür. Nietzsche felsefesi uyarınca sürü ahlakı kendisi gibi olmayandan duyduğu korkuyla onu sürü içinde tutmaya çalışır. Sürüden olmayan için başka alternatifin olmadığını kabul ettirdiği anda ise onu sürüye almamakla tehdit eder.

Nietzsche'nin Suç ve Ceza'yı okuduğuna ilişkin bir kanıt yok. Ama eğer okuduysa büyük bir ihtimalle Sonya ile Raskolnikov arasında yaşananlardan tiksinti duymuştur. Sonya ile Raskolnikov arasında geçenler Nietzsche felsefesi açısından biri diğerinden daha tiksindirici iki farklı yoruma elverişlidir. Birinci yoruma göre Raskolnikov bir sürü insanı olarak boyundan büyük bir işe kalkmış ve bunda başarısız olmuştur. Her başarısız sürü insanı gibi ilk sığındığı yer de Tanrı fikri, Hıristiyan ahlakıdır. O halde Sonya burada Raskolnikov'u kendine getiren figürdür. İkinci yoruma göre ise Raskolnikov özgür insan olma yolunda bir adım atmış ama sürü ahlakı ona bunun bedelini ödetmiştir. Sonya'nın masumiyeti altında gizlenen Hıristiyan kültürüne ait hınç ve nefret duyguları Raskolnikov'un kendi kendisinden nefret etmesine, kendisinden aşağı seviyede bulunan sürü insanlarından yardım dilenmesine neden olmuştur. Bu ikinci yoruma göre ise Sonya Raskolnikov'un özgür ve hatta üst insana giden yolunda bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak her durumda Raskolnikov sürü ahlakının ağırlığı altında ezilmekte ve buna karşı koyamamaktadır.

²³⁸ A.g.e. s.525

Raskolnikov teslim olmayı ve suçunun cezasını çekmeyi kabul eder ancak sürü ahlakına tam teslimiyet ancak Sibirya’da cezasını çektiği sırada gerçekleşir. O zamana kadar içindeki özgür insan belli belirsiz ortaya çıkıp cılız da olsa gücünü göstermeye çalışmaya devam etmektedir. Örneğin, Sonya ile konuşmalarının sonunda Raskolnikov savaşının henüz bitmemiş olabileceğini – bir anlık da olsa – duyumsar: *“Bit değil, daha bir insanım belki de ve kendimi mahkum etmekte acele ediyorum... Daha savaşıcağım...”*²³⁹ Bu başkaldırı bir göz seğirmesi gibi bir anda gelir ve çok fazla etki yapmadan ortadan kalkar. Bu tip anlık parlamaları eserin son bölümünde iki yerde daha karşımıza çıkar. Bunlarda biri kardeşiyle konuşurken gerçekleşir. Teslim olmadan önce Raskolnikov’la vedalaşmak için onun evine gelen kardeşinin sarf ettiği tam olarak sürü insanına has bir cümleden sonra özgür insan olarak Raskolnikov bir kez daha başını kaldırır. Kardeşi acı çekmeyi üstlenmenin suçunu yarı yarıya temizlemiş olduğunu söyler. Gerçekten de Nietzsche felsefesinde sürü ahlakında acı çekmenin ruhu temizleyici bir işlevi olduğunu ve bu işlevin kutsallaştırıldığını görürüz. Bu bağlamda Raskolnikov’un kardeşi tam bir sürü insanı olarak konuşmaktadır. Raskolnikov tam teslim olacakken acı ile suç arasında kurulan bu ilişki onun yine sınırın öte tarafına adım atmasına neden olur. İçinde bulunduğu durumu suçluluk değil başarısızlık olarak niteler. Bu nitelendirme Nietzsche’nin ahlak anlayışı açısından da daha uygun olsa gerek. Zira yaptığı eylemi olumsuz kılan bu eylemin kendisi değil onu gerçekleştirme biçimidir. Bu tam bir başarısızlıktır: *“ Ben yaptığım bu aptallıkla kendime bağımsızlık kazandırmak, ilk adımımı atmak, gerekli araçları edinmek istemiştim.. Sonuçta sağlanacak yarar, bütün aptallıkları silip süpürecekti!... Ama daha ilk adımda tökezledim, çünkü ben bir alçağım! Bütün sorun burada! Ama yine de sizin görüşlerinize katılmıyorum: Başarabilseydim, bana taç giydireceklerdi! Şimdiyse, kapana sıkıştım.”*²⁴⁰

Özgür insan olarak Raskolnikov’un eserde son görünüşü ise cezasını çekmek için gittiği Sibirya’da kendini gösterecektir. Burada eylemi üzerine düşündüğünde pişmanlık hissetmediğini fark eder. Tam bir pasif nihilist durumundadır. Yaşamın bir anlamı olmadığını düşünmektedir.²⁴¹ Kendini suçlu gibi hissettiği tek nokta eyleminin sonuçlarını sonuna kadar göğüsleyebilecek gücü gösterememesidir. Tek üzüldüğü şey

²³⁹ A.g.e. s.526

²⁴⁰ A.g.e. s.648

²⁴¹ A.g.e. s. 678

güçsüzlüğüdür: “ *O bu işte tek şey görüyordu: Zayıf olması, bir hiç olması nedeniyle aşmak gücünü gösteremediği, kendini kurtaramadığı kör bir içgüdüye kapılıp gitmiş olması.*”²⁴² Tam bu noktada Raskolnikov’a aynı eylemi tekrar gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği sorulsa herhalde gerçekleştirebileceğini ama tamamen farklı bir biçimde davranacağını söyleyecektir.

Ancak bu tip “kriz” durumları için Sonya hep yanındadır ve bu krizden çıkıp sonsuza dek sürünün içinde mutlu yaşamasını sağlayacak olan yine Sonya ve yanında getirdiği İncil olacaktır. Bu önemli noktaya detaylıca değinmeden önce Raskolnikov’un yargılanma biçiminin de sürü ahlakının tüm özelliklerini gösterdiğini söylemekte fayda vardır. Hakimler işlediği cinayetten sonra paraya dokunulmamasına anlam verememiş bu eylemin bir delilik anında, bir çeşit saplantıyla işlendiğine kanaat getirmiştir. Raskolnikov’un tefeci kadını öldürmesinin altında yatan Nietzsche’nin güç istenci olarak adlandırdığı Raskolnikov’un kendisinin henüz ne olduğunun bilinmediğini söylediği bir doğa yasası olarak tanımladığı gücü bilmeyen sürü insanı ya da sıradan insan için bu eylem elbette ki anlamsız hatta ahmakçadır. Tepkisel sürü insanı her eylemin somut bir çıkara ve amaca dayalı olmasını bekler.

Raskolnikov’a mahkemece verilen ceza da tam olarak sürü ahlakının yargılarını yansıtmaktadır: Suçlunun hiçbir olumsuz tavrı olmaması kendini mahkemenin değerlendirilmesine tümüyle bıraktığı göz önünde bulundurularak cezada indirimle gidilmiştir. Başka bir deyişle sürü ahlakı suçludan tam teslimiyet aldığı anda suçlunun cezasını da indirmiştir. Çünkü zaten cezanın nedeni suçlunun tam teslimiyetini zor yoluyla sağlamaktır.

Raskolnikov’un hapisanede cezasını çekerken son bir varoluşsal atılımı bir kriz olarak deneyimlediğinden ve bu kriz anında Sonya’nın varlığı ile sürünün sınırları içine bir daha çıkmamacasına geri döndüğünden bahsetmiştik. Aslına bakılırsa cezanın çekilmesi, sürü insanına geri dönüşün son aşamasıdır. Bu noktada kat edilen yol geri gidilmelidir. Belki de bu yüzden hapisanede ilk döneminde Raskolnikov tam bir pasif nihilizm sergiler, tam bir kayıtsızlıkla yaşamını sürdürmektedir. Düzenli olarak kendisini ziyarete gelen Sonya’ya da oldukça soğuk davranmaktadır. Nietzscheci bağlamda değerlendirmek gerekirse Raskolnikov ne tam olarak sürüye dahil olabilmiş

²⁴² A.g.e. s.679

ne de sürü karşısında direnecek bir gücü kalmıştır. Kendisini ait hissettiği bir yer, bir hareket alanı yoksunluğu çekmektedir. Bu durumda en iyisi hiçbir şey yapmamaktır. Sadece var olmuş olmak için yaşamaktadır.

Kendisiyle diğer mahkumlar arasında inanılmaz bir uçurumun varlığını hissetmektedir. Hiçbiri Raskolnikov'u sevmemektedir, ondan nefret etmektedirler. Onu sevmemelerinin nedeni de Raskolnikov'un Tanrısız olduğunu düşünmeleridir. İşin ilginç yanı Raskolnikov onlarla din ya da Tanrı gibi konularda hiç konuşmamıştır. Eserden anlaşıldığı kadarıyla dinsizlik sanki bir damga gibi Raskolnikov'un yüzüne kazanmıştır. Aslına bakılırsa bu durum da Nietzsche felsefesi açısından ele alınmaya elverişli unsurlar taşır. Nietzsche felsefesi açısından Raskolnikov'un diğer mahkumlar tarafından sevilmemesinin sebebi diğer mahkumlar arasında sürü insanlarına has bir birlik bulunmasıdır. Sürü insanların temel özelliği birbirlerine benzemeleri hatta birbirleriyle aynı olmalarıdır. Bir pasif nihilist portresi çizen Raskolnikov ise onlardan farklıdır, dolayısıyla onlar için tehlikelidir ve sürü insanı için bir kişi tehlikeli ise o Tanrısızdır.

Mahkumların Sonya'ya karşı Raskolnikov'un tam aksine oldukça sevecen ve saygılı davranmaları da söz konusu tespiti haklı çıkarır niteliktedir. Zira Sonya tam olarak onlardandır. Sonya'yı niye bu kadar sevdiklerini ise onlardan olmayan Raskolnikov anlayamaz. Raskolnikov'un asıl cezası sanki burada hapis olmak değil de yersiz ve yurtsuz kalmaktır.

Raskolnikov'un çektiği tüm bu acılar eserin sonunda Sonya'nın yanında "*bir anda belirmesiyle*" son bulur. Dostoyevski bu anı adeta bir kavuşma, bir yuvaya geri dönme, mucizevi bir kurtuluş anı gibi tasvir eder: "*Nasıl olduğunu kendi de anlamadan Raskolnikov birden kendisini Sonya'nın ayakları dibinde buldu; ağlıyor, kızın dizlerine sarılıyordu. Sonya önce çok korktu, yüzü bembeyaz, yerinden fırladı ve titreyerek ona baktı. Ama br anda her şeyi anladı ve gözleri sonsuz bir mutlulukla parladı. Onun da kendisini sevdiğini, hem de sonsuz bir aşkla sevdiğini anlamıştı; hiç kuşkusu yoktu bundan... Demek o mutlu an gelmişti...*"²⁴³ Eserin sonunda Raskolnikov huzuru Sonya'da aslında Sonya'da simgelenen Hıristiyan inancında bulmuştur. Artık her şey değişmiştir. Raskolnikov yeniden doğmuştur. "*Raskolnikov dirilmişti, bunu biliyordu,*

²⁴³ A.g.e. s.685

yenileşen varlığıyla bunu çok iyi hissediyordu;”²⁴⁴ Dostoyevski Raskolnikov’un bu yeniden doğuşunu adeta kutsuyor gibidir. Oysa Nietzsche felsefesi açısından Raskolnikov’un macerası tam bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Artık sürünün bir parçası olmuştur. Hissettiği huzur, güvende olmanın bildik toraklara ayak basmanın, tehlikeden uzak olmanın verdiği uyuşukluktur. Kendisi olmak yerine başkası olmayı seçen Raskolnikov Nietzsche felsefesi açısından tam bir başarısızlık, düşmüşlük örneği olarak değerlendirilmelidir. Hikayenin bitiminde İncil’in yer alması hem Nietzsche felsefesi açısından hem Dostoyevski’nin temel mesajı açısından şaşırtıcı değildir: *“Yastığının altında bir İncil vardı. Kendisi de farkında olmadan eli kitaba uzandı, Sonya’nındı bu İncil “Lazar’ın Dirilişi”ni Sonya bu kitaptan okumuştur ona. Kürek hayatının ilk günlerinde Sonya’nın kendisine durmadan Tanrı’dan dinden söz edeceğini, onu İncil okumaya zorlayacağını sanmıştı. Ama şaşılacak şey! Sonya ona bir kez olsun bunlardan söz etmediği gibi İncil okumasını da istememişti. Geçenlerde hastalanmadan önce kendi istemişti Sonya’dan bu İncil’i, Sonya da hiçbir şey söylemeden getirip vermişti. Şu ana kadar açıp bakmamıştı bile kitaba. Şu anda da açıp bakmadı, ama birden şimşek gibi bir şey geçti kafasından: “Artık onun inançları benim de inançlarım olamaz mı?”*²⁴⁵

Artık macera sonlanmıştır. Nietzsche için olumsuz anlamda Dostoyevski için olumlu anlamda Raskolnikov artık tam bir Hıristiyan’dır. İkilem bitince benlik çatışmasının verdiği huzursuzluk da ortadan kaybolmuştur. Raskolnikov’un bu sakin halini Dostoyevski dinin verdiği ruh dinginliği olarak yorumlarken, gerçekleşen şey Nietzsche açısından dinsel inancın güç istencini öldüren uyuşturucu etkisinin bir sonucudur.

²⁴⁴ A.g.e. s.686

²⁴⁵ A.g.e. s. 686,687

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Nietzsche insanın sürü insanından üst insana yolculuğunu aşama aşama sembolize ettiği bölüm Böyle Buyurdu Zerdüşt'te geçer ve toplam dört sayfa içinde ele alınır. Ancak elbette insan yaşamı içinde bu süreçler bu kadar kısa sürede aşılabilmek için ortadan kalkmaz. Söz konusu aşamaların her biri beraberinde oldukça önemli ve çözülmesi zor varoluşsal problemler, gerçekleştirilmesi gereken eylemler, katlanılması gereken acılar getirir. İşte Dostoyevski'nin Suç ve Ceza adlı eserinde Raskolnikov karakteri bu aşamalar arasında sıkışıp kalan bir ruh halinin portresini gözler önüne sermektedir. Nietzsche felsefesi açısından Raskolnikov sürü insanından özgür insana geçişte karşılaşması gereken tüm engellerle karşılaşmış ve en büyük engelde, başka bir deyişle sürü ahlakının kendisini dayandırdığı temel unsur olan dinsel otoritede başarısızlığa uğramış, onu aşamamıştır.

Raskolnikov'un hikayesini başından itibaren bu bakış açısıyla ele aldığımızda sürü insanının önüne hangi engellerle çıktığı daha net biçimde açığa çıkacaktır. Raskolnikov tefeci kadını öldürerek toplumsal normlara ve yasalara karşı çıkmıştır. İlk olarak toplumsal gelenekler ve hukuki otorite engeli ile mücadele etmiş ve bundan başarı ile çıkmıştır. Zira tefeci kadını öldürmek onda ne hukuken bir suçlunun ne de ahlaken kötü bir eylem gerçekleştiren failin hissettiği türden bir vicdan azabı yaratmamıştır.

Raskolnikov'un karşısına sürü ahlakının silahı olarak çıkan ikinci güç toplumsal dışlamadır. Raskolnikov kendi eyleminin sonuçları ile yüzleşirken, kendini her güçlü hissettiğinde bu eylemin aslında bir delilik, nedensiz bir saçmalık olduğuna dair hükümlerle karşılaşır. Gücü istemenin normal bir şey olmadığına dair telkinlerle karşılaşır. Ancak Raskolnikov burada da yalnızlığı göze alır gibidir, toplumsal dışlanma ve izolasyon onun yakındığı değil bilakis talep ettiği bir şey olarak ortaya çıkar.

Raskolnikov'un sürü insanı ile ikisinin imtihanı kan bağı temelinde gerçekleşir. Gerçekten Nietzsche'nin de dediği gibi sürü insanı kan bağını çok önemser ve kutsar. Zira kan bağı sürü ahlakının tüm motifleri (vefakarlık, sadakat, özveri vs...) için uygun zemini sağlamaktadır. Raskolnikov da kendi eyleminin annesi ve kız kardeşini kurtarmak için gerçekleştiğine inandırılmak ister. Annesi ve kız kardeşi sürekli olarak kendi varlıklarının ağırlığını Raskolnikov'un üzerinde hissettirir. Ancak Raskolnikov bu yükü de mücadele eder. Kendini en güçlü hissettiği anlarda akrabalarının yanında olmasına, ona akrabaca iyilik göstermelerine dayanamaz.

Özetle Raskolnikov sürü insanının ahlak, devlet, kan bağı, vicdan gibi silahlarına direnir mücadele eder. Ancak Sonya'nın karakterinde somutlaşan dinsel figür Raskolnikov'u güçsüz bırakır. Zira o diğerlerini kuşatan bir bütüncüllükle Raskolnikov'un üzerine çullanır. Tanrı'ya inanmamak kendi eyleminin yüce olması için zorunlu bir koşuldur. Ancak eyleminin doğal sonucu değildir. Bu noktada Tanrı ya da dini inanç tam da Nietzsche'nin sürü insanı için belirlediği bir karakterde Raskolnikov'un karşısına gelir. Yaptığı eylemden dolayı ceza vermek yerine bağışlayıcı olmak iddiasıyla. Bu öyle bir kandırmacadır ki Raskolnikov gerçekten neyden acı çektiğini unuttur. Eylemini soylu bir eylem yapması için aşmak zorunda olduğu dini inancın yoksunluğundan acı çektiğini zanneder. Çünkü Sonya'nın akıl yürütmesi fazla basittir: "Eğer Tanrı'ya inansaydın, kendi yaşamının bir başkasının ölümünü isteyecek kadar değerli olmadığını bilirdin. Bu durumda da şimdi yükünü taşıdığın eylem, senin için mesele olmaktan çıkardı." Ancak Nietzsche felsefesi açısından düşündüğümüzde bu akıl yürütmede hem Raskolnikov'un hem de Sonya'nın atladığı bir şey vardır. Raskolnikov zaten yükünü taşımaktan kurtulmaya çalıştığı eylemlerin toplamından ibarettir. Her insan eylem gücü kadardır. Dolayısıyla burada Raskolnikov'un Tanrı'ya yönelmesi kendi yaşamından vazgeçmesi anlamına gelecektir.

Bu noktada Raskolnikov karakterini Nietzsche'nin sürü insanından üst insana geçişte belirlediği aşamaların hangisine yerleştirmek gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü sanki Raskolnikov özgür insan ile sürü insanı arasında sıkışık kalmış, biri ona dar, diğeri ise bol gelmiştir. Elbette ki o bir çok açıdan sürü insanı kalıplarına uymaz. Örneğin makalesinde geliştirdiği teorisi sürü insanı ile özgür insan arasındaki farkın farkında olduğunu gösterir. Ayrıca toplumsal rutinin içinde kendini sürekli yabancı hissetmektedir. Belki de hepsinden önemlisi açıkça gücü istemekte ve

bunun için doğrudan eyleme geçmektedir. Raskolnikov'un tefeci kadını ve kardeşini öldürmesinin sıradan bir cinayet olmadığı açıktır. Adeta ben buradayım demek için, kendini güçlü kılmak hatta var etmek için öldürmüştür. Ancak diğer yandan, başka birçok açıdan Raskolnikov tipik bir sürü insanıdır. Kendini yüceltecek eyleme rasyonel ve çoğu kez kendi dışında bir neden aramaktadır. Gerçekleştirdiği eylemin sonucunda yakalanıp aşağılanmaktan korkmaktadır. Elbette her şeyden önemlisi içine düştüğü krizde kendi eyleminden pişmanlık duymakta, bir kez daha aynı durumda kalsa bunu yapmayacağını ifade etmektedir. Sonunda da eyleminin kendisini yapacağı kişi olmaktan tamamen vazgeçerek dinin hissiz uyuşukluğunu huzur sayıp kendini kandırmaktadır. Üstelik bu ikili karakter aynı anda, tamamen düzensiz bir biçimde yer değiştirmektedir. İkisi de eşit derecede gerçek ikisi de eşit derecede "Raskolnikov"dur.

İyi ama bu mümkün müdür? Bir insan aynı anda hem sürü insanı hem güçlü insan olabilir mi? Raskolnikov Nietzsche'nin bize verdiği varoluşsal türler arasında bir ara tür gibidir. O halde Nietzsche felsefesi açısından Raskolnikov'un pozisyonu nedir? Başka bir deyişle Nietzsche felsefesinde böylesi bir ara türe yer verir mi ya da bu ara türün varlığını öne sürmek Nietzsche felsefesiyle uyumlu bir tavır mıdır?

Bu sorulara olumlu bir cevap aramak için Nietzsche felsefesine bakmak beyhude bir çaba olacaktır. Zira Nietzsche felsefesinde bu tip bir ara pozisyona yer yoktur. Nietzsche'ye göre güç istencine sahip olan kişinin en temel özelliği sürü ile arasına mesafe koyması, kendi değerlerini bu mesafe üzerinden gerçekleştirmesidir. Başka bir deyişle Nietzsche açısından Raskolnikov için tek ihtimal başından beri sürü insanı olmasıdır. Güçlü insan olabilmek ya da olamamak diye bir şey Nietzsche felsefesi için geçerli değildir. Çünkü bu bir tercih değildir. Hatırlanacağı üzere Nietzsche özgür irade fikrini reddetmektedir. Dolayısıyla o sürü insanının da güçlü insanın da doğası gereği zorunlu olarak eylediğini düşünür. Sürü insanından özgür insana has bir atılım beklenmeyeceği gibi özgür insandan da sürü insanına has bir çekingenlik beklenemez. Dolayısıyla sürü insanı içinde bulunduğu toplumun sürü karakterine sahip olduğunu bile bile orada kalamaz. Özgür insan da kendinde onu eyleme zorlayan gücü hissetmesine rağmen onu susturup dönüp sürünün içinde huzurlu biçimde yaşayamaz.

Bu durumda Raskolnikov'un her iki uca doğru gidip gelen karakteri Nietzsche felsefesi için bir meydan okuma niteliği kazanır. Bizce burada temel problem

Nietzsche'nin varoluş aşamaları arasındaki geçişe dair bir şeyler söylememesinden kaynaklanmaktadır. Hatırlanacağı gibi Nietzsche tüm felsefesinin bir ifadesi olarak en büyük eseri olarak planladığı “Güç İstenci” başlıklı çalışmayı tamamlayamadan ölmüştür. Bununla birlikte güç istenci üzerine ve bu istencin kullanımı üzerine söyledikleri de çok belirgin değildir. Örneğin sürüden kopan insan bu kopuş sürecine nasıl girecek, bu süreç nasıl başlayacaktır. Başka bir deyişle deveden aslana geçişte kişinin kendi güç istencine ilişkin bilinci devrede olacak mıdır? Zira Nietzsche burada doğa gereği bir zorlamadan bahseder, eğer hiçbir bilinçsel düzey ya da kendi durumu üstüne bir değerlendirme yoksa güçlü kişi güçlü kişi olduğunun nasıl ayırdına varacaktır.

Üstelik Nietzsche bize bir eylemin güç istencine göre mi sürü ahlakının değersiz değerlerine göre mi gerçekleştiğini anlayabileceğimiz bir ölçüt de vermez. Bu hem içsel değerlendirme hem de dışsal değerlendirme için böyledir. O halde Nietzsche'nin ideali olan kast sistemine dayalı toplum nasıl kurulacaktır.

Nietzsche “Zerdüşt”te söz konusu aşamaları birbirlerinden tamamen izole bir biçimde belli bir sıraya göre ele alır. Ancak bu aşamaların birinden diğerine geçiş Nietzsche'nin eserinde anlattığı gibi bir anda olmaz. Çoğu zaman sadece bir aşamadan diğerine geçiş bir insan ömrü kadar sürebilir ya da bir insanın ömrü boyunca çözmeye çalıştığı en önemli problem haline gelebilir. Başka bir deyişle, kişi kendini seçemiyorsa bile kendini tanıması gerekmektedir. Ancak bu sayede güçlü insan, özgür insan ve üst insan olabilir. Ancak bu tanıma süreci hiçbir zaman bir anda, tek bir eylemin değerlendirilmesiyle tamamlanmaz. Aslına bakılırsa Nietzsche'nin söylediği gibi yaşam dinamiktir ve akar. İnsan için her potansiyel sürekli mümkündür. O halde bu aşamalar arasında yükselip alçalmak da mümkün olmalıdır. Raskolnikov karakteri bize Nietzsche'nin güç istenci anlayışının ve buna dayalı varoluş aşamalarının ara türlere ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

Zira Dostoyevski “Suç ve Ceza” adlı eserinde bize bu aşamalar arasındaki geçiş sırasında harcanan bir ömrün portresini vermektedir. Raskolnikov sürü insanından (deve) özgür insana (aslan) geçiş aşamasında sıkışmış bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda bu karakterin Nietzsche felsefesi açısından incelenmesi bize

Nietzsche felsefesinde eksik bırakılmış birçok nokta hakkında yorum yapma fırsatı vermiştir.

Özetle Nietzsche'nin güç istenci kavramı bu istencin yoğunluğuna göre insanlar arasında bir hiyerarşi öngörür. Ancak bu hiyerarşide insanın yerini bulabilmesi ve o yeri benimsemesi için kendini tanıması, önündeki tüm olasılıkları, kendisine açık olan tüm imkanları bilmesi gerekir. Hatta sadece bilmesi yetmez, bu imkanların gerçekten kendisine açık olup olmadığını deneyimlemesi gerekir. Zira akıl Nietzsche için sınırlı bir güçtür ve insanı olduğunda başka biri olduğuna, kendi kurgusu olan bir ideale inandırabilir. Bu yüzden de potansiyelini belirleyecek ufku kişi ancak eylemle, deneyerek bilebilir. Ancak bu noktada iki problem karşımıza çıkmaktadır. Birincisi kendine açık imkanları, yani tüm potansiyelini bilen kişi zaten üst insan olmuştur. Nietzsche için üst insan sonsuzca açık imkanları olduğunu bilen insandır. Dolayısıyla yola çıkmak için yola çıkma amacını zaten gerçekleştirmiş olmak gerekir. İkinci problemse insanın olası sonsuz imkanlarını nasıl deneyeceği ve bunu deneyimleyecek kadar uzun bir ömrü olup olmadığıdır. Bu noktada tekrar Raskolnikov'a dönersek Nietzsche felsefesinden yola çıkarak onun tanımlanmasının güçlüğü ortaya çıkmaktadır.

Zira Raskolnikov dener ve başarısız olur. Denediği için artık sürü insanından ayrıdır ancak başarısız olduğu için de güçlü insan olmadığı ve hiçbir zaman olamayacağını farkındadır. Onun bir yeri yoktur. Aslına bakılırsa yaşadığı ruhsal bunalım Nietzsche'nin evreninde kendine bir yer – yurt bulamamasından kaynaklanıyor gibidir. Raskolnikov bu nedenle denenmiş olana, sürüye, Tanrı'ya döner.

Gerçek toplumsal yaşama baktığımızda Nietzsche'nin sözünü ettiği güçlü insan – sürü insanı ayrımını birçok yerde görmek mümkündür. Ancak bireysel insan yaşamına baktığımızda hayatının sonuna kadar sürü insanı ya da güçlü insan olarak kalan bu iki karakterden sadece birinin tipik özelliklerini istikrarlı olarak gösteren bir birey bulmakta zorlanıyoruz. Hepimiz Raskolnikov gibi özgür insan ile sürü insanı arasında salınıp durmaktayız. Nietzsche'nin bütünüyle acısıyla, hayal kırıklıkları, üzüntüleriyle kabul etmeye hazır olduğu yaşam sanki ne sürü insanının ne de üst insanın yaşamıdır. O olsa Raskolnikov'un yaşamıdır.

KAYNAKÇA

- AIKEN, Henry D. *The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers*, (New York: Signet Pub. 1956)
- BURNHAM Douglas, JESINGHAUSEN Martin, *Nietzsche's The Birth of Tragedy*, (Wiltshire: Continuum Pub.2010)
- BONAMOUR, Jean, *Rus Edebiyatı*, çev. İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Yay. 2006)
- CARR, Edward Hallett, *Dostoyevski* çev. Ayhan Gerçeker, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- CHAADAEV, Peter. "The First Letter", *Philosophical Works of P. Chaadaev* iç. edt. Raymond T. McNally, Richard Tempest (Berlin: Springer 1991).
- CHAADAEV, Peter. "The Apologia of a Madman" *Philosophical Works of Peter Chaadaev* iç. edt. Raymond T. McNally, Richard Tempest (Berlin: Springer 1991).
- COPLESTON, Frederick C. "Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev" (Indiana: University of Notre Dame Press,1986)
- DAVID Friedrich Strauss, ELIOT George, *The Life of Jesus, Critically Examined*, (London, Cosimo Classics Books, 2010)
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, (İstanbul: Norunk Yayınları, 2010)
- DİNÇER, Yeşim, *Eccinilerin Gölgesinde: Dostoyevski, Leyla Erbil, Kaan Arslanoğlu ve Orhan Pamuk Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2009)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, "Bir Yazarın Günlüğü I" Çev. Kayhan Yükseler, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, "Suç ve Ceza" çev. Mazlum Beyhan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2007).

- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, “Puşkin Konuşması” çev. Tektaş Ağaoğlu (İstanbul: İletişim Yay. 2009)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, Ecinniler, çev. Mazlum Beyhan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, İnsancıklar, çev. Sabri Gürses, (İstanbul: Can Yayınları, 2006)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç Budala, çev. Ergin Altay, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay.2012)
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, Karamazov Kardeşler, çev.Nihal Yalaza Taluy, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay.2018)
- FLORİNSKY, Michael, “Russian Social and Political Thought” *The Russian Review* Vol.6, No.2 (Spring 1974) ss.77-85
- GEMES, Ken ve SYKES, Chris “Nietzsche” *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy* iç. edt. Dean Moyar, (London and New York: Routledge Pub. 2010) ss.377-402
- GİDE, Andre, Dostoyevski, çev. Sema Gül, (İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2005)
- JACKSON R., “Nietzsche And Dostoevsky: Counterpoint”, *The Comparatist*, Vol. 6, 24-34.(1982) ss.24-34
- JACKSON R., “Dostoevsky’s Concept of Reality and Its Representation in Art.” *Close Encounters: Essays on Russian Literature içinde* edt. Robert Louis Jackson (Brighton, MA: Academic Studies Press.2010) pp. 239-260
- JACKSON R., *Close Encounters: Essays on Russian Literature*, (Brighton, MA: Academic Studies Press.2010)
- KAUFFMAN Walter, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, (Princeton, Princeton Uni. Press. 1975.)

- MERAL, Ziya, Budala: Nietzsche ve Dostoyevski Karşı Karşıya, (İstanbul, Kaknüs Yay. 2011).
- MOYAR, Dean (edt.) The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy, (London and New York: Routledge Pub. 2010)
- MOCHULSKY, Konstantin, “Puşkin Konuşması. Ölüm” *Puşkin Konuşması* iç. çev. Tektaş Ağaoğlu, (İstanbul: İletişim Yay. 2009)
- NIETZSCHE, Friedrich, Tragedyanın Doğuşu, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay, 2010)
- NIETZSCHE Friedrich, İnsanca Pek İnsanca -1 çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007)
- NIETZSCHE, Friedrich, Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, (Ankara, İmge Yay. 2004)
- NIETZSCHE, Friedrich, Şen Bilim (Ana Metin – 1-) çev. Ahmet İnam (İstanbul, Say Yayınları, 2011)
- NIETZSCHE, Friedrich, Böyle Buyurdu Zerdüş çev. Murat Batmankaya, (İstanbul: Say Yayınları, 2009)
- NIETZSCHE, Friedrich, Ecce Homo: İnsan Nasıl Kendisi Olur çev: Can Alkor (İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2011)
- NIETZSCHE, Friedrich, İyinin ve Kötünün Ötesinde çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011)
- NIETZSCHE, Friedrich, Ahlakın Soykütüğü Üzerine, çev. Ahmet İnam, (İstanbul: Say Yayınları, 2011.)
- NIETZSCHE, Freidrich, KAUFMANN,W. The Gay Science With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs, (New York, Vintage Pub.1974)

- PEARSON, Keith Ansell, "Friedrich Nietzsche: An Introduction To His Thought, Life, And Work" *Blackwell Companion to Nietzsche* iç. edt. Keith Ansell Pearson (Victoria, Blackwell Pub., 2006).
- PEARSON, Keith Ansell(edt), *Blackwell Companion to Nietzsche*, (Victoria, Blackwell Pub., 2006).
- POLUNOV, Alexander (Ed: Thomas C. Owen and Larissa G. Zakharova) *Russia in the Nineteenth Century: Autocracy, Reform, and Social Science, 1814-1819* trans. Marshall S. Shatz, (NewYork, M.E. Sharpe Inc. 1984).
- SPİNKES Lee, *Friedrich Nietzsche*, (London and NewYork: Routledge Pub. 2003)
- STRAKOSCH, H. "Nietzsche And Dostoevsky". *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie*, 49, (1963) ss. 551-564
- ŞESTOV, Lev Dostoyevski ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi, çev. Kayhan Yükseler, (İstanbul: Notos Kitap, 2017)
- TROYAN, N. "The Philosophical Poinions of the Petrashevsky Circle" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.6 No.3 (Mar.1946) p.363-364
- TROYAT, Henri, Dostoevsky, çev. Leyla Gürsel (İstanbul, İletişim Yay. 2014)
- TUCKER, Janet, "Dostoevsky's "Crime and Punishment": Stopping History's Clock" *Russian History*, Vol.36. No:3.(2009) s.443-453
- VAN TONGEREN Paul J. M., "Nietzsche and Ethics" *A Companion to Nietzsche* iç. edt. Keith Ansell Pearson, (Victoria, Blackwell Pub., 2006) ss.389-403
- WALİCKİ, Andrzej, "Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia" *The Russian Review*, Vol. 36. No.1 (Jan 1977) ss.1-45
- WALİCKİ, Andrzej *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alaeddin Şenel, (İstanbul: İletişim Yay. 2009)

WOOLFOLK, Alan “The Two Switchmen of Nihilism: Dostoevsky and Nietzsche”
Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal, Vol. 22, No. 1 (Winter 1989)
pp71-86

YOUNG, Julian. Nietzsche, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: İletişim Yay. 2015)



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Nüket ÜNAL RUTLİ

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 27 Haziran 1984, Kayseri

Medeni Durumu: Evli

Tel: +90 352 324 00 00

Fax: -

Email: nunal@nny.edu.tr

Yazışma Adresi: Erkilet Dere Mah. Kuzey Çevreyolu Nuh Naci Yazgan Üniversitesi

Yerleşkesi Sağlık Bilimleri Fakültesi 38170 Kocasinan/Kayseri

EĞİTİM

Derece Kurum Mezuniyet Tarihi

Lisans Gaziantep Üniversitesi 2009

İngiliz Dili ve Edebiyatı

Lise Sami Yangın Anadolu Lisesi, 2002

Kayseri

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl Kurum Görev

2013 - Halen Nuh Naci Yazgan Üniversitesi Öğretim Görevlisi

2011 - 2014 Erciyes Üniversitesi İngilizce Okutmanı

2009 - 2011 Deulcom International

Dil Okulları-KAYSERİ İngilizce Öğretmeni

YABANCI DİL

İngilizce, Almanca, Rusça

YüksekLisansTeziSonHali

ORIJINALLIK RAPORU

%3	%2	%1	%2
BENZERLIK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	dosyayukleme.ahievran.edu.tr İnternet Kaynağı	<%1
2	issuu.com İnternet Kaynağı	<%1
3	www.solkitap.net İnternet Kaynağı	<%1
4	epdf.tips İnternet Kaynağı	<%1
5	www.scribd.com İnternet Kaynağı	<%1
6	sagens.erciyes.edu.tr İnternet Kaynağı	<%1
7	Submitted to Canakkale Onsekiz Mart University Öğrenci Ödevi	<%1
8	Submitted to The Scientific & Technological Research Council of Turkey (TUBITAK) Öğrenci Ödevi	<%1