

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**FRIEDRICH NIETZSCHE FELSEFESİNDE ZERDÜŞT'ÜN ÜSTİNSAN
BİLDİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

HAZIRLAYAN





MELTEM EMRE

DANIŞMAN

DOÇ. DR. EMRAH AKDENİZ

VAN, 2019

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-4)

Meltem EMRE tarafından hazırlanan "FRIEDRICH NIETZSCHE FELSEFESİNDE ZERDÜŞT'ÜN ÜSTİNSAN BİLDİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi FELSEFE Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman ve Başkan: Doç. Dr. Emrah AKDENİZ Felsefe Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU Felsefe Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Doç. Dr. Ömer Faik ANLI Felsefe Ankara Üniversitesi DTCF Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Tez Savunma Tarihi:	05/07/2019
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.  Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada:**

.Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dökümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,

.Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,

. Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi

. Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı

. Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Meltem EMRE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Meltem EMRE

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HAZİRAN, 2019

FRIEDRICH NIETZSCHE FELSEFESİNDE ZERDÜŞT'ÜN ÜSTİNSAN BİLDİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

ÖZET

Bu tez, Nietzsche felsefesinde merkezi bir yer işgal eden 'üstinsan' kavramının yaslandığı tüm arka planı ayrıntılarıyla incelemeyi ve bunu takiben 'üstinsan' kavramıyla işaret edilen konseptin nasıl bir gereklilikten doğduğunu, hangi nitelikleri barındırdığını ve yaşam karşısındaki rolünü vermeyi amaçlamaktadır. Nietzsche, felsefesi boyunca esasında bizlere bir kültür eleştirisi sunar ve bu eleştirilerini ortaya koyarken temelde tek bir izlek üzerinden hareket eder. Bu ise yaşamın en yüce değer olarak kabul edilmesidir. Böyle bir düşünce ile felsefesini icra eden Nietzsche, yaşamın soluğunu kesen tüm anlayışlara karşı büyük bir protesto geliştirir ve bu protestonun temel kahramanı, Sokrates ve Platon'cu öğelerle beslenen Hıristiyanlık ve bunun bir uzantısı olan öte dünyacı görüştür. Nietzsche ekseninde Hıristiyanlığın gelişiminde etkili olan ve sonrasında Hıristiyanlığın etkide bulunduğu tüm düşünceler temelde mutlak hâkikat ülküsü ile geçerli olan yaşamı yozlaştırıp kurgusal bir öte dünya fikrini topluma aşlamayı kendilerine biricik edim saymışlardır. Fakat Nietzsche için daimi bir oluşa karşılık gelen yaşamda mutlak bir hâkikatten söz etmek imkânsızdır. Nietzsche, tüm hâkikat nitelendirmelerini esasında varoluşun belirsizliği karşısında sığınılan bir liman olarak görmektedir. Öyle ki bu liman, kişileri yaşamda etkisizleştirir, hissizleştirir, var oluşun gerçeğiyle yüzleşmekten alıkoyar. Böylece insan tüm yaşamını belli otoriteler etrafında sürdüren itaatkâr bir köleye dönüşür. Bu ise yaşamın tüm değerleriyle hastalıklı bir duruma dönüşmesini imleyen 'decadence' durumudur. Nietzsche, yaşadığı yüzyılı

decadence'in en ateşli tezahürü olarak değerlendirir. Ona göre bu tezahürün varacağı nihai nokta tüm yaşamlarını uğruna sürdürdükleri tanrının ölümüdür. Bu ölüm aslında insanın ölümüne de gebedir. İnsan, tüm var oluşun anlamını yüklediği tanrının ölümüyle kendi var oluşunun sancısı karşısında nihilistik bir krize düşer. Artık yaşamın bir anlamı kalmamıştır. Bu noktada Nietzsche, bir kriz olan nihilizmi yaşamın kurtarılmasında ve dolayısıyla üstinsana ulaşılmasında son bir ümit olarak görüp nihilizmin en aşırı hali olan aktif nihilizmi öğütlemektedir. Ona göre aktif nihilizm ile insan, tüm değerleri yerinden eder ve bu da en yüce değer olan üstinsana kapı aralar. Nietzsche ekseninde bu üstinsan yeryüzünün yeni anlamıdır. Bu insan bir oluş olan yaşamın bağrına tüm edimleriyle saplanan yaratıcı güçtür. O, tüm değerlerin, egemenlerin, sınırların ötesinde olan ve içgüdüleriyle dolup taşan yegâne yaşam pratiğidir. Bu pratiğin tahayyülü bile yaşamın yeniden doğuşuna katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Trajik Kavrayış, Güç İstenci, Decadence, Tanrı'nın Ölümü, Nihilizm, Üstinsan, Yeni Değerler Yaratmak.

Sayfa Sayısı: 127

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

Master Thesis

Meltem EMRE

**VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL
SCIENCES**

JUNE, 2019

**A REVIEW ON SUPERMAN DECLARATION OF ZARATHUSTRA
IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY**

ABSTRACT

This thesis aims to examine in detail the entire background on which the concept of 'superman notion' occupies a central place in Nietzsche's philosophy, and then to give the concept of what is referred to by the concept of 'superman' as to what kind of necessity it contains, and its role in life. Throughout his philosophy, Nietzsche actually offers us a critique of culture. When he reveals these criticisms, he basically acts on one theme. This is regarded as the supreme value of life. With such a thought, Nietzsche develops a great protest against all conception that cuts the breath of life, and the protagonist of this protest is Christianity nourished by Socrates and Platonic elements, and the other world view as an extension of it. On the Nietzsche axis, all the ideas that were influential in the development of Christianity and subsequently influenced by Christianity regarded themselves as the sole act of infusing the idea of a fictional world beyond society by degenerating the validity of life with the ideal of absolute truth. But it is impossible for Nietzsche to speak of an absolute truth in life which corresponds to a permanent being. Nietzsche sees all the characterizations of truth as a port of refuge in the face of the uncertainty of existence. So much so that this port deactivate people in life, makes them numb, prevents them from facing the reality of existence. Thus, man becomes a submissive slave who lives his whole life around certain authorities. This is the ad 'decadence' state which implies that life becomes a diseased state with all its values. Nietzsche sees his century as the fiercest manifestation of decadence. According to him, the ultimate point of this manifestation is the death of the god they live for. This death, in fact, is conceive with human death. Human falls into a nihilistic crisis in the face

of the pains of his own existence with the death of the god, in which he assumes the meaning of all existence. Life has no meaning anymore. At this point, Nietzsche sees nihilism, a crisis, as the last hope of saving life and thus reaching the man and advises active nihilism which is the most extreme of nihilism. According to him, with active nihilism, human displaces all values, and this opens the door to the supreme value, the superman. On the Nietzsche axis, this superman is the new meaning of the earth. This human is the creative force that is stuck with all his actions in the core of life which is an existence. It is the only life practice that is overflowing with the instincts of all values, sovereigns and beyond the borders. Even the imagination of this practice will contribute to the rebirth of life.

Key Words: Tragic insight, Will the power, Decadence, The Death of God, Nihilism, Superman, Create New Values.

Quantity of Page: 128

Supervisor: Assoc. Prof. Emrah AKDENİZ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HAKİKATİN KUTSALLIĞI VE NİETZSCHE’Cİ ELEŞTİRİ.....	6
1.1. Mutlak Hâkikat Yanılgısı Ve Nietzsche Perspektivizmi.....	6
1.2. Nietzsche Felsefesinde Sokrates Öncesi Dönemin Yorumlanması.....	12
1.2.1. Thales	14
1.2.2. Anaksimandros.....	15
1.2.3. Herakleitos	17
1.2.4. Apollonik Kavrayış	19
1.2.5. Dionizak Kavrayış.....	20
1.2.6. Trajik İnsan	21
1.3. Nietzsche’nin Sokratik Kültür Eleştirisi.....	24
1.4. Nietzsche’de Dünyasallık.....	30
1.4.1. Nietzsche Felsefesinde İyi ve Kötü.....	39
1.4.2. Nietzsche Felsefesinde Köle Ve Efendi Ahlakı.....	41
1.5. Nietzsche’nin Aydınlanma Eleştirisi.....	46
2. BÖLÜM: NİETZSCHE’NİN ON DOKUZUNCU YÜZYIL ELEŞTİRİSİ VE ÜST İNSAN KONSEPTİNİN GEREKLİLİĞİ	53
2.1. Akılsal Olamı Arayışın En Radikal Dönüşümü: On Dokuzuncu Yüzyıl Pozitivizmi Ve Nietzsche’nin Bilimcilik Eleştirisi	53
2.2. Nietzsche’nin Decadence Söylemi	57
2.3. Nietzsche’de Tanrının Ölüm İlanı	64
2.4. Nietzsche’nin Nihilizm Değerlendirmesi.....	71
3. BÖLÜM: NİETZSCHE FELSEFESİNDE İNSAN VE NİHAİ HEDEF OLARAK ÜST İNSAN	79
3.1. Güç İstenci.....	79
3.2. Nietzsche Felsefesinde İnsan.....	86
3.2.1. Yırtıcı Hayvan.....	87
3.2.2. Sürü İnsanı	90

3.2.3. Son İnsan.....	94
3.2.4. Özgür İnsan	96
3.3. Nietzsche Felsefesinde Ebedi Dönüş.....	100
3.4. Nietzsche Felsefesinde Zerdüş Kimliği.....	106
3.5. Nietzsche Felsefesinde Zerdüş'ün Üstinsan İlanı	110
3.6. Üstinsan Ve Amor Fati.....	116
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA	123
ÖZ GEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

ÖNSÖZ

“İnsan, bir an önce kargaşasını, kendine anlam veren bir düzene çevirmese, yıldız doğurtmazsa, karanlığında yok olacaktır...”

Nietzsche, tüm değerlerin değersizleştiği, kişilerin kendisizleştiği ve yaşamın bitkin bir dekadansa sürüklendiği on dokuzuncu yüzyılda, içinde bulunduğu çağ ve kendisi ile bir hesaplaşmaya tutuşur. Bu hesaplaşmada ulaştığı son nokta, bir bütün olarak hayatın kutsiyetini vurgulayan isyan ahlakıdır. Nietzsche, başkaldıran bu tutumu ile felsefe tarihinde oldukça ilginç kabul edilecek olan bir üstinsan konsepti ortaya atmış ve bu konseptin ilanını *‘Böyle Söyledi Zerdüşt’* eserindeki Zerdüşt kimliği ile duyurmuştur. Üstinsan, hayatın değersizleştiği ve insanların hissizleştiği bu yüzyılda yaşamın kendisine yönelip öz değerlerini tüm otorite ve ahlak telâkkîlerinden sıyrarak oluşturur. Bu açıdan tez, yaşama yeni bir reçete sunan bu üstinsanın niteliklerine, hayat karşısındaki tutumuna ve onun ortaya çıkış sürecine odaklanarak oluşturulmuştur.

Bu odaklanmanın üç bölüme yayıldığı tezin ilk bölümünde, Nietzsche’nin hayranlık beslediği Antik Yunan kültürü ve trajik bakış incelenmiş ardından Nietzsche gözünde bu kültürü ortadan kaldıran, dekadansa uğratan Sokrates, Platon ve Platoncu bir din olan Hıristiyanlığın metafizik temelli hâkikat algıları incelenirken bu algılar karşısında Nietzsche’nin perspektivizm görüşü ele alınmıştır. Tezin ikinci bölümüne geldiğimizde on dokuzuncu yüzyılın değerlendirmesi yapılarak çağa egemen olan dekadansın tüm tezahürleri ele alınmış ve nihilizmle sonuçlanacak tanrının ölümü söylemine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Tezin son bölümünde ise üstinsanın ilan edicisi olan Zerdüşt kimliği ayrıntılarıyla serimlenmiş ve bizzat nihilizmi aşip, kendi değerlerinin yaratıcısı konumuna yükselen üstinsanın yaşama karşı geliştirdiği bakış diğer insan tiplerinden ayrıştırılarak ortaya konmuştur.

Bu süreçte araştırmamızı temellendirmek için öncelikle Nietzsche’nin kendi söylemleri ve eserlerinden yararlanılmış, ardından Nietzsche ile ilgili kaleme alınmış yerli ve yabancı kitap, dergi, makaleler ve tezlere, üniversite kütüphanelerinde bulunan kaynaklara başvurulmuştur.

Felsefe tarihinde oldukça kışkırtıcı tespitlerde bulunmuş, sıra dışı bir kişilik olan Nietzsche, bu tespitleri ile yaşama yeni bir bakış kazandırarak kemikleşmiş tüm yapıların sorgulanmasını öngörmüştür. Realiteye bu denli cesur bir tavırla yaklaşan ve günümüz realitesine yaklaşımımın biçimlenmesinde önemli derecede katkı sağlayan Friedrich Nietzsche'nin kendisine teşekkürlerimi bir gönül borcu olarak sunmak isterim. Ayrıca Nietzsche gibi eşsiz bir telâkkîyi çözümlene sürecimde danışmanlığımı üstlenen, onaylayıcı ve yönlendirici tavırlarıyla bana destek olan hocam Sn. Doç. Dr. Emrah Akdeniz'e, lisansüstü eğitim sürecimin en başından beri şahsıma yönelik takındığı olumlu tutumlarıyla desteğini hissettiren hocam Sn. Doç. Dr. Eren Rızvanoğlu'na, tüm söylemleri ile bana olan güvenine işaret eden çok sevdiğim hocam Sn. Dr. Öğretim Üyesi Dilek Dalmış'a ve çalışmam boyunca verdiğim çabaya ortak olup daima yanımda olan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Meltem EMRE

GİRİŞ

Nietzsche'nin realitenin en kışkırtıcı filozoflarından biri olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Böyle bir izlenime varmamız, onun tüm felsefesi boyunca yaşamla iç içe bir bakış sunmuş olmasından ileri gelmektedir. Nietzsche ekseninde yaşam, tüm yönleriyle en yüce değerdir. Onun gözünde gerek çağının insanı ve gerekse tüm Avrupa tarihi bu bilinçten yoksundur. Böyle bir düşün dünyasına sahip olan Nietzsche'nin temel gayesi ise gözden düşürülen yaşamın anlamını yeniden kazandırmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche tüm söylemleri ile üstinsana işaret eder. Ona göre üstinsan yaşamın kaybolan bu değerini yeniden kazandıracak biricik anlamdır. Peki, yaşam hangi nedenlerden ötürü gözden düşürülmüştür? Hangi idealler uğruna geçerli olan dünya kurban verilmiştir?

Tezimizin birinci bölümünde bu sorulara ışık tutma maksadıyla hareket edilmiş ve ilk olarak Nietzsche'nin hâkikat kavramına yönelik tutumunu ortaya koyan perspektivizm görüşüne yer verilmiştir. Bunu takiben Nietzsche'nin yaşamı kucaklayan perspektivizmiyle paralel olan Antik Yunan kültürüne bakışı incelenmiştir. Tüm bunlardan sonra Nietzsche ekseninde yaşamın değerini düşüren Sokrates, Platon ve bu düşünürlerle beslenen Hıristiyanlık ve aydınlanma felsefesi incelenmiştir.

Nietzsche ekseninde yaşam daimi bir oluşa karşılık gelmektedir. Böyle bir yaşamda kendisiyle bir ve aynı kalan hiçbir hâkikatten söz edilemez. Hakikat istemi temelde yaşamın kendisinden bir kaçıdır. Öyle ki insan var oluşun belirsizliği karşısında sözde hakikatlere, mutlaklara sığınır ve böylece yaşamını daima egemen unsurlara karşı sergilediği itaatkârlık ile tüketir. Burada Nietzsche, evrende var olan kuvvetler arası ilişkilerden doğan oluş sürecinin hiçbir zaman son bulmayacağını ve temelde hâkikat olarak iddia edilen tüm nitelendirmelerin yalnızca birer yorum olduğunu söyler. Ona göre yaşama böyle bir bakışla yaklaşılmadığı sürece ortaya atılan tüm kurgusal hâkikatler nihai olarak yaşamın soluğunu kesecektir.

Nietzsche'ye göre yaşamın biricikliğini bilen, evrenin bir oluş olduğuna inanan ve böylece kutsal hâkikat nitelendirmelerinden olabildiğince uzak olan yegâne kültür Antik Yunan kültürüdür. Ona göre bu kültür, var oluşun anlamını

ararken ona kötücül ve karamsar bir tavırla yaklaşmaz. Nitekim bu kültür, ne olursa olsun yaşa diye haykıran Apollon ve yaşamın içgüdülere bağlılıkla icra edilmesine vurgu yapan Dionysos birlikteliği ile hareket etmektedir. Bu ise Nietzsche ekseninde trajik bakışın anahtarıdır. Onun gözünde trajik düşünce, üstinsana kapı aralayan bir bakıştır. Bu bakışla insan var oluşun belirsizliği karşısında mutlaklara sığınmak yerine kendi benliğiyle yüzleşir ve tüm içgüdüleriyle kendi yaşamının yaratıcısı konumuna yükselir.

Nietzsche, trajik bakışın ve dolayısıyla yaşamı evetleyen tavrın yok edilmesinde ilkin Sokrates'e işaret eder. Onun gözünde Sokrates, içgüdüleri ve bedensel olan tüm yetileri yok sayarak us temelli bir yaşam bilinci öğütler. Bu ise mutlak hâkikat fikrine kapı aralayarak Avrupa tarihinde metafizik temellerin kaynağı olan Platon'un düşüncelerinin doğmasına kaynaklık eder. Nietzsche ekseninde Platon, yarattığı idealar âlemi kurgusuyla geçerli olan yaşamın değerini düşürür ve bedensel olanı yaşamda ikincil konuma getirir. Tüm bunlar ise Avrupa ahlakının temel karakteristiğini oluşturan Hıristiyanca yaşamaya bir köprü niteliğindedir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan düşüncesinde egemen olan tanrı, öte dünya, günah gibi kavramlar trajik olanın yok edilmesinde bir zirve niteliğindedir. Ona göre tüm bu düşünceler yaşamın canlılığını alan, insanı güçsüzleştiren kavramlardır.

Nietzsche, yaşamın yozlaştırılmasındaki eleştirilerini akılsallık ile yola çıkan, fakat nihayetinde kendinde şey düşüncesine yahut tanrının varlığına ulaşan kanıtlar öne sürerek metafiziğin kucağına düşen aydınlanma felsefesine de yöneltmekten geri durmaz. Ona göre nasıl ki Sokrates ve Platon'la beslenen Hıristiyanlık geçerli olan yaşamın biricikliğini reddedip öte dünyasal anlayışlara bağlıysa tıpkı bunun gibi on yedinci ve on sekizinci yüzyılda da sözde aydınlanmayla yaşam gözden düşürülmüş ve sonuç olarak kurgusal hâkikatlere bir yenisi daha eklenmiştir.

Tezimizin ikinci bölümüne geldiğimizde ise Nietzsche ekseninde tüm bu arka planla beslenen decadence durum ve durumun vardığı nihai noktalar ortaya konmuştur. Bu bağlamda bir reçete mahiyetinde olan üstinsanın gerekliliği de gözler önüne serilmiştir.

Decadence, bir tür çürüme-bozulma anlamlarına karşılık gelmektedir. Nietzsche ekseninde yaşamın göz ardı edilmesiyle bu decadence durum tüm değerlere egemen olur. Bu değerlerde bozulmanın kendisini gösterme şekli içgüdülerin reddi, egemenler altında yaşama yön verme gibi ortak temalar içerir. Nietzsche, decadence olan durumlar karşısında üstinsanın gerekliliğine vurgu yapar. Onun gözünde üstinsan decadence'ları bilir ve bu bağlamda tüm değerlerin üzerinde olan bir yaşam koyar ortaya. Burada üstinsan kendi benliğinin yaratıcısı olarak kendi değerlerinin de belirleyicisidir. Bu bakımdan o, decadence olan tüm tezahürlerin üstünde olup hastalıklı nitelikleri aşan sağlıklılığın ölçütüdür.

Nietzsche gözünde üstinsan konseptinin gerekliliğini ortaya koyacak bir diğer durum tanrının ölümü ve bunu takip eden nihilizmdir. Nietzsche, tanrının ölümünün ardına birincil katil zanlısı olarak insanı yerleştirir. Ona göre insan kişinin kendi benliğine bağlı kalmasının gerekliliğini vurgulayan tek gerçek Hıristiyan olan İsa'yı çarmıhta gererek, tanrısal nitelikleri rahip kimseye yükleyerek, İsa'nın havarilerinden olan Aziz Paulus'un ilk günah söylemine bağlı kalarak ve Platon'la başlayan batı metafizik dünyasında tanrıya yüklenen yaşam yoksullaştırıcı anlamlar ile tanrı öldürülmüştür. Nietzsche, yaşamda en yüce değer olarak kabul edilen tanrının ölümünün ardında koca bir boşluğun kaldığına işaret eder. Ona göre insan böylece tüm değerlerini dayandırdığını tanrısından yoksun kalmış diğer bir deyişle evrende kendi yalnızlığına terk edilmiştir. Böyle bir yaşamda insanı bekleyen tehlike nihilizmdir yani bir tür her şeyin boş olduğu inancıdır. Bu kriz ile insan yaşamın tümüyle anlamsız olduğuna inanır. İşte bu noktada Nietzsche üstinsanın yaşamın yeni ve biricik anlamı olduğunu söyler. Ona göre tanrının ölümü ile doğan kriz yalnızca bu düşünce ile yani üstinsanın kendisi ile aşılr. Öyle ki üstinsan yeni değerlerin yaratımında tek kaynaktır.

Tezimizin üçüncü bölümüne geldiğimizde tüm gereklilikleriyle verdiğimiz üstinsanın yaşamdaki güç istencinden nasıl etkilendiğine ve onun geçerlikte olan insanlardan farkına değinilmiştir. Bu belirlemelerin ardından üstinsanı ilan eden Zerdüş kimliği tahlil edilerek onun üstinsan bildirisi ve ebedi dönüş düşüncesi tüm yönleriyle ortaya konulmuştur.

Nietzsche, yaşamı oluşun daimiliği ile sınırlar ve ona göre bir oluş olan bu yaşamdan öte bir dünya mümkün değildir. Burada Nietzsche bir oluş olarak değerlendirdiği yaşamın bütününe hâkim olan ögeye güç istenci der. Öyle ki bu istencin olmadığı yer tümüyle hiçliktir. Bu halde oluşun daimiliğinden yoksun olan dolayısıyla güç istencinden mahrum olan tüm öte dünya belirlenimleri de bu hiçliğe tabidir. Nietzsche, yaşamda iki tür kuvvetin varlığından bahseder. Bu kuvvetler güç istencine tabi olan aktif ve tepkisel kuvvetlerdir. Nietzsche'ye göre yaşama egemen olan bu kuvvetlerden tepkisel olanın temel niteliği yaşama ve ötekine hayır demekken aktif kuvvetin temel niteliği yaşamı tümüyle olumlamaktır. Ona göre yaşamda etkin ve tepkisel olan bu kuvvetler arasında daimi bir savaş vardır ve bu savaşın galibi sayıca fazlalığından ötürü tepkisel kuvvettir. Bu galibiyet yaşamın yoksullaşmasının sebebidir. Bu noktada Nietzsche güç istencinin en yüksek karşılığının üstinsan ile ortaya çıkacağına işaret eder. Öyle ki üstinsan daima daha fazla olma anlamında güç istenci ile tüm yaşamı yeniden yaratır ve dolayısıyla tepkisel olan tüm kuvvetlerin aşılmasını sağlar.

Nietzsche, üstinsan düşüncesini ortaya koyarken var olan insan tipleri üzerinde bir tahlile girişir ve bu tahlil sonucunda birbirinden beslenen farklı insan tipolojilerinden bahseder. Onun serimlediği bu tiplerden ilki yırtıcı hayvandır. Yırtıcı hayvan, içgüdüleriyle var olan fakat bu içgüdülerini yapılandırmayı başaramayan tiptir. Bu insan zamanla evcilleşerek sürü insanına dönüşür. Burada sürü insanı, ahlâki kıstaslara bağlı olan itaatkâr insandır. Diğer bir deyişle sürü, Hıristiyanca olan yozlaşımın vücut bulmuş halidir. Nietzsche'nin tanımladığı bir diğer insan özgür insandır. Özgür insan var olan ahlakı aşmış ve yaratıcı olan üstinsana atılmış ilk adımdır. Bu bağlamda o üstinsana ulaşmayı amaç edinendir. Nietzsche'nin geçerlikte olan toplumda işaret ettiği bir diğer insan tipi son insandır. Bu insan yaşam karşısında hissizleşmiş, hedefsiz insandır. O yaşamın anlamsız olduğuna inanır ve tümüyle pasif bir kişilik koyar ortaya. Nietzsche, tüm bu insan tiplerinin karşısına üstinsanı en değerli yaşam pratiği olarak yerleştirir ve onu Zerdüşt kimliği üzerinden ilan eder.

Zerdüşt, yaşamda iyi ve kötü belirlenimleri yıkmayı hedef edinen ve üstinsanla özdeşleşmeye çalışan bir kişiliktir. O, yaşam karşısında kendisiyle aynı

hedefi yani üstinsanı arzulayan yoldaşlar arar ve yaşamda ki temel yasanın ebedi dönüş olduğuna işaret eder.

Ebedi dönüş, yaşamın onaylanmasını yahut yaşamdan duyulan memnuniyetsizliği ortaya çıkaran bir düşünme biçimidir. Nietzsche ekseninde ebedi dönüş ancak yaşamını kurban etmeyen kişilerce olumlanır. Bu halde denilebilir ki üstinsan bu olumlamanın en yüce halidir. O, realiteyi kendi gözleriyle gören, değerlendiren, egemen olan tüm güçleri aşan, sağlıklılığın göstergesi olan yaratıcı konsepttir.

Böylelikle üç ana bölüme yayılan çalışmamızın tümü üstinsan düşüncesi odağında şekillenmiştir. Bu çalışma süresince üstinsanın dayandığı tüm yapıları incelemeyi, onun gerekliliğini ve tüm niteliklerini ortaya koymayı hedefledik ve son noktada üstinsanın var olma imkânını değerlendirerek çalışmamızın özgün kimliğini ortaya koymuş bulunmaktayız.

1. BÖLÜM: HAKİKATİN KUTSALLIĞI VE NİETZSCHE’Cİ ELEŞTİRİ

1.1. Mutlak Hâkikat Yanılgısı Ve Nietzsche Perspektivizmi

Nietzsche felsefesine bir bütün olarak baktığımızda onun felsefesinin daimi bir eleştiri üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz. O, yüzyıllardır topluma egemen olmuş ahlaki kuralları eleştirirken bu kuralların ötesine geçerek onların ontolojik boyutunu da incelemiştir. Bu noktada Nietzsche’nin amacı ahlaki olanın beslendiği ontolojik temelleri yıkmaya yöneliktir. Ontolojik temeller, görünüşün ardındaki hakiki olan, duyular âleminin üstündeki ideal âlem, günahkârlığın sebebi olan bu dünyanın ötesindeki uhrevi dünya gibi adlandırmalarla birbirini taklit eden düşünceleri barındırır. Bu bağlamda tüm ontolojik temellerin iddiası mutlak olan bir hakîkât olduğu yönündedir. Nietzsche bu kabul karşısında kendisini değerleri sorgulayan, onların köklerine inen ve gerektiğinde yok eden bir yeraltı insanı olarak tanımlar (Nietzsche, 2013: 9). Öyle ki bu yeraltı insanın temel ödevi, hakikatin değerini sorgulamaktır (Nietzsche,2015a: 172). Nietzsche’nin hakikat soruşturmasını anlayabilmek için öncelikle onun evren anlayışını ortaya koymak gerekmektedir (Özer, 2017: 1533). Nietzsche’nin evren anlayışı birbirini besleyen iki temel üzerinde gelişir. Bunlar, güç istenci ve oluş düşüncesidir.

Nietzsche ekseninde güç istenci, yaşamda canlılığın olduğu her alana hakim olan temel öğedir. Bu kavram evrendeki her türlü dinamik yapının kaynağıdır. Dolayısıyla daimi bir oluşa karşılık gelen dünya ve insan, tüm yönleriyle bir güç istencidir(Nietzsche, 2017b: 651). Burada dünyanın, güç istenci olan şeylerin birbirine karşı verdiği üstünlük mücadelesinin merkezi olduğu sonucuna da ulaşabiliriz (Dede, 2017: 72). Bu durumu Deleuze şöyle ifade eder;“istenç, gizemli bir şekilde kaslar ya da sınırlar üzerinde ya da genel olarak madde üzerinde değil, mutlaka başka bir istenç üzerinde etkide bulunur” (Deleuze, 2010: 20). İstençlerin varolma çabasına karşılık gelen bu etkiler esnasında “bazı güç merkezleri egemen olarak gücünü arttırırken , bazı güç merkezleri itaat ederek güç azalması yaşar”(Dede, 2017: 72). Bu süreçte her güçlü, güçsüz olanı ezer (Nietzsche, 2017b: 482). Bu noktada nietzsche şöyle söyler;

Yaşamın kendisi aslında benimsemedir, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürü – ama insan niçin zorunlu olsun, hep böylesi çağlar boyu kara çalma niyeti taşıyan sözcükleri kullanmaya? Bireyler, daha önce varsayıldığı gibi, birbirlerinin bedenlerine eşit olarak davranırlar – her sağlıklı aristokraside böyle olur – oysa beden, ölen değil yaşayan bedense, içindeki birey, kendisine yapmaktan sakındığı her şeyi karşısındakine yapar: bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, esneklik kazanmaya çalışacaktır – bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan değil, yaşadığından dolayı, çünkü yaşama güç istencidir (Nietzsche, 2015b: 191).

Yaşamı topyekün bir istenç hareketi olarak ele alan Nietzsche bu bağlamda hakikati de gücü istemenin bir formu olarak ele alır (Nietzsche, 2017b: 380). Buna göre hakikat; üstesinden gelme istencidir (Nietzsche, 2017b: 362). Ancak bu istenç, yaşam karşısında en düşük tinsel güçtür (Nietzsche, 2017b: 353). Nietzsche'ye göre insan, bu etki ile daima kendisinin karşısına hakikati imleyen mutlak varlıklar yerleştirme arzusundadır. Bu noktada Nietzsche'nin tavrı açıktır:

Hakikat, 'ne pahasına olursa olsun hakikat' istemi. Hakikate karşı duyulan sevgideki bu mürit çılgınlığı canımızı sıkıyor. Ayrıca, bunun için bizler, çok deneyimli, çok ciddi, çok neşeli, fazlaca büyülenmiş ve çok deriniz... Hakikatin yüzündeki peçe kaldırıldığında, hakikatin hakikat olarak kalacağına bizler artık inanmıyoruz. – Buna inanmak için yeterince yaşadık bizler. - (Nietzsche, 2010b: 91).

Nietzsche'ye göre hakikat istenci, kişinin aldatılmış olmama isteğinin bir sonucudur (Nietzsche, 2017b: 382). Öyle ki kişi bu dünyayı yanıltıcı olarak kabul eder ve bu dünyanın karşısına mutlak olan değerler(tanrı, öte dünya gibi) yerleştirir. Bu değerleri kendi varlığının bir koşulu olarak kabul eder. Diğer bir deyişle yaşamın belirsizliği karşısında kişi, kendi varlığını onaylamak için mutlak hakikat olarak konumlandığı değerler yaratır. Bu değerler, onun sığındığı bir liman rolündedir. O halde denilebilir ki hakikat, mutlak olduğu düşünülen kavramların var olduklarının onaylanması değil, kişinin varlığını sürdürebilme istencinde yatan güç istencidir. Dolayısıyla bu dünyada adına hakikat denilebilecek hiçbir şey yoktur. Burada Nietzsche'nin oluş düşüncesi karşılar bizi.

Oluş düşüncesi, mutlak hâkîkatin reddini içermesi bakımından önemlidir. Nietzsche ekseninde tümüyle güç istenci olan yaşamda hâkim öge, güçler arası çatışmadır. Bu sonu olmayan çatışma, yaşamın kendisini oluşturan temel unsurdur.

Bu bağlamda yaşam daima oluş halindedir (Çörekçioğlu, 2014: 42). Böyle bir yaşamda mutlak olan hiç bir hâkikat yoktur. Tıpkı bunun gibi sonsuz olan, değişmeden kalan hiçbir olgu da yoktur. Yaşamda her şey oluşa mahkûmdur (Nietzsche, 2015c: 25).

Yaşamı güç istenci ve oluş kavramlarıyla bir gören ve bu etkiyle hâkikati reddeden Nietzsche, dünyaya güvensizlikle yaklaşır, hâkikati iddia eden anlayışlara en sert eleştirilerini yöneltir. Ona göre Sokrates bu anlayışın ilk örneğidir. O, geçerli olan yaşamın hastalıklı olduğunu söyleyerek daima ussal olan hâkikati aramıştır. Sokrates'in ardılı olan Platon'da bu söylemden çok uzaklaşmayarak ussal hâkikate idealer kılıfını giydirmiştir ve Platoncu bir din olan Hıristiyanlık da bu söylemi geliştirip mutlak hakikatin öte dünya olduğuna dair vaazlar vermiştir. Nihayet on yedinci ve on sekizinci yüzyıla geldiğimizde kendisine akılsallık kimliği altında yer açmış olan Descartesçi ve Kantçı söylemler de, verili olanın dışına çıkmayarak hakikatin temelini düşünme, aklını kullanma, kendinde şey gibi argümanlar aracılığıyla ele almışlardır.

Nietzsche, kişiyi mahkûm eden bu görüşler karşısında olduğunu şu şekilde dile getirir; "Tüm sistematikçilerden kuşku duyuyorum ve onları görünce yolumu değiştiriyorum. Sistem istemi, dürüstlük yokluğundandır"(Nietzsche, 2010a: 7). Nietzsche ye göre sistem istemi yani hâkikat olarak belirlenen unsur çerçevesinde sürdürülen yaşam, bir ahlak önerisidir. Şimdiye değin ortaya atılmış hiçbir hâkiki öge kişilerin yaşamına dokunmama gibi bir edimde bulunmamıştır. Aksine hâkikat diye kabul gören her kavram yaşamın bütününe yönlendirmiş, yaşam da yapıp etmelerin ahlakiliğini belirlemiştir. Burada amaçlanan şey her ne kadar hâkikate ulaşma arzusu gibi görünse de gerçekte elde edilen tek şey yüce ahlaksal yapının temellerini atmak olmuştur (Nietzsche, 2013: 11). İşte hâkikat kavramına yüklenen bu anlam dolayısıyla yaşamı öteleyen ahlaki düşünceler ortaya çıkar ve çoğu zaman bu yaşamın yerini gerçeklik temelli hakiki dünya görüşü alır. Nietzsche'nin hâkiki dünya çözümlemesi şu şekildedir:

1.Hakiki dünya bilge, dindar, erdemli kişi için ulaşılabilir – kendisi o dünyanın içinde yaşar, kendisi o dünyadadır.

(Bu fikrin en eski biçimi, görece akıllıca, basit, ikna edici. ‘Ben, Platon, hakikatin kendisiyim’ cümlesinin yeniden yazılmış hali.)

2.Hakiki dünya, şimdi ulaşılamaz, ama bilge, dindar, erdemli kişiye vaat edilmiştir (‘tövbe eden günahkâra’). (Fikrin gelişmesi: daha incelmıştır, daha kuşkulu, daha akıl almaz, - kadınlaşmıştır, Hıristiyanlaşmıştır...)

3.Hakiki dünya, ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaat edilemez, ama şimdiden bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünülmüştür.

(Aslında yine aynı güneş, ama sisin ve kuşkunun arasından ışıldıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, kuzeyli, Könisbergli olmuştur.)

4.Hakiki dünya – ulaşılamaz? En azından ulaşamadı. Ulaşamadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki?

(Sabah griliği. Aklım ilk esneyişi. Pozitivizmin horoz ötüşü.)

5.’Hakiki dünya’ – artık hiçbir şeye yaramayan, daha fazla yükümleyici bile olmayan bir fikir, - yararsız, gereksizleşmiş bir fikir, dolayısıyla çürütülmüş bir fikir: ortadan kaldıralım onu!

(Gün ışığı; kahvaltı; sağduyunun ve neşenin geri gelişi; Platon’un utançtan kızarması; tüm özgür tinlilerin şeytani gürültüsü.)

6.Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya?... Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!

(Öğlen; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılgının sonu; insanlığın doruk noktası; INCIPIT ZARATHUSTRA.) (Nietzsche, 2010a: 25,26).

Nietzsche’ye göre hâkikat kavramının somutlandığı bu hâkiki dünya algısı, mutlak olanı aramanın sonucunda düşülen en büyük çıkmazdır. Sokrates’ten beri var olan bu çıkmaz on dokuzuncu yüzyıla değin sürmüştür. Sokratesçi gelenekle beslenen tüm toplumlarda hâkikate duyulan derin arzu, ona yüklenen büyük anlam onun kolay elde edilebilirliğini de ortadan kaldırmıştır. Öyle ki, bu toplumların gözünde hâkiki olan, bu değerinden dolayı herkesçe, her zaman ve her yerde elde edilemeyendir. Onun mahiyeti bunu gerektirir. Nietzsche, bu sözde yüce değere atfedilen anlama en sert eleştirilerini yönelterek şöyle der;

Hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler; tuğlalarını yitirmiş sikkeler, ki, şimdi, artık sikke olarak değil, maden olarak, hesaba katılmaktadırlar. Hala

bilmiyoruz doğruluk güdüsünün nereden kaynaklandığını: Çünkü şimdiye dek yalnızca toplumun var olmak için koyduğu ödevlendirmeyi işittik: Doğruluklu olmak; yani, alışılmış eğretilmeleri kullanmak, ahlaksal açıdan dile getirirsek: Saptanmış bir uzlaşma göre yalan söyleme ödevi, sürü olarak, herkes için bağlayıcı bir biçimde, yalan söyleme (Nietzsche, 1998: 59).

Nietzsche'nin bu söylemi, mutlak hâkikat fanatizmine yönelik karşı sitemini açıkça ortaya koyar. Ona göre, yaşamın dışında kendisiyle bir kalan, mutlak değişmezleri kendisinde barındıran hiçbir şeyin varlığı söz konusu değildir. Hâkikat, yalnızca oluşun kendisi olarak yaşamda vardır. Fakat bu hâkikat mutlak, kendi başına olan bir şey değildir (Jaspers, 2013: 231,232). O, bir tür yorumlamadır. Nitekim hâkikati mutlak olanla eşleştirme oluşun doğası gereği mümkün değildir (Nietzsche, 2017b: 399). Nietzsche ekseninde bizzat güç istemi ile ulaşılan anlamlar, kurgular, değerler her ne kadar hâkikat olarak kabul edilseler de hiçbiri gerçekliği çözümlenmeye, gerçekliğe tekabül etmeye muktedir değildirler. Nietzsche'nin bu düşüncesi, Sokrates'ten beri hüküm sürmüş olan hâkikat anlayışının temellerini sarsacak perspektivist bilgi anlayışıdır (Dede, 2017: 86). Nietzsche'nin perspektivist bilgi anlayışı bizzat güç istenci ve bu güç istencine sahip kuvvetlerden hareket eder. Buna göre;

Eğer bir şeyin (insani, biyolojik ve hatta fiziksel bir fenomenin) hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını ya da onda hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyiz. Bir fenomen bir görünüş ya da bir ortaya çıkış değil, mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir.(...) her kuvvet, gerçekliğin bir miktarının ele geçirilmesi, tahakküm altına alınması, kullanılmasıdır. Çeşitli biçimleriyle algı bile doğayı ele geçiren kuvvetlerin ifadesidir. Bu, doğanın bir tarihi olduğu anlamına gelir. Genel olarak bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin art arda gelişi, ona egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin birlikte var oluşudur. Aynı nesne, aynı fenomen onları ele geçiren kuvvetlere göre anlam değiştirir (Deleuze, 2010: 15,16).

Deleuze'ün bu pasajından da anlaşılacağı üzere ne kadar güç istenci ve kuvvet varsa o kadar anlam vardır. Nietzsche bu durumu şöyle serimler;

Dünyanın sahip olduğu değerlerin bizim yorumlarımızda yarattığı (- belki de bir yerlere insanların yorumları dışındaki yorumların da olası olduğu -); daha önceki yorumların, sayesinde hayatta kalmayı başardığımız, yani gücün artması için güç istencimizi kurtarmayı başardığımız perspektif değerlendirmeler olduğu; insanın her yükselmesinin daha dar kafalı yorumların üstesinden gelmeyi beraberinde getirdiği; gücün her güçlenmesinin ve artışının, yeni ufuklara inanan yeni bakış açıları ve anlamlar

getirdiği fikri – işte yazılarıma nüfus eden fikir budur (Nietzsche, 2017b: 398).

Bu bağlamda Nietzsche, güç istenci ile oluşan anlam çoğulluğuna işaret ederek şöyle der; “gözün birçok türü vardır. Sfenks’in bile gözleri vardır – dolayısıyla ‘gerçeğin’ birçok türü vardır ve sonuçta hiçbir gerçek yoktur” (Nietzsche, 2017b: 354). Nietzsche’nin bu söyleminden de anlaşılacağı üzere yaşamda mutlak olan, biricik kabul edilen hiçbir hâkikat yoktur. (A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Yolsal, 2002: 1134). Nitekim hayatta gerçeklik olarak kabul edilen tüm nitelendirmeler sadece bir yorumdur. Bu bağlamda Nietzsche, hiçbir hâkikati ‘kendi içinde’ kuramayacağımızı söyler (Nietzsche, 2017b: 326). Çünkü kişiler, istenç ve içgüdülerini ile yorumlarda bulunmaktan öteye gidemezler. Kendi içinde olan bir hâkikatin kavranılabilmesi için onunla bir takım ilişki kurulmalıdır. Burada kendini dışarıya açılmayan hâkikat, anlamını bu ilişki ile kazanır. Dolayısıyla o, kendi içinde kalarak bir gerçeklik değeri kazanamaz. Öyle ki, “bir şeylerin, yorumdan ve sübjektiviteden tamamen uzak bir anayasaya sahip olduğu, tamamen asılsız bir hipotezdir” (Nietzsche, 2017b: 366).

Bu bağlamda durumlar ve kavramlar üzerine gerçekleştirilen düşünceler bir açıklama yahut tanımlama vermez. Burada yapılan şey anlamın sunuluşudur. Hâkiki hiçbir bulgu yoktur, her şey değişim içindeyken dile getirebileceğimiz en fazla perspektiflerimizdir (Nietzsche, 2017b: 394). Dolayısıyla “karşı karşıya olduğumuz dünya, sahtedir, yani bir gerçek değil, bir masal ve eksik gözlemler toplamı bazında bir tahmindir; oluş aşamasında bir şey gibi, her zaman değişen, ama – ‘gerçek’ olmadığı için – asla gerçeğe yaklaşmayan bir yalan gibi, ‘değişim içindedir’ ” (Nietzsche, 2017b: 398).

Nietzsche gözünde yaşamın bu değişkenliği karşısında Sokrates’ten beri süregelen tüm metafizik görüşler, mutlak hakikatler ve aydınlanma felsefesinin iddia ettiği evrensel bilgi iddiaları belli bir perspektifin değerlendirme tarzından öte değildir (Danto, 2002: 15,21). Fakat bu perspektifler ahlaki ve ontolojik belirlenimleri ile yaşama tek bir pencereden bakmaya sebep olurlar. Dolayısıyla Nietzsche, en çok bu yorumların hâkikat olma iddiası ile yaşamı tüketmesini eleştirir. Nitekim Nietzsche’nin perspektivizmi yaşamda tüketmeye, tek tipleştirmeye karşı

yaşamı evetleyen bir tavidir. Onun kendisini onaylaması ve kendinden önceki tüm hâkikat tahayyüllerini reddetmesi bundandır.

1.2.Nietzsche Felsefesinde Sokrates Öncesi Dönemin Yorumlanması

Nietzsche, yaşadığı döneme yani on dokuzuncu yüzyıla hastalıklı ve çürümeye yüz tutmuş bir çağ olarak bakmaktadır. Ona göre on dokuzuncu yüzyılın içinde bulunduğu bu hastalıklı durum Sokrates'in us temelli felsefesinden kaynağını alır ve sonraları bu kaynağa Platon'un İdea'sı, Ortaçağ'ın Hıristiyan Tanrı'sı, Descartes'in Cogito'su, Kant'ın Numen'i eşlik eder. Nietzsche'nin eleştirilerinin hedefi olan bu kavramlar, insanı tek tipleştiren anlayışların ortaya çıkmasının sebebidir. Nietzsche ekseninde bu anlayışlarla şekillenen tüm hastalıklı kültürlerden daima daha gerçek olan, yaratıcı olan, yüce değerlerin kaynağı olan asıl kültür Sokrates öncesi Antik Yunan kültürüdür.

Nietzsche ekseninde Antik Yunan toplumu yaşamda hakikat arzusuyla ilerleyip yaşadıkları bu dünyayı ikincil duruma getirecek metafizik argümanlar geliştirmez. Onlar için tek bir yaşam vardır ve bu görünüşte olandır. Nietzsche Antik Yunan'ı, yaşama karşı bu bakışından dolayı en değerli toplum olarak görür ve şöyle söyler;

Ah bu Yunanlılar! Yaşamalarını biliyorlar! Bunu becerebilmek için yüzeyde, kırışıkta ve dert üzerinde pervasızca kalıvermek; görünüşe tapmak, biçimlere, seslere, sözcüklere, görünüşün Olyp'ine inanmak gerek! Yunanlılar çok da yüzeyseldirler.- Ama, derinliklerindedir kökleri. Ve ruhun çağdaş düşüncesinin en yüksek ve en tehlikeli zirvesine tırmanıp, buradan etrafa bakan, buradan aşağıları gören bizler, artık geriye dönemeyiz. Artık bu olayın içinde de değiliz – Yunanlılar mı? Biçimlere, seslere ve sözcüklere tapanlar mı? İşte, onlar zaten bu nedenle – sanatçı olmuşlardır... (Nietzsche, 2010b: 91,92).

Görünüş olan bu dünyaya yani yaşamın kendisine, bu denli bağlı olan Antik Yunan toplumunun bu tavrını ilkin yarattıkları tanrı anlayışlarında görmekteyiz. Nitekim tanrı, onlar için yaşama bağlı kalarak sevinçle yaratılmıştır(Nietzsche, 2011a: 29). Bu tutumla yaratılan Yunan tanrılarını Nietzsche şöyle tanımlar;

Yunan tanrıları, Homeros'ta karşımıza çıktıkları halleriyle mükemmeldirler, kesinlikle zorunluluktan ya da ihtiyaçtan doğmamışlardır. Bu tür varlıkları, korkudan dehşete düşmüş biri yaratmamıştır; hayattan kopmamak için, dahiyane bir hayal gücü onları imgelemiştir. Bu imgelerden seslenen yaşamın

dinidir, yoksa görev ya da münzevilik ya da ruhanilik değil. Tüm bu figürler yaşamın zaferini solur, zevkli bir yaşam duygusu onların ayinine eşlik eder. İstekte bulunmazlar: onlarda var olan, ister iyi ister kötü olsun, ilahileştirilmiştir. Diğer dinlerin ciddiyeti, kutsiyeti ve katılığıyla kıyaslandığında, Yunanlıların dini, hayali bir eğlence diye aşağılanma tehlikesi ile karşı karşıyadır(Nietzsche, 2011b: 40).

Nietzsche böyle bir toplumu kutlu ve yüce olarak tanımlar. Ona göre bu toplumda iyi yahut kötü olarak görülen her şey tanrısallaştırılır (Nietzsche, 2011a: 27). Öyle ki bu düşünceyle onlar yaşamın biricikliğini hisseder ve yaşamı kucaklayacak sanatı yaratırlar. Bu bağlamda onlar için sanat yaşamın sürdürülebilmesinde, var oluşun mükemmelleştirilmesinde temel unsurdur (Nietzsche, 2011b: 41). Onların dünyaya yönelimi anti metafizik bir bakış, sanatsal bir bakıştır(Nietzsche, 2017b: 638). Nietzsche, Antik Yunan'ın yaşama tüm yönleriyle sarılan bu tutumunun Sokrates'le birlikte bozulmaya başladığını iddia eder. Ona göre Sokrates'le birlikte içgüdülerin ve sanatın reddi istenir(Nietzsche, 2011b: 28). Nietzsche ekseninde yaşamı yadsımaya karşılık gelen bu istek Yunan kültürünün bozulmasının temelidir. Bu bozuluşla şekillenen batının Hıristiyan öğretisi Antik Yunan'dan daima daha eksiktir.

Katolik kilisesinde İsa'nın yaşam öykülerinin, havarilerin mektuplarının, bazı duaların okunduğu ders havasındaki ses tonu diye bilinen bu şarkı tonunun bir tür benzerini tanıyorsunuzdur: 'Okuyan rahip imla işaretlerinde ve cümle sonlarında ses tonunda bazı değişikliklere gider, böylelikle sunumun kolay anlaşılması sağlanır, aynı zamanda da tekdüzelik önlenir. Ama kutsal eylemin önemli anlamında ruhaninin sesi yükselir; paternoster, ayin başlangıcındaki sözler, dua, yüksek sesle söylenen şarkıya dönüşür. 'Kudas ayininin ritüelinde ki birçok şey, genelde Yunanlıların müzikli oyunu anımsatır, aradaki fark Yunanistan'da her şeyin çok daha aydınlık, güneşli, tümüyle daha güzel olduğuydu, bir de fazla ruhaninin olmaması ve Hıristiyan kilisesinin sonu gelmeyen gizemli sembollerine sahip olmamasıydı(Nietzsche, 2011b: 18,19).

Nietzsche, Yunanlıların sanat ve tanrı anlayışlarını çözümledikten sonra onların kültürlerinde önemli bir nokta olan felsefe anlayışlarını da inceler. Bu noktada Nietzsche şöyle söyler;

Yunanlılar gerçekten sağlam bir ulus olarak, felsefe yapmakla, bütün başka uluslardan çok daha büyük ölçüde felsefeyi meşru kıldılar. Ama vaktinde durmadılar, çünkü kuru ihtiyarlık çağlarında felsefeden, sadece Hıristiyan Dogmatığının sofuca akıl oyunlarını ve pek kutsal kılı kırk yarmalarını anlamakla beraber, kendilerini felsefenin ateşli taraftarları olarak gösterdiler. Vaktinde duramadıklarından ötürüdür ki, kendilerinden sonra gelen

barbarlara gördükleri hizmeti kendi elleriyle ufalttılar. Çünkü bu barbarların, gençlik cahilliği ve coşkunluğu içinde, suni olarak dokunmuş bu ağ ve iplerin(yani sonraki Yunan felsefesinin) içine takılmaları mukadderdi (Nietzsche, 1963: 5,6).

Nietzsche bu pasajında Yunan felsefesinin yalnızca antik dönemini desteklediğini açıkça ortaya koyar. Ona göre felsefe ancak sağlam bir kültürün izleğinde yapılabilir. Böyle bir kültürü ortadan kaldırdığımızda ise filozof hangi yöne gideceğini bilmez. Nietzsche burada Yunan kültürüne dair değerli gördüğü kültür öğelerinin Antik Yunanla sınırlı olduğuna işaret eder (Nietzsche, 1963: 8,11). Bu düşüncesiyle yaşadığı çağda var olan felsefe anlayışına oldukça olumsuz yaklaşarak şöyle söyler;

Modern felsefenin her türlü, hükümetler, kiliseler, akademiler, örfler, modalar tarafından ve insanların korkaklığı yüzünden politika ve polis bakımından bilgince bir görünüşte kalmakta ve (keşke) gibi bir (ah!) tan ya da (... evvel zaman içinde...) gibi bir bilgiden öteye gidememektedir. Bugün, felsefenin meşruluğu, (hikmet-i vücudu), diye bir şey yoktur...(Nietzsche, 1963:15).

Nietzsche'nin modern felsefeden ayrı tuttuğu Antik Yunan felsefesine dair düşüncelerini daha anlaşılır kılmak adına bu dönemde onun dikkat çektiği bazı filozofları ve ona göre Antik Yunan'ın gelişiminin ardında yatan Apollon Dionysos ikililiğini vermek yerinde olacaktır.

1.2.1. Thales

Thales, MÖ 6. Yüzyılın ilk yarısında yaşadığı zannedilen düşünce tarihinin ilk filozofudur(Cevizci, 2010: 39). Thales'in felsefesi 'su her şeyin kaynağıdır' fikri üzerinde temellenir. Bu noktada su, her şeyin başlangıcı olmasının yanında tüm varlık âleminin de oluşturucusudur. Thales evrende maddenin karşısına hiçbir şey koymaz. Ona göre evrende yalnızca madde vardır ve bu maddelerin temel unsuru sudur. Bu suyun temel özelliği ise canlılıktır. Buna göre nasıl ki canlı bir varlık değişim ve hareket halindeyse canlı olan su da bu niteliklere sahiptir. Bu yönüyle su, evrene ve varlıklara yön veren yaratıcı unsurdur (Aster, 2005: 66). Nietzsche ekseninde Thales, bu düşüncesi ile "bir bütün olarak evrenin ezgisini kendi içinde söylemeye ve onu, kavramlar halinde içinden dışarıya çıkarmaya çalışır"(Nietzsche, 1963: 20). Burada Nietzsche, Thales'in evrenin kaynağını suya dayandırmasını üç sebepten dolayı haklı görür. Buna göre; ilk sebep, bu söylem varlıkların kökenine

dair bir soruşturmada türer. İkinci sebep, Thales bu iddiasını masallar uydurmadan yapar. Üçüncü sebep ise bu söylem kapalı bir şekilde olsa da her şey birdir ilkesini barındırır (Nietzsche,1963: 15,16).

Nietzsche ekseninde Thales'in her şey sudur söylemi, onu efsanelerden ve mitolojik açıklamalar yapmış olmaktan ayrı kılar. O, her ne kadar her şeyin bir olduğunu söyleyecek kadar yükselmemiş olsa da yaşadığı çağa kadar söylenmemiş olan en radikal iddiayı ortaya atmıştır (Nietzsche, 1963: 18).

Buraya kadar Thales'in evren anlayışını ve bu anlayış karşısında Nietzsche'nin tutumunu genel hatlarıyla vermiş bulunmaktayız. Bu noktada Nietzsche'nin Antik Yunan özleminde Thales'in etkisini şöyle özetleyebiliriz. Thales, evreni efsane ve mitolojik öğelere bağlı kalmadan açıklama girişimi ile felsefe tarihinin başlatıcısı konumundadır. O, tüm felsefesini doğaya bağlı kalarak, doğanın kendisinden hareket edip tekrar doğada olana dönerek ortaya koyar ve bu süreçte evrenin ezgisini, evrendeki tüm süreci kendi içinde hisseder, evrendeki birliği bilir. Dolayısıyla Thales, öte dünya arzusuyla yanıp tutuşmaz. Tüm bunlar Thales'i Nietzsche nazarında değerli kılar. Öyle ki Nietzsche kendi felsefesini de bir birlik olan yaşam düşüncesi üzerine inşa eder. Ona göre içinde bulunduğumuz yaşam biriciktir. Dolayısıyla yaşam ancak doğaya bağlı kalınarak, öte dünya anlayışlarına kapılmayarak anlamlı olur. Nietzsche bu düşüncelerini evrenin merkezine oluş ve güç kavramlarını yerleştirip yaşamdaki yaratıma vurgu yaparak temellendirir. Bu ise Thales'in evrenin merkezine yaratıcı bir güç olan su öğesini koymasını anımsatmaktadır. Sonuç olarak Thales ve Nietzsche arasında birebir aynı olmasa da kısmi bir benzerliğin olduğu açıktır. Nietzsche'nin Antik Yunan hayranlığında Thales'in etkisi göz ardı edilemez bir nitelik taşır. Nitekim Nietzsche de Thales'i "doğaya derinliğine bakmayı ilk denemiş olan yaratıcı üstat" olarak tanımlayarak bu söylemimizi destekler. (Nietzsche, 1963: 19).

1.2.2. Anaksimandros

Anaksimandros, Thales'ten sonra İyonya okulunun ikinci filozofu ve aynı zamanda Thales'in öğrencisidir. O, hocası olan Thales'in 'su her şeyin kaynağıdır' görüşüne saplanmayıp bu görüşü daha ileri bir boyuta taşır(Cevizci, 2010: 40). Bu noktada Anaksimandros, evrenin kaynağı sonsuz ve sınırsız bir şey olmalıdır der.

Öyle ki bu madde hiçbir belirli nitelik taşımamalıdır. (Aster, 2005: 68,69). Çünkü var olan her şey, her nitelik var olduğu gibi bir zaman gelince yok olacaktır. Dolayısıyla evrenin asıl kaynağı, tüm niteliklerden arınmış olmalıdır ki hiçbir zaman yok olmasın(Nietzsche, 1963: 23). Böyle bir düşünceyle felsefesini şekillendiren Anaksimandros, evrenin ana maddesine “hiçbir duyusal maddeyle özdeş olmayan belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamında Apeiron adını vermiştir”(Cevizci, 2010: 41). Evrende ki şeylerin oluşabilmesi ise Apeiron’un kendi içinde şeylerin karşıtlıklarına bölünmesiyle mümkün olur. Anaksimandros, bu düşünceleriyle evrende oluşun hâkimiyetine işaret eder. (Aster, 2005: 69,71). Bu oluş, durmaksızın devam eder. Çünkü ilk varlık olan Apeiron, oluşun üstündedir. O, hiçbir zaman yok olmayarak oluşun daimiliğine kaynaklık eder. (Nietzsche, 1963: 23). Burada oluş her ne kadar evrende sürekli olsa da oluşa maruz kalan her şey yok olmaya mahkûmdur. Bu ise ancak belli bir yasayla mümkün olur;

Suç işleyen biri ceza görür, çünkü devletin yasaları bunu böyle belirlemiştir. Nasıl devlette yasalar varsa, evrenin de bir yasası vardır. Evrende var olmuş ne varsa hepsi yok olur ve Apeiron’a zorunlu olarak yeniden döner. Evren bir ‘kozmos’, yani düzenli bir bütündür. Bu kozmos’da zorunlu olan yasa, Apeiron’dan oluşan her şeyin yine Apeiron’a geri dönmek zorunda olmasıdır (Aster, 2005, s. 72).

Anaksimandros’a göre Apeiron’a zorunlu olarak geri dönüşü imleyen bu yok oluş var olmanın cezası ve kefaretidir. Bu noktada Nietzsche, Anaksimandros’un bu tavrını metafizik bir yaklaşım olarak değerlendirir ve şöyle söyler; “o, meydana getirilmiş şeylerin çokluğunda, cezası çekilmesi gereken haksızlıkların toplamını gördü ise, en derin anlamlı ahlak probleminin düğüm noktasını yakalamış olan Yunan’lı odur”. Nietzsche ekseninde Anaksimandros, her ne kadar metafizik bir alana kaçsa da söylemleriyle Thales’i iki adımda aşmaktadır. Buna göre birincisi, ‘ebedi birlik varsa evrende ki çokluk nasıl oluyor?’ sorusudur. Burada Anaksimandros çokluğun var olmasını ahlaki bir olgu olarak değerlendiriyor. Bu var olma meşru değildir. Yok oluşla daima cezasını çekmektedir. İkincisi ise ‘mademki şimdiye kadar ebedi denecek kadar uzun bir zaman geçmiştir, neden bütün olmuş olanlar çoktan yok olup gitmemiştir? Oluşun akımı neden durmadan tazeleniyor?’ sorusunda saklıdır. Burada Anaksimandros bu soruyu Apeiron’un ebediliğine bağlar. Bu ise Nietzsche gözünde Anaksimandros’u mistik yönü ağır basan bir kişiye

dönüştürür. Onun gözünde bu mistisizmi yok edecek yegâne kişi Herakleitos'tur (Nietzsche, 1963: 24,25).

1.2.3. Herakleitos

Herakleitos, evrende var olan değişim olgusunu oldukça güçlü bir şekilde ilk kez ele alan ve bununla her şeyin akış içinde olduğu tezine ulaşan MÖ 540-480 yılları arasında yaşadığı zannedilen Antik Yunan filozoflarından biridir (Cevizci, 2010: 47).

Herakleitos felsefesinin temeli oluş fikrine dayanır. Nitekim onun “aynı ırmağa girenlerin üstüne hep başka sular akar gelir. Aynı ırmağa hem gireriz, hem giremeyiz; hem biziz, hem değiliz” söylemi evrenin temeline yerleştiği oluş fikrine işaret eder. Buna göre yaşamda kendisiyle bir kalan varlık fikri kabul edilemezdir. Çünkü evren daimi bir oluş halidir. Burada Nietzsche Herakleitos'un şu söylemine işaret eder;

Oluştan başka hiçbir şey görmüyorum. Aldanmayınız: Oluş ve yok olma denizinin her hangi bir yerinde sağlam toprak gördüğünüzü sanıyorsanız, bu şeylerin kendilerinden değil, sizin kısa görüşünüzdendir. Şeylerin kaskatı bir süresi varmış gibi onlara adlar takıyorsunuz: Ama ikinci kez içine girdiğiniz ırmak bile birinci kez girdiğiniz ırmak değildir (Nietzsche, 1963: 27).

Nietzsche ekseninde Herakleitos bu söylemi ile oluşun olduğu yerde kendisiyle bir kalan değişmeyen varlık fikrini yok eder ve dolayısıyla Anaksimandros'un düştüğü metafizik çıkmazı aşar (Nietzsche, 1963: 26). O, bu tavrıyla bakışlarını yalnızca görünür dünyada ki değişim olguna çevirir ve değişimin olduğu bu oluş dünyasında daima bir çatışmanın, mücadelenin hâkim olduğu tespitine ulaşır. (Capella, 1994: 112). Bu mücadele dolayısıyla “evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur; her şey değişmekte, yakarak ve yıkarak yaşamaktadır” (Cevizci, 2010: 48,49). Bu ise evrende ki çokluğa işaret eder. Ancak bu çokluk ezeli olan birlik öğretisini de barındırır. Nitekim Herakleitos'a göre evren de var olan tüm oluşlar tek bir kaynaktan doğar bu ise ateştir. “Ateş, şu halde, birlikten çokluğa geçiş ya da oluş sürecinin kendisidir” (Cevizci, 2010: 49). Herakleitos'un söylemiyle “bir olan çok olandır” (Nietzsche, 1963: 32). Herakleitos'un bu oluş kuramı başıboş, gelişigüzel bir değişim hareketi değildir. O, burada bir yasanın varlığından söz eder. Bu yasa yaşamda ki oluşu anlamaya imkân veren, kavrayış gücünü imleyen

Logos'tur(Cevizci, 2010: 50). Kişi ancak bu kavrayış ile evreni birlik olarak görür ve kucaklar. Nietzsche, Herakleitos'un bu evren anlayışında Anaksimandros'tan kalma bir probleme değinir ve evrendeki çokluğun bir günah sonucu oluşup oluşmadığını soruşturur ve şöyle söyler;

Bu evrende suç, haksızlık, çelişki, acı var mı? Evet diyor Herakleitos, fakat her şeyi birlikte göremeyen, ayırarak gören insan için vardır; her şeyi bir arada sezen tanrı için yoktur; bu sebeple, birbirlerine karşıt olan bütün şeyler bir ahenkte birleşmiştir. Bu ahenk, herhangi bir insanın gözüne görünmez, ama onu tanrıya benzeyen Heraklaeitos gibi gören, anlar. Onun ateş saçan bakışı için, çevresine akarak yayılmış olan evren de haksızlığın bir damlası bile kalmamıştır... Bu evrende, oluş ile yok-olma, yapma ile yıkma, hep aynı suçsuzluk içinde ve işin içine ahlak bakımından sorumluluk katılmamak üzere, yalnız sanatçı ile çocuğun oyunlarında vardır. Çocuk ile sanatçı nasıl oynuyorlarsa, ölümsüz ve canlı ateş de öyle oynuyor; suçsuz olarak kuruyor ve bozuyor, yıkıyor(Nietzsche, 1963: 35).

Bu pasajdan yola çıkarak diyebiliriz ki Herakleitos, evrene bir sanatçı edasıyla yaklaşmıştır. Bu tavrıyla o, yaşamda birliğin esas alınmasını ve evrensel akıl olan logosla birlikte ortaya çıkan ahenk ve uyuma inanılmasını öngörür. Nitekim yaşam da ki asıl bilgelik de ancak bu düşüncelerin bir yaşam pratiğine dönüştürülmesi ile mümkün olur.

Buraya kadar Herakleitos'un yaşam felsefesini ve Nietzsche'nin bu felsefeye yönelik tutumunu vermeye çalıştık. Peki, Herakleitos ve Nietzsche'nin geliştirdiği felsefelerde, onların yaşamı değerlendiriş biçimlerinde bir benzerlik bulunabilir mi?

Herakleitos, ilkin metafizik dünyayı reddeder. Onun bu tavrının referansı, içinde yaşadığı dünyayı bir oluş dünyası olarak kabul edip kendinde şeyi imleyen varlık düşüncesini reddetmesinden ileri gelir. Bu tavrıyla Herakleitos, yaşamın biricikliğine, bütünlüğüne ve onun masumluğuna vurgu yapar. Burada Nietzsche de tıpkı Herakleitos gibi tüm felsefesini metafizik temellerin reddi üzerine inşa eder. O, yaşamın yalnızca bu dünyadan ibaret olduğunu vurgular ve bunu yaparken oluş fikrinden hareket edip yaşama sıkı sıkı bağlılığı öğütler. Bu halde diyebiliriz ki Herakleitos, düşüncelerinin ardına yerleştirdiği dinamik temellerle Nietzsche'ye yol göstermiştir. Nietzsche, bu etkiyle on dokuzuncu yüzyılda Antik Yunan'dan miras kalan Herakleitos'u canlandırmaya çalışmış ve onun öğretilerini geliştirip daha ileri bir noktaya taşımıştır. O, kendi düşüncesinde Herakleitosça olanı ölümsüz kılmıştır.

Nitekim Nietzsche, “Herakleitos adlı insanın, ölümsüzlüğe gereksinimi yok. Ama insanlığın ölümsüzlüğünün ona gereksinmesi var” diyerek tüm insanlığın, tüm kültürün tıpkı kendisi gibi Herakleitosça olanı kavramasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.

1.2.4. Apollonik Kavrayış

Nietzsche'nin kültür ile ilgili eleştirilerinin temelini oluşturan “*Tragedyanın Doğuşu*” adlı eserinde Antik Yunan kültürünü konumlandıran iki temel güç vardır. Bunlar Apollonik ve Dionizak öğelerdir. Bu kültürde Apollon ve Dionysos insana yön veren ve hatta insan ruhunda birbiriyle çatışan duyguların kaynağı olan tanrılardır. Bu tanrıların nitelikleri de kişilere yön veren Apollonik ve Dionizak olarak adlandırılan öğelere karşılık gelmektedir.

Antik yunan kültürünün belirleyicisi olan bu tanrılardan “Apollon, Olymposlular’ın ikinci kuşak tanrılarında olup, Zeus ile Letto’nun oğlu ve tanrıça Artemis’in de kardeşidir. O, gerek aşklarıyla, gerek ok atmadaki maharetleriyle, gerek şiir ve müzik tanrısı olmaklığıyla, gerekse de kehanetleriyle meşhur bir tanrıdır”(Grimal, 1997’den aktaran Küçükalp, 2011: 42). Aynı zamanda o, yaşamın derinlerine indikçe kendisini açığa çıkaran, yaşamın güzel yönünü gösteren, güzellikler yanılması sağlayan güneş ve ışık tanrısıdır. Bu sebeple Apolloncu öğe, acıların hükmettiği bu dünyada tutsak edilmişlik duygusu ile yaşayan insana mutlu, dingin, huzurlu bir düş yaşantısı verir (Güçlü vd., 2002: 80). Apollon, yani bilgelikler öğreten bilici tanrı, bu nitelikleri ile içsel düşlem dünyasına hükmeder (Nietzsche, 2011a: 19). O, bu yönüyle yaşamı daha yaşanılır kılar ve yaşamda her türlü zorluğa rağmen güzel biçimleri kurtarıp, kişiye ‘hep yaşa’ diye haykırır (Kuçuradi, 1997: 29). Yok oluşların ve tükenmişliklerin karşısında Apollon’un canlılığı, ışığı vardır. Bu ışık ve canlılık ile yaşam daha iyimser bir hal alır. Yaşamı bu yönüyle aydınlatan “Apollon, bir aktöre Tanrısı olarak, kendine bağlı kalandan ölçüyü, onu iyi koruyabilmek için de kendini bilmeyi ister” (Nietzsche, 2011a: 33). O, usallığa dayanan bir yöntemle doğayı ve varlığı biçimlendirir, onlara yön verir, kendisinde düzen, ölçü ve uyumluluk barındırır. Bu bağlamda “Apollon, sosyal bir düzenden tarafadır; kanunların şifa verdiğiğine inanır; bu konuda haklıdır da, çünkü sosyal bir düzende fertler arasındaki sınırların düzenlenmesi ve belirlenmesi esastır. Keyfilikler ve taşkınlıklar ancak bu şekilde engellenir. Bu bakımdan Apollon,

rasyonalizmin babasıdır dense yeridir” (Özkan, 2004: 245). Böyle bir etki altında kişi kendine hâkim ve hırçın içgüdülerden arınmış bir yaşam ister. Bu yaşamda kişi, düşlerinin ötesine geçmez. O, kendisini böylece sınırlar. Apollonik kavrayışlı bir yaşam bu halde küçümsenir gibi görülmemelidir. Nitekim o kurtarıcı olan sanata kapı aralar ve kişiyi nihilizm ile yok olmaktan, hayatın kötümser realitesinden kurtarır. Bu kavrayışta yaşam her şeye rağmen güzel olarak görülür. dünya estetik bir fenomen olarak kabul edilir. Tüm bunlar ise yaşamın akışına yardımcı olur (Özkan, 2004: 262,273).

1.2.5. Dionyzak Kavrayış

“Apollon gibi, Dionysos da, Olymposlular’ın ikinci kuşak tanrılarında olup, Zeus ile Seleme’nin oğludur. Mitolojide onu asıl ön plana çıkaran özelliği, klasik dönemin bağ, şarap ve mistik vecd tanrısı olma vasfıdır”(Grimal, 1997’den aktaran Küçükalp, 2011: 44). Dionysos’u Apollon’un tam karşısında görmekteyiz. Apollon ışığı, güneşi, dengeli ve ölçülü güzelliği, denetimi, düzeni, bilgiyi ve usu imlerken, Dionysos içgüdüsellliği, yaratıcı taşkınlığı, giz içinde saklı gerçeği, yabanıl ve başına buyruk güzelliği simgeler (Estin ve Laporte, 2002: 105).

Nietzsche’ye göre insan, Dionysos aracılığıyla çevresiyle bir olur. Burada kurulan etkileşimler sığ bir bağ olmaktan çok ötededir. Kişiler arasındaki ilişki sevgi ile bütünleşmiş bir birlikteliğe dönüşür. Bu sevgi, kalplerin kötülük besleme duygusunu ortadan kaldırır. Doğanın yaratıcı gücü sevgi ile bereketlenir. Ürünler bu duygu ile bollaşır. Karanlıkta kalan, bilinmezde saklı olan her ne varsa hâkikat olarak gün yüzüne çıkar. Yaşamda sözde gerekli dizginler ve sınırlar ortadan kalkar, tutsak ruhlar özgürlüğe yükselir (Nietzsche, 2011a: 21). Bu noktada Dionysos, yaşamın kaotik ve taşkın doğasını verir. Bu tanrı, ussallık adı altında yaşama düzen verme yahut yaşamda setler çekme isteği ile hareket etmez. O, bu yönüyle yaşamda koca bir evetlemeyi simgeler. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder; “en yabancı, en amansız sorunlarıyla bile yaşama evet deyiş; en yüksek örneklerini kurban ederken kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istemi buydu adlandırdığım dionysosça diye” (Nietzsche, 2006: 61).

Dionysosça olan, yaşamı evetlerken bunu hayatın ötesinde olan bir bakışla yapmaz. O bizatihi bu hayatın içindedir. Yaşamdaki acı ve ıstırapları görüp onları

kabul eder ve yaratıcı ruhuyla yaşama yön verir. Nietzsche, Dionysosça olanı Apollonca olanın tam karşısına koyar ve onu şöyle tanımlar;

Diyonizik öge: Birliğe bir itilim, şahsı aşmak, günlük yaşam, toplum, realite, yok oluşun uçurumunun üzerinden aşış, daha karanlık, daha dolu, daha tereddütlü durumlara tutkulu, acı verici bir taşış, hayatın toplu karakterine bir heyecan verici evet deyiş, her değişimde aynı kalan olarak, aynı kudrette olana, aynı mutlulukta kalan olarak, hayatın en korkunç ve en kuşku uyandırıcı niteliklerini tasvip eden ve kutsayan büyük kamu Tanrısal sevince ve acıya katılış ve acımacılık olarak: doğurmaya yönelik ebedi irade, doğurganlığa yönelik irade, tekrar dönüşe yönelik irade, yaratmanın ve mahvetmenin zorunluluğunun birlik hissi. (Nietzsche, 2002: 491).

Bu bağlamda “Dionysos, sonsuz hürriyeti temsil eder; o, bütün sınırları inkâr eden dinamik hayat akışının sembolüdür” (Özkan, 2004: 239). Bu ise Dionysos’un oluşla olan özdeşliğidir. Oluş olan yaşam da nasıl ki daimi bir yaratım daimi bir akış ve değişim varsa tıpkı bunun gibi Dionysos’un hâkim olduğu insanda da değerleri yaratan bir içgüdü hâkimdir (Küçükalp, 2011: 45).

1.2.6. Trajik İnsan

İnsan doğan, büyüyen ve bir müddet yaşadıktan sonra ölen bir varlıktır. Burada insan, kendi doğumunu planlamaz ve tıpkı bunun gibi ölümüne ne kadar bir zaman kaldığını da bilmez. Böyle bir durumda o, kendi isteği dışında doğmuş olması ve sonrasında bir zorunlukla ölüme mahkûm oluşunu yaşamının ve varoluşunun anlamı üzerinden daima sorgular. Bu bağlamda insanların varoluşa yükledikleri anlamlar arasında en güçlü olan diğer bir deyişle en uzun süre hükmetmiş olan tavır varoluşun kendisinin bir suçlu olarak kabul edilmesidir. Deleuze, bu tavrı şöyle açıklar;

Bugüne kadar uzun zamandır, varoluşun anlamı, yalnızca varoluş kabahatli veya suçluymuş gibi arandı. Varoluşu yorumlamak için bir Tanrı’ya ihtiyaç vardı. Yaşamı bağışlamak için onu suçlamaya, haklılaştırmak için de onu bağışlamaya ihtiyaç vardı. Varoluş değerlendiriliyordu, fakat sürekli vicdan azabının bakış açısından. İşte felsefenin tamamını tehlikeye atan Hıristiyan esintisi budur(Deleuze, 2010: 34).

Varoluşa yüklenen bu anlam, yaşamı yoksullaştıran mutlak hâkikat anlayışı ile hareket eder. Bu tavrıda insan, varoluş karşısında kutsal olanı yaratma arzusundadır. Böyle bir anlayış, yaşamın yüce olana kurban edilmesini öngören pesimist, nihilist bir tutumdur. Bu tavrı Nietzsche şöyle tanımlar; “o ne Apollonca,

ne de Dionysosçadır; Tragedyanın Doğuşu'nda tanınan biricik değerlerin, estetik değerlerin hepsini yadsır: En aşırı anlamıyla nihilist'tir" (Nietzsche, 2006: 59). Bu noktada Nietzsche, neşeli haber olarak nitelendirdiği trajik düşünceyi bu tavrın tam karşısına yerleştirir. Trajik düşüncede yaşam bir oluş olarak olumlanır (Deleuze, 2010: 54). Bu düşünüş, "hayattaki paradokslara ve kırılmalara rağmen pesimizme ve atalete düşmemek, bilakis sıkıca hayata sarılmak demektir" (Özkan, 2004: 178). Nietzsche ekseninde yaşama sarılmak ise ancak sanatçı yaratıcılığı mümkün olur(Küçükalp, 2011: 44,45). Bu bağlamda Nietzsche, trajik düşünüşün köklerini Antik Yunan kültüründe karşımıza çıkan sanat tanrılarına yani us ve ölçünün dingin ruhu olan Apollon ile taşkınlık ve yaratımın asi ruhu olan Dionysos'a dayandırır. Buna göre;

Apollon, ussal ışıkla ilişkili olup bizim biçimlerin dolayısıyla sınırların, bilincine varmamızı sağlayan bir tanrı iken, Dionysos ise, tüm biçimleri yıkar ve bizi önce kendi doğamızla, ardından da ezeli-ebedi gerçeklikle bütünleştirir. Buradaki ikililiğin asıl etkisi şudur; Apolloncu olgusal dünyanın gelip geçiciliğinin farkında olduğumuz sürece, yeryüzündeki kayıplarımız bizi etkilemez, edilgin bir kaygı ve keder içine sokmaz; Dionysosçu alanla bütünleştiğimiz ölçüde ise varoluşun, en korkunç haliyle dahi bir tanrısallık taşıdığını idrak ederiz(Çağlıyan, 2017: 37).

Antik Yunan, Nietzsche ekseninde bu iki sanat gücüne ev sahipliği yaparak trajik olana kapı aralar. Nietzsche bakışında " bitmeyen ve hiç bitmeyecek olan bir düşmanlık ve kavga vardır bu iki sanat ilahının arasında; ama yine de birbirinden ayrılamazlar; mukadderat onları birbirine mahkûm etmiştir. Aralarında hem amansız bir savaş, bir ikililik hem de sessiz bir ahenk ve barış hüküm sürer" (Özkan, 2004: 277). Onlar arasında var olan çatışma temelde bir yaratım ve doğum sancısıdır. Bir tür birlikteliği imleyen bu çatışma hali ise Apollonca-Dionysosça olan sanatı ortaya çıkarır. Nietzsche ekseninde trajik kavrayışta bu sanat yaşamla özdeşdir. Bu da Apollon ve Dionysos'u yalnızca bir sanat yönelimi olmaktan çıkarır ve onları trajik olanın dünya görüşünün merkezine oturtur. Öyle ki bu dünya görüşü ile Antik Yunan da karşımıza çıkan Silenos'un kötümser yazıgıcılığı alt edilir. Silenosla ilgili bir söyleneceye göre;

Kral Midas, uzun süre Dionysos'un yoldaşı Silenos'un ardından giderek ormanda avlanmış, onu tutamamış. Önünde sonunda Silenos'u ele geçirdiğinde, insanlar için en iyinin, en çok yeğ görülenin ne olduğunu ona sormuş. O da olduğu yerde, sessiz, kımıldamaksızın durmuş. Kralla didişmiş.

Sonra çınlayan bir gülüşle söze şöyle başlamış: Ey zavallı, bir günlük kuşak, gelişiğüzelliğın, acı çekişın çocukları, ne dayatıp durursun sence duyulması gerekmeyen, en yararlı olanı açıklayayım diye? Senin için en iyi olan, tümünden ulaşılmayıdır: Doğamamak için, yok olmak için. İkinci en iyi de senin şimdicek ölmendir (Nietzsche, 2011a: 28).

Kuçuradi'ye göre, Silenos'un yok olma arzusu karşısında Apollon'un daima var olma istenci vardır ve kişinin yaşamı bu iki zıt kutuplu etki altında ilerler. Bir tarafta ölümün çağrısı diğer tarafta sonsuz var olmanın fısıltısı altında insan, Dionysosçu yaratım ve değerlendirmeleriyle yaşama tutunur (Kuçuradi, 1997: 32). “Burada Dionysosça olan Apollonca ölçüye vurulmuş bir durumda sonsuz, köklü bir sanat gücü niteliğinde, bütün görünüş evrenini var olmaya çağırır” (Nietzsche, 2011a: 159). Şu halde evrende muhakkak yaşamayı öğütleyen Apollonca etkiler olmalıdır. Ancak yaşamın anlamını, oluşunun masumluluğu temelinden hareketle veren asıl güç değerlerini yaratan Dionysosça etkidir. Nietzsche bu etkinin yüceliğinden şöyle bahseder;

En tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci – buna Dionysosça dedim ben, bunu keşfettim, trajik ozanın psikolojisine giden köprü olarak. Korkudan ve acımadan kurtulmak için değil, kendini, tehlikeli bir duygulanımdan, onu şiddetle boşaltarak arındırmak için değil - Aristoteles böyle anlıyordu -: tersine, korkunun ve acımanın ötesinde, bizzat oluşun bengi hazzı olmak, - yok etme hazzını da içinde barındıran o haz... (Nietzsche, 2010a: 110).

Nietzsche'nin Dionysosça olarak gördüğü bu etkide bir oluş olan yaşamla özdeş olmaya doğru bir itilim vardır. “Burada Dionysos'un niteliğini hatırlayacak olursak, bu tanrı üzüm bağları ve şarap ile ilişkilendirilir; ilkin üzüm ezilir, biçimi bozulur ve çözülür, ardından bu çözeltiden nektar elde edilir. Bu nektarı, yani şarabı insanlara sunduğunuzda onları kendi doğalarıyla bir araya getirirsiniz” (Çağlıyan, 2017: 42). O halde denilebilir ki “Apolloncu deneyim bireyselliği içindeki insana güven ve huzur verirken, Dionysosçu deneyim bireyselliği ortadan kaldırarak evrensel ahenkte birleşmeyi önerir” (Dereko, 2007: 4). Oluşu yahut evrendeki çokluğu olumlamayı imleyen bu deneyim trajik olanın özünü oluşturur (Deleuze, 2010: 31). Burada “trajik zihniyet, daha güçlü olmak için hayatın bağrına bir diken gibi saplanmamızı ister bizden. İşte, Dionysos, hayatın sinesini kanatan bu dikendir” (Özkan, 2004: 258)

Bu halde trajik Őuur yaşamın bizatihi iÇindedir. Bu Őuura sahip kişi “oluşla 6zdeŐleŐtirdiĐi yaşamı iyinin ve k6t6n6n 6tesinde onaylar”(Danto, 2002: 13). Bu bağlamda trajik insan varoluşunun anlamını oluŐturup kendi yaşamında t6m değerlerinin yaratıcısı olur. Bu nitelikleriyle trajik bakış Nietzsche’nin Zerd6Őt kimliğini hatırlatmaktadır. 6yle ki Zerd6Őt t6m yaşamını 6st insanı 6Đretmek maksadıyla değerlerin yaratılması fikrine adamıŐtır. Nietzsche Zerd6Őt’6n yaşamı evetleyen, değerlerini yaratacak bu tavrını Ő6yle aÇıklar; “ ‘o sonsuz, sınırsız evet ve 6min deyiş’in ta kendisidir... ‘Ta uÇurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet-deyiŐi... İŞte gene vardık Dionysos’a” (Nietzsche, 2006: 93). Zerd6Őt bu tavrıyla oluşun masumiyetini kavrayacak, varoluşun anlam belirsizliğinde kendi değerlerini yaratacak 6st insanı bildirir. 6st insan yaşamın anlamının yalnızca yaşamın kendisinde bulunabileğini bilen, iÇinde bulunduğu yaşama sarılan koca bir evettir. Bu bağlamda denilebilir ki trajik bakış ancak 6st insan olma yetkesine sahip kişilerin yaşam karşısında alabileğiği y6ce tutumdur (Akdeniz, 2013: 112).

1.3.Nietzsche’nin Sokratik K6lt6r Eleştirisi

Nietzsche, trajik k6lt6r6n oluŐumunu Apollon ve Dionysos birlikteliğine dayandırırken bu k6lt6r6n yozlaŐımını ise Sokrates ile Dionysos ŐatıŐmasına bağlamaktadır. Nietzsche’nin felsefe tarihinde bir kırılma noktası olarak g6rd6Đ6 Sokrates, insanı beden ve ruhtan oluşan ancak bedeninin arzu ve isteklerinin yok sayıldığı bir bileŐen olarak g6rmektedir. Ona g6re ruh insanın en y6ce yetisi olan akılla 6zdeŐtir. Bu yetinin en 6nemli niteliği yaşama b6t6n6yle y6n verici olmasıdır. Burada akılsal olan iyi ve doğru eylemin kaynağıdır. Akıl temelli ilerlememe sonucunda kişileri bekleyen, iŐg6d6lerin otoritesi altında arzu peŐinde bir s6r6kleniŐtir. Bu, Sokrates’in g6z6nde hayvani olanla eş değerdir. Akıl temelli ilerleyiş ise kişilerin doğru ile yanlıŐı yani iyi ile k6t6y6 ayırt etmesini sağlayacaktır. İyi ile k6t6y6 ayırt etme bilgisine ulaşan insan mutluluğa nasıl ulaşacağını da 66z6mlenmiŐtir. İŞte burada Sokrates’in meşhur akıl=erdem=mutluluk 6Đretisine ulaŐılmaktadır(Cevizci, 2010: 78,79).

Yaşamı bu haliyle tek y6nl6 ele alan Sokrates, g6r6ld6Đ6 gibi iŐg6d6sel olan t6m 6Đeleri diğer bir deyişle DionysosÇa olanı us dışı saymıŐtır. Bu sebeple hayattan dıŐlamıŐtır. Buna karşın Apollonik 6Đenin d6zen ve biÇim veren ussal niteliği

Sokrates felsefesinin gelişmesinde belirleyici unsur olmuştur. Nietzsche'nin bu konudaki ironik tavrı eleştirisini vermek yerinde olacaktır;

Tüm bir Yunan düşünmesinin, kendini akılcılığın üstüne atışındaki fanatizm, bir acil durumu ele veriyor: tehlikeydiler, tek bir seçenekleri vardı. Ya yok olmak ya da - abes-akılcı olmak – olmak... Platon'dan itibaren Yunan filozoflarının ahlakçılığı patolojik koşulların ürünüdür; diyalektiğe verdikleri değer de öyle. Akıl = erdem = mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates'in yaptığı gibi yapmalı ve karanlık arzulara karşı sürekli bir gün ışığı oluşturmaları – aklın gün ışığı. Ne pahasına olursa olsun, akıllı, berrak, aydınlık olunmalı: içgüdülere, bilinmeyene verilen her taviz, aşağıya çeker (Nietzsche, 2010a: 16,17).

Nietzsche ekseninde Sokrates'in her şeye ussal yaklaşımı yaşamı tümüyle yok etmektedir. Sokrates'in insanı, yaşama mantıkla yönelirken akıl dışı olanı tümünden yadsır. Çünkü burada arzu ve itkiler insani olmayanla eş değerdir. O, bu noktada insanı ruh ve beden olmak üzere iki kutuplu bir yapı olarak görmektedir. Ruh ussal olan, kişiyi doğruya götüren, beden karşısında durandır. İtkilerle dolu olan beden ise, kişiyi hatalara sürükleyen arzuların sınırsız toplamıdır. Sokrates Platon'un "Phaidon" diyalogunda ruhun hâkîkate nasıl ulaşacağını sorgular ve ruhun bedenle beraber hareketi sonucu kişinin yanlışa yakalanacağı sonucuna varır. Öyle ki, ruh hâkîkate ulaşma yolunda bedenî olan tüm ihtiyaçları dışlamalıdır. Ancak bu şekilde kendine döner ve daha iyi düşünür. Sonuç olarak ruh bedenden ne denli uzaklaşırsa hâkîkate de bir o kadar yaklaşır (Platon, 2015: 54).

Sokrates'in bedeni öteleyen bu felsefesinde Akıl=Erdem=Mutluluk formüllü ahlaki yaşam önerisi insanı kurtuluşa götürmeyi vadetmektedir. Nietzsche bu durumun tuhaflığını şöyle dile getirir; "Sokrates'in kurduğu akıl=erdem=mutluluk denkleminin hangi alerjiden kaynaklandığını kavramaya çalışıyorum: gelmiş geçmiş en tuhaf denklemdir bu ve eski Helenlerin tüm içgüdülerini karşısına alır üstelik" (Nietzsche, 2010a: 13). Ancak Nietzsche bu formülün unsurlarında köklü bir değişiklik yaparak şöyle söyler;

En göz alıcı günışığı, ne pahasına olursa olsun akılcılık; aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdüsüz yaşamın, içgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı, bir başka hastalıktı ve kesinlikle 'erdem' e, 'sağlık' lılığa, mutluluğa geri dönmenin bir yolu değildi. İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak budur dekadansın formülü; yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü (Nietzsche, 2010a: 17).

Görüldüğü gibi Sokrates'in akılla ulaşılan mutluluk formülünü, Nietzsche içgüdü ile elde edilen mutluluğa dönüştürmüştür. Nietzsche'nin bu öğretisinde akıl yok saymak yahut onu yaşam felsefesinden bütünüyle dışlamak söz konusu değildir. Bu edim, onun gözünde yaşamı sınırlar ve tek tipleştirir. Ancak Nietzscheci algının karşısında olan Sokrates, yaşamda sözde akılsal değerler uğruna içgüdüleri yani Dionysosça olanı kurban etmiştir. Bu sebeple yaşam tekdüzeleşmiştir. Bu noktada Sokrates ve onun geliştirdiği değer felsefesi Antik Yunan'da var olan trajik anlamı yok ederek sadece Apollon'un hüküm sürdüğü bir yaşam önerisini getirmiştir. Bu yeni yaşamda Dionysosçu öğenin dışlanması ile gerçekliğin yadsındığı sahte bir yaşam evetlenmiştir. Ussal olan içgüdüsel olana tercih edilmiştir. Ancak Nietzsche'nin burada karşıt görüş geliştirdiği durum akıl değildir. O burada çağa egemen olan, her şeye akıl temelli yaklaşıma karşıdır (Şengör, 2001: 241). Nitekim çağın yeni sloganı olan akılsallık ile Dionysosçu olana yani gerçek yaşamın kendisine sırt çevrilmiştir.

Sokrates'in akıllı insanı, bilme yetisi sayesinde iyi ve kötü olanı birbirinden ayırt edebiliyordu. Dolayısıyla burada akıl, aynı zamanda kişinin moral değerlerinin de belirleyicisiydi. Kuçuradi'ye göre tıpkı bunun gibi Sokrates'ten beri var olan tüm toplumlarda moralite adı altında tek yönlü olan belli ilkeler egemen olmuştur. Öyle ki, yaşam bu moral değerlerin boyunduruğu altında ilerlemiştir. Bu durum trajik olanın tam aksidir. Bu yaşamlarda yapılan geleneksel eylem, bir değeri kabul edip onu iyi sayarken bu değerın zıttını reddedip, kurban etmektir. Bu yok edici görüş insanın insan olmağı ile kendisinde barındırdığı birçok özelliğı eleyen, onu yoksullaştıran bir görüştür. Bu görüşle ilerleyen toplumlarda insan ve onun tüm yapıp etmeleri ahlaki kıstaslar aracılığıyla konumlandırılır. Ancak Nietzsche insanı ele alırken onu acılarıyla, sevinçleriyle, doğrularıyla, yanlışlarıyla bir bütün olarak görür ve onun eylemlerini de bu çerçevede değerlendirir. O burada ahlaki olana kendisini adayan, bu uğurda tüm yaşamını feda eden Sokratik algının karşısına, hayatı olduğu gibi tüm gerçekliğiyle ve tüm yanlarıyla kabul eden yapıyı koyar (Kuçuradi, 1967: 17,18,19).

Sokratik algıya egemen olan ve bunun gibi Sokratik geleneğı takip eden tüm toplumlarda var olan ahlak anlayışı, sıkıntılı bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu toplumlarda ahlaki olan, toplumca kabul görmüş davranış bütününe karşılık

gelmektedir. Onlar, verili olan kabulleri yani iyi ya da kötü diye belirlenmişlikleri aynen devralmaktadır. Ancak Nietzsche'nin Dionysosça yaşam anlayışında insan, yaratıcı kimliğiyle öne çıkmaktadır. Yaratıcı olan bu insan, kendi özgürlüğünün de sağlayıcısıdır. Bu insan için şimdiye değin süregelen ahlaki olan ve olmayan durumlar diğer toplumlarda olduğu gibi sorgulanmadan, değeri belirlenmeden aynen kabul edilmez. Eğer söylendiği gibi gerçekten egemen olması gereken bir takım ahlak kuralları yani moral değerler var ise özgür insanın bu değerler karşısındaki yaratıcı tavrı, ahlaki olmayanla bir tutulmaya oldukça açık bir durumdadır. Bu noktada Dionysos'u ötelemeyen özgür insan, yaşama ahlaki kabullerle yaklaşmaz. Onun kabulleri bizatihi kendisi içindir. Nietzsche'nin burada amacı, tüm kabul ve değerleri tekrardan ele almak, onları en küçük noktalarına kadar eleştiri süzgecinden geçirip yeniden değerlendirmektir. Bu noktada kendisiyle daima aynı kalan, gerçekliği kuşku götürmez, eleştirilemez olan hiçbir tümel ahlaki olgu yoktur. Ancak Sokratesçi felsefe geleneğinde, us temelli ilerleyiş ile insanların üzerinde birleşebileceği tümel ahlaki olguların var olduğu düşünülür. Sokratesçi bu algıda akıl yetisi, diğer tüm yetilerin üstünde olandır. Kişi bu yeti ile herkes için geçerli olan tümel ahlak öğretilerine sistemli bir çalışmayla ulaşır. Öyle ki, bu çalışmanın yöntemi diyalektiktir. Bu yöntem ile Sokrates kişiler arası bilgi aktarımı yapıldığını iddia etmez. O, burada hâlihazırda insan zihninde var olan mutlak bilgiyi açığa çıkarmaya çalışır (Gökberk, 2007: 45). Bu konuda Nietzsche şöyle der;

Sokrates'le birlikte, Yunanlıların zevki, diyalektikten yana değişir: ne oluyordu aslında burada? Her şeyden önce, böylelikle seçkin bir beğeni yenilmektedir; ayaktakımı diyalektikle baş olmaktadır. Sokrates'ten önce, seçkinlerin arasında diyalektik tavırlar reddedilirdi: kötü tavırlar olarak görülür, kişiyi küçük düşürürlerdi. Gençler de bu tavırlara karşı uyarılırdı. Gerekçelerin bu tarzda sunulmasına da kuşkuyla bakılırdı. Edepli konular, tıpkı edepli insanlar gibi, gerekçelerini böyle ellerinde taşımazlar. Beş parmağını birden göstermek yakışık almaz, ilkin kanıtlanmayı gerektiren, pek de değerli değildir. Otoriterin henüz iyi ahlaka dâhil olduğu, "gerekçelendirme" nin değil, emretmenin geçerli olduğu her yerde, diyalektikçi bir tür soytarıdır: gülünür ona, ciddiye alınmaz. Sokrates kendini ciddiye aldırta soytarıydı; ne olmuştu aslında orada? (Nietzsche, 2010a: 14).

Sokrates'in bu diyalektik yöntemli tümel ahlaki olgulara ulaşma çabası Nietzsche gözünde en aşağı olandır. Diyalektik bu noktada Sokrates öncesi kültürden

uzak olan bir yöntemdir. O avâmın kendini yükseltme sancısı içinde diğerlerini ezerek ilerlediği bir hırsır.

__Sokrates' in ironisi, dile gelişi midir ayaklanmanın? Ayaktakımı hıncının? Ezilen biri olarak tasımın bıçak darbelerinde, kendi gaddarlığının tadını mı çıkarıyor? Hayran bıraktığı seçkinlerden intikam mı alıyor? __ Bir diyalektikçi, acımasız bir silah tutmaktadır elinde, onunla kendini bir tiran yapabilir; galip geldiğinde, rezil eder. Diyalektikçi, bir budala olmadığını kanıtlamaya zorlar rakibini: öfkelenendir, aynı zamanda çaresiz bırakır onu. Bir diyalektikçi, rakibinin anladığını iktidarsız kılar.__ nasıl? Diyalektik yalnızca bir intikam biçimidir Sokrates'te? (Nietzsche, 2010a: 15).

Sokrates bu diyalektik yöntemle ilerleyen ve kendisinden farklı olanı ahlakça kötü gören rasyonel felsefesinde, içgüdüleri dizginleyen akılsal yaşamı öneriyordu. Bu düşünüş onun sanata bakışını da belirlemiştir. Trajik kültürün Apollonik - Diyonizak birliğini temsil eden ve içgüdülerin mutlaklardan arınarak açığa çıkmasını sağlayan sanat, bu nitelikleri sebebiyle onun gözünde dışlanması gerektir. Bu konuda Nietzsche şöyle der;

Sokratesçilik yaşayan sanatı da yaşayan aktöre gibi suçladı, araştırmacı bakışını yönelttiği yerde bilginin eksikliğini, yanılmanın gücünü, bu eksiklikten dolayı, edinilmiş bilgilerin içsel bakımdan yanlış doğrultuda ve dağınık durumda olduğunu gördü. Böyle bir görüşten yola çıkan Sokrates kişi varlığını yeniden düzenlemek gerektiğine inandı. Böylece, saygısızlık ve kendini büyük görmeden kaynaklanan bir tutumla, bambaşka bir kültürün, sanatın, aktörenin öncüsü olarak, bir evrene giren birey oldu. Biz de bu evrenin doruğunu büyük bir saygıyla el üstünde tutacak, en büyük mutluluk diye düşünecektik (Nietzsche, 2011a: 86).

Sokrates, felsefesi boyunca kendi düşüncelerini topluma da aşılama eğiliminde olmuştur. Hâlihazırda mutlak, evrensel hâkikatler görüşüne sahip olması bu söylememizi destekler. Bu noktada onun tüm diğer müritleri gibi Platon'da bu etkilenime maruz kalmıştır. Öyle ki, Sokratesçi geleneğe dâhil olabilmek için sanattan vazgeçiş göze almıştır. Platon'un bu tavrını Nietzsche'nin şu pasajından rahatlıkla çıkarsayabiliriz;

Sokrates için tragedya sanatı bir kez bile 'gerçeği söylemez' görünüyor. Tragedya sanatının Sokrates'e seslenmesi şöyle dursun, o, 'çok anlayışlı değildir', bilgiler arasında önemli bir sanat da sayılmaz, onun sağlam bir temelini olmadığına inanılır. Bunları birer dalkavukluk sanatı sayan Platon'a göre, bu yalnızca beğenilir, ondan yarar beklenmez, felsefeyle bağdaşmayan eğilimlerden doğan birbirinden çözümlenme ve toplumdan uzaklaşma gibi olaylar dolayısıyla tragedya sanatı gençleri etkiledi. İşte, bu tür bir etkiye kapılan

genç tragedya ozanı Platon, Sokrates'in öğrencisi olabilmek için bütün şiirlerini yakmıştır. Yenilmez yeteneklerin sokratesçi görüşlere karşı savaştığı yerde, bu korkunç kişiliğin ağırlığı önünde, şiirin yeni ve bilinmeyen yerlere doğru itilmesine yol açan eşit bir güç vardı, bu büyük güç her zaman kendini göstermiştir(Nietzsche, 2011a: 89,90).

Sokrates'in yaşam hâkikatleri dediği değerler uğruna sanatı gözden düşürme çabası Nietzsche gözünde her zaman kararlı bir tutum izlememiştir. O, Sokrates'in bu konuda kendisiyle bile çeliştiğini, düşüncelerinde istikrarını korumadığını söyler:

Şu zorba mantıkçı, burada şurada sanatın karşısına bir çatlaklık, bir boşluk, bir yarım yergi, belki de önemsenmemiş bir görevden doğan bir duygu koydu. Sokrates, tutuklu bulunduğu sırada gönüldeşlerine anlattığı gibi, hep özdeş düşsel olayı yaşamış, bu olay ona her zaman "Sokrates müziği kov" demiştir. O, son gününe değin düşünmekle avundu, onun felsefesi en büyük Musalar (esin getiren güçler) sanatı oldu, o bir tanrının kendisine şu "genel halk müziği" ni anımsatacağına inanmıyordu. Tutukluluk sürecinde, vicdanının iyice yükten kurtulacağına, yediği müziğin kovulacağına inanıyordu. Bu düşünceyle Apollon için bir önsöz bile düzenledi, birkaç Aisopos masalını dizeleştirdi... Sokrates'e özgü düşsel olayın şu sözü, mantık yapısının sınırları konusunda, kuruntuya kapılmışlığın biricik belirtisidir. Belki de - böyle sorma gereğinde kalmıştı- bana anlaşılmaz gelen usa aykırı olan değil midir? Mantıkçının kovulduğu bir bilgelik devleti var mıdır? Yoksa sanat bilimin gerekli bir bağlantı eki midir? (Nietzsche, 2011a: 93,94).

Sonuç olarak Sokratik yaşamın yarattığı kuramsal ve rasyonel insan yaşamı törpüleyip, sanatı gözden düşürüp, sığ bir algı ile ilerlerken diyalektik yöntem ile ahlaki ve dolayısıyla akılsal olan tümel olgulara ulaşmayı hedefler. Bu yönüyle Sokratesçi algı Nietzsche'nin etkin insanını eksiltten onu törpülemeyi hedef edinen bir görüştür. Burada Sokrates yaşamı ve insanı olduğu gibi görme eğiliminden çok uzaktır. Bu eğilim insani olan, onu konumlandırın gerçekliği yok sayar. Öyle ki bu, Sokratik yaşamın kendisinde barındırdığı en büyük mahrumiyettir (Berkowitz, 2003: 100). Bunun karşısında olan Nietzsche ise yaşamdaki Apollon ve Dionysos'un birlikteliğini öğütleyen, yaşamı tümüyle kucaklayan hiçbir genel geçer tümel olgunun ve ahlaki kabulün olmadığı bir yaşamı hedefler.

Bir tarafta döneminin peygamberi olarak nitelendirilen, hâkîkatin ussal fanatiği olan Sokrates, diğer tarafta on dokuzuncu yüzyılın hırçın ve asi yaşam filozofu Nietzsche. Yaşadıkları çağda oldukça ses getiren ve bugün hala etkilerini sürdüren bu iki düşünür arasında bir bağ kurulabilir mi? Sokrates ve Nietzsche felsefesinde arzulanan bir insan ve yaşam anlayışı daima olmuştur. Sokrates bu

emeline hakikat ve ussallık temelleriyle ulaşmaya çalışırken Nietzsche bu amacına mutlaklıkları reddetme, Apollon ve Dionysos etkilenimiyle hareket etme ve kendi kabullerini yaratma nitelikleri ile ulaşmaya çalışmıştır. Bu noktada Nietzsche gözünde Sokrates her ne kadar ironik bir soytarı olarak görülse de onun verili olanın ardındaki hakikate ulaşma amacı Nietzsche'nin değerlerini yaratan insanına kapı aralayabilir. Öyle ki Sokrates'in 'sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer' söylemi de bu fikrimizi destekler niteliktedir.

1.4.Nietzsche'de Dünyasallık

Nietzsche felsefesinin yapı taşları niteliğinde olan Sokrates ve Platon, felsefe tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Nietzsche'ye göre Sokrates, trajik kültürün ölümünün sebebi iken Platon metafizik dünya görüşünün doğuşunda bir dönüm noktası niteliğindedir. Nietzsche'nin yaşam öğretisinin tam karşısında olan metafizik görüş, Platon'u Nietzsche açısından eleştiriye açık kılan ana unsurdur. Platon'a geliştirdiği bu düşünüş çerçevesinde bakacak olursak onun felsefesine hâkim olan temel ilkelerin tanrı, ruh ve idealar dünyası olduğunu görürüz. Bu unsurlar, Ortaçağ'a egemen olan Hıristiyan ahlakında da oldukça yer edinen kavramlardır. Nietzsche'nin eleştirileri aslında Platoncu anlayış ve tıpkı bu anlayış gibi ilerleyen ve Platoncu bir din olma özelliğine sahip Hıristiyanlık üzerinedir. Bu noktada Ortaçağ'da Platon'un tanrısı, Hıristiyan tanrısına karşılık gelirken Platon'un idealar dünyası da Hıristiyan inancındaki öte dünya görüşüne karşılık gelmektedir. Öyle ki, Platon ve Hıristiyanlık bu benzeşimleri ile birbirlerini beslemektedir. Bu sebeple Hıristiyanlığın temellerini atan Platon felsefesine daha yakından bakmak gerekmektedir. Burada ele alınacak ilk nokta Hıristiyan öte dünyasına kapı aralayan idealar dünyasıdır.

Öteki dünyayı imleyen bu idealar âlemini, Platon "*Devlet*" adlı eserinde meşhur mağara alegorisi ile açıklamaktadır. Buna göre;

Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımıldanabiliyorlar, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına

koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar... (Platon, 2010: 231).

Platon bu alegorisinde bahsi geçen duvarın arkasında ellerinde insan, hayvan ya da başka şeyleri andıran kuklalar olan insanların geçtiğini söyler. Bu aşamada mağaradaki tutsaklar, kuklaların gölgesini görüp onu gerçeklik olarak adlandırır. Bu tutsaklardan birini kurtardığımızda, onu yüksek bir yokuştan yukarı çıkarıp, gözlerini ateşin yansımalarına değil bizzat güneşin gerçekliğine yönelttiğimizde acı bir his yaşayıp, tutsak iken gördükleri ile şuan gördükleri arasında bir kıyaslamaya tutuşacaktır (Platon, 2010: 233). Bu kıyaslama ile gerçek dünya olarak adlandırdığı mağara yansımalarının bir sanrıdan farklı olmadığını anlayacaktır. Şimdi bu benzetmeyi içinde yaşadığımız hayata uyarlayalım. Görünen dünya mağara zindanı, mağarayı aydınlatan ateş güneşin yansıması, üst dünyaya ulaşan yokuş ve burada görünenler de ruhun düşünce dünyasına yükselişi olsun. Burada bu görülen dünyanın sınırı iyi ideasıdır. Öyle ki bu idea, çabucak görünebilecek olan değildir. O, doğanın ve tüm doğru davranışların kaynağıdır (Platon, 2010: 234).

Görüldüğü üzere Platon'un metafizik temelli yaklaşımı, onun bu mağara benzetimi ve bu benzetimden elde edilen çıkarımlar sayesinde açığa çıkmaktadır. Sokrates'in gerçek yaşamı, insanı kendisinden öteleyip bunu akılsal temeller arkasına saklar. Platon'un gerçek yaşamı ise, mağara benzetmesi ile kişileri içinde buldukları dünyanın arkasına saklar. Bu noktada Platon, bu dünyayı bir yanılsama olarak görüp asıl olanın idealar âlemi olduğunu söyleyerek yaşamı bu yargısı ile bütünleştirmiştir. Platon'un bu benzetmesinde mağaradan kurtulan, tutsaklığını aşarak idealar âlemine de giriş yapmaktadır. Burada idealar âleminin belirleyicisi iyi ideasıdır ve içinde yaşadığımız bu dünya idealar âleminin bir kopyası niteliğindedir Platon bu konuda şöyle der;

Evreni oluşturan iyiyse ve evren güzelse değişmeyen ilk örnekten yola çıkılmış demektir. Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzeli ve onu oluşturanda en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak zorundadır (Platon, 2015: 38).

Platon'un bu söyleminde kopyaların kaynağı olarak kastettiği alan idealar dünyasıdır. Bu dünyanın karşısında ise duyuların hâkim olduğu görünüşler dünyası vardır. Bu dünyada kararlar veren, algılamalarda bulunan duyularımız güvenilir değildir. Onlar, insanı yanıltabilir. Ancak güvenilir bilgiye erişmemizi sağlayan kurtarıcımız akıl yetisidir. Bu yeti ile bu dünyanın sadece bir kopya olduğunu idrak edilir ve gerçeklik dünyası olan idealar âlemine girme şansı yakalanır. Bu görüş felsefe tarihine düalizm yani ikicilik olarak geçer (Jackson, 2012: 15).

Platon'un bu düalist tavrı ve akıl temelli ilerleyiş ile idealar dünyasına girebilme yetisi Hıristiyanlığın ve onun öte dünyacı görüşünün de kaynağı niteliğindedir. Nasıl ki, Platon felsefesinde akıl yetisi ile bu dünyanın gerçeklik olmadığı kavranıp idealar dünyası daha değerli görülüyorsa, Hıristiyanlıkta da tanrı inancı ile içinde bulunulan yaşam yadsınır, esas gerçekliğin öte dünya olduğuna inanılır ve bir gün göçüp gitme fikri ile yaşam kötümserce ele alınır. Bu benzeşim, Platon'un görüşlerinin kendisiyle sınırlı kalmadığını göstermektedir. O, söylemlerinin hâkikat olduğunu iddia ederek Hıristiyan kültürünün de Platoncu yoldan yeşermesine sebep olmuştur. Bu yüzden Nietzsche, Sokrates'in akılla ulaşılan mutlak hâkikat fikrine karşı olduğu gibi Platon'un bu dünyayı ikincil bir konuma getiren, asıl olanın mutlak hâkikati kendisinde barındıran idealar dünyası olduğu fikrine de karşıydı. Onun en büyük itirazı öte dünyacı görüşü besleyen ve tanrısal olarak nitelendirilen idealar dünyasıydı.

Nietzsche tüm söylemlerinde idealar dünyasının karşısında olan görünüşler dünyasının varlığını onaylar. Görünüşler dünyası doğrusuyla, yanlışıyla, acısıyla, mutluluğuyla yaşamın kendisidir. Bu dünyada insan, yaşamın kahramanı olan biricik değerdir. Yaşamdaki ahlaki değerler ve iyi kötü ayrımları da biricik değer olan insan ile ilgili bir problemdir. Nietzsche bu noktada bu problemin insandan öte olan idealar dünyası ile bağlantılı bir şekilde ele alınmasını doğru bulmaz. Platoncu görüşte eğer bir durum idealar dünyasından pay alıyorsa bu iyi olandır. Bunun aksi ise kötü olandır. Burada ruhun konumu da önemlidir. O tanrısal olandan pay almıştır bu sebeple kötülük ona erişemez. Dolayısıyla kötülük ancak bedende ortaya çıkar. Beden iyi yönetilmiyorsa kötülük kaçınılmazdır. Ancak Nietzsche insanın, sadece verili olanı yapan eyleyen bir varlık olarak düşünülmesini kesin bir şekilde

reddetmiştir. O, insanı ruh ve beden olarak iki farklı konumda ele alıp ruhu yüceltirken bedeni aşağılama girişiminde bulunmaz ve bunu yaparken bedenin hiçbir itki ve arzusunu insanın biricikliğinden ayrı ele almaz. Nietzsche bu konuda şöyle der;

Bir çift sözüm var bedeni aşağılayanlara. Ne yeni bir şey öğrensinler, ne de yeni bir şey öğretsinler, sadece kendi bedenlerine hoşça kal desinler – ve böylece sussunlar. ‘Bedenim ben, hem de ruh’- böyle konuşur çocuk. Neden çocuklar gibi konuşmayalım ki? Ama uyanmış, bilen kişi der ki: Bütünüyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedende ki bir şeye verilen addır sadece. Beden büyük bir akıldır, tek bir duygusu olan bir çoğulluktur, bir savaş ve bir barıştır, bir sürü ve bir çobandır. Senin küçük aklın da bedeninin aletidir, kardeşim, şu senin ‘tin’ dediğin, senin büyük aklının küçük bir aleti ve oyuncuğadır (Nietzsche, 2017a: 27,28).

Nietzsche’nin bu görüşlerinin karşısında Platon, ruhu yüceltirken bedeni ise Sokratesvari bir tutumla araçsal bir konumda ele alır. Platon için ruh maddi alandan farklı olan idealar dünyasına ait olandır. Bu sebeple tanrısal olandan pay almıştır. “Bir piramit gibi üst üste dizilmiş olan idealar, ezeli ve ebedidir. En üstteki idea iyi yani varlık ideasıdır. Ruh da ezeldir. Sonradan madde dünyasına inmiş ve bir bedene girmiştir. Ölümden sonra başka bir bedene göç edecek ve yerleşecektir” (Keklik, 1978: 218).

Platon’da ezeli olan bu ruh değerler yaratan, içgüdüleriyle kendi benliğini tasarlayan insanın önündedir. Tıpkı bunun gibi Hıristiyan inancında da beden değersiz olandır. O, daima zayıf görülür. Onun arzu ve istekleri, günahın kaynağı olarak kabul edilir. İşte tüm bu ortak nitelikler -Hıristiyanca olana gebe olan Platoncu ifadeler- Hıristiyan dininin topluma iyice kazınmasına neden olmuştur. Burada Nietzsche’nin din ile ilgili yaptığı çözümleme oldukça önemlidir;

Din bir ‘kişilik değiştirme’ meselesidir. Kendi içinde bir nevi korku ve terör duygusu, ama aynı zamanda olağanüstü mutluluk ve coşkunluk duygusudur. Hastalar arasında sağlık duygusu Tanrıya inancı ve Tanrıya yakınlık inancını uyandırmak için yeterlidir... İnsan, kendini sahip olduğu bütün güçlü ve şaşırtıcı dürtülerle kabul etmeye cesaret edememiştir. Onları ‘pasif’, ‘maruz kalmış’, üzerine zorla yıkılmış şeyler olarak kavramıştır. Din, insanın bütünlüğüyle ilgili bir şüphenin ürünü, kişiliğin değişimidir; insanın içindeki büyük ve güçlü olan her şey insanüstü ve harici olarak kavrandığı için, insan kendi kendini küçültmüştür. Sahip olduğu iki yönünü, değersiz ve zayıf olanıyla güçlü ve hayrette bırakanı birbirinden ayırıp, iki alan oluşturmuştur ve birincisine ‘insan’, ikincisine de ‘Tanrı’ demiştir... Hıristiyanlar da

kişiliklerini bayağı ve zayıf kurgu bölmekte ve birine insan, diğerine de Tanrı (affedici ve kurtarıcı) demektedirler (Nietzsche, 2017b: 116,117).

Bu noktada din ve dinin emredici, kural koyucu, yönetici ögesi konumunda olan Tanrı kavramı, Nietzsche'ci bakışta ezeli olan öğeler değildir. Bu kavramlar, kişilerin yaşamda kendilerinden saklanmalarını kolaylaştıran birer icattır. Öyle ki, o kendisini bu ilahlaştırılmış kavramaların yıkılmasına adanmıştır. Fakat burada Nietzsche'nin tüm tanrı anlayışlarının karşısında olmadığını söylemekte yarar var. Çünkü Nietzsche Grek tanrılarına karşı olumsuz bir tavır takınmaz. Ona göre, Grekler Olympos tanrıları ile yaşamın naifliğini, yaşam ve ölümün trajik birlikteliğini aşmak suretiyle varoluşu anlamlı bir duruma taşıyorlardı. Buradaki tanrılar yaşamı yadsıyarak, onu kötüleyerek yerle yeksan etmek yerine ölümün varlığını gerekçe sayarak insanlığa güzel bir yaşam sunuyorlardı. Yani Olmypos tanrıları, Platoncu metafizik öğretilerde olduğu gibi yaşama normatif etik temelli yaklaşımdan çok uzaktaydı(Cevizci, 2006: 550). Ancak Platonculuğun etkisi ile bu durum yerini kurallar koyan, yaşama setler çeken din ve tanrı yaratımlarına bırakmıştır. İşte Hıristiyanlık bu arayışların bir sonucudur.

Heidegger'e göre Hıristiyan tanrısı duyular üstü âlemi imler, yani Platon felsefesinde hâkim ilke olan idealar alanına dâhildir. Platon ve Platoncu din yorumu olan Hıristiyanlıktan beri duyular üstü olan bu âlem, asıl gerçekliğin olduğu hakiki dünya olarak görülmüştür. Bu gerçek dünyadan farklı olarak duyular âlemine dâhil olan görünüşler dünyası ise değişebilen, mutlak olmayan, yaratılmış olan, yalnızca görüntüden ibaret olan yanılsamadır (Heidegger, 2001: 17,18).

Burada dindar Hıristiyan'a göre, bir yanılsama olan bu dünya terkedilmesi gereken, günahların bolca işlendiği, kötülüğün hüküm sürdüğü, bedeni hazların insanların gözünü bürüdüğü tiksinilesi bir yaşam sunar. Bu dünyada yapılacak en doğru şey ölümü beklemek ve bu bekleyiş sırasında tanrısal olan her şeye boyun eğmektir. Dünyayı yadsıma girişimi olarak tanımlayabileceğimiz bu yaşam önerisinde, dünyevi olan lezzetlerden uzaklaşma insanın gelişiminin ve olgunlaşmasının kaynağıdır.Nietzsche, Hıristiyan inancının bu dünyayı yerle yeksan eden bu görüşüne karşılık şöyle söyler;

Dindar öte dünyalılarının, şöyle sözler söylediklerini duydum vicdanlarına ve sahiden, yalansız dolansız- dünyada bundan daha yalan dolan şey olmasa bile. ‘dünyayı kendi haline bırak! Parmağını bile oynatma’ ‘Bırak, kim isterse boğsun, bıçaklasın, kessin ve doğrasın insanları: bunun için parmağını bile oynatma! Böyle öğrenirler dünyadan yüz çevirmeyi.’ ‘ Ve kendi aklını-kendin boğmalısın, boğazlamalısın onu; çünkü bu dünyaya ait bir akıldır o – böylece kendinde öğrenirsin bu dünyadan yüz çevirmeyi.’- Kırın, kırın, ah kardeşlerim, dindarların bu eski levhalarını! Parçalayın dünyaya kara çalanların sözlerini! (Nietzsche, 2017a: 207).

Onun bu söylemi, Hıristiyan ahlakının kötümser ve bu dünyayı aşağılayan görüşüne karşı çıkılması yönündedir. O, yaşamın amacı olarak ortaya çıkan Hıristiyan ideallerine, onun kutsanmışlık ve kurtuluşu simgeleyen doktrinlerine savaşa açar (Nietzsche, 2017b: 164). Nietzsche “Zerdüşt” adlı yapıtında yaşamın böyle gözden düşürülmesine karşı insanlara seslenir; “Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Zehir saçar onlar, farkında olsalar da olmasalar da. Yaşamı aşağılayanlardır onlar, kuruyup gitmeye yüz tutmuş ve bizzat zehirlenmiştir onlar, yeryüzü yaka silkti böyle kişilerden: yok olsalar ya hepten!” (Nietzsche, 2017a: 6).

Burada yapılması gereken Sokrates, Platon ve Platoncu din olan Hıristiyanlıkta yapılan kurban verme eylemine son vermektir. Dionysosça olanın yeniden yok edilmesine karşı Nietzsche, onların bu tabularının kökten yıkılması gerektiğini vurgular. Aksi halde yaşama karşı tüm sevinç, yerini düşmanlığa bırakır. Platon ve onun getirisi olan Hıristiyanlık, idealleri uğruna tam olarak bunu yapmaktadır. Hıristiyan kimse yaşamdaki en küçük mutluluğu bile öteler, daima acı çeker (Nietzsche, 2017b: 642,643). O, bu dünyanın yükünden acısından kurtulmak için öte dünyaya sığınır ve bu dünyayı reddeder. Burada ortaya çıkan ahlak, Antik Yunan’da bilge Silenos’un ölümü öğütlemesini hatırlatmaktadır. Silenos’un yapılacak en iyi şey olarak gördüğü ölüm fikri yerini Hıristiyan ahlakındaki sözde tanrısal olana ulaşmanın aracı olan, bu yaşamı yadsıyan ölüm fikrine bırakmıştır.

Nietzsche, bu hayatı yadsıyan öte dünyacı görüşe Zerdüşt kimliği altında bir zamanlar kendisinin de kapıldığını ancak bu yanılgıdan yine kendi gücü ile kurtulabildiğini söyler;

Bir zamanlar ben de insan ötesinin hayaline kapılmıştım, tüm öte dünyacılar gibi. İnsanların ötesine mi geçekten? Ah kardeşlerim, yarattığım bu tanrı

insanların eseri ve cinnetiydi, tüm tanrılar gibi! İnsandı o, sadece zavallı bir insan parçası ve ben; kendi külümden ve közümden geldi bana bu hayalet, sahiden de! Öteki dünyadan gelmedi bana! Ne mi oldu, kardeşlerim? Kendimi yendim, acı çeken; kendi külümü taşıdım dağlara, daha parlak bir alev buldum kendime. Bakın hele! O zaman kaçtı hayalet benden. Böyle hayaletlere inanmak artık acı verir bana, bir eziyet olur iyileşene; artık bana acı verir ve beni küçük düşürür. Böyle söylüyorum öte dünyacılara. Acı ve yeteneksizlik – buydu tüm öte dünyacıları yaratan ve mutluluğun o kısa cinneti, sadece en çok acı çekenlerin yaşadığı. Bir sıçrayışta, bir ölüm sıçrayışıyla sona ulaşmak isteyen yorgunluk, yoksul ve cahil bir yorgunluk, daha fazlasını istemek bile istemeyen: o yarattı tüm tanrıları ve öte dünyaları (Nietzsche, 2017a, s. 24,25).

Nietzsche ekseninde öte dünyaları ve duyüüstü âlemi yaratan insan, kendinden yoksun olan insandır. Bu aşılması gerekendir. Burada insani olanın yok oluşunu hızlandıran temel faktör, Hıristiyanlığın köleleri olan ruhban sınıfı ve kiliselerdir. Hıristiyan ahlakında ruhban sınıfının temsilcisi olan rahip kimliği, “yaşamı ve canlılıkla ilgili her şeyi değersizleştirerek anlamı, yaşam-dışı olana, özellikle dinlerin vurgu yaptığı ruha, ‘mutlak hakikat’in yeri olan öte-dünyaya aktarır” (Akdeniz, 2013: 114). Nietzsche bu konuda şöyle der;

Hıristiyan kilisesi yozluğu bulaştırmadık hiçbir şey bırakmamıştır, her değeri bir değersizlik, her hakikati bir yalan, her dürüstlüğü bir ruh alçaklığı haline sokmuştur. Bir de tutup bana onun ‘insancıl’ katkılarından söz açıyorlar! Herhangi bir zorluk, felaket durumunu ortadan kaldırmak, onun en derin çıkarına aykırıdır, o felaketlerle yaşar, kendini bengileştirmek için zorluklar yaratmıştır (Nietzsche, 2008: 97).

Nietzsche’ye göre, Hıristiyan kilisenin temeli olan tanrı, ruh, ben, tin, özgür istem, özgür olmayan istem, kurtuluş, günah, tanrısal takdir, tanrının yakınlığı, şeytanın ayartısı gibi kavramlar tamamen kurgusaldır. Bu sahte uydurmalar yaşamı güçsüzleştirir, insanı yoksunlaştırır. Tüm bu kavramlar, yaşamda asıl olana karşı daima bir nefret içindedir. Ancak burada yaratılan kavramlar en yüce yalanlardır. İnançlı kimseler bu yalanların otoritesinde gerçeklik karşısında acı çeker(Nietzsche, 2008: 22).

Gerçeklik karşısında acı içinde kıvranan bu insanlar, çareyi kendi iç dünyalarına yönelip orayı saldırganca eksiltmede bulurlar ve bu süreçte kişilerin temel duygusu mide bulantısı ve vazgeçiştir. Nitekim bu vazgeçiş hali boyun eğmiş halklarda ortaya çıkar (Blacham, 2005: 37). İşte dindar Hıristiyan halk bunun en

bariz örneğidir. Burada Nietzsche Hıristiyan kültürünü yozlaşımın vuku bulduğu en yüksek kültür olarak düşünür. Bu kültürün Hıristiyan tanrısı yeryüzünde yozlaşmanın en saf hali olan hasta bir tanrıdır. Bu tanrı yaşamın onaylanması ve evetlenmesi yerine yaşamı çelecek kadar yozlaşmıştır. Yaşam, doğa, yaşama istemi bu tanrının düşmanı konumundadır ve son noktada o yaşamın dünyeviliğinin karşısında öte dünyacı yalanın formülleşmesidir (Nietzsche, 2008: 26). Bu formülle temellenen Hıristiyanlıkta gelişen ahlak, yaşamı tekdüzeleştirir, insanı kendi kabulleriyle eğitir ve ona bir kukla gibi yön verir.

Burada ahlak kavramının temelini indiğimizde onun iki farklı açıdan yorumlanabildiğini görmekteyiz. Bu kavrama yaklaşımlardan biri normatif etik diğeri ise meta etiktir. Normatif etik, kişinin yaşamda nasıl hareket etmesi gerektiği düşüncesine karşılık gelir. Meta etik ise, yaşamda iyi - kötü gibi ayrımlar yaparken bu adlandırmaları neye göre yaptığımızla meşguldür. Sözgelimi normatif etikte kürtaj olmanın iyi mi yoksa kötü mü olduğu üzerinde durulurken meta etikte kürtaj iyidir yahut kötüdür derken iyi ya da kötüyü nasıl tasvir ettiğimizle ilgilenilir. Yani normatif etik, yapıp etmeleri belirlerken meta etik, bu yapıp etmelerin kökenine dair bir sorgulama içindedir (Jackson, 2012: 56). İşte bu noktada Hıristiyan ahlakı ancak yapıp etmelerle meşgul olmaktadır. O sınırları çizer, tabuları koyar, setler çeker ve tüm bunları yaparken davranışların, hislerin, arzuların kökenine inmek yerine kendi belirlediği kuralları çerçevesinde normatif etik temelli ilerler.

Nietzsche'nin gözünde Hıristiyan ahlakı, kişilerin neye inandığından çok kişilerin nasıl hareket etmesi gerektiğine yönelmiştir. Bu noktada Hıristiyanlığın yapmaya çalıştığı, yaşama ket vurmadan öte değildir. Yaşamda hâkim olması gereken ilkeleri belirlemek ve bu dinin kurallarının, yasaklarının savunuculuğuna soyunmak Hıristiyanlığın en büyük zayıflığıdır. Hıristiyanlık, bu noktada bir yaşam biçimidir ve bu yaşam formatında nasıl hareket edeceğimiz ya da etmeyeceğimiz belirlidir (Nietzsche, 2017b: 161).

Hıristiyanca yaşayan kişi, bu dinin zorunlulukları altında yaşamını idame ettirirken kendisini unutmakta, benliğinden uzaklaşmaktadır. Burada benlik, ben ve akıl kavramından daha yüksek olmaktadır. Benlik, kişinin bedenidir. Onun karşısında tin ve bilinç ancak birer oyuncaktır (Nietzsche, 2017a: 28). Fakat bunu göremeyen sözde

dindar Hıristiyanlar bedenini yönlendirilmesi ve bedensel olan hazların, içgüdülerin, tutkuların, hırsların kendisine savaş açmışlardır. Tutkuyu kökünden kazıyıp yok etmek onların nihai hedefi olmuştur. Fakat kendileri bile, bu kendi yaratımları olan kurallara sadık kalamamışlardır. Örneğin, gözlerin seni günaha sürüklüyorsa onları söküp at, demektedirler fakat ilginçtir ki hiçbir Hıristiyan bu güne değin bunu yapamamıştır. Tutku ve hırsların sonuçlarından dolayı bizzat tutku ve hırslara yönelip, onları yok etme girişimi başarısızlıkla sonuçlanacak bir aptallıktır. Burada tutkularını yönlendiren zeki insanlara karşı bir savaş vardır. Ancak bu savaşın galibi Hıristiyan inancının kötümser tutucuları olamaz. Bu tutucuların savaş yöntemleri, tıpkı dişçinin ağrıyan dişi koparıp atması gibidir. Onlar, tutkuya karşı her durumda kesip atma yöntemiyle karşılık verirler. Onların en iyi tedavi mekanizması budur. Hiçbir zaman bu tutkuların nasıl yüceleştirileceğini, nasıl güzelleştirileceğini sormazlar. Yapılan şey, daima kökten silip atmak olur. Kilisenin bu nihai ve bitmeyen edimi yaşama düşmandır (Nietzsche, 2010a: 27,28). Yaşam karşısında bu düşmanca tavırlı Hıristiyan dindarlar için tutkuların kaynağı bedendir. Onlar için beden hor görülesi olandır. Bu sebeple “ona bir düşman gibi davrandılar” (Nietzsche, 2017b: 168). Bu hasımlıklarını tüm yaşamlarına katıp, otoritelerin mutlak hâkikat kurguları altında yaşamaya devam ettiler.

Platon ve Hıristiyanlığın yaşama karşı tutumlarını vermiş bulunmaktayız. Bu noktada mutlak hakikat fikri Platon ve Hıristiyanlığı Nietzsche gözünde eleştirel kılan temel unsurdur. Bu fikir nispi bir değişimle her ikisinde de egemendir. Bu noktada mutlak hakikat düşüncesini Nietzsche gözünde problematik yapan asıl unsur, onun öte dünyacı görüşü besleyip bu dünyayı silikleştirmesidir. Burada yaşam olduğu gibi kabul edilmez ve bu yaşamın karşısına ideallerde yaratılan kurgusal öneriler getirilir. Yaşam bu şekilde öte dünya karşısında ikincil bir role büründürülürken tıpkı bunun gibi beden ve bedensel olan tüm itkilerde aynı şiddete maruz kalır. Ancak Nietzsche tüm bu yaşamın ve insani olanın yakılıp yıkılmasına karşı Platon ve Platoncu bir öğretiyi olan Hıristiyanlık karşısında yaşamı, yalnızca içinde bulunulan yaşamı kabul eder. İnsanı, yalnızca itkileri ve içgüdüleri ile var olabilen insanı değerli kılar. Onun nezdinde yalnızca bu kavrayış ile insan kendisine yaklaşır ve yaşamını kaçırmaz. Sonuç olarak öte dünyalar, mutlaklar, otoriteler karşısında yaşamının peşinden koşan insan, işte budur değerli olan.

1.4.1. Nietzsche Felsefesinde İyi ve Kötü

Ahlak; “Toplumsal bir bilinç biçimi, toplumsal yaşamın tüm alanlarında insanların hal ve gidişini düzene koyan bir toplumsal kurumdur” (Frolov, 1991: 7). Cevizci’ye göre ise ahlak; “mutlak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü, huy. İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır”(Cevizci, 1999: 17). Genel çerçevede bu anlamlara karşılık gelen ahlak, bu halde kişinin yaşamını sürdürmesinde ona eşlik eden değerler sistemidir. Bu bağlamda Nietzsche, yaşamda bu derece önemli bir etki olan ahlakın soy kütüğüne dair bir inceleme başlatır. Buna göre;

Ahlak ilkin topluluğu korumak, batışını önlemek için bir araçtır. Onun oyları korku ile umuttur: bir bakıma daha katı, daha güçlü, daha kaba, altüst etmeye, tek yanlı, kişisel olmaya eğilim göstermede daha da güçlüdür. Korkutucu araçların burada iş görmesi gerekir, yoksa yumuşak davrananlar etkilemek istemezler, korumanın bu iki katlı türü başka bir başarıya götürmez. (onların en güçlülerine uygun düşen sonsuz bir tamu ile öteki evrenin bulunuşudur) (Nietzsche, 1966: 44).

Nietzsche, ahlakı toplum üzerinde inşa edilen en yüksek otorite olarak kabul eder. Ona göre bu otorite yaşamda var olma istenci ile kurallar koyan, iyi ve kötüyü belirleyen mutlak güç, üzerine düşünülmesi ve eleştirilmesi yasak olan temel yozlaşım aracıdır. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder;

Bugüne dek iyi ve kötü üzerine çok kötü düşünceler üretilmiştir. Bunu yapmak her zaman için oldukça tehlikeli bir iş olmuştur. Vicdan, iyi bir isim, cehennem, hatta duruma göre polis bile tarafsızlığa izin vermemiştir, vermez; her türlü otorite karşısında olduğu gibi ahlak söz konusu olduğunda da konuşmak yasaktır. Burada – itaat edilmelidir! Dünya var olduğu günden beri, eleştiri konusu olmak isteyen hiçbir otorite olmamıştır; nerede kalmış ahlakı eleştirmek, ahlakı sorun, çözülmesi güç bir şey olarak ele almak: Efendim? Bu, ahlaka aykırı değil miydi? –Şimdi de aykırı değil mi?- Ama ahlak, eleştiren kişileri ve işkence aletlerini kendine yaklaştırmamak için, yalnızca her türlü aracı kullanmakla kalmaz: onun garantisi daha çok uygulamada usta olduğu bir tür büyüleme sanatıdır, -‘heyecanlandırmayı’ çok iyi bilir. Bu sanat sayesinde, çoğu zaman, yalnızca tek bir bakışla eleştirel iradeyi felç etmeyi, hatta kendi saflarına çekmeyi başarır, eleştirel iradenin kendine karşı almasını sağladığı durumlar bile vardır, öyle ki o zaman irade tıpkı bir akrep gibi iğnesini kendi kendine batırır. Ahlak, akıl çelme sanatının şeytanlıklarını ezelden bilir... Ahlak, öteden beri insanların dünya üzerinde konuştuğu ve başkalarını ikna ettiği günden bugüne, baştan çıkarma

konusunda en büyük usta olduğunu ortaya koymuştur- (Nietzsche, 2013: 10,11).

Nietzsche'ye göre yaşamda iyi yahut kötü olarak görülen tüm değerlendirmeler bu ahlak çatısı altında konumlandırılır. Bu durum karşısında Nietzsche, ahlaka dair olan tüm inanç ve güveni altüst etme iddiasındadır(Nietzsche, 2013: 10). Bu iddiayla o, yaşamda iyinin ve kötünün kaynağını sorunsalına daha on üçünde bir çocukken atıldığını söyler (Nietzsche, 2015a: 29). Öyle ki bu atılım onu geri dönülmez bir soruşturmaya götürür:

İnsan, hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek, insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler ya da tersine bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda?(Nietzsche, 2015a: 30).

Nietzsche'nin bu soruşturma ile ulaştığı sonuç, onun ahlaka yüklediği otoriter anlayışla paraleldir. Buna göre geleneksel olanı yapmak iyi diğer bir deyişle ahlaki olarak kabul edilirken geleneğe aykırı olanı yapmak mantıklı olsun yahut olmasın kötü yani ahlaki olmayan olarak kabul edilir (Nietzsche, 2015c: 88). Daha açık bir ifadeyle iyi olan, “yasaya en çok uyan kişi: yani bir Brahman gibi, her yerde ve en küçük zaman diliminde onun bilinciyle davranıp, yasaya uyma konusunda sürekli yaratıcılık gösterebilen biri. Sonrasında ise en zor koşullarda bile yasanın gereğini yapan kişidir”(Nietzsche, 2013: 20). Bunun karşısında kötü olan ise geleneğe değil kendisine bağlı olan kişidir(Nietzsche, 2013: 19). Sonuç olarak iyi ve kötü “geleneğe ya da yasaya bağlanma ve ondan kopma” anlamındadır (Nietzsche, 2015c: 88).

Nietzsche, iyi ve kötünün kişinin ötesindeki otoritelerce belirlenmesine oldukça karşıt bir tutumdur. O, yaşamda hiçbir mutlak hâkîkatin varlığını kabul etmez. Ona göre yaşam tümüyle bir güç istencidir. Öyle ki var olan tüm ahlaksal değerlerimiz de bu güç istencinin bir ürünüdür (Çörekçioğlu, 2014: 43). Burada Nietzsche yaşamda hiçbir ahlaki olgunun var olmayacağını yalnızca ahlaki yorumlarımızın var olabileceğini söyler (Nietzsche, 2015b: 85). Bu düşünceyle yaşamdaki değerlerimizin perspektiflerden ibaret olduğunun kavranmasını önerir(Nietzsche, 2017b: 197). Buna göre “hiçbir sonsuz olgu yoktur, tıpkı hiçbir mutlak doğrunun olmaması gibi” (Nietzsche, 2015c: 25).

Sonuç olarak Nietzsche'ye göre geleneksel olan kanaatlerin aksine iyi ya da kötü belirlenimi bir dine, bir ruhban sınıfına ya da sözde hakiki olarak adlandırılan güçlere ve kurumlara bırakılmamalıdır. İyi ve kötü olanın durumlardan ve kişilerden bağımsız bir anlamı, metafizik bir tarafı yoktur. Bunun gibi her zaman geçerli olan mutlak iyi ya da kötü hiçbir hâkikat, hiçbir metafizik doğru yoktur. Nietzsche böyle bir kavrayışın üstinsanla mümkün olacağını söyler. Öyle ki bu İnsan, kendi yaşamında iyinin ve kötünün ötesinde olan belirleyicidir. O, realiteyi kendi gözleriyle gören, hâkim olan ahlakın dışında kendi yetileriyle değerler ortaya koyan, geleceğini belirleyen ve tüm yaşamı haklı çıkarandır (Kuçuradi, 1967: 34,35). O, yaratıcı olan, kendi yaşamının tanrısı olan üst insandır. Bu insanın egemenliğinde olan “hayat bir gizemdir, bir soru değildir. Çözülecek bir bilmece değil, yanıt verilmesi gereken bir soru değil, yaşanması gereken bir gizemdir, sevicecek bir gizemdir, dans edilecek bir gizemdir” (Osho, 2013: 7).

1.4.2. Nietzsche Felsefesinde Köle Ve Efendi Ahlakı

Nietzsche, iyi ve kötü kavramlarının kaynağına dair yaptığı soruşturma sonucunda yaşamın reddini içeren hâkikat anlayışlarıyla yeşermiş bir ahlaki yapıyla karşılaşmıştır. Bu yapının temel niteliği ise otoritelerce belirlenmiş bir yaşamda saklıdır. Burada iyi yahut kötü olarak kabul edilen tüm değerler, kişilerin kendi belirlenimlerini yok sayan ve hatta böyle bir imkânı ortadan kaldıran geleneğin düşünceleriyle yapılandırılmış anlamlara karşılık gelmektedir. Nietzsche, oldukça eleştirel yaklaştığı bu duruma en somut örnek olarak Platoncu Hıristiyan anlayışı vermektedir. Ona göre bu anlayışın temelinde yer alan mutlak hâkikat fikri ve bununla birlikte ilerleyen öte dünya düşüncesi yaşama setler çeken, değerlerin egemen güçler tarafınca değerlendirilmesini meşru gören bir ahlakın gelişmesine hizmet etmektedir. Burada gelişen bu ahlak tipolojisini Nietzsche, köle ahlakı olarak adlandırır ve bu ahlakın tam karşısına efendi ahlakını yerleştirir:

Yeryüzüne egemen olmuş, hala da egemenliğini sürdürmekte olan birçok daha ince daha kaba ahlakta dolaştım, gördüm ki, belli özellikler, birbirlerine bağlı olarak, düzenli olarak birlikte ortaya çıkıyor: Şimdiye dek iki temel tip ortaya çıktı; bir de temel ayırım. Efendi ahlakı ve köle ahlakı var¹(Nietzsche, 2015b: 192).

¹ Efendi ve köle ahlakı ayırımını daha anlaşılır kılmak açısından “Dogville” filminin izlenmesi yardımcı olacaktır. Bu ayırımın vücut bulmuş hali olan 2003 tarihli “Dogville”, Lars Von Trier’in

Nietzsche gözünde köle ahlakı, yaşamda daima çatışma halinde olan efendi ve köle ayrımında ki zayıf halkayı temsil eder. O, yığınsal bir harekettir. Dirençsiz ve düşük olan insanlar bu yığına dâhil olurlar. Burada Nietzsche her ne kadar efendi ve köle ahlakı ayrımına gitse de her ikisinde de ortak bir temel vardır. Bu ortak temel güç istencidir. Nietzsche bu durumu en iyi şu sözlerle açıklar; “nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm” (Nietzsche, 2017a: 111). Bu bağlamda Nietzsche kölede var olan ahlakın belirleyicisinin tepkisel güç olduğunu söyler. Bu gücün en büyük yetisi ise kendinde olmayana sınırlar getirip farklı olana hayır demektir. İşte bu durum, köle ahlakının tepkisel olduğunun ve hınç duygusu ile donandığının göstergesidir. Bu noktada köle ahlakı farklı olana hayır diyerek ayakta kalmaya çalışır. Buna göre köle ahlakının oluşturucusu efendinin niteliklerine sahip olmamaktan başkası değildir. Buradan hareketle kendisinde olmayana kapalı olan, ona hayır diyen köle ahlakı efendi ahlakına “sen kötüsün, ben bu sebeple iyiyim” der. Yani kendini onaylamasını efendinin kötü olmasına bağımlı kılar. Kendi iyiliğinin ardına bir başkasının kötülüğünü yerleştirir. Bu konuda Nietzsche şöyle der;

Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde ‘evet’ demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında ‘dışta’ olana, ‘farklı’ ya ‘kendi olmayan’ a ‘hayır’ der: bu hayır, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi. _ Bu yön, geriye, kendine doğru değil de dışarıya doğrudur duygusuna aittir: var olması için köle ahlakının, hep karşı dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya

Nietzsche’ den ilham alarak ürettiği önemli bir yapıttır. Dogville kasabasını akıl yoksunları, güçsüzlere, sakatlar, hastalar oluşturmaktadır. Bu kişiler menfaat duygusu ile merhameti sembolize eden Grace üzerinde tüm kötülüklerini sergilemektedirler. Ancak Grace tüm bunlar karşısında onlara merhamet ve vicdan kavramlarıyla yaklaşmaktadır. Ona yapılan kötülükler karşısında her şeyi akışına bırakıp, onların ahlaki kurallarını benimsemeye çalışmaktadır. Öyle ki, Grace bunun erdemli – ahlaki olduğuna inanmaktadır. Ancak nihayetinde tüm bu eziyetlere dayanamaz ve erdemlerinden vazgeçerek kasabadaki tüm insanları yaktırır. Bunun Nietzsche’ ci felsefede karşılığına bakacak olursak, kasaba halkı köle ahlakına sahip Hıristiyan kimselerdir. Onlar kendi ahlaki kurallarını topluma dikte etmektedirler. Kasabaya gelen Grace ise sağlıklı, akıllı olandır ve onda olan hiçbir özellik, hiçbir yeti kasaba halkında bulunmamaktadır. Bu sebeple kasaba halkı Grace’ e karşı, köle ahlakına eşlik eden temel niteliklerden olan hınç ve nefret duygusunu beslemektedir. Bu hınç duygusuyla Grace’ e işkenceler yapıp sonunda kendi haklılıklarına ulaşmaktadırlar. Tüm bunlar karşısında Grace sessizliğini koruyarak, erdemli olmaya çalışmaktadır. Ancak işkenceler sonunda erdemlerinden, merhametinden vazgeçmeyi göze alarak köle ahlaklı kimseleri yok etmektedir. Grace’ in bu tutumu kendi değerlerinin yaratımıdır. Nitekim merhametinden vazgeçiş Nietzscheci görüşte yaşamın yadsınmasının son buluşudur. Bununla birlikte o verili olan ahlaki belirlemeleri sonunda aşarak kendi istencinin belirleyicisi olmuştur. İşte bu efendi ahlakıdır.

gereksinimi olmuş _ eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış(Nietzsche, 2015a: 51).

Bu haliyle köle ahlakı Hıristiyanca olanla eş değerdir. Nitekim Hıristiyan ahlakı da içgüdülerin reddiyle yaşama böyle sırt çevirir, yaşamı çirkinleştirir, renksizleştirir, değersizleştirir. Öyle ki ‘dünya’ kavramı Hıristiyanlıkta en düşük olandır (Nietzsche, 2010b: 55,56). Aşağılık dünya algısında olan Hıristiyanlığın diğer bir deyişle köle ahlakının güçlü olana, özgür olana, zeki olana düşmanca bakışının sebebi aslında kendisinin bu niteliklere sahip olamamasından ileri gelir. Buna göre köle daima efendi olana arzu duyar. Bu arzunun gerçekliği karşısında ezilir ve onu aşmak için din gibi otoriteler yaratır. Köledeki bu ezilişe nefret duygusu eşlik eder. Bu duygu onun efendi olana hınç beslemesine sebep olur. Zayıf, güçsüz, çelimsiz, avam olan bu insan sevgi üzerine değil nefret üzerine inşa eder benliğini. Bu sebeple Nietzsche’nin bakışında Hıristiyan’ın öte dünyaya sevgi ile ulaşabileceği şeklindeki varsayımı, yerini nefrete bırakır. O, bu nefretle köle ahlakıyla eş değer olan, yığını sembolize eden bir güç olur. Burada zayıf ve çökmüş insan, hınç ve nefret duygusuyla ahlaklılığı toplumun başat unsuru sayar. Bu duygu ile gelişen, ahlaklı olmayı zorunluluk olarak gören ve kimi zaman bu uğurda kurbanlar veren anlayış ile yaşamda bedeni aşağılamak birbirinden ayrılmaz bir bütün olur (Cevizci, 2010: 955,956,957).

Bedeni kötülük ve dizginsizliğin kaynağı olarak gören Hıristiyanlık köle ahlakı ile birlikte ilerler. Köle ahlakı ile yoğrulmuş Hıristiyan kimseler daima bir dine, bir yaratıcıya, bir sığınağa meylederler. Onlar bu tavırları ile kendi yaşamlarında etkin rol üstlenemedikleri için ruhban sınıfının onları yönlendirmelerine ihtiyaç duyarlar. Ruhban sınıfı onlar için yasa koyucu ve yargılayıcı güçtür. Bu sınıfın doğruları kesin ve değiştirilemezdir. Onlar, tanrı ile halk arasında bir aracı konumundadır (Nietzsche, 2017b: 119). Öyle ki, toplum nezdinde bu yüce konumda olan ruhban sınıfı, köle kimliğine sahip olan yığına egemendir (Berkowitz, 2003: 121). Bu noktada yönetim altındaki bu halkın, iyi ve kötü olarak adlandıracağı edimlerin sınırları çizilmiş ve sözde dinsel olan kuralların ruhban sınıfının telâkkîsinden çıkmış hali onların yaşam şekli haline gelmiştir.

Nietzsche’ye göre bu sahte değerlendirmelere sahip olan nefret dolu köle ahlaklı kişilerin, hınçtan başka erdem, yardımseverlik, vicdan ve merhamet gibi

nitelikleri de vardır. Burada yardımseverlik ve erdem güçsüzlerin birbirini koruması ve dayanışma içinde olmalarıdır (Nietzsche, 2017b: 181). Efendi karşısında hınç ve nefret dolu yürekler birlik olarak karşı koyma arzusuyla erdemli olmayı görev bilmişlerdir. Köle ahlaklı bu yardımsever ve erdemli kimseler Hıristiyanlığın hastalarıdır. Bu Hıristiyanlar içgüdülerine karşı güzel, yüce, bilgili ve güçlü olana gölge düşürürler (Nietzsche, 2017b: 184). İşte bu, erdemli olan Hıristiyan'ın en büyük eğlencesidir. Köle ahlakında vuku bulan diğer bir nitelik vicdan yaratımıdır. Nietzsche bu konuda şöyle söyler;

İnsan, çok yanlı yalancı, yapay ve kapalı kutu hayvan, diğer hayvanlara karşı pek kuvvetiyle değil de hile ve kurnazlığıyla korkutucu olan, temiz bir vicdan icat etmiştir, ruhunun basitliğinin tadına varmak için; tüm ahlak uzun, korkusuz bir sahtekârlıktır, ruha bakışın keyfini tek olanaklı kılan (Nietzsche, 2015b: 212).

Köle ahlaklı kimselerin bu temiz vicdanı aslında bir kefarete niteliğindedir. Onlar yaşamda edimlerinden sonra vicdanlarında bir azap duyar ve bu his ile günahlarını hafifletirler. Ancak Nietzsche bu konuda da eleştireldir. Ona göre yapılan hiçbir edim, hiçbir eylem pişmanlık duyarak ya da onun kefareti ödeyerek geri alınamaz (Nietzsche, 2017b: 174).

Erdem ve vicdandan başka köle ahlaklı kimseyi en belirgin kılan diğer bir nitelik merhamettir. Merhamet, Nietzsche'nin bakışında bir başkasına duyulan acıya karşılık gelir. Acıma ise yaşam istencinin karşıt duygusuna sebep olan, kişiyi çöküntü haline götüren bir histir. Kişi acıma duygusu ile yaşamda var olan gücünü yitirmeye başlar. Bu noktada tek başına acı çekme kavramı bile yaşamda güç eksilmesi iken, buna bir başka şey üzerine duyulan acıma eklenince yaşamdaki bu güç eksilmesi yoğunlaşır ve giderek artar. Burada acı duygusu bir başkasına duyulan acıma ile birlikte bulaşıcı bir hale bürünür ve yaşamdaki diğer tüm değerli içgüdüleri siler, onları yıpratır ve etkisizleştirir. Böylece acıma sefilleri bir arada tutar, onların koruyucusu ve sefaletin arttırıcısı olur. Yaşamı eksilten, onun soluk bir hal almasına sebep olan bu duygu, yozlaşmanın başat unsurudur. Acıma içinde olan kişiler bu sefillikleri ile yaşamı değersizleştirir, kendilerinden feragat eder ve yaşamda hiçliğe inanırlar. Bu hiçlik, öte olana, tanrıya diğer bir deyişle hâkiki diye nitelendirdikleri alana işaret eder (Nietzsche, 2008: 13,14).

Nietzsche ekseninde tüm bu nitelikler köle ahlakına işaret eden temellerdir. Bu bağlamda köle, güçlünün erdemleri karşısında karamsar, kuşkucu ve insani değerlerin sahteliğine inanıp yaşamda ki acizliği ile yardımsever, alçakgönüllü ve merhametli olan bir yaşam yozlaştırıcısından öte değildir (Nietzsche, 2015b: 193,194).

Nietzsche, köle ahlakının karşısına soylu olarak nitelendirdiği efendi ahlakını koyar. Bu ahlak köle ahlakınca şekillenmiş değişmez kabullere karşı verilen bir savaşla doğar (Nietzsche, 2015b: 262).

Efendi ahlakı, köle ahlakı karşısında sağlıklı ve dirençli olanı imler. Efendi ahlakında kişiler, kendilerini bir bütün olarak yorumlarlar. Onların mahiyetini oluşturan budur. Nietzsche'nin evrenin topyekûn bir güç istenci olduğu iddiasından köle ahlakında olduğu gibi efendi ahlakı da payını alır. Fakat burada köle ahlakında ki tepkisel gücün yerinde kendi değerlerin yaratıcısı olan aktif güç vardır. Aktif gücün temel niteliği kendisini onaylamasıdır. O, farklılığını bilir ve kötümser bir yaşam anlayışına kapılmaz. Kendini daimi bir ilerlemeye dönüştürür. Aktif güç, yaşam karşısında kölenin 'hayır'ına karşı koca bir evettir. Böyle bir güçle sembolize edilen efendi, varlığını onamak için bir başkasına ihtiyaç duymaz. Aksine değerlerini ve varoluşunu yalnızca kendine bağlar. Bundandır ki efendi köle karşısında 'ben iyiyim, sen bundan dolayı kötüsün' der. Bu bağlamda Nietzsche, efendi ahlakının soylu değerlendirme tarzını şöyle ifade eder;

Kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu 'evet' demesi için arar, _ olumsuz kavranılan 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olumlu temel kavramların 'biz soylular, iyi, güzel ve mutlular!'ın soluk bir karşıt görüntüsüdür (Nietzsche, 2015a: 51).

Bu bağlamda "efendi ahlakı, diğer bir deyişle soylu ahlak, hiçbir şekilde yaşama karşı bir nefret duygusu içinde olmayıp, yaşamı olduğu gibi onaylayan ve bir öte fikri lehine bu dünyanın değerini düşürmeyen ahlakıdır" (Danto, 2002: 16). Nietzsche'ye göre efendi ahlakı ile donanmış kimse yaşamda kendisinin belirleyicisidir. O, herhangi bir dinin yahut egemenin kıstasları aracılığıyla kendisine yön vermez. Bu kimse kendi yaşamında ötekilerin onu evetlemesine ihtiyaç duymaz. Böylece o kendini, şeylerin değerini yaratan olarak tanımlar. Nitekim efendi ahlaklı

kimse, bu değerlendirme aşamasında her değer kendiyle olan bağı bilir, kendisini yüceltir. O, güç duygusuyla kendinden taşar. Varoluşuna değerler biçer. Efendinin ötekine beslediği tüm duygu yalnızca onun güç ile doluluğundan ötürü oluşan itkisindedir (Nietzsche, 2015b: 192). Tüm bu niteliklerle donanan efendi ahlaki Nietzsche'nin yaşam karşısında sunduğu en yüce konseptte, yani üst insana aralanan bir kapı mahiyetindedir.

1.5.Nietzsche'nin Aydınlanma Eleştirisi

Aydınlanma çağı on sekizinci yüzyıl ile başladığı kabul edilen ancak temellerini on yedinci yüzyıldan alan, akılcı düşünceyi Hıristiyanca otoritelerden ve geleneksel inanışlardan kurtarmayı amaçlayan düşünsel gelişime işaret eden bir dönemdir. Yüz yıllardır hüküm sürmüş genel bilgisizlikten çıkışın sağlayıcısı olan aydınlanma bu açıdan rasyonalitenin en önemli temsîlidir. Peki, burada rasyonalitenin temel iddiası nedir?

Yerleşik felsefe dilinde rasyonalite; gerçekliğin ölçütünün duyularda değil düşünmede yani akılsal olanda aranmasıdır. Buna göre bütün insanlarda tümele ulaşmayı sağlayan bir aklın olduğu kabul edilir ve bu akıl sayesinde yüzyıllardır hüküm sürmüş olan önyargıların, dogmaların ortadan kalktığına, otoritelerin bilinmezliğe tutsak ettiği gerçeklerin gün yüzüne çıktığına inanılırdı(M. Ağaoğulları, F. Ç. Zabcı, R. Ergün, 2009: 239). Bu noktada rasyonalite, düşünme merkezli olmayan tüm otoritelerin karşısındadır. Böyle bir düşün sisteminin ortaya çıkmasının ardında yatan temel sebep, Orta Çağda karanlık çağı imleyen tanrı merkezli Hıristiyan kilisesinin egemenliğinin yaşandığı dönemdir.

Karanlık çağ olarak nitelendirilen bu dönem, bilim ve düşünceyi kendinden dışlayan hatta dışlamanın ötesinde, bilim ve düşünce üzerine ilerleme istencinin karşısına koyduğu ağır cezalarla var olandır. Bu görüşte Hıristiyanlık uğruna doğruluğu kesin olmayan ve bunun çok da önemli görülmediği bilgiler hakiki bilgi diye topluma aşılmıştır (Timuçin, 1972: 26). Bu dönemde, tanrı aracısı olan ruhban sınıfının egemenliği ile toplum yönlendirilir ve sadece tanrısal olduğuna inanılan istekler yaşama geçirilirdi. Ancak bunun ötesinde düşünme ve bilme dolayısıyla bilimler üretme yadırganır, yasaklanırdı.

On sekizinci yüzyıla geldiğimizde yaşamda egemen olan, yaşama yön ve düzen veren tanrısal telakkinin yerini insanın kendisi almıştır. Din ve yaratıcı temelli toplumsal yapının hâkimiyeti kaybolmuş insan aklına güvenen ve bu akılla yönetilmiş toplumlar egemen olmuştur. Vesayet altında yaşam yerini akılsal iradelere bırakmıştır. Orta çağın ideali olan cennet ülküsü için günahlardan uzak, tanrısal buyruklara boyun eğerek yaşama önerisi yerini aklın aydınlığı ile kesin bilgiye ulaşabilme olanağını mümkün kılan yeni bir dünya görüşüne bırakmıştır. Bu yeni idealin ortaya çıkması on yedinci yüzyılda Rene Descartes, gelişmesi ise on sekizinci yüzyılda yani Aydınlanma Çağında Immanuel Kant ile olmuştur.

Bu noktada Nietzsche'nin eleştirilerinin ilk uğrağı olarak ele alabileceğimiz Descartes'a yönelik tutumlara öncelik vermek yerinde olacaktır. Descartes, felsefe tarihinde akla verdiği geniş yetkiyle mutlak olanı bulma gayesinde olmuştur. O, her ne kadar felsefesinin güvenilirliğini akla dayandırsa da kullandığı yöntem ile mutlak olan tanrıya ulaştığını iddia ederek metafizik olanı da kendinde barındırır ve böylece seküler dünyaya kapı aralar. Akıl onun nezdinde tanrının verdiği en büyük anlama ve idrak etme yetisidir ve bu yeti doğru zamanda kullanıldığında hiçbir suretle kişiyi yanıltmaz(Descartes, 1942: 45,46). Akıllı insanın yanlış düşmesinin tek sebebi herkese ortak verilmiş olan bu aklını iyi yönetememesinden ileri gelir. Bu noktada iyi yönetilmiş akıl fevri kararlardan kaçınır, her adımda düşünür (Timuçin, 1972: 98). Doğru yönetilen bu akıl hakikatin kaynağıdır.

Descartes'in akıl temelli felsefesinde temel yöntemi kuşku duymaktır. Ancak onun kuşkusu olumsuz ve pasif değildir. O bu yöntem ile daima değerlere, hakikatlere ulaşır. Onun yaşamda her şeyden şüphe etmesinde gerekçesi kendince geliştirdiği üç hipotezdir. Bunlardan ilki, duyularımızın bir yanılsama olabileceği, ikincisi gerçeklik olarak gördüğümüz yaşamın aslında bir rüya olabileceği ve sonuncusu, şu an bilgilerimizin kaynağının kötü bir cin olup bizi yanıltıyor olabileceğidir. Descartes bu gerekçelerle tüm bilgi temellerinin sarsılmaz olduğunu anlayana kadar kuşkusunu devam ettirir. Bu noktada tüm doğru bildikleri yanlış olsa dahi bir şey kesin ve mutlak olarak kuşkunun dışındadır. Bu, kendisinin varlığıdır; çünkü bahsi geçen tüm hipotezler doğru olsa bile bunlara maruz kalacak bir öznenin varlığı mecburidir (Cevizci, 2010: 497). Descartes bu şekilde varlığının bilgisine

kuşku ile ulaşmıştır. O burada kuşkuyu, aklın temel niteliği olan düşünebilme yetisiyle eşleştirmiştir ve “Düşünüyorum öyleyse varım” (Descartes, 2015: 63) diyerek varlığı düşüncede yani kendi zihninde tescillemiştir.

Descartes’ın kendi varlığını kanıtlamasından sonra ulaştığı ikinci evre tanrı kanıtlamasıdır. Bu noktada Orta Çağdan beri var olan Ontolojik tanıtılama² ile tanrının varlığını da kanıtlar ve nihayet şüpheli yaklaşımı ile ilerleyen felsefesinde son aşamaya ulaşır. Burada onun temel soruları dış dünyanın bizatihi varlığı üzerinedir.

Descartes, dış dünyadaki cisimlerin idelerinin bilgisine hali hazırda sahip olduğumuzu söyler. Bu ideler tanrısal bir yanılsama olamaz. Çünkü bu durum tanrının tanrı olmaklığına, onun yüceliğine aykırıdır. Dolayısıyla zihinlerde bu idelerin varlığı güçlü bir yaratıcı ile oluşmuştur. Bu yaratıcı yanıltıcı olamayacağından dış dünyanın varlığı da zorunlu olarak kesindir (Cevizci, 2010: 504).

Descartes’in modern ve aydınlanmış akla hizmet eden bu görüşleri, tek tipleştirilen insan yaratımına hizmet etmiştir. Nietzsche’nin Descartes eleştirisi de temelini buradan almaktadır. Herkeste aynı ölçüde var olan akıl yetisi ile insan tıpkı Sokrates ve Platon’da olduğu gibi kısıtlanmıştır. Bu eşit yeti Nietzsche’ci felsefede köle olanla efendi olanı aynı düzleme indirgemıştır. Bu noktada tüm avam, zayıf, bitkin insanlar güçlü sayılmıştır.

Descartes’ı Nietzsche ekseninde problematik yapan ikinci durum, onun akla duyduğu sarsılmaz inanç ile metafizik bir öge olan tanrıya ulaşmasıdır. Burada akla

² Ontolojik tanıt ilk defa 1033 – 1109 yılları arasında yaşamış Anselmus tarafından ortaya atıldı. Anselmus inanç ile akılsal olanı birleştirmeye çalışan, tanrıdan bizlere ulaşan bilgilerin us yolu ile kavranabileceğini savunan İngiliz filozoftur (Güçlü vd., 2002: 72). Ontolojik delilde hareket noktası duyusal dünya ve deneysel alan değildir. Burada doğrudan tanrı kavramının kendisinden yola çıkılır. Tanrı, Anselmus’a göre kendisinden daha yetkini ve daha büyüğü düşünülemezdir. Peki, bu varlık yalnızca zihnimizin bir tasarımı mıdır yoksa bu varlığın bir dış gerçekliği var mıdır? Bu noktada eğer tanrının yalnızca zihnimizde var olduğunu kabul edersek tanrıya dair verdiğimiz ilk tanımdan eksik kalmış oluruz. Öyle ki, tanrı sadece zihinde var ise, hem zihinde hem gerçekte var olan her şey tanrıdan daha yüce olur. Ancak tanrı kendisinden daha yüce olanı düşünemeyen olandır. Dolayısıyla bu tanrı kavramının kendisiyle çelişir (Cevizci, 2010: 321). Başka bir deyişle tanrının hem var olduğunu hem var olmadığını düşünelim. Var olan bir şey var olmayana kıyasla daha büyüktür. Bundan mütevellit eğer tanrının var olmadığı düşünülürse ondan bir şey eksilmiş olur ancak tanrı en büyük olandı dolayısıyla ondan var oluş niteliğini eksiltemeyiz (Aster, 2005: 401).

duyulan güven ile mutlak hâkîkate erişme Nietzsche'nin en sert eleştirilerini yönelttiği Sokratik ve Platonik bir düşüncüdür. Bu düşünüşte hem akıl mutlak bir öge sayılmış hem de tanrı fikri asıl hâkîkat olarak kabul edilmiştir. Ancak Nietzsche, topluma yön verecek olan Sokratesci ve Platoncu hataya tekrar düşülmesini kabul etmemektedir.

Nietzsche ile Descartes'ı karşı karşıya getiren bir diğer konu 'ben' in konumlandırılışıdır. Descartesçi bakışta 'ben' tamamlanmış olandır. Belli bir perspektif ile bu değişmez. 'Ben' kavramına yüklenen değer doğuştan verili olanlardır. Bu noktada Descartes şöyle söyler;

Ben neyim? Düşünen bir şey. Peki, düşünen bir şey nedir? Yani kuşku duyan, kavrayan, doğrulayan, yalanlayan, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve hisseden bir şey. Tüm bunlar benim doğama aitse, hiç kuşku yok ki bu az bir şey değildir. İyi de neden doğama ait olmasınlar ki? Ben hala, neredeyse her şeyden kuşku duyan, ama yine de bazı şeyleri anlayan ve kavrayan, bir tek bunların hakiki olduklarından emin olup bunu doğrulayan, tüm diğerlerini reddeden, daha fazlasını bilmek isteyen ve arzulayan, aldatılmak istemeyen, pek çok şeyi, hatta bazen istemeden de olsa, hayal eden, bir o kadarını bedenim duyguları aracılığıyla hisseden o aynı ben değil miyim? Her zaman uyusam da, beni var etmiş olan tüm gücüyle beni yanılmak için uğraşsa da, kesin olarak var ve yaşıyor olmam kadar hakiki başka bir şey yok mu? Bu özelliklerden herhangi biri düşüncemden ayrı olarak ele alınabilir ya da benden ayrı düşünülebilir mi? Yapılamaz; çünkü eşyanın doğası gereği kuşku duyan, işiten, arzulayan, daha fazla söze gerek yok, benden başkası değil, benim (Descartes, 2016: 62,63).

Descartes'in bu pasajı onun 'ben' kavramına yüklediği anlamları gerçeklik olarak kabul ettiğini ortaya koyar. Bu gerçeklik kişilerin doğalarında hali hazırda olandır.

Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" (Descartes, 2015: 63) sözü de bu düşüncesini onaylar. Düşünme burada başlı başına var olabilen bir töz olarak kabul edilmiştir. Yani "Düşünme var: öyleyse düşünen bir şey var" (Nietzsche, 2017b: 327). Bu kabulde Nietzsche'ci bakışta iki çıkmaz var. Birincisi varlığın var olabilmesinin ön koşulu metafizik bir temele dayandırılmış, ikinci ise varlığa adı düşünme olan bir yeti yüklenmiş, ancak bu yükleme tabiri Nietzsche için böyle nitekim Descartes'a göre bu yeti zaten doğuştan insan doğasına eşlik edendir. Descartes felsefesinde 'ben' kavramına yüklenen bu anlam kişinin kendi

gerçekliğini, dış dünyanın gerçekliğini ve tanrının gerçekliğini doğuracak kadar büyüktür. Nietzsche bağlamında bu durum sahte bir belirlenimle kurgusal bir yaşam, kurgusal bir yaratıcı oluşturmuştur. Nietzsche Descartes'ın bilinçli insanına eşlik eden bu niteliklerin sahteliğinden şu sözleriyle bahseder; “Ne ‘tin’, ne neden, ne düşünme, ne bilinç, ne ruh, ne istenç, ne de gerçek vardır: hepsi hiçbir işe yaramayan kurgulardır” (Nietzsche, 2017b: 325).

Nietzsche felsefesinde hiçbir değer doğuştan bizlere verilmiş olamayacağı gibi bunların tek başına bir gerçekliği de söz konusu olamaz. Bu noktada her şey değişkendir. Daima oluş hali vardır, bitmişlik ve tamamlanmışlık söz konusu değildir. Bu sebeple yaşam süresince tüm kavramlar, Descartes'ın söyleminin aksine insan ve insani durumlar ile anlam kazanır. Bu kavramların, varlığı öncelenmesi yahut varlığın varoluş şartı olması söz konusu değildir. Buraya kadar aydınlanma aklının temeli olan Descartes'ın Nietzsche felsefesindeki yerini verdik.

Descartes'ın ardından Nietzsche'nin en çok eleştiri yönelttiği diğer bir önemli figür de Kant'dır. Kant, Descartes'ın rasyonalitesini kendi felsefesi ile bütünleştirip Aydınlanma çağının asıl temsilcisi olur. Burada onun aydınlanma ile ilgili söylemini vermek yerinde olacaktır.

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığının ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapare Aude! ‘aklını kullanma cesareti göster!’ sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır. Doğa, insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın (naturaliter maiorenes) , tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenlerledir ki bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü (Kant, 1993: 139).

Kant'ın bu söyleminden çıkarılacak sonuç, aklın dizginlerini kişinin kendi eline almasının gerekliliğidir. Kişi kendi aklı ile belirlenimlerinin sağlayıcısı olmalıdır. Bu karanlıktan çıkışın, aydınlık olana ulaşmanın temel şartıdır. Akla bu denli büyük bir anlam atfeden Kant felsefesinde kabul edilmesi gereken farklı nitelikleri olan iki dünya vardır. Bunlar; fenomenler diğer bir deyişle görünüşler

dünyası ile numen yani gerçeklik dünyasıdır. Bu noktada numen dünyası asıl gerçekliklerin olduğu kendinde şeylerin doğasıdır ve bilinemez olandır(Jackson, 2012: 18). Bu yönüyle insan bilgisine kapalıdır, ancak fenomenlerin bilgisi, görünen dünyayı imlemesi sebebiyle ulaşılabilir niteliktedir (Frolov, 1991: 254). Burada numenin bilgisine diğer bir deyişle kendinde şeyin bilgisine ulaşamama insanın sınırlı anlama yetisinden kaynaklanır.

Nietzsche'ye göre kendinde şey, yani mutlak bilgi kendi içinde açık bir çelişki barındırır (Nietzsche, 2015b: 29). Buna göre kendinde şeyin özü Kantçı bakışta bilinemezliktir. Bilinemez olan bir şeyin var olması için bunu doğrulayacak niteliklere ihtiyacımız vardır. Ancak, bu şey bilinemez olduğundan bu niteliklerin bilgisine de sahip değiliz. Dolayısıyla kendinde şey bilinemez olanı imlerken bunu kanıtlayabileceğimiz hiçbir bilgi de vermez. Bu da kavramın kendisini bir paradoksa dönüştürür. Nietzsche'nin Kant'a yönelttiği diğer bir eleştiri bu dünya ve hâkikat dünyası olarak yaptığı bölümlenme üzerinedir. Bu konuda Nietzsche şöyle der;

Eski ideale varan bir kaçamak yol açılmıştı. 'Hakiki Dünya' kavramı, ahlakın dünyanın özü olduğu kavramı (_yanlışlar içinde bu en berbat iki yanlış!), şimdi, bulandırılmış – kurnaz bir skepsis³ sayesinde, yeniden, kanıtlanabilir kılınmış olmasa da, artık çürütülemez kılınmıştı... Akıl, aklın hakkı, ulaşamıyordu oraya... Gerçeklik 'görünüştellik' haline sokulmuş; baştan aşağı yalandan bir dünya, varlıkların dünyası, gerçeklik haline sokulmuştu... Kant'ın başarısı, salt bir tanrıbilimci başarısıdır" (Nietzsche, 2008: 17).

Kant'ın geliştirdiği bu gerçeklik ve görünüş ayrımı Nietzsche gözünde Platoncu olandan farklı değildir. Nitekim temelde her ikisi de bu dünyanın ardında asıl gerçeklik olan dünya görüşüne sahiptirler. Ancak Nietzsche, görünüş dünyasının yadsınmasına karşılık onun içgüdülerin ayakta olduğu ve yaşamamıza imkân veren tek dünya olduğunu söyler (Nietzsche, 2017b: 370). Bu söylemini daha anlaşılır kılmak için dört öneri formülüne eder;

Birinci önerme: 'Bu' dünyanın görünüşte olarak tanımlanmasında gösterilen gerekçeler, asıl onun gerçekliğini temellendirirler – başka türden bir gerçeklik, kesinlikle kanıtlanamaz. İkinci önerme: Şeylerin 'hakiki varlığına' verilmiş olan kıstaslar, var olmayışının, hiçliğin kıstaslarıdır – 'hakiki dünya' gerçek dünyayla çelişme üzerine kurulmuştur: aslında, yalnızca ahlaksal –

³ Skepsis, kuşku ve güvensizlik halini imler.

optik bir yanılgıdan ibaret olduğu için görünüşte bir dünyadır. Üçüncü önerme: Bu dünyadan ‘başka’ bir dünya masalı uydurmanın, - içimizde yaşamın karalanması, küçültülmesi, kuşkulu hale sokulması yönünde bir içgüdünün egemen olmadığını varsayarsak -, hiçbir anlamı yoktur: aksi halde yaşamdan ‘başka’, ‘daha iyi’ bir yaşamın hayaliyle intikam almış oluruz. Dördüncü önerme: Dünyayı ‘hakiki’ ve ‘görünüşte’ dünyalara ayırmak, ister Hıristiyanlığın, ister Kant’ın (nihayetinde o da sinsî bir hıristiyan) yaptığı biçimde olsun, yalnızca dekadansın bir telkinidir – çökmekte olan yaşamın bir belirtisidir (Nietzsche, 2010a: 23,24).

Descartes ve Kant felsefesine dair yaptığımız inceleme sonunda her ikisinin de rasyonel olan ile metafizik olan arasında kalmışlığını görmekteyiz. Descartes, her ne kadar ‘cogito ergo sum’ yani düşünüyorum öyleyse varım diyerek aklını somutlasa da son noktada tanrıya ulaşarak, ruhu müstakil bir töz olarak kabul etmiş ve metafizik olanı onaylamıştır. Tıpkı bunun gibi Kant da ‘sapare aude!’ yani aklını kullanma cesareti göster! diyerek rasyonel tavrını ortaya koysa da, numen - fenomen ayrımı yapıp, numene hakikat elbisesi giydirip, onu fenomenden daha gizemli bir alana iterek metafizik olanı evetlemiştir. Onların bu tavırları Nietzsche’nin gözünde Platon’dan beri kabul edilen tanrısal olan ve dünyevi olan ayrımından pek de farklı değildir. Yaşam bu tavırlar ile on yedinci ve on sekizinci yüzyılda tekrardan gözden düşürülmüştür. Metafiziğin ağırlığı yine kendini göstermiştir. Son noktada kurgusal hâkikat öğretilerine bir yenisinin eklenmesinden öteye gidilmemiştir.

2. BÖLÜM: NIETZSCHE’NİN ON DOKUZUNCU YÜZYIL ELEŞTİRİSİ VE ÜST İNSAN KONSEPTİNİN GEREKLİLİĞİ

2.1. Akılsal Olanı Arayışın En Radikal Dönüşümü: On Dokuzuncu Yüzyıl Pozitivizmi Ve Nietzsche’nin Bilimcilik Eleştirisi

Nietzsche felsefesinde eleştirel konumda olan Sokrates, Platon, Hıristiyanlık ve bunların ardılı olan aydınlanma felsefesi, son dönüşümünü pozitivizm başlığı altında yapar. Bu noktada Sokrates akılsallığı başat unsur sayar, Platon bu olguya idealar âleminin anahtarı rolünü verir, Hıristiyanlık Platoncu anlayış ile ilerleyip tanrı ve öte dünya kavramlarını geliştirir ve aydınlanma felsefesi metafizik unsurlara tutunarak rasyonel temeller arar. Nihayet on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde ise nesnel bir varlığı imleyen doğaüstü ilah fikrinin tamamen yadsınma çabaları ortaya çıkar (Armstrong, 2017: 500). Bu çabalar salt bilginin ve akılsallığın geçerli olduğu, metafizik unsurların tümünden reddedildiği, yüzyıllardır süre gelen tanrı arayışının yerini bilimsel olana bıraktığı pozitivizmi doğurur.

On dokuzuncu yüzyıla genel çerçeveden baktığımızda kaosun egemen olduğu bir dönemi görmekteyiz. Burada din olgusu, toplum üzerindeki yüksek etkisinden dolayı kaosun nedeni olarak gösterilmektedir (Ballıkaya, 2015: 88). Bu noktada pozitivizm, doğduğu yüzyıl dolayısıyla değer kazanan bir kavramdır. Öyle ki, bu kavram hâlihazırda var olan değerlere ve kabullere bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle o, on dokuzuncu yüzyılın içinde bulunduğu durumu aşma girişimidir.

Bu girişimin öncüsü diğer bir deyişle pozitivizmin kurucusu ise Auguste Comte’dur. O, bu tavrıyla tüm metafizik unsurları reddedip, tanrı kanunları yerine doğa kanunlarını geçirir ve son noktada toplumda var olacak yenilenmenin kaynağını insan aklı ile bilimin birlikte ilerlemesine dayandırır (Ballıkaya, 2015: 88). Bu düşüncelerle gelişen pozitivizm, bilime nesnellik niteliği kazandırmayı hedefler. Nitekim bilim yapmanın temel kıstası tüm dinsel ve metafiziksel argümanlardan arınmakta saklıdır (Büyük, 2013: 1). Comte’a göre bu arınma ancak pozitif düşünüş ile mümkün olur.

Pozitif düşünüş; toplumların teolojik ve metafizik evrelerinden sonraki aşamadır. Teolojik evrede tüm olgular tanrısal irade adı altında açıklanırken,

metafizik evrede tanrının yerini soyut güçler alır. Bunların ardılı olan pozitif düşünüşün hâkim olduğu aşamada ise tüm olgular akıl temelli bilimsellik ile açıklanmaya çalışılır (Akarsu, 1987: 101,102). Comte, bu evreyi şöyle açıklar:

Pozitif çağda İnsan zekâsı, mutlağı bulmanın ne kadar imkânsız olduğunu anlamıştır. Evrenin nereden gelip, nereye gittiğini, olayların iç sebeplerini aramaktan vazgeçer. Muhakeme (raisonnement) ve gözlemler yardımıyla onların gerçek kanunlarını yani değişmez devamlılık ve benzerlik münasebetlerini bulmağa çalışır. Böylece olayların açıklanması gerçek sınırları içine oturtulmuş olur (Comte, 1964: 217,218).

Comte'un bu söyleminden de anlaşılacağı üzere, pozitif aşamada önemli olan olayların birbiri ile ilişkisidir. Olayların nedenleri üzerinde durmak beyhude bir çabadır. Çünkü teolojik ve metafizik aşamalar aşılp bu aşamaların sağladığı kurgulardan bilimselliğe ulaşılmıştır. Bilimler ise gerçekliğin özünü kavrayamazlar. Onlar, yalnızca görüngülerin çözümlemesini sunmaya muktedirler (Akarsu, 1987: 99).

Nietzsche ekseninde pozitivizm ve onun kaynağını oluşturan bilim temelli yaklaşım, bu nitelikleriyle bazı çıkmazlara kapı aralar. Pozitivizm, inanç kavramının yerine bilmek kavramını geçirerek kendinden önceki çağlardan daha radikal bir tutumla duyuüstüne yönelik tüm kabulleri alt etmeyi amaçlamaktadır. Fakat bilim, her ne kadar metafizik ve teolojik çözümlemeleri aşma girişimi olarak yola çıkmış olsa da, olgulara karşı 'neden?' sorusunu öteleyerek tam bir başarı sağlayamamaktadır. Nitekim Nietzsche'nin gözünde, yıllardan beri yapılmamış olan ve esaslı sorun olarak karşımıza çıkan tam olarak budur. Bu bağlamda Nietzsche şöyle der: "Ödevim, insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, neden sorularını ilk kez toptan ortaya koyacağı o anı, o büyük öğleyi hazırlamak olan ödevim..." (Nietzsche, 2006: 79). Nietzsche, bu söyleminde 'neden' sorunsalının kendinden önceki hiçbir girişimde tümüyle ele alınmadığını açıkça dile getirmektedir. Bu sebeple Nietzsche gözünde pozitivizmin tıpkı teolojik ve metafizik açıklamalarda olduğu gibi eksik kaldığını çıkarsamaktayız.

Nietzsche ekseninde pozitivizmi problematik yapan ikinci durum ise pozitivizmin kişiler üzerindeki etkisidir. Pozitivist bakışta, bilimin evrensellik

iddiası altındaki çıkarımlarının doğruluğu yahut yanlışlığı sorgulanmaz. Kişiler, var olan bilim yasasına uyum sağlamakla mükellefirlir (Nietzsche, 2003: 89). Burada insan, ussallık ve bilimsellik iddiası altında disipline edilir. Bunun sonucunda da ciddiyet, kötümserlik, yaşama karşı yorgunluk, hayal kırıklığı, ümitsizlik ve kadercilik gibi nitelikler kişiye eşlik eden temel duygulara dönüşür (Nietzsche, 2003: 218). Nietzsche, bu söylemine bilim insanlarını da dâhil eder. Onların kendilerini nesnellik buyruğu altında feda ettiğine işaret eder. Nitekim onun bilim insanı tanımlaması da bu söylemle paraleldir. Buna göre bilim insanı;

İlkin soylu olmayan bir insan tipidir, soylu olmayan bir insan tipinin erdemleriyle, yani egemen olmayan bir tiptir, ne buyurgan ne de kendi kendine yeten: çalışkanlığı vardır, düzendeki, sıralamadaki yerini sabırla kabul eder; yetenekleri ve gereksinimlerinde ölçülü ve dengelidir; benzerlerine ve benzerlerinin gereksinimlerine karşı içgüdü vardır; örneğin, biraz şu bağımsızlık ve yeşil otlak, huzurlu bir çalışma olmaksızın, şu onur ve tanınma hevesi (her şeyden önce, tanınma, tanınmışlık şart koşuldur-), şu iyi bir ad taşımanın gün ışığı, şu kendi değerlerini ve çıkarlarını, tekrar tekrar yenmek zorunda olduğu, bütün bağımlı insanların ve sürü hayvanlarının yüreklerinde tortu olan iç güvensizliğiyle perçinleme (Nietzsche, 2015b: 124,125).

Burada bilim insanı içgüdülerini aşma çabasıyla yaşamın coşkusundan vazgeçer ve sistemin bir kölesi haline gelir. Nietzsche, bu konudaki karşıt tutumunu şöyle dile getirir; “Tüm sistematikçilerden kuşku duyuyorum ve onları görünce yolumu değiştiriyorum. Sistem istemi, dürüstlük yokluğudur” (Nietzsche, 2010a: 7). Ona göre, pozitivizm ile oluşan bu yanlış telakkiler yalnızca yaşamın bütüncül bir şekilde ele alınıp, bilgi sahibi insanın dünyayla barışık bir tavırda olmasıyla ortadan kaldırılır (Nietzsche, 2015b: 80). Nietzsche, on dokuzuncu yüzyıl pozitivist toplumunun bilimsellik altında ortaya koyduğu tüm aşırılıklarını eleştirirken bilimin tarihsel gelişimine dair de bir saptamada bulunur. Bu saptamada bilimin üç yanıştan ötürü ilerlediğini söyler;

Bilim geçen yüzyıllar boyunca ilerletildi, ilerlemenin nedeni bir ölçüde bilim aracılığı ile Tanrının iyiliğinin, bilgeliğinin en iyi biçimde anlaşılabilmesinin umulması –büyük İngilizlerin (Newton gibi) ana güdüsü buydu; bir ölçüde bilginin saltık yararına, özellikle de ahlaklılık, bilgi ile mutluluk arasındaki yakın ilişkiye inanılması –Bu büyük Fransızların (Voltaire gibi) ana güdüsüyü; bir ölçüde de bilimde bir şeye bencillikten uzak, zararsız, kendine yeterek gerçekten safça sahip olunabileceği, onun böyle sevilabileceğine inanılmasıydı. Buna göre bilimde insanın kötü

dürtüleri işe karışmaz –kendini bilen tanrısal olarak hissedilen Spinoza'nın ruhundaki ana güdü –özetle bilimin gelişmesi üç yanıştan birden kaynaklanır (Nietzsche, 2003: 67).

Nietzsche'nin gözünde bilimin sağlayıcısı olan bu üç yanıştan ilkinde bilim, tanrısal olanın aracı konumundadır. İkinci yanıştta bilim, mutluluğun aracıdır. Üçüncü yanıştta ise bilim, kötü içgüdülerden arınarak bilmenin aracıdır. Bilimin gelişiminin ardındaki bu amaçlar, toplumun ahlaki yönünü de belirlemektedir. Bu açıdan Nietzsche ekseninde on dokuzuncu yüzyılın son ahlaki kapanı, 'bilgi için bilgi' anlayışıdır (Nietzsche, 2015b: 79). Pozitivist insan, işte bu yanıştta tümüyle saplanarak bilimciliğin ahlaki statüsünü yasalaştırmıştır. Bu da pozitivistliği problematik yapan üçüncü bir duruma kapı aralar.

Bu anlayışta bilim, çağın mutlak egemendir. Toplum, bilimin sınırlılığını yahut onun eleştirilebilirliğini tümünden yadsır. Bilime, sırf bilim oluşundan ötürü tapılır. Bu yönüyle pozitivist toplum Hıristiyan ahlakınca sürülen yaşamı geri getirmiş olur. Öncelerinde ruhban sınıfının öğretilerinde bulunan mutluluk, yerini bilime bırakır ve Ortaçağ'da topluma hâkim olan rahibin yerini yol gösterici ve sistematize edici bilim insanı alır. Öyle ki rahip, toplumun yapıp etmelerini tanrısal sözlerle belirleyen bir hükmedici iken pozitivistlik ondan yalnızca bu hükümleri veren el bakımından ayrılır. Diğer bir deyişle gelenen son nokta itaat edilen unsurlar arasındaki değış tokuştur. Bu benzeşim, Nietzsche'nin topluma egemen olan pozitivistlik telâkkisine getirdiğı eleştirilerini daha da alevlendirir. Nitekim Nietzsche, tüm felsefesi boyunca kendi belirlenimlerinin sağlayıcısı olan insanı öğütler. Ancak pozitivistliğin bilimci insanı, nesnelliliğini icrâ ederken günden güne kendisizleşir ve bu süreçte kendisizleşmeyi bir amaç ve kurtuluş olarak yorumlar (Nietzsche, 2015b: 125).

Nietzsche ekseninde pozitivistliği problematik yapan dördüncü durum bilimin bir yöntem krizine dönüşmesinde saklıdır. Ona göre bu yüzyılda bilime karşı bilimsel yöntemin zaferi söz konusudur(Nietzsche, 2017b: 319). Birçokları yaratıcı bilim insanının yöntemini farklı alanlara uyarlamaya çalışır. Bu ise bilimin özgün değerini yitirmesinin sebebidir (Kuçuradi, 1967: 147). Buraya kadar on dokuzuncu yüzyıla hâkim olan pozitivistliği ve Nietzsche ekseninde bu egemenin eksikliklerini

vermiş bulunmaktayız. Peki, Nietzsche'nin bu konuya getirdiği çözüm hangi niteliktedir?

Nietzsche, hiçbir zaman bilim karşıtı bir tavır sergilememiştir. O, bilimciliğin, bilimin icrâ edilme tarzındaki yanlışlıkların, hastalıklı nedenler ve sonuçlar ile oluşturulan sözde bilimlerin, tenkit edilmeden kabul edilmiş bilimsel nitelendirmelerin karşısındadır. Bu yönüyle Nietzsche, topluma egemen olan tüm kabûller karşısında kişinin kendi değerlerini belirlemesini öğütler. Burada egemen olan gücün din yahut terbiye edici bilim olmasının bir önemi yoktur. Yapılması gereken şey, tüm nitelendirmeleri yeterince tenkit edip, onların yaşamdaki değerini belirlemektir. Kişi bu aşamada toplumun çöküşüne sebep olacak olan biçim verici, düzenleyici tüm kurum ve güçlerden sıyrılıp kendini keşfetmelidir. Nietzsche bu tavrını temellendirecek olan şöyle bir söylemde bulunur:

Gelin cezalandırmayı, kınamayı, başkalarını adam etmeyi bu ölçüde çok düşünmeyelim. Biz bir bireyi pek seyrek değiştiririz. Bir kez bunu başarısak, dikkat çekici başka bir şey daha başarılı olabilir: O da bizi değiştirmiştir. Biz daha çok gelmekte olanlar üzerindeki etkimizin onların tümünün etkisini dengeleyip, onların etkisine ağır basmasına çalışmalıyız. Göğüs göğüse bir savaşa girmeyelim –bütün kınamalar, cezalandırmalar, başkalarını adam etme girişimlerinin sonu buraya varır. Kendimizi çok daha yukarı yükseltelim. Kendi örneğimizi daha da göz alıcı renklere boyayalım. Kendi parıltımızın onları çok fazla gölgede bırakmasını sağlayalım. Hayır, başkalarını kınayan, kendini doyuma ulaşmamış hissedenler gibi onların hesabına kendimizi karartmayalım. İyisi mi yolumuzu değiştirelim! Kendi yolumuza bakalım? (Nietzsche, 2003: 191).

Kişi ancak böyle bir yönelim ile asıl olan değere, asıl olan bilime ulaşır. Bu onun sağlıklı düşünmesinin ön koşuludur. Nitekim bilim, tüm neden ve etkilerin sağlıklı bir biçimde kavranmasıdır. Ancak böyle bir bilim, gerçek bilimdir. Ancak böyle bir bilim rahibin icat ettiği ölüm, sefalet, dert ve hastalık ile mücadele edebilir (Nietzsche: 2008: 71).

2.2.Nietzsche'nin Decadence Söylemi

On dokuzuncu yüzyıl birbirinden farklı iki iddiaya ev sahipliği yapan bir dönemdir. Bu iddialardan ilki Hristiyanca değerlendirme iken diğeri, tanrı tahtına bilimi oturtup öte dünyacı görüş yerine modern toplumu aşılıyarak Hristiyanlıkta hâkim olan tüm ilkeleri ters yüz etmeyi amaçlayan bilimci-pozitivist değerlendirmedir (Kuçuradi, 1967: 137).

Hristiyan'ca değerlendirme tarzı, Sokrates etkilenimli Platon felsefesinin devamı niteliğindedir. Bu ilkenin en belirgin özelliği, ruhban sınıfının sözde hakikât nitelendirmeleriyle yaşam karşısında sahte bir tutum sergilemesidir. Nietzsche, bu duruma oldukça eleştirel yaklaşır;

Mahkûm ediyorum Hristiyanlığı; ona, şimdiye dek herhangi bir savcının ağzından çıkan en korkunç suçu yöneltiyorum. O benim için düşünülebilir yozlukların en yükseğidir, olanaklı en son yozluğun istemi olmuştur. Hristiyan kilisesi yozluğu bulaştırmadık hiçbir şey bırakmamıştır, her değeri bir değersizlik, her hakikati bir yalan, her dürüstlüğü bir ruh alçaklığı haline sokmuştur. Bir de tutup bana onun 'insancıl' katkılarından söz açıyorlar! Herhangi bir zorluk, felaket durumunu ortadan kaldırmak, onun en derin çıkarına aykırıdır, -o, felaketlerle yaşar, kendini bengileştirmek için zorluklar yaratmıştır... Günah solucanı örneğin: bu sıkıntıyla zenginleştirdi kilise insanlığı! -'Ruhların tanrı önünde eşitliği', bu kalpazanlık,bütün aşağı duyumluların rancune'ları için bu perde, bu patlayıcı kavram, sonunda devrim, modern fikir ve bütün toplum düzeninin batış ilkesi haline gelen bu kavram - Hristiyan dinamitidir... Hristiyanlığın 'insancıl' katkıları! Humanitas'dan bir çelişki, bir kendini aşağılama sanatı, ne pahasına olursa olsun yalan söyleme istemi, bütün iyi ve dürüst içgüdülere karşı bir isteksizlik, bir horgörü çıkarmak! Bunlardır, bence katkıları Hristiyanlığın! -Kilisenin biricik etkinliği olarak asalaklık; uçuk benizlik, 'kutsanmışlık' idealiyle, her kanı, her sevgiyi, her yaşam umudunu emip yutmak; her gerçekliği değilleme istemi olarak, öte dünya; şimdiye dek kurulmuş en yeraltı komplonun nişanesi olarak, haç, -sağlıklılığa karşı, güzelliğe, nasipliğe, yürekliliğe, tıne, ruh iyiliğine karşı, yaşamın kendisine karşı... Hristiyanlığı mahkûm eden bu sonsuz iddianameyi bütün duvarlara yazacağım, duvarı olan her yere, -körleri de görür kılacak harflerim vardır benim... Hristiyanlık, diyorum, tek büyük lanet, tek büyük içsel yozluk, hiçbir aracın yeterince zehirli, gizli, yeraltı, küçük gelmediği tek büyük intikam içgüdüsüdür, -diyorum, tek silinmez utanç lekesi insanlığın..." (Nietzsche, 2008: 97,98).

Çağa egemen ilkelere bir diğeri olan Pozitivizm temelli değerlendirme tarzı ise, oldukça radikal bir girişimde bulunarak mutlak hakikat algısı ile hareket eden tüm metafiziksel öğretileri reddeder. Dolayısıyla pozitivizm ile yapılmak istenen Hristiyanca olan tüm öğretileri aşmaktır. Pozitivizmin bu iddiası sistematize eden ve yaşamın coşkusunu eriten bir dönüşüme uğrayarak bilim diye nitelendirilen yeni bir yargıç doğurur. Nietzsche ekseninde bu yeni egemen put, yaşamı yoksullaştırıp onu ciddileştirerek Hristiyanlığın topluma karşı takındığı tavırdan beslendiğini açıkça ortaya koyar. Bu noktada pozitivist değerlendirme tarzı, Hristiyanca olan değerlendirme tarzının bir sonucudur (Kuçuradi, 1967: 137).

Bu nitelikleriyle pozitivist tarz, bilimsel olanı toplumun her alanına oturtma çabasındadır. Bu süreçte o güne değin hüküm sürmüş olan tüm kadim öğretiler egemenliklerini yitirip, toplum üzerindeki belirleyici niteliklerini kaybeder. Bilim, var olan tüm yaşam belirtilerini kemirir. Nietzsche, bu bağlamda şöyle der; “Bu insanca anlamını yitirmiş çarklar, bu mekanizma, işçinin bu ‘kişiliksizleşme’si, ‘işbölümü’nün sözde verimliliği, bunlardan hasta düşmüştür yaşam. Amaç, yani ekin, elden çıkmıştır, -araç, yani çağdaş bilim düzeni, barbarlaştırılır...” (Nietzsche, 2006: 65).

On dokuzuncu yüzyıl, birbirini besleyen bu iki zıt kutuplu düşünüşün karşılığı olan moral değerlerin hâkim olduğu bir dönemdir. Bu moraller birbirinden her ne kadar farklı amaçları iddia etse de sürüce değerlendirme tarzını barındırmaları bakımından ortak bir temele dayanırlar (Kuçuradi, 1967: 137). İşte bu sürüce değerlendirme tarzı, Nietzsche ekseninde on dokuzuncu yüzyıl toplumunda decadence olgusunun doğmasına zemin hazırlar. Nitekim bu durum sonucunda çöküntünün değmediği, decadence’in uğramadığı hiçbir alan kalmaz (Kuçuradi, 1967: 151).

‘Decadence’, Fransızca bir kavram olup Latince ‘decadere’den gelmektedir. Kavram çürüme, bozulma, çözülme yahut çökme anlamlarını imlemektedir (Coşar, 2009: 19). Nietzsche, decadence olgusunu tüm kültürlerle eşlik eden bir kavram olarak görür. Bu sebeple onu yalnızca on dokuzuncu yüzyıl ile sınırlamaz ve birçok yönden tahlil eder. Bu tahliller sonucu çöküşün en yaygın tiplerini ortaya koyar. Buna göre;

1)Çözüm yollarını seçtiğine inanan bir kişi, aslında tükenmişliği hızlandıran bir yolu seçmiştir; Hıristiyanlık buna bir örnektir(ki bu, içgüdülerin sapmasının en büyük örneğidir); ‘ilerleme’ bir başka örnektir.-

2)Kişi, uyarıcılara karşı gücünü kaybetmiştir-ve tesadüflerin merhametine kalmıştır: Kişi, tecrübelerin işler ve büyütür- ‘şahsilikten ayrılış’, istencin parçalanması. Örnek vermek gerekirse: Ahlaklılığın merhametten bolca bahseden özverili türüdür- ve şahsiyetin zayıflığıyla öylesine ayırt edilir ki o da şarkıya eşlik eder ve aşırı uyarılmış bir telli çalgı gibi sürekli titreşir-çok sinir edici bir şey.-

3)Kişi neden ve etkiyi karıştırmaktadır: Kişi çöküşü fizyolojik bir koşul olarak anlamaz ve sonuçlarını yanlışlıkla rahatsızlığının gerçek nedenleri olarak sayar. Örnek vermek gerekirse dini ahlaklılığın tamamı.-

4)Kişi, artık acı çekmeyeceği bir koşul için can atmaktadır: Yaşam, aslında hastalıkların temeli olarak tecrübe edilmektedir. Kişi, hiçbir duygunun olmadığı bilinçsizlik durumlarını (uyku, baygınlık) kıyaslanamaz bir biçimde bilinç durumlarından daha değerli sayar; bundan böyle bir yöntem çıkar- (Nietzsche, 2017b: 49).

Nietzsche'nin serimlediği bu decadent tipler kendilerini kültürün oluşturucuları olan ahlak, din, felsefe, sanat ve bilim ile ortaya koyar. Ahlâkî alanda decadence, kişinin içgüdülerinden kaçınmasına, otoriteler altında köle ahlakınca yaşamını sürdürmesine karşılık gelir. Nietzsche ekseninde her ahlak, son noktada bir baskıyı değerli görür (Nietzsche, 2015b: 101). Bu baskı altında kişi kendi değer yargılarını dolayısıyla erdemlerini belirleyemez. Sürüce değerli kabul edilen sahte değerleri benimser ve onları yüce kabul eder. Nitekim artık onun çökmesi kaçınılmazdır(Nietzsche, 2006: 61). Burada denilebilir ki, bir birey içgüdülerini yitirdiğinde kendisine zararlı olanı seçmeyi yeğliyorsa o çökmüş insandır (Nietzsche, 2008: 12). Bu tespiti Nietzsche kendi üzerinden şöyle onaylar; "...decadent oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da. Kanıtlarımdan biri de şu: Kötü durumlarda içgüdümlerim hep doğru kurtuluş yollarını seçmişimdir; gerçek decadent ise hep kendine zararlı yolları seçer"(Nietzsche, 2006: 15).

Decadence'in görüldüğü diğer bir alan dindir. Din, yaşamda egemen güçler belirler ve bu egemen güçler kişilerin edimlerinin doğruluğunun yahut yanlışlığının belirleyicisidir. Dolayısıyla din, ahlaki yönelimlerde de etkindir. Nietzsche, din ve ahlakın bu birlikteliği ile yaşamın yoksullaşıp son noktada yok olacağını düşünür ve bu durumu şöyle ifade eder;

Ahlaktaki her doğalcılık, yani her sağlıklı ahlak bir yaşama içgüdüsünün egemenliğindedir – yaşamın herhangi bir buyruğu belirli bir 'yapmalı' ve 'yapmamalı' yasasıyla yerine getirilir, böylelikle yaşamın yolunun önündeki herhangi bir engel ve düşmanlık bertaraf edilir. Doğa karşıtı ahlak, yani şimdiye dek öğretilmiş, saygı duyulmuş ve vaaz edilmiş olan hemen her ahlak, tam tersine, tam da yaşamın içgüdülerine karşı yönelir – bu içgüdülerin kâh gizliden gizliye, kâh yüksek sesle ve küstahça yargılanışdır. 'Tanrı kalbin içini bilir' demekle, yaşamın en düşük ve en yüce arzularına hayır der ve tanrıyı yaşamın düşmanı olarak görür... Tanrının hoşuna giden aziz, ideal hadımdır... 'Tanrının Krallığı'nın başladığı yerde, yaşam sona erer... (Nietzsche, 2010a: 31).

Nietzsche'ye göre, Tanrı egemenliği ile yaşam yok edilir; çünkü burada "tanrı anlayışı yaşama sırt çevirmeyi, yaşamın eleştirisini, hatta hor görülmesini

temsil eder” (Nietzsche, 2017b: 122). Yaşamın değersizleştirildiği bu süreçte insanî olan tüm değerler reddedilir. Nietzsche, bu konuda şu tespitte bulunur; “...din ‘insan’ anlayışının değerini düşürmüştür; nihaî sonucu iyi, büyük ve doğru olan her şeyin insanüstü olduğu ve sadece bir ilahî takdir ile ihsân edileceğidir” (Nietzsche, 2017b: 117). Fakat burada belirtmemiz gerekiyor ki Nietzsche’nin eleştirileri daha çok Hıristiyan dinine ve dindarlığına yöneliktir. Nietzsche’ye göre dindar kimse, kilise öğretilerine bağlı olan decadence kimsedir. Bu kimsenin iç dünyası tıpkı bitmiş bir insan gibidir. Onun değerleri, hastalığın türevlerinden farklı değildir (Nietzsche, 2008: 74,75). Sonuç olarak din egemenliği ile insan en derin içgüdülerine dek aldatılır, yalana boğulur. O, varlığını, geleceğini ve yükselişini dine dayandırır. Bu düşünce ile yaşamın tam aksini içeren değerlere tapınır (Nietzsche, 2006: 8). Tüm bunlar decadence’in açık bir tezâhürüdür.

Decadence’in bir diğer tezâhürü felsefe alanında görülür. Burada felsefe, filozofların yaşamı hakîr görmesinde bir araç olarak konumlandırılır. Nietzsche’ye göre, felsefenin bu durumu, Sokrates’in akılçılığı ve Platon’un düalist dünya görüşü ile beslenir. Sokrates, akıl=erdem=mutluluk denklemini kurup yaşamdaki mutluluğu akılsallığa bağlar ve bu süreçte yaşam coşkusunu yitirir; öyle ki, Sokrates, ölmek üzereyken bile yaşama karşı içgüdülerini baskılayan bir tavır ile yaşamın uzun süren bir hastalık olduğunu dile getirir (Nietzsche, 2010a: 11). Sokrates’in öğrencisi olan Platon’a yöneldiğimizde onun da benzer yargılar taşıdığını görmekteyiz. Hattâ o, Sokrates’in söylemlerini idealar kuramı ile çok daha ileriye taşır. Platon için bu dünya, asıl gerçeklik olan idealar âleminin bir kopyasıdır ve ruh, idealar âleminin başat unsurudur. Bu bağlamda idealar âlemi, yaşadığımız dünya karşısında daha değerli görülürken ruh da, beden karşısında yüceltilir. Platon’un bu görüşü, bedenin ve yaşadığımız dünyanın yadsınmasına zemin hazırlar. Nietzsche’ye göre Sokrates ve Platon bu yönleriyle yıkılış semptomlarıdır. Onlar çöküş tipleridir (Nietzsche, 2010a: 12). Nietzsche, yalnızca Sokrates ve Platon’un felsefî yönelimlerini eleştirmez. O, aydınlanma felsefesindeki akılsallık ve kendinde şey kavramları ile de bu dünyanın değersizleştirildiğini düşünür. Bu yönde en büyük eleştirilerini de Kant’a yöneltir. Onun gözünde Kant, her şeyi yanlış kavrama içgüdü, doğaya aykırılığın içgüdü ve Alman decadence’nin felsefe olarak ortaya çıkmasıdır (Nietzsche, 2008: 18). Nietzsche’nin

bu eleştirilerinin ortak sonucu felsefenin, filozofun bir yalanı haline gelmesi ve bu filozofun kanına tanrıbilimcilik bulaşmasıdır (Nietzsche, 2008: 14,15). Burada filozof, tüm amacını tıpkı bir rahip gibi üstün bir otoriteye ve öte dünyaya yönlendirir (Nietzsche, 2017b: 119,120). Bu süreçte filozoflar mutlak hâkîkate, bilgi adına bilgiye, erdem ile mutluluğun birbirini doğurduğuna inanırlar(Nietzsche, 2017b: 273). Dolayısıyla yaşamın değeri karşısında şüpheye düşerler. İşte bu durum felsefenin filozofların eli ile decadence'a uğrayışının bir göstergesidir (Nietzsche, 2010a: 12).

Decadence'ın bir diğer tezâhürü sanatta romantizmle beraber ortaya çıkar (Kuçuradi, 1967: 150). Romantizm, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Avrupa kültüründe klasisizme karşı doğmuş sanatsal bir yönelimdir (Frolov, 1991: 403). Bu yönelimin en temel niteliği, us karşısında duygular ve imgelemin önceliğidir (Güçlü vd., 2002: 1216). Romantizmin kökeninde statik bir varlık görüşünü reddeden yaratıcı varlık algısı hâkimdir. Bu yönüyle o, rasyonel felsefeye tümden bir karşı çıkıştır (Cevizci, 2006: 734). Nietzsche, iki etkenden ötürü sanatı yaşamda değerli görmektedir. Bunlardan ilki, varoluşun dehşeti karşısında sanat, kişinin yaşama tutunmasında aracı bir rol üstlenir. İkinci olarak ise sanat, insanın varoluşun dehşeti karşısında kaçmayıp bu varoluşunu geliştirmesinde etkilidir (Pearson, 1998: 198). Sanatı bu etkileriyle yaşamda gerekli gören Nietzsche, romantizmin bu nitelikleri barındırmadığını iddia eder. Ona göre romantizm, realiteyi değiştirmeye çalışan, gerçeklik karşısında hınç duygusu besleyen bir düşünüşün ürünüdür. Bu yönüyle de yalnızca patolojik bir gerçekliği gidermeye çalışan geçici bir çaredir (Nietzsche, 2017b: 522). Diğer bir deyişle romantizm, yaşamın gerçekliği karşısında bir tür uyuşturucudur. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder;

Romantizm nedir? – Her sanat, her felsefe, gelişen, didinen yaşamın hizmetinde bir ilaç, bir yardım olarak görülebilir. Onlar acı çekmeyi, acı çekenlerin varlığını her zaman önceden kabul ederler. Ama iki tür acı çeken vardır: İlki, yaşamın aşırı doluluğundan acı çekenler- Onlar dionysosçu bir sanat, trajik bir dünya görüşü, trajik bir anlayış isterler. Sonra yaşamın yoksulluğundan acı çekenler gelir. Bunlar dinlenme, sakinlik, durgun denizler peşindedir; sanat ya da bilgi aracılığı ile ya da kafayı bularak, katılarak, anestezi ile delilikle kendilerinden kurtulmaya çalışırlar. Sanat ile bilginin bütün romantizmi ikinci tipin çifte ihtiyacını karşıladı... (Nietzsche, 2003: 248).

İşte böyle bir sanat anlayışı, Antik Yunan’da karşılığını bulan gerçek sanata yapılan bir darbe, bir decadence niteliğindedir. Son olarak decadence’ın bilim üzerinde olan etkisine değineceğiz.⁴ Modern toplumda bilim, can sıkıntısından kurtulmak ve yaşamda belli bir statü kazanmak adına yapılan bir moda aracıdır. Fakat bu toplumda kişiye verilen unvanı ortadan kaldırdığımızda geriye yalnızca bir hiçlik kalır. Modern insanın yaşam karşısında herhangi bir yaratıcılığı yoktur. Bu aşamada bilimcilik ideali ortaya çıkar. Artık verilen tüm uğraş bilim için bilim anlayışı uğrunadır. Bu tutum çağa egemen olan objektiflik iddiasının yansımasıdır. Objektif bilimcinin ‘neden’ yahut ‘niçin’ gibi sorularla işi yoktur. Bu dönemde bilgi tutkusu yerini sevgisizliğe ve samimiyeysizliğe bırakır (Kuçuradi, 1967: 145,146,147). İşte bu nitelikler bilimcilikte karşılık bulan bir decadence’ı işaret eder.

Nietzsche çöküşün tüm bu tezâhürlerinin ortak sonuçlar barındırdığı kanaatindedir. Buna göre, çöküşün sonuçları: “Ahlaksızlık-ahlaksızlığa müptelâ oluş; hastalık-hastalıklı oluş; suç-suçluluk; bekarlık-steril oluş; isteri-istencin zayıflığı; alkolizm; pesimizm; anarşizm; özgürlükçülük(tin özgürlüğü dahil) iftiracılar, baltalayanlar, şüpheciler, yok ediciler” (Nietzsche, 2017b: 47).

Peki, yaşamın inkârı olan bu decadence karşısında Nietzsche’nin önerisi nedir? Nietzsche, decadence’ın tüm tezâhürlerini üst insanın, yani değerlerini yaratan insanın oluşumunda bir kırılma noktası olarak görür. Bu niteliği ile decadence kavramı, Nietzsche’yi uzun süre meşgûl eder. Öyle ki “Beni en çok uğraştıran, uygulamadaki çöküş sorunuymdu” diyerek kavrama verdiği önemi ortaya koyar(Nietzsche, 2010b: 15). Ona göre decadence, asla mücadele edilmemesi gereken bir durumdur; çünkü çöküşün kendisi gereklidir. O, her yaştaki insanda ortaya çıkar (Nietzsche, 2017b: 47). Nietzsche bu düşüncesini daha açık şöyle ifade eder; “Atıkların, çöküşün ve yok etmenin ayıplanmaması gerekir: Bunlar yaşamın, yaşamın büyümesinin gereklilikleridir. Çöküş fenomeni yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gereklidir: İnsan bunları hiçbir durumda durduramaz” (Nietzsche, 2017b: 46). Bitik bir toplumu imleyen bu fenomen, yaşamda her türlü

⁴Nietzsche’nin bilime dair yaptığı eleştirileri ‘Akılsal Olanı Arayışın En Radikal Dönüşümü: On Dokuzuncu Yüzyıl Pozitivizmi ve Nietzsche’nin Bilimcilik Eleştirisi’ başlığı altında ayrıntılarıyla vermiştik. Dolayısıyla burada tekrara düşmemek adına kısa bir değinmeyle yetineceğiz.

değer yargısının oluşmasına kaynaklık eder. Burada ulaşılmaması gereken nokta çöküşün ve önceki tüm çöküşlerin hâlâ mevcut olduğunun farkına varıp onun, bir tür kendini aşma ile üstesinden gelinmesidir(Nietzsche, 2017b:46). Bu noktada Nietzsche'nin Zerdüşt kimliği ile karşılaşmaktayız. Zerdüşt, bu kendini aşma girişiminin somut örneğinin üst insan olduğunu bildirir. Üst insan, yaşamın anlamıdır (Nietzsche, 2017a: 14). O, kendi decadence'larının bilincinde olan, çöken toplumların tüm değerlerini sorgulayıp onlara asıl değerlerini kazandıran bir yaşam aşığdır(Coşar, 2009: 8).

Deformasyona uğratılmış tüm yaşamlar karşısında sağlamlığı öğütleyen bu üst insan kavrayışını tüm nitelik ve reçeteleri ile çalışmamızın üçüncü bölümünde daha ayrıntılı ele alacağız.

2.3.Nietzsche'de Tanrının Ölüm İlânı

Nietzsche felsefesinde tanrının ölüm ilânı oldukça önemlidir. Öyle ki, Nietzsche bağlamında bir amaç olan üst insan ve dolayısıyla üst insanın havarisi olan Zerdüşt sorunsalları bu ifade ile açıklanır (Jung, 2019: 60). Nietzsche, '*Böyle Söyledi Zerdüşt*' eserinde üst insan konseptine kapı aralayarak geliştirdiği bu ilânını ilk kez 1882 yılında kaleme aldığı '*Şen Bilim*' adlı eserinde duyurur (Heidegger, 2001: 15). Buna göre;

“Kaçık adam- Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, Pazar yerinde koşarken durmadan ‘Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!’ diye bağırarak kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu tanrıya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kışkırttı. ‘Ne, yolunu mu şaşırması?’ diye sordu biri. Bir başkası ‘Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş’ dedi. ‘Yoksa saklanıyor mu?’, ‘Bizden korkuyor mu?’, ‘Yolculuğa mı çıkmış?’, ‘Yoksa göçmüş mü?’ onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler. Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek ‘Tanrı nerede?’ diye sorar, ‘şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük –sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönler atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın solüğünü duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl

avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu? Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem yüzünden şimdiye kadarki tarihlerden daha sonra yüksek bir tarihin bir parçası olacak!” (Nietzsche, 2003: 130).

Nietzsche'nin bu pasajının çözümlenmesinde ilk kritik nokta, tanrının ne olduğuyla ilgilidir. Evvelâ, öldürülen bir tanrı vardır; fakat bu tanrı nasıl doğmuştur ve bu tanrı hangi niteliklere sahiptir?

Tarihte var olmuş tanrı anlayışları incelendiğinde insanın tanrıyı dâima kendisine zıt bir öz olarak konumlandığını görmekteyiz. Bu açıdan tanrı sonsuz, yetkin, ebedi, kâdiri mutlak, kutsal ve tüm gerçekliklerin tecessümü olarak kabul edilirken, insan sonlu, fâni, âciz, günahkâr, diğer bir deyişle olumsuz görülmektedir. (Feurebach, 2008: 16) Nietzsche, bu durumu insanın sahip olduğu tüm güçlü özellikleri kabul edecek kadar cesur davranmamasına bağlar. Ona göre insan, güçlü yanlarını insanüstü olarak görüp kendini küçültmektedir. Bunu yaparken tüm güçlü yönlerini tanrı, tüm değersiz yönlerini ise insan olarak adlandırmaktadır (Nietzsche, 2017b: 117). Fakat Nietzsche'nin tanrı ile ilgili bu tespiti karşısında, onun tüm tanrı anlayışlarını olumsuzladığı yanılgısına düşmemeliyiz. Nitekim Nietzsche'ye göre, Antik Yunan kültürü, en kadîm olan kültürdür ve bu kadimliğin sağlanmasında öne çıkan öge, yaratıcı değerlerin kaynağı olan Dionysos'tur. Nietzsche'nin karşı olduğu tanrı, yaşamın tüm coşkusunu yok ederek Dionysos'un karşısında olup batı metafiziğinin yardımıyla inşâ edilen sözde Hıristiyan tanrısıdır. Burada Nietzsche'nin Hıristiyanlığı sahte ve hâkiki olarak ikiye ayırdığını ve eleştirilerini bu bağlamda gerçekleştirdiğini belirtmekte de yarar var. Öyle ki, Nietzsche'nin eleştirileri sahte, yaratılmış olan Hıristiyan tanrısına yöneliktir.

Peki, Nietzsche için asıl Hıristiyanlık neyi imler? Bu Hıristiyanlığın tanrının ölümü ile ilişkisi nedir? Nietzsche, gerçek Hıristiyanlığı şöyle serimler:

Hıristiyanlık her an mümkündür. O kendilerini onun adıyla süslemiş olan hayâsız dogmalardan hiçbirine bağlı değildir. Onun ne kişisel tanrı öğretisine, ne de günaha ve ne de ölümsüzlüğe, ne ruhum kurtuluşuna ve ne

de inanca ihtiyacı vardır; onun düpedüz bir metafiziğe gereği yoktur, ne de çilekeşliğe, ne de bir Hristiyan'ca 'tabiat bilimine'. Hristiyanlık bir inanç öğretisi değil, bir pratik uğraştır. O bize nasıl davranacağımızı söyler, neye inanacağımızı değil (Nietzsche, 2002: 124).

Nietzsche'nin Hristiyan kavramına yüklediği bu anlamı daha iyi kavrayabilmek için Hristiyan inancındaki İsa figürünün Nietzsche'deki karşılığını vermek gerekmektedir. Nietzsche, İsa'yı ve onun temel niteliklerini şöyle tanımlar;

İsa'ya biraz ifade hoşgörüsüyle 'özgür tinli' denebilir - her türlü sağlam belirginliği hiçe çevirir: söz öldürür, her ne ki belirgindir, öldürür. Yalnızca kendi bildiği biçimiyle 'yaşam' kavramı, deneyimi, her türlü söze, formüle, yasaya, inanca, dogmaya karşı direniyordu. Ancak en içten, en içinden konuşabiliyordu: en içi olanın sözleri, 'yaşam' ya da 'hakikat' ya da 'ışık'tı, -bütün geri kalanlar, bütün gerçeklik, bütün doğa, hatta dilin kendisi, onun için ancak bir imge, bir benzetme değeri taşıyordu. -Bu noktada, Hristiyan, yani kilise önyargılarında yatan ayartmaya, ne denli güçlü de olsa, kapılarak, yanlış anlamaya düşmemek gerek: Böylesine bir par excellence simgeci her türlü dinin dışında durur: her türlü tapınma kavramının, her türlü tarihin, her türlü doğa biliminin, her türlü dünya deneyiminin, her türlü bilginin, her türlü siyasetin, her türlü psikolojinin, her türlü kitabın, her türlü sanatın dışında -onun, bu gibi şeyler üzerine tek bildiği, böylesine şeylerin var olduğu konusunda bir saf budalalıktır. Kültür, ona dedikodu yoluyla bile tanıdık değildir, ona karşı savaş vermesi gerekmez hiç de, -onu değilmez... Aynı şey devlet içinde geçerli, bütün vatandaşlık düzeni ve toplum için de, çalışma için de, savaş için de; -Aynı şekilde, diyalektik de yoktur burada, bir inancın, bir 'hakikatin nedenler göstererek kanıtlanabileceği tasarımı yoktur (-onun kanıtları iç 'ışıklar' içindeki haz duyguları ve kendini evetlemelerdir, hepsi 'kuvvet kanıtları'-) Böyle bir öğretiyi zaten karşı çıkamaz; başka öğretilerin de var olduğunu, var olabileceğini, hiç de kavramış değildir, karşıt bir yargılama biçimini hiç tasarlayamaz bile... Onunla karşılaşınca da, en içten acımayla bu 'körlük' için üzüntü duyar, -çünkü o, 'ışığı' görüyordur-, ama itiraz etmez... (Nietzsche, 2008: 46,47).

Nietzsche, İsa'nın tüm bu niteliklerini, onun dogmalara, rahiplere, kiliselere, teolojiye tamamen karşı oluşunu gerçek Hristiyanlık olarak yorumlar (Nietzsche, 2017b: 130). Onun gözünde İsa, tanrının iç yüzünü yüreğinde taşıyan bir insan, yalnızca bir insandır. Bu yönüyle o, ne bir yaşam kurtarıcısı ne de bir kilise teşkilatçısıdır. Nietzsche'nin anladığı İsa, tüm realiteden uzak olup kendi yüreğiyle yaşayan, ona yapılanlar karşısında hiçbir direnme göstermeyen ancak bunu bir hedef haline getirmeden yaşayan, yaşamını bir 'amor fati' olarak ortaya koyan ve kendi hakikatini kendi içinde bulan kişidir (Özkan, 2004: 150,159,161,162). Bundan mütevellit çarmıhta ölen İsa ve onun ortaya koyduğu yaşam pratiği, tek

gerçek Hıristiyan'dır (Nietzsche, 2008: 54). İşte bu tek gerçek Hıristiyan, başkaldırı hareketinin başlatıcısıdır. Onun başkaldırısı Yahudi kilisesine, sözde iyilere, haklılara ve toplumun yukarıdan aşağıya tabakalaşmasına yöneliktir. O, topluma egemen düzene, verili kurallara, yüksekçe kabul edilen insanlara, rahip ve tanrıbilimci olan ne varsa, bunlara karşı dile getirilen bir hayırdır. Bundandır ki İsa'nın tüm bu nitelikleri onu çarmıha sürükler. Yani sözü edildiği gibi İsa, başkalarının günahları için ölmez. O, toplum karşısında bu başkaldırısıyla ölüme mahkûm edilir (Nietzsche, 2008: 39,40). Peki, İsa'nın ölümü ile tanrının ölümü arasında bir bağ kurulabilir mi? Nietzsche'nin İsa figürüne karşı tutumlarına dayanarak tanrının ölümünü, kişinin tanrıyı kendinden uzaklaştırması, kendisini onun değerlerinden yoksullaştırması olarak düşünebiliriz. Nietzsche'nin gözünde İsa, var olan tek gerçek Hıristiyan'dır. Onun çarmıhta öldürülmesi ile yaşama sunduğu tüm Hıristiyanca değerler de katledilir; dolayısıyla İsa'nın öldürülmesi tanrının ölümünün ilk anlamı olarak görülebilir.

Peki, İsa öldürüldükten sonra, diğer bir deyişle Nietzsche gözünde asıl olan Hıristiyanca yaşam yok edildikten sonra ne olmuştur? Nietzsche, insanların bu aşamada yeni Hıristiyanca değerler oluşturarak sahte bir dindarlık yarattığını ifade eder. Burada Nietzsche'nin bir dine mensup olup sahici bir dindarlığı yeğlediği düşünülmemelidir. Nitekim o tüm kavramları yeniden değerlendirir. Bunun sonucunda dindarlık kavramına doğaya ve yaşama bağlılık misyonlarını yükler. Nietzsche, sahte dindarların kilise öğretileri ile İsa'yı, onun öğretisini, yaşam pratiğini ve hasıl tüm gerçekliği değiştirdiğini söyler (Nietzsche, 2008: 59). Bu durumun önderi Aziz Paulus'tur.

Aziz Paulus, yaşama egemen olan Hıristiyan çarpıtmasını en üst noktaya taşır. Onun öğretisine göre İsa, insanlığın günahları için ölür. Tanrı, oğlu olan İsa'yı insanların günahları karşılığında bir kefarete olarak yanına alır. Burada insan İsa'nın ölümüne, yaşam karşısında tepkisel olarak, kendini suçlayarak karşılık verir. Bu, tanrıya olan sınırsız sevginin sonucudur. Tanrı sevgisi ve oğlu olan İsa'nın kurban verilmesi altında yaşam ölür ve tepkisel yaşam doğar. Tepkisel yaşamın doğması bir kırılma noktası niteliğindedir. Öyle ki, bu yaşam sayesinde İsa yeniden doğar.

Çarmıhtaki tanrı dirilir ve baba, oğulda insanlık için ölür. İşte tanrının ölümünün ikinci anlamı budur (Deleuze, 2010: 187,188).

Artık havarilerden biri olan Aziz Paulus'un tahrifiyle oluşturulmuş yeni bir Hıristiyan dogması karşımızdadır. Nietzsche, bu yeni dogmayı yani bugün Hıristiyan olarak kabul edileni, İsa'nın reddettiği yegâne şey olarak görür (Nietzsche, 2017b: 130). Filozofa göre:

Hıristiyan öğretisinin tamamı, Hıristiyan 'gerçeğinin' tamamı boş yalanlardan ve aldatmacalardan oluşmakta olup, Hıristiyan hareketin başlangıçta ilham aldığı her şeyin tam tersidir: Dini anlamda Hıristiyan olan temelde Hıristiyan karşıtıdır: Sembollerin yerine nesnelere ve insanlar; ölümsüz gerçeklerin yerine tarih; yaşam tarzı yerine şekiller, ayinler, dogmalar. Ancak dogmalara, kültürlere, rahiplere, kiliselere ve teolojiye karşı tamamen ilgisiz olan Hıristiyan'dır (Nietzsche, 2017b: 130).

Bu açıdan Paulus aracılığıyla yapılan şey, sâhîh Hıristiyanlığın başarısız ve hâttâ yalanlar içerecek kadar cüretkâr bir taklidi. Bu taklidin temel unsurlarını tamamen asılsız olan ahlak öğretileri, hesap günü, öte dünya ve bunun gibi metafiziksel kavramlar oluşturmaktadır (Özkan, 2004: 165). Bu noktada Nietzsche'nin bakış açısında Paulus, yaşam karşısına öte dünyayı, cehennem azabını ve ölümsüzlük kavramlarını koyarak bizzat yaşamı öldürmeyi öğütleyen ilk temsilcidir (Nietzsche, 2008: 92). Öyle ki o, tüm Hıristiyan metafiziğinin mucididir. Hayatın tüm soluğunu bastıran bu mûcîc, İsa'nın tüm yaşam pratiğine ters düşen kilise ve rahiplerin yaratıcısıdır (Özkan, 2004: 166). Burada Nietzsche rahip kimliğine en aşağılayıcı yakıştırmaları yapar. Buna göre:

Dindar taklitçiler, yani rahipler, aramızda chandala (köleleştirilmiş, köle muamele görmüş ve istismar edilmiş insan) haline gelmektedir – onlar şarlatanların, yalancı doktorların, taklitçilerin ve büyücülerin yerine geçmektedirler; onları istenci bozan kişiler, kendi intikamlarını almak istedikleri hayatın büyük iftiracıları, yoksullar arasındaki *isyancılar* olarak kabul ediyoruz” (Nietzsche, 2017b: 100).

Nietzsche, rahip kimliğine yönelttiği eleştirilerini bununla sınırlamaz. Onun gözünde rahip, yaşamı ve yaşam içgüdüsünden çıkan her şeyi, yarattığı ahlak tasavvuruyla değersiz kılar. Bu yaptırımıyla rahip, doğayı tanrısal olandan uzaklaştırır ve kendisine karşı yapılan her itaatsizliği tanrıya yapılmışçasına kabul edip, günah sayar. Burada günahın ortadan kalkmasının, diğer bir deyişle tanrıyla

olan küslüğün giderilmesinin tek yolu rahibe boyun eğmektir. Dolayısıyla rahip, varlığını sürdürebilmeyi toplumdaki sözde günahlara borçludur. Her kim rahibe itaat ederse tanrı onu affeder. İşte böylesine sahte değerler arasında oluşur sözde Hıristiyanlık. Yeryüzünde tüm değerler aslında rahibin değerleri olarak ortaya çıkar. Başka türlü olan ne varsa dünyevî ve günah olarak kabul edilir (Nietzsche, 2008: 38,39).

Rahip kimse, tüm değerlerini kilise aracılığıyla ortaya koyar. Bundan ötürü kilisenin kutsallığının diğer yüzü rahibin yalanlarıdır. Öyle ki, bu yalanlarla donanmış rahip, kilise eli ile insanın tüm yaratıcı yönünü yok eder, onu yaşam karşısında kendi değerlerini ortaya koyamayan bir köleye dönüştürür (Özkan, 2004: 167). Bu açıdan sahte bir kutsanmışlığı imleyen kiliseyi Nietzsche şöyle tanımlar; “Ah şu rahiplerin yaptığı kulübelere bakın! Kilise diyorlar tatlı kokulu mağaralarına. Ah bu sahte ışık, bu sıkıcı hava! Burası ruhun kendi yüceliğine doğru – uçamadığı yer!” (Nietzsche,2017a: 86,87). “Kilise, bu, ruhun her dürüstlüğüne, her yüceliğine, tinin her yetiştirilişine, her özgür yürekli, iyi yürekli insancalığa karşı ölümüne düşmanlığın biçimi” (Nietzsche, 2008: 51). Artık kilise, rahibin sahte değerlerini içeren yozlaşmış bir ahlâkın sembolü olur. Rahip, kilise aracılığı ile sahte yaratımlarda bulunarak tanrı rolüne bürünür; fakat onun tanrısal öğretileri, kendi yozlaşımından ve dejenere olmuş düşüncelerinden öte değildir. Gelinek nokta; rahibin tanrının yerini almasıdır (Nietzsche, 2008: 38). İşte bu tanrının ölümünün üçüncü anlamıdır.

Son olarak tanrının ölümünün anlamını köklerini Platon’dan alan bir anlayışta bulmaktayız. Platon, felsefe literatürüne idealar âlemi ve görünüşler âlemi ayrımını içeren düalist bir görüş kazandırmıştır. Ona göre idealar âlemi, görünüşler dünyasının kaynağı olarak asıl değerli olanı imler. Platon’un ürettiği bu idealar âlemi, zamanla birçokları tarafından mutlak töz, kendinde şey gibi kavramlarla ilerletilir. Bu noktada Nietzsche, Hıristiyanlığın da tanrı, ruh ve öte dünya gibi tanımlamalarla Platoncu öğretiye hizmet ettiğini söyler. Tüm bu kavrayışlarda tanrı; ‘ideal’, ‘saf tin’ ve ‘kendi başına şey’ kavramlarını imleyen bir dönüşüme uğratılır. İşte bu dönüşümler bir tanrının düşüşünün, diğer bir deyişle etkisizleşmesinin en açık tezahürüdür (Nietzsche, 2008: 25). Bu etkiyle gelişen Hıristiyan telakki ile

egemen olan kavramların tümü(tanrı, ruh, öte dünya), insanı aşağılamaya, bedeni hor görmeye ve içinde bulunulan yaşamı yok etmeye yöneliktir. Burada duyuyuüstü âlem, hayatın sürdürülebilmesine dâir istençleri yok ederek yaşamın tüm soluğunu keser. Peki, bir şey hangi koşulda yaşamı besleyecek bir istenç vermez? Yahut yaşamın kaynağı olarak kabul edilen duyular-üstü âlem hangi koşulda yaşamaya dâir tüm değerleri yok eder ve yaşama sırt çevirir?

Bu durumlar ancak duyular-üstünün, diğer bir deyişle, tanrının ölümü ile ortaya çıkar. Nitekim yaşamın kaynağı olan tanrı, artık yaşamak noktasında bir şey vermiyor ve tam aksine yaşam istencini yok ediyorsa onun, yaşamın devam ettirilmesinde herhangi bir rolü kalmaz (Jackson, 2012: 57). Bu konuda Heidegger şöyle der;

Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyuyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyulur dünya, yalnızca bu-dünya, değişebilen, bunun için de yalnızca görüntü olan, gerçek olmayan dünyadır. Bu dünyanın, bengi mutluluk dağı olan öteki-dünya'dan farkı, bu dünyanın bir çeki yeri olmasıdır(...). 'Tanrı öldü' sözü, duyuyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez(...). Duyuyuüstünün temeli, bütün gerçek olanların amacı olarak Tanrı öldüyse, ideaların duyuyuüstü dünyası, bağlayıcı, hepsinden önemlisi canlandırıcı, kurucu gücü yitirmişse, onda insanın ne tutunacağı ne de yöneleceği bir şey kalmamıştır demektir (Heidegger, 2001: 18).

Gelinen bu noktada artık Hıristiyan dogmasına olan inanç yitirilir ve Hıristiyanca düşünüş sürdürülemez (Jung, 2019: 57).

Buraya kadar tanrının ölüm tezahürlerine ışık tutmaya çalıştık. Geldiğimiz noktada tanrının katlinden sorumlu en büyük zanlı insanın kendisidir; fakat burada insan, tanrıyı öldürürken kendi ölümünü de gerçekleştirir. Nitekim insan, ilk olarak tek gerçek Hıristiyan'ı çarmıha gererek aslında kendi değerlerini, asıl insani yönünü yok eder; daha sonra Aziz Paulus'un yarattığı İsa figürü ile vicdan azabı ve günah kavramlarını yaratarak değerini yok eder; üçüncü olarak egemen olan ruhban sınıfın sahte öğretileri altında ezilir ve kendi beninden uzaklaşır; son olarak duyusal olanın ötesine yüklediği yaşam eksiltici değerler ile kendi yaşamını katleder. İnsanın kendi ölümünü gerçekleştirdiği tüm bu süreçlerde yaşam yoksullaştırılır ve insanın

kendisi de bir hiçliğe sürüklenir. Foucault'nun deyiimiyle "Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur" (Foucault, 1994: 536). Artık insan, nihilizm krizi ile baş başadır. Bu krizi aşması yani tanrının ölümü ve dolayısıyla insanın ölümü ile ortaya çıkan anlam boşluğu ancak Zerdüşt'ün üst insanı ile giderilebilecektir. Sonuç olarak denilebilir ki Nietzsche'nin ilan ettiği tanrının ölümü, insanın olduğu şey ile olabileceği şey arasındaki karşıtlığı gösterip, insandaki mevcut değersizlik hissini yarattığı boşluğun yerine bir yücelik duygusu geçirmeye yöneliktir (Danto, 2002: 66). Nitekim bunun tek sağlayıcısı insanın kendisine dönmesi ve insanı aşması anlamında üst insan ve onun yaşam pratiğinde saklıdır.

2.4.Nietzsche'nim Nihilizm Değerlendirmesi

Nihilizm, Latince hiçlik manasına gelen nihil sözcüğünden türetilmiş, bilgiyi, değerleri ve insanın varlığını reddeden, toplumda var olan tüm kabûllerin temelsiz olduğunu, hiçbir şeyin ilkece anlaşılmasını yahut aktarılmasını mümkün görmeyen bir felsefe düşüncesidir (Güçlü vd., 2002: 1605). Deleuze'e göre ise nihilizm, hiçliğin bir tezâhürüdür. Bu hiçlik, yaşam yadsındındığı ölçüde açığa çıkar. Yaşamın böyle bir konuma getirilmesi ise her zaman bir kurguyla mümkün olur. Bu noktada tanrı, öte dünya gibi kavramların tümünü kapsayan duyular-üstü dünya kurgusu, içinde bulunulan yaşamın değersizleştirilmesinde ve hâttâ olumsuzlanmasında esas etkindir (Deleuze, 2010: 180). Temelde bu anlamları ihtivâ eden nihilizm kavramını Nietzsche, ilkin tanrının ölüm ilanı ile bir kriz olarak bildirmektedir. Nietzsche, konukların en tekinsizi olarak gördüğü nihilizmi her ne kadar on dokuzuncu yüzyılda bildirse de, bu kavram batı tarihinin temel sürecine karşılık gelir (Heidegger, 2001: 23). Bu süreç nihilizmin tüm belirtilerini göstermektedir. Nietzsche bu durumu şöyle açıklar:

Burada gözler önüne sermeye çalıştığım, gelecek iki yüzyıldır. Gelecek olanı tarif ediyorum, yani artık farklı gelemecek olanı: nihilizmin gelişini. Bu hikâye şimdi ile ilgili olabilir; ihtiyaçtan kendisi iş başındadır. Bu gelecek daha şimdiden yüzlerce işaretle konuşmaktadır; bu kader kendini her yerde ilan etmektedir. Geleceğin bu müziği için tüm kulaklar daha şimdiden dikildi. Tüm Avrupa kültürü, ne zamandır her on yılda bir işkenceler içinde büyüyen bir gerilimle bir felakete doğru sürüklenmektedir: Dur durak bilmeksizin, şiddetle, düşünmeksizin, tıpkı sona varmak isteyen, artık düşünmeyen, düşünmekten korkan bir nehir gibi (Nietzsche, 2017b: 21).

Nietzsche'nin bu pasajından anlaşılacağı üzere nihilizm, Avrupa kültürünün batmasıyla sonuçlanacak bir sürece karşılık gelmektedir. Bu noktada Deleuze, Nietzsche'nin bir süreç olarak konumlandığı nihilizm telakkisine ışık tutacak önemli tespitlerde bulunur. Buna göre: nihilizmin ilk evresi, yaşamı yadsıma ve değersizleştirme istencine karşılık gelir. Hıristiyan ahlakı ilkin kişide bu istencin oluşmasını ister. Burada yaşamı yadsıma uğruna üstün değerler(Tanrı, ruh, öte dünya vb.) yaratılır. Bu değerler ile birlikte içinde bulunulan dünya olumsuzlanır. İşte bu olumsuzlama nihilizmin ilk ifâdesidir. Olumsuz nihilizm aracılığıyla, yaratılan üstün değerler karşısında yaşam, hiçliğe hapsedilir. Bu durumun en temelinde ise hiçlik istenci vardır.

Nihilizmin ikinci evresinde, yaratılan duyular-üstü değerlere karşı bir hareket vardır. Bu, tepkisel nihilizmdir. Artık yaşamın duyular-üstü yaratım karşısında değersizleştirilmesi değil; ama duyular-üstü dünyanın, tüm öğeleriyle bizzât kendisinin değersizleştirilmesi vardır. Öte dünya, tanrı, diğer bir deyişle uğruna yaşanan tüm kavramlar, gerçek dışı görülerek yok sayılır. Nitekim tanrının katli de böyle bir anlayışla vûkû bulur.

Nihilizmin üçüncü evresinde tepkisel nihilizmin ulaştığı son aşamayı, yani edilgen(pasif) nihilizmi görmekteyiz. Bu evrede tepkisel insan kendisiyle baş başadır. Tepkisel yaşam, tanrısal telakkilerin yerini alır. Ancak burada nihilizmin üstesinden gelmekten ziyâde tepkisel güçlerin pasif bir şekilde yok olması söz konusudur.

Özetle tanrıdan, tanrının katiline, tanrının katilinden de son insana giden bir süreç vardır karşımızda. Dolayısıyla bu, nihilizmin bir olay yahut tek seferde vûkû bulmuş bir durum olmadığı, onun bir değer değişebileceği, yenilenebileceği ve hâttâ yok olabileceği bir süreç olduğunun göstergesidir (Deleuze, 2010: 180,181,183,184,185,186).

Deleuze'ün bu tespiti, nihilizmin, duyular-üstü dünya fikri ile birlikte ortaya çıkan bir değer krizi olduğuna işaret etmektedir. Nietzsche, '*Güç İstenci*' çalışmasının daha başında bu krizi işaret ederek nihilizmin ne olduğu sorusunu sorar ve buna dâir birçok tanımlama verir. Bu bağlamda nihilizm:

1)En yüksek değerlerin, kendi kendisinin değerini düşürmesi ve amacın ortadan kalkmasıyla neden sorusunun cevapsız kalmasıdır (Nietzsche, 2017b: 27).

2)Kişinin kendinde şey yahut idealar dünyası gibi metafiziksel kavramların varlığını onaylamaktan mahrum olduğunu idrak etmesidir (Nietzsche, 2017b: 27).

3)Topluma egemen olan sosyal değerlerin diğer bir deyişle yaşamı yönlendiren buyrukların tanrının emirleri olmadığına farkına varıldığında yaşamın değer kaybettiğinin düşünülmesidir (Nietzsche, 2017b: 29).

4)Gerçekliğin, kendinde şeylerin var olmadığının anlaşılmasıyla yaşamın değerden düştüğüne inanılan patolojik bir geçiş aşamasıdır (Nietzsche, 2017b: 33).

5)Hakiki dünya kavramı yok olduğu için her düşünüşün mutlaka yanlış kabul edilmesidir (Nietzsche, 2017b: 34).

6)Tin artan yahut azalan gücüdür (Nietzsche, 2017b: 37).

7)Modern toplumların metafizik kavramları reddettiğini iddia edip fakat hala dinin etkisi ile hareket etmesidir (Nietzsche, 2017b: 26,36).

Nietzsche ekseninde nihilizm, barındırdığı tüm bu anlamlar ile yaşamın metafizik inanışlar ile değersizleştirildiği görüşü üzerinden ilerler. Peki, ama bu duruma nasıl gelinir? Yaşam, nihilizmin ağına hangi etkiler ile takılır?

İncelememizi biraz daha derinleştirdiğimizde köklerini Sokrates ve Platon'dan alan Hıristiyan ahlâkı ve bu ahlâkî düşün ortamında gelişen modern telakkiyi nihilizmin sebepleri olarak bulmaktayız. Nitekim Nietzsche, nihilizmin kaynağına yönelik yapmış olduğu incelemede Sokratik rasyonalizmi ve Platoncu bir din olan Hıristiyanlığı '*olduğumuz hale nasıl geldik?*' sorusunun yanıtı olarak ortaya koyar. Buna göre batı dünyası bir taraftan Sokrates'ten beri şeylerin ardında değişmeyen bir töz arayışıyla meşgûl olup diğer taraftan da Hıristiyan inancıyla bir öte dünya telakkisi ve buna eşlik eden beden değersizleştirilmesi fikrine saplanır (Danto, 2002: 14). Böylelikle de tanrı'nın ölümüne dolayısıyla duyular-üstüne olan güvenin ortadan kalkmasına dek uzanacak bir serüvene girer. Bu serüvende duyuyu üstünü imleyen hakiki dünya fikri yok edilirken görünüşteki asıl dünyanın

varlığına da duyulan inanç tükenir (Nietzsche, 2010a: 26). Bu etki altındaki insan, modern bilim ile anlamsız bir yöne doğru gitmeye başlar ve eski değerini kaybeder. Dolayısıyla yaşamın tüm anlamı kaybolmuş gibi hissedilir. Artık hayat değersizdir. İnsan, nihilizmin kucağına bırakır kendini (Küçükalp, 2002: 38,39). Nietzsche bu durumu şöyle serimler:

Esasta olup biten acaba nedir? Ne ‘amaç’ ne de ‘Birlik’ kavramıyla ve ne de ‘Gerçek’ kavramıyla insan varlığının topyekûn karakterinin yorumlanamayacağı kavrandığında değersizliğin hissine ulaşmıştır: Bununla hiçbir şey hedeflenmez ve hiçbir şeye ulaşılmaz. Olayın kesreti içinde onu kapsayan birlik yoktur. İnsan varlığının karakteri ‘gerçek’ değildir, yanlıştır... Sadece gerçek bir dünyanın var olduğuna kendini ikna etmek için hiçbir sebep kalmamıştır... Kısacası ‘Amaç’, ‘Birlik’, ve ‘Varlık’ kategorileri, kendileriyle dünyaya bir değer atfettiğimiz kategorileri tarafımızdan tekrar çekip çıkarılır ve işte bakınız dünya değersiz olarak görülür (Nietzsche, 2002: 27).

Nietzsche’nin cümlelerinden de anlaşılacağı üzere yüce değerlere olan inancın çökmesi, yaşamın anlamsız bir sürükleniş olarak yorumlanmasına sebep olur. Bu durum, Hıristiyanlığın yaşam üzerinde ne denli etkili olduğunu ortaya koyar. Nitekim Nietzsche de bu durumu göz ardı etmeyerek Hıristiyanlığın yaşam üzerindeki olumlu etkisini şöyle serimler:

1)Önemsizliği var olmakla göçüp gitme değişkenliğinde tesadüfi bir varoluş karşısında kişiye mutlak bir değer kazandırıyordu.

2)Çile ve kötülük yerine- ‘özgürlük’ dâhil olmak üzere, dünyaya kusursuzluk karakterini bahşettiği oranda Tanrının avukatlarına hizmet ederdi: kötülük kelimenin tam anlamıyla ortaya çıkardı.

3)Kişinin mutlak değerler hakkında bilgi sahibi olduğunu ve böylece yeterli bilginin önemli şeyleri önemseydiğini kabul ederdi.

4)Kişiyi kendisini kişi olarak küçümsemekten, yaşama karşı taraf tutmaktan, bilgidен umudunu kesmekten kurtarırdı: O, bir çeşit kendini koruma yoluydu.

Sonuç olarak: Ahlaklılık, pratik ve teorik nihilizme karşı büyük panzehirdi” (Nietzsche, 2017b: 28).

İnsan, değişen dünya karşısında değişmeden kalan bir varlığa sığınmak ister. Ancak kutsala duyulan inancın yerini, onun sahteliği alınca kişi kendiyile kalmak, kendi boşluğuyla yüzleşmek ve tutunduğu dalı bırakmak zorunda kalır. Artık öte

dünya, mutlak tanrı gibi değerlere imân edilmez. Dolayısıyla insan, daha iyi bir dünya yahut gelecekteki dünya gibi yaşamı uyuşturan dinsel telâkkilerden mahrum kalır. Bu etkiyle kişi yaşamını uğruna idâme ettirdiği tüm hedeflerden yalıtılarak ümitsiz, güvensiz ve amaçtan yoksun bir hâlde sürdürür (Baykan, 2000: 76). Ancak Nietzsche'ye göre, yaşam karşısında hissizleşen bu insanlar, her ne kadar dinî arka planlarının olmadığına iknâ olsalar da, kimileyin temelsiz bir ahlakçılığa bürünürler. Bu ise zorunlulukla nihilizme götürür. (Nietzsche, 2017b: 36). Ahlâkın bu etkisi karşısında Nietzsche'nin tavrı açıktır. O, bu konuda şöyle der: “Benim görüşüm: Yaşam ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve dürtüler, ahlaklılığın, yaşamı reddetme içgüdüsü olarak ahlaklılık yasaklaması altındadır. Yaşamı özgür kılmak istiyorsak, ahlaklılığı yok etmemiz gerekir” (Nietzsche, 2017b: 236).

Nietzsche bu halde bir zorunluluk olarak gördüğü nihilizmi, pasif ve aktif nitelendirmeleriyle ikili bir yapı olarak ele alır. Bu noktada pasif nihilizm, ruhun gücünün azalışına karşılık gelir. Kişi bu durumda varoluşun hiçbir şey amaçlamadığını ve yaşamının hiçbir şeye ulaşamadığını hisseder. Burada insana eşlik eden temel duygu zayıflık, yalnızlık, güvensizlik ve kişinin kendini uzun süre aldatmış gibi düşünüp kendinden utanmasıdır (Nietzsche, 2017b: 31). Pasif nihilizmde yaşamın değersizleşmesi, değerlerin eksilmesi can sıkıcı bir karşılık bulur. Kişiler boşluğa bakar, korku duyar ve yalnızlıklarına gömülürler. Bu duygularla nihilizmin ağırlığını hafifletmeye çalışırlar (Megill, 1998: 67). Nietzsche, pasif nihilistlerin nihilizmden nasıl kaçtıklarını şöyle ifâde eder:

Kendi kendini uyuşturmanın yolları.- Derinlerde: nereye gideceğini bilememek. Boşluk. Sarhoşlukla aşmaya çalışmak: Müzik olarak sarhoşluk; en asil şeylerin yok oluşundan trajik bir biçimde keyif alma acımasızlığıyla sarhoşluk; tek insanlar veya yaşlar(nefret olarak vs.) için körü körüne isteklilik olarak sarhoşluk.- Bilimin bir aracı olarak körü körüne çalışma girişimi: Gözlerimizi küçük keyiflere açmak, örneğin bilgi arayışında (kendine karşı alçakgönüllülük); kendisi hakkında genelleştirme karşısında boyun eğme, acıma duygusu; mistisizm, sonsuz boşluğun şehvetli zevki; ‘kendi hayrı için’ sanat (‘le fait’) ve kendinden iğrenmenin uyuşturucu aşamaları olarak ‘salt bilgi’; sürekli işin veya bazı aptal küçük fanatizmlerin bir türü; tüm yöntemlerin bir karışımı; hastalığın genel ölçüsüzlüğe ait oluşu (sefahat keyfi öldürür) (Nietzsche, 2017b: 40).

Nietzsche pasif nihilizmin en açık ifâdeleri olarak Budizm ve Schopenhaur'a işâret eder (Baykan, 2000: 78). Bunlardan ilki ve daha eskisi olan Budizmde tinin

gücü tükenmiş, önceki hedefler ve değerler etkisizleşmiş, merhamet düşüncesi aşırılıklarla donatılmıştır (Nietzsche, 2017b: 38,67). Bu yönüyle Budizm, insanın eylemlerini ve varoluşunu yadsır. Burada iyi eylem, yaşamdaki tüm eylemlerden kurtulmanın ifâdesine dönüşür (Nietzsche, 2017b: 128). Budizm'den sonra pasif nihilizmin ikinci ifâdesi olarak Schopenhaur'u görmekteyiz. Schopenhaur felsefesinde istemli bir yaşam, dâima acı ve ıstırap verir. İstem arttıkça yaşanan bu acı hissi de artacaktır. Bu kısır döngüyü aşmanın tek yolu ise istemin reddedilmesinde ve yaşam mücadelesinden vazgeçilmesinde yatar (Pearson, 1998: 71). Bu nitelikleriyle Schopenhaur felsefesi, Nietzsche ekseninde bir acıma dini olan Hıristiyanlığın başka bir tezâhürüdür (Nietzsche, 2008:13; Nietzsche, 2017b:77).

Nietzsche için nihilizmin ikinci formu olan aktif nihilizm ise pasif nihilizmin tüm telâkkîlerinin aşılmasını öngören bir yaklaşımdır. Nihilizmin bu formu, geleneksel nihilizm kavramından tamamen farklıdır. Öyle ki bu kavram tinin artan gücünü imleyerek bu yönünü oluşturur (Nietzsche, 2017b: 37). Aktif nihilizmin temel özelliği yaratımdır. Bu yönüyle o, tükenmiş yaşam sendromu karşısında bir reçete mâhiyetindedir. Kişi, pasif nihilizmle değerlerin değersiz olduğunu görür ve bir boşluğa sürüklenir. Bu boşluktan kurtulup yeni değerler yaratabilme aktif nihilizm ile sağlanır. Nitekim Nietzsche'nin “ ‘Değerlerin’ gerçekten ne kadar değerli olduklarını anlamak için nihilizmi tecrübe etmemiz gerekir.-Kimi zaman yeni *değerler* istiyoruz” (Nietzsche, 2017b: 22), söyleminde vurguladığı yeni değerler ancak aktif nihilizm ile yaratılır. Bu bağlamla hareket eden insan yaşamdaki boşluğu görüp kendini yadsımaz, bu boşluk üzerinde dans eder. Burada insanın doğal eğilimlerine uygun bir dünyanın var olmayışını kabullenen insan, pasif nihilist olmayı aşar ve sızlanmayı bırakır. Bu düşünce ile yeni bir dünya yaratır. Artık kişi, kendi varoluşunun sanatçısı konumuna yükselir (Megill, 1998: 67). Bu, yaşamdaki son fırsat olan nihilizmin en iyi şekilde kullanılış biçimidir. Sonuç olarak denilebilir ki, Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini imleyen aktif nihilizm, pasif nihilizmin aşılmasını sağlar. Bu durumu daha iyi kavramak için şöyle bir benzetme yapılabilir; nasıl ki ağır hasarlı olan bir binâyı onarmak, onu ilk haline dönüştürmeye çalışmak yeni bir bina inşa etmekten daha zor ise tıpkı bunun gibi bozulmuş hastalıklı değerleri onarıp, nihilizmi iyileştirmeye çalışmak, yaşanan

bitmişlik hissini daha da arttırmaktan öteye geçemez. Bu noktada tek çıkış yolu, yaşanan nihilistik tutumu en aşırı haline dek sürdürüp nihilizmin kendisini alt etmektir. Bu da aktif nihilizmle mümkün olur. Var olan tüm değerler yerle bir edilir. Yeni değerlerin yaratımına kapı aralanır (Güçlü vd., 2002: 1608).

Buraya kadar nihilizmin Nietzsche bağlamında nedenlerini, sonuçlarını ve birbirinden farklı formlarını verdik. Peki, Nietzsche nihilizmin neresindedir? Bu noktada Nietzsche'nin kendisini yaratıcı tanrı olan Dionysos'un mürîdi olarak gördüğünü hatırlatmakta yarar var (Nietzsche, 2006: 8). Bu yönüyle o, tüm yaşamını var olan kabulleri yıkmaya adayıp, felsefesini de çekiçle yapılan bir felsefe olarak nitelendirir (Nietzsche, 2006: 102). Nietzsche'nin bu edim ve söylemleri onu aktif bir nihilist olarak konumlandırmamıza kaynaklık etmektedir. Nitekim Nietzsche de '*Güç İstenci*' kitabının daha başında bu söylememizi destekleyecek nitelikte bir açıklama yaparak şöyle demektedir:

Burada konuşan, aksine düşünmekten başka bir şey yapmamıştır. O, geleceğin her labirentinde yolunu kaybetmiş, meydan okuyan ve tecrübe eden bir ruh; geleceği okurken geriye bakan bir kâhin kuşu ruhu ve Avrupa'nın her şeye rağmen, nihilizmi geride bırakarak, kendisi dışında nihilizmin tamamından geçen ilk mükemmel nihilisti olarak en kolay, yolu herkesten uzak ve dışarıda kalarak, sabırla, kaytararak ve arkada durarak bulan; bir filozof ve içgüdüsel bir münzevidir (Nietzsche, 2017b: 22).

Bu tavrıyla Nietzsche, insanın yepyeni değerler yaratabileceğine inanır. Nitekim var olan değerler insanların ürünüdür ve kişiler bu dünyadaki değerlerle tüm yönlerini ortaya koyar. O halde insan, şimdikinden farklı bir dünya ve onunla birlikte kendisini de yaratabilir (Danto, 2002: 72). Bu aşamada Nietzsche insana yeni bir amaç sunar. Bu amaç iyinin ve kötünün ötesinde olan, hakikat ve inanç telakkilerine boyun eğmeyen üst insandır (Danto, 2002: 20). O, geleneksel nihilizmi aşip toplumda var olan boşunalık duygusunu dolduracak tek konsepttir. Nietzsche'nin bu konsepte duyduğu özlemi vererek bitirmek yerinde olacaktır.

“...O, büyük sevgi ve nefret adamı, kurtarıcı insan, zorlayıcı gücü onu her türlü sapmadan, sapmaların ötesine geçmekten alıkoyan kişi; bir başına oluşu, onun sanki hakikatten kaçtığı sanılarak, yanlış anlaşılan yaratıcı ruh -: Yalnızca hakikate dalışı, gömülüğü, hakikatin içine işleyişi, o, yeniden gün ışığına kavuşunca, bu hakikatin kurtuluşunu yerine getirirken: Bugüne dek egemen olmuş idealin sürüklediği yoldan kurtaracaktır bizi? Bizi, yalnızca egemen olmuş idealden değil de, ondan çıkarak gelişmek zorunda kalan

şeylerden, büyük tiksintiden, hiçlik isteminden, hiççilikten de kurtaran bu geleceğin insanı, istemeyi yeniden özgürleştirip amacını yeryüzüne indiren, umudunu insana göre yeniden düzenleyen büyük kararların öğleyin çalan çanı, bu deccal ve hiççiliğe karşı olan, bu Tanrı'ya ve hiçliğe karşı zafer kazanan – gelmeli artık bir gün...” (Nietzsche, 2015a: 112).



3. BÖLÜM: NİETZSCHE FELSEFESİNDE İNSAN VE NİHAİ HEDEF OLARAK ÜST İNSAN

3.1.Güç İstenci

Nietzsche, çağının realitesini içinde hissederek ve bu durum karşısında bir başkaldırı felsefesi geliştirir. Bu bağlamda ilkin ahlakın soykütüksel bir incelemesine kalkışır. Nietzsche'nin bu incelemesi gelişigüzel bir ahlak tarihi değildir. Nitekim o, geleceğin yaratılmasının ancak geçmişle yapılacak esaslı bir yüzleşme ile gerçekleşeceğini düşünür. Bu bağlamda Nietzsche, çağın içinde bulunduğu nihilistik tutumun aşılmasını da bu yüzleşmeye bağlar. Daha açık bir ifadeyle nihilistik tutum ancak var olan değerlerin değerlerinin sorgulanması ile aşılır. Bu bağlamda o, ahlaki değerlerin kökünü kazıyacak bir hedefle ilerler ve güç istemi nosyonunu ortaya çıkarır (Pearson, 1998: 158,161).

Nietzsche ekseninde bu kavram dünyanın merkezine oturmuş, tüm oluş halini şekillendiren dolayısıyla var oluşun yaşamda ki değerini ortaya çıkaran temel güçtür. Nietzsche bu gücün tezahürü olarak tüm evrene işaret eder ve şöyle söyler;

Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür; bir bütün olarak, değiştirilemeyen boyutta, harcamaları veya kayıpları olmayan, ama aynı zamanda artışı veya geliri de olmayan bir ev; bir sınır gibi etrafı 'hiçlikle' çevrilmiş; bulanık veya harcanmış bir şey değil, sonsuza dek uzatılmış bir şey değil, ama belirli bir güç olarak belirli bir mekana oturtulmuş ve orası burası boş olabilecek bir mekana değil, her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak, aynı zamanda hem tek, hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi; en basit biçimlerinden en kompleks biçimlere doğru, en sesiz, en sağlam, en soğuk biçimlerden en sıcak, en karışık, en kendi içinde çelişkili biçimlere doğru gitmek için çaba göstermek ve daha sonra bu bolluklardan çıkıp, kendini hala bu devir ve yılların aynı kalışında onaylayarak, kendini sonsuz dek geri dönmesi gereken bir şey, doymak bilmeyen, gizlenmek bilmeyen, tükenmişlik bilmeyen bir oluş olarak basite doğru, çelişkiler oyunundan uyum zevkine geri dönmek: bu, benim ebedi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin *Diionysos* tarzı dünyamdır; benim iki kat haz veren gizemli dünyam; benim dairenin zevki bizzat bir hedef haline gelene kadar hedefi olmayan 'iyinin ve kötünün ötesinde'liğimdir; bir halka kendine karşı iyi bir istenç hissedene kadar istençsiz - bu dünya için bir isim mi istiyorsunuz? Tüm bilmeceleri için bir çözüm? Siz kendini en iyi gizleyen, en güçlü, en yılmaz, en gece yarısı insanlar için bir ışık?- *Bu dünya*

güç istencidir - ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz – ve başka hiçbir şey değil! (Nietzsche, 2017b: 651).

Nietzsche gözünde tüm dünya böylece güç istencidir ve bu güç istencinin uğramadığı her nokta yalnızca hiçliktir. Bu, Nietzsche'nin içinde bulunan yaşamı öteleyen kurgusal yaşamlara yönelik yapmış olduğu bir tespittir. Ona göre tek bir yaşam vardır ve bu yaşamda “canlı olan, kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister” (Nietzsche, 2015b: 28). Bu bağlamda denilebilir ki her değerlendirmenin bizzat kendisi de güç istencinin bir ürünüdür. Dolayısıyla yaşamda güçler arası daimi bir çatışma ve üstünlük mücadelesi vardır. Bu sebeple yaşamda kendisiyle aynı kalan, değişmeyen hiçbir durum söz konusu değildir. Nitekim güç durağan olanın tam karşısındadır (Nietzsche, 2017b: 648). O, yaşamın kaotik düzeninin ardındaki kuvvettir. Dolayısıyla güç istencini yaşamdan kopuk bir şekilde ele almak mümkün değildir. Güç istenci bizzat yaşamın anlamıdır. Bu bağlamda Nietzsche şöyle söyler; “nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm” (Nietzsche, 2017a: 111). Nietzsche'nin güç istemini canlılıkla özdeşleştirdiği bu tanımında, güç var olma istenci olarak anlaşılabilir. Fakat Nietzsche bunun bir yanılgı olduğuna işaret ederek şöyle söyler; “var olmayan isteyemez de; ama var olan nasıl bir de var olmayı ister ki! Sadece yaşamın olduğu yerde vardır istem de: ama yaşama istemi değil, aksine - böyle öğretiyorum sana – güç istemi!” (Nietzsche, 2017a: 112). Buna göre güç istemi iki sebepten ötürü var olma istemi değildir. İlki, var olan bir şeyin ikinci bir defa var olmayı istemesi anlamsızdır. İkinci olarak ise var olmayan bir şeyin isteminden söz etmek imkânsızdır. Bu haliyle Nietzsche'nin güç istenci nosyonu Spinoza'nın bir çaba olarak konumlandığı ‘conatus’undan, Hobbes'un kendini korumanın kaynağı olarak gördüğü güç anlayışından ve Darwin'in yaşam mücadelesinde büyük önem atfettiği yaşamı devam ettirebilme istencinden farklı temellerle ilerlemektedir. Burada bu farklılığı vermek Nietzsche'nin güç istenci nosyonuna yüklediği anlamın kavranılmasına ışık tutacaktır.

Gücü isteme kavramını ilk kez Nietzsche'den yaklaşık iki yüz yıl önce Hobbes'un kullandığını görmekteyiz. Hobbes'un gözünde “güç, bir canlının öbür varlıklara karşı kendi varoluşunu koruduğu araçlar kapsamında anlaşılır” (Pearson, 1998: 73). Ona göre güç, yaşamda tek bir güvensizlik kalmayana dek uygulanabilecek kendini koruma hakkından ötesi değildir. Nitekim yaşamda var

olan güvensizlik daima savaş doğurur. Bu süreçte kişi egemenliğini ancak güç nosyonu ile arttırabilir (Hobbes, 2007: 93). Burada Hobbes'un güç anlayışı Nietzsche'nin şu söylemini anımsatmaktadır;

Yaşamın kendisi aslında benimsemedir; yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürü... Beden, ölen değil de yaşayan bedense, içindeki birey, kendisine yapmaktan sakındığı her şeyi karşısındakine yapar: bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, esneklik kazanmaya çalışacaktır – bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan değil, yaşadığından dolayı, çünkü yaşam güç istemidir (Nietzsche, 2015b: 191).

Nietzsche'nin bu söylemi ışığında onun Hobbes ile bir bakıma benzer düşünceleri taşıdığı söylenebilir. Fakat bu benzeşim oldukça sınırlıdır. Hobbes, doğal durumda insanların var olan her şey üzerinde aynı hakka sahip olduğunu ve bu sebeple onlar arasında daimi bir çatışmanın olduğunu söyler. Bu çatışma halinde kişi güvenlik kaygısıyla daha fazla gücü ister ve son noktada insanlar ölüm korkusuyla tüm güçlerini tek bir egemene yani devlete aktarırlar. Böylelikle güçler arası yaşanan kriz ortadan kalkar ve İnsanın gücü istemesine sebep olan güvenlik hali kendini gösterir. Bu halde gücü isteme ancak yaşamda korunma uğruna meşru kılınmıştır. Fakat Nietzsche'nin gücü istemesi belli bir noktayı hedefleyen ve o aşamaya gelindiğinde ortadan kalkacak bir nitelikte değildir. yani Hobbes'un kavradığı biçimde son noktada stabil bir duruma evrilme söz konusu değildir. Aksine o daima daha fazla olmaya dair bir itilimdir. Bu yönüyle de yaşamdaki dinamizmin kaynağıdır.

Nietzsche'nin güç istenci düşüncesiyle ilişkilendiren diğer bir kişiliğimiz Spinoza ve onun geliştirdiği conatus kavramıdır. “Spinoza'nın felsefeye kazandırdığı conatus, bir şeyin kendi varlığını korumak ve sürdürmek adına giriştiği çaba; bu amaca var gücüyle yönelmiş doğal eğilim ya da etkin ilkedir” (Güçlü vd., 2002: 304). Spinoza'ya göre kendini koruma anlamında bu çaba her şeyin özüdür. Burada kendini koruma çabası varlığın kendisine içkindir. Bu onun tabiatında zorunluluk olarak vardır (Spinoza, 2016: 215,216). Nietzsche, Spinoza'nın bu düşüncesine oldukça eleştirel bir yaklaşım sergiler ve şöyle söyler;

İnsanın kendisini korumak istemesi, bir sıkıntı koşulunun varlığını gösterir. Bu istek onun kendi gücünü arttırmak isteyen temel yaşam içgüdüsünün sınırlandırılmasının belirtisidir. Gücünü arttırmayı isteyerek insan sık sık kendini korumayı tehlikeye atar, hatta kurban eder. Bazı felsefecilerin -örneğin verimli Spinoza'nın- kendini koruma içgüdüsünü çok önemli sayması, onu böyle görmek zorunda olması çok semptomatik sayılmalıdır, çünkü onlar sıkıntı içindeki bireylerdi(Nietzsche, 2003: 220)

Nietzsche kendini korumanın bir güç istenci olan yaşamla taban tabana zıt olduğu kanaatindedir. Ona göre “her canlı varlığın kendini korumak için değil, daha fazla olmak için elinden geldiğini yaptığı açıkça gösterilebilir”(Nietzsche, 2017b: 440). Bu bağlamda Nietzsche'ye göre yaşamda bir çaba vardır, fakat bu çaba Spinoza'nın konumlandığı şekilde ne her şeyin özüdür ne de korunmaya dairdir. Bu çaba gücü istemenin bir biçimidir. Nietzsche'nin deyiimiyle;

Bize en aşına biçim olarak yaşam, aslında güç toplama istencidir; yaşamın tüm süreçleri buna bağlıdır: hiçbir şey kendini korumak istemez, her şey eklenecek ve toplanacaktır. Yaşam, azami güç duygusu için çaba gösteren özel bir durumdur (buna dayanan hipotezler varlık karakterinin tamamı için geçerlidir -); aslında daha fazla güç için çaba göstermektir; çaba göstermek, güç için çaba göstermekten başka bir şey değildir; en temel ve en içsel şey hâlâ bu istençtir (Nietzsche, 2017b: 441).

Nietzsche'nin ilişkilendirildiği bir diğer kişi Darwindir. Nietzsche, Zerdüşt kimliği ile ilan ettiği üst insan anlayışından dolayı birçokları tarafında Darwinci olarak görülür. Ancak o, bu nitelendirmeyi oldukça sert bir dille eleştirir ve “bilgiç geçinen kimi büyükbaş hayvan, beni onun yüzünden Darwincilikle suçladı”diyerek anti Darwinist tavrını ortaya koyar(Nietzsche, 2006: 49). Ayrıca Nietzsche bu tavrını birçok eserinde ‘Anti-Darwin’ şeklinde bölümlere yer vererek de destekler. Nietzsche'nin bu tavrını anlayabilmek için Darwin'in genel düşüncesini ortaya koyan şu pasajını vermek yerinde olacaktır:

Değişen yaşam koşullarının etkisindeki organik varlıklar yapılarının aşağı yukarı her parçasında bireysel farklar göstermekteyse, ki böyle olduğu tartışılmaz; geometrik oranda çoğalmalarının sonucu olarak bazı yaşlarda, mevsimlerde, ya da yıllarda yaşamak için zorlu bir savaş olmaktaysa, ki bu da tartışılmaz; bütün organik varlıkların yapıda, doğal özellikte, ve alışkanlıklarda onlara yararlı sayısız farklara yol açan karşılıklı ilişkilerinin aşırı karmaşıklığı da göz önüne alınırsa, her organik varlığın kendi esenliği için yararlı hiçbir değişimin, ve tıpkı bunun gibi, insana yararlı birçok değişimin ortaya çıkmaması pek olağandışı bir hal olur. Ama bir organik varlığa yararlı değişimler sürekli ortaya çıkarsa, onlarla nitelenen yaratığın

yaşama savaşında korunması şansı da pek çok artacaktır; ve soyaçekim ilkesine göre, böyle yaratıklar benzer nitelikte döller vermeye eğilimli olacaktır. Bu korunma ilkesine, ya da en uygunların kalıtımına, Doğal Seçme dedim(Darwin, 1976: 157,158).

Darwin'in bu pasajından da anlaşılacağı üzere o, yaşamı zorlu bir savaş olarak görmektedir. Ona göre bu yaşam savaşında organizmanın yaşam mücadelesini kazanabilmesi için muhakkak ki yararlı nitelikler ortaya çıkacaktır ve organizma yaşam sürecinde korunmak için bu nitelikleri daimi hale getirmeye eğilimli olacaktır. Diğer bir deyişle yararlı olan, gelişmekte olan esirgenecek yararsız olan etkisizleşecektir. Burada doğal seçme süreci sonunda ne en güçlü olan ne de en zeki olan hayatta kalır, burada en çok uyum sağlayan, adapte olan hayatta kalır. Darwin'in yaşam mücadelesi işte böyle bir düşünce üzerinden ilerler. Onun kuramında Temel maksat hayatta kalmaktır.

Nietzsche, Darwin'in bu yaşam mücadelesinde organizmada bulunan esas gücü göz ardı ettiğini ve dışsal etkileri bu oranda yücelttiğini düşünür ve şöyle söyler; “harici şartların etkisi, Darwin tarafından gülünç bir oranda fazladan tahmin edilmiştir: yaşam sürecindeki esaslı şey, özellikle içeride çalışan ve harici şartlardan yararlanan ve bunları sömüren olağanüstü şekillendirici, biçim yaratıcı güçtür”(Nietzsche, 2017b: 414). Bu bağlamda yaşam mücadelesinde uyum sağlama galip gelemin ölçütü olamaz. “hayat, içsel durumların dışı uyarlanması değil içeride çalışan ve dışarıda olanları gittikçe daha fazla dâhil eden ve zor kullanarak kontrol altına alan güç istencidir”(Nietzsche, 2017b: 433).

Nietzsche Darwin'in bu öğretisinin temelini oluşturan yararçı ilkeyi de reddeder. O, Darwinist öğretilerde yararlı olanın başkalarıyla olan mücadelede avantaj olarak görülmesini kabul etmez ve ilkin yararlı olan nedir? Hangi bağlantıda yararlıdır? Diye sorgulamamız gerektiğini söyler. Nitekim yaşamın korunması için yani uzun bir yaşam için yararlı olan, kişinin gücünün aleyhine olabilir. Yahut kişiye yarar sağlayan şey onun gelişimini olumsuz etkileyebilir(Nietzsche, 2017b: 413). Bu halde Nietzsche Darwinist öğretilerde bir avantaj olarak kabul edilen yararlılığı güç istenci olarak gördüğü yaşamın asla merkezi bir ögesi olarak görmez. Sonuç olarak Nietzsche uyum ve yarar temelli Darwinist öğretinin hiçbir geçerliliğin olmadığı kanaatindedir. Bu durumu en açık şöyle ifade eder;

Tam tersi hissedilmektedir: şanslı talihlilerin yok edilişi, daha gelişmiş türlerin yararsızlığı, vasat olanların, hatta vasatın altında olanların kaçınılmaz egemenliği... Tüm filozofları ve bilimi, Darwin'in ekolü tarafından öğretilen varoluş mücadelesinin tam tersi olan bir gerçekliğin önünde diz çöktüğünü görüyorum – yani, en üstte ve ayakta kalanlar arasında her yerde yaşamı ve yaşamın değerini tehlikeye atanları görüyorum... Türlerin herhangi bir ilerleme gösterdikleri iddiası, dünyada en mantıksız iddiadır: bir seviyeyi temsil ettikleri yere kadar. Daha yüce organizmaların daha düşük organizmalardan geliştikleri bugüne kadar hiçbir şekilde gösterilmemiştir. Düşük olanların sayıları, şeytanlıkları ve kurnazlıklarıyla nasıl üstün geldiklerini görüyorum(Nietzsche, 2017b: 437,438).

Özetleyecek olursak Nietzsche'ye göre yaşamda belirleyici olan tek bir öge vardır. Bu öge güç istencidir. Ona göre yaşadıkları yüzyılda derin etki uyandırmış Hobbes, Spinoza ve Darwin gibi kişilerin yaşamın bağrına yerleştirdikleri kavramların tümü temelde kendini koruma içgüdüleri etrafında birleşir. Bu, Nietzsche'nin dinamik ve hükmeden bir yapısı olan güç istenci kavramıyla örtüşmez. Nietzsche'ye göre yaşamının bizzat kendisi büyümek ve artmak için güç elde etmek için bir içgüdüdür. Korunma ise burada bu güç elde etme isteğinin yalnızca bir sonucudur. Bu bağlamda “yaşamak, özü korumak değil, bu özü aşmaktır. Her şey artık bu öz-aşımına bağlıdır. Yaşamayı başlatıp, kımıldatan, yaşayanın hiç durmadan daha kuvvetli, daha güçlü olmayı istemesidir” (Uygun, 1989: 299). Nietzsche bu konuda şöyle söyler; “fizyologlar, kendini koruma güdüsünün, organik varlığın nasıl güdüsü olduğunu ileri sürmeden önce iyice düşünmeliler. Her şeyden önce, canlı olan, kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Yaşamın kendisi, güç istemi -: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir” (Nietzsche, 2015b: 28). Nietzsche yaşamın korunma üzerine inşa edilmesini çileci bir ideal olarak görür. Ona göre;

Çileci yaşam, bütün gücüyle kendini ayakta tutmaya çalışıp varlığı için savaştan yozlaşmış bir yaşamın korunma ve kutsallaştırma içgüdüsünden kaynaklanır; dokunulmamış olarak kalan sürekli yeni yollarla ve buluşlarla kavga veren yaşamın en derin içgüdülerine karşı bir parça fizyolojik engellemeyi ve tüketmeyi gösterir. Çileci ideal böyle bir yoldur. Durum, bu ideale saygı duyanların inandıklarının tümüyle tersidir, - yaşam onda, onunla, ölümle ölüme karşı boğuşur; çileci ideal, yaşamın korunması için bir düzendir(Nietzsche, 2015a: 140).

Nietzsche'ye göre yaşamın korunmasını içeren tüm anlayışlar tepkisel bir kuvvete işaret eder. Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi noktasında

Nietzsche'nin aktif ve reaktif ayırımına tabi tuttuğu kuvvetin kendisini ve bu kuvvetlerin güç istenci ile olan ilişkisini vermek yerinde olacaktır. Nietzsche gözünde güç istenci, kuvvete atfedilen ve kuvvete anlamını verendir. Bu bağlamda kuvvet, güç istenci ile özdeş değildir fakat kuvvete sıkı sıkıya bağlı olandır. Burada kabul edilmesi gereken ilk öge her kuvvette bu güç istencinin var oluşudur. Bu güç istenci ile kuvvetler birbiri üzerinde egemen olurlar. Bunun sonucunda da kimi kuvvetler etkin kimi kuvvetler ise tepkisel olarak adlandırılırlar. Nietzsche etkin kuvvetin güç istenci ile ortaya çıkan temel niteliğinin olumlama, tepkisel kuvvetin ise güç istenci ile ortaya çıkan temel niteliğinin olumsuzlama olduğunu söyler. Etkin kuvvet kendini bilir ve farkını olumlar buna karşın tepkisel kuvvet daima olumsuzlama halindedir. Etkin kuvvetin değerlendirmesinde yani perspektifinde 'evet', tepkisel kuvvetin perspektifiyle 'hayır'a dönüşür (Deleuze, 2010: 69,70,73,74,76). Sonuç olarak;

Tepkisel kuvvet, 1)Kısmi sınırlama ve uyumun faydacı kuvvetidir; 2)etkin kuvveti yapabildiğinden ayıran, etkin kuvveti yadsıyan kuvvettir(zayıfların ve kölelerin zaferi) ;3) yapabildiğinden ayrılmış, kendini yadsıyan ya da kendine karşı dönen kuvvettir(zayıf ya da kölelerin hâkimiyeti). Ve buna paralel olarak etkin kuvvet,1)egemen olan ve boyun eğdiren plastik kuvvettir;2)yapabildiğinin sonuna dek giden kuvvettir;3)Farkını olumlayan, farkını bir haz ve olumlama nesnesi haline getiren kuvvettir (Deleuze, 2010: 83).

Kuvvetleri bu şekilde güç istenci ile olan bağlarıyla birlikte ele alan Nietzsche, yaşamda kuvvetler arası çatışmada tepkisel kuvvetlerin zaferine işaret eder. Ona göre bu zafer tepkisel kuvvetteki güç istencinin bir niteliği olan olumsuzlama ile ortaya çıkmıştır (Deleuze, 2010: 86). Bu olumsuzlamayla gelinen nokta ise tanrının ölümü ve nihilizmdir. Nietzsche yaşanan bu kriz durumunun aşılmasını tek bir şarta bağlar. Bu şart, yaşamı olumlayan nitelikte ki güç istencine bağlı olan üst insandır. Dolayısıyla Nietzsche için güç istencinin statik bir durumu imlemediği açıktır. Güç istenci ile yaşam bir aktiviteye dönüşür. Öyle ki bu aktivitenin temelinde yeniden değerlendirme yatar. Bu değerlendirme ise yaşamın dışarıdan biçimlendirilen yapısını altüst eder. Bunun yerine yaşam güç istenci ile diğer bir deyişle daha fazla olma istenci ile şekillenen bir yaratıma dönüşür (Uygun, 1989: 299). Nietzsche böylelikle güç istencinin evrildiği son aşama olarak üst insana işaret eder. O, bu konseptle "her ne olursa olsun insanın önüne geçirilen

bütün kutupların, mistifikasyonların parçalandığı ve kendisine kadarki felsefe geleneğinde insanla ilgili olarak görmezlikten gelinen bütün yönlerin onaylanıp, aktüel hale geçirildiği bir insan felsefesi sunmaktadır” (Danto, 2002: 19). Nietzsche ekseninde böyle bir insanı diğer bir deyişle üst insanı mümkün kılmanın tek olanağı güç istencinde saklıdır.

Buraya kadar güç istencinin doğasını, onun ilişkilendirildiği anlayışlardan farkını, yaşamda kuvvet ile olan birlikteliğini ve evrildiği son aşama olan üst insan ile ilişkisini ortaya koyduk. Şimdi ise Nietzsche'nin tüm problematik durumlarda bir çıkış yolu olarak gördüğü ve insanın güç istenci ile dönüştüğü son aşamayı yani üst insan konseptini onun konumlandığı diğer insan türlerinden ayırarak ortaya koymaya çalışacağız.

3.2.Nietzsche Felsefesinde İnsan

Nietzsche felsefesine bir bütün olarak baktığımızda onun kültür eleştirisi üzerine inşa ettiği bir insan felsefesi sunduğunu görmekteyiz. Nietzsche, felsefesine ilkin var olan kabullerin ve insanların yaşamına yön veren egemenlerin esas değerini sorgulamakla başlar. Bu bağlamda o tek gerçek kültür olarak gördüğü Antik Yunan değerlerinin değersizleştirildiği, Sokrates ve Platon'un etkisiyle oluşturulan Hıristiyanlık ve bu dinin egemen olarak kabul ettiği ruhban sınıfının tek hâkim haline getirildiği bir kültürle karşı karşıya olduğunu fark eder. Nietzsche, böyle bir kültür dolayısıyla ortaya çıkan tüm değerleri hastalıklı ve çürümeye yüz tutmuş değerler olarak kabul eder. Ona göre yaşam biriciktir ve bu biricik olan yaşamdan başka bir öte dünya fikri kabul edilemezdir. Tıpkı bunun gibi içinde bulunduğumuz hayatta bir güç istenci olarak insan, tüm yapıp etmelere muktedir olan bir varlıktır. Bu insan kendi yaşamında değerlerinin tek ölçütü olmalıdır. Başka türlü ifade edecek olursak insan, başlı başına bir potansiyeldir. Bu insanın üzerinde olup, onun yerine değerler ortaya koyulması ve kişinin bu değerlere göre varoluşunu anlamlandırması yozlaşımın temelidir. Nietzsche'ye göre işte bu yozlaşım on dokuzuncu yüzyılın genel tavrıdır. Bu tavırla hayatta var olan tüm değerler dekadansa uğratılmış ve bu duruma sonraları tanrının ölümü eşlik etmiştir. Nietzsche ekseninde yaşamda en yüce hâkikat olarak kabul edilen değerlerin, tanrının ölümü ile etkisizleşmesi sonrasında toplum kaçınılmaz bir nihilizm krizine gömülmüştür. Bu aşamada çağın realitesine karşı Hıristiyan duyarlılığıyla yaklaşan

her türlü düşünce yalnızca bu krizin insana daha çok işlemesine sebep olmuş ve yaşam en yoz hale gelmiştir. Nietzsche'ye göre böyle bir kültür ortamında elde edilen her sonuç yahut yaratılan her değer bu duruma hizmet eden sahte yaratım olmaktan öteye gidemez. Nitekim Nietzsche, esas değerlerin ancak sağlıklı bir kültür diğer bir deyişle sağlıklı bir düşünüş ile ortaya çıkabileceği kanısındadır. Bu düşünceyle o, çağının realitesi karşısında sağlıklı olanı ortaya çıkarmak uğruna tüm yaşamını oldukça eleştirecek protestolara adanmıştır. Onun tüm protestoları temelde aynı izleğe hizmet eder: değerlerin değersizliğini ortaya koymak ve aşılması gereken insanın bilincine varıp üst insanı bir yaşam pratiğine dönüştürmek.

Nietzsche ekseninde tanrının ölümü ile ortaya çıkan nihilizm ancak insana gerekli önem verildiğinde aşılabılır. İnsan, kendi farkını ortaya koymalı ve bunun için de öncelikle kendi değerlerinin yaratıcısı konumuna gelmelidir. Bu bağlamda Nietzsche her insanın aynı konumda olmadığını iki sebeple ortaya koyar. İlk sebep her insanın var olan kabuller karşısında aynı reaksiyonu göstermemesi diğer bir deyişle her insanın var olan değerlerle aynı oranda özdeşleşmemesidir. Nietzsche burada ahlaki kabullerle şekillenen insanların düşük insan prototipi oluşturduğu kanısındadır. İkinci sebep ise insanların gücü isteme seviyeleridir (Baykan, 2000: 93). Nietzsche insanı konumlandığı bu kıstaslar ile ilgili şöyle söyler;

Ahlaklı insan, ahlaksız insandan daha düşük bir türdür, daha zayıf bir türdür; aslında –ahlaklılık açısından bir türdür ama kendi içinde bir tür değildir; bir kopyadır, en fazla iyi kopyadır –değer ölçüsü kendi dışındadır. Ben, insanı güç ve istenç bolluğunun miktarına göre değerlendiririm (Nietzsche, 2017b: 256).

Bu bağlamda Nietzsche üç farklı insan tipinden bahseder ve bu insan tipleri karşısında tüm felsefesinin, yaşamın problematik yönünü oluşturan tüm durumların çıkış noktası olarak işaret ettiği ve tezimizin de ulaşmayı hedeflediği ana unsur olan üst insan konseptini müjdelir.

3.2.1. Yırtıcı Hayvan

Yırtıcı hayvan, Nietzsche'nin insan sorunsalında en az değindiği insan türüdür. O, bu insan tipi için zaman zaman sarışın yırtıcı canavar yahut sağlıklı hayvan nitelendirmelerini de kullanır (Baykan, 2000: 93,94). Nietzsche, konumlandığı bu insan tipini şöyle serimler;

...av ve zafer için tutkuyla dolanan görkemli yırtıcı hayvan, sarışın canavar olduğu görmezlikten gelinebilir; bu gizli temel, zaman zaman patlamalı, hayvan tekrar tekrar vahşete geri dönmelidir: - Romalı, Arap, Alman, Japon soyluluğu, Homeros'un kahramanları, İskandinav Vikingleri – tümü de bu gereksinimi paylaşıyorlardı. Nereye gitseler arkalarında 'barbar' kavramını bırakan bu soylu ırklardır; en yüksek kültürlerinde bile, bunun bilinçliliğini gösteriyor; gururunu taşıyorlardı(Nietzsche, 2015a: 55).

Nietzsche'nin yırtıcı hayvan olarak tasvir ettiği bu insan tipinin temel özelliği içgüdülere ket vurulmayan bir yaşamda saklıdır. Bu haliyle yırtıcı hayvan tipolojisi Nietzsche'nin söylemlerinde en sert eleştirilere maruz kalan sürü insanından farklıdır. Nietzsche, içgüdülerin reddi ile sağlıklı bir düşüncesinde ortadan kalkacağı kanaatindedir. Nitekim ona göre insan, yaşama bir bütün olarak sarılmalıdır. Bu bağlamda içgüdüleri reddetmek dolayısıyla bedensel olana sırt çevirmek aynı zamanda yaşamada sırt çevirmektir. Nietzsche, bu durumu bozulmuş belirtisi olarak görür ve şöyle söyler; "bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, yeğliyorsa, yozlaşmış derim" (Nietzsche, 2008: 12). Nietzsche'ye göre bir bozulmuş olan içgüdülerin reddi yırtıcı hayvan aşamasının yerini sürü insanına, onun ahlak anlayışına bırakmasıyla gelişir. Ona göre bu süreçte kişi Hıristiyan ahlakı ile yaşamı ötelere ve bedenini bir günah nesnesine dönüştürür. Bu ise içgüdüleri ile var olan yırtıcı hayvanın tam aksi olandır.

Nietzsche gözünde yırtıcı hayvan, yaşamda daima enerjik ve aktif bir tutumdadır. Bu insan tipinin sürü ahlakının karşısında olması onun belli bir ahlaki yönelimden yoksun olduğu yanlılığına düşürmemelidir. Yırtıcı hayvan tipolojisinde ahlak, yaşamı ötelemez ve ahlaki kıstaslar yaşam karşısında bir düşman konumuna getirilmez. Burada insan ahlak uğruna bedenine, fizyolojisine kötümser bir tavırla yaklaşmaz. O, tüm var oluşunun tadını çıkarır. Bu halde yırtıcı hayvanın ahlaki yönelimi yaşamı ve dolayısıyla kendisini kucaklayan bir tavidir (Baykan, 2000: 94).

Nietzsche, insanın temelde tüm yönelimleriyle yırtıcı bir hayvanı imlediğini fakat içinde bulunduğumuz kültürün etkisiyle bu doğal halin ortadan kalktığını söyler. Ona göre "kültürün anlamı, yırtıcı bir hayvan olan 'insan'ın evcilleştirilmiş, uygar bir hayvana, bir ev hayvanına indirgenmesidir" (Nietzsche, 2015a: 56). Bu

durum ise insanlığın gerilemesinden öte değildir. Nietzsche'ye göre kültür, şuan ki haliyle Hıristiyanlığın etkisiyle oluşturulmuş hastalıklı değerlerin yaşama kazanmasında bir aracı konumundadır. Bu kültürün etkisiyle insan doğal halinden, içgüdüleriyle olan bütünlüğünden, Nietzsche'nin deyişiyle yırtıcı hayvan olmasında öne çıkan özelliklerinden kopar. Ona göre Avrupa kültürü işte böyle bir kopuşu somutlar. Burada insan, Hıristiyanlığın mantaliteleri ile iyileştirilmeye çalışılan bir hastalık olarak görülür. Bu insandan koparılan her sağlıklı içgüdü ise tedavinin temel basamağını oluşturur. Nietzsche bu durum karşısında tavrını şöyle ifade eder;

Bir hayvanın evcilleştirilmesine 'iyileştirme' adını vermek, bizim kulaklarımıza adeta bir şaka gibi gelmektedir. Hayvanat bahçelerinde neler olup bittiğini bilen biri, orada canavarın 'iyileştirilebildiğinden' kuşku duyar. Orada hayvan zayıflatılır, daha az zararlı hale getirilir, depresif korku duygusuyla, acıyla, yaralarla, açlıkla hastalıklı bir canavara dönüştürülür. – Din adamlarının 'iyileştirdiği', evcilleşmiş insanın durumu da farklı değildir. Kilisenin pratikte her şeyden önce bir hayvanat bahçesi olduğu erken ortaçağda, dört bir yanda 'sarışın canavar'ın en güzel örneklerine sürek avı düzenlendi – örneğin seçkin Cermenler 'iyileştirildi'. Bunun ardından manastıra götürülen, böyle 'iyileştirilmiş' bir Cermen neye benziyordu? Bir insan karikatürüne, bir hilkat garibesine: bir 'günahkâr' olmuştu, kafese tıkmıştı, korkunç kavramların arasına hapsedilmişti... Orada yatıyor işte, hasta, zavallı, kendine karşı çok kötü davranıyor; yaşam dürtülerine karşı nefretle dolu, hâlâ güçlü ve mutlu kalmış her şeye karşı kuşkuyla dolu. Kısacası bir 'Hıristiyan'... Fiziyojik açıdan söylersek: hayvanla savaşmada, onu zayıf kılmanın biricik yöntemi onu hastalandırmak olabilir(Nietzsche, 2010a: 44).

Nietzsche'nin bu söyleminden de anlaşılacağı üzere, yırtıcı hayvan tipli insan, geleneksel olan batı anlayışından yani Hıristiyan ahlakı ile yaşamdan koparılan yığın karşısındadır. Fakat yırtıcı hayvan bu yığın karşısında zamanla Hıristiyanlıkla yoğrulan kültürün egemenliğine girer. Bununla Yırtıcı hayvan, yaşam karşısında suçlulukla dolup taşan çekimser bir varlığa dönüşür. Peki, Nietzsche yırtıcı hayvanın sürü insanına doğru evrilmesi karşısında nasıl bir öneri geliştirir?

Nietzsche yırtıcı hayvanın yaşam karşısındaki tavrının insanın bütünlüğünden koparılamayacağı kanaatindedir. Ona göre sürü ahlakı ile insanın bu asi doğası her ne kadar iyileştirilmeye çalışılan bir hastalık olarak kabul edilse de bu niteliklerin insan olmanın temelini oluşturduğu tartışılmaz bir durumdur. Nietzsche bu durumun göz ardı edilmesi karşısında yırtıcı hayvanın tüm içgüdüsel

yönelimlerinin üst insan ile birlikte tekrar ortaya çıkarılması ancak onlardan yapıcı ve yaratıcı bir şekilde yararlanılmasını öngörür. Ona göre insan, yaşamda din gibi egemen güçler altında içgüdülerini bastırma girişiminde bulunarak kendisinden uzaklaşmak yerine bu içgüdülerini yüzleşerek, onları tekrar açığa çıkarıp ben olma tehlikesine atılmalıdır. Nitekim bunun dışında içgüdüye karşı yapılacak her müdahale yeni bir decadance'ı getirmekten öteye gidemeyecektir.

3.2.2. Sürü İnsanı

Nietzsche ekseninde sürü insanı üstinsan ile taban tabana zıt bir yaşam pratiği içerisindedir. Nietzsche bu insanlara;

'alelade insan', 'sıradan insan', 'nasipsiz', 'Pazar yerinin sinekleri', 'küçük insan', 'pek çoklar', vb. adlar verir. Bu insanların sağlık durumunu (biyolojik şartlarını) tasvir için de şöyle sıfatlar kullanır: 'Bozuk bünyeli', 'hasta', 'marazlı', 'dünya bezgini', 'zayıf', 'mahrum', 'kin insanı', vb. Moralizasyon fenomeni açısından da bunlara çeşitli adlar verir: 'Köle', 'ahlaklı insan', 'iyi insan', 'dindar insan', 'son insan', 'öte-dünyacı', 'ayak takımı', 'lüzumsuz', 'örümcek', vb. Sürü tipinin önderleri için de; 'çoban', 'sürübaşı', 'papaz', 'vücudu haki görenler', 'ölüm vaizleri' ve 'filozoflar' (Baykan, 2000: 97).

Nietzsche'nin bu şekilde konumlandığı sürü insanı kendi belirlenimleriyle değerlerini yaratamaz. O, verili olan kurullarla yaşamını idame ettirir. Bu insan var oluşu üzerinde ki tüm egemenliğini hali hazırda hüküm süren ahlak anlayışına bırakır ve bu süreçte tüm yapıp etmelerini de etkisi altında olduğu ahlak anlayışına göre şekillendirir. Burada sürü insanı, geçerlikte olan değer kalıplarına yerleşebilme çabasındadır. Nietzsche ekseninde sürü insanı bu çabalama sürecinde egemen olan değer yargıların doğruluğuna kuşku götürmez bir şekilde inanır. Bu insan için var olan değerleri sorgulamaya gitmek ahlaksız bir eylemle eş değerdir (Kuçuradi, 1967: 45,46). Burada genelin onayıyla kabul edilen şey kişinin sağlıklılığında biricik ölçüt olarak kabul edilir. Geçerli olanın dışına çıkmak ise sağlıklılığın yerini zararlı olana bırakmasıdır. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder;

Sürü içgüdü, vasat ve alelade olanı en yüce ve en değerli olan kabul eder. Burası çoğunluğun kendini bulduğu yer; kendini bulduğu tarz ve tavidir. Bu nedenle tüm mertebelerinin rakibidir ve aşağıdan yukarı doğru bir yükselişi, çoğunluktan azınlığa doğru bir alçalış olarak görür. Sürü, ister altında, ister üstünde olsun, istisnaları direnen ve kendisi için zarar getirebilecek bir şey olarak görür (Nietzsche, 2017b: 202).

Bu bağlamda Nietzsche'ye göre sürü insanı ahlaki fanatizmleriyle var olandır. O, eleştirmeye, yargılamaya, yeniden değerlendirmeye koca bir 'hayır'ı simgeler. Nietzsche böyle bir düşün sistemiyle gelişen ahlak anlayışının ardında yatan üç dinamikten söz eder. Bunlar; "(1) Sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdü; (2) Sefillerin ve yoksulların talihlilere karşı içgüdü; (3) Alelade olanların istisnai olanlara karşı içgüdü" dür(Nietzsche, 2017b: 199). Nietzsche ekseninde bu içgüdüler altındaki sürü insanın yaşamdaki tüm edimleri tepkiseldir. Onun tepkiselliği geleneksele aykırı olandan ötürü gelişir. Sürü insanı bu tepkiyi yaşamda varlığını üstün kılabilme uğruna gösterir. Burada belirtmek gerekir ki sürü insanı her ne kadar yaşamda eksilişi imlese de onun Nietzsche'nin güç istenci öğretisinden payını almamışlığı söz konusu değildir. Nitekim Nietzsche'ye göre oluşa tabi olan her şey güç istencine de tabidir. Sürü insanı da bu halde güç istencine sahiptir. Fakat o daha öncede belirttiğimiz gibi reaktif bir kuvvet olmasından ötürü farklı olana evet demek yerine onu alt etmeye çalışan hınç duygusuyla hareket eder. Nietzsche hınçla dolu sürü insanının övülesi olarak değerlendirdiği duygular ile yaşamda farklı olana karşı sergilediği tavrın bütünüyle çelişkili olduğu kanaatindedir. Bu bağlamda Nietzsche sürü nezdinde yüce kabul edilen değerleri şöyle sıralar; "barışsever, adil, alçakgönüllü, iffetli, saygılı, düşünceli, cesur, namuslu, dürüst, inançlı, dindar, doğru, başkalarına güvenen, sadık, sempatik, yardımsever, vicdanlı, sade, yumuşak başlı, adaletli, cömert, hoşgörülü, itaatli, tarafsız, hasetsiz, kibar, çalışkan"(Nietzsche, 2017b: 204). Nietzsche ekseninde sürü insanı her ne kadar bu niteliklerin yüceliğinden bahsetse de o, "güçlü bireylere karşı (les souverains) karşı saldırgan, adaletsiz, ölçüsüz, arsız, saygısız, yüreksiz, yalancı, sahte, merhametsiz, sinsî, kıskanç ve intikam doludur"(Nietzsche, 2017b: 205). Nietzsche, sürü insanının bu duygularla, kendinden daha güçlü ve daha iyi olanı farklılığından ötürü daima eksiltme eğiliminde olduğunu düşünür. Ona göre sürü insanı yaşamını geçerli olan ahlak yasası uğruna sürdürür. Bu bağlamda temel sorun sürü insanının neden kendi varoluşuna aykırı olan bu düşünceyle hareket ettiği.

Kuçuradi'ye göre; "sürünün geçerlikte olan morale boyun eğmesi çoğu zaman tembellik ve korkudan ileri gelir"(Kuçuradi, 1967: 47). Bu korku ve tembellik ise insan yaşamında en büyük çıkmaz olan varoluşun anlamı sorunsalıyla

doğar. Nietzsche ekseninde insan, bir oluş olan yaşamda anlamın belirsizliğini hisseder ve yaşamının değerini sorgular. Bu noktada yaşamın sorgulanışını sürü insanın yozlaştıran bakışı takip eder. Burada varoluşun gizemi karşısında sürü insanına korku, güvensizlik ve tedirginliktir hâkim olur (Baykan, 2000: 98). Bu hislerle sürü insanı, hakikati bulma istenciyle sahte belirlemelere takılı kalır ve tanrı, öte dünya gibi tabular yaratır. Yaratılan bu tabular ise yaşamda rahatlığa alışmış tembel ve korkak olan sürü için var oluşun anlamlandırılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Nitekim sürü insanı bu şekilde kaygıdan uzaklaşır ve geleneksel olana sığınarak kendini uyuşturur (Baykan, 2000: 98).

Nietzsche ekseninde bu insan türü ve onun yaşamına hâkim olan ahlak öğretisi Sokrates ve Platon'un öğretileriyle beslenip sahte kilise öğretileriyle şekillenen Hıristiyanlık ile oldukça yaygın görülen bir tipe dönüşmüştür. Böylelikle Nietzsche'de hayranlık uyandıran yaşamı bir oluş olarak kucaklayan trajik insanın yerini sürü insanının var oluşu yadsıyan öğretisi almıştır.

Nietzsche'ye göre bu öğretiyle birlikte yaşam ikincil bir konuma getirilmiş ve kişi yaşamda değerler yaratmaktan tamamen vazgeçmiştir. Artık esas olan tek bir şey vardır bu da, değeri sabitlenmiş olana uygun bir edim sergilemektir(Nietzsche, 2017b: 199). Nietzsche, sürünün bu edimlerini yine sürünün yararını gözeterek ortaya koyduğunu söyler. Nitekim "Avrupa ahlaklılığın tamamı, sürü için yararlı olanlara dayanmaktadır"(Nietzsche, 2017b: 200). Bu bağlamda ortaya konan tüm edimler ise eşitlik teması üzerinde yükselir. Nietzsche'ye göre sürü insanı tüm insanları eşit görme eğilimiyle yürürlükte olanı benimser ve yeni değerler yaratmaktan geri durur. Bu ise onun tepkisel yönünün aslında pasifliğinden ötürü oluştuğunu gösterir(Nietzsche, 2017b: 201). Bu bağlamda denilebilir ki zayıf olan sürü insanı, dekadadan olmuş bir ahlakın pratiğidir. Bu hastalıklı ahlakın temsilcisi ise ona 'yapmalısın!' buyruğunu veren, kiliseyi kendi arzularınca kullanan rahip kimsedir(Nietzsche, 2017b: 203).

Nietzsche'ye göre rahip kimse, sürü insanınca tanrısal olanın en büyük temsilcisidir. Fakat Nietzsche'nin kendi bakışında rahip toplumda var olan sahte değerleri besleyen, onları yöneten bir kaynaktır. Ona göre rahip, toplumda edimlere yüklediği günah ve sevaplarla yalnızca kendi gücüne hizmet eder. Böylece o,

yaşamda etkin olan değerlerin belirleyicisi konumuna yükselir ve yeni değerler yaratımına setler çeken despot bir yöneticiye dönüşür. Sürü insanı var oluşun anlamsızlığı karşısında yarattığı tanrı gibi dinsel otoritelere tanıdığı gücü böylelikle yeryüzü insanına da bahşeder. Bu noktada sürü insanı kaygı ve korkudan arınıp rahat bir yaşam sürdürebilmek uğruna rahip kimsenin hegemonyası altında yaşamını sürdürür. Nietzsche sürü insanının rahip kimseye olan bu yaklaşımında gördüğü tehlikeyi şöyle dile getirir;

...Deniz onları aniden yollarından saptırınca, ıssız bir adaya yanaştıklarını zannettiler; gel gör ki, uyuyan bir canavardı yanaştıkları! Sahte değerler ve kuruntu – sözleri: faniler için en kötü canavarlardır bunlar, - uzun süre uyur ve bekler bunların içindeki felaket. Ama sonunda vakit gelir, canavar uyanır ve üzerinde kulübeler inşa edenleri yalayıp yutar(Nietzsche, 2017a: 86).

Nietzsche ekseninde sürü insanı tüm bu ahlaki öğeleriyle daha iyi olana karşı reddedici bir tutum sergiler. Bu insan kendi var oluşuyla yüzleşmekten korkmayan, ben olma tehlikesine gittikçe yaklaşan tüm anlayışlardan kaçınır. Onun eşitlik iddiası da bu sebeple gelişir. Bu iddia ile amaçlanana şey sürünün daha güçlü ve daha iyiye karşı kendisini korumasıdır (Nietzsche, 2017b: 205). Nietzsche böyle kimseleri zehirli olarak nitelendirir ve şöyle söyler;

...siz ruhları sersemletenler, siz eşitlik vaaz edenler! Zehirli örümceklersiniz siz ve sinsi intikam düşkünleri! Ama sizin gizlendiğiniz yerleri açığa çıkartacağım; bu yüzden gülüyorum yüzünüze dorukların kahkahasıyla. Bu yüzden parçalıyorum ağlarınızı, öfkeniz sizi yalan-mağaranızdan çıkartsın diye ve intikamınız ‘adalet’ sözcüğünüzün arkasından çıkıp öne fırlasın diye. Çünkü insanın intikamdan kurtarılması: en yüce umuda giden köprüdür ve uzun fırtınalardan sonraki gökkuşağıdır benim için... Siz, eşitlik vaizleri, acizliğin tiranca-çılgnlığı işte böyle ‘eşitlik’ diye haykırıyor içinizden: en gizli tiranca-hazlarınız erdem sözcüğü kılığına giriyor!... Bu zehirli örümceklerin, mağaralarında yaşama yüz çevirmiş otururken, yaşamdan yana konuşmaları: acı çektirmek isteyişlerindedir. Şimdi gücü elinde bulunduranlara acı çektirmek isterler; çünkü ölüm vaazı onlarda yerini bulur (Nietzsche, 2017a: 95,96,97).

Buraya kadar Nietzsche ekseninde Avrupa'nın genel ahlaki tavrını ortaya koyan sürü insanını vermiş bulunmaktayız. Peki, Nietzsche'nin tüm edimleri pasiflik ve koruma üzerine inşa olan, yaratıcı olan tüm istemlerden yoksun olan sürü insanına karşı geliştirdiği öneri hangi yöndedir?

Nietzsche felsefesinin temeli sürü insanına karşı verilen bir savaşa dayanır. Burada verilen savaşta tek bir amaç vardır. Bu amaç ise yaşamın bizatihi kendisinin kurtarılmasıdır. Nietzsche ekseninde sürü insanının tüm edimleri yaşamsal olanı yok etmeye yöneliktir. Öyle ki sürü ahlakında insan içgüdülerinden koparılır. Beden kötümserce ele alınır. Değerlerin yaratımı dinsel otoritelerce gerçekleştirilir. Var olan tüm değerlendirmeler yaşamı eksiltir. Kısacası kişinin hayatıyla olan tüm bağı kesilmeye çalışılır. Nietzsche bu şekilde konumlandığı sürü insanın karşısında yaşamı kurtaracak yepyeni bir umut aşlar. Bu umut üst insandan başkası değildir. Üst insan ile birlikte varoluşun anlamı kişinin yaşamının ötesinde aranmaz. Burada Beden biricik olarak kabul edilir ve içgüdüler yaşamın zorunlu ögesi olarak görülür. Ayrıca bu anlayış ile insan yaşamında değerlerinin yaratıcısı konumuna yükselir. Artık verili olan, yaşamı yoz hale getiren hiçbir değer, hiçbir genel geçer yargı kabul edilmez. Yaşam, üst insanın biricik pratiğine dönüşür. Böyle bir yaşamda eşitlik ise asla kabul edilemez. Nietzsche üst insanda bir şart olarak gördüğü bu duruma şöyle işaret eder; “bu eşitlik vaazcılarıyla bir araya getirilmek ve karıştırılmak istemiyorum. Çünkü şöyle sesleniyor bana adalet: “ ‘İnsanlar eşit değildir.’ Eşit olmamalılar da! Başka türlü konuşsaydım, üst insana duyduğum sevginin ne anlamı kalırdı”(Nietzsche, 2017b: 97).

Nietzsche ekseninde yaşamın kurtarılması anlamında sürü insanının yerine üst insanın geçmesi ancak kişinin kendisini aşması ile mümkün olur. Bu aşımın temel basamağı ise ahlaktan bağımsızlaşmadır. Kişi böylece tüm fizyolojisini sağlıklılığa kavuşturur. Fakat bu sağlıklılık tıp biliminin sağladığı türden bir iyileşmeyi imlemez. Burada kast edilen sağlık kişinin en saf haline karşılık gelen çocukluğuna dek geri gitmesinde saklıdır. Kişi tüm geçmiş yaşantısında biyolojisine aykırı olan etkilerden sıyrılmalıdır. Nitekim ancak böylelikle insan psikolojisi maruz kaldığı baskılardan ve etkilerden arınır. Kişinin bu şekilde temizlenmesi onun tüm edimlerini ve düşünme sistemini değiştirir. Böylelikle o, ruh ve beden ayrımına gitmeksizin tüm vücuduyla bir olur. Bu ise üst insan konseptine aralanan bir kapı mahiyetindedir (Baykan, 2000: 101).

3.2.3. Son İnsan

Son insan Nietzsche'nin geçerlikte olduğunu kabul ettiği sürü insanın en ileri halini temsil eder(Kuçuradi, 1967: 50). Nietzsche bu ifadesini ilkin Zerdüş

kimliği ile duyurur. Onun dūşüncesinde son insan üst insanın tam karşısındadır. Bu karşıtlığı ise son insanın yaşam karşısında tükenmişliği ve boş vermişliği oluşturur.

Nietzsche'ye göre son insan kendisini kültürlü olmakla avutur. Bu bağlamda o, modernlik adı altında kendinden önceki tüm mantalitelere delilik olarak bakar. Fakat Nietzsche'ye göre son insan sürüce olandan farksızdır. Nitekim bu anlayışta da sürüde olduğu gibi herkes için yararlı görülen sözde değerler kabul edilir. Bu kabullerin çıkış noktası ise başıboşluk ve rahattıktır. Son insan bu yönüyle içindeki kaostan kaçışı simgeler. O, böylelikle kendini aşmaya sırtını döner ve kendi bilgisiyle, çalışmasıyla yaşamda memnuniyetle dolup taşar (Nietzsche, 2017a: 10,11,12).

Nietzsche, modern çağda insanın düştüğü bu durumu en aşağılanası şey olarak görür ve onu kültürel bir krizle eş sayar. Ona göre insan yaşam karşısında taktığı at gözlüğüyle bu duruma düşer. Burada denilebilir ki artık kaos karşısında kafasını kuma gömen, hayata karşı tümüyle duyarsız olan deve kuşu misali bir tutum vardır. Son insan bu tutumuyla mutluluğa göz kırptığını iddia eder (Nietzsche, 2017a: 11). Fakat Nietzsche bu durumu insanın yaşam karşısında yüce umutlardan yoksunluğu olarak değerlendirir. Aşırı konformist olan son insan elindeki mutluluğu en büyük değer olarak görürü ve bundan daha fazlasını hayal edemez.

Nietzsche tüm bu niteliklere sahip olduğunu düşündüğü son insanın karşısına içindeki kaostan beslenen, kendi hedeflerini belirleyen, en yüce umutları yeşerten üst insanı geçirir ve bu durumun gerekliliğini şöyle ifade eder; “İnsanın kendi hedefini belirlemesinin zamanı geldi, insanın, en yüce umudunun tohumunu ekmesinin zamanı geldi” (Nietzsche, 2017a: 10).

Bu bağlamda üst insan, son insanın aksine kendini daima aşma istenciyle dolup taşan ve kendi değerlerinin yaratıcısı olandır. O, son insanın yalnızca rahattık üzerine dizayn ettiği yaşam şeklinin aksine hayata bir oluş olduğunun bilinciyle yaklaşır. Bu bilinçle tüm var oluşu acısıyla tatlısıyla kabul eder ve onun tüm yönlerine sıkı sıkıya bağlı bir yaşam sürer.

3.2.4. Özgür İnsan

Nietzsche felsefesinin temel hedefi sağlıklı bir yaşam pratiğini imleyen üst insan konseptini tüm gereklilikleriyle ortaya koymaktır. Burada Nietzsche'nin özgür insan nitelendirmesi onun felsefesinin merkezi ögesi konumunda olan üst insan konseptinin ortaya çıkmasına kaynaklık etmesinden ötürü oldukça önemlidir.

Nietzsche, özgür insanın en genel anlamda ahlaktan kopuşa karşılık geldiği kanaatindedir. Özgür insan bu halde topluma hâkim olan kültürün temel ayağını oluşturan ahlak ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin ahlaka yüklediği anlamı hatırlatmak yerinde olacaktır.

Nietzsche'ye göre insan, yaşamda var olan her şeyi ahlaki bağlantılarla ele alır ve böylece dünya tümüyle ahlaki bir anlamı imler(Nietzsche, 2013: 17). Burada ahlakın bu şekilde konumlandırılışı ile insan ve dolayısıyla onun yaşamı itaatkâr bir unsura dönüşür. Ahlakın boyunduruğu altında olan kişi böylece ahlak tarafından belirlenmiş ideal tipe evriltilir. Nietzsche bu durum karşısında şöyle söyler; “*Olması gerektiği gibi insan* dendiğinde, bu bize sanki ‘olması gerektiği gibi bir ağaç’ deniyormuş kadar yavan gelir”(Nietzsche, 2017b: 228).

Nietzsche ‘yapmalısın!’ yahut ‘yapmamalısın!’ şeklinde söylemlerle kişiyi olduğu halden başka bir duruma dönüştürmeye çalışan ahlaki kabullerin tümüyle geleneğin genel durumuna hizmet ettiğini söyler. Ona göre kişiye verilen emirler temelde geleneğin düşünceleridir ve insan bu emirlere itaat etmediği sürece kötü, değersiz ve günahkâr kabul edilir. Nietzsche gelenekle bağlantılı olan bu ahlak karşısında şöyle söyler;

Ahlak geleneklere itaatten başka bir şey değildir (yani artık değildir!), geleneklerin ne türde olduklarının da bir önemi yoktur; ama gelenek alışlagelmiş davranış ve değerlendirme biçimidir. Geleneğin emretmediği konularda ahlak söz konusu değildir... Gelenek nedir? Bize yararlı olanı emrettiği için değil, yalnızca emrettiği için itaat ettiğimiz üst düzeyde bir otoritedir... En ahlaklı olan kimdir? Öncelikle yasaya en çok uyan kişi: Yani bir Brahman gibi, her yerde ve en küçük zaman diliminde onun bilinciyle davranıp, yasaya uyma konusunda sürekli yaratıcılık gösterebilen biri. Sonrasında ise en zor koşullarda bile yasanın gereğini yapan kişidir... Gelenek ahlakının egemenliğiyle her türlü özgünlük rahatsız olmaya başladı: bu nedenle bu ana kadar en iyilerin gökyüzü bile olması gerektiğinden daha fazla karartılmıştır (Nietzsche, 2013: 19,20,21).

Nietzsche ekseninde yaşamda böyle bir etkiye karşılık gelen bu ahlaki aşma cesareti gösteren insan, özgür insandır. Bu yönüyle “özgür insan ahlaksızdır, çünkü o her konuda geleneğe değil, kendisine bağlı kalmak ister”(Nietzsche, 2013: 19). O böylelikle yaşamda diğerlerinden sıyrılır ve biricikliliğini ortaya koyar. Bu sayede kendi yolunu çizer ve bu yolda yalnızca onun değerlendirmeleri, onun bakışı hâkim gelir. Özgür insan bu duruşuyla geleneksel olan tarafından kötü olarak görülür. Nitekim “Başlangıçtan itibaren insanlığın tüm durumlarında ‘kötü’ neredeyse ‘bireysel’, ‘özgür’, ‘başına buyruk’, ‘alışılmamış’, ‘şaşırtıcı’, ‘değişik’ anlamına gelir” (Nietzsche, 2013: 19).

Nietzsche’ye göre özgür insan gelenekselin dışına çıktıkça kınanmaya devam edecek ve sonunda yalnızlaşacaktır. Fakat Nietzsche bu yalnızlaşmayı kişinin kendine varan bir yol olarak görür (Nietzsche, 2017a: 56,57). Burada Zerdüşt şöyle seslenir; “Yalnız kişi, kendin gidiyorsun kendine giden yolda!” (Nietzsche, 2017a: 59). Nietzsche’ye göre sürü insanı bu yolu her ne kadar günahkârlık, kötülük olarak kabul etse de özgür insan kendine ulaşabilme kudretini göstermelidir. O, kendi değerlerinin hâkimi, kendi iyi ve kötülerinin belirleyicisi olmalıdır(Nietzsche, 2017a: 57).

Nietzsche, “varoluşa belli bir yüreklilik ve gönüllülükle risk alarak yaklaşmalıyız” (Nietzsche, 2003: 11) der. Burada Nietzsche’nin Özgür insanı işte bu riskin altına girme cesaretini gösterendir. Bu bağlamda Nietzsche sürüden, verili olandan kopuşu simgeleyen özgür insan için şöyle söyler;

‘Özgürlüğü elde etmeye çalışmak istiyorum.’ der genç ruh kendisine; ve sırf iki ulus birbirinden nefret edip birbirine savaş açıyor diye ya da iki kıta bir okyanus tarafından birbirinden ayrılıyor diye ya da birkaç bin yıl önce varlığı bile olmayan bir din şu anda her yerde öğretiliyor diye, ruhun bunu yaparken engellenmesi muhtemeldir. ‘Bunların hiçbiri sen kendin değilsin’ der genç ruh kendisine. Hayat nehrinden geçerken sadece senin kullanman gereken köprüyü senden başka hiç kimse, ama hiç kimse kuramaz. Daha kesin konuşmak gerekirse, seni bu nehrin öte yakasına taşımak isteyen sayısız yol, köprü ve yarı-tanrı vardır, ama onlar bunu yalnızca senin özün pahasına yaparlar; kendini rehin vererek yitireceksin. Bu dünyada sadece senin üzerinde yürüyebileceğin tek bir yol vardır: Nereye gider bu yol? Bunu sorma, sadece o yoldan git(Nietzsche, 2003: 11,12).

Nietzsche'nin bu pasajından da anlaşılacağı üzere özgür insan var olan geleneğin ahlak yasasından kopmuş olan, kendi çizgisini belirlemiş olandır. Bu insan böylelikle en zor olanı başarmış ve İçine doğduğu kültürden arınmayı kendisine biricik yol olarak seçerek moral dışı bir kişilik ortaya koymuştur. Bu bağlamda egemen olan ahlakı dışlayan bu moral dışılığı Nietzsche şöyle açıklar;

Aslında iki yadsıma girer töresizce sözcüğümün içine. Bir yandan, şimdiye dek en yüksek sayılan bir insan türüne, iyileri, iyilik isteyenleri, iyilik yapanları yadsıyorum; öte yandan, gerçek töre diye geçerli ve egemen olan bir tür töreyi, *decadance* töresini, daha somut deyişle Hıristiyan töresini yadsıyorum (Nietzsche, 2006: 115,116).

Moral dışılık niteliğinin ete kemiğe bürünmüş hali olan özgür insan böylelikle var olan sözde değerlerin değersizliğini ortaya koyma girişiminin öncüsüdür. Bu insan dekadans olan dünyayı bilir ve yeni değerler yaratmanın gerekliliğini ortaya koyar. Böylelikle üst insana ulaşmada en büyük atılımı yapar. Bu insanın yaşamda artık özlem duyduğu tek bir ideal vardır. Bu üst insanın yaşam pratiğidir.

Nietzsche burada Zerdüş'tün ağzından üst insana ulaşmak için özgür insanın varlığını koşut sayarak ilerleyen bir dönüşümden söz eder. O, burada dönüşümün ilk evresi olarak deve imgesini kullanır ve şöyle söyler;

Güçlü, dayanıklı, içinde derin bir saygı barındıran tinin pek çok ağır yükü vardır: ağırı ve en ağırı ister onun gücü. Nedir ağır olan? diye sorar dayanıklı tin, sonra diz çöker bir deve gibi ve iyice yüklenmek ister. Nedir en ağır olan, ey kahramanlar? diye sorar dayanıklı tin, alayım sırtıma da kıvanayım gücümle. Kibrini kırmak için alçalmak değil midir? Kendi bilgeliğiyle alay etmek için kendi budalalığını açığa vurmamak değil midir? Yoksa: zaferini kutladığı sırada davamızdan ayrılmak mıdır? Ya da sınavı sınamak için yüksek dağlara tırmanmak mı? Yoksa: bilginin meyveleri ve otlarıyla beslenmek ve hakikat uğruna gönlünü aç bırakmak mı? Yoksa: hasta olmak ve teselliye gelenleri evlerine gönderip, ne istediğini asla duymayan sağırları dost edinmek midir? Yoksa: hakikat sudur diye kirli sulara girmek ve soğuk sükurbağalarını ve sıcak karakurbağalarını hakir görmemek mi? Yoksa: bizi aşağılayanları sevmek ve hortlağa tam da bizi korkutacağı sırada elini uzatmak mı? Tüm bu ağır şeyleri alır sırtına dayanıklı tin: tıpkı çölde koşturan yüklü bir deve gibi, koşturur kendi çölünde(Nietzsche, 2017a: 19,20).

Nietzsche kişinin üst insana ulaşmasında gerekli gördüğü bu ilk evrede insanın yaşamda var olan tüm yükü sırtlamasına işaret eder. Burada deve, ahlaki

değerler altındaki kişiye işaret eder. Bu evreyle kişi, yaşamda insanın sağlığını bozan, onu kendisine yabancılaştıran tüm düşünceleri yüklenir. Fakat bu yükleniş gereklidir. Çünkü kişi ancak hastalığı kendisi yenerek daha güçlü olmaya atılımda bulunur(Baykan, 2000, s. 107). Nitekim Nietzsche'ye göre kişiyi öldürmeyen şey onu güçlendirmeye hizmet eder (Nietzsche, 2010a: 4).

Nietzsche ruhun dönüşümünde ikinci evre olarak aslan imgesini kullanır ve şöyle söyler;

Ne ki en ıssız çölde gerçekleşir ikinci dönüşüm: aslan kesilir burada tin, özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde. Son efendisini arar burada: düşman olmak ister ona ve son tanrısına; büyük ejderhayla dövüşmek ister zafer kazanmak için. Hangisidir büyük ejderha, tinin artık efendi ve tanrı diye adlandırmak istemediği? 'Yapmalısın,' der büyük ejderha. Oysa, 'İstiyorum,' der aslanın tini. 'Yap-malısın' çıkar yoluna, altın gibi ışıdayarak, pullu bir hayvandır o ve 'Yap-malısın' parıldar altın gibi her pulunun üzerinde. Bin yıllık değerler parıldar bu pullarda ve şöyle söyler tüm ejderhaların en güçlüsü: 'Şeylerin tüm değeri – parıldıyor üstümde.' 'Tüm değerler zaten yaratılmıştır ve yaratılmış tüm değerler – işte bu benim. Gerçekten, artık hiçbir 'istiyorum' olmamalı!' Böyle söyler ejderha. Kardeşlerim, tinde aslana ne gerek var? Yetmez mi, fedakâr ve saygılı, dayanıklı bir hayvan? Yeni değerler yaratmak – aslanın da gücü yetmez henüz buna. Ama yeni bir yaratım için özgürlük yaratmak – buna yeter aslanın gücü. Kendine özgürlük yaratmak, ödevini bile kutlu bir Hayır'la yanıtlamak: işte, kardeşlerim, bunun için gerek var aslana. Yeni değerler yaratma hakkını ele geçirmek – dayanıklı ve saygılı bir tin için, en korkunç adım budur. Gerçekten, bir yağmacılıktır ve yırtıcı bir hayvanın işidir bu onun gözünde. En kutsal şeyi olarak, bir zamanlar 'Yap-malısın'ı seviyordu; şimdi çılgınlığı ve keyfiliği de en kutsal olanda bulması gerekecektir ki, özgürlüğü yağmalayabilsin sevgisinden: bu yağma için gerek vardır aslana(Nietzsche, 2017a: 20,21).

Nietzsche burada aslan figürüyle üst insana erişmede özgür insanı zorunlu bir koşul olarak gördüğünü ortaya koyar. Yaşamın tümüyle yüklenen deve sürüce olanın tüm kabullerini reddetmeli ve kendi yolunu bulmalıdır ancak mevcut durumu bunu mümkün kılmaz. İşte bu sebeple onun aslana dönüşmesi zorunludur. Aslan burada üst insan ile sürü arasında en önemli aşamayı temsil eder. O sürüyle olan savaşı ile yalnızca üst insanı amaçlar. Aslan bu amaç doğrultusunda egemen güçler tarafından verilmiş olan tüm iyileri ve kötülere reddeder ve yaratıcı kimliğe erişmek ister.

Nietzsche üst insan olmada ruhun erişmesi gereken son bir dönüşümün gerekliliğinden söz eder. Aslanın çocuga dönüşümü olarak nitelendirdiği bu evreyi o şöyle açıklar;

Ama söyleyin kardeşlerim, aslanın gücünün yetmediği, ama çocuğun yapabileceği ne var ki? Neden yırtıcı aslanın bir de çocuk olması gerekiyor ki? Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir Evet deyiştir. Evet, kutlu bir Evet – deyiş gerekir yaratma oyununa, kardeşlerim: şimdi kendi istemini ister ruh, kendi dünyasını kazanır dünyayı kaybeden(Nietzsche, 2017a: 21).

Nietzsche çocuk figürüyle üst insana adım atar. Çocuk burada var oluşun masumiyetiyle eş değerdir. O, unutuştur, çünkü egemen olan ahlaki yasadan bağımsızlaşmış ve onu aşmıştır. Böylelikle o, kendi değerlerini yaratır ve üst insana adım atar. Kişi artık ben olma tehlikesiyle iç içedir (Baykan, 2000: 119).

Buraya kadar Nietzsche'nin insan türlerini ve bu türler karşısında üst insanın konumuna yer verdik. Şimdi ise Nietzsche felsefesinde Zerdüşt kimliğini ve bu kimlik ile ilan edilen üst insan konseptini derinlemesine inceleyeceğiz. Fakat tüm bunların anlaşılması için öncelikle Zerdüşt'ün üst insanına eşlik eden ebedi dönüş düşüncesini vermek gerekmektedir.

3.3.Nietzsche Felsefesinde Ebedi Dönüş

Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesini üstinsan konseptiyle birlikte ele alır. Onun bu düşüncesi kozmolojik değerlendirme başta olma üzere birçok yönden ele alınmaya açıktır. Nitekim Nietzsche'nin bu konu bağlamında vermiş olduğu pasajlarda bu değerlendirme tarzlarının çeşitlenmesine sebep olur. Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesini ilk olarak '*Şen Bilim*' eserinde ortaya koyar ve bu fikrini sonraları '*Böyle Söyledi Zerdüşt*' eseri ile üst insan düşüncesinin merkezi ögesi olarak sunar. Burada o, ebedi dönüş düşüncesinin adeta kendisini aydınlatan bir şimşek gibi, sezgisel bir fark ediş olarak ortaya çıktığına işaret ederek şöyle söyler;

Bengi – dönüş düşüncesi, erişilebilecek o en yüksek olumlama ilkesi, 1881 yılı Ağustosuna rastlar: Bir kâğıt parçasına karalanmıştır, altında şunlar yazılıdır: 'İnsan ve zamanın altı bin ayak ötesinde'. O gün Silvaplane Gölü kıyısındaki ormanlarda yürüyordum; Surlei yakınlarında, piramit biçimi yükselen kocaman bir kayanın dibinde mola verdim. Bu düşünce orada geldi bana (Nietzsche, 2006: 83).

Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu düşünce, yaşamla ayrılmaz bir bağa sahiptir. Bu sebeple Nietzsche'nin dünyaya olan bakışını hatırlatmakta fayda olduğu kanaatindeyiz.

Nietzsche ekseninde dünyada kendisiyle aynı kalan, değişime kapalı olan herhangi bir şeyin varlığı söz konusu olamaz. Dünya, daimi bir oluşa ve değişime tabi olan bir güç merkezidir.(Nietzsche, 2017b: 398). Burada Nietzsche budüşüncesini şöyle devam ettirir;

Dünya, belirli bir güç miktarı ve belirli sayıda güç merkezi olarak düşünülebilirse – ve kalan her türlü betimleme belirsiz ve bu nedenle yararsız kalır – bundan çıkan sonuç, varoluşun zar oyununda, bir dizi hesaplamalardan geçmesi gerektiğidir. Sonsuz zamanda mümkün olan her türlü kombinasyon herhangi bir zamanda gerçekleşecektir; hatta: sonsuz kez gerçekleşecektir. Ve her kombinasyonun ve sonraki tekerrürü arasında mümkün olan tüm diğer kombinasyonlar yer alacaktır ve böylece bu kombinasyon koşullarından her biri, aynı serilerdeki kombinasyonların sırası ve tamamen özdeş serilerin dairesel bir hareketi gösterilmektedir: kendini sonsuz kez tekrarlayan ve oyununu *infinitum* oynayan dairesel bir dünya (Nietzsche, 2017b: 650).

Nietzsche'nin bu söyleminden de anlaşılacağı üzere yaşam tümüyle bir enerji toplamıdır ve burada güçler arası yaşanan ilişkiler “her şeyin tekerrür ettiği, bir oluş dünyası” na işaret eder (Nietzsche, 2017b: 398). Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi de esasında buradan hareket eder. Ona göre oluşun daimi olduğu böyle bir dünyada belli bir amacın olduğu fikri kabul edilemezdir. Amacın olmadığı yerde ise sona ulaşma diye bir şey söz konusu değildir. Nitekim Nietzsche bu durumu destekleyerek şöyle söyler; “ ‘asla sona ulaşamayacağım’ demekten beni hiçbir şey alıkoyamaz”(Nietzsche, 2017b: 649).

Bu bağlamda oluş ve ebedi dönüş birlikteliğinde düşülen bir yanılgıdan bahseden Deleuze şöyle söyler; “Kaos ve döngü, oluş ve ebedi dönüş çoğunlukla birlikte düşünüldü, ama sanki birbirlerine karşıt kavramlarmış gibi” (Deleuze, 2010: 46). Deleuze'ün dikkat çektiği bu yanılgıya çoğunluğun düşmesi muhtemeldir. Nitekim oluşun değişimi imleyen doğası ile ebedi dönüş ilk bakışta çelişkili gibi görünmektedir. Ancak burada belirtmek gerekiyor ki Nietzsche, ebedi dönüşü kökendeki yasa olarak kabul eder. Dolayısıyla oluşun kendisi ebedi dönüşün içindedir. Ebedi dönüşün bilincine varmak aynı zamanda dünyanın da bir sonu

amaçlamayan oluş olduğunu kabul etmek demektir. Bu bağlamda Nietzsche'nin belli bir son fikrini reddederek geliştirdiği ebedi dönüş düşüncesini Zerdüşt'ün şu konuşmasından çıkarıyoruz;

Yürüyebilen ne varsa, bir kez olsun geçmiş olması gerekmez mi bu sokaktan? Olabilen her şeyin bir kez olmuş, yapılmış, olup bitmiş olması gerekmez mi? Her şey zaten bir kez olmuşsa: sen ne dersin cüce, bu âna? Bu geçidin de daha önce var olmuş olması gerekmez mi? Ve böylelikle tüm şeyler birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş değil midir, bu anın tüm gelecek şeyleri gerektirmesi gibi? Bu yüzden - - kendisini de? Çünkü yürüyebilen her şey: bu uzun yoldan ileriye doğru – yürümek zorundadır bir kez daha! – Ve ay ışığında sürünen şu ağırkanlı örümcek ve bu ay ışığının kendisi, geçitteki ben ve sen fısıldaşırken, ebedi şeyler hakkında fısıldaşırken – hepimiz de daha önce burada bulunmuş olmalı değil miyiz? – ve yeniden gelmek ve o öteki yoldan yürümek, ileriye, önümüzdeki bu uzun, tüyler ürpertici yoldan yürümek, ileriye, önümüzdeki bu uzun, tüyler ürpertici yola – ebediyen yeniden gelmek zorunda değil miyiz?(Nietzsche, 2017a:155,156).

Nietzsche burada ebedi dönüş düşüncesi ile yaşanan her anın sonsuz kere tekrarlanacağına işaret eder. Ona göre “her şey olur ve ebediyete kadar tekerrür eder – kaçmak mümkün değildir!”(Nietzsche, 2017b: 645). Bu bağlamda Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi kozmolojik bir hipotez olarak görülebilir. Böyle bir hipotezle hareket eden ebedi dönüş;“evrende zaten olup bitmiş olan her şeyin ve tam da şuanda gerçekleşmekte olan her şeyin, çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende ve sonsuz kereler, tamamen aynı olaylarca öncelenerek ve izlenerek tekrar gerçekleşeceğini savunur” (Nehamas, 1999: 194). Ebedi dönüşün kozmolojik yorumunu içeren bir tanımda Arthur Danto'dan gelir. Ona göre “ebedi dönüş düşüncesi kabaca, fiilen vuku bulan her şeyin, tam tamına şimdi vuku bulduğu tarzda sayısız kez vuku bulduğu ve daha birçok kez yeniden vuku bulacağı düşüncesidir” (Danto, 2002: 78).

Peki, Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini evrenin merkezine inşa edilmiş kozmolojik bir yasa olarak görmek ne derece doğrudur? Nietzsche gerçekten böyle mi düşünüyordu? Burada Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini kozmolojik bir yasa olarak öne sürdüğünü düşünmemekteyiz. Bu düşüncemizin ilk kaynağı Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinin öğretilmesine yönelik yaptığı söylemleridir. Nietzsche bu söylemleri ile ebedi dönüşün ilk öğreticisi olarak

Zerdüşt'e işaret eder (Nietzsche, 2017a: 224). Fakat burada Zerdüşt'ün hayvanlarının şu söylemleri ile problematik bir tablo kendini gösterir;

Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebediyen sürer. Her şey kopar, her şey yeniden eklenir; varlık kendi evini sonsuzluğa kurar. Her şey ayrılır, her şey yeniden selamlaşır; varlık halkasının kendisine sadakati bengidir. Her saniyede yeniden başlar varlık; her Burada'nın etrafında döner Orada'nın küresi. Orta her yeredir. Eğridir bengiliğin yolu... Bak biliyoruz ne öğrettiğini: her şeyin bengi geri döndüğünü ve bizim de onlarla birlikte geri döndüğümüzü ve bizim daha önce sonsuz kez burada olduğumuzu, her şeyin de bizimle birlikte burada olduğunu. Büyük bir oluş yılının, büyük yılların bir devinim var olduğunu: bu yıl kum saati gibi hep yeniden altüst etmeli kendini, yeniden dolsun da boşalsın diye: - Böylece tüm bu yılların kendilerine eşit olduğunu öğretiyorsun, en büyüğünün ve en küçüğünün bile – böylece bizim de her büyük yılda bile hep aynı olduğumuzu, en büyüğünde ve en küçüğünde bile(Nietzsche, 2017a,: 221,224).

Burada belli çıkmazların olduğu açıktır. Bunlardan ilki Zerdüşt'ün ebedi dönüşün ilk öğreticisi olarak kabul edilme çelişkisinde yatar. Şayet Nietzsche'nin söylediği gibi Zerdüşt, ebedi dönüşün ilk öğreticisi ise Zerdüşt'ün hayvanları ebedi dönüşü hâlihazırda bildikleri iddiasında nasıl bulunabilirler? Bu durumdan daha çelişkili olan bir diğer durum ise dünyada ebedi tekerrür yasası hâkimken Zerdüşt'ün nasıl ilk öğretici olarak kabul edilebileceğidir (Nehamas, 1999: 201).

Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinin kozmolojik bir temele hizmet etmediğini çıkarsadığımız bir diğer durum onun bu konuyla ilgili herhangi bir ispat öne sürmemiş olmasıdır. Nitekim o şu söylemiyle bilimin kullandığı ispatlara yönelik tavrını ortaya koyar; “henüz beş ya da altı kafa, fiziğin de bir dünya açıklaması olmayıp yalnızca bir dünya yorumu ve düzenlemesi olduğunu (bize göre! söylememize izin verilirse) yavaş yavaş anlamaya başlıyor” (Nietzsche, 2015b: 28).

Bu sebeplerden ötürü Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinin evrende var olan kozmolojik bir yasa olarak ele alınmaması gerektiği kanaatindeyiz. Burada Pearson'da bu durumu destekler. Ona göre “ebedi dönüş düşüncesi, kozmolojik bir hipotez olarak saçmadır” (Pearson, 1998: 144). O halde ebedi dönüşü kozmolojik bir yasadan farklı nasıl düşünebiliriz?

Burada Nietzsche'nin ebedi dönüş ifadesine getirilen ikinci yorum onun bir düşünce deneyimi olduğu yönündedir. Öyle ki bu düşünce deneyiminin sonu içinde bulunduğumuz yaşamı tümüyle kabul etmeye hizmet eder. Esasında Nietzsche '*Şen Bilim*' eserinde bu şekilde düşünmemize kapı aralayacak bir söylemde bulunur;

Günün ya da gecenin birinde bir cin, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup sana şunları söylese ne olurdu: 'Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamdaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümünden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek- bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte...' Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa, bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: 'Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım'. Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, seni sen olarak değiştirir ya da belki ezer geçerdi. Her şeyde, her tek şeydeki soru 'Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?' sorusu bütün eylemlerine ağırlıkların en büyüğünü koyardı. Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olarsın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama belirleme için can atasın (Nietzsche, 2003: 206).

Nietzsche, bu pasajıyla ebedi dönüşü bir düşünce deneyi, yaşama yön verecek bir senaryo olarak sunmaktadır. Burada cinin söylemlerinin doğruluğunun, kanıtlanabilirliğinin bir önemi yoktur. Önemli olan şey cinin söylemlerinin doğru olduğu varsayıldığında kişi üzerinde nasıl bir etki uyandıracaktır. Kişi, tekrar aynı şeylere maruz kalacağını, içinde bulunduğu yaşamı tümüyle bir daha tecrübe edeceğini düşündüğünde bu onun için mutluluk verecek bir his mi yaratıyor? Yoksa yıkıcı bir huzursuzluğa mı sebep oluyor? Bu düşünceler eşliğinde insan aslında yaşamına dair bir sorgulamaya girişmiş olur (Jackson, 2012: 96). Doğrusu Nietzsche de bu durumu arzular. O, tüm felsefesi boyunca içinde bulunduğumuz yaşamı öte dünya fikri karşısında değerli görme, yaşamı daimi bir oluş serüveni olarak kabul edip bu düşünceyle mutlak olarak yani sona varılmış olarak kabul edilen tüm yaklaşımların reddetme eğilimindedir. Dolayısıyla Nietzsche ebedi dönüş düşüncesi ile kişilerin bakışlarını bizatihi içinde buldukları yaşama yöneltmeyi hedeflemiş olabilir. Peki, bu hedef nasıl gerçekleştirilir?

Nietzsche ekseninde insan değerler yaratan, seçimlerde bulunan bir varlıktır. İnsanın bu yönü onun farkını oluşturan temel kıstastır. Nietzsche'ye göre değerler

yaratan insanın yaşamında şeyler arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Yani kişinin herhangi bir değerlendirmesi, herhangi bir yorumu onun tüm edimlerinde kendini gösterir. Söz gelimi Dostoyevski'nin yarattığı Raskolnikov, öldürdüğü kişi sebebiyle katil olur. Fakat onun katilliği tek bir defayla sınırlı kalmaz. Artık onun tüm yaşamı, tüm edimleri bu perspektif bağlamında döner. Diğer bir deyişle o her edimiyle, her değerlendirmesiyle bu etki altında olduğundan katil olduğunu sayısız defa hisseder. Tıpkı bunun gibi insan bir düşünceye, bir inanca -ki bunun en ileri hali tanrı inancıdır- mensup olduğunda bu inancını sayısız kere tekrarlayacaktır. Burada denilebilir ki bir edim, bir düşünce, bir inanç diğer tüm edimlerde sonsuz defa ortaya çıkar. Daha açık ifade edecek olursak yapılan her edim, ortaya konan her değerlendirme tüm yaşamın ölçeğidir. İşte burada kişi yaşamının bu yönünü görür ve benzer şeyleri daima yaşama ihtimalini göz önüne alırsa kendi yaşamına olan bakışını biçimlendirecektir. Kişi burada ya bu düşünce altında mutluluk duyacak ya da derin bir acı hissedecektir. Peki, hangi durumda insan Nietzsche'nin cininin söylemleri karşısında iyi hissedecektir? Bu bağlamda Nietzsche şöyle söyler;

Tekerrür fikrine tahammül edebilmek için, insanın; ahlaklıktan kurtulmaya; acı faktörüne karşı yeni araçlarla (acı bir alet olarak, keyfin babası olarak düşünülür; keyifsizliğin kümülatif bilinci yoktur); bütün belirsizliklerin, deneyselliklerin bu aşırı fatalizme karşı ağırlık olarak hissedilmesine; gereklilik anlayışının kaldırılmasına; 'istencin' kaldırılmasına; 'kendi içinde bilginin' kaldırılmasına ihtiyacı vardır. İnsan kuvveti bilincinin en büyük yükselmesi, insan üstü insanı yarattığı zamandır(Nietzsche, 2017b: 646).

Nietzsche bu söylemi ile ebedi dönüş düşüncesinin ancak yaşamını yoksullaştırılmayan kişiler tarafından olumlu karşılanacağına işaret eder. Ona göre ahlakın ve kendi içinde bilgi anlayışının insana aykırılığını bilen kimse burada ebedi dönüşü, dolayısıyla yaşamını olumsuzlamaz. Aksine yaşamda belirleyici olan bu taşlar karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğini bildiğinden ötürü yaşamını ebedi dönüş altında olumlar. Çünkü ne düşüneceğini, neyin değerli olduğunu bilir. Bu halde Nietzsche ebedi dönüş ile "bir hayatın ancak ve ancak kişinin zaten yaşamış olduğu hayatın aynısını tekrar yaşamak isterse haklı çıkarılabileceğini savunur" (Nehamas, 1999: 23).

Sonuç olarak Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesi ile kozmolojik bir yasaya işaret etmez. O, aslında içinde bulunduğumuz yaşamın biricikliğini bilir ve bu sebeple kişinin yaşamını ne ölçüde benimsediğini ortaya koymaya hedefler. Bu bağlamda o, şöyle söyler; “temelde her insan, dünyada yalnızca bir kez, bir Unicum⁵ olarak yaşadığını ve kendisinin birliğini teşkil eden bu şaşırtıcı ölçüdeki rengârenk çeşitliliğin içinden, ne kadar tuhaf olursa olsun, hiçbir rastlantının ikinci bir kez çıkmayacağını gayet iyi bilir” (Nietzsche, 2003a: 9).

Nietzsche'nin bu söylemi ile daha açık anlıyoruz ki insanın sürdürdüğü yaşam biriciktir. Dolayısıyla anlamlı olan tek bir yaşam vardır. Bu ise bizatihi içinde bulunulan hayattır. İnsan, böyle bir hayatta yalnızca tek bir kez var olur. İşte böyle bir düşünceye sahip kimse ebedi dönüşle tüm yaşamını onaylar. O böylece yaşamının hakkını verir. Nitekim Nietzsche de bu duruma işaret ederek ebedi dönüşün en yüksek olumlama ilkesi olduğunu söyler.

İşte burada üstinsan karşılar bizi. Ebedi dönüş düşüncesi üstinsanın yaşamına hâkim olan birincil tavidir. Öyle ki üstinsan bu düşünce ile tüm var oluşunu anlamlandırır ve tüm yapıp etmelerini onaylar (Yavuz, 2001: 145,146).

3.4.Nietzsche Felsefesinde Zerdüşt Kimliği

Nietzsche felsefesinde üstinsan konsepti merkezi bir yer işgal eder. Öyle ki bu konsept onun gözünde yaşamı ve yaşamayı yok eden tüm anlayışlardan kurtuluşu simgeleyen bir yapı taşıdır. Nietzsche, felsefesinde yaşamın kurtarılmasına yönelik verilen savaşımlardan sağ çıkışı sembolize eden bu konsepti ilkin yarattığı Zerdüşt kimliği ile ilan eder. Bu bağlamda Zerdüşt kimliğinin nitelikleri, onun tarihsel bir anlamının olup olmadığı ve üstinsan ile olan ilişkisi oldukça önemlidir.

Zerdüşt, ilkin eski İran peygamberi olarak karşımıza çıkar. Bir din figürü olan Zerdüşt'ün ne zaman yaşadığı tam olarak bilinmemekle birlikte M.Ö. 600 ile 6000 yılları arasında yaşamış olduğu düşünülmektedir (Güçlü vd., 2002: 1636). Burada Zerdüşt, hakikati yaymanın biricik görevi olduğunu ve bu yetkisini iyiliğin tanrısı olarak tanımladığı Ahura Mazda'dan aldığını iddia eder. Bu tanrı, evrenin

⁵ Unicum: Bir ve tek, eşsiz, emsalsiz, benzeri olmayan, biricik şey

yaratıcısı olarak iyiliğin en yüce halidir. Fakat iyilik tanrısı, evrene kötülüğü yaymaya çalışan kardeşi Ehrimen ile daimi bir savaş halindedir. Burada Ahura Mazdah ve Ehrimen arasındaki savaşa maruz kalan evren, iyilik ve kötülüğü birer güç unsuru olarak içinde barındırır. Bu ise insan ruhunu iyilik ve kötülüğün üstünlük mücadelesini ortaya koyduğu bir savaş alanına dönüştürür. Bu bağlamda insan ruhunda bu güçlerden hangisi galip gelirse kişinin yaşamı o yönde ilerler(Cevizci, 1999: 947).İyiliğin hâkim geleceği bir yaşam ise ancak Zerdüşt'ün emirlerine itaat etmekle mümkün olur. Çünkü Zerdüşt'ün mutlak görevi iyiliği yaymak ve kötülüğü yok etmektir. Buradan çıkarılacak ilk önemli sonuç Zerdüştlüğün iyi ve kötü kavramlarının çatışması üzerine inşa edilmiştir.

Zerdüştlükte kabul edilen bir diğer önemli ayrıntı ise Saoshyant düşüncesidir. Saoshyant'ın çoğunlukla Zerdüşt'ün kendisi olduğu kabul edilir. Buna göre tarihte belli aralıkla Saoshyant yeryüzüne gelecek ve kötülüklerden arınmış yeni bir dünya yaratacaktır (Güçlü vd., 2002: 1638).Peki, temelde bu düşüncelerle şekillenen Zerdüştlük inancı Nietzsche'nin Zerdüşt kimliğini yaratmasında ne derece etkili olmuştur? Nietzsche neden üstinsanı bildirecek kişi olarak Zerdüşt kimliğini seçmiştir?

Nietzsche, Zerdüşt ile yaşamı yeniden yaratmayı hedeflemiştir. Ona göre yaşam belli egemen düşünceler uğruna kurban verilmektedir. Burada insanlara yeni bir yaşam pratiği sunulmalıdır. Bu ise ebedi dönüşü öğretecek olan Zerdüşt'ün üst insan ilanı ile mümkün olur. Bu noktada bir İran dini olan Zerdüştlük inancındaki Saoshyant'ın yeryüzüne yeni bir düzen vermek için geleceği düşüncesi Nietzsche'nin Zerdüşt figürünü seçmesinde etkili olmuş olabilir. Nitekim Jung'un bu konuyla ilgili yaptığı tespit de oldukça önemlidir.Jung'a göre Saoshyant fikri Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün temelini oluşturur. Ona göre Saoshyant, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün bedeninde dünyaya yeniden gelişini gerçekleştirmiştir. Fakat bu Saoshyant, öncekilerden tümüyle farklıdır. O, yerleşik olan tüm değerleri yıkmaya gelir(Jung, 2019: 35). Dolayısıyla Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün reankarne bir kimlik olduğu yanılığısına düşülmemelidir.

Nietzsche'nin Zerdüşt kimliğini seçmesinin bir diğer sebebi Zerdüştlük inancında yaşamda iyi ve kötü olarak kabul edilen değerlerin Zerdüşt'ün

belirlenimlerine bağılı olmasında saklıdır. Bu inançta yaşamdaki iyi ve kötü olarak kabul edilen değerler tanrılar arası savaştan beslenir. Kişi burada Zerdüş'te itaat ettiği sürece iyi olanı da ruhunda yüceltmış sayılır. Dolayısıyla iyi ve kötünün belirleyicisi Zerdüş'tür. Nietzsche bu tarihi arka plandan beslenmiş olacak ki kendi Zerdüş'üyle geleneksel Zerdüş'ün tüm değerlendirmelerini yıkmayı amaçlar. Burada denilebilir ki İran inancındaki Zerdüş kimliği yaşamdaki tüm iyilik ve kötülüğü belirlerken, Nietzsche'nin Zerdüş'ü “ ‘iyi ve kötü’ olarak kabul ettiği ‘değişmez’ değerleri bir daha yeniden kendi terazisinde tartmak ve ‘tüm değerleri değiştirmek’ istemiştir” (Özkan, 2004: 73). Bu bağlamda Zerdüş'ün şu söylemi de çıkarımımızı destekler:

Erdem hakkında her türlü konuşma eski, bıktırıcı bir konu gibi geliyordu hepsine: ve iyi uyumak isteyen, uyumaya gitmeden önce ‘iyi’ ve ‘kötü’den söz ediyordu. Bu uykuculuğu bozdu onlara şunu öğrettiğimde: neyin iyi ve neyin kötü olduğunu henüz hiç kimse bilmiyor: - yaratıcı kişi dışında! – Ama o, insanlara hedef yaratan ve yeryüzüne anlamını ve geleceğini verendir: Ancak o yaratacaktır, iyi ve kötü olanı... ‘Irmağın üzerinde her şey sabit; şeylerin değerleri, köprüler, kavramlar, tüm ‘iyi’ ve ‘kötü’: tüm bunlar sabit ya!’... Ey kardeşlerim, şimdi akış halinde değil mi her şey? Düşmedi mi tüm köprüler ve korkuluklar suya? Kim tutunmaya çalışır hâlâ ‘iyi’ ve ‘kötü’ye? ‘Vay halimize! Yaşasın! Ilık rüzgâr esiyor!’ – Böyle öğütleyin, kardeşlerim, tüm sokaklarda!(Nietzsche, 2017a: 197,202).

Buradan da anlaşılacağı üzere Nietzsche dinsel bir geleneği temsil eden Zerdüş'ün öğretilerini ters düz ederek yeni bir Zerdüş yaratır. Dinsel bir figür olan Zerdüş insana iyi ve kötü olanı tanrısallıkla haber verirken Nietzsche'nin Zerdüş'ü tam aksi yönde hareket eder ve tanrının ölümü ilan eder. Böylelikle o insanlara öte dünyanın savunuculuğunu yapmak yerine içinde bulunduğumuz yaşamın ötesinin imkânsızlığını göstermeyi hedefler. Bu bağlamda Nietzsche ilkin dinsel bir figür olarak karşımıza çıkan Zerdüş'ün kendi Zerdüş'ünden farkına işaret ederek şöyle söyler;

Tam da benim, ilk töresizcinin ağzında Zerdüş adı ne anlama geliyor, sormadılar bana; sormalıydılar: Çünkü o İranlının tarihteki korkunç benzersizliğini yapan şey, benimkinin tam tersidir. İyi ile kötü arasındaki kavganın, dünyanın gidişini sağlayan asıl çark olduğunu Zerdüş görmüştü ilk, -töre'nin gerçek güç, neden, amaç olarak metafizik alana aktarılması onun işidir. Ama zaten içinde saklıdır bu sorunun yanıtı. Zerdüş bu en belalı yanılgıyı, töreyi yaratmıştı: Onu ilk tanıyan da kendisi olmalı dolayısıyla.

Burada her düşünürden daha çok ve uzun görgüsü olması değil yalnız –tarih baştanbaşa o ‘törel dünya düzeni’ dedikleri ilkenin deneysel çürütülmesidir-, daha da önemlisi, tüm düşünürlerin en dürüstüdür Zerdüşt. Onun öğretisinde –ve yalnız orada, dürüstlük en yüksek erdemdir, yani gerçek önünde tabanları yağlayan ‘ülküçü’ korkaklığının karşıtıdır; Zerdüşt öbür düşünürlerin toplumdan topundan daha yüreklidir. Doğruyu söylemek ve iyi ok atmak, budur Pers erdemi. –bilmem anlıyor musunuz?... Töre’nin, dürüst olduğu için kendi kendini yenmesi, törecinin ise tam karşıtına –yani bana-dönüşmesi... Budur benim ağzımdan Zerdüşt adının anlamı (Nietzsche, 2006: 115).

Nietzsche’nin Zerdüşt figüründe soruşturulması gereken önemli hususlardan bir diğeri onun yaşamda bir otorite yahut yönlendirici bir güç olarak görülüp görülmeyeceğidir. Nietzsche, Zerdüşt üzerinden temelde yaşamın tanrı gibi egemenlere dayandırılmayacağını, yaşamın bizatihi kendi bütünlüğünde kavranılması gerektiğine vurgu yapar. Burada onun yaşama yüklediği temel anlam onun bir oluş olduğu yönündedir. Fakat yaşam, egemen güçler ve bu güçlerden beslenen çarpıtılmış ahlak yasaları ile bu temel anlamdan koparılmıştır. Bu bağlamda Nietzsche’nin Zerdüşt’ü böyle bir kopuş karşısında geçerli olanı aşan üstinsan konseptini yerleştirir. Ancak bu süreçte o kendisine itaat edecek köleler yahut ona iman edecek müminler aramaz. Nietzsche bu durumu şöyle aktarır;

...yoldaşlar gerek bana, diri yoldaşlar – istediğim yere taşıyacağım ölü yoldaşlar ve cesetler değil. Aksine, diri yoldaşlar gerek bana, kendilerini izlemek istedikleri için beni izleyen – ve gitmek istediğim yere doğru. Bir ışık doğdu içime: halka değil, yoldaşlarına konuşmalı Zerdüşt! Zerdüşt bir sürünün çobanı ve köpeği olmamalı (Nietzsche F. , Böyle Söyledi Zerdüşt, 2017a, s. 16,17).

Peki, böyle bir anlayışla ilerleyen Zerdüşt yalnızca bir insan mıdır? Nietzsche üstinsanı yaşamın üzerine düşen bir yıldırım olarak niteler. Öyle ki bu yıldırım geçerli olanı yok edecek ve yeni olana da aydınlığıyla olanak sağlayacaktır. Nietzsche’nin Zerdüşt’ü işte böyle bir yıldırımı bildirendir(Nietzsche F. , Böyle Söyledi Zerdüşt, 2017a, s. 10). Dolayısıyla onun üstinsan olduğunu söylemek yanlış bir değerlendirmedir. Fakat Zerdüşt böyle bir bildiriye ev sahipliği yaparak insanı aşmış ve üstinsan olma yolunda atılımda bulunmuş kimsedir. O, Nietzsche’nin üstinsanına erişmede bir adım olarak değerlendirdiği çocuk olma aşamasındadır. Bu

duruma Nietzsche, ihtiyarın Zerdüşt'e olan bakışıyla işaret eder: "Değişmiş Zerdüşt, çocuk olmuş Zerdüşt, uyanmış Zerdüşt... (Nietzsche, 2017a: 10).

3.5.Nietzsche Felsefesinde Zerdüşt'ün Üstinsan İlanı

Üstinsan, Nietzsche'nin tüm felsefesi boyunca ulaşmayı hedeflediği merkezi bir ögedir. Nietzsche bu konsepti inşa ederken esasında geçerli olan düzene ve anlayışa karşı oldukça ses getirecek bir protesto girişimini ortaya koyar. Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılın içine doğmuş olması sebebiyle böyle bir girişimin gerekliliğini bu yüzyılda hisseder; fakat içinde bulunulan durumun kaynağına ulaşmak maksadıyla Antik Yunan kültürüne değin uzanacak bir araştırmaya koyulur. Nietzsche'nin bu yöntemi hastalıklı bir organizmanın yenilenmesine olanak sağlayacak bir çaba olarak değerlendirilebilir. Öyle ki bu çabanın sonucu tümüyle tek bir hedefe hizmet eder. Bu hedef üstinsan konseptinden başkası değildir. Bu bağlamda üstinsanın gerekliliğinin anlaşılabilmesi için soruşturulacak ilk şey tezimizin önceki bölümlerinde tüm yönleriyle incelemiş olduğumuz hastalığın kendisi ve nedenleridir.

Nietzsche ekseninde toplumun içinde bulunduğu hastalıklı durumu özetleyecek temel kavram decadence'dır. Decadence, bir tür dejenere olmuş insanı, daha genel ifade edecek olursak bozulmuş bir kültürü imler. Nietzsche gözünde on dokuzuncu yüzyıl Avrupası işte bu decadence'ın ete kemiğe bürünmüş haline karşılık gelir. Ona göre böyle bir kültürün temel özelliği değerlerin konumlandırılışında saklıdır. Burada yaşam, insanın içgüdüsel doğasından koparılır ve din yahut bilim gibi kişiyi yozlaştıran egemenlere itaât eden bir unsura dönüştürülür. Nietzsche, böyle bir kültürün köklerini Antik Yunan'ın bozuluşunda da kaynak olarak gösterdiği Sokrates ve Platon etkilenimli Hıristiyan'ca düşünmeye dayandırır. Ona göre insan, Sokrates ve Platon'la birlikte yalnızca akıl düzleminde değerlendirilen bir varlık olarak ele alınmış ve yaşamın coşkun doğasıyla özdeş sayılabilecek içgüdülerinden soyutlanmıştır. Böyle bir soyutlanma halindeki kişi, nihayetinde kendinden tümüyle uzaklaşmış ve Hıristiyanlığın sözde yaşam vaat eden kapanına kısılmıştır. Artık düşünemeyen, kendi belirlenimlerini yaşatamayan bir tip vardır karşımızda. Öyle bir tiptir ki bu yaşamın her alanına hastalığını, gittikçe ağırlaşan hastalığını, bulaştırır ve sağlıklı olan tüm değerleri yaşamdan ekarte eder.

Nietzsche, böyle bir anlayışla kuşatılan yaşamda üst insanın gerekliliğini hissetmiş olacak ki topluma egemen olan hastalık ve deformasyonu gösterdikten sonra tanrının ölümüne dikkat çeker. Ona göre yaşam böylelikle tümüyle anlamsız görülmüş ve bu ölümün en büyük katil zanlısı olan insan, kendisini değersizlik ve boşunalık hisleriyle donatmıştır. Bu durumun en açık ifadesini Nietzsche *‘Böyle Söyledi Zerdüşt’* eserinde kâhin kimseyi konuşurarak verir. Burada kâhin şöyle söyler;

Ve tüm tepelerden yankılandı: ‘Her şey boş, her şey aynı, her şey bitti!’ Elbette ürün aldık: ama neden tüm ürünlerimiz çürüdü, karardı? Ne düştü son gecede hayırsız aydan aşağıya? Boşunaydı tüm emekler, şarabımız zehir oldu, kem bir göz soldurdu tarlalarımızı ve yüreklerimizi. Kuruduk hepimiz; üzerimize ateş düştüğünde kül gibi saçılıyor: - evet, ateşi bile usandırdık biz. Tüm kuyular kurudu bize, deniz bile çekildi. Tüm yer yarılmak ister, ama derinlik yutmak istemez! ‘Ah nerede artık, içinde boğulabilecek bir deniz’: böyle çınlıyor yakınmamız – sığ bataklıkların üstünden. Sahiden ölmek için bile çok yorgunduk; şimdi uyanıyorsunuz hâlâ ve devam ediyoruz yaşamaya – mezar odalarında!(Nietzsche, 2017a: 131,132).

Nietzsche ekseninde tanrının ölümüyle birlikte insan en yüce olarak kabul ettiği değerden yoksun kalmıştır. Bu aynı zamanda tanrı uğruna sürdürülen yaşamın da anlamını yitirmesidir. Artık insan, amaçsız bir çukura düşmüş gibidir. Burada Nietzsche, insanın düştüğü bu çukur ile nihilistik krize işaret eder. Böyle bir kriz eşliğinde insan hissizleşmiş ve yaşam sevincini kaybetmiştir. Çünkü yaşamın kaynağı olarak görülen tanrıyla birlikte yaşamsal değerler de yok edilmiştir. Fakat Nietzsche burada oldukça önemli bir noktaya işaret ederek insanın bu nihilistik tavrına çift kutuplu bir bakış getirir. Ona göre nihilizmin eylemsizliği ifade eden pasif bir yönü olduğu gibi değerlerin değersizleşmesi karşısında elde hiçbir değer kalmayana kadar yıkımı ve bu yıkım ile sonunda yeni değerler yaratmayı amaçlayan aktif bir yönü de vardır. Bu bağlamda Nietzsche, insanın aktif nihilistik bir tavrı sergileme imkânına işaret ederek şöyle söyler; “diyorum ki size; dans eden bir yıldız doğurabilmek için hâlâ kaos olmalı insanın içinde. Diyorum ki size: hâlâ kaos var içinizde” (Nietzsche, 2017a: 11). Böyle bir çağrı ile hareket eden Nietzsche, çağının insanın yaşama karşı umutsuzluğunun gün geçtikçe arttığını, eylemsizliğin onların her yönünü kuşattığını söyler. Bu realite dolayısıyla Nietzsche, çağı tarafından anlaşılmadığına da Zerdüşt üzerinden şöyle işaret eder; “ben bu kulakların dinleyeceği ağız değilim” (Nietzsche, 2017a: 10).Ona göre

bugüne değin varlık göstermiş tüm kültürler temelde aynı izlek üzerinde hareket etmiştir. Bu izlek, değerlerin metafizik unsurlar etrafında iyi yahut kötü olarak nitelendirilmesidir. İnsan, insan olmasından ötürü bu değerlendirmelere daima eklemlerle bir tavırdadır; fakat Nietzsche ekseninde tüm bu değerlendirmelerin en büyük eksikliği hedefsizliktir. Burada yapılması gereken, tüm değerleri yok ederek yaratıcı bir kimlik ortaya koymaktır. Bu halde Nietzsche'nin tekrardan tüm umuduyla aktif nihilizme ve dolayısıyla yaratıma işaret ettiği açıktır. (Nietzsche, 2017a: 52,53,54).

Böyle bir tavırla yaşama yönelen Nietzsche'nin nihai arzusu yaşamın hak ettiği değerle sürdürülmesine olanak sağlamak iken geçerli olan anlayış ona göre bunun tam aksi yönde hareket ederek boşunalık duygusuyla dolup taşar. Jung'un ifadesiyle Nietzsche ekseninde böyle bir dünya "aşırı ölçüde sıkıcıydı, kimsenin kulakları, gözleri ya da hisseden bir kalbi yoktu"(Jung, 2019: 48). Nietzsche, böyle bir yaşamda yeni bir anlam yaratılmasının zorunluluğuna işaret eder. Nitekim tanrı ölmüştür ve insan bu ölümün etkisinden kurtulabilmek için yeni bir hedefle meşgul olmalıdır. İşte Zerdüşt böyle bir gereklilikle doğmuştur(Jung, 2019: 44). O, çağa yeni anlamını diğer bir deyişle üstinsanı aşılamanın aracısıdır. Nietzsche, böylece yaşamın en büyük amacı olarak nitelendirdiği üst insanı şöyle müjdeliler;

Size üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız? Şimdiye dek tüm varlıklar kendilerinden üstün bir şey yarattılar: ama siz bu büyük taşkının cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz? Maymun nedir ki insanın gözünde? Bir kahkaha ya da acı verici bir utanç, insan da işte bu olmalı üstinsanın gözünde: bir kahkaha ya da acı verici bir utanç. Solucandan insana dek yol aldınız. Ve hâlâ pek çok solucanlık var içinizde. Bir zamanlar maymundunuz ve şimdi bile insan daha fazla maymundur herhangi bir maymundan. Ancak, en bilgeniz bile uyumsuzluktur; bitki ile hayaletin bir melezidir. Ama hayalet ya da bitki mi olun diyorum ben size? Bakın, üstinsanı öğretiyorum size. Üstinsan yeryüzünün anlamıdır, isteminiz desin ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olsun (Nietzsche, 2017a: 6).

Nietzsche, bu pasajıyla insan ile üst insan arasına yerleştirdiği mesafeyi gözler önüne serer. Ona göre üst insan olabilmenin temel şartı bu mesafenin aşılmasında saklıdır. Bu ise en temelde yaratımla mümkün olur. Değerler yaratan üstinsan, tanrının ölümüyle anlamını yitiren dünyanın yeni anlamıdır(Daldeniz,

2001: 253). Bu anlam, yaşamda insanın var oluşuna imkân veren, var oluşun masumluğunu bilen ve yeryüzünün bizzat kendisine bağlı kalandır.

Nietzsche ekseninde yaşama böyle bir anlam veren üst insan var oluşun masumiyetini bilir ve yaşamı düşman gören tüm anlayışları yerinden etmeyi amaçlar. Ona göre böyle bir yaşamda temel öge, bedene ve bizzat yeryüzünün kendisine bağlı kalmaktır (Nietzsche, 2017a: 6). Nietzsche böylelikle üstinsan ile yaşama yeni bir soluk getirir ve bedensel olanı diğer bir deyişle insanın içgüdüsel doğasını kucaklamayı hedefler. Nitekim onun gözünde insan şimdiye değin var oluşa katlanabilmek için yaşama karşıt öğelere dayanmış, kendi doğasından uzaklaşmıştır ve böylelikle yaşam daima öte dünyalara sarılarak katlanılır hale getirilmiştir. İşte bu aşamada üstinsan, yalnızca kendisine bağlı olandır. O, egemen putlar karşısında bir itaatkâr değildir. Bu ise Nietzsche'nin insana dair yaptığı şu öğüdü hatırlatır; "insan kendi kendine sağlam bir dayanak olmalı, iki ayağı üstünden korkmadan durabilmeli"(Nietzsche, 2006: 54).

Nietzsche, Zerdüş'tün temel amacının böyle bir insanı ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Ona göre bu insan "...gerçeği olduğu gibi tasarlar: Buna yetecek güçtedir, -ona yabancılaşmamış ondan kopmamıştır; onun ta kendisidir, en korkunç, en sorunsal yanını da içinde taşır..."(Nietzsche, 2006: 118).

Nietzsche, yazımızın başında da belirttiğimiz üzere üstinsan konseptini geliştirirken esasında toplumda var olan hastalığa işaret ederek bir nevi reçete sunar bizlere. Onun gözünde hastalık, Antik Yunan kültürünün yerini batı metafizik geleneğinin almasıyla gelişir. Bu bağlamda esasında o Antik Yunanı bu hastalıklı durumun dışında tutar. Bunun başat sebebi ise Antik Yunan'ın yaşamın coşkusuyula bağlılığına karşılık gelen Dionysos'un izinden gitmesidir. Dionysos, yaratıcı ruhu temsil eder. Bu ise Nietzsche'nin temel hedefi olan üstinsan konseptinin merkezi bir yönüne işaret eder. Bu halde tezimizin birinci bölümünde ayrıntılarıyla ele aldığımız Dionysos ile üstinsan arasında sarsılmaz bir bağın olduğu açıktır. Nietzsche ekseninde Dionysosça olan yaşamı tümüyle kabul eden, gerçeklik karşısında öte dünyaların ardına sığınmayan, var oluşa tümüyle evet diyendir (Nietzsche, 2010a: 110). Dionysos'un tüm bu nitelikleri üstinsanın yaşam perspektifini oluşturur. Burada üstinsan, Dionysosça olanı tekrardan var eder. Böyle

bir bağa Nietzsche, Zerdüşt'ün üst insan hedefi üzerinden şöyle işaret eder; “ ‘o sonsuz, sınırsız evet ve âmin deyiş’in ta kendisidir... ‘Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet-deyiş’... İşte gene vardık Dionysos’a”(Nietzsche, 2006: 93).

Nietzsche'ye göre yaşama Dionysosça bir evet deme anlamında üstinsan böylelikle içinde bulunduğu yaşamı sonsuz kere yaşama varsayımını da sevinçle karşılar. Bu ise Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini hatırlatır. Nitekim ebedi dönüşün bir nevi yaşamın kabul edilmesini yansıttığı bilgisi üzerinden hareket edersek üstinsan, ebedi dönüşün en büyük tezahürüdür diyebiliriz. o, yaşamı tümüyle onaylar. Bu aşamada yaşamın bir oluş olduğunu dolayısıyla mutlak olarak kabul edilebilecek hiçbir bağlantının olmadığını da bilir. Böyle bir düşünce ile üstinsan en yüce yaratıcılıkla özdeşleşir. Nietzsche bu bağlamda ebedi dönüşü kucaklayacak, onu kabul edecek kişinin üst insandan başkası olamayacağını hissettirerek ebedi dönüşü onaylamayı şöyle serimler;

Tahammül etme araçları: tüm değerlerin tekrar değerlendirilmesi. Artık belirliliklerden değil belirsizliklerden zevk alma; artık ‘neden ve etkinin’ değil sürekli yaratıcılığın olması; artık koruma istenci değil güç istenci; artık hantal ‘her şey *sadece* sübjektiftir’ ifadesi değil ‘*bizim* de eserimiz – Onunla gurur duyulalım!’ ifadesi (Nietzsche, 2017b: 646).

Nietzsche'nin bu pasajından da anlaşılacağı üzere ebedi dönüş düşüncesi değerlerin yeniden konumlandırılmasına hizmet eder. Bu ise üstinsanla olanaklı olandır. Burada üstinsan sürüce olandan tümüyle farklıdır. Nitekim sürü, hem kendi yaşamına hem de dünyaya karşı büsbütün memnuniyetsiz bir tavırdadırlar. Bu ise öteki olana hınç ve nefret duymaya, egemen bir güç karşısında itaatkâr bir köleye dönüşmeye sebep olur. Nietzsche ekseninde böyle bir zihniyetin ulaştığı son nokta yaşamın yok edilmiştir. Peki, Nietzsche geçerli olan bu anlayış karşısında üstinsan konseptini geliştirirken insanlığı kurtarmayı mı hedefler? Nietzsche'nin bu konudaki tavrı açıktır:

Feylesof Dionysos'un çömeziyim ben, ermiş olmaktansa satir olmayı yeğ tutarım. Neyse, bu yazıyı okuyun yeter. Belki de o karşıtlığı güleç, insancıl bir biçimde ortaya koymaktan başka amacı yoktur bu yazının, belki bunu dile getirebilmişimdir. İnsanlığı ‘düzeltmek’, herhalde benim vadedeceğim en sonuncu iş olurdu. Yeni putlar dikmiyorum ben; önce eskiler öğrensün, balçıktan ayakları olmak ne demekmiş. Putları (ki benim için ‘ülküler’

demektir) devirmek –zanaatım asıl bu benim. İnsanlar ölküsel bir dünya uydurdıkları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar. ‘Gerçek dünya’ ile ‘görünüşte dünya’, -açıkçası: Uydurma dünya ile gerçek... Ülkü denen yalan şimdiye dek gerçeğe bir imrenmeydi; bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu, yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce hakkının güvenceleri saydığı ters değerlere taptı giderek (Nietzsche, 2006: 8).

Nietzsche'nin bu pasajından anlaşılacağı üzere onun amacı hiçbir zaman insanlığı kurtarmak olmamıştır. Bu durumu Nietzsche bağlamında farklı şekillerde değerlendirebiliriz. İlk değerlendirmede öte dünya düşüncesine Nietzsche'nin nasıl yaklaştığı önemlidir. Nietzsche, toplum nezdinde öte dünyanın bir kurtuluş olarak görüldüğünü bilir ve böyle bir anlayışa en sert eleştirilerini yöneltir. Ona göre böyle bir umut, hâlihazırda sürdürülen yaşamı bütünüyle yozlaştıran bir yanılgıdır. Dolayısıyla Nietzsche, insanların bu umudunu gerçekleştirmez diğer bir deyişle onlara kurtuluş olarak nitelendirdikleri öte dünyasal bir yapı sunmaz. İkinci anlam ise Nietzsche'nin kendisini bir önder olarak kabul etmeyişiinde saklıdır. O, kendisine müritler aramaz diğer bir deyişle sürüce olana çobanlık yapmayı kabul etmez. Dolayısıyla onları kurtarmayı hedeflemez. Burada Nietzsche'nin tüm çabası bizzat yaşamın kendisini kurtarmaktır. Onun üstinsan düşüncesinde böyle bir anlayışla filizlenmiştir. Nietzsche bu hedefe işaret ederek şöyle söyler; “hedef, ‘insanlık’ değil *insanüstü* insandır!”(Nietzsche, 2017b: 615).

Buraya kadar Nietzsche'nin felsefesi boyunca amaçladığı üstinsan konseptinin temelde hangi nedenler üzerine inşa edildiğini, hangi nitelikleri barındırdığını ve böyle bir konseptin yaşam karşısında ki tavrını ayrıntılarıyla ele aldık. Peki, ulaştığımız bu sonuçlar neticesinde üstinsanın bir ideal olduğu söylene bilir mi?

Üstinsanı bir ideal olarak değerlendirebilmemiz için öncelikle ideal olandan ne anladığımızı belirlememiz gerekmektedir. Bu bağlamda ‘ideal’ kavramı ile bu dünyanın ötesinde, ikincil bir yaşama, ikincil bir varlığa işaret ediyorsak diğer bir deyişle metafizik kaynaklardan beslenen bir amacı düşlüyorsak, üstinsanın bir ideal olması imkânsızdır. Fakat bu tanımlamanın aksine ‘ideal’ kavramı ile geçerli olan yaşam içerisindeki bir hedefe işaret ediyorsak üstinsanın bir ideal olduğu kabul edilebilir (Baykan, 2000: 118,119). Nitekim Nietzsche, ideal kavramının

metafiziksel boyutunu dikkate aldığı her söyleminde en keskin reddedici bakışını ortaya koyar. O, içinde bulunduğumuz yaşamı tek yaşam olarak görür. Dolayısıyla üstinsan bir ideal olarak değerlendirilecekse yalnızca bu düşünceden hareket edilmelidir. Bu bağlamda Nietzsche'nin çıkarımımızı destekleyerek bir ülkü olarak nitelendirdiği üstinsana işaretini vermek yerinde olacaktır:

... Bugünün insanı bizi doyurabilir mi hiç? Belki çok kötü bir şey ama, onun en değerli amaçlarına ereklerine bakarken bunları ciddiye almak elimizde değil, hatta artık bakmıyoruz bile. Önümüzde başka bir ülkü var, tuhaf, baştan çıkarıcı, tehlikeli bir ülkü. Kimseyi bu ülkü için kandırmaya kalkışmamız gerekmiyor çünkü kimseye kolayca bu hakkı vermek istemiyoruz. Bugüne dek kutsal, iyi, dokunulmaz, tanrısal denilen her şeyle bir çocuk gibi- açıkçası bile bile değil, ama dolup taşan güçten, bolluktan ötürü- oynayan tinin ülküsü. Onun için ulusların değer bildiği en yüce şeyler olsa olsa bir tehlike, çökme alçalma ya da en azından bir dinlenme, körleşme, arada bir kendini unutmadır (Nietzsche, 2003: 261,262).

Peki, Nietzsche'nin üstinsanı işaret eden bu ülküsüne kavuşmuş mudur? Tarih de üstinsan örnekleri var mıdır? Nietzsche, üstinsanın henüz var olmadığına sıklıkla işaret eder. Ona göre tarihte yüce kişilikler elbette var olmuştur; Sezar, Homeros, Goethe bunlardan bazılarıdır (Nietzsche, 2017b: 255). Fakat bu insanlar Zerdüşt'ün üstinsanı karşısında azımsanacak bir seviyedir. Nietzsche bu bağlamda '*Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün temasına dolayısıyla üstinsana işaret ederek şöyle söyler;

'Dionysosca' kavramım en yüksek uygulandığını buldu burada; onunla ölçülünce, insanoğlunun yaptığı öbür işlerin hepsi zavallıca, olağan şeyler olarak görünür. Bir Goethe, bir Shakespeare bu korkunç tutku içinde, bu yüksekliklerde bir an bile soluk almazlardı; Dante, Zerdüşt'ün yanında yalnızca bir inanandır, doğruyu kendi yaratan, dünyayı yöneten bir kafa, bir yazgı değildir. Veda'ların ozanları rahiptirler, Zerdüşt'ün eline su bile dökemezler; doğruluğuna doğrudur ya, daha bir şey değildir bunlar, hiçbiri bu yapıtın apayrı yerini, içinde yaşadığı gökmavisi yalnızlığı belirtemezler (Nietzsche, 2006: 91).

3.6.Üstinsan Ve Amor Fati

Bir yaşam filozofu olduğunu her söylemiyle ortaya koyan Nietzsche, '*amor fati*' düşüncesi ile bu yönünü zirveye taşımıştır. Nietzsche felsefesinde çoğu zaman yanlış yorumlanan bu kavram Latince 'aşk', 'sevgi' anlamlarını imleyen amor ile 'kader', 'yazgı' anlamlarında karşılık bulan fatum'dan türetilmiştir. Nietzsche, bu kavram ile yaşamı olduğu gibi kabul etme, ona Dionysosça bir tavır ile yaklaşmaya işaret etmektedir (Güçlü vd., 2003: 58). Bu bağlamda Nietzsche'nin amor fati

düşüncesinin onun felsefesi boyunca vermiş olduğu yaşam mücadelesini desteklediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche, Sokrates'ten beri var olan temel eğilimin yaşamın gözden düşürülmesi yönünde olduğunu iddia etmektedir. Ona göre başta Hıristiyanlık olmak üzere bu eğilimlerin tümü var oluşun belirsizliği karşısında farklı farklı söylemleri gerekçe göstererek bu dünyadan kaçışı simgeleyen bir öte dünya algısı ile donanmışlardır. Nietzsche ekseninde bu öte dünya inancı, geçerli olan yaşama karşı duyulan sevgisizliğin, güvensizliğin bir neticesidir. Ona göre insan, yaşamına karşı duyduğu memnuniyetsizliğin ve güvensizliğin ağırlığı altında ezilirken inandığı öte dünya düşüncesi ile bir nevi rahatlama mekanizması yaratmış olur. İşte Nietzsche'nin amor fati böylelikle yaşamı dışlayan, ona kötümser bir tavırla yaklaşan düşüncelere karşı geliştirilmiş geçerli olanı olumlamaya hizmet eden bir kavramdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Nietzsche, amor fati düşüncesi ile var olanı kabul edip eylemsizliğe, boş vermişliğe, olmuşla olacak olanın önüne geçilemeyeceği gibi bir algıya işaret etmemektedir; diğer bir ifadeyle amor fati ile Nietzsche, miskin bir yaşamı yahut kadercı bir yaklaşımı kastetmemektedir (Baykan, 2000: 122). Şayet amor fatiyi böyle bir düşünceyle konumlandırırsak Nietzsche'nin üstinsan konsepti tamamen çelişik bir hâl alır.

Nietzsche esasında amor fati ile insanın kendisiyle, yaşamıyla kurduğu ilişkiye dikkat çeker. Ona göre insan, yaşama evet dediği, tanrısızlığı kabul edip var oluşu suçlamadığı ve var oluşa sevgiyle yaklaştığı sürece yaşama gerçek hakkını verebilir. Bu noktada denilebilir ki amor fati, yaşama bu hakkı vermenin birincil anahtarıdır. Nietzsche, bu denli önemli gördüğü amor fatiyi Sokrates'ten beri var olan genel tavrın karşısına yerleştirerek şöyle söyler;

İnsanlığın bugüne dek önemle düşünüp durduğu şeyler gerçek bile değildir, kuruntudur yalnızca; daha sert deyişle, o sapına dek zararlı, hasta yaratıkların bozulmuş içgüdülerinden doğan yalanlardır, -o kavramların topu, 'tanrı', 'ruh', 'erdem', 'günah', 'öte dünya', 'doğru', 'bengi yaşam'... Ama insanoğlunun büyüklüğünü, 'tanrısallığını' hep bunlarda aradılar... 'Küçük şeyleri', yani yaşamın temel konularını küçümsemeyi öğretmekle, en zararlı insanları büyük insan saymakla yurt yönetiminin, toplum düzeninin, eğitimin tüm sorunlarını ta köklerine kadar bozdular. Çağdaş ekinimiz son derece kaypaktır... Bu sözde 'birinci'leri insandan

saymıyorum bile, -onlar benim gözümde insanlığın döküntüleri, hastalığın, öce susamış içgüdülerin doğurtmalarıdır; yıkım getiren, aslında onulmaz canavarlardırlar hepsi; yaşamdan oç alırlar... Bunun karşıtı olmak istiyorum ben: Sağlam içgüdünün tüm belirtilerine karşı büyük bir duyarlıktır benim ayrıcalığım... Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence amor fatidir; İnsanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğun yanında yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez –her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır-, iş onu sevmekte... (Nietzsche, 2006: 45,46).

Nietzsche'nin bu söyleminden de anlaşılacağı üzere amor fati, yaşamı olduğu gibi kabullenip öte dünyalara beslenen özleme bir karşı çıkıştır. Ona göre insan ancak geçerli olan yaşamından başka öte bir dünyanın olmayacağını bildiğinde ve bu yaşamında onun kendisi olmasının sağlayıcısı olan içgüdülerinden sıyrılmayacağını kavradığında gerçek bir yaşam ortaya koymuş olacaktır. Bu bağlamda amor fati kişinin tanrısız yaşamını sevip, onu kabul edip ve böylece kendi değerlerini yaratmasında kilit unsurdur. Amor fatiden uzak kimsenin yaşamı daimi bir nefret üzerine inşa olup, kendisinden farklı olana hayır diyen, içinde bulunduğu yaşamı tanrıya bağlı kalındığı ölçüde değerli sayan bir anlayışla şekillenir.

Bu bağlamdan hareketle amor fatinin Nietzsche'nin oluşun masumiyetini bilen, ebedi dönüşü mutlulukla karşılayan, Dionysosça bakışla yaşamına yön veren, trajik kavrayışın en üst tezahürü olan üstinsanı ile eklemli bir kavram olduğu söylenebilir. Nietzsche, yaşamı evetleyen en yüce tezahür olarak nitelendirdiği üstinsana işaret ederek amor fatiyi kendisi üzerinden şöyle serimler;

Bugün herkes kendisine isteğini, en değerli düşüncesini dile getirmeğe bıraktı. Bu yüzden bugün kendimden ne dilediğimi, bu yıl yüreğimde koşturacak düşünceyi söyleyeceğim –Bundan böyle hangi düşüncenin yaşamımın nedeni, güvencesi, tatlılığı olacağını. – Şeylerde zorunlu olanı, güzel olanı görmek için, öğrendikçe öğrenmek istiyorum. Öğrenince şeyleri güzelleştirenlerden biri olacağım. *Amor fati*. Bundan sonra benim aşkım bu olsun. Çirkin olana savaş açmak istemiyorum. Suçlamak istemiyorum, suçlayanları suçlamak istemiyorum. Benim değilmem, genelde her şeyi hesaba katarak uzağa bakmak, başımı çevirmek olacak: Günün birinde bir evetleyici olmak isterim ben (Nietzsche, 2003: 167).

Nietzsche'nin bu söylemlerinden hareketle amor fati, yaşamın dolu dizgin sürdürülmesi, onun kendisiyle yüzleşilmesi, yaşamı yok eden tüm inançların

aşılması, tanrısız bir yaşamda yeni yaratımların ortaya konması noktasında biricik unsurdur. Öyle ki bu unsur tüm yönleriyle yaşama, yaşamaya hizmet eden üstinsana erişmede nihai basamaktır.



SONUÇ

Nietzsche'nin üstinsan konseptinin ne tür bir arka plandan beslendiğini, nasıl bir gereklilikten doğduğunu ve hangi nitelikleri barındırarak var olan insan tipolojisinden ayrıldığını ortaya koymayı hedefleyerek ilerlediğimiz bu çalışmada Nietzsche'nin aslında büyük bir karşı çıkımla üstinsan düşüncesini geliştirdiği sonucuna ulaşmış bulunmaktayız. Peki bu karşı çıkımın hareket noktası nedir? Nietzsche'nin alaşağı edici bir tavırla yaklaştığı düşünceler nasıl bir temele dayanır? Bu temel karşısında Nietzsche üstinsan konseptini ne şekilde konumlandırır? Tüm bu sorular Nietzsche'nin yaşamın kendisiyle kurduğu ilişkinin tahlili ile aydınlatılabilir niteliktedir.

Nietzsche ekseninde yaşamda kabul edilebilecek en yüksek değer yaşamın kendisidir. O, tüm felsefesini böyle bir düşünce ile inşa eder ve tüm söylemleriyle yaşamla arasındaki sıkı bağa vurgu yapar. Nietzsche'nin yaşama olan bakışının bir tezahürü olan felsefesi de temelde yaşamın reddedilmesine yönelik bir karşı çıkıştır. Nietzsche'ye göre yaşamın reddi esasında tek bir tema üzerinden hareket eder; bu tema mutlak hâkikat yanılığıdır. Nietzsche gözünde Sokrates, Platon ve Platoncu bir din olan Hıristiyanlıkla bu yanılığa en yüksek seviyeye ulaşır ve geçerli olan yaşam tümüyle gözden düşürülür. İçinde bulunduğumuz hayat tıpkı bir günah nesnesi gibi görülür ve ona kötücül bir tavırla yaklaşılır. Fakat burada verilen tek kurban yaşam değildir. Nietzsche, mutlak hâkikat karşısında insanında değerden düşürüldüğüne dikkat çeker. Ona göre insan bu düşünceler altında içgüdülerinden ötürü ayıplanan ve disipline edilmesi gereken bir varlığa dönüştürülür. İşte Nietzsche aslında tüm felsefesini böylelikle gözden düşürülmüş değerlerin kurtarılmasına adanır. Bu bağlamda o, eşsiz bir yaşam pratiği olarak nitelendirdiği üstinsan konseptini geliştirir. Peki, bu üstinsan nedir? Onun yaşama olan yönelimi nasıldır?

Nietzsche düşüncesinde üstinsan, Sokrates ve Platoncu öğelerle beslenen Hıristiyanlık karşısında yaşamın daimi bir oluşa karşılık geldiğini bilen ve dolayısıyla mutlak hakikat nitelendirmelerinden sıyrılan, objektiflik ve nesnellik kılıfları ile yaşamı tekdüzeleştirilen düşüncelere inat realiteyi kendi gözleriyle değerlendiren, tüm ahlaki kıstaslardan koparak iyinin ve kötünün ötesinde bir yaşam pratiği sunan ve daima daha fazla olma istencine sahip kimsedir. Böyle bir kimse var oluşun belirsizliği karşısında ümitsizliğe kapılmadan yaşamın anlamını kendi

belirlenimleriyle ortaya koyandır. Bu insan ebedi dönüş yasasının en yüce halidir. O, aynı yaşama sayısız kere gelme tahayyülü karşısında daima mutluluk duyan, yaşamın reddini öğütleyen bakışlar karşısında daima kucaklayan koca bir ‘evet’ tir. Öyle ki bu evetleme kişinin kendisini bir bütün olarak onaylamasına kapı aralar. Üstinsan bu haliyle kendi değerlerinin yaratıcısı konumuna yükselen, tanrının ölümüyle ortaya çıkan nihilistik krizi bu yaratıcılığıyla aşan ve bununla kendi ahlak düzeni içinde taşıyan diğer bir deyişle kendisinin efendisi olandır.

Nietzsche, “henüz var olmayan bir insan türü için yazıyorum: ‘dünyanın efendileri’ için” der (Nietzsche, 2017b: 597). Peki, bugün baktığımızda yüz yılı aşkın bir zaman önce yeryüzüne veda eden Nietzsche’nin üstinsan ülküsü gerçekleş midir? Dünya, efendilerine kavuşmuş mudur? Yoksa Nietzsche’nin üstinsan ülküsü hiçbir zaman ulaşılamayacak bir ütopya olarak mı kalmıştır?

Nietzsche, tarihin en erken dönemlerinden beri yaşama egemen olan unsurların en başında dinsel temaların olduğuna işaret eder. Bugün ise yaşam üzerinde dinin etkisi hâlâ var olmakla birlikte ona ekonomi ve medya unsurları da eklenmiştir. Öyle ki insan, tüm yaşamını bu üç öge etrafında şekillendirmektedir. Burada ilkin din ögesi altında içinde bulunduğumuz yaşamın ötesine özlem duyulur ve dolayısıyla bu dünyaya en değersiz, en kötücül anlamlar yüklenir. Ardından ekonomi ögesiyle yaşamın kendisi parasal kaygılar üzerinde yok edilir. İnsan, parasal kazancın ardına yerleştirilen bir makineye dönüştürülür. Burada yaratıcı olan hiçbir unsur yaşama dâhil edilmez. Tüm bunlardan sonra yaşama en büyük darbe medya unsuru ile vurulur. Öyle ki bu unsur altında insan bir başkasının gözleriyle yaşama bakar. Böyle bir yaşamda egemen olan tek bir duygu vardır bu ise ötekinin ne düşüneceğidir. Bu duygu ile kişi tüm yaşamını diğerlerinin arzu ve isteklerine kurban eder. Burada medya ögesinin yaşamda tıpkı bir din gibi ilerlediği söylenilebilir. Din ögesi ile nasıl ki ikincil bir dünyaya, bir öte dünyaya inanılıp geçerli olan yaşam değersizleştiriliyorsa medya ile de içinde bulunduğumuz yaşamdan öte bir gerçeklik algısı yaratılır ve tüm edimler bu algıya göre şekillendirilir. Bu bağlamda denilebilir ki yirmi birinci yüzyıl temelde din, ekonomi ve medya unsurları ile itaatkâr bir yapılanma içerisinde durmaksızın ve aslanan

yaşamı sürdürmeksizin kıvranmaktadır. Böyle bir yaşam da Nietzsche'nin biricik ülküsü olan üstinsana ulaşmak imkânsız bir deneyim olarak kalmaktadır.

Nietzsche, henüz hiçbir çağda üstinsanın var olmadığını söyler ve günümüz dünyasına biraz önce yaptığımız kısa değerlendirme neticesinde insanın yaşamda ki durumunun Nietzsche'nin üstinsanından gün geçtikçe uzaklaştığı açıktır. Bu bağlamda Nietzsche, üstinsan konseptini her ne kadar ulaşılacak bir ülkü olarak görse de onu günümüze değin ulaşılmayan ve ulaşılmaması da pek mümkün olmayan bir ütopya olarak değerlendirmek mümkündür. Peki, bu değerlendirme sonucunda Nietzsche'nin üstinsan konseptinin gereksiz olduğu söylenebilir mi?

Bu soruya en kesin ifade ile hayır demekteyiz. Üstinsan bir ütopyadır, ulaşılması hiç mümkün olmayacak bir ütopya; fakat bu ütopya, Nietzsche'nin de önemle üzerinde durduğu yaşamın egemenlerden arındırılması noktasında oldukça önemlidir. İnsan, Nietzsche'nin kavradığı şekilde bir üstinsana hiçbir zaman ulaşamayacağını bilip fakat yine de üstinsan konseptini kendisine bir hedef olarak belirlediği sürece yaşam daha yaşanılır kılmacaktır. Öyle ki bu hedefle insan tüm değerlerini kendi belirlenimlerine göre yaratmayı tek kıstas sayacaktır. Sonuç olarak üstinsan özenilesi bir ütopyadır fakat bunu fark etmek bile geçerli olan yaşam algımızın yenilenmesine katkı sağlayacaktır. Burada denilebilir ki Nietzsche'nin üstinsanını tahayyül etmek, tüm yönleriyle daha sağlıklı bir yaşamın ön koşuludur.

Tüm bu tespitlerimizden sonra Nietzsche'nin üstinsan ülküsü ile bir öte dünya tasarısı sunduğu ve dolayısıyla geçerli olan yaşamı bir anlamda hor gördüğü yanılığımıza düşülebilir. Ancak burada belirtmek gerekir ki Nietzsche ekseninde yaşam tümüyle bir güç istencidir ve bu güç istenci daima daha fazla olmak anlamındadır. Bu bağlamda üstinsan, bizzat bu yaşamın içerisinde ve o daima daha fazla olma istencinin en yüce halidir. Bu yönüyle Nietzsche'nin üstinsanı metafiziksel bir hedef yahut uhrevi bir hâkikat değildir. Üstinsan, bizzat geçerli olan yaşamın kendisinden hareket eden ve son noktada yine bu yaşamın kendisine dönen bir pratiktir. Dolayısıyla üstinsanı herhangi bir öte dünyacı bakışa yerleştirmek ve onun yeni bir metafiziğe hizmet ettiği iddiasında bulunmak Nietzsche'nin felsefesine, onun yaşam karşısında ki tutumuna yapılacak en büyük haksızlıktır.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M., Zabcı, F. Ç., Ergün, R. (2009). **Kral Devletten Ulus Devlete.** (İkinci Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Akarsu, B. (1987). **Çağdaş Felsefe, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları.** (İkinci Baskı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Akdeniz, E. (2013). "Nietzsche'de Dekadans Ve Kültür Eleştirisi Olarak Trajik Bilgelik". **Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi**, (15), 111-126.

Armstrong, K. (2017). **Tanrı'nın Tarihi.** (Çev. O. Özel ve H. Koyukan). İstanbul: Pegasus Yayınları.

Aster, E. V. (2005). **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi.** (Çev. V. Okur). İstanbul: İm Yayınları.

Ballıkaya, C. (2015). "Pozitivizm Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri". **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (33), 87-106.

Baykan, F. (2000). **Nietzsche'nin Felsefesi.**(Birinci Baskı). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Berkowitz, P. (2003). **Nietzsche, Bir Ahlak Karşının Etiği.** (Çev. E. Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Blacham, H. J. (2005). **Altı Varoluşçu Düşünür.** (Çev. E. Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Eserin orijinali 1961' de yayımlanmıştır).

Büyük, C. (2013). "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Değerler Sorunu". **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi**,17 (3), 1-20.

Capella, W. (1994). **Sokrates'ten Önce Felsefe.** (Çev. O. Özügül). İstanbul: Kabalcı Yayınları. (Eserin orijinali 1968'de yayımlanmıştır).

Cevizci, A. (Editör). (2006). **Felsefe Ansiklopedisi.** Ankara: Babil Yayıncılık.

Cevizvi, A. (2010). **Felsefe Tarihi.** (İkinci Baskı).İstanbul: Say Yayınları.

Comte, Auguste. (1964). **Pozitif Felsefe Dersleri.** (Çev. Ü. Meriç). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Coşar, M. (2009). **Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol.** (İkinci Baskı). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

Çağlıyan, Ç. E. (2017). "Tragedyanın Özündeki Dionysosçu Bilgelik Ve Sinemadaki İzleri". **SineFilozofi Dergisi**, 2 (3), 35-55.

Çevikbaş, S. (2010). “Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Olan Bir Felsefe”. **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**,14 (1), 25-40.

Çörekçioğlu, H. (2014). “Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı”. **Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi**, (14), 35-46.

Daldeniz, E. (2001). “Zerdüşt: Tiksinti Duymayan İnsan”. **Cogito Düşünce Dergisi**, (25), 251-261.

Danto, A. (2002). **Nietzsche Hayatı, Eserleri, Felsefesi**. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Darwin, C. (1976). **Türlerin Kökeni**. (Çev. Ö. Ünalın). Ankara: Onur Yayınları.

Dede, N. (2017). **Nietzsche Ve Gadamer’de Hakikat Problemi**.Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.

Deleuze, G. (2010). **Nietzsche ve Felsefe**.(Çev. F. Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık. (Eserin orijinali 1962’de yayımlanmıştır).

Dereko. A. (2007). “Nietzsche’de Tragedya Sanatı”. **Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 18, 33-50.

Descartes, R. (1942). **Metafizik Düşünceler**. (Çev. M. Karasan). İstanbul: Maarif Matbaası.

Descartes, R. (2015). **Yöntem Üzerine Konuşma**. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2016). **Meditasyonlar**. (Çev. E. Sunar). İstanbul: Say Yayınları.

Estin, C., Laporte, H. (2002). **Yunan Ve Roma Mitolojisi**. (Çev. M. Eran). Ankara: Tubitak Yayınları. (Eserin orijinali 1987’ de yayımlanmıştır).

Feuerbach, L. (2008). **Hıristiyanlığın Özü**. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say Yayınları.

Foucault, M. (1994). **Kelimeler ve Şeyler**. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

Frolov, İ. (1991). **Felsefe Sözlüğü**. (Çev. A. Çalışlar). İstanbul: Cem Yayınları.

Gökberk, M. (2007). **Felsefe Tarihi**. (On yedinci Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S.,Yolsal, Ü. H. (2002). **Felsefe Sözlüğü**. (Birinci Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Heidegger, M. (2001). **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı**. (Çev. L. Özşar). Bursa: Asa Yayınları.
- Hobbes, T. (2007). **Leviathan**. (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Jackson, R. (2012). **Nietzsche Kilit Fikirler**. (Çev. N. Yaraç). İstanbul: Optimist Yayınları.
- Jaspers, K. (2013). **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**.(Çev. M. Batmankaya). İstanbul: Alfa Yayınları. (Eserin orijinali 1935'te yayımlanmıştır).
- Jung, C. G. (2019). **Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler**. (Çev. T. Berkes). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kant, I. (1993). **"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt**. (Çev. N. Bozkurt). Remzi Yayınları.
- Keklik, N. (1978). **Felsefe: Muakayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1967). **Nietzsche ve İnsan**. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1997). **Sanata Felsefeyle Bakmak**. (Birinci Baskı). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Küçükalp, K. (2002). "Nietzsche'nin Nihilizmi Alt Etme Projesi". **Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi**, (1), 37-43.
- Küçükalp, K. (2011). "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı". **Felsefe Dünyası Dergisi**, (53), 41-52.
- Megill, A. (1998). **Aşırılığın Peygamberleri**. (Çev. T. Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. (Eserin Orijinali 1985' te yayımlanmıştır).
- Nehamas, A. (1999). **Edebiyat Olarak Hayat**. (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (1963). **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**. (Çev. N. Hızır). İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F. (1966). **Gezgin İle Gölgesi**. (Çev. İ. Z. Eyüboğlu). İstanbul: Oluş Yayınları.
- Nietzsche, F. (1998). **Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk Ve Yalan Üzerine**. (Çev. Oruç Aruoba). Cogito Düşünce Dergisi. (16), 55-66.

Nietzsche, F. (2002). **Güç İstenci**. (Çev. S. Umran). İstanbul: Birey Yayıncılık. (Eserin orijinali 1901’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2003). **Şen Bilim**.(Çev. L. Özşar). İstanbul Asa Kitabevi.

Nietzsche, F. (2003a). **Eğitimci Olarak Schopenhauer**. (Çev. C. Atila). İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, F. (2006). **Ecce Homo**. (Çev. C. Alkor). İstanbul: İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1888’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2008). **Deccal**. (Çev. O. Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1888’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2010a). **PutlarınAlaca Karanlığı**. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Eserin Orijinali 1888’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2010b). **Wagner Olayı, Nietzsche Wagner’e Karşı**. (Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1888’de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2011). **Tragedyanın Doğuşu**. (Çev. İ. Z. Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1872’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2011b). **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**.(Çev. M. Kahraman). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2013). **Tan Kızılığ**. (Çev. Ö. Saatçi). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1881’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2015a). **Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne**. (Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin Orijinali 1887’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2015b). **İyinin ve Kötünün Ötesinde**. (Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1886’da yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2015c). **İnsanca, Pek İnsanca**. (Çev. C. Atila). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1878’ de yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2017a). **Böyle Söyledi Zerdüş**. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. (Eserin orijinali 1883’te yayımlanmıştır).

Nietzsche, F. (2017b). **Güç İstenci**. (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1901’de yayımlanmıştır).

Osho. (2013). **Tanrı Komplosu**. (Çev. F. N. Öztürk). İstanbul: Ganj Yayıncılık.

Özer, Z. (2017). “Nietzsche Ve Aristoteles’te Hakikat Meselesi”. **Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi**,57 (2),1528 – 1546.

- Özkan, S. (2004). **Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe**. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Pearson, K. A. (1998). **Kusursuz Nihilist**. (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon. (2010). **Devlet**. (Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2015). **Phaidon**. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). **Timaios**. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Spinoza, B. (2016). **Etika**. (Çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şengör, C. (2001). "Nietzsche ve 'Akla' İsyân". **Cogito**, (25), 240-250.
- Timuçin, A. (1972). **Descartes**. (Birinci Baskı). İstanbul: Kıtış Yayınları.
- Uygur, N. (1989). **Güneşle**. (Birinci Baskı). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Yavuz, H. (2001). "Nietzsche ve Bengidönüş". **Cogito Düşünce Dergisi**, (25), 143-148.



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

19/06/2019

Tez Başlığı / Konusu:

FRIEDRICH NIETZSCHE FELSEFESİNDE ZERDÜŞT'ÜN ÜSTİNSAN BİLDİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 123 sayfalık kısmına ilişkin, 19/06/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 (yüzdebir) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

19/06/2019
Meltem EMRE

Adı Soyadı: Meltem EMRE

Öğrenci No: 169215001

Anabilim Dalı: Felsefe

Statüsü: Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN
Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

19/06/2019

ENSTİTÜ ONAYI
UYGUNDUR

...../201.....

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü