

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**FRIEDRICH NIETZSCHE’NİN KÜLTÜR ELEŞTİRİSİNDE**  
**“YAŞAMIN OLUMLANMASI” DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR**  
**İNCELEME**

**Şeyda BLAUTH**

**Danışman**

**Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER**

**İZMİR – 2015**

**YÜKSEK LİSANS**  
**TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI**

2012801506

**Üniversite** : Dokuz Eylül Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı ve Soyadı** : Şeyda BLAUTH  
**Tez Başlığı** : Friedrich Nietzsche'nin Kültür Eleştirisinde "Yaşamın Olumlanması"Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme

**Savunma Tarihi** : 20.07.2015  
**Danışmanı** : Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER

**JÜRI ÜYELERİ**

| <b><u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u></b> | <b><u>Üniversitesi</u></b> | <b><u>İmza</u></b>                                                                    |
|-----------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER         | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |   |
| Prof.Dr. Levent AYSEVER           | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |  |
| Doç.Dr.Nazile KALAYCI             | HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ     |  |

Oybirliği ☒  
Oy Çokluğu ( )

Şeyda BLAUTH tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Friedrich Nietzsche'nin Kültür Eleştirisinde "Yaşamın Olumlanması"Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı Tezi (X) / Projesi ( ) kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU  
Enstitü Müdürü

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Friedrich Nietzsche’nin Kültür Eleştirisinde ‘Yaşamın Olumlanması’ Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23/06/2015

Şeyda BLAUTH

**ÖZET**  
**Yüksek Lisans Tezi**  
**Friedrich Nietzsche'nin Kültür Eleştirisinde “Yaşamın Olumlanması”**  
**Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme**  
**Şeyda BLAETH**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe Anabilim Dalı**  
**Felsefe Programı**

Kültür kavramı kullanılmaya başlandığı andan itibaren filozoflarca tartışılan bir kavram olmuştur. Günümüzde kültür üzerine yapılan eleştirel tartışmalar büyük oranda Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Nietzsche, Avrupa kültürüne yönelttiği yaşam odaklı kültür eleştirisini düşünce ve yaşam karşıtlığını aşmak üzere konumlandırır. Düşünce ve yaşam arasındaki karşıtlık, düşünürlerin akış içindeki varlığın ardındaki değişmeyen bilgisine ulaşma çabasında ortaya çıkmış ve bilgeyi hakikat dürtüsü ile yaşamı koruyan yanılgıların çatıştığı bir varlık haline getirmiştir.

Nietzsche'nin yozlaşmış olarak gördüğü kültürün dayandığı değerlerin kaynağı, insanın kendisini doğanın ve dünyanın karşısında konumlandırması ve kendi varoluşu da dâhil olmak üzere varoluşun değerlendirmesini yapma hakkını kendinde görmesidir. Böyle bir değerlendirme sonucu kötü ve acı dolu olarak görülen dünyayı yok sayma veya ıslah etme yoluyla yenmeye çalışmak insanın kendi kendisini yenmeye çalışmasından farksızdır. Kendisine ve doğaya karşı silahlanmış insanlardan oluşan modern toplum, yaratıcı insanın ortaya çıkmasının karşısında engel teşkil eder.

Bu bağlamda çalışmamızda Nietzsche'nin Avrupa kültürünün yaşamı yadsıyıcı değerlendirme biçimine yönelttiği eleştiri irdelenerek düşünce ve yaşam arasındaki uçurumun aşılabileceği yaşamı olumlayan kültürün olanağı

tartışılacaktır. Nietzsche'nin bireyde ve kültürde yozlaşmanın aşılması için nihai önerisi, tutkuların kökenine saldırılmaksızın yaşamın Dionizik olarak olumlanmasıdır. Nietzsche'nin kültür eleştirisi "yaşamın olumlanması" düşüncesi bağlamında ele alındığında, onun "çekiçle felsefe yapmak" dediği felsefe yapma biçiminin hem yıkan hem yeniden inşa eden yönünü yansıtmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Kültür, Olumlama, Eleştiri, Dionizik, Şen Bilim, Yaşam.

**ABSTRACT**  
**Master's Thesis**  
**An Inquiry into the Idea of “Affirmation of Life” in Friedrich Nietzsche's**  
**Critique of Culture**  
**Şeyda BLAETH**

**Dokuz Eylül University**  
**Graduate School of Social Sciences**  
**Department of Philosophy**  
**Philosophy Program**

The notion of culture has been discussed by philosophers since it has begun to be used. Today the critical discussions about culture are to a large extent influenced by Nietzsche's thoughts. Nietzsche positions his life-based critique of culture directed to European culture for the purpose of overcoming the opposition between reasoning and life. The opposition between reasoning and life has appeared when the philosophers tried to achieve the knowledge of the static being behind the existence which flows; and it made the wise person a being in which the instinct of truth and the illusions that protect life conflict.

The source of the values that culture which Nietzsche assumed to be decadent base on is that human states himself against the nature and the world and thinks that he is entitled to evaluate the whole existence, including his own existence. Trying to defeat the world, which is assumed to be evil and painful as a conclusion of that kind of an evaluation, through ignoring or chastening is indistinguishable with one's struggle to defeat himself. The modern society, which consists of people who are armed against themselves and the nature, prevents the creative human from arising.

Within this context, in this thesis Nietzsche's criticism which faces European culture's life-denying evaluation will be examined and the possibility of the life-affirmative culture in which the gap between reasoning and life will be overcome will be discussed. Nietzsche's ultimate suggestion for the purpose

**of overcoming decadence is the Dionisian affirmation of life without attacking the origin of the passions. When Nietzsche's critique of culture is approached as part of the idea of "affirmation of life", it reflects both the destructive and reconstructive aspects of his way of philosophising which he calls "to philosophise with a hammer".**

**Keywords: Nietzsche, Culture, Affirmation, Critique, Dionisian, Gay Science, Life.**

# **FRIEDRICH NIETZSCHE’NİN KÜLTÜR ELEŞTİRİSİNDE “YAŞAMIN OLUMLANMASI” DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

## **İÇİNDEKİLER**

|                  |      |
|------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii   |
| YEMİN METNİ      | iii  |
| ÖZET             | iv   |
| ABSTRACT         | vi   |
| İÇİNDEKİLER      | viii |
| GİRİŞ            | 1    |

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **YAŞAMI YADSIMAYA DAYALI AVRUPA KÜLTÜRÜ**

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. KÜLTÜRÜN DİNAMİKLERİ OLARAK APOLLON VE DİONYSOS            | 17 |
| 1.1.1. Eski Yunan Tragedyalarında Apollonik Öge ve Dionizik Öge | 18 |
| 1.1.2. Felsefede Apollonik Sokratik Gelenek                     | 21 |
| 1.2. TARİH KAVRAYIŞININ YAŞAMA ETKİLERİ                         | 26 |
| 1.2.1. Tarihsellik Duygusu                                      | 30 |
| 1.2.2. Tarihin Yaşayanlara Faydaları                            | 32 |
| 1.3. BİLİMSEL VE AHLAKİ ALANDA HAKİKAT İSTEMİ                   | 35 |
| 1.3.1. Bütünün Anlamı ve Yanlış İnanç Öğretileri                | 40 |
| 1.3.2. Bilim Yapan Hayvan Olarak İnsan                          | 43 |
| 1.3.3. İdealizmin Sonu                                          | 47 |
| 1.3.4. Ahlaki Alanın Sınırları                                  | 49 |

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRÜN OLANAĞI**

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| 2.1. TANRININ ÖLÜMÜ VE DİN                            | 59  |
| 2.2. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE AHLAK VE DİN           | 73  |
| 2.3. ŞİİRİN VE ŞENLİĞİN BİLİMDEKİ YERİ                | 79  |
| 2.4. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE BİLİM VE BİLGİ ARAYIŞI | 84  |
| 2.5. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE TARİHSELLİK DUYGUSU    | 87  |
| <br>                                                  |     |
| SONUÇ                                                 | 91  |
| <br>                                                  |     |
| KAYNAKÇA                                              | 101 |

## GİRİŞ

Bir yaşam filozofu olan Nietzsche'nin felsefesinin odak noktası *yaşam* ve *yaşamakta* *olandır*. Nietzsche'nin başlıca problemi, yaşamış olduğu çağda Avrupa'da hâkim olan yaşamın algılanış ve ifade ediliş biçimindeki bozukluktur. O, bu bozukluğu bir kültür sorunu olarak görmüştür. Kültür, Nietzsche için *bir ulusun bütün yaşam ifadelerindeki sanatsal üslup birliğidir*.<sup>1</sup> Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesinin odak noktası olan yaşam sorunu, doğrudan kültür ve sanat sorunu olmaktadır.

### a. Kültür Kavramı

Kültür sözcüğü Latince *Cultura* sözcüğünden gelir, *Cultura* sözcüğü ise inşa etmek, işlemek, süslemek, bakmak anlamlarına gelen *Colere* sözcüğünden türetilmiştir. *Cultura* kelimesinin kökeni olan *Colere* sözcüğü önem vermek, özen göstermek ve bakım anlamlarına gelir ve çiftçinin uğraşına, yani tarıma işaret eder. Romalılar tarıma *agri* (tarla, alan)- *cultura* demişlerdir, bu sözcük günümüzde de birçok batı dilinde<sup>2</sup> tarım anlamında kullanılmaktadır. Türkçe'ye kültür sözcüğü girmeden önce kullanılan ekin ve hars<sup>3</sup> sözcükleri de benzer bir anlama işaret eder. Kültür ve tarım sözcükleri, çağrıştırdıkları anlamlar bakımından da yakındır. Nitekim çağdaş Almanca'da kültür anlamına gelen *Kultur* sözcüğü doğrudan olmasa da tarım anlamına gelmektedir.

Tarım, bitkisel veya hayvansal ürünlerin üretilmesi, bunların kalite ve verimlerinin yükseltilmesi, bu ürünlerin uygun koşullarda muhafazası, işlenip değerlendirilmesi anlamına gelir. Yani tarımda doğadan -insana dışsal olandan- alınan materyalin insanın *ihtiyaçlarına ve amaçlarına yönelik* dönüştürülmesi söz konusudur. Tarımı olanaklı kılan bitki ıslahı, istenen özelliklere sahip bitkileri elde etmek için, insan eliyle uygulanan eşleştirme ve seçme yöntemlerine verilen genel isimdir. Doğa koşullarının canlı türlerini seçilime tabi tutmasına benzer şekilde,

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Werke in Drei Bänden I*, Carl Hanser Verlag, München, 1960, (Unzeitgemäße) s. 223.

<sup>2</sup> Örneğin: İngilizce'de (agriculture), Almanca'da (die Agrikultur, die Kultur), Fransızca'da (L'agriculture) ve İspanyolca'da (La agricultura) tarım anlamına gelen sözcükler kökteştir.

<sup>3</sup> Eski Türkçe'de hars, tarla sürmek anlamına gelir.

insanlar da istedikleri özelliklere göre bazı bitkileri seçip diğerlerini eleyerek bitki türlerini bir seçilime tabi tutarlar.<sup>4</sup> Örneğin buğday, binlerce yıldır tarımı yapılan bir bitkidir. Buğday bitkisinin binlerce yıldır ıslahı yapılmaktadır. Öngörülen amaçlara yönelik olarak istenen özelliklere sahip buğday bitkilerinin tohumları ekilip bu bitkilerin devamlılığı sağlanır. Böylece buğday bitkisi doğal seçilimin yanında insan eliyle meydana gelen bir seçilimle de karşılaşmaktadır.

Adorno, Alman kültürü ile Amerikan kültürünü karşılaştırdığı *Kultur and Culture* başlıklı makalesinde kültürün doğayla belirli bir şekilde ilişki kurma, ona yönelme olduğunu söyler.<sup>5</sup> Nerede kültürden bahsediliyorsa orada bir toplumun doğayla karşılaşması söz konusudur. Kültür kelimesinin kökeninde ifade edilen inşa etmek ve işlemek eylemlerinin öznesi insandır. İnsanın inşa ettiği, işlediği materyal ise kendisine doğal olarak verili olandır, daha genel anlamıyla doğanın kendisidir. Toplumun doğayla karşılaşması, insanın doğaya egemenliği şeklinde görülmektedir. Nitekim Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan *Türkçe Sözlük*'te kültür sözcüğü tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü olarak tanımlanmıştır.<sup>6</sup> Ancak Adorno'ya göre bir şeye bakım yapmak, özen göstermek doğrudan ona egemen olmak anlamına gelmeyebilir. Doğayla uğraşmak onu baskı altına almakla veya kullanmakla aynı şey değildir.<sup>7</sup>

Kültür kelimesinin kökeni olan *colore* (İngilizce'de care) aynı zamanda bir şeyi kendisi için korumayı, onu muhafaza etmeyi de içerir. Adorno, bu konuda yapay bir ürün olan şarabı örnek verir. Doğa iyi bir şarabı kendiliğinden ortaya çıkarmaz, şarabın üretilmesi için üzümler insan tarafından damıtılmalı, karmaşık bir mayalanma sürecinden geçirilmelidir. Adorno'ya göre özel Fransız şarapları (*vins du pays*) böyle bir *kültürün* ürünleridir. Doğanın bozacağı üzümler, korunmuş, korunurken de dönüştürülmüştür. Artık o şarabın yapılmış olduğu üzümlerin tadı da, o üzümlerin ortaya çıktığı koşullar da aynı kalmamıştır; ancak üzümler bir şekilde saklanmıştır. Adorno'ya göre Avrupa'da kültür kavramı, tıpkı şarap örneğinde olduğu

<sup>4</sup> İlay Çelik, "Aşı Zamanı", **Bilim ve Teknik**, Yıl:43, Sayı:509, Ankara, 2010, s. 71.

<sup>5</sup> Theodor Adorno, "Kultur and Culture", çev. Mark Kalbus, **Social Text**, Cilt:27, Sayı:2, 2009, s. 146.

<sup>6</sup> Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt:2, 9. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 1436.

<sup>7</sup> Adorno, s. 146.

gibi, doğanın bir anda ortadan kaldırdığı şeyi insan gücüyle ve insan eliyle saklamak düşüncesini büyük ölçüde temel almaktadır.<sup>8</sup>

En geniş etnografik anlamıyla kültür ya da uygarlık, bilgileri, inançları, sanatı, töreleri, hukuku, alışkanlıkları ve de toplum içinde yaşayan insanın her türlü kapasitesini ve alışkanlığını kapsayan karmaşık bütündür.<sup>9</sup> Kültür, bir toplumun sahip olduğu değerlerin bütünü, aynı zamanda onların gelecek nesillere aktarılması olarak eğitim anlamını da taşır. Kültür kelimesi bütün bu saydıklarımızın yanında eğitim anlamında da kullanılır.<sup>10</sup> Kültür, tarımdan daha geniş bir anlamda olmak üzere, insanın ihtiyaçlarını ve amaçlarını gerçekleştirmesine dayanır. Bu nedenle kültür, artık tarımda olduğu gibi yalnız verili doğanın dönüştürülmesi olarak değil; insanda insan tarafından yaratılan ve taşınan *ikinci bir doğa* olarak karşımıza çıkar. “Kültür” kavramının “doğa” kavramı ile kökensel ilişkisi bu noktada tekrar açığa çıkmaktadır.

*Cultura* sözcüğünün etimolojik olarak tarım ve eğitim anlamlarına geldiği bilgisi, kültür kavramının neyi imlediği konusunda ipuçları taşır. Ancak günümüzde kullanılan “kültür” kavramı, tarım ve eğitim anlamlarından farklı bir anlamı imleyen nispeten yeni bir kavramdır. Vadim Mejuyev, *Kültür ve Tarih* adlı eserinde, çağımızda anlaşıldığı anlamıyla “Kültür” teriminin, on sekizinci yüzyılda, ortaçağ ile modern çağın birleşme noktasındaki değişimler sonucu ortaya çıkan yeni bir kavramın ifade edilmesi ihtiyacından doğduğu tespitinde bulunur.<sup>11</sup> Öte yandan Mejuyev'e göre “cultura” sözcüğünün dilbilimsel olarak “natura” sözcüğünün tam karşısı olması da bir rastlantı değildir.<sup>12</sup> Doğal olan, insan müdahalesine maruz kalmamış olan olarak anlaşılır. Kültürel olan ise insanın doğaya karşı elde ettiği kazanımlar olarak kendini gösterir.

Alfred Koeber ve Clyde Kluckhohn, kültür tanımlamalarını bir araya getirdikleri eleştirel çalışmalarında yüz altmış dört farklı kültür tanımı sıralamışlardır. Bu tanımlamalardan biri kültürü insanlık durumunun ayırıcı karakteri

---

<sup>8</sup> Adorno, s. 147.

<sup>9</sup> Edward Burnett Tylor, **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom**, Cilt:1, Murray, London, 1903, s. 1.

<sup>10</sup> Almanca'da *Kultur* (kültür) ve *Bildung* (eğitim) sözcükleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

<sup>11</sup> Vadim Mejuyev, **Kültür ve Tarih**, çev. Suat. H. Yokova, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 30.

<sup>12</sup> Mejuyev, s. 30.

olarak gören tanımlamadır.<sup>13</sup> Bu anlamıyla kültür, insanı diğer hayvanlardan ayıran nitelik olarak da anlaşılabilir. İnsanı insan yapan şeylerin ve edimlerin tamamı kültür kavramının kapsamına girmektedir. Öte yandan insan teklerinin edimleri, doğal olan içgüdüsel davranışlar ve öğrenilmiş davranışlar olarak birbirinden ayrılarak açıklanmaya çalışılır. Öğrenilmiş davranışlar insanların içinde yaşadıkları kültüre bağlı normlar aracılığıyla belirlenir. Doğal olan ile öğrenilmiş olan, dolayısıyla doğa ile kültür birçok bağlamda birbirlerinin karşısında konumlandırılmıştır.

Günümüzde kültür kavramı işlevsel çok anlamlılığa sahiptir. Kültür kavramı “sinema kültürü” ve “yemek kültürü” gibi bağlamlarda kullanıldığında bir alanda edinilmiş olan nitelikli bilgiye işaret etmektedir. Bir bireyin “kültürlü” olduğu dile getirildiğinde o bireyin eğitilmiş, bilgili ve görgülü olduğu ifade edilmektedir. Kültür kavramı, bilgi ve görgü kavramlarının yerine de kullanılmaktadır.

İnsan yaratılarının bütünü olan kültür, bu anlamıyla doğa tarafından verilmiş olandan başka bir olgu olarak ortaya konmaktadır. Kültür kavramı, ortaya çıkmış olduğu çağın, yani on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının bilincinin karakterini taşımaktadır. Kültür kavramının ortaya çıkmış olduğu çağın terminolojisiyle ifade etmek gerekirse: “Kültürün amacı, doğduğunda yalnızca doğal bir tepki ve yetenek biçiminde olan insan aklını geliştirmektir.”<sup>14</sup> İnsanın özgür ve yaratıcı varoluş alanı olarak kültür, doğa tarafından verileni değiştirip dönüştürmeyi, bunun da ötesine geçerek insan için adeta ikinci bir doğa olmayı, kimi zaman ilk doğa ile çelişmeyi içermektedir.

## **b. On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupa Kültürünün Tarihsel ve Felsefi Temelleri**

On dokuzuncu yüzyıl felsefesi kültürel çalışmaların ağırlık kazandığı bir dönem olmuştur. Özellikle Alman İdealist geleneğinde belirginlik kazanan tartışmalar on dokuzuncu yüzyılı olduğu kadar yirminci yüzyılı da etkilemiştir. Nietzsche için de ilgi konusu haline gelen tartışmalar, onun Avrupa kültürünü yeniden ele almasını ve eleştirmesini sağlamıştır.

---

<sup>13</sup> Alfred Koeber ve Clyde Kluckhohn, **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions**, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

<sup>14</sup> Mejuyev, s. 35.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'daki düşünsel atmosfer oldukça girift bir hal almıştır. Nietzsche'nin yaşadığı coğrafyada Avrupa toplumunun yüzyıllar boyunca bağlı olduğu değerlerin on beşinci yüzyıldan itibaren sarsılmaya başladığı söylenebilir. Hristiyanlığın, özellikle Katolik Kilisesi'nin Avrupa'da oldukça güçlü olduğu milattan sonra beşinci yüzyıl ile on beşinci yüzyıl arasındaki uzunca bir dönem sonrasındaki yüzyıllar, yeni bir kültürün doğuşunun veya bir kültürün yeniden doğuşunun dönemidir. Fransızca bir sözcük olan ve yeniden doğuş anlamına gelen *Renaissance(Rönesans)* ismiyle anılan on beşinci ve on altıncı yüzyılda İtalya'da Floransa'dan başlayarak tüm Avrupa kültürünü etkileyen değişimlerin olduğu dönem, modern kültürün düşünsel kavramsal altyapısının hazırlandığı dönemdir. Rönesans ile birlikte Roma Katolik Kilisesi'nin egemenliği altında geçen yüzyıllar yani “Ortaçağ” son bulmuştur.

Avrupa kültüründe on beşinci ve on altıncı yüzyılda meydana gelen kırılmayı tetikleyen etkenlerden en önemlisi matbaanın yayılmasıdır. Matbaanın yayılması ve İncil'in farklı dillere çevrilmesi ile din hakkındaki tek yorum Katolik otoriteye ait olmaktan çıkmıştır. Böylece vahyin farklı yorumları, bu yorumların en önde geleni olarak da Luthercilik ortaya çıkmıştır. Luthercilik adlı mezhep, adını 1534 yılında İncil'i Almanca'ya çeviren ve matbaada çoğaltarak yayılımını sağlayan kişi olan Martin Luther'den almaktadır. Bu döneme kadar kutsal metinler yalnızca seçkin din adamlarının bildiği Latince dilinde mevcuttur. Luther'in İncil'i seçkin sınıftan olmayan insanların anlayabileceği bir üslupla Almanca'ya çevirmesi ile birlikte din hakkındaki bilgi Katolik otoritelerin tekelinden çıkmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, Katolik mezhebinden farklı türde bir Hristiyanlık anlayışı yayılmaya başlamıştır. Bütün bu değişimler dinde reforma işaret eder.

Lutherciler, Roman Katolik Kilisesi tarafından “kâfirler” anlamına gelen “Protestanlar” adıyla anılmışlardır. Günümüzde de Lutherci Evangelist (Evangelisch-lutherische) Kilise, Protestanlık mezhebi olarak bilinmektedir. Luther'in 1517'de *Doksan Beş Tez*<sup>15</sup> adlı kitabını yayınlaması ile başladığı kabul edilen Avrupa'nın din algısındaki değişim “Protestan Reform” veya “Protestan Devrim” olarak anılır. Protestan Kilise, Katolik gelenekten farklı olarak, dini simge ve araçlara büyük

---

<sup>15</sup> Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517)

Martin Luther, **D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe Erster Band**, Hermann Bohrlau, Weimar, 1883, ss. 233-238.

değer atfetmeyen bir yapı olarak kendini göstermiştir. On altıncı yüzyıldan sonra, seçkin bir din adamları sınıfının yüceltilmesinden ziyade hümanist bir bakışı ön plana çıkaran Protestanlık Avrupa'da hızla yayılmış; böylece Kilise'nin din temelinde kurduğu siyasi otoritesi de mezhep ayrımlarıyla birlikte güçsüzleşmiştir. Bu dönemde felsefede Antik Çağ metinlerine dönüş söz konusudur. Antik Çağ metinleri batı dillerine çevrilerek yeniden ele alınmaya başlanmıştır.

Luthercilik, skolastisizmin hâkim olmadığı ilk dönem hristiyanlığı gibi sade bir biçimde yaşanan bir hristiyanlığı önerir. Bu dönemde Kilise'nin yorumladığı vahye kayıtsız şartsız bağlanılmamıştır. Luther, Hristiyan dogmasının bilimle ve felsefeyle, Aristoteles ve Platon'un metinlerinden yola çıkılarak temellendirilmesi olan Skolastiği bir tür sapkınlık olarak görmüştür. Nietzsche'nin babası Lutherci bir rahiptir. Nietzsche de kuşkusuz Avrupa kültürü ve Hristiyanlık eleştirilerinde Luther'in düşüncelerinden ve Rönesans mistisizminden etkilenmiştir.

Kilise'nin Avrupa'da güçsüzleşmesinin bir başka nedeni de bilimsel ve teknolojik gelişmelerdir. Yeni doğa bilimi, Rönesans düşüncesinin en büyük başarısıdır.<sup>16</sup> Özellikle coğrafi keşiflerin yapılması ve astronomi alanında dini otoritelerce kabul gören varsayımların yanlışlanması, yüzyıllar boyu kabul edilmiş olan dogmaların sorgulanmasına ortam hazırlamıştır.

On altıncı ve on yedinci yüzyıla kadar kabul gören evren tasarımı, Aristoteles fiziğine dayanan Batlamyus astronomisi idi. Aristoteles insanın sürekli gözlemlerine dayanarak Güneş'in her gün bir noktadan diğer noktaya hareket ederek doğup batması, şeylerin yere düşmesi gibi tekrar eden olaylardan yola çıkarak Dünya'nın merkezi bir konumda olduğu sonucuna varmıştır. Antik Çağ'da Dünya'nın merkezi bir konumda olduğu düşüncesi sağduyu temelli olmasına karşın, Ortaçağ'da Dünya'nın evrenin merkezinde oluşu Tanrı'nın yaratma amacı olan insanın Dünya'nın üzerinde olmasıyla temellendirilmiştir. Gözleme değil teolojik bir gerekçelendirmeye dayandırılan bu düşünce, insanın varolanların en şerefli olduğu düşüncesiyle birbirini tamamlamaktadır.<sup>17</sup>

Aristoteles fiziğinde evren ereklere dayalı olarak açıklanmıştır. Örneğin Aristoteles fiziğine göre, bir taşın düşmesinin nedeni onun doğal yerine dönmek

---

<sup>16</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 199.

<sup>17</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, "Rönesans Döneminde Bilim", **Bilim ve Teknik**, Yıl:46, Sayı:548, Ankara, 2013, ss. 72-75.

istemesidir. Evrende her şey bir ereğe bağlı olarak açıklandığında ve maddenin dört nedeni Aristoteles'in öne sürdüğü gibi -maddi neden, biçimsel neden, ereksel neden ve hareket ettirici neden olarak- kabul edildiğinde, bir ereğe göre şeyleri varoluşa getiren tanrıya her zaman bir yer açılır. Yalnızca “Ol” demesiyle varoluşu meydana getiren aşkın bir irade olarak tanrı, ereksel bir evren tasarımına uygundur.<sup>18</sup>

Aristoteles, evreni ay üstü evren ve ay altı evren olmak üzere ikiye ayırmış ve bu iki ayrı varlık alanında geçerli yasaların da birbirinden farklı olduğunu iddia etmiştir.<sup>19</sup> Ancak Kopernik'in ortaya koyduğu tasarımda evren, kuralları ortak olan belli bir bütün olarak anlaşılır. Dünya, evrenin geri kalanından kopmuş, ayrı kurallara göre işleyen bir fiziksel varlık olarak görülmez. Kopernik eski kuramdan tam anlamıyla kopmasa da, onun kuramının felsefî bakımdan önemi büyüktür. Çünkü onunla insanın bakışları yerin darlığına bağlanmaktan kurtulup evrenin sonsuz genişliğine açılmıştır.<sup>20</sup> Bilimsel deney ve gözlemler Dünya'nın Hristiyanlıkça kabul edilmiş olduğu gibi tepsi biçiminde olmadığına ve gök cisimlerinin sabit olmadığına işaret edince, dini dogmaların öne sürdüğü insan anlayışı da sorgulanmaya başlanmıştır.

Batlamyus'un evren modeline göre Dünya evrenin merkezinde konumlanır ve diğer gök cisimleri onun çevresindedir. On altıncı yüzyılda Kopernik'in temellendirdiği kuram ise evrene Güneş merkezli bir açıklama getirmiştir. Kopernik'in on altıncı yüzyılda ortaya koyduğu evren kuramına göre Dünya ve diğer gezegenler Güneş'in etrafında dairesel yörüngelerinde dönmektedir. Nikolaus Kopernik'in yayınlandıktan çok sonra kabul görecektir araştırmalarının bulunduğu *De Revolutionibus Orbium Coelestium*<sup>21</sup> adlı kitabı, düşünceleri daha sonra Kepler ve Galileo tarafından da desteklendikten ve bilim çevrelerince kabul edildikten sonra bir devrim sayılmıştır. Böylece Aristoteles fiziğine dayanan Batlamyus'un evren modeli yerini Kopernik'in evren modeline bırakmıştır. Kepler yasalarının da katkısıyla yeni evren modeli devrim niteliği kazanmıştır.

---

<sup>18</sup> Yuhanna İncili yaşamı istemesiyle ve sözüyle meydana getiren bir tanrının varlığına işaret eden şu cümlelerle başlar: “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı.” [Yuhanna 1:1-5]

<sup>19</sup> Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 95.

<sup>20</sup> Gökberk, s. 202.

<sup>21</sup> Gök Cisimlerinin Dönmesi Üzerine (1543)

Bilimsel keşiflerin vahiyle çelişmesi, Avrupa'da güçlü konumda olan Kilise'nin otoritesini zayıflatmıştır. Hristiyan inancıyla uyumlu olması açısından, Tanrı'nın kendi suretinde yaratmış olduğu insanoğlunun yaşadığı dünyanın özel ve merkezi bir konumda olması gerekmektedir. Nitekim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinler, evrendeki her şeyin “insan için” olduğu inancını beslemektedir. Vahiy insanın en değerli varlık olduğunu söylerken bilimsel deneyler Dünya'nın, hatta Güneş'in evrende özel bir konumlanışa veya mükemmel bir harekete sahip olmadığını göstermeye başlamıştır. Fizik biliminde ve matematiksel fiziği yöntem olarak kullanan astronomide meydana gelen paradigma değişimi, bu noktada önem taşır.

Doğa düşüncesinde meydana gelen kökten değişimin tek nedeni ve çıkış noktası olarak bilimsel buluşları göstermek yerinde olmayacaktır. Çünkü bilimsel buluşları olanaklı kılan, o ana kadar kabul görenden farklı bir doğa düşüncesi olabileceği fikrine sahip bilim insanlarıdır. Dolayısıyla doğa düşüncesinin değişmesi bilimsel buluşların bir sonucu değildir. Bu buluşları getiren doğa düşüncesinin değişmesidir.<sup>22</sup>

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda, Rönesans ve Reform hareketlerini takip eden ve Aydınlanma çağı olarak adlandırılan dönemde bilimsel gelişmelerin yanında insanların toplumsal yaşamı ile ilgili hem teorik alanda hem de pratik alanda değişiklikler olmuştur. Aydınlanma çağından önce Avrupa'da yaygın olan anlayışa göre bir devletin varlık nedeni ve meşruiyeti Tanrı'nın iradesinde temel bulmakta idi. Ortaçağda devleti yöneten kral, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilirdi ve onun kararlarına Tanrı'ya biat edilir gibi biat edilirdi. Dolayısıyla bireylerin devletin yönetiminde hak sahibi olması söz konusu değildi. Devlet erkine karşı olmak tanrıya da karşı olmak anlamına gelmekte idi ve cezası büyüktü. Ortaçağda din karşıtı olduğuna kanaat getirilen düşünceleri beyan edenler aforoz ve idam ile cezalandırılırdı. Hristiyanlık inancına göre insan, yeryüzünde devlet tarafından temsil edilen Tanrı'nın iradesine boyun eğmelidir. Nitekim insan, cennetten kovulmasına sebep olan ilk günahkarıdır, suçludur ve Tanrı'nın iradesine boyun eğmelidir.

---

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, Notes et le cours du Collège de France*, Editions du Seuil, Paris, 1994, s. 25'den aktaran: Philippe Descola, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yergüz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 67.

Augustinus'un Ortaçağ boyunca önemini ve geçerliliğini koruyan Tanrı ülkesini yansıtan bir yeryüzü devleti kurma amacı olarak ifade ettiği amaç, Hristiyan otoritelerince benimsenmiş ve bu fikre dayanarak Kilise kendisini Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi olarak görmüştür.<sup>23</sup> Ancak filozoflarca ortaya konan devlet kuramları on yedinci ve on sekizinci yüzyıldan itibaren Hristiyan otoritelerinin öncüllerinden ziyade insanların haklar bakımından özgür ve eşit olduğu düşüncesine dayanır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau toplum içindeki bireylerin birbirlerine karşılıklı hak devretmesini temel alan toplum sözleşmesi kuramlarını oluşturmuşlardır.

Egemen Hristiyan anlayışına karşıt olarak Rousseau, insanın doğuştan suçlu veya kötü olduğunu değil, iyi bir doğaya sahip olduğunu savunur. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtı “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuş durumdadır.”<sup>24</sup> cümlesiyle başlar. Rousseau'nun toplum üzerine fikirleriyle örtüşen ilkelere sahip olan Fransız Devrimi'nin ve devrimin ulusal mottosunun Avrupa'daki etkileri Nietzsche'nin yaşadığı dönemde henüz tazedir.<sup>25</sup>

Bilimdeki hızlı gelişmeler, sanayi devrimi, Kilise'nin siyasal gücünü kaybetmesi ve onu takip eden politik hareketler “Aklını kullanma cesaretini göster” postulasına sahip *Aydınlanma Çağı*'nın habercisidir. Kant'ın Aydınlanma'nın postulası olarak ortaya koymuş olduğu bu cümleden de anlaşıldığı gibi artık insan, bir “us” varlığı olarak kavranmaya başlamıştır. İnsan kendi gücünü artık aklında bulur. Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*<sup>26</sup> başlıklı metninde “Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın, tembellik ve korkaklık nedeniyle ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar.”<sup>27</sup> demektedir. Kant'a göre insanın erginleşmesinin önündeki engel dogmalardır.

<sup>23</sup> Kubilay Aysever, “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, **Türkiye’de Tarih Yazımı**, (ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 241-242.

<sup>24</sup> Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev: Alpogut Erenuluğ, Öteki Yayınları, Ankara, 1999, s. 29.

<sup>25</sup> 1789-1799 yılları arasına meydana gelen ve Fransız Devrimi veya Fransız İhtilali olarak adlandırılan dönüştürmenin ulusal mottosu “Özgürlük, eşitlik, kardeşlik” anlamına gelen “Liberté, égalité, fraternité” olmuştur.

<sup>26</sup> Kant'ın ilgili makalesinin tam adı “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”dır.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, **Berlinische Monatsschrift**, Sayı: 12, 1784, ss. 481-494.

Dinsel dogmaların belirlemelerinden bağımsız bir dizge ortaya koymasıyla Kant, kendisinin ifade ettiği gibi Kopernik'in astronomide yaptığı devrimi felsefede yapmıştır. Bu dönemde dogmatik olan ile bilimsel olan arasındaki karşıtlık belirginleşmiştir. Kant'a göre felsefe dogmaların olduğu alanda değil, bilimsel alanda konumlanmalıdır. Felsefenin kökeni olan metafizik de bilim olarak ortaya konulmadığı müddetçe dogmaların bulunduğu alanda kalacaktır. Kant, metafiziği bilimsel temellerine oturtmak, aklın sınırlarını belirlemek ve böylece bir bilim olarak ortaya çıkabilecek geleceğin felsefesinin ilkelerini ortaya koymak üzere üç eleştiri yazmıştır.<sup>28</sup>

Kant'a göre doğa, birtakım nesneler ile bunların arasındaki bağlantılardan (yasalardan) ibarettir. Kant, anlama yetisinin kategorilerini ortaya koyarak doğa hakkında yargılara varır. Kant, *noumena* (Numenler) ve *phaenomena* (Fenomenler) ayrımı yapar. Kant'a göre Numenler, özü gereği bilinemez; biz nesnelerin ancak *bize göre oluşlarını*, yani yalnız görüşlerini biliriz, ama onları oldukları gibi bilemeyiz. Bizim bilebildiklerimiz Fenomenlerdir ve onların arkasında bir şeyin bulunmakta olduğunu da, doğal olarak tasarlarız. Bu tasarlama insan için zorunlu olmakla birlikte numenlerin bilinmesi olanaksızdır. Dolayısıyla Kant, bilgimize nesne olan ve sürekli değişmekte olan fenomenler ile ne olduğunu kavrayamayacağımız numenleri birbirinden ayırır. Kant, düşünen varlıklardan başka hiçbir şeyin aslında var olmadığını iddia eden idealizme karşı transandantal idealizmi kurmuş ve trasandantal idealizmin temellerini numen-fenomen ayrımı üzerinden konumlandırmıştır. *Prolegomena*'da bu ayrımı açık bir dille ifade eder: “Şeyler, bizim karşımızda olan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görüşlerini, yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımlarını biliyoruz.”<sup>29</sup>

Numenler Kant'ın dizgesinde “*Ding-an-sich*”in yani “*kendinde şey*”in bilgisini imler. Chipman, Kant'ın epistemolojisindeki “*kendinde şey*”in aşkın ve deney dışı bir şey olarak kavranması gerektiğini vurgular. Chipman'a göre “*kendinde*

---

<sup>28</sup> Kant'ın üç eleştirisi *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'dir. Bu üç eleştirinin dışında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir özeti ve önsözü niteliğinde yazmış olduğu *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eseri de onun felsefesinin bir özeti olarak ele alınır.

<sup>29</sup> Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 38.

şey” prensipte bizim tarafımızdan duyulamaz, dolayısıyla onun kendi doğası tamamen bilinemez, birtakım tasarım öğelerinin kendisinde birleştiği nesnellik görünümünde bir yapıya sahiptir.<sup>30</sup>

Kant sonrası Alman felsefesine Kant'ın felsefesinin etkisinde olan ancak ayrı bir akım olarak ortaya çıkan Alman İdealizmi hâkim olmuştur. Alman idealizminin en önemli temsilcileri Fichte, Schelling ve Hegel olarak kabul edilmektedir. Bu filozoflardan felsefe tarihinde en etkili Hegel'dir. Onun *Geist (tin)* felsefesi kendisinden sonraki birçok filozofu etkilemiştir. Hegel, varlığı *tarihte kendini açımlayan aklın kendisi* olarak tahayyül etmiştir. Hegel'in üzerinde çok düşünülüp tartışılmış “Gerçek olan akla uygundur, akla uygun olan da gerçektir” sözü, bu dünyanın temelini akıl olduğunu ve dünyanın bu bakımdan anlamlı bir dünya olduğunu imler. Hegel'e göre varlık, evrensel aklın, tinin (Geist'in) kendisini açması olarak anlamlıdır. *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hegel tinin kendisini açımlamasını şöyle ifade eder: “Tin hiçbir zaman durup dinlenmez; hep ilerleyen bir devinime kapılıp gider... Ağır ağır biçimini olgunlaştırır...”<sup>31</sup>

Hegel'in dizgesinde akıl, özgürlük ve tin kavramları ön plandadır. Hegel'e göre akıl kendisini tarihte diyalektik bir şekilde gelişerek gerçekleştirirken özgürleşir. Hegel'in tarih anlayışı ilerlemeci bir tarih anlayışıdır. Tarihte ilerleme düşüncesi ister tarihin sonul bir amacı gerçekleştirmek üzere, ister bir hedeften bağımsız olarak ilerlediğini düşünmek biçiminde olsun, bir gelişmeye işaret eder.<sup>32</sup> Hegel'in tarih düşüncesi Aydınlanma düşüncesi ile bu bakımdan uyumludur. Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanma ile birlikte insanın daha önce olduğundan daha iyi bir konuma ulaşmış olduğunu varsayar.

Nietzsche'nin yaşadığı dönemde tarihselci bakış açısı ve Hegelcilik hâkimdir. Ancak Nietzsche'nin düşünceleri daha çok Hegel ile aynı dönemde yaşamış ve eser vermiş olan filozof Arthur Schopenhauer ile benzeşir. Nietzsche erken dönem eserlerinde Schopenhauer'dan büyük saygıyla bahsetmekle birlikte, geç dönem eserlerinde onun düşüncelerini de eleştirmiştir. Alman İdealizmi filozofları gibi

---

<sup>30</sup> Lauchlan Chipman, “Things-in-Themselves”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Cilt:33, ss. 489-502.

<sup>31</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Bütün Yapıtları: Seçmeler 1**, çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976, s. 9.

<sup>32</sup> Aysever, s. 240.

Schopenhauer de çıkış noktası Kant olan gelişmenin içinde yer alır. Ancak Schopenhauer felsefesini Hegel'e karşı konumlandırmıştır.

Schopenhauer, Hegel'in felsefesinin temelinde bulunan şu düşünceye katılmaz: "Dünya ussal ve anlamlı bir dünyadır." Öncelikle bu bakımdan onun felsefesi Hegel'in felsefesinden ayrılmaktadır. Anlamsız olan bu dünya Schopenhauer'e göre kötüdür ve varolmamak yeğdir. Schopenhauer'e göre dünya, aşkın veya içkin bir usun kendisini açıklama süreci ve ortamı değil, salt isteme ve tasarımıdır. Schopenhauer, dünyayı istemenin görünümü olarak tahayyül etmiştir. Başyapıtı *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>33</sup> "Dünya, benim tasarımımdır." cümlesiyle başlar. Schopenhauer, felsefesini *a priori* olduğunu düşündüğü şu bilgi üzerinden kurar: Dünyanın bir tasarım oluşu yaşayan ve bilen her şey için geçerlidir; ancak bunun soyut bilincine varabilen insan, kendisini kuşatan dünyanın tasarım olduğunu, tasarımı kavrayan biriyle yani kendisiyle ilişkisinde var olduğunu farkeder.<sup>34</sup>

Schopenhauer'e göre, insan da diğer her şey gibi istemenin görüngüsüdür ama diğer görüngülerden daha tamdır ve öteki görüngülerden bu bakımdan ayrılır.<sup>35</sup> Schopenhauer Budist düşünceyi ve çileci dervişlerin yaşamını yüceltir. Çünkü ona göre Budistlerin iç özü, yaşama isteğinin değillenmesidir. "İstemenin kendi özüne ilişkin bütün bilgisinin, tüm istençlerin dindiricisine dönüşmesinden sonra, bu değilleme ortaya çıkar. Öte yandan, bütün ermişler, çileciler bu bilgiyi doğrudan bilir, onu uygulamalarında dile getirirlerdi."<sup>36</sup> Schopenhauer'in kötümserliği şu noktada ortaya çıkar: Düşünüre göre dünya zaten acı dolu olduğundan, isteme acıyla özdeş olduğundan yaşamın kendisinin toptan yadsınması gerekir.

Nietzsche, Kant'tan sonrasına konumlandırabileceğimiz bu iki tür idealizmden<sup>37</sup> beslenen ancak onların dışında kalan, onları aşan bir felsefi düşünce ortaya koymuştur. Çoğu Nietzsche yorumcusu Nietzsche'yi Kant ve Hegel gibi bir sistem filozofu olarak değerlendirmez. Çünkü onun felsefesi Kant'ın ve Hegel'in dizgeleri gibi varlığa bütünlüklü bir açıklama getirme iddiasına sahip değildir.

---

<sup>33</sup> İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

<sup>34</sup> Arthur Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2009, s. 8.

<sup>35</sup> Schopenhauer, s. 223.

<sup>36</sup> Schopenhauer, ss. 283-284.

<sup>37</sup> Bu iki tür idealizm Alman İdealizmi ve Schopenhauerci anlamda idealizmdir.

Nietzsche, Hegelci akıl nosyonuna ve ilerlemeci tarih düşüncesine karşı çıkar, öte yandan Schopenhauer'in kötümserciliğe varan dünya kavrayışını da tam anlamıyla desteklemez.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesinde idealizm ve romantizm dışında, materyalizm ve pozitivizm akımları da felsefi ve siyasi oldukça yaygınlık kazanmışlardır. Doğanın nesneler ve onların arasındaki bağlardan oluştuğu görüşü, Kant'ta olduğundan çok daha belirgin bir biçimde on dokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinde görülür. On dokuzuncu yüzyılda Almanya'da idealist felsefe yayginken, İngiltere ve Fransa'da pozitivist felsefe güç kazanmıştır. Pozitivizmin ana düşüncesi şöyle özetlenebilir: Sadece fenomenleri bilebiliriz; fenomenler konusundaki bilimiz de mutlak değil, sadece görelidir. Dolayısıyla pozitivizmle birlikte özlerin arayışından vazgeçilmiştir. Birbirini takip eden olaylar arasındaki bağlantılar bilginin tek konusu olarak kabul edilmiştir.

Bilimsel bilgi, pozitivist görüşün anladığı anlamıyla, fenomenlerin yasasını kavrayıp, şu ana kadar olup bitenleri gözlemleyip bundan sonra olacakları önceden bilebilmek içindir. Böyle bir bakış açısı deney bilimlerinde oldukça işlevsel olurken, aynı yöntem tarihsel toplumsal alana uygulanmaya çalışıldığında, ortaya aşılamaz sorunlar çıkmaktadır. Auguste Comte, toplumun temel idesini ilerleme olarak ortaya koymuş ve bu ilerlemeyi *üç hal yasası* adını verdiği yasayla temellendirmiştir. Bu yasaya göre her toplum *teolojik hal*, *metafizik hal* ve *pozitif hal* olmak üzere üç evreden geçer ve üçüncü evreye gelince gelişimini ve ilerlemesini tamamlar. Comte *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı eserinin birinci kısmında bu ilerlemeyi insanın araştırma metodlarına yansıtarak açıklar. Comte'a göre insan, zekâsının yapısı gereği, araştırmalarında birbirini izleyen üç felsefe metodu kullanır. Bu metodlar teolojik metod, metafizik metod ve pozitif metoddur. Olayların bütünü üzerine genel kavramlar sistemi olarak ortaya çıkan bu üç metoddan ilki olan teolojik metod insan zekâsının kaçınılmaz hareket noktasıdır, metafizik metod bir sonraki aşamaya geçişi sağlayan bir ara metoddur; nihayetinde insan zekâsının ulaşacağı sabit ve değişmez durak pozitif metod olacaktır.<sup>38</sup> Comte'un dizgesinde de Hegel'in dizgesindeki gibi tarihte bireyi belirleyen bir yasanın kabul edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu

---

<sup>38</sup> August Comte, "Pozitif Felsefe Dersleri", çev. Ümid Meriç, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, Cilt:2, Sayı:19-20, İstanbul, 1967, s. 217.

görüŖe göre birey ancak tarihsel toplumsal koŖulların taşıyıcısı olarak kendisini var eder.

Aydınlanma çağından sonra Avrupa kültürünün içinde bulunduğu atmosferde İdealizm, Romantisizm, Materyalizm ve Pozitivizm gibi düşünce akımları modern kültürün yapı taşları olarak gelişmiştir. Nietzsche'nin soluk aldığı atmosfer, en genel hatlarıyla belirttiğimiz üzere böyle bir atmosferdir.

### **c. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Bu çalışmanın amacı, Nietzsche'nin kültür eleştirisi odaklı felsefesini yaşamın olumlanması düşüncesi çerçevesinde soruşturmadır. Bu soruşturma Nietzsche'nin yüksek kültür olarak gördüğü yaşamı olumlayan kültürün olanağının tartışılmasına imkân verir. Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılı içerisinde yapmış olduğu kültür eleştirisinin, günümüzde de geçerli olduğunu, bu sebeple hâlâ önemli olduğunu düşünüyoruz.

Tezimizde ele alacağımız konu, Nietzsche'nin Avrupa kültürüne yönelttiği eleştiri nezdinde yaşam ve kültür arasında kurmuş olduğu bağıdır. Nietzsche, çağının Avrupa kültürünü yaşamı yadsıyan bir kültür olması bakımından eleştirir. Onun eleştirisini kavrayabilmek için kültürdeki yaşamı yadsımaya bağlı yozlaşmanın hangi temellere dayandığını ve insan yaratılarında kendisini nasıl gösterdiğini çözümlemek gerekmektedir. Bu insan yaratıları sanat, ahlak, bilim, din ve tarih gibi tinsel alandaki yaratılara işaret eder.

Tezimizin birinci bölümünde Nietzsche'nin eserlerinden yola çıkılarak, yaşamın olumlanması düşüncesi ve kültür problemi arasındaki bağ üç boyutuyla incelenecektir. Nitekim Nietzsche kültür eleştirisini kimi zaman birbirlerine paralel giden, kimi zaman da birbiriyle kesişen kollardan yapmıştır. Avrupa kültürünün yaşamı olumlamaktan nasıl çıktığını çözümleyebilmek için Nietzsche'nin yaşamı olumlayan bir kültür olarak gördüğü Antik Yunan'ın trajik kültürüne değinmek gerekir. Bu nedenle birinci bölümde ilk adımımız, Nietzsche'nin ilk kitabı olan *Tragedya'nın Doğuşu*'nda ve kültürdeki yozlaşmaya dikkat çektiği eserlerinden biri olan *Putların Alacakaranlığı*'nda trajik kültürden kopuş olarak gelişen kültürdeki değişime nasıl işaret ettiğini irdelemek olacaktır. İkinci adımda ise günümüzde kültür

ve yaşam arasındaki bağ, Nietzsche'nin ilk eserlerinden, sade bir dille yazılmış olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* başlıklı eser temel alınarak incelenecektir. Birinci bölümün son kısmında, Nietzsche'nin öncelikle *Şen Bilim* adlı kitapta dile getirdikleri esas kabul edilerek modern çağın bilim anlayışı konusundaki görüşleri çerçevesinden kültür eleştirisi ele alınacaktır.

Tezimizin ikinci bölümünde hâkim sanat, ahlak, bilim ve tarih anlayışları üzerinden eleştirilen modern kültürden yeni ve yaşamı olumlayan bir kültürün ortaya çıkmasının nasıl olanaklı olabileceği tartışılacaktır. Nietzsche'nin yaşamı olumlayan kültürün ortaya çıkma olanağı konusundaki ümidine dair izler özellikle *Şen Bilim* adlı yapıtında ve *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* başlıklı metninde bulunmaktadır. Bu iki metin, hem Avrupa kültürünün yozlaşmış ve yaşamı yadsıyıcı karakterinin çözümlenmesini içerdiğinden hem de yaşamı olumlayan kültürün neliği hakkında Nietzsche'nin diğer yapıtlarına kıyasla bütünlüklü bir bakış sunduğundan çalışmamız için önem kazanmaktadır. Tezimizin ikinci kısmında, Nietzsche'nin ilgili metinlerdeki görüşlerine göre yaşamı olumlayan kültürün ortaya çıkması halinde ne gibi özelliklere sahip olacağı irdelenecektir. Yaşamı yadsıyan kültürün özellikleri ve bunların eleştirisi tartışıldıktan sonra ikinci bölümle birlikte Nietzsche'nin yüksek kültür olarak gördüğü kültürün neliği daha net bir biçimde ortaya konularak düşünürün yeniden yaratmak amacına hizmet eden bir yıkım olarak gerçekleştirdiği kültür eleştirisi hem yıkıcı hem yaratıcı yönüyle serimlenmeye çalışılacaktır. Nitekim Nietzsche'nin felsefesi tek başına yıkmak ve yok etmek amaçlı bir karaktere sahip değildir. Çalışmamız, Nietzsche'nin yaşamın trajik döngüsüne ait olarak gördüğü sürekli yıkmak ve yeniden yaratma edimine ve bu edimin yaşamı olumlayan kültür için önemine yapılan vurgu ile sonuçlandırılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### YAŞAMI YADSIMAYA DAYALI AVRUPA KÜLTÜRÜ

Nietzsche, yaşamış olduğu çağda Avrupa kültüründeki bozukluğu bir hastalık olarak, yozlaşma (décadence) olarak adlandırır ve çağının hasta çocuğu olarak, bu hastalığın nedenlerini soruşturur. O, yozlaşmış olduğunu söylediği Avrupa kültürünün yozlaşmasının izlerini sürer. Soruşturmasının nedeni ise bu hastalıktan ötürü çekmiş olduğu acıdır. Bu acı onun soruşturmasını yalnızca kültürdeki sorun hakkında bilgi edinmek amacıyla yapmadığının göstergesidir. O, kültürdeki soruna yaşamına doğrudan etki ettiği için ve ona acı verdiği için yönelmiştir. Nietzsche, eylemi, etkinliği arttırmadan veya doğrudan yaşama bir şey katmadan yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ettiğini belirtir.<sup>39</sup> Ona göre fuzuli olan gerekli olanın düşmanıdır, gerçekten ihtiyacımız olan şeyleri görmemize engel olur. Fuzuli olanı yüklendikçe gerekli ve zorunlu olana yer kalmayacaktır.<sup>40</sup>

Nietzsche'nin çağının kültürü ile ilgili yapmış olduğu hastalık ve yozlaşmışlık tespitinin, kültürün yaşama ve yaşamın gerçek ihtiyaçlarına sırt çevirmesi, dolayısıyla yaşamı yadsıması sorunu çerçevesinde değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Çalışmamızın başında kültür kavramını tarım kavramıyla olan ilişkisi bakımından ele almıştık. Tarım ve kültür kavramlarının kökensel benzerliğinden yola çıkarak şu sonuca varabiliriz: Nasıl ki, bir toplumda tarım insanın ihtiyaçlarına ve amaçlarına yönelik gelişmediğinde bazı ürünler gerekenden fazla, bazıları ise gerekenden az üretilir, iklime ve toprağa uymayan bitkiler ekilir ve bunun sonucunda o toplum hatalı beslenir ve hasta olursa, aynı şekilde bir toplumun kültürü insanın ihtiyaçlarına ve amaçlarına sırt çevirdiği zaman, o toplumun durumunun da yanlış beslenen insanınki gibi olacağını söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre yaşamış olduğu çağdaş kültür insanın gerçek ihtiyaçlarına ve amaçlarına, bir başka deyişle yaşama sırt çevirmiştir; bu sebeple hastadır.

---

<sup>39</sup> Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* adlı metnine Goethe'nin Schiller'e yazmış olduğu 19 Aralık 1798 tarihli mektuptan aldığı "Dahası, etkinliği arttırmadan ya da doğrudan canlandırıp hızlandırmadan bana yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum" cümlesiyle başlar. Nietzsche, tarihin önemi konusundaki düşüncelerinin temeline bu cümleyi oturtmaktadır.

Ayrıca bakınız: Johann Wolfgang von Goethe, **Goethes Briefe, 4 Bände**, Christian Wagner Verlag, Hamburg, 1964.

<sup>40</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 209.

Nietzsche, Avrupa kültürünün yaşama sırt çevirmesi olarak adlandırılabilen bu hastalığın kökenlerini ve semptomlarını farklı insan yaratılarında saptamaya çalışmıştır. O, kültürdeki yozlaşmanın sanat, tarih, bilim ve ahlak kavrayışında kendisini gösteren semptomlarını çeşitli eserlerinde ele almıştır. Avrupa kültüründeki yozlaşmanın kökenlerini Nietzsche'nin nerede konumlandığını çözümlemek üzere üç ayrı başlık altında yaşamı yadsıyan kültürün eleştirisini serimlemek yerinde olacaktır.

### 1.1. KÜLTÜRÜN DİNAMİKLERİ OLARAK APOLLON VE DİONYSOS

Nietzsche, alışılmışın dışına çıkarak modern Avrupa kültürünü onun kendisini artık bir devamı olarak görmediği eski çağlarla ilişkisi içerisinde eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre Avrupa kültürünün on dokuzuncu yüzyıldaki karakteri modern çağın özgün karakteri olmaktan ziyade, Antik Yunan'da köklerini bulan bir kültürel kırılmanın devamı niteliğindedir.

Nietzsche kendi çağındaki yozlaşmanın kökenlerini ararken baskın kültürde zaman içinde meydana gelen değişimleri birtakım dinamiklerle açıklar. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Nietzsche kültürü bir ulusun yaşam ifadelerindeki sanatsal üslup birliği olarak görmektedir. Kültür ile ilgili eleştirisini sanatın neliği ve sanatsal üslubun çözümlenmesi odağında ortaya koyduğu *Tragedyanın Doğuşu* adlı yapıtında belirttiği üzere sanatı ve kültürü belirleyen iki dinamik vardır: Apollonik ve Dionizik kuvvetler. Bu iki öge, birer eğilim olarak kendini gösterir ve adlarını Antik Yunan tanrıları Apollon ve Dionysos'tan alır. Apollon Yunan mitolojisinde müziğin, şiirin, ışığın ve bilginin tanrısıdır. Apollon ışığın kendisidir, içsel düşlem dünyasının güzel görünüşüne de hükmeder.<sup>41</sup> Dionysos ise şarabın ve esrimenin tanrısıdır. Apollon kendini bilmeyi ve ölçülü olmayı öğütlerken, Dionysos kendini yüceltmeye ve ölçüyü aşmaya, taşkınlık ile zevki de acıyı da yaşamaya işaret eder.

Nietzsche'ye göre Apollonik öge ve Dionizik öge varlıklarını birbirlerine borçludurlar ve sanatta kendilerini şu şekilde gösterirler: Apollon bireyin acılarını görünüşün bengiliğinin ışıltılı yüceltilişi yoluyla aşar; burada güzellik, yaşama içkin acıları yener, belirli bir anlamda acı, doğanın özelliklerinden birisi değilmiş gibi

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, (Tragedya), s. 19.

güzelleştirilir, yalan söylenir. Dionysosçu sanatta ve onun trajik simgeselliğinde ise aynı doğa sahici, çarpıtılmamış sesiyle konuşur bizimle.<sup>42</sup> Dionysosçu sanat, Eski Yunan'da Dionysos şenlikleri sırasında tanrı onuruna sergilenen tragedyalarda açığa çıkar. Apollonik öge ile Dionizik ögenin sanatta birlikteliği, doğanın gizlenmemiş haz ve acı kaynağı olarak kendisini dolayumsuz bir biçimde göstermesi karşısında, insanın ondaki hazzı ve acıyı yücelterek ve güzelleştirerek sanatı ortaya çıkaran yalanı söylemesi noktasında açığa çıkmaktadır. Sanatsal etkinlik böylece, bu iki ögenin birlikte varlığında olanaklı olur.

### 1.1.1. Yunan Tragedyalarında Apollonik Öge ve Dionizik Öge

Eski Yunan kültürüne bir hayranlıkla bakan Nietzsche, Yunanların en güçlü oldukları dönemde ortaya çıkan tragedyayı soruşturur. Bu soruşturma ile Dionysosça olanı ve trajik mitosu tanımlamaya çalışır. Tragedya sözcüğü, *tragos* (keçi) ile *ados* (ezgi) sözcüklerinin birleşmesinden oluşmuştur. Bu isim şüphesiz Dionysos ile birlikte şarap içen, dans eden ve flüt çalan yarı keçi yarı insan görünümünde *satir* adı verilen mitolojik varlıklarla ilintilidir. Nitekim eski tragedya örneklerinde koro satir kılığında sahnededir.

Annesi Semele'nin karnındayken ölümle burun buruna gelen ve Zeus tarafından Zeus'un baldırında saklandıktan sonra tekrar doğurulan Dionysos, ömrü boyunca Hera'dan saklanmak için keçi kılığında yarı deli bir biçimde dolaşmış ve şarabı bulmuştur. Dionysos, iki kere doğmuş olmasından ve parçalara ayrılıp tekrar birleştirilmesinden dolayıdır ki; hem acıyı hem tekrar tekrar yaşama gelmenin sevincini hem de şarap ile esrimeyi simgeler. Bu yüzden de tragedyanın kurucu ögesidir. Nitekim Yunan Tragedyası'nın en eski örneklerinde uzun bir süre boyunca tek kahraman Dionysos olmuştur ve tragedya öncelikle Dionysos'un acılarını konu edinmekle işe başlamıştır.<sup>43</sup>

Bir tragedyada, tragedya kahramanı işlemek zorunda olduğu trajik hatanın cezasını çeker. Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı tragedyasında Olympos tanrılarının ateşi çalıp insanlara getiren Prometheus, Zeus tarafından kayalıklara bağlanma ve bir kartal tarafından her gün ciğerinin parçalanması cezasına

---

<sup>42</sup> Nietzsche, Tragedya, s. 101.

<sup>43</sup> Nietzsche, Tragedya, s. 63.

çarpıtılır. Tanrıları kandırmaya çalışan Prometheus, işlediği suçun cezasını çeker. Sophokles'in *Kral Oidipus* adlı tragedyasında babasını öldürüp annesiyle evlenen Oidipus da doğaya karşı farkında olmadan da olsa suç işlemiştir. İşlenen suç ortaya çıktığında annesi intihar eder, Oidipus gözlerini oyar ve sürgün hayatı yaşar; bütün ailesi lanetlenmiştir. Antik Yunan tragedyalarındaki hikâyelerde tragedya kahramanları bu örneklerde olduğu gibi oluşun içerisinde Dionysosvari acı çeker.

Oidipus da Dionysos gibi kendi yazgısından dolayı suçlu değildir. Sofokles'in *Oidipus Kolonos'ta* adlı tragedyasında Oidipus, yaşadıklarından dolayı kendisini suçlu gören Theseus'a şöyle der:

*Babamı öldürüp annemle yattığım için bana küfürler ediyorsun. Ama tüm bunlar istemeden yaşadığım felaketlerdir. Tanrılar soyuma karşı olan öfkelerinden dolayı bunu yaptılar. Bu suçları işlediğim için nasıl olur da beni suçlarsın? Bir kâhin zamanında babama kendi oğullarından birisi tarafından öldürüleceğini söylemişti. Şimdi bu olayda beni suçlu ilan etmek ne kadar haklı bir şeydir? Daha o zamanlar doğmamıştım bile.<sup>44</sup>*

Tragedyada oluşun getirdiği acının yanında yaşananları katlanılır kılan düzenleyici bir öge olarak, ritim, harmoni ve olay örgüsü olarak Apollon, baskın konumda olmasa da mevcut durumdadır. Ancak Nietzsche'nin Dionizik sanata örnek olarak gösterdiği Eski Yunan tragedyasında Apollon ön planda yer almaz. Tragedyada Apollonik öge ancak Euripides'in "deus ex machina"yı tragedyaya eklemesiyle, yani tanrıları birden hikâyeye ve sahneye indirmesiyle birlikte ön plana çıkar ve Nietzsche'ye göre bu andan itibaren tragedya Dionizik özelliğini kaybetmiştir. Euripides'in *Medeia* isimli tragedyası, gökten inen tanrının doğrudan Apollon olması bakımından Nietzsche'nin eleştirisini temellendirme amacına uygun bir örnektir.

Euripides'in *Medeia* adlı oyununda eşinin kendisine ihanet etmesi üzerine öz çocuklarını öldüren Medeia, işlediği suçun cezasını Aiskhylos'un ve Sophokles'in tragedyalarındaki kahramanlar gibi çekmez. Daha önce kardeşini ve eşinin evlenmek istediği kadını öldürmüş olan Medeia, eşinden öç almak için öz çocuklarını da öldürür. Bu durumda tanrılar tarafından cezalandırılması beklenirken, Medeia gökten

---

<sup>44</sup> Sofokles, *Oidipus Kolonos'ta - Trakhisli Kadınlar*, çev. Furkan Akderin, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2010, s. 38.

ejderhalarca çekilen bir faytonla gelen Apollon tarafından kutsanır. Bu noktada Medeia'nın Apollon'un torunu olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Tanrının tragedya sahnesine aniden inmesi ve tragedya kahramanı açısından durumu tersine çevirmesi ile Nietzsche'ye göre doğanın sahici ve doğrudan sesinin yerini birden olaylara dâhil olan doğaüstü, yaşamın trajik yazgısına uymayan bir akış değişikliği alır; çünkü tanrı eli ile işlerin iyiye gitmesi söz konusudur.<sup>45</sup> Bu bağlamda işlerin iyiye gitmesi sözünden anlaşılması gereken, oluşun getirdiği acıdan kaçınmaktır. Böyle bir kaçınma Dionizik olana aykırı olacaktır.

Nietzsche'nin Dionizik olandan anladığı, yaşamın sonsuz dönüşünü ve gerçek yaşamı güvence altına almaktır. Nietzsche'ye göre Dionizik törenlerde cinselliğin dışavurumu, üremeye yapılan vurgu, ölüm ve dönüşümün ötesinde yaşam için “evet” demenin zaferine işaret eder. Taşkınlıktan alınan zevk, doğum yapan kadının sancısı kadar gerçektir. Nietzsche Dionysosvari acıyı şöyle ifade eder: “Yaratma zevkinin sonsuza dek olması için, yaşama istencinin sonsuza dek kendi kendini onaylaması için, ‘doğuran kadının azabı’ da sonsuza dek olmak *zorundadır*.”<sup>46</sup> Doğum yapan kadının çektiği acıyı kutsallaştıran anlamıyla Dionysos sözcüğü yalnız neşe ile taşkınlığı değil yaratma ve yaşam istencinin getirdiği acıyı da içerir.

Tragedya Nietzsche tarafından Dionizik olan ve Apollonik olanın birliği olarak ortaya konmuş, dolup taştan bir yaşam ve güç duygusunun ifade edildiği sanat biçimidir. Apollonik öge de varoluşu haklı çıkarmak için önemlidir. Ancak Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda tragedyada Apollonik ögenin ön planda olmaması gerektiğini, Apollonik olan ve Dionizik olanın, birbirlerini karşılıklı yükselterek var olması gerektiğini yazar. Nietzsche'ye göre Apollon'un gerçek sanatsal amacı varoluşu her saniye yaşamaya değer kılan ve insanı bir sonraki saniyeyi tecrübe etmeye iten sayısız güzel görünüş yanılsamalarının her birini kurmaktır. Bu işleviyle Apollon'un yaşamı kurucu esrik Dionizik güçlerin yükseldikleri yerde bir buluta gizlenerek bulunması gerekir.<sup>47</sup> “Kültürün itici güçleri olarak Apollonik eğilim biçimleri ortaya koymayı, Dionizik eğilim ise biçimleri parçalamayı temsil eder. İlki

---

<sup>45</sup> Nietzsche, *Tragedya*, s. 19.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Werke in Drei Bänden II*, Carl Hanser Verlag, München, 1960, (Dämmerung), s. 1031.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt Der Tragödie, Werke in Drei Bänden I*, Carl Hanser Verlag, München, 1960, (Tragödie), ss. 133-134.

idealleştirme ve ahlaksallaştırmaya aracılık ederken ikincisi değerleri yeniden değerlendirme ilkesinin ifadesidir.”<sup>48</sup>

Nietzsche’ye göre tragedya, Aristoteles’in iddia ettiği gibi korku ve acımadan kurtulmak veya tehlikeli duygulanımın şiddetli boşalmasından arınmak için değil, tersine korku ve acımanın ötesinde oluşun sonsuz arzusunun kendisi olmak için vardır. En uzak ve en zor sorularıyla bile yaşamı olduğu gibi olumlamaktır.<sup>49</sup> Schopenhauer ise tragedya kahramanının kendi bireysel günahının değil, kökendeki günahın -Anaksimandros’un dediği gibi varolmanın- bedelini ödediğini söyler.<sup>50</sup> Nietzsche, varoluşun bir suç olarak düşünülmemesi gerektiğini öne sürer. Trajik duyguyu Aristoteles gibi görenler ve Schopenhauer gibi kötümserler onu yanlış anlamaktadır ve tragedyayı Yunan kültüründeki yerine oturtamamaktadırlar.<sup>51</sup>

### 1.1.2. Felsefede Apollonik Sokratik Gelenek

Nietzsche şu savını açık yüreklilikle ortaya atar ve onu temellendirmek üzere işe girişir: Kültürdeki yozlaşmanın kökeni Apollonik ve Dionizik öğelerden birinin baskın çıkması, diğerrinin ise göz ardı edilmesinden itibaren başlamıştır. Nietzsche’nin sonraki çalışmalarında “décadence” olarak adlandırdığı ve Avrupa kültüründe özellikle ahlakta ve dinde kendisini gösteren çürümeler, ilk yapıtlarından biri olan *Tragedyanın Doğuşu*’nda bahsettiği Apolloncu bilincin bir uzantısıdır.<sup>52</sup> Apollonik öğe, sanatın kurucu ögesi olmaktan çıkıp akılla özdeşleştirilerek değişime uğramış ve bu şekliyle ön plana çıkarılmıştır. Nietzsche’ye göre Apollonik öğe akıl nosyonuylabirlikte ön plana çıkarılarak Dionizik öğeye baskın gelmiştir ve tragedyada Euripides’ten, felsefede Sokrates’ten itibaren Apollonik bir kültür olarak kendini gösteren Batı kültürü, bu niteliğiyle yozlaşarak günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla Nietzsche Dionizik tragedyanın ölümü ile Apollonik Sokratik geleneğin baskın hale gelmesini ilişkilendirir.

<sup>48</sup> Nazile Kalaycı, “Hegel’in Tarih Felsefesinde Vardığı 'tarihin Sonu' Çıkmazının Nietzsche'nin 'Ebedi Dönüş' Düşüncesiyle Aşılması Üzerine”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:22, Sayı:2, Ankara, 2005, s. 273.

<sup>49</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 1032.

<sup>50</sup> Schopenhauer, s. 192.

<sup>51</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 1032.

<sup>52</sup> Sengün M. Acar Vanleene, “Nietzsche'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:53, 2011, s. 250.

Nietzsche'ye göre Sokrates, Euripides'in tragedyada yaptığını felsefede yapmıştır. Felsefeye Euripides'in sahneye havadan indirdiği tanrı gibi bir kurtarıcı sunmuştur. Kısa sürede tirana dönüşecek bu kurtarıcı "akıl" olacaktır. Bu düşüncesini Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda şöyle ifade eder:

*Eğer insan, Sokrates'in yaptığı gibi akıllı bir tirana çevirmeye ihtiyaç duyarsa, başka bir şeyin de tiran olma tehlikesi az değildir. Akılcılık o dönemde kurtarıcı olarak görüldü; ne Sokrates ne de onun "hastaları" akılcı olup olmamayı seçme hakkına sahipti – bu zorunlu idi, sahip oldukları son araçtı. Tüm Yunan düşüncesini akılcılığa yönelten fanatizm, içinde bulunulan sıkıntılı durumu açığa vurur: insan tehlikedeydi, yalnızca bir seçeneği vardı: ya dibe batmak - ya da absürt-akılcı olmak... Platon'dan itibaren Yunan filozofların ahlakçılığın da diyalektiğe verdikleri değer de nedeni patolojiktir.<sup>53</sup>*

Nietzsche'ye göre Sokrates felsefesini akıl=erdem=mutluluk eşitliği üzerinden kurarak karanlık arzulara karşı bir gün ışığı yaratmak istemiştir.<sup>54</sup> Karanlık arzular Dionysos'a, akla tekabül edecek gün ışığı ise Apollon'a işaret etmektedir. Böylece Sokrates ile birlikte Apolloncu bir kültür hâkim olmuştur. Kültürdeki bu değişimle birlikte "kendini bil" ve "ölçüyü kaçırma" istemine karşılık Dionysosçu olanın istemi olan "kendini yücelt" ve "ölçüyü aş" çağrıları artık barbarca görünmeye başlamıştır.<sup>55</sup> Sokrates, mutluluğu akıl ve erdemle eşitleirken ahlak temelli bir düşünce ortaya koymaktadır. Nietzsche ahlakçı Sokratesçiliği bir çöküş olarak görür ve yaşadığı çağın kültürünün Sokrates ile başlayan Apollonik geleneğin hâkimiyetinde olduğunu ileri sürer.

Nietzsche'ye göre ahlaki Sokratesçilik zararlıdır. Ahlak, özel bir yanılgıdan, sayısız zararlara yol açmış olan yozlaşmışlığın kendine özgülüğünden başka bir şey değildir.<sup>56</sup> Nietzsche ahlakın doğaya aykırı bir olgu olarak kendini göstermekte olduğunu bu yüzden de yaşama aykırı olduğunu söyler. İyiyi ve kötüyü birbirinde keskin bir çizgiyle ayıran ahlaki normlar, felsefenin de önünde bir engeldir. Filozof, ahlakın belirlemelerinden sıyrılmış olmalıdır, iyinin ve kötünün ötesinde yer almalıdır. Her zaman şeylerin ahlaki yorumları olacaktır; ancak ahlaki yorum yanlış

<sup>53</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 955.

<sup>54</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 955.

<sup>55</sup> Nietzsche, *Tragedya*, s. 32.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Serpil Erfindik, İlya Yayınevi, İzmir, 2006, (Alacakaranlık), s. 59.

yorumdan ibarettir.<sup>57</sup> Nietzsche'ye göre yaşamın merkezi ahlak değildir, yaşamı yadsımasından dolayı olamaz da. Oysa Batı kültüründe Sokrates'ten beri süregelen gelenek, ahlaki yaşamın merkezine koymaktadır.

Batı felsefesinde Sokrates ve Platon'dan itibaren içgüdülere ve arzulara her boyun eğme aşağı sürüklenme olarak görülmektedir.<sup>58</sup> Nietzsche, Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunda geçen *At Arabası Alegorisi*'ne atıfta bulunur. Platon, bu alegoride insan ruhunu, idealara yönelmiş olan akıllı yan ve isteyen yan olarak ikiye ayırır. Bu diyalogda akıl, biri siyah, biri beyaz iki atı olan arabanın sürücüsü olarak kişileştirilir. Siyah atla simgelenen duyu dünyasına ve arzulara yönelik olan yan olan siyah at, arabayı sürekli aşağı çekerken beyaz at arabayı yukarı çekmektedir.<sup>59</sup> İnsanın bedensel yanıyla tinsel yanı böylece birbirinden ayrı tasvir edilmiştir ve duyular dünyasıyla ilgili olan ne varsa değerden düşürülmüştür.

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı veya Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* adlı eserinde Sokrates'in ölüm cezasına çarptırıldıktan sonra söylediklerini değerlendirir. Sokrates, arkadaşlarına tıpkı bir hastalıktan kurtulmak için adak adanmış ve dilediği gerçekleşmiş bir insanın yapacağı gibi sağlık tanrısı Askleipos'a bir horoz borçlu olduğunu söylemiştir.<sup>60</sup> Sokrates'in ölümüyle kurtulduğu hastalık yaşamın kendisidir.

Nietzsche'ye göre yaşamı ve onun kökenini reddeden ahlakçılığın Sokratesçilikten daha belirginleşmiş örneği Hristiyanlık olarak karşımıza çıkar. Sokratesçi ahlakçılık, Hristiyan ahlakına da yol açmıştır. Nietzsche, Sokratesçiliğin ve Hristiyanlığın yaşamı yadsımaları bakımından birbirini takip ettiğini düşünmektedir.

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda ahlakın yaşamı yadsıma biçimini sorgularken, tüm ahlakçıların hemfikir oldukları şu noktaya dikkat çeker: Tutkular öldürülmelidir.<sup>61</sup> Buna örnek olarak İncil'de cinsellik konusunda geçen şu sözü aktarır: “Eğer gözün seni zor durumda bırakıyorsa onu çıkarıp at.” Bedensel arzuların insanı alçalttığı düşünülür, çünkü arzular tatmin edildikçe yerini yenilerine bırakır ve tatmin edilmediklerinde acı verirler. Ancak Nietzsche'ye göre arzuların verdiği acılardan sakınmak için arzuları hepten bastırmak, dişler ağrımazın diye

<sup>57</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 979.

<sup>58</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 955.

<sup>59</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, 246a-254e.

<sup>60</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 951.

<sup>61</sup> Nietzsche burada Latince deyimini kullanır: Il falut tuer les passions

hepsini çekmek gibidir. Arzulara karşı böyle bir tedavi yöntemi ancak hadım etmedir.<sup>62</sup> Oysa arzular ve coşkular hadım edileceğine arzuların ve coşkuların nasıl tinselleştirilebileceği düşünülebilir. Eski Yunan’da Dionizik ritüellerde bu coşku güzelleştirilir ve tanrısallaştırılır, tutkuların köküne yani yaşama saldırılmaz. Nietzsche Dionysos'u baştan çıkarıcı tanrı olarak sunar. Dionysos, yeni umutlar, yeni özlemler, yeni arzular ve yeni hayal kırıklıkları yaratır.<sup>63</sup>

Hristiyan ahlakçılığı insanı ıslah etmeye çalışır. İnsanları ıslah etme çabası Nietzsche tarafından ahlaksızca bir çaba olarak görülür. Bu yüzden insanların ıslahatçıları ahlakı oluşturmak için ahlaksızlığa istekli olmak zorundadır. Nietzsche, ahlakçıların *Pia fraus* -dinde sahtekârlık- kalıtsal özelliğine sahip olduklarını söyler. İnsanları ıslah etmeyi görev bilmiş olanlar, onlara dürüstlükten ve ahlaktan dem vuranlar, yalan söyleme haklarından hiç şüphe etmemişlerdir.<sup>64</sup> Ahlak öğretmenleri, kendilerinin tabi olmadığı ahlaki kurallar oluşturmuşlardır. Bu yüzden ahlakçılık Nietzsche tarafından oldukça samimiysiz bulunur. Nietzsche’ye göre Hristiyanlık yaşama karşı bir hıncın ifadesidir. Hristiyanlık en başta yaşamımızın başlangıcını, önkoşulunu yani cinselliği karalamıştır. Hristiyanlığın insanı ıslah edişi, Nietzsche’ye göre vahşi bir hayvanı ıslah etme çabasından farklı değildir. İnsan ıslah edilemez, canavar güçsüzleştirilip daha az zararlı hale getirilir, hastalıklı bir canavar haline getirilir.<sup>65</sup> Rahibin ehlileştirdiği insan güçten düşürülmüş canavar gibidir; canavar olduğu varsayılarak ıslah edilmeye girişilmiş olduğundan, güçsüzleştirilse de hep canavar kalır.

Bernard Reginster, *Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism* adlı kitabında Nietzsche’nin Hristiyan değerlendirme biçimi olarak gördüğü hıncı yeniden değerlendirmesini Aisophos’un tilki ve üzüm masalındaki duruma benzetir. Aisophos’un masalında üzümlere ulaşamayan tilki kendisini onların ekşi olduğuna, dolayısıyla onları zaten istemediğine ikna etmeye çalışır. Rahibin yeniden değerlendirmesi ise tilkininkinden daha radikaldir. Hristiyan değerlendirme biçimi tilki örneğine uyarlansaydı tilki “Bu üzümler ekşi.” demek yerine “Tatlılık kendi başına kötü bir şeydir.” der ve böylece tatlılığı kötü ilan ederek kendisini üzümlerden

<sup>62</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 40.

<sup>63</sup> Bernard Reginster, **Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism**, Harvard University Press, Cambridge, 2006, ss. 246-247.

<sup>64</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 63.

<sup>65</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 60.

uzaklaştırmaya çalışırdı.<sup>66</sup> Hınç yeniden değerlendirmesi bu şekilde ulaşamayan gerçek değerlerin kendisini değiştirmeye, tersine çevirmeye dayanmaktadır.

Yüce değerlere erişemediği için zayıflığının yanında hınca da sahip olan insanın yeniden değerlendirmesi, sonuçta onun zayıflığını göstermekte ve hiç yaratıcı bir edim olmayan “değerden düşürme” olarak ortaya çıkmaktadır. Gücsüzlerin güçlülere karşı hıncı böyle bir değerlendirmeye vardırır: “Kötüden farklı bir şey olalım: İyi. Kimseye kötü davranmayan, kimseye zarar vermeyen, saldırmayan iyidir.” Böyle bir kaniya varmak, Nietzsche'nin felsefesinden yola çıkarak söylenecek olursa “Biz zayıflar, zayıfız; yeterince güçlü olmadığımız şeyleri yapmamamız iyi olur.” demekten fazlası olmayacaktır.<sup>67</sup>

Nietzsche'ye göre içgüdülere karşı olmanın kendisi hastalıktır, iddia edildiği gibi erdeme, sağlığa, mutluluğa evrilen bir yol değildir.<sup>68</sup> İstenci bastırmak, yasaklamak ve zayıflatmak ancak yozlaşmaya neden olur. Reginster, arzusun bastırılmasının onun kontrol edilmesinden ve yok edilmesinden tamamen ayrılması gerektiğini vurgular. Çünkü bir kimse arzusunu bastırarak o arzuyu tatmin etmeye yetkin olmadığını kabul eder ama ondan vazgeçmez ve kendi zayıflığını da kabul etmez.<sup>69</sup> Bu kimse, ne arzudan vazgeçer ne de zayıflığını kabul eder, yalnızca o arzuyu bastırır. Oysa yaşama karşı olmak yerine onu her yönden anlamaya, kavramaya ve *onaylamaya (olumlamaya)* açık olunmalıdır.<sup>70</sup>

Nietzsche, Platon'dan on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sına kadar gelen kültürdeki değişimi hakiki dünyanın masala dönüşmesi olarak tanımlamış ve *Putların Alacakaranlığı*'nda bu yanılgının kısa bir öyküsünü yazmıştır. Nietzsche'ye göre hakiki dünyanın masala dönüşmesinin ilk aşaması Platon tarafından gerçek dünyanın –ideaların- yalnızca erdemli olanlar için ulaşılabilir olduğu savının ortaya atılmasında görülebilir. Daha sonra Hristiyanlık ile birlikte gerçek dünya erdemlilere ve tövbe eden günahkârlara vadedilmiş bir öte dünya olarak kendisini gösterir. Üçüncü aşama Kant'ın numen-fenomen ayrımı ile birlikte *kendinde şeylerden* oluşan hakikati asla ulaşamaz bir zorunluluk olarak tanımlamasıyla ortaya çıkar. Dördüncü aşama pozitivist felsefenin zaferine işaret eder. Nitekim ulaşamayan dolayısıyla

---

<sup>66</sup> Reginster, s. 257.

<sup>67</sup> Reginster, s. 257.

<sup>68</sup> Nietzsche, *Alacakaranlık*, s. 30.

<sup>69</sup> Reginster, s. 256.

<sup>70</sup> Nietzsche, *Alacakaranlık*, s. 45.

tanımlanamayan gerçek dünya artık nesne edinilemez; dolayısıyla önemsiz görülür. Artık önemsiz olan gerçek dünya düşüncesi, bu düşünceye dayalı kurulan değerlerin yok olmasıyla birlikte ortadan kalkar. Gerçek dünyadan geriye bir yıkıntı kalmıştır. Başlangıçta yapılan gerçek dünya ve görülen dünya ayrımı sonunda ikisinin birden yok olmasıyla sonuçlanmıştır. İşte hakiki dünya böylece bir masala dönüşmüştür.<sup>71</sup>

Gianni Vattimo'ya göre Platoncu fikirlerin dünyası olarak kendisinden söz edilmeye başlanan “gerçek dünya” başından beri masaldan başka bir şey olmadığı için sonunda masal olmuştur.<sup>72</sup> Ancak burada sorun, onunla birlikte hakiki dünyanın da kaybolmasıdır. Hakiki dünyanın masala dönüşmesi, onun insanları artık varlığına ikna edemez hale geldiği şeklinde de yorumlanabilir. Sonuç olarak herhangi bir hakikatin ikna edici olmadığı Avrupa kültürü nihilizmle baş başa kalmıştır.

Modern kültürdeki sorunun kaynağını anlattıklarımızdan yola çıkarak şöyle ifade edebiliriz: Apollonik öge Dionizik ögenin önüne geçmiştir ve aklın tiranlığı ilan edilmiştir. Aklın temsilcisi ve hakikatin tek taşıyıcısı olarak Hristiyanlık böyle bir temel üzerinde kendini var etmiş, Zimmerman'ın deyimiyle Hristiyanlık vesilesiyle yaratma edimi kötüye kullanılmıştır.<sup>73</sup> Çünkü yaratılan öte dünya gerçek dünyanın yerine geçme iddiasındadır. Gerçek dünyanın dışında bir öteki dünyadan bahsedilerek gerçek dünya değerden düşürülmüştür.

## 1.2. TARİH KAVRAYIŞININ YAŞAMA ETKİLERİ

Nietzsche'nin kültür eleştirisini ortaya koyduğu metinlerden biri *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* adlı yapıtıdır. Bu yapıt, Nietzsche'nin *Unzeitgemäße Betrachtungen (Zamana Aykırı Düşünceler)* adlı kitabında yer alır. Kitabın adından anlaşılacağı üzere Nietzsche'nin ortaya koyduğu düşünceler zamana aykırıdır, zaman dışıdır; bu düşüncelerin henüz zamanı gelmemiştir. Nietzsche, bu kitapta yapmış olduğu soruşturmanın kendisi için anlamını metnin önsözünde bir klasik filolog olmasına atıfta bulunarak şu şekilde ifade eder: “Çağımızda klasik filolojinin çağa aykırı olarak -yani zamanımıza karşı ve böylece de zaman üzerine ve

<sup>71</sup> Nietzsche, *Dämmerung*, s. 963.

<sup>72</sup> Gianni Vattimo, **Nietzsche ile Diyalog**, çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 47.

<sup>73</sup> Robert L. Zimmerman, “On Nietzsche”, **Philosophical and Phenomenological Research**, Cilt:29, Sayı:2, 1968, s. 279.

umalım gelecekteki bir zamanın yararına- herhangi bir etkide bulunmadıktan sonra bir anlamı kalır mıydı bilmem.”<sup>74</sup>

Nietzsche'nin kültür üzerine soruşturması çağa aykırıdır. Çünkü Nietzsche, çağının kendisiyle gurur duyduğu tarihsel kültürden bir kusur olarak bahseder. Nietzsche'nin çağın hastalığı olarak gördüğü nokta iki kuşak boyunca Almanlarda hâkim olan tarihsel akım, ilerlemeci tarihsellik anlayışıdır. Tarihsellik anlayışı yüzünden hepimizin acı çektiğini, öncelikle acımızın nedenini soruşturmamız ve kavramamız gerektiğini söyler. O, kendi deyimiyle, kendisini rahatsız eden bir duygudan onu ifade edip kamusal hale getirerek öç almaktadır.<sup>75</sup>

Aydınlanma ile birlikte hâkim tarihsel anlayış, ilerlemeci tarihsel anlayış olmuştur. Nitekim “Aydınlanma” sözcüğünün kendisi, bir karanlıktan kurtulmayı, öncekinden daha iyi bir evreye geçişi imler. Çalışmamızın giriş bölümünde on dokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesinde Alman İdealizmi'nin etkilerinden bahsetmiştik. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ön plana çıkan ilerlemeci tarih fikri, Hegel ile birlikte felsefede baskın bir konuma ulaşmıştır. Hegel'in felsefesinde en belirgin biçimiyle görülen, tarihin tinin akla dayalı kendisini gerçekleştirme süreci olduğu düşüncesi, Nietzsche tarafından eleştirilir.

Nietzsche'ye göre, tarihsel kültür, eğer bir erdemse bile eleştirilmelidir. Çünkü bir erdemde aşırıya kaçmak, tıpkı bir erdemsizlikte aşırıya kaçmak gibi, bir insanı, bir toplumu, bir kültürü çöküşe götürebilir.<sup>76</sup> Nietzsche, tarihselliğe verilen anlamın gereğinden fazla olduğunu ve bundan dolayı kültürde bir çöküşün yaşandığına dikkat çeker. Tarihsellik düşüncesini irdelemeden önce Nietzsche, tarihten bahsetmeyi olanaklı kılan hatırlama, geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine konuşur:

*An, aniden burada, aniden yok, öncesi bir hiçlik, sonrası bir hiçlik... Yine de bir hayalet gibi yeniden gelir ve sonraki bir anın huzurunu kaçıtır. Zamanın makarasından mütemadiyen bir yaprak çözülür ve yeniden insanın kucığına döner. İşte o zaman insan, 'hatırlıyorum' der” ve işte o an geçmişi ve geleceği olmayan, her an'ın gerçekten yitip gittiğini gören, unutan hayvana imrenir.”<sup>77</sup>*

<sup>74</sup> Nietzsche, **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, 10. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011, (Yaşam için Tarih), s. 35.

<sup>75</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 34.

<sup>76</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 34.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 211.

Nietzsche'nin hatırlama ile ilgili vurguladığı nokta, hatırlamanın insana acı vermesidir. İnsanın tarihsel bir varlık olması, onun hatırlayan bir varlık olmasıyla açıklanır. İnsan, tarihsel bir varlık olduğu için kişisel tecrübelerini ve toplumsal tecrübelerini hatırlama yoluyla her an yeniden yaşama ihtimaline, hatta zorunluluğuna sahiptir. O, hayvana imrenir, çünkü hayvan dünün ve bugünün anlamını bilmeden tarih dışı yaşamaktadır. Sürüdeki hayvan ya otlar ya da geviş getirir; küçük sevgileri ve küçük nefretleriyle meşguldür.<sup>78</sup> Hayvanın hayatında geçmişin yükünden gelen acı ve bıkkınlık yoktur ve bu yüzden o, insandan daha mutludur. İnsanın sorunu, onun da bu mutluluğa sahip olmak istemesi; ancak bunu asla hayvanın istediği gibi isteyememesidir.

Nietzsche, insanı tarihsellik bakımından hayvanla karşılaştırdıktan sonra, insanın tarihsellik duygusuna sahip olmadığı zamanki haline, yani çocukluk haline bakar. Nietzsche'ye göre insan, henüz yadsınacak bir geçmişi olmayan çocuğu sanki yitirilmiş bir cennet gibi görür. Çocuk için tarihsellik duygusu henüz gelişmemiştir. O da geçmiş ve geleceği düşünmeden yalnızca anı yaşamaktadır. Nietzsche çocuğun an içindeki oyununun sonuna şöyle işaret eder: “Sonra o, 'es war (-idi / bir zamanlar)' sözcüğünü, insana savaş, acı ve yıkımla gelen her ne varsa her şeyi çözümleyen anahtar sözcüğü, varoluşunun aslında hiç tamamlanmayacak bir *Imperfektum*<sup>79</sup> olduğunu hatırlatan sözcüğü anlamayı öğrenir.”<sup>80</sup>

Nietzsche, insanın geçmiş zamanla ilişki kurmasını, başka bir deyişle kendi hafızasının farkına varışını yaşadığı çağda Avrupa kültürünün içinde bulunduğu patolojik durumdan ayrı, evrensel, insanın varlığı ile ilgili bir sorun olarak ortaya koyar. Vattimo, Nietzsche'nin ele aldığı insanın geçmişle ilişkisi sorununu, özgül tarihsel koşullara değil de, insanın özüne bağlı olan bir yabancılaşma biçimi olarak yorumlar.<sup>81</sup> Elbette insanın geçmiş ile sorunlu bir ilişki kurarak kendisine yabancılaşması kültürlerde de benzer bir biçimde etki yapacaktır.

İnsan, her an geçmişin büyük ve sürekli ağırlaşan yüküne karşı direnir, asla inkâr edemeyeceği bu karanlık ve görünmez yük insanın kendi geçmişidir. Aynı

---

<sup>78</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 211.

<sup>79</sup> Imperfektum: Hiçbir zaman sona ermeyecek bir bitmemişlik durumu anlamına gelir. Aynı zamanda Almanca'da bir kiptir. Türk dilindeki karşılığı hikaye bileşik zaman olarak ifade edilebilir. Bu kip için Türkçe'deki fiil ekleri şunlardır: “-mişti”, “-idi”, “-yordu”, “-meliydi”, “-seydi”.

<sup>80</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 212.

<sup>81</sup> Vattimo, s. 31.

şekilde toplum ve kültür de Nietzsche'ye göre geçmişin sürekli ağırlaşan yükünü taşımaktadır ve bu yükten kurtulmaya çalışır. Nietzsche, tarih konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken bireyi, toplumu ve kültürü, yaşayan yapılar olmaları bakımında bir arada ele alır. Bu düşünceye göre, birey için yararlı olan toplum ve kültür için de yararlıdır; aynı şekilde birey için zararlı olan toplum ve kültür için de zararlı olacaktır. Bu yararın veya zararın farkında olup olunmaması durumu değiştirmez. Tarihsellik duygusunun bireyde veya toplumda fazla olması zarar verici bir etkide bulunacaktır. Nietzsche, ister bir insanda ya da toplumda, ister bir kültürde olsun, uykusuzluğun, tarih duygusunun bir sınırı olduğunu, bu sınırın aşıldığı zaman yaşayanın bundan zarar göreceğini ve sonunda yok olup gideceğini söyler.<sup>82</sup>

Tarihsellik duygusu vurgusunun yapıldığı on dokuzuncu yüzyıl Avrupa kültüründe yani modern toplumda sürekli hatırlama halinde olan insan, toplum ve kültür, bu hatırlama halinden ötürü acı çeker. Modern toplumda tarih bilgisi her alanda önem kazanmıştır. Nietzsche'ye göre sürekli geçmişi düşünerek yaşayan tarihsel insan veya toplum, uyanık kalmaya zorlanmış gibidir, sağlıksızdır. Nietzsche'nin uykusuzluk ile benzeştirdiği aşırı tarih duygusu insanı önemli edimlerinden mahrum bırakabilir. İnsanın uyumaya ihtiyacı olduğu gibi unutmaya da ihtiyacı vardır. Nietzsche'ye göre unutma, hatırlama kadar gereklidir, dolayısıyla tarihsel olan ve tarih dışı olan yaşamsal açıdan eşit derecede önemlidir.<sup>83</sup>

Nietzsche'ye göre tarihi belirleyen olaylar, her zaman birbirini takip eder halde ve bir önceki olayların belirlenimi sayesinde ortaya çıkmaz. Tarihteki en önemli olaylar her zaman bir tarih dışılığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. “Tarihsel olmayan ya da tarih dışı olan, içinden yaşamın doğduğu bir sferdir. Yaşam, içinde doğduğu bu sferin ortadan kalkmasıyla yeniden yok olacaktır.”<sup>84</sup> Bu nedenle tarihsel olmayı dışlayan bir yaşam anlayışı, yaşamı yozlaştırmaktan başka bir şey yapamaz. Yaşamın içinde olduğu atmosferi yok etmek, yaşamı da yok etmek demek olacaktır. Yaşamı yalnızca tarihsel olandan, özellikle yasaları olan ve nihai bir amacı olan tarihten ibaret sanmak bir yanılgıdır.

Tarih dışı olmak, bu bağlamda hem bireysel hem de toplumsal anlamda anlaşılmalıdır. Tarih dışı hissetme kapasitesi olmadan, bir şeye -Nietzsche'ye göre bir

<sup>82</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 39.

<sup>83</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 41.

<sup>84</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 41.

kadına veya bir fikre- tutkuyla bağlanıp o tek şey için çok olanı unutmadan, tarihte sözü edilebilecek hiçbir olay gerçekleşemezdi. Tarih dışı hissetme kapasitesi, tarihi oluşturmaktadır. Nietzsche şu noktayı vurgular: tarihsel olmayan koşullar olmadan ne bir halk özgürlüğüne kavuşabilirdi, ne bir komutan zafere ulaşabilirdi, ne de bir sanatçı tablosunu bitirebilirdi.<sup>85</sup>

Nietzsche'ye göre tutkuyla kendini adama ve bir şeyi hak ettiğinden fazla sevme hali, insanlığın en yüce örneklerini ortaya çıkarmıştır. Nietzsche'nin dizgesinde tarih, tinin kendisini gerçekleştirme ve özgürlüğe ulaşma süreci değildir. Akıl kavramı, tarihte ilerleme ve ereksellik düşüncesi Nietzsche'nin eleştirisinin odak noktası olmaktadır. Bu bakımdan Nietzsche'nin tarih konusundaki görüşleri göstermektedir ki; onun felsefesi “Gerçek olan akla uygundur, akla uygun olan da gerçektir” diyen Hegel'e karşı konumlanmaktadır.

Nietzsche Goethe'ye katılarak der ki: “Tarihteki en yüce örnekler, ancak hak ettiklerinden çok daha fazla sevildikleri zaman, paha biçilemez derecede değerli olsalar bile, onları hak ettiklerinden daha çok seven yaratıcı insan, toplum veya kültür olduğu zaman ortaya çıkarlar.”<sup>86</sup> Böylece Nietzsche'nin görüşüne göre tarihte akılla ilerlemeden ziyade, sevme, tutkuyla bağlanma ve bundan beslenerek yaratma edimi ön plana çıkmaktadır. Aktif ve yaratıcı insan bir bakıma bilinçsizce eyler; odaklandığı tek şey o anda yaptığıdır. Bütün iyi edimler, değerleri ne kadar büyük olursa olsun asla bu sevgiyi hak etmeyecek edimlerdir. Böyle edimler tarih dışı hissetme ile olanaklıdır. Tarihsel olmayanla tarihsel olanın, bir insanın, bir toplumun, bir kültürün sağlığı için eşit ölçüde hayati olduğunu söylemiştik. Tarihsel bir duygunun ne zaman, tarih dışı bir duygunun ne zaman zorunlu olduğu ise, Nietzsche'ye göre, insanın güçlü içgüdüleriyle sezmesine bağlıdır.

### 1.2.1. Tarihsellik Duygusu

Nietzsche tarihsellik duygusu bakımından üç türlü insandan bahseder: *Tarihsel insan*, *tarih üstü insan* ve *tarih dışı insan*. Filozof, tarih üstü insan ile tarihsel insan arasındaki farkı göstermek üzere “Geçmiş on yılı yeniden yaşamak ister miydin?” sorusuna bu iki farklı tarihsellik duygusu olan insanın vereceği

<sup>85</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 42.

<sup>86</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 43.

yanıtları sorgular. Tarihsel insan bu soruya “hayır” diyecektir; çünkü önündeki on yılın önceki on yıldan çok daha iyi olacağına inanır. Geçmişe bakınca geleceğe yönelir ve mutluluğun gelecekte olduğunu, kendisinin ona doğru ilerlediğini düşünür.<sup>87</sup> Nietzsche tarihsel insanın durumunu şu dizelerle açıklar:

*Ve hayatın tortularının,  
İlk canlı akıntının  
Veremediğini taşımasını bekler.<sup>88</sup>*

Tarihüstü insan da aynı soruya “hayır” yanıtını verecektir. Onun hayır demesi ise başka bir şekilde temellendirilir. Geçmiş on yılın öğretmediğini gelecek on yılın öğreteceğini düşünmediğinden “hayır” der. Ona göre geçmiş ve bugün bir ve aynıdır ve olayların sonsuzca çokluğunda bir aynılık söz konusudur. Oluşturulan aynılık görmesi, Nietzsche’ye göre tarihüstü insanda bir yorgunluk ve bıkkınlık oluşturur. Tarihüstü insanın düşüncesini Nietzsche, bu dizelerdeki anlayışa benzetir:

*Yaşayan hiçbir şey çabana değmez  
ve yeryüzü bir iç çekişini bile hak etmiyor.  
Acı ve sıkıntı bizim varoluşumuzdur -ve dünya dışıdır,  
-başka bir şey değil.  
Rahatla.<sup>89</sup>*

Böylece tarih üstü insan varoluşla ilgili bir bilgeliğe ulaşmıştır ancak aynı zamanda varoluştan tiksinimektedir. Tarih üstü insan, tiksintisi ve bilgeliğiyle baş başa kalır. Tarihsel insanda ise daha çok yaşama yönelme vardır. Bilgenin edimi olan düşünce ve yaşam, bu noktada yine karşı karşıya gelmektedir.<sup>90</sup>

Düşünce ve yaşam karşıtlığı Sokrates'ten beri süregelen bir karşıtlıktır ve Nietzsche'ye göre bu karşıtlığın aşılması gerekir. Bilgelik yaşamı yadsımamalıdır. Bunun aşılması için ise başka türlü bir tarih anlayışı, geçmişi, şimdiye ve geleceğe yol açacak biçimde yorumlamak gerekir. Tarih, sadece geçmiş zamanın bilgisi olduğu için önem taşımaz, yaşama hizmet ettiği ölçüde değer taşır. Nietzsche tarihe ancak hayata hizmet ettiği sürece hizmet etmeyi salık verir. Öyleyse tarihi, hayatı tahrip etmeyen, alçaltmayan, onurunu kırmayan, indirgemeyen ve ayırtırmayan bir

<sup>87</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 216.

<sup>88</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 217.

<sup>89</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 218.

<sup>90</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 219.

konumda değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirme, Avrupa kültüründe çağlardır süregelen düşünce ve yaşam karşıtlığının da aşılmasına olanak sağlayacaktır. Böyle bir değerlendirme için de tarih dışı hissetme kapasitesi olan insana ihtiyaç vardır. “Geçmiş on yılı yeniden yaşamak ister miydin?” sorusuna sonsuz defa “Evet” diyebilecek insan, tarih dışı insan olacaktır. Tarih dışı insan tarih üstü insan gibi oluş karşısında tiksintiye kapılmaz, oluşu onaylar, hayatı yüceltir.

Tarihin hayatı yüceltmeyi ve alçaltmayı ne şekilde yaptığını kavramak için Nietzsche'nin tarihin yaşayanlar için faydaları konusunda söylediklerine bakmalıyız. Nietzsche'ye göre yaşamın ne dereceye kadar tarihe ihtiyacı olduğu sorusu bir insanın, toplumun, kültürün sağlığı bakımından en önemli sorulardan biridir, yaşamın en önemli kaygılarından biridir. Çünkü tarih aşırı güç kazanırsa yaşamı parçalar.<sup>91</sup>

### **1.2.2. Tarihin Yaşayanlara Faydaları**

Nietzsche, bir dereceye kadar tarih dışı hissetme kapasitesinin insanda, toplumda ve kültürde içgüdülerle belirlenmesinin yaşamı korumaya hizmet ettiğini vurgulamasının yanında, tarih duygusunun ve tarih bilgisinin yaşam için faydalarını göz ardı etmez. Tarihi yaşayanların gereksinimleri ile ilişkisi içinde ele alır ve yaşayanların üç türlü gereksinimine karşılık üç tür tarih olduğunu söyler. Nietzsche'ye göre etkin ve bir şeye erişmeye çalışan kimseler olarak anıtsal tarihe, koruyan ve saygı duyan kimseler olarak eskiyi koruyucu/antikacı tarihe ve acı çeken, kurtuluşa gereksinim duyan kimseler olarak eleştirel tarihe ihtiyacımız vardır.<sup>92</sup> Nietzsche bu üç türlü tarih yorumunu yaşamı olumlamaları bakımından soruşturur.

Etkin olan ve belli bir şeye erişmeye çalışan insan, birtakım örneklerle ve ustalara ihtiyaç duyar ve bu örnekleri ve ustaları çağında bulamadığından tarihe başvurur. Tarih bilgisi ile o, Rönesans kültürünün neredeyse yüz kişinin omuzları üstünde yükselmiş olması gibi büyük olaylarla ilgili örneklerden yola çıkarak böyle büyük olayların yeniden gerçekleşebileceği ümidine erişir. Öte yandan, aslında bir zamanlar varolan bir şeyin ikinci bir kez meydana gelmesi söz konusu değildir. Buna rağmen milli bayramların, dini ve askeri anma törenlerinin insanlarda yarattığı, yaratmaya çalıştığı duygu, olmuş olan büyük olayların hatırlanmasını sağlayarak

<sup>91</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 237.

<sup>92</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 219.

onların tekrar gerçekleştirilmesi ümidini vermektir. Anıtsal tarihin ön plana çıkarıldığı bu törenlerinde, nedenlerle etkiler arasındaki gerçek tarihsel bağlantı kurulmadan, yalnızca kendinde etkiler kutlanır veya anılır. Anıtsal tarihte olayların nedenlerinden çok kendinde etkiler ele alınır; böylece tekilikler gözden kaçırılmış olur. Anıtsal tarih anlatısı mitolojik bir uydurmaya oldukça yakın bir özellik gösterir. Oysa tarihle ilgilenme, tarihsel olaylar mitolojik birer anlatıya indirgendiğinde değil, onların nedenleri sorgulandığında yaşam için bir işe yarayacaktır.<sup>93</sup>

Bir insanda, toplumda veya kültürde anıtsal tarih, antikacı tarihe ve eleştirel tarihe baskın gelirse yalnızca birkaç süslü gerçek öne çıkarılır. Nietzsche'ye göre anıtsal tarihin ön plana çıkarılması, “insanların kendi çağlarındaki büyük ve güçlü olana karşı duydukları hınç ve nefreti, geçmiş çağların güçlülerine ve büyüklerine karşı duyulan dolu dolu bir hayranlıkmış gibi” göstermektir. Şimdiyi yadsıyarak yüzünü yalnızca geçmişe dönen kimseler aslında şunu demek isterler: Bırakın ölümler yaşayanları gömsünler!<sup>94</sup>

Nietzsche'nin ortaya koyduğu ikinci tür tarih olan antikacı tarih ise, kendisinin içine doğduğu koşulları kendisinden sonrakiler için de korumayı isteyen insanın başvurduğu tarih türüdür. Kendi varlığından memnun olan kişi, geçmişle bağlantısını gözden kaçırmaz ve kendisini bütünüyle keyfi ve rastlantıdan değil de, çiçek ve meyve olarak bir geçmişten çıkıp gelişmiş olduğunun bilincinde ve mutluluğundadır. Böyle biri, kendi varoluşunun bu geçmişten çıkmış olmakla haklı çıkarıldığını düşünür. Nietzsche'ye göre yaşadığı çağda Avrupa'da üstünlükle gerçek tarihsellik duygusu olarak gösterilen antikacı tarih anlayışdır.

Nietzsche'ye göre antikacı tarih anlayışında eksik olan nokta, bir insanın ve bir ulusun çok dar bir görüş alanı olması ve büyük resmi görmemesidir. Fazla yakından gördüğü az ve küçük olanı ölçemez, bundan dolayı her şeyi aynı önemde bulur, her ayrıntıya çok önem verir.<sup>95</sup> Antikacı tarih anlayışının hâkim olduğu toplumda eskiye saygı göstermeden karşı duran her şeye savaş açılır. Sonuçta geçmiş yaşam mumyalaştırılarak korunmaya çalışılırken yaşamakta olana yer bırakılmaz. Yaşamakta olan, eskinin baki kalması için tıpkı bir ağacın sürgün vermesinin sürekli engellenmesi gibi bastırılma ve yok sayılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ağacın

<sup>93</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 222.

<sup>94</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 225.

<sup>95</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 56.

köklerinin ve dallarının olduğu şekliyle korunması pahasına sürgün veren dallar öldürülürse, doğaya aykırı bir biçimde ölen bir ağaç gibi yukarıdan köklere doğru ölüm gerçekleşir.

Antikacı tarih anlayışı, koruyan ve saygı gösteren kimselerin soylu gereksinmesinden ortaya çıkmış olmasına rağmen, eskimiş olan her şeye duyulan iştaha indirgemiş olur. Korumaya odaklanmış kişi yaratmayı tanıyamaz. Kendisini tanımlama aracı olarak gördüğü mevcut din, ahlak ve politik ayrıcalıkları bir kenara atıp yerine yenisini koyamaz. Bu olmaksızın Nietzsche'nin en değerli edim olarak gördüğü yaratımın olanağı kendisini gösterememektedir.

İnsanın yaşam için, yaşamın kendisini yeniden üretmesi için geçmişi kırıp dökme gücü olması gerekir. Nietzsche'ye göre eleştirel tarih, bugünün gereksinimleriyle yanıp tutuşan insanın başvurduğu tarih türüdür. Anıtsal tarih ve antikacı tarih, etkin insanın yaşamı için yeterli değildir. Yaratıcı olan, yalnızca izleyen ama hiçbir işe girişmeyen kimselerin karşısında hep zarardadır.<sup>96</sup> Nietzsche, tarihsellik duygusunun gereksinime karşılık oluşması gereken bir duygu olduğunu vurgular. Gereksinim duymayan eleştirici, sevgisi olmayan antikacı, kendisi büyük olanı gerçekleştiremediği halde büyük olanı tanıyan kimse, düşüncesizce dikilmiş bitkiler gibi olurlar ve bitkilerin ait olmadıkları yere dikilmesi onların hastalanmasına neden olur.<sup>97</sup>

Nietzsche, bizden önceki kuşakların kalıntısı olduğumuz gerçeğini gözden kaçırmamaya çalışır. Geçmişle olan bu bağı bütünüyle koparmak olanaksızdır. Bu bağa karşı durmak için kullanılan yöntem ise eğitimidir. Nietzsche'ye göre "Soyumuzdan aldığımıza, doğuştan gelen yapımıza karşı eğitimle savaşa gireriz. Kendimize yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, ikinci bir doğa aşılarız."<sup>98</sup> Geniş anlamıyla eğitim olarak düşünülebilecek bu ikinci doğa, kültüre işaret etmektedir.

Nietzsche'nin tarih konusundaki düşüncelerinden çıkarılabilir ki; tarihi olaylardan bir tür gelişme anlamı çıkarılması söz konusu değildir ve dolayısıyla tarihte ilerlemeden de bahsedilemez. Ancak Joseph Ward'ın da dikkat çektiği gibi, hayatın gerektirdiği doğrultuda yaşayan bir hayvan olan insan, yine hayatın

---

<sup>96</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 52.

<sup>97</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 54.

<sup>98</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 60.

gerektirdiği bir olgu olarak daha iyi bir geleceğinin olabileceğine de inanır.<sup>99</sup> Tarihsel insanın görüşleri böyle bir parlak geleceği vadettiğinden, insan her ne kadar kendi tecrübelerinden ve gözlemlerinden gelişmenin olmadığı bir yaşama dair bilgi edinse de varoluşunun yaşamsal ihtiyaçları, en önemlisi daha iyi bir geleceğe sahip olma isteği onu ilerlemenin ve gelişmenin olduğu bir tarih içerisinde yaşadığına inandırmak için yeterli görülebilir.<sup>100</sup>

### 1.3. BİLİMSEL VE AHLAKİ ALANDA HAKİKAT İSTEMİ

Nietzsche'nin kültür eleştirisini en yoğun biçimde yapmış olduğu metinlerden biri *Şen Bilim*'dir. Bu kitap, Nietzsche'ye göre yarına, öbür güne olan inancın yeniden gelmesidir. Nietzsche'nin ironik eleştirel üslubu ele aldığımız diğer metinlerde olduğu gibi bu kitapta da belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche, *Şen Bilim* adlı kitapta kozmolojik epistemolojik sorunları ve ahlak ile ilgili sorunları irdeler. Nietzsche modern kültürün içinde bulunduğu yozlaşmışlık durumunun onun bilim anlayışına ve ahlaki yargılar verme biçimine dayandığını düşündüğünden, çağının Avrupa kültüründe geçerli olan bilim anlayışını ve bu anlayışın ahlakla ilişkisini soruşturur. *Şen Bilim*, isminden de anlaşılacağı üzere, kültüre egemen olan hastalıklı durumlara karşı umudun ve sevincin ifadesi olarak kendisini göstermektedir.

*Şen Bilim*'i Vattimo'nun dediği gibi, Nietzsche'nin 1887'deki giriş yazısında verdiği iyileşme ruhunun bize yol göstermesine izin vererek okumak gerekir.<sup>101</sup> Böyle bir okuma, hem Nietzsche'nin çağının Avrupa kültürüne yaptığı eleştiriyi, hem de Nietzsche'nin felsefesinin çağdaş kültür için ifade ettiği anlamı bütünüyle kavramaya elverişli olacaktır. Nietzsche, giriş yazısında belirttiği üzere bu kitabı yeniden sağlığa kavuşma olarak görür. Yeniden sağlığa kavuşmanın anlamını sorgulamadan önce, hastalığı ortaya çıkaran durumun nasıl bir durum olduğunu çözümlmek gerekmektedir. Ona göre “tinin sağlıklı olduğu günlerindeki özgüvenine karşıt olan, güçsüzlük, pişmanlık, teslimiyet, katılaşma ve can sıkıntısı gibi bütün

<sup>99</sup> Joseph Ward, “Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History”, **International Journal of Philosophical Studies**, Cilt:21, Sayı:1, 2013, s. 84.

<sup>100</sup> Ward, s. 84.

<sup>101</sup> Vattimo, s. 187.

hastalıklı durumlardır.”<sup>102</sup> Nietzsche, yaşadığı çağda Avrupa toplumunda özgüven eksikliğinin, pişmanlığın ve güçsüzlüğün hâkim olduğu tespitinde bulunur. Onun eleştirdiği güçsüzlük, yaşama istenci olan güç istencinin eksikliğinden kaynaklanır.

Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de ortaya attığı ilk iddia şudur: Şimdiye kadar felsefe ve bilim yapılırken hakikatin kendisi, gelecek, gelişme, güç ve yaşam tehlikeye atılmıştır.<sup>103</sup> Hakikatin kendisinin tehlikeye atıldığı iddiası, Nietzsche tarafından daha önce yazılmış *Zamana Aykırı Düşünceler*'de temelini bulduğu gibi, *Şen Bilim*'den sonra yayınlanan *Putların Alacakaranlığı*, *Ahlakın Soykütüğü* adlı kitaplarda da vurgulanan bir noktadır. Nietzsche'ye göre çağında bilim diye adlandırılan, yaşama karşıt, hasta bir olgudur. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in önsözünde kullandığı şu cümleler, onun bilimi ve genel olarak varlığı yorumlama biçimini belirleyen hastalığı nasıl saptadığı konusunda yol gösterici olacaktır:

*Barişi savaşın üstüne yerleştiren her felsefeyi; mutluluğun olumsuz tanımını içeren her etiği; bir sonu, şu ya da bu türden bir sonu, bir son durumunu bilen her metafiziği ya da fiziği; bir Ayrı'ya, Öte'ye, Dış'a, Üst'e can atan her egemen estetik ya da din filozofunu esinleyen bir hastalık olup olmadığını sorabiliriz. [...] Sık sık kendime, daha geniş bir açıdan bakıldığında felsefenin gövdenin yorumundan ya da yanlış yorumundan başka bir şey olup olmadığını sormuşumdur.*<sup>104</sup>

Nietzsche'nin gövdenin yanlış yorumlanması derken kastettiği, yaşamın ve onun anlamının yorumlanmasıdır. İnsanlar çağlar boyu yaşamın ve insan edimlerinin amacını sorgulamışlardır. İnsan yaşamının anlamı üzerine düşünen Nietzsche, *Şen Bilim*'in ilk kitabında, insanların bütün edimlerinin amacının tek bir şey olduğunu söyler. Ona göre insan edimlerinin nihai amacı *türün korunmasıdır*. Nietzsche'nin ön plana çıkardığı türün korunması amacı, insan türünün ilerleyeceğine gönderme yapmaz. Nietzsche insanın tür olarak ilerlediği görüşüne katılmaz. Ona göre ilerleme olanağı ancak insanın birey oluşundadır.<sup>105</sup> Nietzsche'ye göre türün korunması, yaşamı koruma içgüdüsüne denktir. Yaşamı koruma içgüdüsü tüm insanları aynı ölçüde etkiler ve bazen us bazen de tutku olarak ortaya çıkar.<sup>106</sup> İnsanlar, bütün edimlerinin amacı olan türün korunması amacına bilinçli olarak yönelmezler. Yaşamı

<sup>102</sup> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, (Şen Bilim), s. 13.

<sup>103</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 14.

<sup>104</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 13.

<sup>105</sup> Kalaycı, s. 272.

<sup>106</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 40.

koruma içgüdüsünün ifadesi “iyi” olarak nitelendirilen edimler aracılığıyla da “kötü” olarak nitelendirilen edimler aracılığıyla da yapılabilir. Nietzsche’ye göre hesaplı ve bilinçli olarak yapılmayan kin tutma, başkasının acısına sevinme, yağmacılık gibi eylemlerin yanında, egemenlik tutkusu ve bütün öteki kötü diye adlandırılan eğilim ve arzular, türü koruma amacına yönelik gelişmiştir.<sup>107</sup> Türü koruma yaşamı korumayla eş olduğundan aslında Nietzsche’ye göre tür her şeydir. Nietzsche’nin eleştirdiği, türün her şey demek olduğunu kavrayamayan insan, onun çağdaşı olan Avrupa insanı olmaktadır. Nietzsche, türün her şey olduğunun kavranmasını “Şen Bilim”in olanağı olarak görmektedir. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

*İnsanlığın “Tür her şeydir”, “Herkes her zaman hiç kimsedir” tümcesini içine sindirdiği; bu en-son kurtuluşun, sorumsuzluğun girişinin her, herkese açık olduğu çağdan söz ediyorum. Belki o zaman bu gülüş bilgelikle birleştirilebilir. “Şen Bilim” belki de ancak o zaman olacak. Şimdilik durum büsbütün değişik; insan varoluşunun komedisi henüz kendi kendisinin “bilincinde” değil; şimdilik daha tragedyanın; ahlaklar ile dinlerin zamanı.<sup>108</sup>*

Nietzsche’nin ortaya koymuş olduğu düşünceye göre aslında insan varoluşunun amacı *yaşamı*, dolayısıyla da *türü korumaktır*. Tarih boyunca insan varoluşunun amacının neliği konusunda çeşitli düşünceler öne sürülmüştür. Ancak bu düşüncelerden bazıları insan edimlerini belirlenen amaca yönelik dönüştürmeyi içerir. Norm koyucu özelliğe sahip olan ahlakların ve dinlerin egemenliği, Nietzsche’ye göre varoluşun komedisinin henüz farkında olunmadığının göstergesidir. Ahlaklar ve dinler gibi normatif sistemler, insanlara varoluşun amacını öğretir ve bu amaç doğrultusunda yaşamaları konusunda onları eğitir. Nietzsche’ye göre insan varoluşunun amacını öğretecek öğretmenlere ihtiyaç yoktur. İnsan bir hayvandır ve ahlakın geçersiz olduğu doğanın bir parçasıdır.<sup>109</sup> Ahlaklar ve dinler, varoluşun komedisine yabancı *ciddi* varlıklarıyla “çünkü” ve “gerekli” sözcüklerinin aracılığıyla insan yaşamını belirlemeye çalışırlar. Çeşitli ahlakların ve ahlak öğretmenlerinin yaptığı ikinci, değişik bir insan varlığı uydurmaktır. Ahlak öğretmenlerinin oluşturmaya çalıştığı, *olması gereken* insan aracılığıyla eski, mevcut

<sup>107</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 39.

<sup>108</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 40.

<sup>109</sup> Thomas H. Brobjer, “Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue”, **Journal of Nietzsche Studies**, Sayı: 26, Penn State University Press, Pennsylvania, 2003, s. 65.

sıradan insan varlığını olabildiğince kazımak ve söküp atmaktır.<sup>110</sup>

Nietzsche, insan varoluşunun farkında olunmadığı çağın, ahlakların ve dinlerin zamanı olmasının yanında tragedyaların da zamanı olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda tragedya, yaşamın komedisinin farkında olmaması bakımından ahlaklar ve dinlerle bir arada anılmış olsa dahi Nietzsche'ye göre tragedya türü korumanın bir aracıdır.<sup>111</sup> Yalnızca kahrkaha ile sevinçli bilgelik değil, yüceltilen bütün akılsızlıkları ile tragedya da türü korumanın araçları, gerekleri arasında yer alır.<sup>112</sup>

Tragedyanın tersine ahlaklar ve dinler insan edimleri için normlar koyarlar. Nasıl olması gerektiği ahlaki ve dini normlarla belirlenmiş insan, usulca düşlemsel bir hayvan haline getirilmiştir. Başka hayvanlardan farklı olarak, artık bu hayvanın yerine getirmesi gereken başka bir varoluş koşulu vardır. İnsan zaman zaman neden varolduğunu bilmek, bir varoluş nedenine inanmak zorundadır.<sup>113</sup> İnsanın bir varoluş nedeni olduğuna inanması, onun aklını ve bilincini ön plana çıkarır. Dolayısıyla insanın yeni varoluş koşulunu yerine getirmesi için aklına ihtiyacı vardır.

Akıl nosyonu, modern toplumda en çok ön plana çıkarılan unsurdur. Modern felsefenin kurucusu Descartes, sağduyunun insanlar arasında eşit paylaşıldığını iddia etmiştir. Kant da aklın evrensel yasaları olduğu varsayımı üzerinden dizgesini oluşturmuştur. Aydınlanma'nın en temel varsayımı aklın evrensel olduğu varsayımdır. Ancak Eagleton'un *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* başlıklı eserinde de vurguladığı gibi, toplumların ve devletlerin tarihinde olup bitenler göstermiştir ki; akıl, tek bir ulus için bile kendini evrenselleştirmekten acizdir.<sup>114</sup> Nietzsche, aklın ve bilinçli eylemenin böylesine ön plana çıkarılmasını hatalı bulur. O, bilincin organik yaşamın en son, en geç ortaya çıkan gelişimi olduğunu, bu yüzden eksik ve güçsüz olduğunu söyler. Bilince sahip olmasıyla ön plana çıkarılan insan, diğer hayvan türlerinden daha ileri sayılmaz. Türlerin arasında hiyerarşik bir sıralamadan bahsedilemez, bütün türlerin yalnızca bir arada bulunması söz konusudur.<sup>115</sup> Karmaşık türler daha basit olanlara göre daha kolay yok olacağından aslında en altta

<sup>110</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, Werke in Drei Bänden II*, Carl Hanser Verlag, München, 1960, (Wissenschaft), s. 35.

<sup>111</sup> Babette E. Babich, "Nietzsche's 'Gay' Science", *A Companion to Nietzsche*, (Ed. Keith Ansell-Pearson), Wiley-Blackwell Press, Oxford, 2006, (Gay Science), s. 98.

<sup>112</sup> Nietzsche, *Wissenschaft*, s. 36.

<sup>113</sup> Nietzsche, *Wissenschaft*, s. 35.

<sup>114</sup> Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 43.

<sup>115</sup> Kalaycı, s. 272.

olarak nitelendirilenler daha güçlüdür. Nietzsche'nin eleştirisinden yola çıkarak söylenebilir ki; yeterince olgunlaşmamış bir işlev olarak bilinç insan için bir avantaj olmasından ziyade, tamamlanmamışlığından ötürü organizma için tehlike arz etmektedir.<sup>116</sup> Bu nedenle yeterince olgunlaşmamış bir işlev, modern toplumda olduğu gibi en değerli yaşamsal işlev olarak ön plana çıkarılmamalıdır.

Nietzsche'ye göre yüzyıllar boyunca bilim yapılırken bilginin saltık yararına inanılmıştır. Bu inanış, akıl=erdem=mutluluk şeklinde kurulan Sokratik denklige dayanmaktadır. Avrupa felsefesi ve bilimi, ahlakilik, bilgi ve mutluluk arasındaki yakın ilişkiye Sokrates'ten beri inanmaktadır. Yüzyıllar boyunca bilim ahlaki olduğu ve mutlulukla ilişkili olduğu düşünülerek yapılmıştır. Bilim aracılığıyla tanrının, iyiliğinin ve bilgeliğinin daha iyi bir biçimde anlaşılacağı varsayılmıştır. Nietzsche, en azından Newton gibi İngiliz bilim insanlarının bilim yapmadaki amacının tanrının, iyiliğin ve bilgeliğin daha iyi anlaşılması olduğunu söylemektedir.<sup>117</sup> Dünyayı yaratan ve yöneten bir tanrının varlığına inanıldığı sürece, tanrının yaratmış olduğu dünyanın anlaşılmasına çalışılması, tanrısal bilgeliğe ulaşma çabası anlamına gelir. Tanrısal bilgeliğe ulaşma çabası, erdeme ulaşma çabası olarak ahlaki bir kaygıdır.

Nietzsche'ye göre, bilimsel çalışmanın motivasyonu bilgi tutkusu yerine ahlaki bir kaygı olduğundan, bilim bilgi tutkusu olmadan ilerlemiş ve gelişmiştir. Bilim, bir tutku değil yalnızca bir koşul, bir *ethos* sayılmıştır. Bilgi aracılığıyla daha erdemli olunacağı düşünülmüş ve bilgi, erdemin en iyi aracı olarak kutsanmıştır. Bilimin övülmesi ve yüceltilmesi, bilginin erdeme giden yol olduğuna olan inancın bir sonucudur. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda matematiksel fiziğin yönteminin bilimsel paradigmaya hâkim olması ile bilimin varlığı açıklama çabasının yalnız bir araç olarak değil, amacın kendisi olarak kavranması söz konusudur. Babich'e göre Nietzsche, bilimle daha iyi yaşama ulaşılacağını iddia eden Sokratik akılcılık ile hakikatin kurtarıcı olduğu inancını temel alan Hristiyanlığa aynı nedenle karşı çıkar.<sup>118</sup> Her iki düşünceye göre de insan, gerçek dünyadan başka bir amaç için bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Radikalleşmiş bir biçimde söylemek gerekirse, bilgi dünyadan kurtulmak için istenen bir şey olmuştur. Nietzsche'ye göre bilginin bir

---

<sup>116</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 49.

<sup>117</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 67.

<sup>118</sup> Babich, Gay Science, s. 104.

araçtan daha fazla bir şey olmak istemesi tarihte yeni bir şeydir.<sup>119</sup> Öte yandan Nietzsche, tarihte yeni olan başka bir olguyu, çağında bilimle uğraşan birtakım kişileri çok fazla olan boş vakitlerini okumak, toplamak, gözlemek, yeniden saymaktan başka ne yapacaklarını bilmemelerini ve böylece can sıkıntılarını “bilimsel dürtü” sanmalarını eleştirir.<sup>120</sup> Can sıkıntısı nedeniyle okumak ve toplamak bilimsel çaba sayılacak olsa bile, böyle bir durumda da bilim insanının bilgiye ulaşma çabasındaki motivasyonu bilgi tutkusu olmamaktadır.

### 1.3.1. Bütünün Anlamı ve Yanlış İnanç Öğretileri

Çeşitli bağlamlarda ele alındığında dünya, evren, varoluş gibi kavramlarla kendisine işaret edilen *bütün*, yüzyıllar boyunca insanlar tarafından bilimsel, felsefi veya dinsel dizgeler oluşturularak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Nietzsche bütünün nasıl bir işleyişe sahip olduğunu soruştururken bütünün bir organizmaya mı yoksa bir makineye mi benzediği sorusunu sorar. Nitekim modern bilim, bütünün bir organizma veya bir makine gibi işlediğini varsayarak bütünü açıklamaya çalışır. Çünkü bütünün bir makine olarak veya bir organizma olarak işlediği kabul edildiğinde, onu anlamak ve açıklamak için gerekli genellemelere ve kurallara daha kolay ulaşılabacaktır.

Nietzsche’ye göre bütünün canlı bir varlık veya bir makine olduğunu düşünmek yanlıştır; bütün ne bir organizma ne de bir makinedir. Bir organizmanın ayırt edici özelliği onun beslenmesi, gelişmesi ve çoğalması gerekliliğidir. Bir makine ise amaca göre tasarlanması bakımından organizmadan ayrılabilir. Bütünün organizma olması için genişleme olanağı, makine olması içinse bir amaca yönelik olması gerekirdi.<sup>121</sup> Oysa bütün, içinde zorunluluğu barındırmasına rağmen, bir tek amaç için tasarlanmamıştır. Bütünün niteliği, organik alanın veya mekanik alanın kurallarıyla açıklanamayacak düzeydedir. Nietzsche, bütünü anlamlandırma arayışının dünya ile çelişmesini şu şekilde ifade eder:

*Dünyanın toptan niteliği, bengiliğin tümünde kargaşadır. Zorunluluğun*

<sup>119</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 129.

<sup>120</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 128-129.

<sup>121</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 119.

*olmaması anlamında değil, düzenin, düzenlemenin, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin, bizim estetik insanlaştırmamıza verilen bütün öteki adların olmaması anlamında. Bizim usumuzun bakış açısından yargılandığında, başarısız atışlar çok daha fazla kuraldır. Ayırksılar gizli bir amaç değildir; bütün düzenek hiçbir zaman melodi diyemeyeceğimiz kendi biçimini(weise) sonsuza dek yineler durur, -sonuç olarak da “başarısız atış” sözü bile kendinde bir insanlaştırma, bir yakınma barındırır. Oysa biz nasıl olur da bütünü övebilir ya da ondan yakınabiliriz?*<sup>122</sup>

Nietzsche’nin çağın bilimsel paradigmasına hâkim olan pozitivist belirlenimci yaklaşıma karşı takındığı tutum bir tür rastlantısalcılıktan ötedir. O, doğada mekanik bir belirlenim ve zorunluluk olduğu düşüncesine karşı doğada rastlantısallığın hâkim olduğu düşüncesini savunmaz; doğada insanın belirlenim ve rastlantı diye imlediği süreçlerden çok daha farklı bir sürecin işlediğini söyler. Nitekim rastlantısallık düşüncesi ancak amaçsallık düşüncesinden türetilerek ortaya çıkabilir. Oluşun bir amaca uygun olduğuna veya uygun olmadığına karar verme çabası oluşu anlama konusunda yetersiz bir çaba olarak kalacaktır. Nietzsche, doğada amaçların olmadığı bilindiğinde, rastlantının da olmadığı bilineceğini vurgular. “Çünkü ‘rastlantı’ dünyasının yalnızca amaçlar dünyasının yanı sıra anlamı vardır.”<sup>123</sup> Yaşayanı, organik olanı ortaya çıkaranın inorganik olan olduğu göz önünde bulundurulursa; organik olanın -yaşayanın-, inorganik olanın -yaşamayanın, ölü olanın- belli biçimlerde bir araya gelişi olduğu anlaşılır. Bu durumda ölümün yaşama karşı olduğunu söylemekten kaçınmak gerekir. Çünkü yaşamayan parçalardan oluşmuş yapısıyla yaşam, ölümün karşıtı değil de onun çok ender bir türü olarak düşünülebilir.<sup>124</sup>

Nietzsche’ye göre varolanlarla ilgili yasalar belirleyerek bütünü zorunluluk ve rastlantı ikiliği çerçevesinde yorumlamak, estetik insanlaştırmadan ibarettir. Bu insanlaştırma, bütün hakkında ahlaki bir değerlendirme olmaktan öteye gitmez. Onun ahlaki değerlendirme olması, bütünün övülmesi veya ondan yakınılması noktasına varmasında ortaya çıkmaktadır. Bütün, belirlenen kurallar çerçevesinde açıklanmaya çalışıldığında, mutlaka kural dışı birtakım olgulardan da bahsedilecektir. Ancak insan, bütünü yanlış atış yapmakla yargılayacak bir konumda değildir. Nietzsche’ye göre insanın kendisini bütünü yargılayacak konumda görerek, bütünü o şekilde

<sup>122</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 119-120.

<sup>123</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 120.

<sup>124</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 120.

değerlendirmesine sahip olduğu yanlış inançlar neden olmaktadır. Nietzsche, neredeyse insanın temel türsel niteliği oluncaya dek sürekli miras bırakılan yanlış inanç öğretilerine şu örnekleri verir: Kalıcı şeyler olduğu inancı; eşit şeyler olduğu inancı; şeyler, tözler, cisimler olduğu inancı; kişi için iyi olanın kendinde iyi olduğu inancı.<sup>125</sup>

Nietzsche'nin yanlış inanç öğretisi olarak gördüğü öğretilerin Antik Yunan'daki kökenlerinden ilki Elea Okulu'nun öğretisidir. Nietzsche'nin "kalıcı şeyler olduğu yanlış inancı" olarak adlandırdığı inancı Elea Okulu filozoflarında görmek mümkündür. Parmenides ve Zenon, algı ile düşünce arasındaki uçurumu ellerinden geldiğince derinleştirmeye çalışmışlardır.<sup>126</sup> Onlar, oluş ve bozuluşa tabi olan doğanın ve doğal duyusal yanılgıların karşıtlarının olduğunu kabul ederek kuramlarını oluşturmuşlardır. Böyle bir kabul aracılığıyla varlığın değişmez niteliğine vakıf olan insanlık dışı bir varlık olarak bilgeyi icat etmişlerdir. Nietzsche'ye göre Elea filozofları bilgenin dürtülerinin rolünü yadsıyarak onu kişi dışı bir doğası varmış gibi yorumlamışlardır. "Epeyce genel bir biçimde, usu bütünüyle özgür, kendiliğinden bir etkinlik olarak kavramışlardır."<sup>127</sup>

Parmenides ve Zenon, varlığın bir ve değişmez olduğunu söyleyerek akış halindeki, değişime ve bozuluşa tabi olan varolanların bilgisini yanıltıcı bulmuş, onların ardındaki hakikatin bilgisine ulaşmak istemişlerdir. Nietzsche'ye göre akış içindeki varlığın ardındaki değişmeyen bilginin bilgisine ulaşabildiği iddia edildiği andan itibaren düşünür, hakikat dürtüsüyle yaşam koruyan yanılgıların çatıştığı ilk varlık olmaktadır. Düşünür, hakikati kavramak isterken yaşamla çatışmıştır. Öte yandan hakikat dürtüsü, yaşamı koruyan bir güçtür. Nietzsche, öncelikle düşünürde ortaya çıkan insanın hakikat istemi ve yaşamı koruyan yanılgılar arasındaki savaşın her şeyden önemli olduğunu söyler. Çünkü bu savaş, hakikatin özümsemeye, kavranmaya ne ölçüde dayanabileceğinin deneyidir.<sup>128</sup>

Nietzsche *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'de Herakleitos'un "Dünyada suç, haksızlık, çelişki ve acı var mı?" sorusuna verdiği yanıtı aktarır: "Evet, fakat her

---

<sup>125</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 120.

<sup>126</sup> Walther Kranz, **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 78.

<sup>127</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 121.

<sup>128</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 122.

şeyi birlikte göremeyen, ayırarak görenler için.”<sup>129</sup> Nietzsche’ye göre kalıcı şeyler olduğu yanlış inancı, varlığı bütünlüğüyle görmeyen insanların, Herakleitos gibi her şeyi akış içinde görenlere karşı üstünlük elde etmesiyle yerleşmiş bir inançtır. Nietzsche, Parmenides’ten sonra Platon’da, daha sonra Hristiyanlıkta belirgin bir biçimde ortaya çıkan, görüşlerin ardında bir öz olduğu düşüncesine karşıdır. Nietzsche’ye göre görüş herhangi bir özün tersi değil, etkin olan, yaşayanın ta kendisidir; varoluşun şenliğine aittir.<sup>130</sup>

### 1.3.2. Bilim Yapan Hayvan Olarak İnsan

Nietzsche, insanın özünde iyi huylu hayvanlardan olduğunun kanıtı olarak onun oldukça kolay kanmasını gösterir. Ancak insan, bir bilime sahip olabilmek için kuşkucu ve kötü olmalıdır.<sup>131</sup> Nietzsche’ye göre bilimsel düşüncenin ortaya çıkabilmesi için zehirli etkisi bulunan şu güdülerin bir araya gelmesi gerekliydi: Kuşku, yadsıma, bekleme, toplama, dağıtma.<sup>132</sup> İnsanın şüphe etmeye eğilimi olduğu gibi şüphe eğilimine karşıt olan, yargıyı askıya almaktansa doğrulamak, yadsımda kabul etmek, adil olmaktansa yargılamak şeklinde ortaya çıkan eğilimleri vardır. Şüphe eğilimine karşıt bu eğilim, olağanüstü güçlü bir biçimde gelişmiştir ve Nietzsche’ye göre bu eğilimin bu denli güçlü gelişmiş olması canlı varlıkları ayakta tutmaya yarar.<sup>133</sup> Şüpheyi ortadan kaldırmaya yönelik, daha güven verici bir dünya yaratan insan, şeyleri neden-sonuç denilen bir art arda olmaya göre sıralar, onları kategorize eder. Oysa Hume’dan beri biliyoruz ki; neden ile etki gibi bir ikilinin hiç var olmama ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerekir.<sup>134</sup> Şeylerin art arda gelişlerine göre neden ve sonuç olarak adlandırılması, onların birbirine bağlı oluşu, yalnızca insanın atfettiği bir nitelik olabilir.

Nietzsche’ye göre bilimin ve aklın temeli olan mantık, mantıkdışı olandan çıkmıştır. Mantığın temeli, birbirine benzer olanları eşit olarak ele alma yönündeki baskın eğilimdir. Bu eğilim, varolan hiçbir şey gerçekte aynı veya eşit olmadığı için

<sup>129</sup> Friedrich Nietzsche, **Yunanların Trajik Çağında Felsefe**, çev. Aydın Öz, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996, (Yunanların Trajik), s. 49.

<sup>130</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 75-76.

<sup>131</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 65.

<sup>132</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 124.

<sup>133</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 123.

<sup>134</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 123-124.

mantıksız bir eğilimdir.<sup>135</sup> Nietzsche, mantığın temelinin farklı şeyleri aynı olarak görmek olması örneğinde olduğu gibi, varolanlarla ilgili her türlü açıklamanın temelini onları varolmayan şeylere dönüştürme olduğunu ifade eder. İnsanın bir şeyi açıklamasının yolu “çizgiler, düzlemler, atomlar, bölünebilir zaman aralıkları, bölünebilir uzamlar” gibi varolmayan şeylerle çalışmaktır. Nietzsche bu bağlamda şu soruyu ortaya atar: Bir şeyi açıklamak için önce onu bir imgeye, kendi imgemize dönüştürüyorsak, açıklama nasıl olanaklı olur?<sup>136</sup>

Bilimsel açıklama, nesnesini açıklamadan önce başka bir şeye dönüştürmeye dayandığından, Nietzsche’ye göre bilimi şeyleri olabildiğince inanılır biçimde insanlaştırma girişimi olarak düşünmek yeterli olacaktır.<sup>137</sup> İnsan, tanımadığı şeyleri tanıdığı şeylere dönüştürerek ve aralarında ayrımlar yaparak onları anlamaya çalışır; kurmuş olduğu sisteme göre tanımlar yapar; deneyler ve kanıtlamalarla kavrama biçimini destekler. Ancak Nietzsche’ye göre kurulan sisteme göre doğrulamalar yaparak ilerlemek, yaşamın tamamını kapsayıcı bir kavramaya elverişli değildir. İnsanın cisimler, çizgiler, düzlemler, nedenler-etkiler, devinimler, durgunluklar, biçimler-içerikler aracılığıyla kendine içinde yaşayabileceği bir dünya düzeni kurması ve bu düzen içerisinde yaşamı sürekli kanıtlamaya çalışması söz konusudur. Babich’in vurguladığı gibi, hayata teknolojik bilimsel çözüm *deus ex machina* görevi görerek hayatı ve dünyayı bilme yoluyla düzenleme ve düzeltme çabasına dönüşür.<sup>138</sup> Ancak Nietzsche’ye göre bilimsel çaba sırasında oluşla kurulan bağ onu düzenleme çabasına dönüştüğünde bir nokta gözden kaçırılmaktadır: Yaşam bir kanıt değildir; yaşam koşulları yanlışı da içerebilir.<sup>139</sup>

Görünen dünyanın tersi olan, düzenli, değişmez ve bozulmaz gerçeklikler yaratmanın birden fazla yolu vardır. On dokuzuncu yüzyılda, dinsel dünya tasarımının insanlar üzerindeki etkisini yitirdiği bir çağda, bilimsel paradigmaya hâkim olan yöntem matematiksel fiziğin yöntemidir. Artık bütün ve yaşam, cisimler,

---

<sup>135</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 122.

Nietzsche mantığın mantık dışı olandan ortaya çıktığını söylemiştir. *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı* Üzerine başlıklı metninde de tarihselin tarih dışı olandan çıktığını söylemiştir. Tarihsellik tarih dışı olandan, mantık ise mantık dışından daha değerli görülmüş, ve tarih dışı olan ile mantık dışı olanın önemi gözardı edilmiştir. Nietzsche mantığın ve tarihselliğin olanağı ve onların doğduğu atmosfer olan anlamca karşıtlarına dikkat çeker.

<sup>136</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 123.

<sup>137</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 123.

<sup>138</sup> Babich, Gay Science, s. 101.

<sup>139</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 127-128.

çizgiler, düzlemler, aracılığıyla nedenler ve etkiler, biçimler ve içerikler olarak ayrılarak kanıtlama yoluyla açıklanmaktadır. Nietzsche ise yaşamın kesinlik, zorunluluk ve kanıtlama süreçlerine sığmayacak bir niteliği olduğunu söyler.

Yaşamda kesinlik arayışı, zorunlu olarak sürekli kendisini doğrulayan önermelerle bütünü açıklama çabası, koşulsuz bir hakikat isteğine işaret eder. Nietzsche'ye göre bilimin koşulsuz hakikatlere ulaşma isteği, hiçbir şeyin hakikatten daha değerli olmadığı ön varsayımını içinde barındırır. Böyle bir değerlendirme ile yaşam koşullarının barındırdığı “yanlış” yadsınmış olur. Oysa hakikati ifade ettiğine kanaat getirilen kanıların dışındaki kanılar da önemlidir ve hem hakikat hem de hakikat olmayan sürekli olarak yararlı olduklarını kanıtlamışlardır.<sup>140</sup>

*İnsan yalnızca hakikati bilmek isteyerek kendisinin kandırılmasına izin vermemektedir. Sonuçta hakikat isteği 'aldatmayacağım, kendimi bile' demektir. Yaşam görüntüyü, yanılgıyı, aldatmayı, ikiyüzlülüğü, kendini kandırmayı amaçlıyor görünüyorsa kendimize 'neden aldatmayı istemiyorsun' diye sormak gerekir.<sup>141</sup>*

İnsan, yaşamın görüntülerinin, illüzyonlarının arasından onların dışındaki bir hakikate ulaşmaya çalışarak yaşamın kendisini gösterme biçimine meydan okuyor, onun tarafından kandırılmamayı istiyor olabilir. Burch'a göre hakikat istemi Nietzsche tarafından yaratma istemine karşıt bir yıkıcı güç olarak ele alınmıştır.<sup>142</sup> Nietzsche, bilimin hakikat isteminin bu noktada yaşama düşman bir ilke olarak kavranabileceğini söyler. Hakikati istemek, yaşamsal olanı yadsımasıyla, örtük bir ölüm isteği de olabilir.<sup>143</sup>

Metafizik sistemler ve bilimsel pozitivizm, insanların kesinliğe olan isteğinin ürünleridir ve Nietzsche'nin yaşadığı dönemde bilimsel pozitivizm çok sayıda insan tarafından kabul görmektedir. Nietzsche pozitivist görüşün karşısında fenomenolojik ve perspektivist bir bakış ortaya koyar. Ona göre bilinçle kavranabilecek olan, varlığın ancak yüzeyselleştirilmiş, sığ bir görüntüsünden ibarettir. Kavranabilir dünya hakkında Nietzsche şöyle der:

---

<sup>140</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 212.

<sup>141</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 213.

<sup>142</sup> Ruth Burch, “On Nietzsche's concept of 'European Nihilism'”, **European Review**, Cilt:22, Sayı:02, 2014, s. 201.

<sup>143</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 214.

*Hayvansal bilincin doğasına bağlı olarak, bizim bilincine varabileceğimiz dünya, olsa olsa bir yüzey-dünyadır, im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Bilincine varılan her şey, düpedüz bu bilincine varmadan ötürü, sığ, ince, nispeten bön, genel, im, sürü işareti olur çıkar. Bütün bilincine varmalar, temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeyle, genellemeyle bağlantılıdır.<sup>144</sup>*

Varlığın bilinçle bütünlüklü bir kavranışının olanaksızlığı, sonunda bilincin gelişmesini yaşama karşı bir tehlike yapmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda ön plana çıkan akıl nosyonuna ve bilinçliliğe yapılan vurgu, Nietzsche'ye göre bir hastalığın belirtisidir. Nietzsche, Platon'dan on dokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesine kadar gelmiş olan kendinde şey ve görüş arasındaki karşıtlıkta, kendinde şeyi yüceltenleri eleştirirken görünüşün tarafını tutmamıştır. Gramerin, yani halkın metafiziğinin tuzağı olan özne-nesne karşıtlığıyla ilgilenmemiştir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan, bu konuyu böyle bir ayrıma karar verecek ölçüde bilemez; onun hakikati doğrudan duyacak organı yoktur. İnsanın bilgisi, ancak insan sürüsünün, türünün çıkarı bakımından yararlı olanı kapsar.<sup>145</sup> Bu durumda insanın yaptığına bilmek yerine pekâlâ inanma veya düşlemlenme de denebilir. Nietzsche bilmek fiili yerine inanmak veya düşlemlenmek fiillerinin kullanılmasında bir sakınca görmez.

Halkın bilgidен anladığı ise inanma ve düşlemlenmeden ayrılır. Nietzsche'ye göre bilmek, yabancı bir şeyin bildik bir şeye geri götürülmesi olarak kavranır. Bilgi isteği ve ihtiyacı yabancı ve alışılmamış olanı artık rahatsız etmez duruma gelinceye dek açığa çıkarma isteğidir. İnsanı bilgi edinmeye iten, alışılmamış olana karşı korku içgüdüsüdür. Yeniden güvenlik duygusuna ulaşmak için alışılmamış olanı bilmek; yani şeylerin arkasında bildik bir şey, örneğin çarpım tablosunu, mantığı ya da istemeyi bulmak yeterli olacaktır.<sup>146</sup> İnsan güvenlik duygusuna yeniden ulaştığında sevinir. Bu sevincin nedeni Nietzsche'ye göre alışılmış olanla karşılaşınca gelen rahatlamadır:

*Bildik olan, alışılmış olandır; alışılan da bilinmesi, açıkçası bir sorun olarak görülmesi, yabancı, uzak olarak, “dışımızda” olan olarak görülmesi en zor*

<sup>144</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 277.

<sup>145</sup> Nietzsche burada “yarar” denilen şeyin bile, sonuçta yalnızca bir inanç, imgesel bir şey olduğuna dikkat çeker. Yararcılığın ileri götürülmesi ve yaşam ilkesi yapılması halinde belki günün birinde insanlığın yok olabileceğini söyler.

Nietzsche, Şen Bilim, s. 277.

<sup>146</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 228.

*olandır. Doğa bilimlerinin psikoloji ile bilinç eleştirisine –doğal olmayan bilimlere diyesim geliyor- göre büyük kesinliği, düpedüz yabancı olanı nesne edinmelerine dayanır; bu arada, yabancı olmayı nesne edinmeyi istemek bile, neredeyse çelişiktir; saçmadır.*<sup>147</sup>

Nesne, karşıda duran anlamıyla insana dışsal olan bir şeye gönderme yapar.<sup>148</sup> İçsel bir olgunun karşıya alınıp bilginin nesnesi yapılması Nietzsche'ye göre insanın kendisine aşkın olarak kavrayamayacağı kendi psikolojisi ve bilinci, bilime nesne edilemez. Modern bilimin anladığı anlamda bilimsel bir kavrayış ve formülleştirme psikoloji ve bilinç konusunda gerçekleştirilemez. Pozitif bilim, bu alanları nesne edindiğinde normalde olduğundan daha çelişik ve saçma bir hal alır.

### 1.3.3. İdealizmin Sonu

Aydınlanma sonrası Avrupa'da, "kesin" bilimlerin duyu verilerine dayanarak hakikati çözümleme çabası en değerli veri olarak kabul görünce, yüzyıllar boyunca felsefeye ve kültüre hâkim olan idealist anlayış yerini materyalist hakikat anlayışının yükselişine bırakmıştır. Filozoflar, felsefenin de kesin bir bilim olmadığı sürece bir değerinin olmayacağını düşünmüşlerdir. Nietzsche kültürdeki bu değişimi anlamaya yardımcı olacak "Neden idealist değiliz?" sorusunu yanıtlamaya girişir. İdealist filozofların duyulardan korktuğunu, ancak kendi çağındaki filozofların bu korkuyu fazlasıyla unutmuş olduklarını ifade ederken, çağının filozofları adına şu sözleri söyler: "Bugün hepimiz duyumcuyuz; bizler, şu anın, geleceğin filozofları kurama değil kılığa, uygulamaya inanıyoruz."<sup>149</sup> Nietzsche, idealist filozofların duyuların kendilerini ideaların hakiki dünyasından uzaklaştıracağı inancını Yunan mitolojisinden bir metafor ile dile getirerek eleştirir:

*Onlar, duyuların ideaları, kendi dünyalarından, "ideaların" soğuk dünyasından tehlikeli güney adalarına götüreceğini düşündüler. Filozofun erdeminin güneydeki bu adalarda güneş görmüş kar gibi eriyebileceğinden korkuyorlardı. "Wachs in den Ohren"(Kulaktaki bal mumu) o zamanlar felsefe yapmanın bir koşuluymuş neredeyse. Yaşam bir musiki olduğu için, gerçek filozof yaşamı*

<sup>147</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 228.

<sup>148</sup> Gegenstand kelimesinin tam çevirisi "karşıda duran"dır. Almanca'da "nesne" anlamına gelir.

<sup>149</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 251.

*dinlemedi; o yaşamın musikisini yadsıdı. Tüm müziklerin sirenlerin müziği olduğu eski filozofların boş inancıydı.*<sup>150</sup>

Duyulara ve duyu dünyasından çıkarılan kanılara kulak tıkama, duyuların yanıltması tehlikesinden sakınmasını sağlaması nedeniyle filozoflarca felsefe yapmanın koşulu olarak görülmüştür. Ancak Aydınlanma sonrası Avrupa felsefesinde bunun tersi bir yargı verme eğilimi vardır: İdealar, duyularımızdan daha baştan çıkarıcıdır. Nietzsche'ye göre bu kanı, eskiden felsefeye hâkim olan kanının tersi olmasına karşın, onunla aynı ölçüde yanlış olabilen bir kanıdır.<sup>151</sup> Nietzsche, maddeci bilimin dünya kavrayışını şu şekilde eleştirir:

*Maddeci bilim adamı, bir eşi, bir ölçüsü insan düşüncesinde ve değerlendirmelerinde olduğu varsayılan bir dünya inancıyla yetinir. Küçük usumuzun yardımıyla büsbütün egemen olabileceğimiz bir hakikat dünyası. – Varoluşun böyle aşağılanması ve salt bir hesapçının araştırmasına indirgenmesi varoluşun çok anlamlı niteliğinin soyulup çıkarılmasıdır. [...] Dünyanın doğrulanabilir tek yorumunun olması; içinde duyularınızla bilimsel olarak (siz bilimsel derken gerçekte mekanik olarak çalışmayı anlamıyor musunuz?) araştırıp çalışmayı sürdürebildiğiniz bir yorumu olması; saymaya, hesaplamaya tartmaya, görmeye, dokunmaya izin veren daha fazlasına izin vermeyen bir yorumu olması. –bunun ussal bir sayrılık, bir bölnlük olmadığını varsayarsak-bir kabalıktır, alıktır.*<sup>152</sup>

Duyulara kulak tıkmak da, ideaları tamamen yadsıyarak yalnızca formüller ve kategorilerle açıklanabilecek bir dünya varsayımı ile yaşamak da eşit ölçüde yanlıştır. Her ikisinin de gözden kaçırdığı nokta, varlığın ve yaşamın sanatsal yapısıdır. Nietzsche'ye göre bilim, varoluşun çok anlamlı niteliğini görmemektedir. Bilim yaşamda, varoluştaki onu o yapanı göremez. Her türlü insan bilgisi bakış açısına göre değişen birer yapı olarak ele alındığında, varoluşun sonsuz farklı yorumu olabileceği söylenebilir.<sup>153</sup> Öte yandan varoluş, maddeci bilimin ele aldığı şekilde ele alındığında, onun yalnızca en yüzeysel niteliği kavranır. Bu sebeple Nietzsche'ye göre dünyanın bilimsel bir yorumu, olanaklı yorumlardan en alıkçası, anlamca en yoksunu olabilir. Nitekim mekanik kurallarla açıklanabilecek dünyada anlamdan ve

<sup>150</sup> Nietzsche burada Homeros'un kahramanı Odeseus'un söyledikleri şarkılarla insanın usunu başından alan sirenlerin yaşadığı adaya yaklaşırken yoldaşlarının kulaklarını balmumu ile tıkmaması ile eski filozofların bütün duyu verilerinin yanıltıcı olduğu görüşünü birbirine benzetir.

Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 251-252.

<sup>151</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 251.

<sup>152</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 252-253.

<sup>153</sup> Burch, s. 201.

değerden bahsetmek olanaksızlaşır. Nietzsche, dünyanın anlamının modern bilimsel anlayışla kavranmasının olanaksızlığını şu sözleriyle açıklar:

*Diyelim ki bir müziğin değeri onun ne ölçüde sayılabildiği, hesaplanabildiği, formüllerle dile getirilebildiğine göre tahmin edilebilecek! Böyle bir “bilimsel” tahmin ne saçma olur! İnsan onda neyi kavrayabilir, neyi anlayabilir, neyi tanıyabilir? Hiçbir şeyi, onda “müzik” olan hiçbir şeyi.<sup>154</sup>*

Nietzsche’nin bilim konusundaki düşüncelerinden şunu çıkarabiliriz ki; bilme istemi yaşamda neyin gerekli ve neyin güzel olduğunu görmek için harekete geçer. Babich’e göre gerekli olanı bilmenin bilimle, güzel olanı bilmenin ise sanatın yardımı ile olanaklı olduğu söylenebilir. Bilim ve sanatın böyle bir birliği Şen Bilim’de ortaya çıkmaktadır. Babich, Nietzsche’nin yüksek kültürün bilimi olarak kurguladığı Şen Bilim’in bu bakımdan kahkahayı ve şenliği içinde barındıran sonsuz bir bilgi isteği, bir yaşam sanatı olarak da kavranabileceğini düşünür.<sup>155</sup>

#### 1.3.4. Ahlaki Alanın Sınırları

Nietzsche, Antik Yunan’dan on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sına kadar egemen olan bilim anlayışını eleştirirken bilimi ahlaki yargılar bütünü olarak görme noktasına kadar varmıştır. Nitekim bilimin amacı erdem olarak kavrandığında bilimin ahlaki bir dürtü ile yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Böyle bir tespit, ahlakilik ve bilim arasındaki ilişkinin çözümlenmesi üzerinden modern kültür eleştirisi yapmayı mümkün kılmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında ahlak kavramının ve ahlaki açıdan değerlendirilmesi mümkün olan olgular alanının sınırları silikleşmektedir.

Kozmolojik epistemolojik çözümlemeler ve değerler problemi Nietzsche tarafından Şen Bilim’de birbirine geçmiş sorunlar olarak bütünlüklü bir biçimde ele alınmıştır. Tamamen değerlere ilişkin bir alan olan ahlak ile gözleme dayalı akıl yürütme yoluyla olguları birbirine bağlayan yasalar bulma çabası olarak bilimin<sup>156</sup>

<sup>154</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 253.

<sup>155</sup> Babich, Gay Science, s. 110.

<sup>156</sup> Einstein bilimi, her türlü düzenden yoksun duyu verileri ile düzenli düşünceler arasında uygunluk sağlama çabası olarak tanımlar.

Albert Einstein, “Considerations Concerning The Fundaments of Theoretical Physics”, **Science**, Cilt:91 Sayı:2369, 1940, s. 487.

nasıl bir arada ele alınabilmiş olduğu ve değerler alanı ile duyu verilerinin alanının birbiriyle ne derece kesiştiği problemi konusunda Nietzsche şu soruyu sorarak ilerler: “Ahlaki alan nereye dek genişler?” Nietzsche’ye göre ahlaki alanın sınırları oldukça geniştir. Nietzsche, bütün deneyimlerin ahlaki deneyimler olduğu düşüncesini şu şekilde ifade eder: “Yeni bir imge görür görmez, dürüstlüğümüze, adaletimize bağlı olarak, onu hemen bütün eski deneyimlerimizin yardımı ile kurarız. Bütün deneyimler törel deneyimlerdir. Duyu algısı alanında bile.”<sup>157</sup>

Bir deneyim ile daha önceki bir deneyimin bağlantısı kurulurken aslında ahlaki bir yargılama yapılmaktadır. Oysa çağdaş bilimsel anlayışa göre, bilimsel bilgi nesneldir ve değer yargıları bilim yapılırken işe karışmamalıdır. İnsanın olgulara dair deneyimleri dışarıdan bir göz olarak serimleyebileceğini ve çözümleyebileceğini sanması, Nietzsche’ye göre eski bir yanılgıdan ibarettir.

Nietzsche, insanın etkileri giderilemez yanılgılarını *Şen Bilim*’de ve *Putların Alacakaranlığı*’nda farklı şekillerde sıralamıştır. O, *Şen Bilim*’de insanı insan yapan dört yanılgıyı şu şekilde sıralar: İnsan, kendisini bir bütün olarak görmez; kendine kurgusal nitelikler verir; kendisini hayvanlara, doğaya göre yanlış bir sıra düzeninde yerleştirir; hep yeni iyi levhaları bulur ve onları bir süreliğine bengi, koşulsuz sayar.<sup>158</sup>

*Putların Alacakaranlığı*’nda dört büyük yanılgı başlıklı bölümde *Şen Bilim*’de ifade edilen düşünceler yinelenmez ama bu tespitler birbiriyle örtüşür. İnsanın yanılgılarından biri olan nedenlerle sonuçların birbirine karıştırılması, Nietzsche’nin insanlığın en eski alışkanlıkları olarak gördüğü dinin ve ahlakın ortaya attığı her önermeye temel oluşturmaktadır. Örneğin mutluluğun erdemli olmanın sonucu olarak ulaşılabilir olduğu bir yanılgıdır; çünkü mutlu olan insan içgüdüsel olarak erdemli davranacaktır. İnsanlığın bir diğer yanılgısı varolanları içsel nedenlerle açıklama çabasıdır. İdealar ve kendinde şey gibi metafiziğe ait kavramlar, varolanların içsel nedenlerle açıklanma yanılgısından ortaya çıkarlar. İdea, ruh, kendinde şey gibi insanın uydurduğu varolmayan nedenler böylece gerçeklikle karıştırılıp gerçekliğin

---

Bertrand Russell ise bilimi gözlem ve gözleme dayalı akıl yürütme yoluyla dünyaya ilişkin olguları birbirine bağlayan yasaları bulma çabası olarak tanımlar.

Bertrand Russell, **Religion and Science**, Oxford University Press, New York, 1997, s. 8.

<sup>157</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 124.

<sup>158</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 125.

ölçütü olmuştur.<sup>159</sup>

Nietzsche, her iki eserinde de öncelikli olarak bilimin yasalar oluşturmasını olanaklı kılan nedensellik kavramını eleştirmektedir. Dinler ve ahlak, tıpkı bilim gibi yanlış nedensellik anlayışından beslenerek var olmuştur. İnsanların daha önceki deneyimlerinden yola çıkarak yeni olanı açıklamaya çalışması, kendi başına zararlı bir girişim olmayabilir. Ancak Nietzsche'nin eleştirilerini dile getirirken vurguladığı nokta şudur ki; insan kendisine dair yanlış bir bilince sahip olarak, kendisine zaman dışı olmak gibi kurgusal nitelikler vererek, üretmiş olduğu iyi kalıplarını ve o kalıplardan türettiği yasaları koşulsuz bir biçimde doğru kabul ederek yaşamı anlamaya çalışırsa yanılacaktır. Öte yandan, insanın öğrendiği ve taşımakta olduğu yanlışlar ortadan kalksaydı insan olmak diye bir şey de kalmazdı. İnsan yeni ve bilinmeyen olanı bilinen bir şeye dayandırarak rahatlar ve kendini güvende hisseder; rahatsız edici imgelerden kurtulur.<sup>160</sup>

Toplumların yazılı veya yazılı olmayan kurallarının dayandığı iyi ve kötü kalıpları sayesinde bireylerin edimleri, toplumun yararına; yani o toplumun mevcut şekliyle korunması amacına yönelik biçimlendirilir. Nietzsche'ye göre farklı toplulukların birbirinden farklı ahlaki normlarının ve yaşam alışkanlıklarının olmasının sebebi ise, her toplumun korunmasının koşullarının diğer toplumların korunmasının koşullarından farklılık göstermesidir. Bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi için, öteki toplumların boyunduruğu altında kalmadan, onların içinde yok olmadan yaşam biçimini sürdürmesi gerekir. Nietzsche, bu sebeple bir toplumda en şiddetli cezaların komşu bir halkın yaşam biçimi ile uyum içinde olan şeylere verildiğini dile getirir. Ceza gerektiren eylem, başka bir toplumun tanrısına tapmak veya sigara içmek olabilir. Öyle ki; sigara içmekten daha zararlı eylemler olduğu açık olan cinayet ve zina gibi eylemler, sigara içmekten daha bağışlanabilir bir konumda değerlendirilebilirler. Öte yandan günlük yaşam rutinleri de bireylerin yaşamını denetleyici özelliklere sahip olmaktadır. Nietzsche bu konuda Romalılar'ın kadınların Dionysosçu tapımdan uzak durmasını sağlamak için, kadının şarap kokup kokmadığını denetlemeye yarayan akrabalar arasında öpüşmeyi ortaya çıkarmasını örnek verir.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 60.

<sup>160</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 64.

<sup>161</sup> Nietzsche, şen Bilim, s. 70.

Nietzsche'ye göre, ahlakın bireyleri sürünün işlevine dönüştüren “-malısın” buyruğu, ahlakın bu buyrukla birlikte çoğalttığı yanılığın değerinden bağımsız değerlendirilmelidir. Ahlak, “-malısın” buyruğundan gelişmişse ve bu buyruğun kendisi bir yanlışsa bile, bu ahlakın değeri sorununu etkilemez.<sup>162</sup> Nietzsche, toplumların yabancı etkenlere ve sorunlara karşı kendilerini korumalarına yarayan yaygın bir ilaç olan ahlakın değerini sınamanın önemine vurgu yapar. Nietzsche'den önce de ahlak tarihçileri, ahlakın neliği hakkında düşünmüştür. Ancak Nietzsche'ye göre onların ortak bir yanlış ölçütü vardır. Ahlak tarihçilerinin ahlak ilkelerinin evrenselliği veya tümünden geçersizliğine dair bir kanıya sahip olmaları Nietzsche tarafından kabul edilebilir görünmez. Çünkü onlar, belli ulusların belli ahlaki ilkeler üzerinde uylastığını onaylamak suretiyle bu ilkelerin herkes için koşulsuz biçimde bağlayıcı olmak zorunda olduğu sonucunu çıkarırlar; yahut tersine, ayrı ayrı uluslar arasında ahlaki değerlendirmelerinin zorunlu olarak farklı olduğu gerçeğini görerek, bundan hiçbir ahlakın bağlayıcı olmadığı sonucunu çıkarırlar. Nietzsche'ye göre her iki kanı da aynı ölçüde çocukçadır.<sup>163</sup>

Ahlakın buyruklarına uyan insan, onurlu, erdemli veya ödevini yerine getiren bir kişi olarak toplumca onaylanacaktır. Ahlakın “-malısın” buyruğu, insanın mevcut durumundaki tercih ve edimlerinin yanlış olduğu varsayımı üzerinden kendisini kurar. Ancak Nietzsche'ye göre ortak ahlaki değerlerin temelini oluşturan ödev, erdem, dayanışma, onur gibi kavramlar, özünde kötü olan insanın kötülüğünü, alçaklığını maskeleyerek veya içindeki yabani hayvanı maskeleyerek amacıyla ortaya çıkmış kavramlar değildir.<sup>164</sup> Nietzsche, insanın vahşi doğasının ıslah edilmesi ihtiyacından dolayı değil, evcil bir hayvan olduğu için ahlaka ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Ahlak, insanın derin kaygısı, vasatlığı ve kendisinden sıkıntı duyması yüzünden giydiği bir giysi gibidir. Nietzsche'ye göre Avrupalı, daha saygıdeğer, daha “tanrısal” görünmek için ahlak giyer.<sup>165</sup>

Ahlaki edimler olarak buyrulan bazı insan edimleri, aslında onların bilincine varılmadan, normatif cümlelerle insanlara buyrulmadan önce yapılmıştır. Yani bu edimler bilinçliliğin sonucu değildir, bilinçlilik bu edimleri ortaya çıkaran nedenlerle

---

<sup>162</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 216.

<sup>163</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 215.

<sup>164</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 223.

<sup>165</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 224.

birlikte ortaya çıkmıştır. Bilinçliliğin de türü koruma ihtiyacından ortaya çıktığını Nietzsche şu şekilde ifade eder:

*Soyu en fazla tehlikeye giren hayvan olarak insanın yardım etmeyi, korumayı öğrenmesi gerekiyordu; akralarına ihtiyacı vardı, sıkıntılarını dile getirmeyi kendisini anlaşılır kılmayı öğrenmek zorundaydı. Bunun için de en başta “bilinçliliğe” gerek duydı. Onu sıkıntıya sokanın ne olduğunu kendi kendine “bilmek” zorundaydı; nasıl duyumsadığını “bilmek” zorundaydı. Ne düşündüğünü “bilmek” zorundaydı. Çünkü bir kez daha söylersek: İnsan, birçok canlı gibi, düşündüğünü bilmeden düşünür; bilinçliliğe yol açan düşünme, düşünmenin olsa olsa küçük bir bölümüdür -en yüzeysel, en kötü bölümü- çünkü ancak bu bilinçli düşünme sözcüklerin biçimini-bu da iletişim imlerinin biçimini demektir- alabilir. Bu olgu bilinçliliğin örtüsünü kaldırır.<sup>166</sup>*

İnsanı diğer insanlarla hızlı ve etkili iletişime zorlayan, onun gereksinimleridir. Düşünebilen, duyumsayabilen ve eyleyebilen varlık olarak insan, bütün bunları bilince varmadan yapabilir. Nietzsche bilinçliliği insanın kendisini bir aynada görmesine benzetir ve insanın kendini bir aynada görmeden bütün ömrünü geçirebileceğini söyler. İnsan yaşamının büyük bölümünde yalnızca eyleyebilir. Onun düşünmesi ve duyumsaması reflektif bir düşünceye ve bilince sahip olmasını gerektirmez. Nietzsche’ye göre bilinç, özünde insanın bireysel varlığına değil, daha çok onun toplumsal ya da sürü doğasına aittir. Dolayısıyla bilinç, bireyin değil toplumun ya da sürünün yararı doğrultusunda gelişir.<sup>167</sup> “Temelde bütün eylemlerimiz, hepsi, karşılaştırılamayacak ölçüde kişisel, eşsiz, sınırsızca bireyseldir; buna kuşku yok. Ama bunları bilince çevirir çevirmez artık böyle görünmezler.”<sup>168</sup> İnsanın kendisini bilmeye yönelik reflektif düşünümü ancak ortalama olanın bilince varmasını sağlar. Nietzsche, bilinçliliği ve ahlakı, insanın değil sürünün işlevleri olarak ele alır.

Ahlakın ve dinin ortaya koyduğu her norm, bireyi toplumun kendini sürdürmesinin bir işlevine dönüştürmektedir. Ahlaklı olma, bireyi sürünün işlevi olmaları, kendilerine salt işlev olarak değer yüklemeleri yönünde eğitir. Bu nedenle Nietzsche’ye göre ahlaklılık bireydeki sürü içgüdüsüdür.<sup>169</sup> Bu bakımdan ahlaklı insan, kendisini toplumun işlevine indirgemiş, kendisini feda etmiş insandır. Böyle

<sup>166</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 226.

<sup>167</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 226-227.

<sup>168</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 227.

<sup>169</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 125.

bir anlayış, Hristiyan ahlak anlayışına da uymaktadır.

Hristiyan inancının dayandığı insanın düşmüş bir varlık olduğu, cennetten kovulduğu miti, insanı kendi isteği dışında ve henüz herhangi bir edimde bulunmamış olduğu andan itibaren “suçlu” ve “düşmüş” ilan etmektedir. Nitekim Tanrı'nın oğlu, insanların günahları için ölmüştür. Böyle bir dünya kavrayışı içerisinde insanın tek başına olması, şeyleri kendi başına yaşayarak anlaması, boyun eğmeksizin yalnızca birey olması bir haz değil ceza olarak görülmüştür. İsteyerek veya istemeyerek birey olma istemi, sürüye zarar vermek anlamına geldiğinden ahlaki açıdan yanlış bir istem olarak değerlendirilmiştir.”<sup>170</sup>

Hristiyan ahlak anlayışının salık verdiği bireyin kendisini erdem ve tanrısal takdir uğruna feda etmesi düşüncesi on dokuzuncu yüzyılda yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Aydınlanma ile birlikte birey olmaya daha çok vurgu yapılmıştır. Bireyin özgür istenci olduğuna ve ona göre eylediğine olan inanç, insana başka boyutta bir sorumluluk yükler. Böylece bireyin ahlaki olmayan, zararlı bir şey yaptığını düşünmesiyle ortaya çıkan vicdan azabı, Aydınlanma ile birlikte bireyin kendi istemi ve kendi eylemleriyle ilgili bir şey olarak görülmeye başlamıştır.

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*, *Putların Alacakaranlığı*, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* ve *Şen Bilim* adlı yapıtlarında ortak olarak ön plana çıkan nokta, Avrupa kültürünün yaşamı yadsımaya dayalı karakterinin çözümlemesi ve eleştirisidir. Bu yapıtlarında Nietzsche, çağının Avrupa kültüründe yüceltilen ve çağın karakteristik özellikleri olarak kabul edilen rasyonaliteyi, görülür dünyayı değerden düşüren idealizm ve Hristiyanlık gibi şu veya bu şekilde ahlaki bir iddiaya sahip olan sistemleri, tarihsellik duygusunu ve bilimsel hakikate ulaşma çabasını eleştirmekte ve kültürün kendisiyle gurur duyduğu özelliklerin aslında bir hastalığın semptomlarından ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Nietzsche'ye göre bu hastalık, yaşamın yadsınmasıdır.

Nietzsche Apolloncu anlayışın tragedyada hâkim olmasını, Sokratik akılcılığı, daha sonra Hristiyan ahlakçılığını ve modern bilim anlayışını eserlerinde aynı biçimlerde olmasa dahi aynı nedenlerle eleştirir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanat alanında Apollonik ögenin Dionizik ögeye baskın gelişini Eski Yunan tragedyalarındaki değişimle ilişkilendiren Nietzsche, bu değişimi yüksek Yunan

---

<sup>170</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 126.

kültüründe bir gerileme olarak değerlendirmiştir. *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates sonrası kültüre hâkim olan akılcılığın ve ahlakçılığın eleştirisi, *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserdeki Apollonik kültüre yöneltilen eleştiri ile örtüşmektedir. Batı kültüründe tragedyada Euripides'ten, felsefede Sokrates'ten itibaren hakim olan Apolloncu görüş ile birlikte aklın bir tirana dönüştürülmesi ve erdemle ilişkilendirilmesi, Hristiyan ahlak anlayışının güçlenmesine ortam hazırlamıştır. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda öğrettiği Dionysosçu ve Apolloncu öğelerin birliğine dayanan estetik dünya yorumunu sonraki eserlerinde değiştirmiş ve daha çok oluşun Dionysosçu yönünü ön plana çıkarmış olsa da, onun estetik dünya yorumu dünyayı haklı çıkarma amacını ve sanatı lanetleyen salt akılcı ve ahlakçı dünya kavrayışlarına karşı karakterini ele almış olduğumuz bütün eserlerinde korumuştur.<sup>171</sup>

*Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* başlıklı eserinde Nietzsche, bulunan konunun geçmiş zamanlarla karşılaştırılması sonucu kültürde varılan noktanın bir ilerlemeye işaret ettiği yorumunun yapıldığı modern Avrupa'nın tarihsellik anlayışını eleştirir. Bu eserle birlikte Avrupa kültürünün kendisiyle gurur duyduğu erdemlerden bir başkası olan tarihsellik duygusunun, ön plana çıkarılan akıl nosyonu ve ahlakçılık gibi yaşamı yadsıyıcı bir işleve dönüştüğüne dikkat çeker. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de yapmış olduğu kapsamlı kültür eleştirisi daha önce ele aldığımız eserlerdeki eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde, onun çağının kültürünün yaşamı yadsıyıcı karakterinde dikkat çektiği farklı noktaların birbirini tamamlayıcı oldukları görülür. Nitekim bilim eleştirisi, Nietzsche tarafından *Şen Bilim*'de akılcılık ve ahlakçılık eleştirisi ile birlikte ele alınmıştır.

Ele almış olduğumuz metinlerden yola çıkarak yaşamın yadsımasına dayalı Avrupa kültürünün yaratıcı insanların ortaya çıkmasına müsait bir kültür olmadığı, dolayısıyla yozlaşmış bir kültür olduğu söylenebilir. Gerek akıl nosyonuna yüklenen kurucu anlam, gerekse tarihsellik duygusu ile beslenen kendisinin sonradan gelenler olduğuna inanç, yaratıcı insanın ortaya çıkmasının karşısında engel teşkil eder. Yozlaşmış kültürün dayandığı değerler, yaşamın tümünden olumlu bir niteliği ve anlamı olmadığı inancından beslenirler. Ancak kötü ve acı dolu olarak görülen yaşamı yok saymaya veya ıslah etmeye çalışarak yenmeye çalışmak, insanın kendi kendisini

---

<sup>171</sup> Nietzsche, *Tragedya*, s. 8.

yenmeye çalışmasından farksızdır. Sonuçta ortaya doğaya, yani kendisine karşı savaşılan insanlar çıkar ve bu insanlar özgür ve yaratıcı ruhlara karşı, kendi zayıflıklarına tahammülsüzlüklerinden dolayı pasif bir savaş açarlar. Toplumda çoğunlukta olan insanların toplumun geleceği hakkında söz sahibi olması sonucu, köle ruhuna sahip olan kişilerin herkesin köle olması yönünde baskı oluşturmaları kaçınılmaz olmaktadır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRÜN OLANAĞI

Kültür, insanların sürekli olmasını umduğu maddi ve manevi yapılarda kendini göstermektedir. Nietzsche, insanların bütün yapıtlarını birkaç saatliğine değil yüzyıllarca kalması arzusu ile yapıp süslediğine dikkat çeker. Ancak insanların yarattığı bütün yapılar her an doğal bir afet sonucu veya insan müdahalesiyle yıkılabilir niteliktedir. Nietzsche, insanın içinde bulunduğu sonsuzluğun insandan önce var olduğuna, insan yok olduktan sonra da var olmaya devam edeceğine dikkat çeker.<sup>172</sup> Nietzsche'ye göre insanın aklını sanki evrenin temelleri onun içindeymiş gibi algılaması, bir sineğin kendi içinde evrenin uçan merkezini duyumsadığını iddia etmesi kadar komik bir yanılgıdır; “zira insan aklı için insan yaşamını aşan başka bir misyon yoktur.”<sup>173</sup> Nietzsche'nin kültürün gelişimini “gözün görebildiği her şeyi kendi planlarına uydurmak, mülk edinmek isteği” ile ilişkilendirmesi kültürün kurucu gücünün bencillik ve insan egosu olarak yorumlanabileceğini göstermektedir.<sup>174</sup> İster bencillik, ister ego, ister güç istenci olarak adlandırılın, yaşamın sürekli yıkıp yeniden yapan trajik yapısı içerisinde yaşamı ve yaratmayı devam ettirme isteği yaşamı koruyan güçtür.

Nietzsche, kendi çağında Avrupa kültüründe baş gösteren yozlaşmanın tespitinde bulunsa dahi, hasta Avrupa kültüründe iyileşme potansiyelini, yaşamı ve yaratmayı devam ettirme gücünü görmektedir. Nietzsche yozlaşma çağını bireyin en olgun olduğu durum, kültürün en yüksek düzeyde olduğu zaman olarak tanımlar. Ona göre yozlaşma çağı, elmaların ağaçlardan düşme zamanıdır. Nietzsche, “Yozlaşma olsa olsa bir halkın sonbaharına bir sövgü sözüdür.”<sup>175</sup> diyerek yozlaşmış toplumda olanağını bulabilecek yeni ve yaratıcı bir güce atıfta bulunmaktadır. *Şen Bilim*'de kültürdeki yozlaşmanın yaratıcı gücüne şöyle atıfta bulunur: “Avrupa hastadır ama sağaltılmazlığına, ilgilerindeki bengi değişime minnet borçludur. Sürekli yeni olan bu

<sup>172</sup> Friedrich Nietzsche, **Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, Werke in Drei Bänden III**, Carl Hanser Verlag, München, 1960, s. 309.

<sup>173</sup> Friedrich Nietzsche, “Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Ali Irgat, **Felsefe Tartışmaları 14. Kitap**, İstanbul, 1993, s. 139.

<sup>174</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 175.

<sup>175</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 61.

koşullar sonunda entelektüel bir alınganlık yarattı, bu da şimdiki durumda her türlü dehanın anasıdır.”<sup>176</sup>

*Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche, Avrupa kültürünün istencin yaşama karşı cephe alışı ve hasta eden merhamet ahlakı üzerinden Avrupalı Budizmi'ne, nihilizme gittiği tespitinde bulunur.<sup>177</sup> Nietzsche'nin nihilizm fenomenini çözümlemesinin oldukça önemli olduğunu düşünen Nietzsche yorumcularından Keith Ansell-Pearson, Nietzsche'nin bu çözümlemesinin Batı'nın içinde bulunduğu manevi ve etno-politik krizin kökenlerinin onun tarihsel ve felsefi kültüründe yattığını gösterdiğine dikkat çeker.<sup>178</sup> Bazı Nietzsche yorumcuları nihilizmi Nietzsche'nin felsefesinin odak noktasına yerleştirmez, onun felsefesinin ana kavramlarından saymazlar.<sup>179</sup> Heidegger'e göre varlığın unutulmuşluğu, Nietzsche'de de, kendisinden önce yaşamış diğer Avrupalı filozoflarda olduğu gibi, ortaya çıkmaktadır. Yani Nietzsche'nin Nihilizmi aştığı görüşüne Heidegger katılmaz. Onun “güç istenci” kavramının metafizik bir ilke olduğunu iddia eder. Öte yandan Walter Kaufmann ve Ruth Burch'un içinde bulunduğu Nietzsche'nin felsefesi üzerine araştırmalar yapmış akademisyenlerin büyük bir kısmı bu konuda Heidegger'e katılmaz.<sup>180</sup> Nietzsche yorumcularının çoğu onun felsefesini nihilizmi aşmak üzere konumlandığı konusunda hemfikirdirler.

Nietzsche'nin modern kültür eleştirisini irdeledikten sonra kaçınılmaz olarak şu soru akla gelmektedir: Hasta, yozlaşmış kültürün kalıntılarına yaşamı olumlayan kültür yeşerseydi bu kültür ne gibi özelliklere sahip olurdu? Başka bir deyişle: Avrupa kültürüne hâkim olan nihilizmin aşılması nasıl olanaklı olur? Yaşamı olumlayan kültürün olanağının oluşturulması Nietzsche'nin felsefesini anlamak için kilit noktadır. Nietzsche'yi ancak yaşamın olumlanmasının ne anlama geldiğini anladığımızda anlarız.<sup>181</sup>

Nietzsche, Avrupa kültürünün eleştirisini yaparken ve yozlaşmış bir kültürün özelliklerini ele alırken yüksek kültürün nasıl bir kültür olduğu konusunda kimi

---

<sup>176</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 62.

<sup>177</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 12.

<sup>178</sup> Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 200.

<sup>179</sup> Burch, s. 197.

<sup>180</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1950, s. 204.

<sup>181</sup> Reginster, s. 228.

zaman ipuçları vererek kimi zaman da fikrini açıkça belirterek görüşlerini ifade eder. Onun umudunun gelecekte daha yüksek bir kültürün varolması olduğu açıktır. Ancak bu olanağın çıkış noktasını modern Avrupa kültürünün hangi özelliklerinde bulacağı tartışılabilir.

Nietzsche eserlerinde, modern dönemde dönüşüme uğrayan din anlayışını yüksek kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlayan yönüyle ele alır. Hristiyanlık anlayışında meydana gelen kırılma, Nietzsche tarafından Aydınlanmacı bir biçimde olmasa da desteklenir. Bu bağlamda öncelikle Avrupa'da din anlayışında meydana gelen değişimi Nietzsche'nin nasıl değerlendirdiğine değinmek, daha sonra Nietzsche'nin yaşamı olumlayan kültürü nasıl tasavvur ettiğini anlamak için yaşamı olumlayan kültürde bilim ve bilgi arayışının biçimini, ahlakın ve dinin yerini sorgulamak yerinde olacaktır.

## 2.1. TANRININ ÖLÜMÜ VE DİN

Nietzsche, çağının dünya kavrayışının temelinde olan bilimsel hakikate ulaşma kaygısını eleştirirken, bu kaygının ve modern bilim anlayışının ahlak ile bağıını kurmuştur. Bilim sorunu ile ahlak sorununun kökensel ilişkisi, Nietzsche'yi önce yüzyıllar boyu Avrupa kültürüne egemen olan Hristiyanlığı ve onun ahlak anlayışını, daha sonra da Hristiyan inancının Tanrı'sını ve tanrı kavramının kendisini sorgulamaya götürmüştür. Nietzsche'nin bilim eleştirisinin Hristiyanlık eleştirisi ile birleştiği nokta *Şen Bilim*'de kendisine şu şekilde yer bulur:

*“Niçin bilim?” sorusu şu ahlaki soruna geri götürür: Yaşam, doğa, tarih ahlaki değilken, neden ahlakilik var? Kuşkusuz, bilime inanmakla peşin peşin kabul edilen bu korkusuz en son anlama inananlar, böylece yaşamın, doğanın, tarihin dünyasından başka bir dünyayı onaylamaktadırlar; bu öteki dünyayı onayladıkları ölçüde de –aynı kabul ile onun karşısını, bu dünyayı, bizim dünyamızı yadsımak zorunda değiller mi? Ama insanlar benim anlamalarını istediğim şeyi anlayacaklar, açıkçası bizim bilimimize duyduğumuz inancın henüz metafizik bir inanç olduğunu; bizlerin, bugünün bilenlerinin; biz tanrısızların, metafizik karşıtlarının bile, ateşimizi hâlâ binlerce yıllık bir inançla yanan alevden aldığımızı; Hristiyan inancının Platon'un da inancı olduğunu; tanrının hakikat olduğunu, hakikatin tanrısal olduğunu... Ama bu giderek daha inanılmaz olursa; bir yanılgı, bir körlük, bir yalan olmadıkça*

*hiçbir şey tanrısallığını kanıtlamazsa – Tanrının kendisinin bizim en kalıcı yalanımız olduğu kanıtlanırsa ne olur?*<sup>182</sup>

Yüzyıllar boyunca tanrının hakikatin kendisi olarak kavranması, tek ve değişmez hakikatlere olan inanç, doğanın kendisini yadsımaya vardırır bir yanılgıdır. Gerek Avrupa felsefesinde “kendinde şey”e dönüşerek geçerliliğini sürdüren idealar öğretisi, gerek Hristiyanlığın öte dünya inancı, gerekse bilimsel hakikatlere olan inanç aracılığıyla gerçek dünyadan başka bir dünya onaylanırken, yaşamın kendisi yadsınmıştır. Eğer kültürdeki bu hastalığın, yaşamın yadsınması sorununun aşılmasından söz edilecekse ve yaşamı olumlayan kültürün yeniden ortaya çıkma olanağının göstergesi aranacaksa, bu olanak kendine Nietzsche’nin tanrının ölümü olarak nitelendirdiği değişimde köken bulabilir.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin başında dile getirdiği şu ünlü sözünü ilk defa *Şen Bilim*’in üçüncü kitabında dile getirir: “Tanrı öldü.” Nietzsche, tanrının öldüğünü söylerken bir sonu değil bir başlangıcı ilan etmektedir. Tanrının ölümünden sonraki süreç ona göre yeni mücadeleler demektir. Nietzsche’nin “Tanrı öldü.” sözünü çözümlemeden önce bu düşüncesini hangi sözlerle ortaya koyduğuna bakmak yerinde olacaktır.

*Yeni mücadeleler.- Buddha’nın ölümünden sonra gölgesi yüzyıllarca bir mağarada göründü- kocaman, ürkütücü bir gölge. Tanrı öldü; ancak insanlığın tutumu böyle olduğu sürece daha binlerce yıl gölgesinin görüldüğü mağaralar olabilir. -Ve biz- biz onun gölgesini de yenmeliyiz!*<sup>183</sup>

Nietzsche, tanrının öldüğünü ilan ederken, kelimenin ilk anlamıyla anlaşıldığı gibi onun yaşadığını ve sonra ölmüş olduğunu ifade etmemiştir. Nietzsche’nin tanrının ölümü olarak gördüğü, tanrının mutlak ahlaki ve nesnel hakikatin kaynağı olmadığının açığa çıkmasıdır. Başka bir deyişle, mutlak ahlaki ve nesnel hakikatin varlığının artık kuşkulu olmasıdır. Aydınlanma ile birlikte Avrupa’da tanrısallık kudrete olan inanç, mutlak hakikatin ölçütü olarak kavranmamaya başlamıştır. Ancak Aydınlanma ile sekülerleşme, kendini dinin ve değişmez hakikatlere olan inancın tamamen devreden çıkarılması olarak da göstermemiştir. Nitekim “tanrı, tam selamete uğurlandı denilirken, şu ya da bu kılıkta tekrar sahne almaya her daim

<sup>182</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 214.

<sup>183</sup> Nietzsche, *Wissenschaft*, s. 115.

eğilimlidir.”<sup>184</sup>

Nietzsche, Şen Bilim'de tanrının öldüğünü bir delinin ağzından söyler. Pazar yerinde “tanrıyı arıyorum!” diye diye koşan deli, “Onu biz öldürdük -sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz.” diyerek tanrının ölümünü ilan etmiştir. Nietzsche'nin tanrının ölümüyle işaret ettiği, kültürdeki zorunlu bir çürümenin belirtileridir. Tanrı ile birlikte yüzyıllardır ayakta duran mutlak hakikatlere olan inanç da ortadan kalkmıştır. Kültürdeki bu değişimi Nietzsche delinin ağzından şu şekilde ifade eder: “Tanrıyı gömen mezar kazıcıların yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden- tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren biziz!”<sup>185</sup>

Tanrı imgesinin ve onun temsil ettiği hakikat idesinin sarsılması, insanda öncelikle bir güç duygusu yaratmıştır. İnsansal olan ile tanrısal olan arasında yüzyıllardır keskin bir biçimde çizilmiş çizgi belirginliğini yitirince insan, kendisini tanrıdan boşalan tahta oturabilir. Ancak Nietzsche'nin insanı tanrıdan boşalan tahta oturmak gibi bir çabasının olduğunu söylemek yanlış olacaktır.<sup>186</sup> Tanrının ölümünü insanın tanrılaşması olarak görmek, aslında tanrının ölümüyle baş gösteren çürümeyi takip edecektir. Nietzsche, delinin ağzından insanın yeni konumunu şu şekilde sorgular:

*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 yüksek bir tarihin parçası olacak!*<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Eagleton, ss. 159-160.

<sup>185</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 130.

<sup>186</sup> Her ne kadar Olafson gibi Nietzsche'nin tanrıdan boşalan yere yeni bir tür insanı -üstinsanı- oturtmaya çalıştığını söyleyen Nietzsche uzmanları olsa da, Alan Schrift, Deleuze'ün görüşleriyle paralel bir biçimde insanı tanrıdan boşalan yerde konumlandırma çabasını Nietzsche'nin değil, Feuerbach'ın yapmış olduğunu söyler. Nitekim Feuerbach, Geleceğin Felsefesinin İlkeleri adlı eserinde belirttiği gibi insanı tek, evrensel ve en yüce nesne haline getirme amacıyla felsefesini kurmuştur.

Frederick Olafson, “Nietzsche's Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Cilt:51, Sayı:3, 1991, s. 570

Alan D. Schrift, “Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the Subject of Radical Democracy”, **Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities**, Cilt:5, Sayı:2, 2000, s. 152.

Ludwig Feuerbach, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, çev. Oğuz Özügül, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 136.

<sup>187</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 130.

Tanrı kavramı varolanların tamamını aşan ve gerçekliklerini yadsıyan bir kavram olarak şu ana kadar varlığa karşı yapılmış en büyük itiraz olarak görülebilir. Burch, Nietzsche'nin "Avrupa Nihilizmi" kavramını çözümlediği makalesinde Nietzsche'nin amaçlarından birinin varoluşun masumiyetini yeniden kurmak ve tanrı kavramının oluşmasına aracılık ettiği kültürdeki nihilizmin ötesine geçmeyi olanaklı kılmak olduğunu vurgular.<sup>188</sup> Tanrının ve tanrıya karşı sorumlu olmanın reddedilmesi bu noktada mevcut dünyayı masal olmaktan kurtarmaya yönelik atılmış bir adımdır. Nietzsche'nin nihai önerisi, mevcut haliyle dünyanın Dionizik bir olumlanmasıdır. Bu bakımdan tanrının ölümünden sonra doğacak nesil daha yüksek bir tarihin parçası olur.

Nietzsche'ye göre tanrının öldüğünü ilan eden adam diğer insanlar tarafından anlaşılmaz ve yadırganır. Tıpkı Nietzsche'nin sözleri gibi onun sözlerinin de henüz zamanı gelmemiştir. Bu ürkütücü olagelme hâlâ yoldadır; insanlara tanrının öldüğünü, hatta bu olayın failinin onlar olduğunu söylemek, insanlar bunu anlamasa da doğru olacaktır. Din olgusu bir şekilde hâlâ ayakta olsa bile, bütün hakikati kapsayıcı anlamıyla tanrı, artık eskiden olduğu gibi var değildir. Bu sebeple tanrının ölümünü ilan eden deli adam kiliseleri<sup>189</sup> dolaşp ağıt yakar: "Tanrının türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?"<sup>190</sup>

Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta mevcuttur: Tanrının daha yüzyıllar boyu gölgelerinin görüneceği mağaralar. Dinlerin ortaya çıkmasını sağlayan sebepler hâlâ orada olduğu sürece dinsel de farklı biçimlere dönüşerek devam edecektir. Nietzsche, tanrı inancının ve dinlerin ortaya çıkışının nedenini soruşturur. Dinlerin ortaya çıkışının, varolanların ardında bir istemenin, iradenin olduğu düşüncesinde temellendiğini, bu yüzden de bu düşüncenin en eski dinselliğin sonraya etkisi olduğunu söyler. Bu düşünce Sokrates sonrası felsefeye, hatta Schopenhauer'in felsefesine bile yadsınamaz bir etkide bulunmuştur. Schopenhauer yaşamı doğum ve ölüm olarak iradenin görüngülerinde olan olarak tanımlar. Ona göre olup bitenler yaşamda birbirine karşı denge kuran, iradeye ait parçacıklardır.<sup>191</sup> Schopenhauer'in

---

<sup>188</sup> Burch, s. 206.

<sup>189</sup> Nietzsche tanrıdan bahsederken Hristiyan inancının tanrısını kastetmektedir. Hristiyanlık nezdinde Hristiyanlığa benzer dünya tasavvuru olan Yahudiliğe ve Müslümanlığa da bir eleştiri getirdiği söylenebilir. Nitekim üç ilahi din de dünyevi olanın karşısında bir "öteki dünya" tanımlar.

<sup>190</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 131.

<sup>191</sup> Schopenhauer, ss. 211-213.

yaptığı gibi istencin nesnesiz, yalın ve kendinde anlaşılabilir bir şey olduğunun varsayılması Nietzsche'ye göre düşüncesizce bir varsayımdır.<sup>192</sup> Bu düşüncesizliğe kendisinden öncekiler gibi Schopenhauer de düşmüştür. Bu noktada Nietzsche, ustası olarak gördüğü Schopenhauer'i eleştirmektedir.

Nietzsche'ye göre dünyayı usla açıklama çabası sonucunda yanlış bir nedenselliğe ulaşmanın bir türünü de Schopenhauer yapmıştır. İstemenin oluşun ardındaki “kendinde şey” olduğunu düşünen kişi aslında birçok dinin ve ahlak sisteminin de üzerinde uzlaştığı noktaya dönmüştür, çünkü oluşu görerek onun ardında bir nedenin, istemenin olduğuna inanmıştır.<sup>193</sup> Nietzsche bu inanç hakkında şöyle der:

*Schopenhauer bütün varolanların yalnızca bir isteme olduğunu kabul ettiğinde eski bir mitolojiyi tahta çıkardı. Öyle görünüyor ki, o isteği çözümlemeye bile hiçbir zaman yeltenmedi. Çünkü herkes gibi o da, istemenin tümünden yalın olduğuna, doğrudanlığına inandı. -oysa istem çok iyi uygulanan bir düzendir, bu yüzden gözleyen gözden kaçır neredeyse.<sup>194</sup>*

Nietzsche oluşun ardındaki istemeye olan inancı en eski kökenli atavizm olarak görmektedir. Bu ortak inanç göz önünde bulundurulduğunda, Schopenhauer'in felsefesinin temeline oturttuğu isteme kavramıyla, dinlerle ve mitolojiyle benzer bir kavrayışı temel almış olduğu söylenebilir. Nietzsche istemenin yalın ve doğrudan olduğu düşüncesine katılmaz ve Schopenhauer'e karşı üç aşamalı bir eleştiri ortaya koyar:

*İlkin, istemin var olması için haz ile hoşlanmama düşüncesi gerekir. İkincisi, güçlü bir dürtü hoşlanıp hoşlanmama olarak yaşanıp anlaşıldığında, bu anlama yetisinin yorumuna dayanır, o da bu işi genellikle bizim bilincimize yükseltmeden yapar. Bir, aynı dürtü haz ya da hoşlanmama olarak yorumlanabilir. Üçüncüsü, haz, hoşlanmama, istek ancak anlama yetisi olan varlıklarda olabilir; organizmaların büyük çoğunluğunda bu tür bir şey yoktur.<sup>195</sup>*

İsteme konusunda yaptığı eleştiri dışında Nietzsche Schopenhauer'in dinin kökeni konusundaki düşüncelerini de eleştirir. Ona göre dinin kökeni

---

<sup>192</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 131.

<sup>193</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 132.

<sup>194</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 132.

<sup>195</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 132.

Schopenhauer'in dediği gibi metafizik gereksinim değil, doğal olguların yorumlanmasındaki bir hatadır, anlama yetisindeki bir aksaklıktır.<sup>196</sup> Dinlerin ortaya çıkmasını sağlayan, doğal olguları anlama çabasından ayrı metafizik bir gereksinim değildir. Doğal olguları anlayamayan insan onları doğaüstü bir varlığa atfederek hatalı yorumlamış olur. Nietzsche, bilim ile dini aynı nedenle eleştirir. Babich'e göre Nietzsche bilimin dinsel çileci idealin en gelişmiş hali olduğunu söylerken bilimin dinsel olduğunu veya bilimin dinsel dogmaların çizgisinde ilerlediğini söylemek istememiştir. Onun kastettiği bilimin dünyaya dinin dünyaya yöneldiği gibi yönelmesi ve böylece dinin yerine geçmesidir. Artık insanların inandığı şeyin din yerine bilim olmasıdır.<sup>197</sup>

Bilimden farklı olarak dini bir gereksinimden ziyade bir yanılgı olarak gören Nietzsche, tanrıya yakarıyı da değerli bir eylem olarak görmez. Ona göre tanrıya yakarı özünde, hiçbir kişisel düşüncesi olmayan, ruh yüksekliği nedir bilmeyen ya da böyle bir yüksekliği fark etmeden yaşayıp giden insanlar için icat edilmiştir.<sup>198</sup> Dua uğraşı insanları oyalar ve ayakaltında dolaşmalarını katlanılabilir kılar. Din bu bağlamda aslında insanı yüceltmemiş olmaz, aksine onu aşağılayan bir yapıya sahiptir: "Dinin kitlelerden istediği, insanların ellerini, gözlerini, ayaklarını, öteki organlarını sakın tutmasıdır, böylece onlar bir süre daha güzel olur -daha insanca görünürler."<sup>199</sup> Nietzsche, Luther'in "Bilge insanlar olmasa tanrının kendisi de olmaz." sözünü aktarır ve bu noktada ona hak verir. Ancak "bizim iyi Luther'imiz" dediği Luther'e, "Alıklar olmasa tanrı daha bile az var olurdu." sözünü ekleyerek yanıt verir.<sup>200</sup> Nietzsche'nin tanrıya yakarış konusundaki düşünceleri göz önünde bulundurulunca onun tek eleştirdiğinin Hristiyanlık olmadığı, eleştirisinin odağında tek tanrılı dinlerin ve çileci hayat görüşlerinin olduğu açıkça görülmektedir.

Nietzsche tek tanrılı dinleri Yahudilik ve Hristiyanlık nezdinde eleştirir. Onun eleştirisinin temelinde bu dinlerin tanrısal olanla insansal olanı toptan ayırması, buyurgan ahlak anlayışları ve doğal olan her şeyin boş verilebileceğini düşünmeleri

---

<sup>196</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 141.

<sup>197</sup> Babette E. Babich, "Nietzsche's Antichrist: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion," *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Sayı:13, Freiburg Alber, 2015, s. 152.

<sup>198</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 132.

<sup>199</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 133.

<sup>200</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 133.

vardır.<sup>201</sup> Nietzsche'ye göre İsa'nın, dolayısıyla Hristiyanlığın ortaya çıkması ancak Yahudi atmosferinde mümkündür. Nietzsche İsa figürüne saygı duymakla birlikte, onun hatasının insanların günahlarından ötürü acı çektiğini düşünmek olduğunu vurgular. Hristiyan öğretisine göre dünya çirkin ve kötüdür ve bu yüzden insanın çektiği acının nedenidir. Hristiyanlıkta en yüksek görünümünü bulan çileci ideal, belli bir mutluluğa özlemi gösterir. Bu mutluluk Nietzsche'ye göre gerçeklikten kaçmaya dayanan pasif bir mutluluktur. Acı çekme, onu aşma, onun üstesinden gelme gücünden mahrum olanlar için ancak acısız bir hayat, acıdan kaçınarak yaşanan bir hayat yaşanmaya değer görülür.<sup>202</sup> Nietzsche'ye göre İsa, yaşamda acıların baskın olduğu ve bu yüzden dünyanın kötü olduğu konusuna yanılmış da olsa, onun takipçileri ustalarının yanlıgısını haklı çıkarmayı başarmış, onun yanlıgını kutsamıştır.<sup>203</sup>

Reginster, Nietzsche'nin çileci ideale karşı olmasının nedenini çileci idealin zayıfların hıncından ortaya çıkmış olmasında değil, ulaşması gereken yere ulaşamamış olmasında bulur. Çileci ideal acısız bir dünya düşlerken sonunda intihara meyilli, yaşama karşıt bir nihilizmin kültüre hâkim olmasını kaçınılmaz kılmıştır.<sup>204</sup> Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın dünyayı çirkin, kötü bulması bir çözüm iken bu çözüm dünyayı çirkinleştirip kötüleştirmiştir.<sup>205</sup> Sonuçta geriye acı çeken, çileci insanların kötü dünyası kalmıştır. Dolayısıyla İsa'nın takipçileri onun dünya tasavvurunu bir nevi gerçeğe çevirmiştir.

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, yaşam istencinin zayıf olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Yaşam istencinin zayıf olduğu bireylerde, toplumlarda veya kültürlerde inancın kendisine nasıl yer bulduğunu Nietzsche şu sözlerle açıklar:

*İstek yokluğunda inanç en çok göz dikilen, en ivedi gerek duyulan şeydir. Çünkü istek, buyruğun etkisi olarak, egemenliğin, gücün en kesin imidir. Başka deyişle, insan buyurmayı ne ölçüde az bilirse, o ölçüde buyuran, şiddetle buyuran birine- bir tanrıya, bir prense, bir sınıfa, bir fizikçiye, günah çıkaran bir papaza, bir öğretiyeye ya da parti bilincine- göz diker.*<sup>206</sup>

---

<sup>201</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 135.

<sup>202</sup> Reginster, s. 261.

<sup>203</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 136.

<sup>204</sup> Reginster, s. 261.

<sup>205</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 133.

<sup>206</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 218.

Nietzsche yaşamı yadsıyan dinlerden en yaygınları olarak gördüğü Hristiyanlığın ve Budizmin kökenlerinin, en başta da birdenbire yayılmalarının, isteğin büyük çöküşüne, hastalığına bağlı olduğu sonucunu çıkarır. Nietzsche, iki dinin de isteğin tükendiği çağlarda insanlara fanatizmi öğretmesine dikkat çeker. İsteğin büyük çöküşü, insanları basit bir şekilde güçlü hissettiren fanatizmin yayılmasında kendisini gösterir. Fanatizm, bir tek baskın bakış açısın veya baskın duygunun aşırı beslenmesi uğruna hipnotize etme türü olarak en güçsüzün, en güvensizin bile ulaştırılabildiği “istek gücü”dür.<sup>207</sup> Yaşam istenci olmayanı, güçsüz olanı basit bir istek gücüne ulaştırdığından yayılması hızlı ve kolay olmuştur. Nietzsche’ye göre Hristiyan inancı böyle bir fanatizmle yayılmıştır ve Avrupa için adeta bir uyuşturucu işlevi görmektedir.<sup>208</sup>

Yaşam istencinin azaldığı ortamda ortaya çıkan Hristiyanlık, yaşamın yadsınmasını bir dereceye kadar yasaklayarak bir çözüm üretmiştir. Nietzsche, Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde intihara meyil olduğunu, ancak Hristiyanlığın iki tür intihar dışındaki kendini yok etme biçimini yasakladığını söyler. Hristiyanlıkla birlikte intihar, şehitlik ve çilecilik biçiminde kendini tanrısal bilgelik uğruna feda etme kılığına büründüğü zaman kabul edilebilir olmuştur.<sup>209</sup> Hristiyanlıkla birlikte yaşamdan vazgeçiş, ancak tanrının kutsadığı bir yolda olursa meşru sayılmıştır. Tanrının kutsadığı bir yolda şehit olarak veya çileci bir yaşam biçimini benimseyerek tanrıya daha çok yaklaşılabileceği varsayılmıştır. Böylece tanrıya yaklaşma, sadece ona iman edenler ve kendisini feda edenler için mümkündür. Ancak Nietzsche, kendisine imanı şart koşan bir tanrı figürünü doğulu bulmaktadır:

*Pek doğulu.- Ne? İnsanları ancak kendisine inanmaları koşulu ile seven, bu sevgiye inanmayanlara kötü kötü bakan, göz dağı veren bir tanrı mı? Ne? Her şeye gücü yeten bir tanrının duyduğu, eğerli cümlelere sıkıştırılmış bir aşk mı? Bir kez olsun, onurun, öfkeli oç alma duygusunun efendisi olamamış bir aşk mı! Bunlar ne kadar da doğulu! “Seni seviyor olsam, sana ne bundan?” bütün Hristiyanlığa yeten bir eleştiridir.<sup>210</sup>*

Nietzsche, Hristiyanlığın ve onun tasvir ettiği tanrının derinlemesine bir

<sup>207</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 219.

<sup>208</sup> Nietzsche, alkol ve uyuşturucunun Avrupa’nın uyuşturucuları olduğunu ve başka ulusların Avrupa’dan bu iki uyuşturucuyu almaları yüzünden mahvolduğunu söyler.

Nietzsche, Şen Bilim, s. 139.

<sup>209</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 133-134.

<sup>210</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 67.

eleştirisini yaparken, dinde reformu zorunlu kılan Lutherci hareketi de eleştirmiştir. Her ne kadar Hristiyan inancı yaşam istenci yoksunluğunda yayılma olanağı bulmuşsa da, gerçekten dindar insanlar Nietzsche'nin nazarında onurlu insanlardır. Egemen Katolik Kilise'ye karşı açılan savaş, Nietzsche'ye göre aydınlanma, karanlıktan kurtulma düşüncesine alternatif bir biçimde de okunabilir. Nietzsche, dindar insanın onuruna yazdığı şu cümlelerle reform hareketine aydınlanmacı bir çizginin dışında kalınarak da din eleştirisinin mümkün olduğunu göstermektedir:

*Kiliseye karşı savaş, başka şeylerin yanı sıra -çünkü bu birçok şey demektir- daha yaygın, daha keyifli, daha dürüst, daha yüzeysel yaradılışların, daha ağır başlı, daha derin, daha düşünceli, açıkçası, varoluşun değeri üzerine, kendi değerleri üzerine kalıcı bir kuşkuyla düşünüp duran daha kötü, daha kuşkucu insanların egemenliğine karşı da savaşıdır.*<sup>211</sup>

Nietzsche'ye göre kendisinin de dâhil olduğu çağının Avrupalıları koskocaman bir yıkıntılar dünyasının önünde durmaktadırlar. Bu yıkıntılar, daha önce varolan değerlerin kalıntılarıdır. Avrupa'da değerlerin geçerliliğini yitirmesiyle nihilizm hâkim olmuştur. Bernard Reginster gibi bazı Nietzsche yorumcuları değer yokluğu durumu olan nihilizmi Nietzsche'nin felsefesinin ana problemi olarak görür. Avrupa'nın içinde bulunduğu nihilizmin sebep olduğu çözülmenin ve ümitsizliğin aşılması için yaşamın kaçınılmaz acılarıyla birlikte olumlanması gerekir. Yaşamın olumlanması da ancak nihiliste ait değerlerin yeniden değerlendirilmesi ile mümkündür.<sup>212</sup> Ancak nihilizmin hâkim olduğu kültürde değerleri yeniden kurmak kolay olmayacaktır, çünkü henüz ayakta kalan değerler içi boşalmış ve çürümüş halde varlıklarını sürdürmektedir. Nietzsche'ye göre değerlerin içinin boşaltılması Luther gibi kişiler tarafından “yanlışlıkla” yapılmıştır. Nietzsche bu yanlışlığı şöyle özetler:

*Lutherci reformasyon, olanca genişliği ile yalınlığın çeşitliliğe öfkesidir ve halktan gelen, erk içgüdüsünden yoksun biri olarak Luther'in Romalı yapıtı olan Hristiyanlığı onarma isteği, bilmeden istemeden bir yıkım çalışmasının başlangıcı olmuştur. Bu yüzden Luthercilik gerçek bir yanlış anlamadır; ancak bu yanlış anlama, doğurduğu sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda bağışlanabilir bir konumdadır.*<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 221.

<sup>212</sup> Reginster, ss. 266-267.

<sup>213</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 235.

Luther, İncil'i Almanca'ya çevirerek kutsal kitapları herkesin eline teslim etmiştir ve sonunda kitap, kitaplara dayanan her inancı yıkan filologların eline geçmiştir. Luther, İncil'i herkesçe ulaşılabilir kılarak konsüller<sup>214</sup> dediği din adamlarının vahyine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmış ve dolayısıyla kilise kavramını yıkmıştır. Klasik anlamda kilise kavramının yıkılmasında, Lutherci kiliselerin yaptığı değişikliklerin önemli etkisi vardır. Örneğin Evangelist rahipler için cinsel birleşmenin yasak olmayışı, hatta evlenebilmeleri, halkın kilise mensuplarına bakışını değiştirmiştir. Bedensel bakımdan istisnai bir özelliği olmayan kilise mensuplarının tinsel bakımdan istisna olduklarına halkı inandırmak, artık eskisi kadar kolay olmayacaktır. Cinsellikten soyutlanmış rahiplere ve rahibelere karşı duyulan saygı, Luther'den sonra ortaya çıkan Hristiyanlık anlayışında kendisine yer bulamayacaktır. Rahipler de her konuda diğer insanlar gibi olduğunda itiraf dinleme işinden, kutsal bir kulak olma kudretinden de muaf olurlar. Luthercilik sonuçta şu noktaya varır: "Herkes kendi kendisinin rahibidir."<sup>215</sup>

Herkesin kendi kendisinin rahibi olduğu düşüncesi, Nietzsche'ye göre Luther'in köylü kurnazlığıdır. Onun bu sözlerinde daha yüksek insanların egemenliğine bir nefret vardır. Sonuç olarak Luther, kilisenin toplum düzeninde bir köylü devrimi yapmıştır. "Öte yandan onu övmek veya kınamak yersiz: O ne yaptığını bilmiyordu."<sup>216</sup>

Katolik Kilise'nin otoritesine karşı başkaldırı, çağın ruhuna uygun olarak halkçı bir başkaldırıdır. Halk ortak bir içgüdüyle safça kuşkucu insanların egemenliğine başkaldırmıştır. Nietzsche'ye göre Protestanlık, bir halkın, dürüst, saf kalpli, yüzeysel olan lehine başkaldırısından ibarettir. Ancak Nietzsche "iyi insanların" birer sürü hayvanı gibi davrandıklarını, yüzeysel yargaracılar olduklarını söyler. Çünkü Nietzsche'ye göre Fransız Devrimi "modern düşünceler"ın tımarhanesi için olgunlaşmamış olanların eline başkaldırma fırsatı vermiştir.<sup>217</sup>

Modernizmin temellerinin atıldığı Aydınlanma Çağı, düşünce bakımından olgunlaşmamış insanlara hareket alanı tanınması ve sürüye başkaldırma fırsatı vermesi bakımından Nietzsche tarafından eleştirilir. O, halkın demokrasi istemini saf

<sup>214</sup> Konsüller: Antik Roma'nın cumhuriyetle yönetildiği dönemde üst düzey yöneticiler.

<sup>215</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 235-236.

<sup>216</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 237.

<sup>217</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 221.

olmasının yanında yüzeysel bir istem olarak değerlendirir. Nietzsche, insanlar arasında politik bir eşitliğin olduğu düzenin değil, özgür ve yaratıcı insanın yaşam istemini çoğaltacak bir biçimde sürü ahlakının hâkim olmadığı bir toplumun istenmeye değer olduğunu düşünmüştür.

Fransız Devrimi ile birlikte insanların yeteneklerinin alinyazısı olarak görüldüğü Ortaçağ'ın toplumsal yapısının halkın başkaldırısıyla yıkılmasının önü açılmıştır. Öte yandan Nietzsche, loncaların, sınıfların varlığı, seçkin insanların kalıttan ötürü ayrıcalıklı oldukları düşüncesi sayesinde dikilen toplumsal kulelerin kalıcılıklarından ötürü övülmeye devam ettiğini vurgular. Çünkü kalıcı toplumsal roller olduğu düşüncesi hemen terkedilebilecek bir düşünce değildir. Nietzsche sınıfsız bir toplum idealine sahip değildir. Aksine, insanların belirli yeteneklerinin olduğunu, daha güçlü ve daha zayıf insanların var olduğunu düşünür. Önemli olan bu sınıflandırmanın doğru yapılmasıdır. Bu durumda felsefenin amacı, insanlar için bireysel bir ahlaklılık oluşturmak değil, mertebelerin doğru düzenlenmesi olmalıdır. Nietzsche güç istenci yüksek insanın özelliklerinin herkes için geçerli olmasını beklemeyi. Sürü içinde sürünün fikri egemen olmalıdır ve onun ötesine geçilmemelidir, aksi halde zararlı olacaktır.<sup>218</sup>

İnsanların yeteneklerinin alın yazısı olduğuna olan inancın bırakılması, demokratik bir çağın habercisidir. Nietzsche, yaşadığı çağda toplumların demokratik temeller üzerine kurulması gerektiği inancını Antik Yunan'da Perikles döneminde belirginleşen Atinalı inancına benzetir. Nietzsche'ye göre böyle demokratik çağlarda birey, neredeyse her şeyi yapabileceğine, her rolü oynayabileceğine inanır.<sup>219</sup> Her işin ustası tarafından yapılması gerekirken her insan her işi yapmaya çalışırsa, ustaların yerine aktörler ortaya çıkar. Nietzsche, kökenini demokratik toplum düzeninde gördüğü bu sorunu şöyle ifade etmektedir:

*Aktörler ustalara dönüştüğünde büyük mimarların ortaya çıkması olanaksızlaşır. Uzak geleceği kuşatan tasarılar yapma gücü felç olur. Tüklenen, kişinin ancak büyük bir yapıda taş olunca bir değerinin, anlamının olduğuna; katı olmak, taş olmak zorunda olduğuna, aktör olmadığına olan inancıdır.<sup>220</sup>*

<sup>218</sup> Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, Say yayınları, İstanbul, 2010, (Güç İstenci), s. 206.

<sup>219</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 229.

<sup>220</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 230.

Nietzsche'ye göre aktörlerden oluşan bir toplumda yaratıcı bireyler, kendi belirgin varlıklarını, özelliklerini ortaya koyamazlar; çünkü toplum içerisinde her şeye dönüşebilen yumuşak bir karakterde olduklarına inanmak durumundadırlar. İnsan her şey birden olamaz ve bu bir kusur değildir. “Yaratıcı yaşamın son ve belki en ayırıcı niteliği onun temel bireysel kusurları kabulü gerektirmesidir.”<sup>221</sup> Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde belirttiği gibi Dionizik yaşam doyum, iğrenme, bıkkınlık bilmeyen ebedi bir yaratma ve yok etme döngüsüdür.<sup>222</sup> İnsanın her şeyi yapabilen bir yapıda olduğunu sanarak her role bürünmesi yaratıcı yaşama uygun olmayacaktır.

Nietzsche, yaratıcı bireyin körelmesine, sürü insanının da her şeyi yapabilecek yetkinlikte görülmesine yol açan böyle bir düzende artık toplumun kurulamayacağı tespitinde bulunur. Çünkü ortada toplumu kuracak bireyler yoktur. Bunun aksini düşünen ve uman sosyalistler, geleceğin özgür toplumuna olan inançlarıyla Nietzsche tarafından çağının en miyop ve en gürültücü insanları olarak adlandırılmışlardır. Bütün pankartlarda, duvarlarda geleceğin “özgür toplumu” için sav sözlerin olması özgür toplumun kurulacağı anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre bir yapı olan özgür toplumun inşa edilebilmesi için demir görevi görecektir yaratıcı bireyler gerekir.<sup>223</sup> Ustalar yerine aktörleri öven bir kültürde böyle bireylerin ortaya çıkması zorlaşır.

Nietzsche, Hristiyanlık gibi tek tanrılı dinlerdeki tanrının kendisinden başka hiçbir şeye yer bırakmayacak ölçüde kapsayıcı ve buyurgan olmasını bir tehlike olarak görmektedir. Her şeye gücü yeten bir tanrının insanlar tarafından kabul edilme ihtirasını ve öfkeli oluşunu tanrısallığına yakıştırmamaktadır. Bu bağlamda Nietzsche, tek tanrılı dönem ile çok tanrılı dönemi karşılaştırır. Çok tanrılı dönemde bir tanrı ötekinin yadsınması anlamına gelmemiş, ötekine karşı sövgü olarak anlaşılmamıştır. Oysa tek tanrı inancı normal bir tanrının yanında yalnızca sözde tanrıların olduğu inancıdır, bu yüzden Nietzsche'ye göre insanlığın karşılaştığı en büyük tehlikedir.<sup>224</sup> Dogmatizmin gizli dileğinin ve dogmatik özlemlerin saklı anlamı olan “hakikatlerin her insan için geçerli olduğu düşüncesi” tek tanrılı dinlerde zirve

---

<sup>221</sup> Reginster, s. 248.

<sup>222</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 651.

<sup>223</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 230.

<sup>224</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 138.

noktasına ulaşmaktadır.<sup>225</sup>

Nietzsche tek tanrılı dinleri eleştirirken çok tanrılı inanca sahip kültürleri bazı özellikleri bakımından över. Antik Yunan toplumu gibi yüksek kültürlü toplumlarda Hristiyanlık gibi tek tanrılı bir dinin ortaya çıkmamasının o topluluğa özgü nedenleri vardır. Nietzsche'ye göre Antik Yunan toplumunda da din kurma çabaları olmuştur. Pythagoras ve Platon ve belki Empedokles din kurmak istemiştir. Pythagoras, Platon ve Empedokles gibi düşünürlerin karakterleri ve yetenekleri din kurucusu olmaya çok uygun olmasına rağmen o dönemde yalnızca tarikatlar kurabilmişlerdir. Bunun nedenini Nietzsche şöyle açıklar:

*Bir uygarlık, güçlü, başkasına söz hakkı tanımayan yaratılışların etkisi az iken, bunlar olsa olsa tarikatlar kurabilirken, gerçekten yüksektir. Bu, çeşitli sanatlara, bilgi alanına da uyar. Birinin yönettiği yerde kitleler vardır. Kitlelerin olduğu yerde köle olma ihtiyacını da buluruz. İnsanların köleleştirildiği yerde, az sayıda birey vardır. Sürü içgüdüsünün vicdanı, bu az sayıdaki bireye karşı çıkar.*<sup>226</sup>

Antik Yunan toplumu, başkasına söz hakkı tanımayan bir inancın etkisine girmemiştir. Bir kişinin veya bir sesin diğer kişileri ve sesleri sindirdiği yerde bireyler sürünün parçası olarak hareket eder. Toplumun bütün üyeleri köleleşir. Sürü, özgür bireyden hoşlanmadığı için, böyle bir ortamda özgür kişiye de yaşam olanağı kalmaz. Daha radikal bir biçimde söylemek gerekirse: Köleliğin olduğu yerde herkes köle olmaya mahkûmdur.

Hristiyanlığın çürümesi ve tanrının öldüğü haberi, daha yüksek bir kültürün habercisi olma ihtimalini taşıdığı için değerlidir. Hristiyanlığın yaşam istencinin zayıflığından güç bularak yayıldığı düşünülürse, onun güç kaybetmesi de yaşam istencinin yeniden güçlenmiş olduğunun belirtisi olarak görülebilir. Nietzsche, “en büyük, en yeni olagelme” dediği tanrının ölmesini, Hristiyan inancındaki Tanrı’ya inancın artık inanılmaz olmasını sevinçle karşılar. Az sayıda insanın sahip olduğu kuşku sayesinde bu görülmeye değer olagelmeyi görececek ölçüde güçlü olması Nietzsche’yi ümitlendirmiştir.<sup>227</sup> Eskiden beri insanlara hâkim olan güven duygusunun kuşkuya dönüşmüş olması, Hristiyan inancının desteklediği her şeyin

---

<sup>225</sup> Reginster, ss. 264-265.

<sup>226</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 141.

<sup>227</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 211.

çökmek zorunda olduğunun da göstergesidir. Bunların başında kuşkusuz Avrupa ahlakı gelir. Ancak Nietzsche, Romalılar'ın son büyük yapısı olan Hristiyanlığın ve onda temellenen diğer yapıların bir anda yıkılmasını bekleme yanılgısına düşmez, bu inancı her türden yer sarsıntısının sarsmasının gerektiğini; delen, kemiren, namlendiren her türden tinin yardımının gerektiğini vurgular.<sup>228</sup>

Tanrının ölümü ile birlikte hâlâ bir tür dindarlıktan bahsedilecekse bu dindarlık ancak kesinlik isteğini içinde barındırmayacak bir şekilde var olabilir. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'deki vurgularından çıkarılabilir ki; yüksek bir kültürde kanılar, ancak varsayımların alçak gönüllülüğüne inmeye karar verdiklerinde bir değer kazanabilirler.<sup>229</sup> Nitekim Nietzsche, yetkin özgür tinin olanağının en ince iplerin, en ince olanakların üzerinde durup, uçurum kıyısında dans etme alıştırması yapmış insanda açığa çıktığını söyler. Yetkin tinin tasarladığı isteme özgürlüğü bütün kesinlik isteklerini bırakmasına yol açar.<sup>230</sup> Böyle bir isteme özgürlüğüne sahip insan, İsa'nın yaptığı gibi erdemli, kısıtlı bir yaşama biçimi bularak bununla bütün öteki yaşama biçimlerini küçümsemeyecektir.

Tanrının ölümü olgusu değindiğimiz noktaların yanında, insan vicdanının isyanı olarak da okunabilir. On dokuzuncu yüzyıl itibariyle varoluşun tanrı ve kutsal ereklerle açıklanması düşüncesi Avrupa insanı tarafından gitgide daha az benimsenmeye başlanmıştır. Nietzsche insanın artık kabul edemediği genel geçer yargıları şu şekilde sıralar:

*Artık insan vicdanı şunlara karşı çıkıyor: doğanın tanrının iyiliğinin bir kanıtı sayılması, tarihin tanrısal bir usun onuruna yorumlanması, tarihin törel dünya düzeninin ve törel amaçların sürekli bir tanığı olarak yorumlanması, kişisel yaşantıların, her şeyin yazgı olduğu, işaret olduğu, her şeyin ruhun kurtuluşu uğruna tasarlanıp düzenlendiği düşüncesi...*<sup>231</sup>

Tanrının ölümü ile birlikte, Nietzsche'nin yozlaşmış kültürde eleştirdiği dünya kavrayışının değişmeye başladığı görülmektedir. Tanrı inancının zayıflaması, varlığın ve tarihin tanrıya ve tanrısal akla dayanmayan, ahlaksal olmayan bir yorumunun yapılmasını olanaklı kılmıştır. Böylece dünyanın aşkın bir varlığa veya öte dünyada

---

<sup>228</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 235.

<sup>229</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 212.

<sup>230</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 219.

<sup>231</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 233.

ruhun kurtuluşuna referans verilmeden de anlamlı olabileceği düşüncesi absürt bir düşünce olmaktan çıkmıştır.

## 2.2. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE AHLAK VE DİN

Hristiyanlık ve Aydınlanma düşüncesi birbirine karşıt gibi görünse de Nietzsche Hristiyanlığın Aydınlanma'ya büyük katkısının olduğunu söyler. Çünkü Hristiyanlık insanları suçlayarak, gücendirerek ahlaki kuşkuculuğun önünü açmış, insanlara öğrendikleri ahlakı sorgulamayı etkili bir biçimde öğretmiştir. Bunu yüzyıllar boyunca usanmadan, ustalıklı dayattığı ahlaki normlarla her bireyin kendi “erdemine” olan inancını yıkarak gerçekleştirmiştir.<sup>232</sup>

Zimmerman ve başka Nietzsche yorumcuları, çalışmalarında, hristiyanlaşmanın insanın içine yeni bir insanın tohumlarını ektiğini yazmışlardır. Zimmerman insanın hristiyanlaşmasını, içinde bulunduğu varoluşu kabul etmeyerek yeni bir tür varoluşu ilan etmesi ve böylece kendini yeniden yapılandırma yeteneğini görmesi olarak yorumlar. Ona göre yaratıcı güç Hristiyanlıkla birlikte hor kullanılmış olsa da bir defa serbest bırakılmış bu güç insanı üstinsana gebe bırakmıştır.<sup>233</sup> Bu yorum Hegelci ve ilerlemeci bir yorum olsa dahi Nietzsche'nin insanın hristiyanlaşma ile birlikte daha aşağı bir seviyeye düşmüş olduğu düşüncesini Hristiyanlıktaki insanın cennetten düşüşü ile benzeştirmesi bakımından dikkate değerdir.

Nietzsche'nin ahlakiliği derinden ve keskin bir biçimde eleştirmesinin onun yaşamı olumlayıcı bir etik kurmasına olanak bırakıp bırakmayacağı sorgulanabilir. Brobjer, Nietzsche'nin ahlaki değerleri kökten eleştirmesi sonucu artık nihilistten başka bir şey olamayacağının da düşünülebileceğine dikkat çeker. Ancak Nietzsche yaşamış olduğu çağda Avrupa'da geçerli olan nihilizme karşı çıkar ve değerlerin önemini vurgular. İnsanın değerlendirme yapmadan yaşayamayacağını, değerlendirme yapmanın yaratmak anlamına geldiğini söyler. Nietzsche'nin salık verdiği değerlerin ortadan kaldırılması edimi, yeni değerlerin yaratılması amacı içindir.<sup>234</sup> Yaratımın sürmesi için yok etmek, yok ederken yaratmak, yaşamın

---

<sup>232</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 128.

<sup>233</sup> Zimmerman, s. 279.

<sup>234</sup> Brobjer, s. 66.

Dionizik yapısı ile de örtüşür. Yaşamı yadsıyan ahlaki sınırlamaların ötesine geçmenin, Hristiyanlıkta uç noktasına varan köle ahlakının aşılmasının yolu bütün sınırlamaların reddedilmesi olmayacaktır. Nietzsche'nin felsefesinde soylu olmak, tutkuların götürdüğü yere gitmek değildir; çünkü aşağılık tutkular da vardır. Nietzsche'nin salık verdiği, henüz kimsenin tartacak terazileri icat etmediği değerler bulmak ve onların savunucusu olmaktır. Nietzsche'ye göre türü en çok koruyan böyle bir çabadır.<sup>235</sup>

Nietzsche kendi deyimiyle bir “tanrısız” olmasına rağmen dinlerin insan üzerindeki olumlu etkisini göz ardı etmez. Ona göre dinsel eğitimden ve mitolojilerden yararlanan insan, kendine susamayı, kendine acımayı, kendisinde doğumu ve tamlığı öğrenmiştir.<sup>236</sup> Kendine yeterliliği ve tamlığı tanrılara atfederek kendisini onlarda bulmuştur. İnsan tanrıların gücünü elde etmeye çalışırken kendi yaratıcı gücünün farkına varmıştır. Nietzsche insanın dinlerle birlikte kendisini tanıma serüveni ile Yunan Mitolojisindeki Prometheus metaforu arasında bir bağ kurar.

İsminin anlamı “önceden düşünen” olan ve geleceği görme yeteneği olan Prometheus, Yunan mitolojisine göre insanı yaratmaktan sorumlu iki titandan biridir. Prometheus ve kardeşi Epimetheus, Olympos tanrıları ve Titanlar arasındaki savaşta tarafsız olmalarından dolayı cezalandırılmamış, aksine insanı yaratma görevini elde etmişlerdir.<sup>237</sup> Prometheus çamurdan insanı yaratmış ve Athena onlara ruh üflemiştir. İsmi “sonradan düşünen” anlamına gelen Epimetheus varlıklara sürat, kurnazlık, kuvvet, kürk ve kanatlar gibi çeşitli yetenekler dağıtırken sıra insana geldiğinde ona bir özellik kalmadığını farketmiştir. Bunun üzerine Prometheus insana tanrılar gibi iki ayağı üzerinde durma yeteneğini vermiş, onlara nasıl ev inşa edeceklerini öğretmiş ve yalnız tanrılarda olan ateşi vermeyi uygun görmüştür. Prometheus, son amacını gerçekleştirmek için Zeus'a karşı çıkmış ve tanrılardan ateşi alıp insanlara getirmiştir.<sup>238</sup> Nietzsche, çağında insanın başına geleni Prometheus'un tanrılardan ateşi çalıp insanlara vermesine benzetir. Nietzsche'ye göre insan, tanrıya atfettiği özelliklere erişmeye çalışırken bu özellikleri kendisinin isteyerek yarattığını, yalnızca

---

<sup>235</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 76.

<sup>236</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 181.

<sup>237</sup> Michelle M. Houle, *Gods and Goddesses in Greek Mythology*. Enslow Publishers, 2001, s. 32.

<sup>238</sup> Houle, ss. 41-47.

insanın değil tanrının da kendisinin elinden çıktığını, başka şeylerin onun ellerinde yalnızca bir kil olduğunu bulması için Prometheus gibi ilkin ateşi çalmış ve sonra da bu yüzden ceza görmüştür.<sup>239</sup>

Dinin insanın kendisinin farkına varmasındaki etkisinin yanında, dinin yarattığı ahlak anlayışının, başta Hristiyanlığın ve Hristiyan ahlakının Nietzsche'nin gelmesini ümit ettiği yüksek kültürde yeri yoktur. Hristiyan ahlakının hatalarından biri, erdemleri bayağılaştırmış, onları sürüye mal etmiş olmasıdır. Sürekli olarak erdemin getirdiği mutluluktan, ruhun dinginliğinden, adaletten, ettiğini bulmadan söz etmek, onların ele alınıp biçimi yüzünden sonunda popülerleşmesine, sokağın gürültü patırtısının bir parçası olmasına neden olur. Nietzsche bu değersizleştirmeyi altını kurşuna çevirmeye, yani ters yönde simyaya benzetir. Yüksek kültürde artık Hristiyanlığın yücelttiği içi boşaltılmış erdemlerden vazgeçmek gerekecektir.<sup>240</sup>

Hristiyanlığın “Bunu yapma!” “Kendini yen!” diyen, Nietzsche'nin “Olumsuz erdemler” olarak adlandırdığı özü değilleme olan erdemlerinin de, insanı varolan bir şeyden yoksun bırakmasını salık verdiğinden yüksek kültürde yeri yoktur.<sup>241</sup> Nietzsche'ye göre insana kendini denetlemesini buyurmak, ancak hasta insanlar yaratmaya yarar. Sürekli kendisini denetleme gereği duyan hasta insanlar bütün doğal kıpırtılara, eğilimlere karşı kalıcı bir aşırı duyarlılığa sahip olurlar. Dolayısıyla insan başta kendisine olmak üzere doğaya karşı silahlanmış olur. Nietzsche'ye göre özgür istenç diye bir şey yoktur ve bu nedenle ahlaki sorumluluk da yoktur. Nietzsche'nin *Dört Büyük Yanılgı* adlı metninde vurguladığı ve başka metinlerde tekrar ettiği sözleri bunu gösterir. İnsan bir hayvandır ve ahlakın olmadığı doğanın bir parçasıdır.<sup>242</sup> Her ediminin kişinin özgür istencinin bir sonucu olduğunu düşünerek her an duygu ve isteklerini bastırmaya eğilimli olan insanın başkaları tarafından da katlanılmaz bulunması kaçınılmazdır. Toplum için de böyle insanlar rahatsızlık vericidirler.<sup>243</sup>

Olumsuz erdemleri çıkardığımızda ne tür bir etiğin yüksek kültürde geçerli olacağı sorunsalı çıkar karşımıza. İnsan edimlerinin hangi ilkelere dayanması gerektiği sorusuna çeşitli çağlarda farklı yanıtlar verilmiştir. Ancak şurası açıktır ki;

---

<sup>239</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 181.

<sup>240</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 176.

<sup>241</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 184.

<sup>242</sup> Brobjer, s. 65.

<sup>243</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 184.

bir insan “bu doğru” diye yargı verdikten sonra “dolayısıyla bu yapılmalı” sonucunu çıkarıp, ardından doğru gördüğünü, zorunlu saydığını yapmaya koyulursa, onun eyleminin özü ahlakidir.<sup>244</sup> Normatif bir cümle ortaya atarken insan aslında nesnel olamaz. “Bu doğru” diyerek verilen yargı, özünde kişinin içgüdüleriyle, zevkleriyle ve deneyimleriyle dolu bir ön tarihe dayanır. Nietzsche'ye göre vicdanın ardında böyle bir vicdan bulunmaktadır.<sup>245</sup>

Normatif ahlak anlayışını aşma amacıyla Kant'ın ortaya attığı kategorik buyruk da Nietzsche'ye göre normatif ahlak anlayışından tamamıyla ayrılamaz. İster vicdan, ister ödev densin, evrensel olma iddiası taşıyan ahlaki güçler Nietzsche'ye göre inatçılıktan veya yeni ülküler tasarlamadaki beceriksizlikten ortaya çıkar.<sup>246</sup> “Öyle eyle ki; eyleminin maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilesin.” şeklinde özetlenebilecek kategorik buyruk kendi yargısını evrensel bir yargı olarak anlamaya dayanır. Nietzsche bu anlayışı bencillik olarak yorumlar. Ona göre gerçek bir yaratım değerlidir ve eğer kişi gerçekten bir yargı yarattıysa bu aynı zamanda bir başkasının da yargısı olamaz; çünkü biriciktir. Bilhassa “herkesin yargısı” olması mümkün değildir.<sup>247</sup> *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche, dogmatizmin gizli dileğinin ve dogmatik özelemlerin saklı anlamının hakikatlerin her insan için geçerli olduğu düşüncesi olduğunu söyler.<sup>248</sup> Ancak böyle düşünen kişi geleceğin filozofu değildir. “Benim yargım benim yargımdır, başkasının onda kolayca hakkı olamaz.” diyen kişi geleceğin filozofu diyebilir kendisine.<sup>249</sup>

Nietzsche'nin dikkat çektiği, şimdiye kadar gerçekleştirilen her eylemin, bütünüyle başka ve yinelenemez karakteridir. Eylemlerle ilgili ahlaki düzenlemeler yapmaya çalışmak onlara yüzeysel bir bakışı gerektirir ve her zaman o eylemi biricik kılan şey zorunlu olarak gözden kaçırılır. Bir eylemi düşünerek veya geçmişteki bir eyleme bakarak onun içine girilemez. Bu koşullar altında Nietzsche “birilerinin başkaları hakkındaki bütün ahlaki gevezeliğinden tikslenme” zamanının geldiğini ilan

---

<sup>244</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 199.

<sup>245</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 199.

<sup>246</sup> Nietzsche'ye göre Kant, “kendinde şey”i felsefesinde kullanarak ilk hatayı yapmıştır. Aklın sınırlarını soruştururken Kant, kendi yolundan sapıp “Tanrı”, “Ruh”, “Özgürlük” ve “Ölümsüzlük” idelerine varmıştır. Nietzsche Kant'ın bu çıkmazdan çıkacak güce ve zekâyâ sahip olduğunu söyler. Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 199.

<sup>247</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 200.

<sup>248</sup> Reginster, ss. 264-265.

<sup>249</sup> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 5. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010, (Ötesinde), s 56.

eder. Başkalarının eylemlerinin ahlaki değerini düşünmenin yüksek kültürde bir anlamı olmayacaktır.<sup>250</sup> Öte yandan Nietzsche ahlaki alanda hiçbir değer geçerli olmadığı düşüncesini savunmaz. Burch'a göre Nietzsche'nin desteklediği erdemler dürüstlük, etik cesaret, özdisiplin, cömertlik, nezaket, fikişsel bütünlük ve neşedir.<sup>251</sup>

Nietzsche, kapitalizmin temellerinin atıldığı on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında erdemin ve sanatın anlamının içinin boşaltıldığına dikkat çeker. Bir işin değerinin onu başkalarından daha kısa sürede yapıp yapılmadığına göre ölçülür olması, sürekli kazanç peşinde koşarak yaşanması yozlaşmış bir kültürün özellikleri olarak görülebilir. Çalışmak yalnızca kazanç getirdiği ölçüde yapılan bir eyleme dönüşmüştür. Nietzsche eskiden ise iyi aileden gelen birinin mecbur olduğu için çalışıyorsa genellikle bunu gizlediğine dikkat çeker.<sup>252</sup> Günümüzde ise hemen herkes köle haline gelmiştir ve kölelik yüceltilmektedir. Kazanç için çalışmak ön plana çıkarılırken yaratıcı edim değerden düşmüştür. Nietzsche'ye göre modern dönemde sanat artık işten yıpranmış kölelerin kendilerine hazırladığı eğlence türü olarak kendini göstermiştir. Yaşamı olumlayan kültürde ise sanat yaşamın trajik kavranışının görüngüsü olarak kendine önemli bir yer bulmaktadır. Yalnızca hoş gittiği ve eğlendirdiği sürece değil, yaşamın acılarını da kapsadığı için değerlidir. Olumlayıcı kültürün en yüce temsil edildiği alan, kuşkusuz sanattır. Marcuse, *Kültürün Olumlayıcı Karakteri* başlıklı metninde Nietzsche'nin olumlayıcı kültürden anladığının sanatın hayata egemenliği olduğunu söyler. Nietzsche'ye göre sanat kültürde böyle bir eşsiz rolü hak eder.<sup>253</sup>

Nietzsche, tanrının ölümünü ilan ettikten sonra onun evleri olarak görülen mimari yapıların ne işe yarayacağı konusunda da fikirlerini beyan etmiştir. İnsanların eserlerini sanki sonsuza dek varlığını sürdüreceklermiş gibi yaptığına en iyi örneklerden biri dini mabetlerin biçimidir. Yüzyıllar boyunca Avrupa'da en büyük dini ve siyasi otoritenin temsilcisi kiliseler, Hristiyanlığın güç kaybetmesi ile birlikte eski önemlerini yitirmişlerdir. Nietzsche kiliseleri düşünmenin Hristiyan otoritelerinin tekelinde olduğu çağların anımsatıcısı olarak görür. Ancak kurulması muhtemel yüksek kültürde artık düşünmenin tekeli Kilise'de değildir ve kiliselerin o

---

<sup>250</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 200.

<sup>251</sup> Burch, s. 199.

<sup>252</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 195.

<sup>253</sup> Herbert Marcuse, **Negations: Essays in Critical Theory**, çev. Jeremy J. Shapiro, MayFlyBooks, London, 2009, s. 87.

kadar mekâna ihtiyacı yoktur. Düşünenler için yüksek tavanlı ferah yerlere ihtiyaç vardır, ancak bunun için kiliselerin kullanılması çok uygun olmayacaktır; çünkü Nietzsche'ye göre kiliseler birtakım dünya üstü ilişkilerin abartılı anıtları olduğunu anımsatmaktadırlar ve tanrısızlar böyle çevrelerde kendi düşüncelerini düşünemezler.<sup>254</sup>

Varoluşun Hristiyan yorumu Nietzsche tarafından eleştirilir ve onun aldatıcı ve sahte olduğu düşüncesinde karar kılınır. Bir bütün olarak dünyanın veya bir bütün olarak yaşamın herhangi bir doğal ya da Tanrı vergisi anlamı yoktur; ama bu noktada “Öyleyse herhangi bir anlam yoktur.” çıkarımını yapmak, Nietzsche’nin “patolojik” saydığı bir genellemedir.<sup>255</sup> Öte yandan yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna başka bir yanıt vermek gerekmektedir. Çünkü Hristiyan dünya kavrayışına dayanan bütün değerler gibi yaşamın değeri de Hristiyan inancının çürümesiyle boşlukta kalmıştır. Bu noktada filozoflar kaçınılmaz olarak şu soruyu sormuşlardır: Varoluşun genelde bir anlamı var mıdır? Nietzsche bu soruyu soran kötümser filozof Schopenhauer’i muhatap alarak onun sorusunun üslubunun korkunç olduğunu söyler.<sup>256</sup> Çünkü bu sorunun sorulmasının kendisi, yaşam istencine karşı bir duruşun göstergesidir.

Yaşamın kendisini aşkın bir anlamının, değerinin olduğu düşüncesi yüzyıllar boyunca kültürde hâkim olan bir düşüncedir. Böyle bir aşkın anlamın olmadığının anlaşılmasıyla yaşamın kendisinin değerden düşürülmesi ise Nietzsche’ye kabul edilemez görünmektedir. Ona göre Schopenhauer bu kötümserce soruyu bir Avrupalı olarak sormuştur bir Alman olarak değil. Kötümserlik Nietzsche’ye göre çağının Avrupa’sının karakteridir. Yalnız Goethe ve Bismarck Alman tininin taşıyıcısı olarak Avrupa’nın kötümser karakterine karşı birer istisna olmaktadır.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 170.

<sup>255</sup> Joshua Foa Dienstag, “Nietzsche’s Dionysian Pessimism”, **The American Political Science Review**, Cilt:95, Sayı:4, 2001, s. 931.

<sup>256</sup> Nietzsche, varoluşun bir değerinin olup olmadığı sorusunun tam derinliğiyle işitilmesi için iki yüzyıl geçmesi gerektiğini söyler. Bu sorunun tam anlamıyla işitilmesi, onun yaşamı yadsıyıcı yönünün görülmesi olarak da yorumlanabilir.

Nietzsche, Şen Bilim, s. 233.

<sup>257</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 233-235.

### 2.3. ŞİİRİN VE ŞENLİĞİN BİLİMDEKİ YERİ

Nietzsche, dünyanın sonsuz yorumu olabileceğini yadsıyamadığımız ve dolayısıyla dünyanın bizim için sonsuz olduğuna dikkat çeker. Ancak bu sonsuzluk ve bilinmezlik karşısında dehşete kapılarak onu yeniden tanrısallaştırmaya gerek yoktur.<sup>258</sup> Nietzsche, Sokrates'ten bu yana kültürde baskın olan Apolloncu anlayışın devamı olarak gördüğü Hristiyanlığı ve modern bilim anlayışını eleştirmiştir. Mevcut bilim anlayışının köklü bir eleştirisi yapıldıktan sonra bilimde bilginin, güzelliğin ve erdemin birbirine denk sayıldığı Sokratik denklige dayanmayan bir anlayışın nasıl olanaklı olabileceği bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche, yaşama karşıt, hasta bir olgu olarak değerlendirdiği çağının bilim anlayışına karşı *Şen Bilim*'de başka türlü bir bilimin olanağını ortaya koymaya çalışır. Bu bilim, yaşamı olumlayan bilimdir. Onun geleceğin bilimi olarak gördüğü bilim Dionysosçu bir bilimdir. Nietzsche çağında Avrupa kültürüne hâkim olan ve bilimde de kendisini gösteren nihilizmi aşmak için felsefeden değerler yaratma konusunda sanattan da bu değerlere dayalı güzel görünüşler yaratma konusunda faydalanmayı önerir.<sup>259</sup> Şu soruyu sormak bu noktada yerinde olacaktır: Bilimde Dionysosçu şenliğin, yaratıcılığın ve sanatın yeri nedir?

Nietzsche, sevincin ifadesi ve yeniden sağlığa kavuşma olarak gördüğü *Şen Bilim* adlı kitabının başına ve sonuna şarkılar eklemiştir. Nietzsche'nin deyimiyle bu şarkılarda bir ozan, bağışlanması çok güç bir biçimde bütün ozanları alaya alır. Nietzsche'nin alaya aldığı, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış düşünce akımlarından biri olan Romantisizm akımıdır. Schiller gibi romantiklerin Fransız Devrimi'ne ve Aydınlanma'ya olan büyük destekleri, Nietzsche'nin onları eleştirmeye yönelmesinin sebeplerinden sayılabilir. Ancak Nietzsche'nin romantiklere olan eleştirisinin odak noktası acı çekme olgusuna bakış açıları ve beğenin menfaatle ilişkisi olup olmaması konusundaki düşünceleridir.

Nietzsche on dokuzuncu yüzyıl felsefesine hâkim olan kötümser karakteri başlangıçta bu çağdaki düşüncenin gücünün; Hume'un, Kant'ın, duyumcuların çağı olan on sekizinci yüzyıla göre daha üstün olmasının bir semptomu olarak yorumlamıştır. Nietzsche'nin Wagner başta olmak üzere Alman müziğine olan ilgisi

---

<sup>258</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 254.

<sup>259</sup> Burch, s. 199.

de onu Alman ruhunun Dionizik gücünün bir anlatımı olarak yorumlamasındandır. Nietzsche çağının felsefi kötümserliğine ve onun temsilcilerine başlangıçta umutla yaklaşmış; ancak daha sonra onların duruşunun hayata romantik bir bakıştan ibaret olduğunu düşünmüştür. *Şen Bilim*'de Nietzsche, erken dönem eserlerinde hem felsefi kötümserlikte hem de Alman müziğinde saptayamadığı şeyin onların ayırıcı niteliği olan romantizm olduğunu söyler.<sup>260</sup>

Nietzsche'ye göre romantikler acı çekenlerin varlığını önceden kabul ederler; ancak iki tür acı çeken vardır. Bunlardan ilki, yaşamın aşırı doluluğundan, ikincisi ise yaşamın yoksulluğundan acı çekenlerdir. Yaşamın doluluğundan acı çekenler Dionysosçu bir sanat, trajik bir dünya görüşü, trajik bir anlayış isterken, yaşamın yoksulluğundan acı çekenler dinlenme, sakinlik, durgun denizler peşindedir; sanat ya da bilgi aracılığı ile ya da kafayı bularak, delilikle kendilerinden kurtulmaya çalışırlar.<sup>261</sup> Romantikler bu sınıflandırmaya göre ikinci tür acı çekenlerdir. Nietzsche, Schopenhauer'in ve Wagner'in ikinci tipe girdiğini ve onların zamanında yanlış anlamış olduğu romantikler olduklarını söyler. Hem Schopenhauer'in hem de Wagner'in yaşamı kötü bularak aslında bu nedenle acı çektikleri ve kendilerinden kurtulmaya çalıştıkları kanısına varır.

Beğenin menfaatle ilişkisi olup olmadığı konusunda da Nietzsche romantiklerden farklı düşünmektedir. Schiller'in kendisinden oldukça etkilendiği Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde beğeniyi menfaatsiz, yararcı bir kasıt içermeyen bir olgu olarak tasarlar.<sup>262</sup> Kant'ın düşüncesine paralel olarak Schiller, şiiri usdışı ve yarardan uzak olmasıyla över. Nietzsche romantikler için şöyle der: “Bazı sezgisel ahlaksalcılara göre şiirin yabanıl düşsel usdışılığının yarardan uzak olması onu yüceltir, ahlaklılık için, sanat için esin verir.”<sup>263</sup> Ancak Nietzsche ilk kez bu konuda yararcılardan yana konuşur<sup>264</sup> ve şiirin yaratıldığı eski çağlarda yarar gözetildiğini, bunun sebebinin de ritmin içten gelen bir dürtü olduğunu söyler. Şiir, onu dinleyende kendisini koyverme ve ona uyma konusunda bir zorlama yarattığından eski çağlardan beri insanlar dini törenlerde ve yakarışlarda ritim kullanarak adeta tanrıları

<sup>260</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 248.

<sup>261</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 248.

<sup>262</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilkraft*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 62.

<sup>263</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 95-96.

<sup>264</sup> Genel olarak Nietzsche, yararcı anlayışı övmez. Şiirin yararı konusunda onlara hak verirken şunu da ekler: “Öyle az haklı olurlar ki; insanın acıyası geliyor onlara.”

zorlamaya, onlar üzerinde güç elde etmeye çalışmışlardır. Şiir tanrıların bile üzerine atılan büyü bir ağ gibi kullanılmıştır.<sup>265</sup>

Melodi sözcüğünün kökeni olan Grekçe *melos* sözcüğü etimolojik olarak bir yatıştırıcıdır. İnsan ritme yalnız dini ve toplumsal ritüellerde değil, günlük yaşamda da ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche bu konuda kuyudan su çekerken veya teknede kürek çekerken söylendiğinde o sırada işbaşında olduğu varsayılan kötü cinleri büyülediği düşünülerek söylenen melodili sözleri, tekerlemeleri örnek verir. Yani aslında eski boş inançlı insan için şiirler ve şarkılar pekâlâ yarar gözetilerek söylenmiştir.<sup>266</sup>

İnsanların başka insanları, hatta cinleri ve tanrıları ikna etmesine yarayan ozan sözlerini kesinlik kaygısına sahip filozoflar bile güvenilirliklerine güç katmak için kullanmaktadır. Örneğin Platon, diyaloglarında sıklıkla söylencelerden destek alır.<sup>267</sup> Nietzsche bunun sebebini şöyle açıklar: “Düşünceler ritimli bir şekilde söylenirse, insanları her türlü yanılgıya her türlü hakikate götürülebilir, kim bir şarkının yanlışlığını kanıtlayabilir ki?”<sup>268</sup> Bir ozanın kesinlikten ve güvenilirlikten uzak sözlerini hakikati ifade etmek için kullanmak, Nietzsche tarafından ironik bulunur. Ona göre bir ozanın hakikatle çatışmasından çok onunla uzlaşması tehlikelidir. Çünkü Homeros'un dediği gibi ozanlar bir sürü yalan söyler.<sup>269</sup>

Nietzsche'nin sanatta gözettiği yarar, yaşamın estetik bir görüntü olarak kavranması noktasında açığa çıkmaktadır. Varoluş, estetik bir görüntü olarak kavrandığında, insan için katlanılabilir duruma gelir. Nietzsche'ye göre sanat, varoluşun, yaşamın görünüşüne yüzümüzü dönebilmemiz için bize gözler, eller, en başta da iyi bir vicdan vermesi bakımından yararlıdır.<sup>270</sup>

*Sanat: sanatlara iyi demeseydik, gerçek dışına tapmanın bu türünü bulmamış olsaydık, şimdi bize bilim aracılığı ile verilen genel geçer yanlışlık, yalancılık, -kuruntu ile yanılmanın bilen, duyan insanın koşulları olduğu görüşü- düpedüz katlanılmaz olurdu. İçtenlik, dürüstlük iç bulantısına, intihara yol açardı. Ama bu tür sonuçlardan uzak durmamıza yol açan karşıt bir güç var artık: görünen*

<sup>265</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 95-96.

<sup>266</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 96-97.

<sup>267</sup> Bakınız: Platon, **Devlet**, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 659-672.

<sup>268</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 114.

<sup>269</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 97.

<sup>270</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 114-115.

*karşı iyi niyet olarak sanat.*<sup>271</sup>

Sanatın gerçekdışına tapma yolu, ahlakların ve bilimin yolundan farklıdır. Onun görünene karşıtlığı, görünene bir alternatif olarak hakikati temsil ettiğini iddia etmenin aksine iyi niyetli bir gerçek dışılıktır. Nietzsche'ye göre şeyler karşısındaki özgürlüğümüzü yitirmemek için sanata gerek duyarız. Yalnızca gerçekliğe yönelen ve yalnızca onu bilmek, ona hâkim olmak isteyen insan gerçekliğe karşı aşırı duyarlı olur. Nietzsche'ye göre insanın gerçekliğe karşı aşırı duyarlı oluşu ahlakın eline düşmesinin nedenidir. Ancak ahlakın boyunduruğu altına girmek yerine onun da üstünde batmadan yüzerek, oynayarak durabilmek gerekir.<sup>272</sup> Nietzsche, bir işaret dili olarak gördüğü ahlakın kendi başına bir işe yaramayacağını, ancak ahlaki değerlendirmelerde bahsedilen konuyu önceden bilmek koşuluyla ahlakın bir anlamının olabileceğini vurgular.<sup>273</sup>

Bilimde ve ahlakta değişmez hakikat istemi oluşun akışkan karakterine uygun değildir; çünkü insanın yanılsama ağının ne ardında ne de ötesinde bir şey vardır.<sup>274</sup> Bilgi ve yanılsama diye bir ayrım yapmak da bu noktada mümkün görünmemektedir. Nietzsche, bilginin kendisini bir yanılsama, bir çarpıtma olarak düşünür.<sup>275</sup> Öyleyse bilginin kendisinin bir yanılsama olduğu sonucuna varıldıktan sonra bahsedilebilecek tek bilim biçimi olarak “Şen Bilim” yanılsamalardan kurtulma gayesiyle hakikate ulaşma çabasından ziyade, yaşadığımız dünyanın sürekli olarak yeniden yaratılan bir sanat yapıtı olarak kavranmasıyla mümkün olabilir.

Nietzsche'nin hakikat istemini eleştirmesinden yola çıkarak onun bilimden yana mı yoksa bilime karşı mı olduğu arasında karar vermeye çalışmak yanlış olacaktır. Onun bilim felsefesi, içinde hastalığı, bozulmayı ve ölümü barındıran sonlu hayatı onu bir sorun olarak görüp çözmeye çalışmadan irdelemeye dayanır. Babich, bu bağlamda bilimin de sanatın da hayata karşı olabileceğini veya hayata hizmet

---

<sup>271</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 114.

<sup>272</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 115.

<sup>273</sup> Dämmerung, s. 979.

<sup>274</sup> Alan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 65.

<sup>275</sup> Deleuze Nietzsche'nin bilginin yanılsamaları olmadığı, zaten bilginin kendisinin bir yanılsama, bir çarpıtma olduğu önermesini Schopenhauer'in Kant yorumuna borçlu olduğunu yazar.

Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 135.

edebileceğini vurgular.<sup>276</sup> Bu açıdan, hayata hizmet eden özelliğiyle sanattan ayrılmayan, kahkahanın ve şenliğin hâkim olduğu Şen Bilim, izin verilmek istenenden daha sağlıklı olanların, dünyayı keşfetmek, bilmek isteğiyle gözü dönen yaratıcı insanların doyurulamaz bilme istencine hizmet eden bilim olacaktır.<sup>277</sup>

Dünyanın gidişinin hiç tanrısal olmadığını; onun insan ölçütlerine göre bile ussal, merhametli ya da adil olmadığını anladıktan sonra o ana kadar benimsenenlerden farklı bir dünya kavrayışı mümkün olmaktadır. Dünyayı ve yaşamı değerden düşürmeyecek bir biçimde yorumlamak felsefecilere düşmektedir. Bu noktada felsefecinin hareket noktası onun kendi güvensizliğidir:

*İçinde yaşadığımız dünyanın tanrısal olmadığını, ahlakdışı olduğunu, “insanlık dışı” olduğunu pek iyi biliyoruz,- biz onu, isteğimize, dileğimize göre, açıkçası bir gereksinime göre, fazlasıyla yalan yanlış yorumladık. Çünkü insan saygı duyan bir hayvandır, güvensizdir de. Aynı zamanda, bu dünya bizim sandığımız değerde değil. Bizim güvensizliğimizin onu ele geçirmesi hemen hemen kesin. Ne ölçüde çok güvensizlik, o ölçüde çok felsefe.*<sup>278</sup>

Dünyanın bizim sandığımız değerde olmaması, onun değersiz olduğu anlamına gelmez. Nietzsche’nin eleştirdiği, insanların gerçek dünyanın ve yaşamın ötesinde, aşkın değerler yarattığını iddia etmesidir. İnsanın gerçek dünya dışında bir öteki dünyanın varlığını iddia etmesi, tarihin aşkın bir usun kendini gerçekleştirme süreci olduğunun iddia edilmesi dünyanın ötesinde ve dışında olana değer atfetmeye örnektir. Hristiyanlığın ve idealizmin çürümesi ile birlikte benzer bir yanlış değerlendirme Nietzsche’ye göre çağının kötümserlerince yapılmıştır. Kötümserler, yaşamın kendisi dışında efsunlu bir anlamının olmadığını anlayınca onu tümünden değerden düşürerek kendilerinden önce yaşamı yadsıyanlardan başka bir biçimde de olsa yaşamı yadsımışlardır.

İnsan, dünyaya karşı, dünyayı yadsıyan bir ilke olarak ortaya konulduğunda veya şeylerin değerinin ölçüsü insan usunda arandığında sonunda kendi varoluşunu da kendisi yargılayacak bir konumda görünmektedir. Bu ise ancak insanın ukalalığı olarak görülebilir.

<sup>276</sup> Babich, Gay Science, ss. 109-110.

<sup>277</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 261.

<sup>278</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 216-217.

*“İnsan ve dünya” derken, küçücük “ve” sözcüğünün yüze kurumlanması ile ayrılarak insan ile dünyanın yan yana bulunduğunu görür görmez gülüyoruz. Böyle gülenler olarak, biz insanı küçümsememizi bir adım daha ileri vardırıyor muyuz düpedüz? Bu yüzden kötümser olmuyor muyuz; bizim için bilinebilir olan varoluşu küçümsemiyor muyuz? Böylece de ortada bir karşıtlık olduğundan kuşkulandığımız mı? – Belki de yaşama bağlanmamızı sağlayan saygımızla şimdiye dek evimizde olduğumuz dünya ile bizim ta kendimiz olan öteki dünyanın(einer andren Welt, die wir selbst sind) karşıtlığı- acımasız bir kuşku, köklü bir kuşku, olanaklı en derin kuşku, biz Avrupalıların denetimini giderek daha kötü biçimde ele geçiriyor.*<sup>279</sup>

Nietzsche'nin önce Sokratesçi akılcılıkta, sonra Hristiyanlıkta, Hristiyanlığın güç kaybetmesinden sonra modern bilimde ve çağcıl kötümserlikte gördüğü sorun, insanın kendisini her anlamda doğanın ve dünyanın karşısına oturtması ve bulunduğu yerden kendi varoluşu da dâhil olmak üzere varoluşun toptan değerinin ne olduğuna karar verme hakkını kendinde görmesidir. Nietzsche öncelikle bu çelişkinin, dünya ve insan dünyası arasında oluşturulan karşıtlığın, gelecek kuşakların kuşku duymasıyla aşılabileceğini söyler. Ancak Burch'un da belirttiği gibi, böyle kökensel bir konuda kuşku sahibi olan kişi, ya şimdiye kadar varolan aidiyetlerinden vazgeçmek zorunda kalacaktır; ya da kendisinden. Her iki seçenek de nihilizme çıkmaktadır, Avrupa insanının içinde bulunduğu ikilem böyle bir nihilizm ikilemidir.<sup>280</sup>

## 2.4. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE BİLİM VE BİLGİ ARAYIŞI

Nietzsche her ne kadar modern bilimin tiranlığına karşı çıksa da yüksek kültürde bilgi arayışının önemine vurgu yapar. Yaşama dönük, yaşamı olumlayan bir bilgi anlayışı daha yüksek bir kültürde kurucu ve dönüştürücü güç olacaktır. Nitekim Nietzsche *Şen Bilim*'de şöyle der: “Büyük özgürleştirici: Yaşamın bir ödev, bir bela, bir hile olmadığı, bilgi ardında koşan biri için bir deney olabileceği - bilginin ta kendisi olduğu düşüncesi.”<sup>281</sup> Bilgi arayışındaki kişi için yüzyılların ağırlığını taşıyan kavramlarla uğraşmak elbette ki zor olacaktır. Sağlam oldukları için şeylere ve olgulara ad vermek kaçınılmazdır. Ancak insan kavramları kullandıkça binlerce yılın

<sup>279</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 217.

<sup>280</sup> Burch, s. 200.

<sup>281</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 192.

karşıtlığını da taşımış olur. Bilgi arayışı tarih boyunca hep vicdana uygun yapılmamıştır çünkü.<sup>282</sup>

Yaratıcıların kültürü olan yaşamı olumlayan kültürde yaratıcı olmak, Nietzsche'ye göre iyi fizikçiler olmayı da gerektirir. Nietzsche bu düşüncesini şöyle temellendirir: “Şimdiye kadar bütün değerlendirmeler, ülküler fizik konusundaki bilgisizliğe dayandı ya da ona karşıt bir biçimde kuruldu. Bu yüzden: Çok yaşa fizik! Bizi fiziğe -onurumuza- dönmeye zorlayanlar çok daha fazla yaşasınlar.”<sup>283</sup> Nietzsche'nin fizikten kastı, doğa bilimleridir. Fizik bilgisi önemlidir; çünkü doğada olup bitenlerin nedenleri bilinmeyip yanlış yorumlandıkça ortaya dinler ve boş inançlar çıkmıştır.<sup>284</sup>

Öte yandan bilim, koşulsuz hakikate ulaşmaya çalıştığı noktada yaşamı koruyucu yolundan sapmıştır. Hakikate ulaşma çabasında sorunlu olan, hiçbir şeyin hakikatten daha gerekli ve değerli olmadığı kanısının benimsenmesidir.<sup>285</sup> Doğa bilimlerinin yöntemi Batı kültüründe hakikate çıkan tek yol olarak kabul edildiğinde ve hakikat diğer bütün kanılardan da önemli kabul edildiğinde hakikat olmayanın önemi gözden kaçırılmıştır. Ancak Nietzsche'ye göre hem hakikat hem de hakikat olmayan geçmişte de sürekli yararlı olduklarını kanıtlamıştır.<sup>286</sup> Yanlış yanlışlıklardan vazgeçme yaşamdan vazgeçme, yaşamı yadsımadır. Ancak hakikat olmayanı da yaşam koşulu olarak tanıyan felsefe iyinin ve kötünün ötesinde olma imkânına sahiptir.<sup>287</sup> Yaşam yanlışlığı, aldatmayı ve kendini kandırmayı içeriyorsa, onu bu şekilde kabul etmek gerekir, yaşamın ardında değişmez hakikatler aramaktan vazgeçmek gerekir. Koşulsuz hakikatlere ulaşma çabası, yaşamın dışında bir şeye referansla yapıldığından, yaşamı yadsıyıcı olacaktır.

Bilgi, akıl, bilim ve gelişmeden daha önemli olan sağlıklı ve güçlü yaşama istencidir. Nietzsche, modern savaşa ve fedakârlığa, kurban olmaya çağrı olan “iş bölümü! Sıraya dizilin!” buyruklarını ağızdan düşürmeyen kimselere şöyle der:

---

<sup>282</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 179.

<sup>283</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 201.

<sup>284</sup> Nietzsche fizik bilgisinin önemi konusunda ileri giderek bireylerdeki değişik duygularının, beğenilerinin nedenlerinin genellikle onların yaşam biçiminde, beslenmesinde ya da sindiriminde, belki de kanlarındaki, beyinlerindeki organik tuzların azlığında ya da çokluğunda bulunabileceğini söylemiştir.

Nietzsche, Şen Bilim, s. 68.

<sup>285</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 344.

<sup>286</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 213.

<sup>287</sup> Nietzsche, Ötesinde, s. 20.

“Bilimin ne denli hızlı ilerlemesini isterseniz, onu o denli çabuk ortadan kaldırmış olacaksınız; yapay yolla pek çok kez yumurtlamaya zorlanan tavuğun göçüp gitmesi gibi”<sup>288</sup>

Bilimin ilkesi olarak kabul edilen hakikat isteği yaşamla çeliştiği noktada ahlaki bir karar olarak karşımıza çıkar. Nesnel hakikat olmayanın tamamen safdışı edilmesi kararı ile hareket eden bilimin ilkesi yaşama düşman, yaşamı yıkıcı bir ilkeye dönüşebilmektedir. Yaşam kesin hakikatleri sunan bir yapıda değilse “hakikat isteği” yaşamı yadsıyan, yaşamın dışında bir şeyi olumlayan bir istek olabilir. Nietzsche bu isteği örtük bir ölüm isteği olarak görür.<sup>289</sup>

Hakikat isteminin örtük bir ölüm istemi olduğunun bir örneğini Nietzsche'nin Apolloncu Batı kültürünün başlangıcı olarak gördüğü Eski Yunan'da, Sokrates'in yaşamında görmek mümkündür. Nietzsche Sokrates'i çeşitli yapıtlarında eleştirse de, Yunan toplumundaki çürümeyi felsefede Sokrates'e dayandırsa da *Şen Bilim*'de itiraf eder: “Sokrates'in yaptığı, söylediği her şeydeki bilgeliğe hayranım – söylemediklerine de...”<sup>290</sup> Nietzsche, Sokrates'in baldıran zehiri içmeden önce yaşam hakkındaki kanısını açıklamasını, yaşamın uzun süren bir hastalık olduğunu söylemesini onun bütün yaşamı boyunca sakladığı en derin yaşam karşıtı duygusu olarak değerlendirir. Sokrates, yaşamdan çektiği acıdan dolayı ölümünü isteyerek, yaşam üzerine o son sözleri söyleyerek kendisinden öç almıştır. Yüksek Yunan kültüründen çıkmış, bilgeliğiyle kendine hayran bırakan Sokrates'ten bile öteye gitmek gerekecektir artık. Yaratılacak olan yüksek kültürün Yunanları bile alt etmesi gerekecektir.<sup>291</sup>

Yaşam ve bilgeliğin arasında açılmış uçurum ancak “Şen Bilim” ile aşılabacaktır. Yüksek kültürün bilimi olan “Şen Bilim” konusunda Nietzsche'nin ciddi hayvanlar olarak nitelendirdiği çağının Avrupalılarının önyargısı vardır. “Şen Bilim” ismi onlara kahrkahanın, şenliğin bulunduğu yerde düşünmenin değersiz olacağını çağırıştırır.<sup>292</sup> Nietzsche'nin Şen Bilim'i ışığı ve kahrkayı vurgular ancak kahrkahanın bilimin ciddiyetini bozacağı riski vardır.<sup>293</sup> Şen bir bilimi salık veren Nietzsche,

<sup>288</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 76.

<sup>289</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 214.

<sup>290</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 205.

<sup>291</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 205.

<sup>292</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 194.

<sup>293</sup> Babich, Gay Science, s. 97.

bilimlerin büyücülerin, simyacıların, astrologların ve cadıların hazırladığı yol olmaksızın gelişemeyeceğini söyleyerek bilimsel uğraşın kendisine atfedilen ciddiyetin ve nesnel kesinliğin aslında nispeten yeni bir iddia olduğuna dikkat çeker.<sup>294</sup> Bilim yaşamı koruyan, yaratımı dışlamayan bir biçimde kurgulandığında yüksek kültürde sanatla ve felsefeyle iç içe bir biçimde kendisine yer bulacaktır.

## 2.5. YAŞAMI OLUMLAYAN KÜLTÜRDE TARİHSELLİK DUYGUSU

Nietzsche'nin eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, kültürdeki yozlaşmanın modern çağda önceki çağlardan daha kritik bir boyuta ulaştığı görülmektedir. Öte yandan yine aynı çağda tarihsellik duygusuna vurgu yapılır ve bulunulan noktanın tarihsel ilerlemenin vardığı son nokta olduğu düşüncesi aşılanır. Ancak Nietzsche içinde yaşadığı çağa, ona uzak bir çağın gözleri ile bakar ve “tarih duygusu” diye adlandırılan ayırıcı erdeminin kendisinin bir hastalık olduğu tespitinde bulunur. Bu duyguyu yeni bir duygu olarak değil, eski bir duygunun azalması gibi görür. Yaşamı olumlayan kültürde ise insanın tarihsellik duygusuna aşırı derecede değil, yalnız ihtiyaç duyduğu ölçüde sahip olması gerekecektir. Aksi takdirde tarihsellik duygusunun önemli bir erdem olarak öğretildiği çağda insan tüm tarihi anlamaya çalışırken tarihsel olanda onu tarihsel yapanı, ondaki tarih dışı olguyu - sevmeyi, tutkuyu, acıyı- tanıyamayacaktır. Nietzsche, sevmeyi tutkuyu ve acıyı dışarıda bırakacak şekilde yaşamı kavramaya çalışan kişi için şöyle der:

*İnsanlığın bütün tarihini kendi tarihi gibi yaşamaya kalkışan biri, sağlığını düşünen sayrının, gençlik düşlerini düşünen yaşlı adamın, sevdiğini yitirmiş aşığın, ülküleri yerle bir olmuş şehidin, aldığı yaralardan, dostlarının yitirilmesinden başka hiçbir şey getirmeyen bir meydan savaşının akşamında, bir kahramanın bütün üzüntüsünü olağanüstü genelleştirilmiş bir biçimde duyumsayacaktır.*<sup>295</sup>

Her şeyi kavramaya çalışan modern insan, şimdiye ve geçmişe ancak soğuk ve hissiz gözlerle bakma işini gerçekleştirebilir. Bu bakışı da bir merakla yapmaz, iş olarak yapar. Kendisini izlediği tarihten veya olgulardan ayrı görür, kendisini her zaman “sonradan gelen” olarak görür. Böyle bir bakış bilgi arayışına sahip yaratıcı

<sup>294</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 181.

<sup>295</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 201-202.

kişiyeye yetmeyecektir. Yaşamı olumlayan kültürde bilgi arayışı, oluşu soğuk ve meraklı gözlerle inceleyen gözlemciler tarafından değil, varlığa ve oluşa ilişkin sorunları kendi sorunlarıyla ilişkili olduğu sürece merak eden yaratıcı insan tarafından yapılacaktır.<sup>296</sup> Aksi takdirde, mantıksal akıl yürütmeler, kavramlar, yargılar varoluşla ilişkiye giremeyip Dionizik olarak anlamlandırılmadıkları sürece, yozlaşma kaçınılmazdır.<sup>297</sup>

Nietzsche'ye göre düşüncenin yaşama karşı bir tehdit haline geldiği çağında yapılması gereken, Apollonik ile Dionizik öğeler arasındaki – ya da düşünme ile yaşam arasındaki çatlağı onarmanın yollarını aramaktır.<sup>298</sup> Bu arayış, Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Düşünceler*'de Goethe'den etkilenerek tarih konusundaki düşüncelerinde kendisine kılavuz yaptığı sözde dediği gibi “etkinliği arttıran veya onu canlandıran bilgiye” yönelmekle olanaklı olacaktır.<sup>299</sup> Tarih bilgisini veya başka herhangi bir bilgi türünü istemenin nedeni o bilginin yaşama hizmet etmesi olmalıdır.

Nietzsche kültürdeki yaşamı korumaya yönelik isteği ve gücü ilk eserlerinden biri olan *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* adlı metninde, *plastik güç* kavramı ile açıklamıştır. Nietzsche'ye göre bir çağın, bir kültürün, bir ulusun tarihle olan bağlantısı, açlık ile harekete geçmiş, gereksinmenin ölçüsü ile düzenlenmiş, içte bulunan *plastik güçle* yoluna konulmuş bir bağlantıdır. *Plastik güç* kavramı, Nietzsche tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

*Eğer geçmişin, bugünün mezar kazıcısı olması istenmiyorsa, geçildiğinde yok eden tarih duygusu sınırının belirlenmesi için, bir insanın, bir toplumun, bir kültürün plastik gücünün ne denli büyük olduğunun bilinmesi gerekirdi. Plastik güç kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştirme, ona yeniden biçim verme, yaraları iyileştirme, yitirileni yerine koyma, kırılan biçimlere kendi içinde yeni bir biçim verme gücü ve kapasitesidir.*<sup>300</sup>

On dokuzuncu yüzyılda tarih, geleceğin ve şimdiki zamanın hizmetinde olup olmamasından bağımsız, evrensel oluş bilimi olarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır.<sup>301</sup> Ancak açlık duyulmadan, hatta gereksinime aykırı olarak alınan

<sup>296</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 214.

<sup>297</sup> Kalaycı, s. 274.

<sup>298</sup> Kalaycı, s. 275.

<sup>299</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße*, s. 209.

<sup>300</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 40.

<sup>301</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 63.

bilgi, yaşam için fayda sağlamanın aksine, insanın, toplumun ve kültürün yaşayan bünyesinde bir çeşit hazımsızlık yapar. Bilgi özümsemediği ve yaşamın yararına kullanılmadığı için içsellik olarak kalmak zorundadır. Böylece çağdaş insanın sorunu ortaya çıkmaktadır. Çağdaş insan, hiçbir dışsallığın kendine karşılık olmadığı bir içsellığe, içi olmayan bir dışa dönüşür.<sup>302</sup>

Nietzsche'nin erken dönem eseri olan *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* başlıklı metninde “plastik güç” olarak tanımladığı gücün, daha sonraki eserlerinde sıkça bahsettiği, yaşama istencine denk gelen “güç istenci”ne çok benzer bir anlamının olduğu görülebilir. Bir toplumun plastik gücü bireyde kendisini gösteren güç istencinin ulustaki görünümü olarak düşünülebilir. Kültürün bir ulusun bütün *yaşama* belirtilerindeki sanatsal üslup birliği olarak tanımlanmış olduğu hatırlandığında, kültürü olan bir topluluğun, canlı, yaşayan bir bütün olduğu gerçeği tekrar kendisini göstermektedir. Yaşayan bir bütünün de içsellik ve dışsallık, içerik ve biçim şeklinde ayrılmaması gerekir. İçsellik ve dışsallık birbirinden ayrılıp içsellik görünmez bir boyuta taşındığında sonunda içsellik tamamen kaybolması ve geriye içi boş bir biçimin kalması kaçınılmaz olacaktır. Nietzsche'nin çağına hâkim olan tarihsellik ve bilimsellik duygusunun ötesinde özlediği, biçimle içeriğin karşıtlığının ortadan kalktığı bir kültürdür. Biçimle içeriğin, düşünüşle yaşayışının birliği, yüzyıllardır süregelen düşünce ve yaşam karşıtlığına son verecektir.

Düşünüşün ve yaşamın birliğine yapılan vurgu, açıkça göstermektedir ki, bu ikisinin birbirinden ayrılması günümüzde felsefeyi de boş bir gevezelik olmaya mahkûm eder. Çağımız, objektif gözlemciler çağıdır. İçgüdülerini yitirmiş modern insan, yaşamla bütünleştiremediği eğitimin içine gömülüp kendi kişiliğini ortaya koymaya cesaret edemez.<sup>303</sup> Nietzsche'ye göre modern toplumda kültürlü addedilen kişi, tarih kültürünü evrensel bir burjuva giysisi işlevine dönüştürerek onun altında kendisi olmaya ve bir şeyler yaratmaya ihtiyaç duymadan yaşar.<sup>304</sup> Sonuçta modern kültürde tarih, kendileri hiçbir zaman tarih yapamayan insanlar tarafından korunup saklanmış olur.<sup>305</sup> Maskeli evrensel insanların, kendisiyle gurur duyulan o büyük tarih dünyası haremine bekçi olarak bir haremağaları soyu getirilmiştir.<sup>306</sup>

<sup>302</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 63.

<sup>303</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 75.

<sup>304</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 53.

<sup>305</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 79.

<sup>306</sup> Nietzsche, *Yaşam için Tarih*, s. 75.

Nietzsche genel eğitimin ve kültürün acısını çekmekte olduğumuz bu çağda, entelektüelleri de içeriksiz bir biçim, kötü ve tek bir biçim olarak görür. Çünkü onlar yaşamı ve tarihi yaşayacak kadar güçlü değillerdir. “Tarih ancak güçlü kişilikler tarafından çekilip taşınır, güçsüzler ise bütünüyle söndürürler onu.”<sup>307</sup> Çünkü tarih salt bir bilim değildir, olmaz, yüksek bir güç (yaşam) tarafından yönetildiği zaman gelecek için güven sağlar. Tarih üretemeyecek insanlar tarafından korunan bir tarih, hadım edilmiş kimseler tarafından korunan bir hareme benzer.

Nietzsche gençliğe, gelecek nesile güvenir ve sözlerini onlar için söyler. Onların yaşamayı öğreneceğini, tarihi yalnız yaşamın yararı için kullanacağını ümit eder. Nietzsche’ye göre Alman, sapsız ve köksüz çiçeği ister, bu yüzden onun kültürü yoktur.<sup>308</sup> Kültürün ortaya çıkması için öncelikle yaşam gerekir. Yaşayanın, ister birey, ister toplum olsun, plastik gücü yüksek olduğu sürece kendi gerçek gereksinimlerine dönüp önce onları düşünmesi gerekmektedir.

Daha önce Yunanlar da yabancı olanın ve geçmişin baskısı ile yok olma tehlikesiyle karşılaşmışlardır. Ancak Nietzsche’ye göre onların yabancı olanı kendilerinde eritme güçleri, plastik güçleri yüksek olduğundan kültürlerini korumaları mümkün olmuştur. *Yunanların Trajik Çağında Felsefe* adlı kitabında Nietzsche, Yunanların başka kültürde yaşayan her türlü kültürü emdiğini, ancak bunu komşusundan daha yükseğe çıkmak için değil, hayat için yaptıklarını söyler.<sup>309</sup> Onların kültürünü Nietzsche’nin nezdinde yüksek bir kültür yapan, hayatı düşünüp ideal bir hayat ihtiyacına dayanarak eylemeleridir. Nietzsche’ye göre onlar, Delphoi tanrısının “kendini tanı” diye seslenmesine kulak verdiler ve yavaş yavaş kaosa düzen vermeyi öğrendiler. Çağımızda ise öncelikle yanlış eğitimin etkisinden kurtulmak, o yanlış kendiliği *bir unutmak*, tarih dışı olabilmeyi başarabilmek; sonra da “kendini tanı” sözüne kulak vermek gerekecektir. Böylece, yeni, düzeltilmiş ve iyileştirilmiş bir doğa olarak kültürün yeniden ortaya çıkma olanağı sağlanabilir.

---

<sup>307</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, ss. 76-78.

<sup>308</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 129.

<sup>309</sup> Nietzsche, Yunanların Trajik, s. 14.

## SONUÇ

Nietzsche'nin Avrupa kültüründe görmüş olduğu sorun, kökenlerini Eski Yunan'da bulabileceğimiz bir kırılmanın devamıdır. Bu kırılmayı tasvir ederken Nietzsche, düşünüşün ve yaşamın birliğinin bozulmasına işaret eder. Nietzsche'nin kültür eleştirisinde vardığı nokta, çağında artık bir kültürün varlığından bahsedilemeyeceğidir. Ona göre modern kültür gerçek bir kültür değildir, kültür üzerine bilgidir; acınacak bir taklitten fazlası değildir. “Kültürlü (gebildet)” kelimesinin “tarih kültürü olan (historisch gebildet)” anlamında kullanılması ve eğitimin tarih eğitiminden ibaret olması modern kültürün gerçek bir kültür olmadığının göstergelerinden biridir. Nietzsche, modern kültürü bir ansiklopediye benzetir. Bu ansiklopedi-kültürün başlığı ise şu olacaktır: Dışsal bakımdan barbar olanlar için içsellik açısından kültür üzerine el kitabı.<sup>310</sup>

Nietzsche, modern çağdaki insanın ve toplumun durumuna, ansiklopedi benzetmesine paralel olarak şu şekilde dikkat çeker: “Biz modernlerin kendimizden olan, kendimizin olan hiçbir şeyimiz yok; yabancı çağların, törelerin, felsefelerin, dinlerin bilgileriyle dolup taşarak ancak dikkate değer bir şey oluyoruz.”<sup>311</sup> Her alanda tarihin bilgisiyle dolup taşmak, modern toplumlar için başka çağlardan yüksek erdem ve adalete sahip olma yanılgısını beraberinde getirmektedir. Ancak bir kültür kendisi yaşamı üretmelidir, kendisinin sonradan gelenler olduğunu baştan varsaymamalıdır ve zaten tamamlanmış olarak gördüğü tarihi koruma görevinden başka bir sorumluluğu, yaşamı yaratma, devam ettirme sorumluluğunu üstlenmelidir.

İnsanın kültürel bakımdan geçmiş zamanların haremağası konumunda olması, onun iğdiş edilmiş olmasını gerektirir. İnsanın iğdiş edilmesi, bu bağlamda onun yaşamı yaratamayacak hale getirilmesi demektir. Soruşturmamızın birinci kısmında, Apollonik ögenin Dionizik ögeye baskın çıkması sonucunda kültürde yaşanan kırılmayı anlattıktan sonra belirtmiştik ki; akıl=erdem=mutluluk şeklindeki Sokratik denklik, karanlık arzular olarak görülen yaşamsal arzu ve tutkuların bastırılmasını salık vermiştir. Hristiyanlık bu söylemi yaşam için daha tehlikeli bir noktaya taşımış, insanı ıslah etme işine girişmiştir. Bu girişim, insanı mutlu etmediği gibi onu güçsüzleştirip hasta eder. Böyle bir ortamda insanlar gerçek şeyleri artık ciddiye

<sup>310</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 67.

<sup>311</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 66.

almamaya alışır. Kültürün yitirilmiş olduğu ortamda büyük ve yaratıcı ruhlar da ziyan olurlar ve yaratıcı insanların yaşamları usanmış birer bilge olarak sona erer.<sup>312</sup> Kültürdeki yozlaşma, başta yaratıcı ruhlara yaşama ve kendini gerçekleştirme imkânı tanımaması bakımından zararlıdır. Nietzsche'ye göre insan doğasındaki kötülükleri ahlaksallaştırmaya çalışmadan, Yunan ozanlarının yaptığı gibi yaşamı olduğu haliyle görmek ve onu her şeye karşın olumlamak gerekir.

Modern dönemde gerçekliğin tek adresi olarak bilim gösterilmektedir. Daha  nce Hristiyanlığın oturduğu “gerçeği servis etme” tahtında bilim oturmaktadır. Büyük ve yaratıcı kişilere yaşam alanı sağlayabilecek olan yaşamı olumlayan kültürde Hristiyanlığın vadettiği öte dünya inancına ve bilimin değişmez hakikate ulaşma iddiasına ihtiyaç kalmaz. Artık yeni bir dünya kavrayışına ihtiyaç vardır ve bu kavrayış için yozlaşmış kültüre ait değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche yeni bir dünya kavrayışı olarak Dionizik bilgeliği  ne sürer. Nietzsche'nin Dionizik bilgelik hakkında söyledikleri gizemli ve hayırlı bir olagelmenin beklentisini  ağrıştırırsa da, onun bu olagelmeyi tan ağarması, gün doğumu veya  stinsan gibi birbirinden anlaşılmaz kavramlarla ifade etmesi ortaya bilmecemsi bir yapı çıkarmaktadır.<sup>313</sup>

Dionizik bir dünya anlayışında öncelikle kavranması gereken, bizim dünyamızda değerli olan her şeyin kendinde değersiz olduğudur. Bu durumda kendinde şeylere ve kendinde değerlere ulaşma çabası yersiz bir çaba olarak kalacaktır. Çünkü doğaya, nesnelere ve olup bitenlere değer veren insanlardır. İnsan bu değer verme işini varlığın yalnızca kendisini ilgilendiren kısmı için yapmıştır. Elbette bu değerlerin bağışlanması bilinçli bir süreç değildir. İnsan, ne yaptığını bilerek değer yaratmaz.<sup>314</sup>  te yandan oluşun ve dünyanın onu aşan toptan bir anlamının olmaması insanı umutsuzluğa ve nihilizme sürüklememelidir; çünkü aşkın anlamın olamaması bir anlamın yaratılamayacağı anlamına gelmez.

Nietzsche, iki farklı dünya kavrayışı olan Stoacılığı ve Epik rc l ğ  karşılaştırır. Nietzsche'ye göre Epikürcü aşırı duyarlı entelektüel mizacına uyan durumları, kişileri, hatta olayları seçer ve birçok şey sindirimine ağır geldiğinden, neredeyse her şeyi bırakır. Hayatın bütünlüklü bir onaylamasını yapamaz bu nedenle.

<sup>312</sup> Nietzsche, Yaşam için Tarih, s. 70.

<sup>313</sup> Reginster, s. 245.

<sup>314</sup> Nietzsche, şen Bilim, s. 182.

Hristiyan inancı bu anlamda Epikürçüdür. Öte yandan Stoacı taşları, solucanları, ot parçalarını, akrepleri içi kalkmadan yiyebilme konusunda eğitir kendini. O varoluşun kazaları midesine ne boşaltırsa boşaltsın midesinin kayıtsız kalmasını ister.<sup>315</sup> Nietzsche, her şeyi sindirebilme kapasitesi sebebiyle zorlu dönemlerde yaşayan, kötü yöneticilere sahip olan insanlara Stoacılığı önerir. Çünkü böylece insan olumsuz koşullardan daha az zarar görecektir. Yaşamı olumlayan bir kültürde ise ne Epikürçü ne de Stoacı bir yaşam makbuldür. Epikürçü yaşam, yaşamın bütünlüklü bir olumlanmasına uygun değildir. Stoacı bir yaşama, taşları ve akrepleri öğütebilecek bir mideye ise ihtiyacımız yoktur. Nietzsche yaşamın acılarının ve zorluklarının insanı bir Stoacı yapacak kadar çetin olmadığını söyler: “Yaşamımız, onu Stoacı yaşam biçimine, taşlaşmaya dönüştürmemizin daha iyi olacağı ölçüde acıklı, ağır durumda mı gerçekten? Hayır, stoacı gibi kötü bir durumda yaşamayı seçecek ölçüde kötü değil durumumuz.”<sup>316</sup>

Yaratım ve yıkım, yaşam ve ölüm şeylerde zorunlu olandır. Yaşamın güzelliğini görmek ve onu güzel kılmak ise ancak onu sevmekle mümkündür. Bu ilke doğrultusunda Nietzsche'nin düşüncesinin vardığı nokta bir tür aşkla hayata bağlılıktır: *Amor Fati*.<sup>317</sup> Yazgı sevgisi anlamına gelen *Amor Fati*, Nietzsche'nin “Evet'e giden yeni yolum” dediği yaşamla ve varoluşla Dionysos tarzı bir bağlantı halinde olmaktır. Nietzsche çeşitli eserlerinde<sup>318</sup> trajik bilgeliğin Dionizik bilgelik olduğunu söyler. Nietzsche'nin ileri dönem eserlerinde trajik bilgelik *Tragedya'nın Doğuşu*'nda olduğu gibi bir parça Apollonik iken daha sonra Apollonik olmaktan çıkmış, tamamiyle Dionizik olmuştur.<sup>319</sup> Nietzsche, kendisini filozof Dionysos'un son havarisi, sonsuz geri dönüşün öğretmeni olarak tanımlar.<sup>320</sup>

*Amor Fati*, yaşamın trajik kavranışı olarak bir filozofun erişebileceği en yüksek derecedir. Bu dereceye erişen filozof, yaşamın yalnızca gerekliliklerini değil, daha önce inkâr edilen kısımlarıyla birlikte arzu edilebilirliklerini de algılar.<sup>321</sup> Trajedi bu yüzden Zerdüş'tün yeniden insan olmaya karar vermesi ve aşağı inmesiyle başlar. Nietzsche'nin insana ve karaktere yaptığı vurgu onun kültürü büyük insanlar

<sup>315</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 185.

<sup>316</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 193.

<sup>317</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 167.

<sup>318</sup> Bakınız: *Ecce Homo* III. kitap, *Tragedyanın Doğuşu* 1-3 ve Şen Bilim 370. kısım.

<sup>319</sup> Reginster, s. 248.

<sup>320</sup> Nietzsche, *Alacakaranlık*, s. 132.

<sup>321</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, ss. 635-636.

ve onların yaptıkları olarak görmesine dayanır. Geleceğin felsefelerine değil de geleceğin filozoflarına seslenmesi de bir rastlantı değildir.<sup>322</sup>

Nietzsche'nin yaşamı olumlayan felsefesinde eleştiriyi ve değillemeyi kullanması, başlangıçta onun felsefesinin olumlayıcı karakteriyle örtüşmüyor görünebilir. Dionizik felsefe çatışmaya, karşıtlığa ve savaşa, dolayısıyla oluşturma “evet” demektir. Geleceğe atıfta bulunur; yüzü geleceğe dönüktür. Onun yıkım isteği geleceğe gebedir. Ancak bu noktadaki zorluk şurada yatar: Yıkım ve değillemeye ilişkili olan kişi nasıl sonsuz bir her şeye evet olarak kendisini gösterebilir? Bunun yanıtı güç etiğinde bulunacaktır.<sup>323</sup> Yaşamı olumlamak isteyen kişinin “hayır” dediği yaşamı yadsıyan öğretilerdir. Kendisine sunulan her şeye “evet” diyen kişi yaşamı olumlayıcı karaktere sahip aslan gibi bir yaratıcı değil, kendisine yüklenen her şeyi taşıyan, her şeyi hazmeden bir eşek gibi olur. Bu noktada yaratıcının “evet”i ile eşeğin “evet”i birbirinden ayrılır.<sup>324</sup> Yaratıcının yerinde “hayır” demesinin özünde olumlama isteği vardır. Nietzsche, eleştirisinin olumlamayla ilişkisini şöyle açıklar:

*Bizim bir şeyi eleştirmemiz, rastgele kişilik dışı bir olgu değildir. Bu en azından çok sık olarak gelişen, derisini atan dirimsel güçlerin kanıtıdır. Biz değilleriz, değillemeliyiz de, çünkü bizde bir şey -bizim belki henüz görmediğimiz ya da bilmediğimiz bir şey- yaşamak, onaylamak ister. Bu eleştirisinin lehine söylenmektedir.*<sup>325</sup>

Yaşamı olumlamak onu içindeki acı verici şeylerle birlikte olumlamayı gerektirir. İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* adlı yapıtında hayatı savunmanın acıyı da savunmak anlamına geleceğini vurgular. Hayatı övmek acıyı da övmek ve evetlemektir. “Bu ‘evet’ içinde çok ‘hayır’ taşıyan bir ‘evet’tir; aynı şeye hem ‘evet’ deniliyor hem de ‘hayır’ deniliyor ama sonunda ağır basan ‘trajik evet’tir.”<sup>326</sup> Hazrı olumlamak kolay olmakla birlikte acıyı ve acı çekmeyi olumlamak ve hazrı sevdiğimiz kadar acıyı da sevmek kolay olmayacaktır. Ancak Nietzsche'ye göre acıda hazdaki kadar bilgelik vardır. Bernard Reginster'e göre acının yaratıcılık için gerekli

<sup>322</sup> Brobjer, ss. 70-71.

<sup>323</sup> Reginster, ss. 245-246.

<sup>324</sup> Nietzsche, eşeğin anırması (Almancada “-Ja”) ile yaşamı olumlamak isteyen insanın evet (Almanca’da “Ja”) deyişini ayırır. Bu iki ses birbirine benzemesine rağmen farklı istekleri imlerler. Friedrich Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1989, s. 157.

<sup>325</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, ss. 185-186.

<sup>326</sup> İoanna Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, 4. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 72.

oluşu rastlantısal veya özsel olabilir. Acı, isteklerin tatmin edilmesine olan dirençtir. Her arzu tatmin edilmediğinde acıya dönüşür.<sup>327</sup>

İyi yaşam yalnızca direnme ve acıyı değil onun aşılmasını da kapsar. Nietzsche acıyı ve acı çekmeyi olumlamanın bir kaynağı olarak görür. Acı kendisi için istenmez ve yüceltilmez. Öte yandan bu dünyadaki her şeyin olanaklı olanların en iyisi olduğuna ikna olan kişi de acı çekmez. Böyle insanlar Reginster'e göre her şeyden tat aldıkları için zevki olmayan insanlardır. Onların sonsuz adaptasyonu da hayattaki acıyı örteceğinden ve gizleyeceğinden yaşamı olumlayıcı bir anlayış için uygun değildir.<sup>328</sup> Türün korunmasını sağlayan güç istencinin canlı kalabilmesi için sürekli direnme ve mücadele etme imkânının olması gerekir. Acı olmadan da böyle bir imkândan bahsetmek olanaksızlaşır. Nietzsche acıyı da hazla birlikte olumlamayı salık verse de acıyı paylaşma olarak acıma duygusuna karşıdır. Acıyı değil sevinci paylaşmayı salık verir. Nitekim acıma, içgüdünün daha güçsüz olduğunu gördüğü şeyi kendine mal etmek dürtüsüdür.<sup>329</sup>

Nietzsche'ye göre acı ve haz türün korunmasına en üst düzeyde katkı yapan etkenlerdir; acı olmasa tür çoktan yok olurdu.<sup>330</sup> Ancak Nietzsche'nin türün korunması derken Darwin'in “varoluş savaşı”ndan ve Spinoza'nın “conatus”undan farklı bir şeye işaret ettiğini vurgulamak yerinde olacaktır. Nietzsche'ye göre çekilen trajik acının nedeni hayatta kalma savaşı değildir. Ona göre yaşamda kıtlıktan ziyade savurganlık vardır.<sup>331</sup> Nietzsche, Darwin'in evrim teorisini dayandırdığı güçlü olanın hayatta kalmasına dayalı doğal seçim düşüncesini şu şekilde eleştirir:

*Doğada darlık, kıtlık değil, saçmalığa varacak ölçüde taşkınlık, savurganlık egemendir. Varoluş savaşı, yalnızca bir istisna, yaşam isteminin geçici bir sınırlamasıdır. –Yaşama isteği olan güç isteminin gereği olarak – büyük kavga da küçük kavga da, ağır basmanın, büyüyüp gelişmenin gücün çevresinde yaşanır her yerde.<sup>332</sup>*

Nietzsche acıya güç etiği noktasından değer biçer. İnsanda isteme olmasaydı gücün ardına düşecek imkânı da olmazdı. İstekler de ihtiyaçlardan doğar, yani

---

<sup>327</sup> Reginster, s. 233.

<sup>328</sup> Reginster, ss. 233-234.

<sup>329</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 126.

<sup>330</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 190.

<sup>331</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 87.

<sup>332</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 221.

acıdan. Bu durumda gücü isteme direnişi aşmaya, dolayısıyla bir direnişle yani acıyla karşılaşmayı istemeye denk olur. Nietzsche yaşamın bu yapısını kadının yapısıyla benzeştirir: *Vita femina-yaşam kadındır!*<sup>333</sup> Yaratıcılığı değerli bulmak şu eylemleri de değerli bulmak anlamına gelir: Mücadele ve üstesinden gelmek için direnme. Bu da güç istencine işaret eder. Güç istencinin tatmin edilmesi, tatmin edilmemesini beraberinde getirir. Onun paradoksal yapısı budur.<sup>334</sup> Dionizik yaşam, doyum, iğrenme, bıkkınlık bilmeyen ebedi bir yaratma ve yok etme döngüsüdür.<sup>335</sup>

Nietzsche Dionizik kavrayış ile Hristiyanlığın dünya kavrayışı arasındaki farkı iki tanrının farkı ile açıklar. Nietzsche'ye göre Dionysos ve çarmıha gerilen İsa'nın farkı onların benzerliğinde yatmaktadır: İki tanrı da acı çeker. Ancak acının anlamının her iki tanrı tarafından yorumlanması farklıdır. Çarmıhtaki tanrı yaşam üzerinde bir lanet, hayattan kurtuluşu aramak için bir işarettir. Hristiyanlığın kendi tanrısını acı çektirerek öldürmesi ile acı yalnızca yok sayılmakla kalmaz, bir görünüme indirgenir. Onun karşısında bir öte-gerçek dünya konumlandırır. Parçalara ayrılmış Dionysos ise yaşam vaadidir; o, ebediyen tekrar doğacak ve yok oluştan geri dönecektir. Dionysosçu kavrayışta acıya karşı verilen tepki, bir tevekkülden ve teslimiyetten veya acıyı gizlemeden farklıdır. Trajik insanın yazgı sevgisi -*Amor fati*- onun en sert ıstırapı bile onaylamasını sağlar.<sup>336</sup> Bu sebeple Nietzsche, eserlerinde kültüre yönelttiği eleştiriler sonucunda, her seferinde farklı biçimlerde çarmıha gerilen tanrıya karşı Dionysos'u önerir.<sup>337</sup>

Nietzsche'nin farklı eserlerinde Avrupa kültüründeki nihilizm adını verdiği bozukluk üzerine kimi zaman birbiriyle çelişir görünen iki farklı görüş ortaya attığı görülür. Bazı eserlerinde Avrupa nihilizmini yüce kabul edilen değerlerin mantıksal sonucu olan felsefi bir problem olarak ilan etmesine karşın, öte yandan onu “psikolojik dekadansın ifadesi” olarak veya “bir hastalık, reddedişin bir ifadesi, bir tuhafılık” olarak tasvir eder.<sup>338</sup> Reginster bu iki sav arasında görülen karşıtlığın şu cümle ile giderilebileceğini söyler: Bu yaşamı yadsıyan en yüksek değerler, nihilizmi mantıksal sonucu olarak ortaya çıkaran nedenlerin kendileri psikolojik dekadansın

<sup>333</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 204.

<sup>334</sup> Reginster, s. 247.

<sup>335</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 651.

<sup>336</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 642.

<sup>337</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 117.

<sup>338</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 46.

ürünleridir. Nietzsche'nin genelleyerek söylediği gibi güçsüzlüğün, zayıflığın ürünleridir.<sup>339</sup> Zayıflık kendi başına yozlaşma değildir ama onun kaynağıdır ve yozlaşmanın en aşırı biçimi de nihilizmdir. Zayıflık nedeniyle icat ettiği bu dünyanın ötesinde başka metafizik bir dünya olduğu fikrini kurgulayan içgüdü yaşamsal içgüdü değil yaşamdan bıkkıma içgüdüsüdür. Bu dünyanın ötesindeki “gerçek dünya” anlayışı bu dünyanın doğru olmadığını, sahtekâr olduğunu, güvenilir olmadığını, gereksiz olduğunu çağırıştır.<sup>340</sup> Motivasyonunu dünyanın verdiği acıdan kaçma isteğinden alır. “Kişi, artık acı çekmeyeceği bir koşul için can atmaktadır.”<sup>341</sup> Dünyadan ve onun getirdiği acıdan kaçmak isteyenler bıkkınlık ve isteme yoksunluğu içinde bütün tanrıları ve öteki dünyaları yaratmıştır.<sup>342</sup>

Nietzsche yaşamı olumlayıcı trajik kültürde yaratma ediminin önemine vurgu yapar. Ancak ona göre yaratmanın farklı biçimleri mümkündür. İnsanın yaratma isteği varlığı ölümsüzleştirme isteğinden veya yıkma, değiştirme isteğinden beslenebilir. Nietzsche her ne kadar ikinci türden, yıkma ve değiştirme isteğinden beslenen insanı yüceltiyor görünse de, onun bir türünü, anarşistlerde örneğini bulduğu “varlık, bütün, varoluş onları öfkeliendirip kısıktırdığı için” yıkanları desteklemez. Değiştirme isteği gelecek ve oluş isteğiyle bütünleşmediği sürece kıt kaynaklı birinin isteği olmaktan öteye gidemez. Benzer bir şekilde ölümsüzleştirme isteği de şükranla aşkla örüklenebilir veya her şeye kendi imgesini vermeye zorlayarak onları bu imge ile damgalayarak onlardan öğ almaya çalışan birinin isteği olabilir.<sup>343</sup> Nietzsche, Shopenhauer'in ve Wagner'in romantik kötümserliğini böyle bir bağlamda ele alır. Romantik kötümserliğe karşı Nietzsche'nin geleceğini gördüğü kötümserlik, geleceğin kötümserliği olan Dionizik kötümserliktir.<sup>344</sup> Nietzsche Dionizik kötümserliği klasik kötümserlikten ayırır. Dionizik kötümserlik geleceğe gebe olan taşkın bir gücün Dionysosçu dışavurumu olarak açığa çıkmaktadır. Dionysosçu kötümserliğin karşıtı ise Epikürcülük ve Epikürcülüğün bir türü olan Hristiyanlıktır. Nietzsche özünde ikisini de romantik bulur.

---

<sup>339</sup> Reginster, ss. 251-252.

<sup>340</sup> Nietzsche, Güç İstenci, s. 386.

<sup>341</sup> Nietzsche, Güç İstenci, s. 49.

<sup>342</sup> Reginster, ss. 251-252.

<sup>343</sup> Nietzsche, Şen Bilim, ss. 249-250.

<sup>344</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 250.

Nietzsche, kültürün dinamikleri olarak gördüğü Apollonik ve Dionizik eğilimlerden Apollonik eğilimin baskın çıkmasının sonuçta bilginin yaşamdan kopuk bir niteliğe bürünmesine ve böylelikle yüzyıllar boyu aşılamayan bir karşıtlığa, düşünce ve yaşam karşıtlığına yol açmasına dikkat çeker. Bu karşıtlık, Sokrates'in akıl, erdem ve mutluluğu birbirine denk sayan görüşünün benimsenmesi ile daha sonra Hristiyan ahlakçılığının ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Nietzsche'nin Apollonik Sokratik kültürün devamı olarak gördüğü Hristiyan ahlakçılığı, yaşama karşıt, yaşamsal ihtiyaçları ve yaşamı çoğaltmak anlamına gelen cinselliği hor gören anlayışıyla kültüre hâkim olmuş ve Apollonik kültürün yaşam yadsıyıcı yanını ahlaki bir boyuta taşımıştır. İnsanın ıslah edilmesini amaçlayan erdemlere dayanan yaşamı yadsıyıcı değerlendirme biçimi, yüzyıllar boyunca Avrupa toplumlarında geçerli değerlendirme biçimi olmuştur. Hristiyan öğretilerinin eskisi kadar benimsenmediği bir çağda, Nietzsche'nin "Tanrının ölümü" diye adlandırdığı olagelmenin yaşandığı dönemde dinin yerine hakikati servis etme görevini bilimin üstlenmesi söz konusudur. Ancak "Tanrının ölümü" yalnız Hristiyan dünya kavrayışının değil, nesnel hakikat arayışında olan bütün sistemlerin, yani modern bilimin de dayandığı yerin sarsılmasına işaret eder. Bu bağlamda Nietzsche modern bilimi de kültürdeki yozlaşmanın bir devamı olarak değerlendirmiştir.

Modern çağda insanın tarihsel ve bilimsel bilgiyle dolup taşarak kültürlü olduğunu varsayması, Nietzsche'ye ironik gelmektedir. Tarihin çizgisel olarak ilerlediğine ve yasalarla açıklanabilecek bir bütüne işaret ettiğine olan inanç, modern toplumları kendilerini "sonradan gelenler" olarak görmeye yöneltir. Kendilerinin sonradan gelenler olduğuna inanan insanlar yaratmaya yönelmez; varolanları toplama, dizme ve koruma işlerini kendine görev bilir. Günlük yaşam içerisinde herkesin yapabileceği işleri yaparak ve herkesin her rolü oynayabileceğini düşünerek yaratıcı yönünü köreltir. Yaratıcılar yerine aktörlerin oluşturduğu toplumlarda sanat da ancak kölelerin boş zamanlarında yaptıkları eğlence aktivitesine dönüşür. Böyle bir dönüşüm, yaratıcı ruhlar açısından zararlıdır. Tarih ve kültür de yaratıcı ruhların edimleri tarafından yönlendirildiğinden, bu insanların ortaya çıkmasının önündeki engel, gerçek bir kültürün kurulmasının da önünde engel teşkil etmektedir. Nietzsche'nin yaşam odaklı kültür eleştirisi, onun insanı, toplumu ve kültürü yaşayan bütünler olarak ele alması noktasında önem kazanır.

Yaşamın ona aşkın bir anlamının olduğunu iddia etmek, yaşama onun dışında bir şeye atıfta bulunarak değer biçmek, Nietzsche'ye göre yaşamı yadsıyıcı bir değerlendirme biçimidir. Platon'un idealar ve görüşleri birbirinden ayırması ve Hristiyanlığın ölümden sonra erdemli olanlar için ulaşılabilecek ebedi bir "iyi, acısız dünya" tasarısı, hakiki dünyanın karşısında başka dünyaların yaratılmasına ve bu dünyaların gerçek dünyanın yerine geçirilmesi çabasına işaret eder. Yozlaşmış Avrupa kültüründe dünyanın aşkın anlamlarından hiçbirini ikna edici değildir ve yaşamın toptan bir anlamının olup olmadığı sorusu yeniden gündeme gelmiştir. Nietzsche'ye göre bu sorunun kendisi yaşamı yadsıyıcı bir sorudur. Çünkü oluş, insan bilinci tarafından iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek bir yapıya sahip değildir. İnsanın oluşun toptan niteliğini kendinde bir hesaplama ile yaşamdaki haz ve acıları tartarak veya sanki onun bir kopyası kendi bilincindeymiş gibi onu kendi kural ve yasalarıyla açıklamaya çalışarak kavramaya çalışması Nietzsche tarafından saçma bulunur.

Yaşamın, haz ve acıyla, hakikat ve hakikat olmayanla, mantığa uygun ve mantık dışı olanla, tarihsel ve tarih dışı olma olanakları ile birlikte bir tür aşkla sürekli olarak olumlanması gerekir. Böyle bir olumlama, kendinde şeyler ve aşkın değerler arayışını da gereksiz kılacaktır. Nietzsche'ye göre şehvetin tinselleştirilmesi olarak aşk, cinsel arzuları bastırmaya çalışan Hristiyanlığa karşı kazanılmış büyük bir zaferdir.<sup>345</sup> Tıpkı şehvetin tinselleştirilmesi anlamına gelen aşk gibi yaşamdaki hazzı ve acıyı tinselleştirerek onu aşkla onaylamak gerekir. Varoluşun trajik döngüsünü kavramak, insanın yaşamakta olduğu hayatı yeniden ve sayısız kere daha yaşamak zorunda olduğunu, yaşamındaki her acının, her sevincin ve her bir düşüncenin arka arkaya ve aynı sırayla, kendisine döneceğini kavraması ve bu kavrayışla birlikte sonsuz bir olumlamayı gerektirir. "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?" sorusuna bütün eylemlerinde olumlu yanıt verebilecek kişi yaşamı olumlayan kişi olabilir. Kendini ve yaşamı iyi kılmak, bu son sonsuz onaylama için zorunlu olmaktadır.<sup>346</sup> Kişinin yaşamın sonsuz döngüsünü kendi yazgısı üzerinden olumlaması, trajedinin, dolayısıyla yaşamın trajik kavranışının başladığı nokta olarak anlaşılabilir.

---

<sup>345</sup> Nietzsche, Alacakaranlık, s. 41.

<sup>346</sup> Nietzsche, Şen Bilim, s. 206.

Nietzsche'nin bireyde kendini olumlayıcı bir bilince ve toplumda yaşamı olumlayan kültüre ulaşma amacı için eski çağlardaki aristokratik toplumlara benzer bir toplum modeline ihtiyaç vardır. Olafson, bu modelin Nietzsche'nin amaçlarına tam olarak hizmet etmese de onun kabul etmek istemediği tolerans ilkesini dışlaması bakımından amacına uygun olabileceğini söyler.<sup>347</sup> Liberal demokratik toplumlarda yaşamı yadsıyıcı edimlere ve fikirlere yaşamı koruyucu ilkelerle aynı değerdeymişçesine muamele edilmesi, güç ve istek yoksunluğu halinde topluma egemen olabilecek ahlaklar ve dinler gibi yaşamı yadsıyıcı dizgelerin önünü açmaktadır. Sınıfların doğru kurgulanmış olduğu aristokratik bir toplum, Nietzsche'nin amacına demokratik bir toplumdan daha uygundur.

---

<sup>347</sup> Olafson, s. 571.

## KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. “Kultur and Culture”, çev. Mark Kalbus, **Social Text**, Cilt:27, Sayı:2, 2009, ss. 145-158.

Ansell-Pearson, Keith. **An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Aristotles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Aysevener, Kubilay. “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, **Türkiye’de Tarih Yazımı**, (ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 239-256.

Babich, Babette E. “Nietzsche's 'Gay' Science”, **A Companion to Nietzsche**, (Ed. Keith Ansell-Pearson), Wiley-Blackwell Press, Oxford, 2006, ss. 97-114.

Babich, Babette E. “Nietzsche's Antichrist: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion”, **Jahrbuch für Religionsphilosophie**, Sayı:13, Freiburg Alber, 2015, ss. 134-154.

Brobjer, Thomas H. “Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue”, **Journal of Nietzsche Studies**, Sayı: 26, Penn State University Press, Pennsylvania, 2003, ss. 64-78.

Burch, Ruth. “On Nietzsche's Concept of 'European Nihilism’”, **European Review**, Cilt:22, Sayı:02, 2014, ss. 196-208.

Chipman, Lauchlan. “Things-in-Themselves”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Cilt:33, ss. 489-502.

Comte, August. “Pozitif Felsefe Dersleri”, çev. Ümid Meriç, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, Cilt:2 Sayı:19-20, İstanbul, 1967, ss. 213-258.

Çelik, İlay. “Aşı Zamanı”, **Bilim ve Teknik**, Yıl:43, Sayı:509, Ankara, 2010, ss. 70-73.

Deleuze, Gilles. **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Sertaç Canbolat, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Descola, Philippe. **Doğa ve Kültürün Ötesinde**, çev. İsmail Yerguz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Dienstag, Joshua Foa. “Nietzsche’s Dionisian Pessimism”, **The American Political Science Review**, Cilt:95, Sayı:4, 2001, ss. 923-937.

Eagleton, Terry. **Tanrı’nın Ölümü ve Kültür**, çev. Selin Dingillioğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.

Einstein, Albert. “Considerations Concerning The Fundaments of Theoretical Physics”, **Science**, Cilt:91 Sayı:2369, 1940, ss. 487-492.

Feuerbach, Ludwig. **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, çev. Oğuz Özügöl, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Goethe, Johann Wolfgang. **Goethes Briefe, 4 Bände**, Christian Wagner Verlag, Hamburg, 1964.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Bütün Yapıtları: Seçmeler 1**, çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976.

Houle, Michelle M. **Gods and Goddesses in Greek Mythology**. Enslow Publishers, 2001.

Kalaycı, Nazile. “Hegel'in Tarih Felsefesinde Vardığı 'Tarihin Sonu' Çıkmazının Nietzsche'nin 'Ebedi Dönüş' Düşüncesiyle Aşılması Üzerine”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:22, Sayı:2, Ankara, 2005, ss. 261-279.

Kant, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, **Berlinische Monatsschrift**, Sayı:12, 1784, ss. 481-494.

Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

Kant, Immanuel. **Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilkraft**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.

Kaufmann, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, Princeton, 1950.

Koeber, Alfred ve Clyde Kluckhohn. **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions**, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Kranz, Walther. **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.

Kuçuradi, İoanna. **Nietzsche ve İnsan**, 4. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Luther, Martin. **D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe Erster Band**, Hermann Boehlau, Weimar, 1883.

Marcuse, Herbert. **Negations: Essays in Critical Theory**, çev. Jeremy J. Shapiro, MayFlyBooks, London, 2009.

Megill, Alan. **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Mejuyev, Vadim. **Kültür ve Tarih**, çev. Suat. H. Yokova, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature, Notes et le cours du Collège de France**, Editions du Seuil, Paris, 1994.

Nietzsche, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft, Werke in Drei Bänden II**, Carl Hanser Verlag, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich. **Die Geburt der Tragödie, Werke in Drei Bänden II**, Carl Hanser Verlag, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich. **Götzen-Dämmerung, Werke in Drei Bänden II**, Carl Hanser Verlag, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich. **Unzeitgemäße Betrachtungen, Werke in Drei Bänden I**, Carl Hanser Verlag, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich. **Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, Werke in Drei Bänden III**, Carl Hanser Verlag, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich. **Zerdüşt Böyle Diyordu**, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1989.

Nietzsche, Friedrich. "Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine", çev. Ali İrgat, **Felsefe Tartışmaları 14. Kitap**, İstanbul, 1993, ss. 149-153.

Nietzsche, Friedrich. **Yunanların Trajik Çağında Felsefe**, çev. Aydın Öz, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996.

Nietzsche, Friedrich. **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2003.

Nietzsche, Friedrich. **Ecce Homo**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

Nietzsche, Friedrich. **Putların Alacakaranlığı**, çev. Serpil Erfindik, İlya Yayınevi, İzmir, 2006.

Nietzsche, Friedrich. **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, 5. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Nietzsche, Friedrich. **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, Say yayınları, İstanbul, 2010.

Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü**, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, 10. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Tragedyanın Doğuşu**, çev. Mustafa Tüzel, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Olafson, Frederick. "Nietzsche's Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power", **Philosophy and Phenomenological Research**, Cilt:51, Sayı:3, 1991, ss. 557-572.

Platon, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

Platon, **Devlet**, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınevi, İstanbul, 2010.

Reginster, Bernard. **Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism**, Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Russell, Bertrand. **Religion and Science**, Oxford University Press, New York, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

Schopenhauer, Arthur. **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2009.

Schrift, Alan D. “Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the Subject of Radical Democracy”, **Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities**, Cilt:5, Sayı:2, 2000, ss. 151-161.

Sofokles. **Oidipus Kolonos'ta - Trakhisli Kadınlar**, çev. Furkan Akderin, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2010.

Topdemir, Hüseyin Gazi. “Rönesans Döneminde Bilim”, **Bilim ve Teknik**, Yıl:46, Sayı:548, Ankara, 2013, ss. 72-75.

Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Cilt:2, 9. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Tylor, Edward Burnett. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom**, Cilt:1, Murray, London, 1903.

Vanleene, Sengün M. Acar. “Nietzsche'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:53, 2011, ss. 237-252.

Vattimo, Gianni. **Nietzsche ile Diyalog**, çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Ward, Joseph. “Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History”, **International Journal of Philosophical Studies**, Cilt:21, Sayı:1, 2013, ss. 64–91.

Zimmerman, Robert L. “On Nietzsche”, **Philosophical and Phenomenological Research**, Cilt:29, Sayı:2, 1968, ss. 274-281.