



**T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE'DE DECADENCE VE  
NİHİLİZM KAVRAMLARI IŞIĞINDA METAFİZİK VE  
DİN ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Eda BUĞDAYLI**

Danışman  
**Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR**

SAMSUN  
2022



T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI



**FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE'DE DECADENCE VE  
NİHİLİZM KAVRAMLARI IŞIĞINDA METAFİZİK VE  
DİN ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Eda BUĞDAYLI**

Danışman

**Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR**

SAMSUN  
2022

## TEZ KABUL VE ONAYI

Eda BUĞDAYLI tarafından, Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR danışmanlığında hazırlanan **Friedrich Wilhelm Nietzsche’de Décadence ve Nihilizm Kavramları Işığında Metafizik ve Din Eleştirisi** başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
<b>Başkan</b>	Doç. Dr. Engin YURT Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b> (Danışman)	Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b>	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARSLAN Samsun Üniversitesi Temel Bilimler Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT  
Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Dönem Projesi tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza  
24/11/2021  
Eda BUĞDAYLI

## TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

**Tez Başlığı:** Friedrich Wilhelm Nietzsche'de Décadence ve Nihilizm Kavramları Işığında Metafizik ve Din Eleştirisi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 24/11/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 20  
Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

İmza  
24/11/2021  
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR



## ÖZET

### F. W. NIETZSCHE’DE DECADENCE VE NİHİLİZM KAVRAMLARI IŞIĞINDA METAFİZİK VE DİN ELEŞTİRİSİ

Eda BUĞDAYLI

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Şubat/2022

Danışman: Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR

Friedrich Wilhelm Nietzsche XIX. yüzyılda yaşamış önemli bir Alman filozofudur. Ortaya koymuş olduğu farklı felsefe yapma tarzıyla bugünde halen tartışılmaya müsait bir felsefesi vardır. Onun bizzat eğitimi aldığı Hristiyanlık ve içinde yetişmiş olduğu toplum, eleştirilerinin ve felsefesinin temelini oluşturmaktadır. İşte bu yönüyle yani içine doğup büyüdüğü dinin ve mensubu olduğu toplumun eleştirisini yapmasıyla, ilgi uyandıran bir felsefeye sahiptir. Öncelikle felsefesinde ele alınması gereken bir takım temel kavramları bulunmakta ve çalışmamız da bir yönüyle bu kavramları aydınlığa kavuşturma amacı gütmektedir. Bu çalışmada, Nietzsche’nin felsefesinin anahtar kavramları olan *décadence* ve nihilizm kavramları ışığında metafizik ve din eleştirisi ele alınmıştır. Bu kavramların birbiriyle olan ilişkisini göstermek için Nietzsche’nin temel kaynaklarından ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Nietzsche’nin felsefesini doğru anlamak adına onun felsefede nerede durduğu, nasıl konumlandırıldığı ortaya konmaktadır. Ayrıca yine giriş bölümünde onun ana kavramları dediğimiz *décadence*, nihilizm, güç istenci, üstinsan ve onu asıl ilgilendiren yaşam felsefesi ele alınmakta ve bu bağlamda da Sokrates ve Platon eleştirisi kısaca bu bölümde değindiğimiz konular arasında bulunmaktadır. Tezin ilk bölümünde Nietzsche’nin felsefesinin anahtar kavramları olan yaşam, güç istenci, *décadence*, nihilizm, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve en önemli kavramlarından biri olan “üstinsan” kavramı daha ayrıntılı şekilde analiz edilmiştir. Tezin ikinci bölümünde Sokrates ve Platon ele alınarak yaşamı nasıl değerden düşürdükleri Nietzsche’nin ifadeleriyle ortaya konmuştur ayrıca bu bölümde Nietzsche’nin metafizik ve moderniteye dair görüşleri de aktarılmıştır. Tezin son bölümü olan üçüncü bölümde ise Nietzsche’nin dinsel dünya görüşü ve ahlâk anlayışı daha çok Hristiyanlığa dair eleştirileriyle sentezlenerek ifade edilmeye çalışılmıştır. Çağına damga vurmasını sağlayan “tanrı öldü” ifadesi de yine bu son bölümde, Nietzsche’nin çarpıcı görüşleriyle ortaya konmuştur.

Sonuç olarak, Nietzsche’nin yetiştiği toplumu bizzat eleştirme nedenleri bu tezde açıklığa kavuşturulmuştur. Asıl amacımız ise Nietzsche’nin içinde bulunduğu çağı eleştirirken bunu neye dayanarak yaptığını gerekli argümantasyonlarla göstermektir.

**Anahtar Sözcükler:** *Décadence*, Güç İstenci, Nihilizm, Üstinsan, Hristiyanlık

## ABSTRACT

### METHAPHIC AND RELIGIOUS CRITICISM IN THE LIGHT OF THE CONCEPTS OF DECADENCE AND NIHILISM IN F. W. NIETZSCHE

Eda BUĞDAYLI

Ondokuz Mayıs University  
Institute of Graduate Studies  
Department of Philosophy  
Master, February/2022  
Supervisor: Assoc. Dr.  
Ferhat AKDEMİR

Friedrich Wilhelm Nietzsche was an important German philosopher who lived in the XIX century. He still has a philosophy that is available for discussion today with the different philosophy he has put forward. Christianity, in which he was personally educated, and the society in which he was raised form the basis of his criticisms and philosophy. In this respect, it has an intriguing philosophy, that is, by criticizing the religion in which it was born and raised and the society to which it belongs. First of all, there are a number of basic concepts that need to be addressed in philosophy and in one aspect of our work it aims to clarify these concepts. In this study, metaphysics and religious criticism are discussed in the light of the concepts of *décadence* and nihilism, which are key concepts of Nietzsche's philosophy. Nietzsche's basic resources and secondary sources were used to illustrate the relationship of these concepts with each other.

The thesis consists of three main sections. The introduction reveals where Nietzsche stands and how he stands in philosophy in order to understand his philosophy correctly. In addition, in the introduction section, the philosophy of *décadence*, nihilism, power-wanting, upper people and life philosophy that concerns him are discussed, and in this context, socrates and Plato's criticism are among the topics we briefly mention in this section. In the first part of the thesis, the key concepts of Nietzsche's philosophy- life, power-requesting, *décadence*, nihilism, reassessment of values and one of the most important concepts of "supersexual" were analyzed in more detail. In the second part of the thesis, Socrates and Plato discussed how they devalued life with the expressions of Nietzsche, and in this section Nietzsche's views on metaphysics and modernity were also conveyed. In the third part, the last part of the thesis, Nietzsche's religious worldview and moral understanding.

As a result, the reasons for Nietzsche's personal criticism of the society in which he grew up were clarified in this thesis. Our main goal is to criticize Nietzsche's era and to show with the necessary arguments on what basis he did it.

**Keywords:** *Décadence*, Power Wanter, Nihilism, Master, Christianity

## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Nietzsche düşünceleriyle çağına damga vurmuş önemli filozoflardan birisidir. Onun, yaşamında karşılaştığı tüm zorlukların, felsefesinin temelini oluşturduğu düşüncelerine baktığımızda açıkça görülebilmektedir. Lâkin yer yer onu anlamak o kadar da kolay olmamıştır. Bazen bir filozof bazen de bir şair edasıyla düşüncelerini gün yüzüne çıkarmıştır. Her ne kadar anlaşılması kolay bir filozof olmasa da o, felsefeye kattığı farklı bakış açısı ve yeni düşünce tarzıyla, felsefedeki yerini ve önemini korumuştur. Adeta yaşamıyla iç içe geçen felsefesi, onu, sadece sıradan bir filozof olarak değil, bir yaşam filozofu olarak da ele almamıza olanak sağlamıştır. İşte bu, farklı bir dille kendini ifade ediş tarzı ve yaşamıyla bütünleşen felsefesi, Nietzsche'ye ilgi duymama vesile oldu. Bu nedenle bu tez benim için, düşünceleriyle çağında çığır açmış Nietzsche'yi daha yakından analiz edip anlayabilmem açısından çok değerlidir.

Onun fikirlerine daha yakından bakıp, onu tanımak için Nietzsche'ye çalışmak hedefimdi. Bu hedefi gerçekleştirmemi sağlayan ve tezimin başından sonuna kadar desteğini benden esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Ferhat Akdemir'e teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca bu tez süresince benden desteğini esirgemeyen aile fertlerimden annem Neriman Buğdaylı'ya, babam Yakup Buğdaylı'ya da teşekkür ederim.

Eda BUĞDAYLI

## İÇİNDEKİLER

<b>TEZ KABUL VE ONAYI .....</b>	<b>i</b>
<b>BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI .....</b>	<b>ii</b>
<b>TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI .....</b>	<b>ii</b>
<b>ÖZET .....</b>	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>iv</b>
<b>ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....</b>	<b>v</b>
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>2. DECADENCE VE NİHİLİZM KAVRAMLARI IŞIĞINDA ÇAĞIN ANALİZİ</b>	
2.1. Yaşam ve Güç İstenci .....	10
2.2. Décadence, Ahlâk ve Nihilizm .....	15
2.3. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi ve Üst-İnsan .....	24
<b>3. METAFİZİK DÜŞÜNCEYE VE SİSTEMATİK FELSEFEYE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ</b>	
3.1. Sokrates ve Teorinin Yüceltilmesi .....	36
3.2. Platon ve “Duyulur” ve “Düşünülür Dünya” Ayrımı .....	43
3.3. Modernite, Aydınlanma ve Aklın Kutsanması .....	52
<b>4. DİNSEL DÜNYA GÖRŞÜNE VE HRİSTİYANLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ</b>	
4.1. Dine ve Tanrı İnancına Yönelik Eleştirilerinin Genel Yapısı .....	64
4.2. Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri .....	67
4.2.1. Hristiyanlık ve Güç İstenci .....	70
4.2.2. Kilise ve Din Adamları Eleştirisi .....	72
4.2.3. Hristiyanlık ve “Tanrı’nın Ölümü” .....	76
4.3. Diğer Dinlere Yaklaşımı .....	79
<b>5. SONUÇ .....</b>	<b>88</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>92</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>	<b>95</b>

# 1. GİRİŞ

Nietzsche'nin felsefesi her şeyden önce bir eleştiri felsefesidir. Başkaldırı felsefesidir. O yaşadığı çağın ve o çağda geçerlilikte olan dinsel, toplumsal, siyasal ve düşünsel yapı ve anlayışların amansız bir eleştirmenidir. Hatta onun içinde yaşadığı toplumda hâkim olan felsefeye ve felsefe yapma tarzına eleştirileri öylesine keskin ve serttir ki Bayrakdar'ın tespitiyle söyleyecek olursak, Platon nasıl ki bütün Batı felsefe tarihinin kurucu ismi olarak kabul ediliyorsa, Nietzsche de onun yıkıcı ismi olarak kabul edilebilir.<sup>1</sup> Dolayısıyla içinde yaşadığı çağa ve üyesi olduğu geleneğe/medeniyete yönelik eleştirilerini anlamadan onun felsefesini anlamak pek olanaklı değildir. Kabul etmek gerekir ki bu da çok kolay değildir. Kolay olmamasının birbiri ile ilintili birkaç nedeni vardır. İlkin, Nietzsche, üyesi olduğu toplumun felsefesini ve felsefi kabullerini eleştirdiği gibi, kendisini o toplumun felsefe yapma tarzının da dışında konumlandırır. Nietzsche'nin felsefesinde geleneksel felsefede olduğu gibi temellendirmeler yapmak, rasyonel argümantasyonlar üretmek, kavramsal analizler üzerinden belli önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını kanıtlamaya çalışmak gibi bir durum söz konusu değildir. O bir aforizma yazarıdır. Belki de aldığı filoloji eğitiminin de etkisiyle, düşüncelerini edebi bir üslupla, metafor ve mecazlarla, süslü ve ağıdalı bir dille ifade eder.<sup>2</sup> Bu münasebetle onun, felsefe tarihinde felsefe ile edebiyatı harmanlayan, edebi dille felsefe yapan en özgün ve en özel isimlerden birisi olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Ne var ki bu durum, zihinsel düşünüşü geleneksel felsefe yapma tarzı tarafından kodlanmış modern birey için, onun felsefesinin anlaşılmasının

---

<sup>1</sup> Mehmet Bayrakdar, "Nietzsche", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeni Çağ Düşüncesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, C. 3, s. 561.

<sup>2</sup> Bu duruma Kasım Küçükalp, Arthur Danto'nun, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi* isimli çalışmasının Türkçe çevirisine yazdığı "Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri" başlıklı sunuş yazısında şöyle işaret etmektedir: "Nietzsche gerek şiirsel üslubu açısından, gerekse eserlerinin bütünü göz önüne alındığında sistematik olmayan metin yapılarıyla ve nihayetinde şiddetli akıl eleştirileri ve erotizme yönelik vurgularıyla tipik bir filozof olmaktan çok uzaktır. Bu yönüyle bakıldığında Nietzsche, hem felsefeyi akıl temelli bir faaliyet olarak değerlendiren rasyonalist felsefe geleneğinin, hem de insan zihnini boş bir levha olarak gören ve bilgimizin bütün kaynağını gözlenebilir bir dış dünyaya bağlayan empirist (pozitivist) düşünce geleneğinin dışında konumlandırılır." Geniş bilgi için bkz. Kasım Küçükalp, "Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri", Arthur Danto, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi* içinde, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 12.

<sup>3</sup> Aslında bu durum, felsefi literatürde Nietzsche'ye ilişkin olumlu değerlendirmelerden çok olumsuz değerlendirmelerin nedeni olmuştur. Eserlerini geleneksel felsefi formatta kaleme almaması ve Sokrates sonrası bütün felsefe tarihini radikal bir eleştiriye tabi tutması nedeniyle, düşünce tarihinde uzunca bir süre filozof olarak bile değerlendirilmemiş, bir şair, edebiyatçı ve ahlak eleştirmeni olarak görülmüştür. Tabii bunda, Yahudi olması ve Hristiyanlığı tarihte olmadığı şekilde eleştirmesi ve Nazi ideolojisini hazırlaması gibi ideolojik faktörlerin de etkisi gözden uzak tutulmamalıdır. Geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, "Nietzsche", s. 561 vd.

önündeki en temel engellerden birisidir. Bu engellerden bir diğeri de, Nietzsche'nin felsefe algısı ile geleneksel felsefenin algılanışı arasındaki yarıktaki açığa çıkmaktadır. Bilindiği üzere, felsefe Antik Yunan'da bir varlık araştırması olarak doğmuştur. Ancak Antik Yunan'da başlayıp günümüze değin devam eden ve tarihsel süreçte etkinliğini değişik doz ve düzeylerde sürdüren geleneksel felsefe varlığı hep, başlayıp bitmiş, tamamlanmış bir gerçeklik olarak algılamıştır. Ve ona mümkün olduğunca dışarıdan, deyim yerindeyse Tanrı'nın gözüyle bakarak onu bir gözlemci statüsü ile anlamaya çalışmıştır. Yani kendisini bir özne nesne düalizmine mahkûm etmiştir. Bir diğer ifadeyle, geleneksel felsefe tarihsel süreç içerisinde kendisini hep bir töz arayışı olarak tanımlamış, bunu yaparken de aklı merkeze alarak nedensellik, erek, varlık ve tanrı gibi kavramlara referansla bir felsefe yapmaya çalışmıştır. Oysaki ona göre, varlık tamamlanmış bir gerçeklik değil, oluşan, oluşumunu an be an ve ilânihaye sürdüren bir süreçtir. Biz de bu sürecin bir parçası olarak oluşun bir ögesiyizdir; dolayısıyla bir düalizmden söz etmek olanaksızdır. Ona göre felsefenin merkezinde varlık değil oluş, töz değil eylem bulunmalıdır. Çünkü insan kendisini düşünce ve inançlarıyla değil eylem ve edimleriyle var etmektedir. İşte bu nokta, Nietzsche'nin hem genel felsefe algısını hem de felsefe yapma tarzını karakterize etmektedir. Dolayısıyla bu husus doğru anlaşılmadan onun felsefesinin layıkıyla anlaşılması mümkün değildir.

Nietzsche'nin ve felsefesinin doğru anlaşılmasının bir diğer nedeni de, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, onun felsefesinin sadece salt bir eleştiri felsefesi olarak algılanmasıdır. Yapmak istedikleri üzerinden değil de yıkmak istedikleri üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Evet, onun felsefesi bir eleştiri felsefesidir hatta eleştiri felsefesi olmaktan öte yıkıcı, daha kaba bir deyişle, yerle bir edici bir felsefedir. Fakat bu, onun felsefesinin bir boyutudur. Ne var ki onun felsefesi iki boyutludur. Yıkıcı olduğu kadar yapıcı, kurucu bir felsefedir de. Felsefesinin bu yapıcı ve kurucu özelliği genellikle gözden kaçırıldığı ya görmezlikten gelindiği için, kabul etmek gerekir ki, Nietzsche felsefe tarihinde yanlış anlaşılmaya en fazla kurban olan düşünürlerden birisidir. Onun felsefesi, ifade ettiğimiz üzere, bir yönüyle bir eleştiri felsefesidir; içinden geldiği ve üyesi olduğu felsefi geleneği yıkmak istemektedir. Çünkü hem yaptığı felsefe hem de felsefe yapma tarzı itibarıyla kendisini bu gelenekten radikal bir şekilde farklı konumlandırmaktadır. Ama diğer taraftan da yeniden yapmak, inşa etmek de istemektedir. Asıl ve esas amacı da zaten budur. Yani yeni ve eskisinden farklı bir felsefî düşünüş tarzını, felsefe yapma biçimini inşa

etmektir. Ne var ki ne yapmak istediğine ve bunu nasıl gerçekleştireceğine, mevcut felsefeye yönelik eleştirilerini ve itirazlarını bilmeden karar vermek olanaksızdır. Çünkü onun [yeni] felsefesi, her ne kadar yıkmak ve terk etmek istese de, reddettiği [eski] felsefenin üzerine inşa edilir. Yani o geleneksel kültüre redd-i miras yapmaz, kendisini zamanın sıfır noktasında addetmez; kendi felsefesini bu kültürü eleştirerek ve yeniden yorumlayarak yeni bir formda yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu nedenle onun felsefesinin kurucu özelliğinin doğru olarak anlaşılabilmesi için yıkıcı özelliğinin, eleştirel karakterinin doğru olarak kavranması gerekmektedir.

Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki, Nietzsche tarihte mevcut olan ve etkilerini de halen gösteren üç kültür biçimini, düşünme tarzını birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, realiteyi taşıyamadığı için değiştiren, acıyla dolu bu dünyadan ya sanat yoluyla ya da hayattan yüz çevirerek asketizm yoluyla kaçan *artistik*-budist kültürüdür. Diğer bir kültür, insan aklına ve bilimin sınırsız gücüne inanan *sokratik* kültürüdür. Üçüncü tip kültüre, bilimin sınırsız gününe inanmasalar da, kendilerinin bir varlık şartı olarak bilim yapmak zorunda olan insanların ortaya koyduğu Yunan kültürü, *trajik* kültürdür.<sup>4</sup>

Nietzsche'ye göre içinde yaşadığı çağı ve toplumu çöküşe götüren, onun deyimiyle *décadence*'a mahkûm eden, dolayısıyla da bu nedenle eleştirilerinin odağına yerleşen kültür Sokratik kültürdür. Nietzsche bu kültürü, tarihsel açıdan doğu kültürü ile olan ilişkisinden hareketle İskenderiye kültürü olarak da isimlendirmektedir. Çünkü ona göre, bu kültür günümüzde her ne kadar batılı olsa ve Batı düşünce dünyasını karakterize etse de, doğuşu ve gelişimi itibarıyla Roma ve Helenistik kültürle karışmış doğulu bir kültürdür. Ana örneği ve atası Sokrates olan, en yüksek bilgiyle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan teorik insanı ideal olarak gören bu kültür, asıl olarak, birbirini tamamlayan iki düşünce ve inanç geleneği tarafından şekillenmiştir Nietzsche'ye göre. Bunlar, Batılı-Avrupalı düşünce geleneği olarak da adlandırılan düşünsel dünyayı belirleyen metafizik/sistemci felsefe geleneği ve Hristiyanlığa dayalı dinsel düşünce geleneğidir.<sup>5</sup> Söz konusu bu iki geleneğin ilki, soyut ve spekülasyon ile karakterize edilebilecek bir felsefe, diğeri ise dogmatik inancı ve sorgusuz bir teslimiyeti merkeze alması nedeniyle ilkinin karşısında konumlanabilecek bir inanç sistematigi olsa da, Nietzsche'ye göre her ikisinin arasında hem tarihsel hem de

<sup>4</sup> İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 94.

<sup>5</sup> Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara 2016, s. 89.

düşünsel ölçekte önemli bir kesişim noktası bulunmakta ve aralarındaki bu ortaklık ve uyum, karşıtlık ve uyumsuzluğun çok daha ötesine uzanmaktadır.

Bu münasebetle, bir kültür eleştirisi olarak da tanımlayabileceğimiz Nietzsche'nin felsefesini, söz konusu bu iki kültür ögesine yönelik eleştirilerden bağımsız olarak anlamamız olası değildir. Bu bölümün hemen başında Nietzsche'nin felsefesinin çift boyutlu olduğunu, asıl amacının yıkmak değil yapmak olduğunu ifade etmiş olsak da, bir yüksek lisans çalışmasının sınırlılıklarını da dikkate alarak, biz çalışmamızın amacını ve alanını, Nietzsche'nin eleştirel felsefesi ile sınırlamayı uygun buluyoruz. Yani bu çalışmamızda biz, onun Sokratik kültür olarak nitelediği ve bileşenlerini metafizik/sistemci düşünce ve Hristiyanlık olarak betimlediği kültür öğelerine yönelik eleştirilerini anlamaya ve anlatmaya çalışacağız. Ancak çalışmamız yine de onun eleştirel felsefesinin anlaşılma çabasından ibaret değildir. Tezimiz içerisinde yeri geldiğinde ve imkânlar el verdiğince onun felsefesinin yapıcı tarafına da değinmeye, neleri niçin yıktığına yanıt ararken, yerine neyi nasıl yerleştirmeye çalıştığına da işaret edeceğiz.

Söz konusu bu kültür öğelerine yönelik eleştirilerine geçmeden, bu eleştirileri doğru düzgün anlayıp analiz edebilmemiz için önce onun içinde bulunduğu çağa ve üyesi olduğu medeniyete ilişkin değerlendirmelerini bilmemiz gerekmektedir. Çünkü Hegel'in deyişiyle her filozofun çağının çocuğu olduğunu ve döneminin ruhunu yansıttığını hatırlayacak olursak, onun felsefesini de çağının koşullarından bağımsız olarak anlayamayacağımızı kabul etmemiz gerekir. Bu, aynı zamanda, Nietzsche'nin yaşam öyküsüne de eğilmemizi gerektirmektedir. Bir filozofun yaşam öyküsü ile felsefesi arasında zorunlu bağlar kurmak ve onun felsefesini yaşam öyküsü üzerinden anlamaya çalışmak, her ne kadar sakıncalı ise ve kendi içerisinde bir takım riskler barındırıyorsa da, bu durum Nietzsche söz konusu olduğunda pek geçerli gözükmemektedir. Onu, yaşam öyküsünden ve yaşamında gerçekleşen kimi olgu ve olaylardan bağımsız anlamaya çalışmak yanlış anlamaktır. Dolayısıyla Nietzsche'nin yaşam öyküsünün onun felsefesine açılan bir kapı olduğu, ancak yaşam öyküsü üzerinden felsefesine sağlıklı bir giriş yapılabileceği söylene sanırız yanlış olmaz.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Hamza Celâleddin, *Nietzsche'nin Altı Günü ve Yedinci Gün: Tanrı'nın Ölümü*, Edebi Şeyler Yayınevi, İstanbul 2019, s. 40. Kimi Nietzsche araştırmacılarına göre, onun hem fiziksel hem de düşünsel hayatını etkileyen üç önemli olay geçmiştir. Bunlardan ilki, daha on sekiz yaşında, Bonn Üniversitesi'nde iken dinsel inancını yitirmesi, diğeri öğrenciyken Leipzig'de bir geneleve gitmesi sonucunda –o yıllarda tedavi edilemeyen bir hastalık olan ve Nietzsche'nin zihinsel sağlığını da olumsuz etkileyecek olan-

15 Ekim 1844 tarihinde Almanya'nın Leipzig şehrine yirmi kilometre uzaklıktaki Röcken köyünde doğan Nietzsche, daha beş yaşında iken önce köyün papazı olan babasını ve ardından kendisinden iki yaş büyük olan ağabeyini kaybeder. Ardından on dört yaşında iken klasik bir dinî eğitim veren *Schulpforth*'da yatılı olarak okumaya başlar.<sup>7</sup> Burada beş yıl boyunca yoğun bir Latince ve eski Yunanca eğitimi aldıktan sonra 1864 yılında teoloji ve filoloji eğitimi almak için Bonn Üniversitesi'ne kayıt yaptırır. Zamanla teoloji eğitimine karşı olan ilgisini yitiren Nietzsche ilgisini filolojiye kaydırır. Bu durumu Nietzsche'nin eğitimine ilişkin salt bir tercih meselesi olarak okumak yanlış olsa gerektir. Nietzsche üzerine çalışan birçok araştırmacının ve felsefe tarihçisinin de işaret ettiği üzere, onun teoloji eğitiminden uzaklaşarak, ilgisinin odağına filolojiyi yerleştirmesi aslında teolojiden ve teolojik inançlardan soğuması ve kopması anlamına da gelmektedir. Bunda ise, gerek çocuk yaşta iken babasını ve abisini yitirmesi nedeniyle Tanrı'ya karşı duyduğu üstü örtük bir kırgınlık ve kızgınlık duygusunun, gerek gençlik çağlarında almış olduğu kaba, sert ve softa dini eğitim nedeniyle dinden ve dinsel inançtan uzaklaşmasının etkisi büyüktür.

Filoloji çalışmalarını ilerletmek için Leipzig Üniversitesi'ne giden Nietzsche 1865 yılında Schopenhauer'un *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* isimli eserini tesadüf olarak okuduktan sonra dikkatini bütünüyle felsefeye yöneltir. Schopenhauer'un bu eserinin gerek üslubu gerek içeriği bakımından Nietzsche'nin felsefesi üzerinde derin ve kalıcı izler bıraktığı, Nietzsche üzerine çalışan birçok ismin üzerinde uzlaştığı bir husustur. Bu eser, Nietzsche'nin perspektivist bilgi teorisi ve hakikat anlayışı ile varoluşu irade ile açıklaması gibi hususlarda etkili ve belirleyici olmuştur.<sup>8</sup> Bu nedenle söz konusu eserin, Nietzsche'nin yaşamında önemli dönemlerden birisinin başlangıcını oluşturduğu söylenebilir.<sup>9</sup> Bu sırada Nietzsche'nin filoloji alanındaki yeteneğinden etkilenen hocası Wilhelm Ritschl'in tavsiyesi üzerine Basel Üniversitesi,

---

frengi hastalığına yakalanmış olması ve bir diğeri de 1878'de evlenme teklifinde bulunduğu bir kadından ve sonrasında da tek taraflı duygusal bir ilişki yaşadığı Salome'den olumsuz yanıtlar almasıdır. Her üç olay da kabul etmek gerekir ki, Nietzsche'nin hem gündelik yaşamı hem de düşünceleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bayraktar, "Nietzsche", s. 563.

<sup>7</sup> Bu okulda almış olduğu dini eğitim Nietzsche'nin gerek inançları gerekse dinsel yaşantısı üzerinde öylesine derin etkiler bırakmıştır ki, okul arkadaşları ona "küçük rahip", "Tapınaktaki İsa" gibi isimler takmış idi. (Bkz. Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İz yayıncılık, İstanbul 2010, s. 395.) Bu açıdan Nietzsche'nin gençlik yıllarda dini inancını yitirip, Hristiyanlığa amansız eleştiriler yöneltmesinde almış olduğu bu dinsel eğitimin olumsuz bir etkisi olduğu ifade edilebilir.

<sup>8</sup> Bayraktar, "Nietzsche", s. 563.

<sup>9</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, "Nietzsche'nin Hayatı", Friedrich Nietzsche, *Seçmeler* içinde, çev. ve yay. hazırlayan İsmet Zeki Eyüboğlu, Özgür Yayınları, İstanbul 2013, s.18.

daha bir doktora tezi bile yazmamış olmasına rağmen yirmi dört yaşındaki bu genç insanı filoloji bölümünde öğretim üyesi olarak görevlendirir.<sup>10</sup> Basel'deki öğretim üyeliği sırasında 1872 yılında ilk ciddi felsefi eseri kabul edebileceğimiz *Tragedya'nın Doğuşu* isimli çalışmasını yayımlar. Bu çalışmasında o, Batı uygarlığının kültürel bir kriz yaşadığını ve bir çöküş sürecinde olduğunu ileri sürer. Bu krizden çıkışın ve çöküşten kurtuluşun da trajik kültürün Wagnerci müzik vasıtasıyla yeniden canlandırılması ile olanaklı olacağını iddia eder. Bu dönemde onun Alman besteci ve müzik adamı Richard Wagner'le aykırı bir dostluk kurduğunu ve bu dostluk ilişkisinin de onun felsefesi üzerinde etkin olduğunu görmekteyiz.<sup>11</sup> Ardından 1878 yılında *İnsanca Pek İnsanca* isimli eserini yayımlar. Nietzsche bu eserinde de Batı uygarlığının temelinde yer alan felsefi, ahlâkî, dinî ön yargıları gün yüzüne çıkararak ve onları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak, bir yandan kendisini hem Wagner ve Schopenhauer'un etkisinden kurtarır hem de kendine özgü felsefesini kurmaya başlar.<sup>12</sup>

Filolojiden ve akademik hayattan beklediğini bulamayan Nietzsche 1879 yılında, daha otuz beş yaşında iken sağlık sorunlarını gerekçe göstererek emekliliğini ister. Ardından da tam on yıl boyunca sağlığına uygun iklim koşullarını bulabilmek için deyim yerindeyse bir göçebe hayatı yaşar. En önemli eserlerini de bu dönemde yayımlar. Bu durum onun felsefi düşüncesinin ayrıksılığının ve kendine özgü olduğunun de bir göstergesi niteliğindedir. O hayatının önemli bir kısmını meslekten bir hoca, akademisyen olarak geçirmiş olsa da, felsefesi, görüldüğü üzere akademik değildir. Akademinin dar, sığ ve katı sınırlarını aşar niteliktedir. Dolayısıyla da emeklilik sonrası eserlerini olgunluk dönemi eserleri olarak nitelemek mümkündür. Bu dönemin ilk eseri, sonraki dönemlerde şekillenecek olan temel düşüncesinin ipuçlarını veren,

---

<sup>10</sup> Küçükcalp, *Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 2.

<sup>11</sup> Nietzsche bu dönemde felsefede Schopenhauer'un ve müzikte Richard Wagner'in etkisi altındadır ve ilkinin pesimist irade felsefesi ile ikincisinin müziği arasında bir ilişki kurma çabası içerisindedir. Schopenhauer'un felsefesine göre evrende anlamdan ve amaçtan yoksun kör bir irade hüküm sürmektedir. Evren ise insanın tasarımından ibarettir. İnsan da evrende yaşayan bir varlık olduğu için bu kör iradenin etkisi altındadır. Bir tasarımdan ibaret olan evrende, insanın bu kör iradenin etkisinden kurtulmasının yegâne yolu ise ya dünyadan el etek çekmek suretiyle Budizm'in Nirvana'sına ulaşmak ya da güzellik ve sanat yoluyla iradenin üzerimizdeki etkisini hiçe indirgemektir. Öncesinde Schopenhauer'un etkisinde olan Nietzsche, Wagner'le tanıştıktan sonra bu kör iradeden kurtulmanın yolunu Wagner'in müziğinde bulur. Zira müzik maddeden en uzak sanat olması nedeniyle, söz konusu kör iradeyi ve onun insan üzerindeki etkisini hiçe indirme doğrultusundaki en önemli araçtır. Geniş bilgi için bkz. Küçükcalp, "Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri", ss. 3-4.

<sup>12</sup> Adnan Esenyel, "Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche", *Varoluş Filozofları*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, s. 113.

1882 yılında yayımlanan *Şen Bilim*'dir. 1883-85 yılları arasında ise başyapıtı olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yayımlar. Bu yapıtında üst insan, ebedî dönüş ve güç istemi gibi kavramlara referansla Batı uygarlığının çökmekte olan kültürel kodlarını yeniden yapılandırma önerisinde bulunur.

Ardından 1886 yılında *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve 1887'de ise *Ahlâkın Soykütüğü*'nü yayımlar. Bu eserlerinde modernizmin ve modern felsefenin köklü ve radikal bir eleştirisini sunar ve kendine özgü yeni bir felsefe yapmanın ipuçlarını sunar. Sağlığını büyük ölçüde yitirmeden ve bakıma muhtaç bir hale gelmeden önceki son yılı olan 1888'de *Putların Alacakaranlığı*, *Deccal* ve *Ecce Homo* gibi küçük hacimli ama etkili eserlerini yayımlar. 1889'da geçirdiği bir sinir krizi neticesinde ruh ve akıl sağlığını bütünüyle yitiren Nietzsche geriye kalan on yıllık ömrünü bakıma muhtaç bir şekilde tamamlayarak 25 Ağustos 1900 tarihinde aramızdan ayrılır.<sup>13</sup> Ölümünden sonra da 1904 yılında, en önemli eserlerinden birisi olan *Güç İstenci* kız kardeşi Elisabeth Förster tarafından yayımlanır. Nietzsche'nin hayatında bir türlü yayımlama fırsatı bulamadığı notlardan oluşan ve II. Dünya savaşının sonuna kadar bilinçli olarak Nazizm propagandası olarak kullanılan bu eserin ne ölçüde Nietzsche'nin görüşlerini yansıttığı birçok Nietzsche araştırmacısına göre tartışmalıdır ve kimilerine göre söz konusu eser tahrifata uğramış şaibeli bir eserdir. Çünkü Nietzsche yorumcularının çoğu Nazilerin, Nietzsche'nin söz konusu eserini tahrif ve istismar ettiğini düşünür.<sup>14</sup> Ayrıca, eseri yayımlayan Nietzsche'nin kız kardeşinin eserdeki Hristiyanlığa yönelik eleştirilerin önemli bir kısmını eserden çıkarttığı da iddialar arasındadır.

Hayat hikâyesine, eserlerine ve hayatındaki önemli olay ve kişilere bu şekilde değindikten sonra, modern toplumun içinde bulunduğu çöküşü nasıl gördüğünü, felsefesindeki temel kavramlara ve bu kavramların eserlerindeki ve felsefesindeki genel bağlamlara işaret ederek analiz etmeye girişebiliriz.

---

<sup>13</sup> Esenyel, "Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche", ss. 113-114.

<sup>14</sup> Küçükalp, *Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 8.

## 2. DECADENCE VE NİHİLİZM KAVRAMLARI IŞIĞINDA ÇAĞIN ANALİZİ

Nietzsche'nin felsefesi, özellikle olgunluk dönemi eserlerinde kendisini daha bariz bir şekilde gösterdiği üzere bir modern felsefe eleştirisidir. Bu felsefe de, ona göre temelleri Sokrates tarafından atılan geleneksel felsefenin bir devamı olduğu için onun düşüncesi geleneksel ve modern batı felsefesinin bütüncül bir eleştirisi olarak okunabilir. Çünkü ona göre, günümüzde felsefe artık kendisinden beklenen işlevi yerine getirememektedir. O etkisiz ve işlevsiz, saf ve soyut bir düşünme etkinliğinden başka bir şey değildir. İnsanın dünyası ile bu dünyadaki yapıp etmeleri ile bağını ve bağlantısını koparmıştır. Bunun neticesinde ve gelinen durumda, Nietzsche'nin deyişiyle Tanrı ölmüş ve insan yüzleşmek zorunda olduğu nihilizmle baş başa kalmıştır. Ona göre bugün Batı toplumunda yürürlükte olan felsefe tarihsel süreç içerisinde ve günümüzde hep bir nihilizm istemini bünyesinde barındırmıştır. Şöyle ki tarihsel süreç içerisinde hep "varlık", "öz", "töz", "idea", "nedensellik", "ereksellik" ve "Tanrı" gibi bir takım duyuüstü, soyut ve metafizik kavramlarla iş gören felsefe zorunlu olarak yaşamı ve dünyayı önemsizleştiren hatta yadsıyan felsefî sistemler ileri sürmüştür. Durum böyle olunca, bu türden soyut ve spekülative kavram ve terimlerle üretilen felsefî sistemler karşısında yaşadığımız, gerçek ve biricik olan pratik dünyamız değerden düşürülmüştür. Sonuçta yaşadığımız dünya ve hayat, düşündüğümüz daha yetkin ve mükemmel bir hayatın basit ve değersiz bir kopyası haline gelmiştir. Yani, kendisini böylesine idealist ve spekülative perspektiften kurgulayan Batı felsefesi ve metafiziği bize sadece değerden düşürülmüş, yaşanmaya pek de layık olmayan bir yeryüzü bırakmıştır. İşte bu nedenle, Nietzsche felsefenin Antik Yunan'dan itibaren bütünüyle yaşam karşıtı, yaşam düşmanı bir içgüdüyle yapıldığını ileri sürer.<sup>15</sup>

Nietzsche'nin batı felsefesine yönelik eleştirisi onun sadece metafizik sistemler kurup varlığı bu sistem içerisinde algılaması ve anlamlandırmasından ve bunun karşısında hayatı önemsizleştirmesinden de ibaret değildir. Onun eleştirilerinin daha derinlerde olduğunu ve daha radikal olduğunu da ifade etmek gerekir. Ona göre, Batı felsefesi doğuşundan itibaren varlığı soyut ve spekülative bir düşüncenin konusu yapılabilecek "bitmiş ve tamamlanmış" bir gerçeklik olarak görmüştür. Zaten onu

---

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2014, s.117 vd.

belirli sistemler içerisinde yerleştirilerek anlama çabasının arkasında da bu kabul yatmaktadır. Oysaki varlık tamamlanmamış, devam eden bir süreçtir. Yani bir oluşur. Dolayısıyla da onun hakkında kesin, genel geçer ve evrensel yargılarda bulunmak mümkün de değildir doğru da. Ayrıca, Nietzsche'ye göre, kimsenin varlığa dışarıdan, deyim yerindeyse Tanrı'nın gözüyle bakması da olanaklı değildir. Geleneksel felsefenin en büyük yanılgılarından birisi kendisini epistemik bir özne olarak felsefenin merkezine yerleştirmesi ve bilgiyle hakikati özdeşleştirmek suretiyle varlık hakkında tümel yargılarda bulunmasıdır. Ne var ki, hiç kimse, böylesi bir yetkiye sahip değildir. Sonuçta bizler zamanda ve mekânda yaşayan, varlığı bulunduğumuz zaman ve mekân kodlarında algılayan varlıklarız. Bu Nietzsche'nin perspektivizm dediği şeydir ve nasıl ki algısal ve duyuşal dünyamıza bir perspektivizm hâkim ise, aynı perspektivizm epistemik dünyamıza da hakîmdir.

Sonuç itibariyle, geleneksel felsefe bir yandan kendisini epistemik bir özne olarak felsefenin merkezine yerleştirmek ve hakikati bilgiyle özdeşleştirmek suretiyle, bir hakikat tekelciliği iddiasında bulunduğu gibi, bu hakikati metafizik bir sistem içerisinde yerleştirmek suretiyle de insanı ve onun duygu, düşünce ve eylem dünyasını önemsizleştirmekte, değerden düşürmektedir. Bu açıdan Nietzsche'nin gözünden felsefe tarihinde atılmış olan her adımın, üretilmiş olan her bir kavramın, söylenmiş olan her bir sözün sadece insanı zayıflattığını, yaşamı değersizleştirdiğini, dünyayı yozlaştırdığını söylememiz mümkündür. Oysaki felsefenin görevi insanın bu dünyadaki varoluşunu anlamlandırmak, ona nasıl bir hayatı ne şekilde yaşaması gerektiği konusunda kılavuzluk yapmaktır, yani hayatına bir anlam ve amaç katmaktır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, tarihsel süreç içerisinde üretilen bilim, sanat, ahlâk gibi diğer insani etkinlikler de felsefenin bu amacına hizmet eden araçlar olmaktan başka bir şey olmamıştır. Onların yani bir bütün olarak medeniyetin en önemli başarısı, Nietzsche'ye göre, felsefeye hakîm olan bu yaşam karşıtı içgüdüyü başarıyla gizlemiş, ona paravanlık hizmetini başarıyla sunmuş olmalarıdır. Ne var ki gelinen nokta itibariyle ve bütün gizleme çabalarına rağmen, mevcut felsefede hakîm olan nihilizm gerçeği artık kendisini aşikâr hale getirmiştir. Nihilizm insanın, artık yüzleşmek zorunda olduğu varoluşsal bir sorundur. Bu açıdan nihilizmin ve onu aşma probleminin Nietzsche felsefesinin en temel sorunlarından birisi olduğu söylenebilir. Ne var ki nihilizm onun felsefesinde yaşam, güç istenci, décadence, ahlâk ve üstinsan kavramlarıyla yakından ilintilidir. Bunlar, onun felsefesinde aralarında organik bağlar

bulunan bir kavramlar setidir. Dolayısıyla, nihilizm sorunun ve onun nasıl aşılabileceğinin doğru anlaşılması Nietzsche'nin literatürün de ilintili olduğu diğer kavramlarla birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

## 2.1. Yaşam ve Güç İstenci

Nietzsche her şeyden önce bir yaşam filozofudur. Onun bütün derdi yaşamı yüceltmektir, yaşamı yaşanmaya değer kılmaktır. Timuçin'in ifadeleriyle, "Nietzsche'nin felsefesi yaşamı yüceltmekle başlar, yaşamı yüceltmekle biter. O bir yaşam felsefesidir, yalnızca yaşamı tartışır... İnsanın tek dayanağı vardır: yaşam."<sup>16</sup> Bu durumda karşımıza yanıtı muhtaç temel bir soru çıkmaktadır. O da yaşamın ne olduğu, onun nasıl tanımlanabileceği ve nasıl anlaşılması gerektiğidir. Yaşam güç istencidir, güç istencinin bizzat kendisidir ve –başka bir dille ifade edecek olursak- güç istencinden başka bir şey değildir. Bu nedenle yaşam içerisinde varlığını sürdüren insan, doğası gereği gücü arzulayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yaşam güç isteği ile doğru orantılıdır. Yaşamla güç istenci arasında doğrusal bir ilişki görmekten öte bir özdeşlik ilişkisi de kuran Nietzsche'ye göre, "insanın tek güç kaynağı olabilir: Güç istemi. Güç istemi insanın atılganlığının, etkinliğinin, yönelgenliğinin kaynağındaki enerjidir, itici güçtür, insanı insan yapan güçtür."<sup>17</sup> Bu açıdan bakıldığında ve yaşamla olan bağlamında değerlendirildiğinde, güç istencinin Nietzsche'nin felsefesinin kurucu kavramlarından birisi olarak, neredeyse bütün eserlerinde doğrudan değilse de dolaylı bir şekilde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.<sup>18</sup> Hatta Nietzsche'nin felsefesinde güç istemi kavramının merkezliği nedeniyle, onun felsefesi "güç istenci metafiziği" olarak da nitelendirilebilir.<sup>19</sup> Peki, nedir güç istenci ve nasıl anlaşılmalıdır? Onun anlam spektrumu nasıl belirlenmelidir?

İlk baştan ifade etmemiz gerekir ki, Nietzsche'ye göre, bu dünya bir güçler toplamından başka bir şey değildir. Ona hakîm olan şey, güç odaklarının mevcut

---

<sup>16</sup> Afşar Timuçin, *Felsefe Bir Sevinçtir*, Bulut Yayınları, İstanbul 2009, s. 124.

<sup>17</sup> Timuçin, *Felsefe Bir Sevinçtir*, s. 124.

<sup>18</sup> Doğrusunu ifade etmek gerekirse, Nietzsche'nin kendisi hayatta iken yayınlanmış eserlerinde güç istenci ifadesi birkaç kez çıkar karşımıza. Ancak bu kavram ve onun üzerine kurulu olan öğretisi Nietzsche'nin yayınlanmamış notlarının büyük bir bölümünü oluşturur. Bunlardan bazıları, Güç İstenci başlığıyla bir kitap olarak yayınlanmıştır. Bu durum nedeniyle söz konusu kavram ve temanın Nietzsche'nin felsefesi içerisindeki yeri, Nietzsche uzmanları tarafından sonu gelmeyen tartışmalara konu edinilmiştir. Ancak biz, çalışmamızın ilgisi ve sınırlarını dikkate alarak bu tartışmalara girmeye gerek duymuyoruz. Söz konusu tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Soner Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, Say Yayınları, İstanbul 2020, ss. 23-26.

<sup>19</sup> Yıldırım Ortaoğlu, "Olmayanın Yitimi: Tanrı Öldü, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, Cilt 6, Sayı 24, s. 595.

güçlerini artırmaya yönelik mücadelelerinden kaynaklanan bir kaostur. Çağdaş fizikteki “enerjinin korunumu yasası”nı çağrıştırırcasına, bu evrendeki toplam güç miktarı Nietzsche’ye göre, ne azalır ne de çoğalır. Sadece el değiştirir. Bu el değiştirme sürecinde güç odakları zaman zaman bir dengeye ulaşır. Bu bir barış ve esenlik halidir. Ne var ki, bu barış ve esenlik durumu hiçbir koşulda sonsuza kadar sürmez. Dolayısıyla evrene hakîm olan temel ilkenin bir güç mücadelesi, güç istenci olduğu söylenebilir.<sup>20</sup> Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder: “Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür.(...) *Bu dünya güç istencidir-ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz – ve başka hiçbir şey değil!”<sup>21</sup>

Bu pasajda anlatılmak istenen şey kanımızca şudur. Var olan her şey güç istencidir. Ona göre istenç kavramına referans da bulunmadan izah edilebilecek hiçbir güç yoktur. Çünkü “tüm itici güçler güç istencidir; bunun dışında hiçbir fiziksel, dinamik veya psişik güç yoktur.”<sup>22</sup> Yani Nietzsche’ye göre organik ya da inorganik olsun her varlık, bir güç istenci ya da istençler toplamıdır.

Ayrıca Nietzsche’ye göre, güç istenci yaşamı var eden, olanaklı kılan ve canlıları da ayakta ve hayatta tutan şeydir. Bu duruma *Böyle Buyurdu Zerdüş*’te şöyle işaret eder: “Güç istenci buldum, canlının olduğu her yerde; ve hizmetkârların iradesinde de efendi olma arzusu.”<sup>23</sup> Yani nerede bir yaşam varsa orada güç istenci vardır. Ve güç istenci, doğal dünyanın olduğu kadar canlı yaşamın da özsel niteliğidir. Dolayısıyla Nietzsche felsefesinde güç istencinin ne olduğunu anlamak, gücü istemenin bir görünüm alanı olan yaşamın ne olduğunu anlamaktır. Ona göre yaşam,

---

<sup>20</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci ve Doğruluk*, ss. 27-28.

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 651. Yukarıdaki pasajdan, güç istencinin örneğin, Hegel’in Geist’i ya da Spinoza’nın Tanrı’sı gibi Batı düşüncesinde gördüğümüz metafizik kavramlardan birisi olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir. Ne var ki bu doğru değildir. Çünkü güç istenci her şeyin kendisinden türediği homojen ve değişmeyen bir dünya tözü değildir. O, aynı anda bir ve çok olabilir ama bu birbiriyle özdeş güç odaklarının çokluğu değildir. Yani her güç odağı birbirinden farklıdır; bu güç odakları, aralarındaki güç mücadelesi sırasında her zaman değişir. Ama geleneksel metafiziklerin tözleri değişmezler, değişemezler. Çünkü bu geleneğe göre değişim mükemmel olmamanın ve eksikliğin bir göstergesidir. Bu farklar dışında güç istencinin metafizik bir kavram olmamasının bir başka nedeni daha vardır. Nietzsche’nin asıl amacı hatırlanacağı üzere, geleneksel batı metafiziğini yıkmak idi. Dolayısıyla geleneksel metafiziğin amansız bir eleştirmeni olan Nietzsche’den bu metafiziğin başka bir versiyonunu beklemek saflık olurdu. Geniş bilgi için bkz. Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci ve Doğruluk*, s. 28.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Güç istenci*, s. 439.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 118.

beslenme ve barınma gibi temel ihtiyaçların olduğu kadar, duyguların ve düşüncelerin de katıldığı bir güçler çeşitliliğidir. O, yaşamın belirlenimini bu güçler çeşitliliğinin görünümüne göre şekillendirir. Gücü istemenin görünümü olarak yaşam, sonsuz bir geri dönüşür. Nietzsche'ye göre bu dünya gücü istemedir. Onun yaşam ve gücü isteme arasında kurduğu bağ sonucu yaşam, eşit olmayan güç çeşitliliğinin bir savaş alanı olarak ortaya çıkmıştır. Yaşamdaki güç istencine yönelik bu savaş hayatın her diliminde kesintisiz olarak devam etmektedir. Karşılıklı güçlerin mücadele ettiği yaşamda, gücün çoğalması ve gücün azalması dolaylı bir sonuç olarak ortaya çıkarken, her zaman sözünü ettiği ve eleştirilerinin hedefine yerleştirdiği *décadence* da sözünü etmiş olduğu gücün azalması sonucunda ortaya çıkmaktadır.<sup>24</sup>

Ne var ki burada dikkat edilmesi ve ayrımının doğru yapılması gereken birkaç husus vardır. İlk Nietzsche güç istencini bir *iyelik* olarak algılamamaktadır. Yani ona göre güç istenci basitçe, bu dünyadaki varlıkların güce sahip olmayı arzulaması şeklinde anlaşılabilir, aksine güç istenci varlığın bizatihi kendisidir ya da anlayabileceğimiz dille ifade edecek olursak, güç istenci varlığın bizatihi özsel bir niteliğidir. Danto'nun ifadeleriyle, güç istenci canlı maddenin, hatta her tür maddenin [tamamlayıcı ve] tanımlayıcı bir özelliğidir.<sup>25</sup> Copleston'un Nietzsche'nin güç istencine ilişkin getirdiği şu yorum bu tespitimizi hem açıklar hem de haklılar niteliktedir. Copleston'a göre, güç istenci, görülür dünyanın arkasında yatan ve onu aşan bir olgusalık üzerine metafiziksel bir öğreti olmaktan çok, evrene ve içindekilere bakmanın, onları betimleyip yorumlamanın bir yoludur.<sup>26</sup> Yani, güç istenci hem varlığın hem de yaşamın üretici gücüdür. Bir başka ifadeyle, dünya ve üzerindeki canlı yaşam güç istencinin bir tezahürüdür. İkincisi, Nietzsche güç istencini, fizyolojik, politik ya da kültürel bir tahakküm aracı olarak yorumlamaz ve kullanmaz. Bu duruma Kaufmann şöyle işaret eder. "Nietzsche gücü birincil olarak başkaları üzerindeki güç ile özdeşleştirmedir. Onun gözünde başkalarına karşı üstünlük sağlama düşkünlüğü, saldırganlık, şövenizm, militarizm, ırkçılık, uyuşumculuk, pasaklı bir yaşama çekiliş

---

<sup>24</sup> Taşkın Ketenci ve Metin Topuz, "Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, Sayı 8, ss. 10-11.

<sup>25</sup> Danto, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, s. 68.

<sup>26</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 1666.

ve Nirvana için istek, tümü de zayıflık anlatımlarıydılar.”<sup>27</sup> Bir başka dille ve Deleuze’nin söyleyişiyle ifade edecek olursak,

Bu ilke (en azından öncelikli olarak), istencin gücü *istediği* ya da egemen olmayı *arzuladığı* anlamına gelmez. Güç istenci, “egemen olma arzusu” anlamında yorumlandığı sürece ister istemez yerleşik değerlere, yani o ya da bu durumda, o ya da bu çatışmada kimin en güçlü olarak “kabul edilmesi” gerektiğini belirlemeye elverişli olan yegâne değerlere tabi kılınmış olur. Böylelikle, tüm değerlendirmelerimizin esnek ilkesi, yeni, tanınmayan değerlerin yaratılmasının gizli ilkesi olan güç istencinin doğası görmezden gelinir.<sup>28</sup>

Yani Nietzsche’ye göre, güç istenci ne gözünü dikmek ne almak anlamına gelir; o yaratmak ve vermektir.<sup>29</sup> Çünkü doğadaki oluşun nedeni güç istencidir. Pearson’ın tespitleriyle, “Nietzsche açısından... ‘güç istemi’ terimindeki ‘güç’ sözcüğü, kuvvet veya dayanıklılık gibi, yalnızca sabit ve değiştirilemez bir kendiliği değil, kendini-alt eden veya kendine boyun eğdiren istemin ‘başarısını’ da ifade eder.”<sup>30</sup> Güç istenci, “kişinin kendisini alt etmesidir; çünkü yaşam sürekli kendi kendini alt etmek zorunda kaldığın bir şeydir. Bundan dolayı güç istenci başkaları üzerinde tahakküm kurmayı söylemez, aksine başkalarını denetleme ve onlara karşı güç ve şiddet uygulama ihtiyacı duyanlar genellikle güçsüz insanlardır.”<sup>31</sup> Nietzsche’ye göre, “gücü isteme insanın kendisine yöneliktir, başkalarına hâkim olmak için onlara yönelik değildir.”<sup>32</sup> Buraya kadar anlatılanlardan ve güç istencinin hem doğal, fiziksel dünya ile hem de insan yaşamı ile olan çok yönlü, girift ilişkisinden hareketle, güç istencinin, karmaşık bir yapı içinde, mevcut kuvvetlerin ve onların karşılıklı niteliklerinin türediği diferansiyel bir öge olarak okunabileceği söylenebilir. Bu yüzden de her zaman hareketli, hafif ve çoğulcu bir öge olarak sunulur. Bir kuvvet güç istenciyle emreder, ama aynı zamanda *itaat etmesi* de güç istenciyle gerçekleşir.<sup>33</sup>

Sonuç itibariyle, güç istencinin Nietzsche’nin genel felsefesinde olumlu bir anlama ve işleve sahip olduğu söylenebilir. Çünkü o, hem *décadence*’ın hem de nihilizmin olumlu bir şekilde aşılmasında kilit bir role sahiptir. Ancak bu noktada şu hususa da işaret etmek gerekir ki Nietzsche güç istencinin her ne kadar başkalarına

<sup>27</sup> Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak II*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2009, s. 66.

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 32.

<sup>29</sup> Deleuze, *Nietzsche*, s. 32.

<sup>30</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 71.

<sup>31</sup> Zeynep Kantarcı Bingöl, *Nietzsche’de Ahlak, Din ve Felsefe Eleştirisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2017, s. 34.

<sup>32</sup> Metin Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, Odtü Geliştirme Vakfı Yayıncılık, Ankara 2002, s. 27.

<sup>33</sup> Deleuze, *Nietzsche*, s. 32.

yönelik bir tahakküm aracı olarak kullanılamayacağını, onun aslında ve özünde kişinin kendisine yönelik bir kontrol ve denetim mekanizması olarak işlev gördüğünü söylese de aşağıda kendisinden alıntılatacağımız ifadeler, onun güç istencine pozitif bir değer yüklediğini, onu olumladığını gösterir niteliktedir. "... her şeyden önce, canlı olan, kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Yaşamın kendisi, güç istemi -: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir."<sup>34</sup> "Güç'ten kendisini güç olarak açığa v u r m a m a s ı n ı , bir üstün gelme-isteği, alaşağı etme-isteği, efendi olma-isteği, düşmana, engel ve zafere bir susuzluk olmamasını beklemek, zayıflıktan kendisini güçlülük olarak açığa vurmasını beklemek kadar saçmadır."<sup>35</sup>

Dolayısıyla, görüldüğü üzere Nietzsche güç istencinin her ne kadar bir tahakküm aracı olarak kullanılmamasını, onun aslında kişinin kendisine yönelik olduğunu söylese de güçlünün gücünü açığa çıkarmasını, kendisinde potansiyel olarak mevcut olan istenci aktif hale getirmesini hem olumlamakta hem de istemektedir. Nietzsche'nin genel felsefesini dikkate aldığımızda aksini düşünmemiz zaten pek olanaklı değildir. Çünkü güç istencinin olumsuzlanması ya da reddedilmesi hayatın reddedilmesi, yaşamın terkedilmesidir. İnsanın dünyada yaşamını devam ettirebilmesinin ve ayakta kalabilmesinin koşulu hiç kuşkusuz güç istencidir. Ne zamanki güç istenci kaybolur işte o zaman insan, dünyadaki güçsüzlük silsilesinin içerisinde savrulur durur. Güç, onu isteyen insanın erişebildiği bir durumdur ve isteme ne kadar fazlaysa güç de doğal olarak o kadar fazladır. Gücü daha fazla isteyip elde edenle gücü istemede yetersiz kalarak daha zayıf olan insan arasında oluşan eşitsizlik, güç çatışmasının da zeminini oluşturur ve bu durum yaşam devam ettikçe devam edecek olan bir süreçtir.

Ona göre yaşam, her ne kadar bir güç istenci olsa da, bu her zaman bir güç artışı değildir; aksine doğası gereği bir yandan gücün çoğalması, gelişmesiyle diğer yandan gücün azalması, çökmesi ve zayıflamasıdır. Bu durum bizim değerlendirme biçimlerimizi de etkilemektedir. Çünkü yaşamın bir güç istenci olması, yaşayanların kendi gücü isteme biçimlerine göre yaşamı değerlendirmeleri anlamına da gelmektedir. Yapılan her değerlendirmeye yaşama ilişkin bir değerlendirme değildir. Yapılacak olan değerlendirmenin değeri de, gücü artıran veya gücü azaltan

---

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 28.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, ss. 37-38.

değerlendirmenin değerine göre belirlenir. İşte Nietzsche'nin en önemli kavramlarından birisi olan ve modern toplumun içinde bulunduğu bir durum olarak gördüğü *décadence*, yaşamda gücü artıran niteliklerin değil de, gerilemeye ve güçsüzlüşmeye neden olan değerlendirme biçimlerinin bu toplumda açığa çıkmasından kaynaklanır.<sup>36</sup> Ona göre, insan, gücü artıran niteliklere yönelseydi, bu *décadence* durumu da söz konusu olmayacaktı. Fakat Avrupa insanı bunu başaramadı. Dolayısıyla da bu tarihsel kavşakta batı toplumu *décadence* dediğimiz vakıyayla karşı karşıyadır. Öyleyse şimdi *décadence*'ın ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve ne şekilde aşılabilceği şeklindeki soruların yanıtlarını arayabiliriz.

## 2.2. *Décadence*, Ahlâk ve Nihilizm

Güç istencinin yanında Nietzsche'nin felsefesini karakterize eden kavramlardan birisi de *décadence*'dir. Ayrıca güç istenci kavramıyla *décadence* arasında da bir nedensel ilişki söz konusudur. Güç istenci, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, reddedildiğinde ya da geri plana itildiğinde karşımıza kaçınılmaz olarak *décadence* dediğimiz olgu çıkmaktadır. *Décadence* sözcüğü Latince kökenli olup "decadere"den gelmektedir.<sup>37</sup> Sözlüklere bakıldığında onun düşme, çöküş, çözümlüş, bozulma ve yozlaşma gibi farklı kavram ve ifadelerle karşılandığı görülmektedir. Nietzsche bu kavramı, yabancılaşma fenomenine karşılık gelecek şekilde<sup>38</sup> Almancaya çevirmeden, Fransızcadaki orijinal haliyle kullanmaktadır. Biz de tezimiz boyunca, hem Türkçeye tek bir sözcükle çevrilememesi ve dilimizdeki her hangi bir ifadenin onun anlam içeriğini tam olarak karşılayamaması nedeniyle, hem de Nietzsche'nin orijinal kullanımına sadık kalma adına sözcüğü Fransızca'daki ifadesiyle kullanmayı tercih edeceğiz.

Nietzsche *décadence*'ı çok farklı ve geniş bir anlamsal çerçevede kullanmaktadır. Ona göre *décadence* farklı alanlarda ve değişik şekillerde tezahür eder. Nietzsche'nin yazılarına bakıldığında, *décadence*, tabiatta, toplumsal yaşamda ve bireyin hayatında değişik şekillerde kendisini gösterir. *Tabiatta décadence*, yaşayan her organizmanın zaman içerisinde ölmeye ve çözülmeye mahkûm olması anlamına gelmektedir. Ve bu anlamıyla o doğal bir süreçtir, doğanın bir yazgısıdır. *Toplumsal yaşamdaki décadence* ise, toplumun kendi bünyesinde barındırdığı ve zamanla işlevini

---

<sup>36</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, ss. 90-92.

<sup>37</sup> Birol Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, Motto Yayınları, İstanbul 2019, s. 54.

<sup>38</sup> Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2008, s. 7.

Yitiren kurum ve anlayışları bünyesinden atamaması durumunda karşılaştığı bir durumdur. Ona göre her toplum hayatiyetini devam ettirmek için belli işlevleri yerine getirmek için belli kurum ve değerler üretir. Ne var ki bu kurum ve değerler zamanla görevlerini yerine getiremez hale gelir, atıllaşır. İşte toplum da, bünyesindeki bu atıl ve artık maddeleri temizleyemediği takdirde Nietzsche'nin hastalıklı yığın dediği hale gelir. Ona göre bugünkü modern batı toplumu bu anlamda dinamizmini yitirmiş, hastalıklı bir yığın haline gelmiş bir toplumdur. Toplum dediğimiz şey bireylerin toplamından, bir araya gelmesinden oluştuğu için toplumsal yaşamdaki bu *décadence*'nin bireyin hayatında da bir karşılığının olmaması düşünülemez. Bu bağlamda, *bireysel yaşamdaki décadence*'nin ise, decadent bir toplumda yaşayan bireylerin yaşama istençlerini yitirmesi sonucu, yaşadıkları hayata ve kendilerine yabancılaşması durumu olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin aslında üzerinde en fazla durduğu, ilgisini odakladığı *décadence* türü de budur. Çünkü o, insanın duygularının, arzularının, kısacası içgüdülerinin öldürülmesidir. Yaşamsal süreçler yerine yaşam karşıtı süreçlerin hakîmiyetidir. Nietzsche'ye göre sağlığın ölçütü, kişinin ne kadar enerji toplayıp boşalttığıdır. Bu da doğrudan içgüdülerimizle ilgilidir. Dolayısıyla içgüdülerimizin öldürülmesi ya da işlevsiz kılınması sağlığımızın elimizden alınması ve *décadence*'nin ortaya çıkması demektir.<sup>39</sup> Nietzsche'nin *décadence*'dan söz ettiği her yerde kaçınılmaz olarak içgüdülere bir gönderme mevcuttur; bu bağlamda ya insanın içgüdüleriyle temasını yitirmesinden ya da içgüdülerin işlevlerini yerine getirememesinden söz eder. *Décadence*'nin nedeni, içgüdülerimizin saptırılmaları, kendi doğallıklarından uzaklaştırılmalarıdır. İnsan temel güdülerini yabancılaştırmak suretiyle kendi doğasına yabancılaşmış, verili değerlerin egemenliğinde kendi özgünlüğünü yitirmiştir. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nda *décadence*'yi, insanın kendi içgüdüleri ile kavga etmek durumunda kalması şeklinde tanımlar. *Güç İstenci*'nde ise doğal olan her şey karşısında utanma, yaşamın inkârı, hastalık ve sürekli bitkinlik olarak tanımladığı *décadence*'nin yaşanmasının en büyük sebebi olarak ahlâkı görür. Çünkü ahlâk insanların hayatını baskı altına alarak onları hayati öğelere cevap veremez hale getirir ve yabancılaştırır.<sup>40</sup> Bu noktada ifade etmek gerekir ki onun eleştirilerinden nasibini alan sadece ahlâk değildir. *Décadence*'nin tezahür ettiği diğer alanlar olarak gördüğü din, felsefe, psikoloji ve biyoloji de bu eleştirilerden payına

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bkz. Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 15 vd.

<sup>40</sup> Bingöl, *Nietzsche'de Ahlâk, Din ve Felsefe Eleştirisi*, s. 8.

düşeni alır. Hatta ona göre d cadence kendisini en çok da, din ahlâk ve felsefe alanlarında gösterir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak; “Dinimiz, ahlaklılık ve felsefe, insanın  ok ş biçimleridir.”<sup>41</sup>  rneğin din, bu dünyayı k  mseyip önemsizleştirerek ve bunun karşılığında Tanrı ve öte dünyayı yücelterek d cadence’a neden olmuştur. Felsefe de Platon  rneğinde olduğu gibi, bu dünyanın karşısında, duyularla idrak edilemeyen saf, soyut ve ideal bir dünya tasarımılayarak d cadence’a zemin hazırlamıştır. Yine psikoloji g nahk rlık, vicdan azabı, acıma ve merhamet gibi bir takım duygulara vurgu yaparak ve beden biyolojik fonksiyonlarını önemsizleştirerek, biyoloji de kötü alışkanlıklar, hareketsiz yaşam gibi bir takım sağlıksız yaşam koşullarını ihmal ederek d cadence’ın tezahürüne sebebiyet vermişlerdir.<sup>42</sup> Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Nietzsche’ye göre d cadence hayatın farklı alanlarında değişik şekillerde tezahür etmektedir. Ama daha da önemlisi, d cadence Nietzsche’nin felsefesinde yaşamın kendisinde var olan organik-fizyolojik bir ögedir ve yaşamla d cadence arasında doğal ve zorunlu bir bağ mevcuttur.<sup>43</sup> Bu nedenle de, ifade etmek gerekir ki, Nietzsche için d cadence tabii bir olgudur, bir hayat fenomenidir. Nietzsche’nin bir oluş filozofu olduğu ve hayatı dinamik bir süreç olarak yorumladığı dikkate alınacak olursa, onun için hayatın, yıkıcı ve yaratıcı g  lerin bir terkibi olduğu söylenebilir. *G   İstenci*’nde sonsuz olarak kendi kendini yaratan, sonsuz olarak kendi kendini yok eden Dionysian dünyasından söz etmesi de bu durumun bir göstergesidir. Hayatın hem yıkıcı hem de yaratıcı olması onun dinamik akışına işaret eder. Yani Nietzsche’ye göre hayat pozitif ve negatif, tasdik edici ve yadsıyıcı yanlara sahiptir. Nietzsche, hayatın yıkıcı ve yaratıcı yönlerine vurgu yaparken “yükseliş” ve “ ok ş” kelimelerini de kullanmaktadır. D cadence olgusu, hayatın  ok ş yönündeki hareketine karşılık gelir. Nietzsche’ye göre yaşamın ve yaşamın büyümesinin gerekliliği olan bu  ok ş n ayıplanmaması gerekir.  nk n n yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gerekli bir fenomendir. Bu yüzden d cadence’ı ortadan kaldırmak için kökten çareler bulmak Nietzsche için utanılması gereken bir düşünce tarzıdır. Bu, yaşlanmanın durdurulamaması gibi bir şeydir. Gücün doruk noktasında bile  p ve atık malzemeler olmak zorundadır.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 500. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*,  ev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 390.

<sup>42</sup> Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, s. 20.

<sup>43</sup> Türkyılmaz, *Bunalım  ağı*, s. 90.

<sup>44</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, ss. 46-47.

Décadence doğal ve zorunlu bir olgu olduğu için onun tümünden olumsuzlanması da doğru değildir. Şayet öyle olsaydı, onun yeniden bir değerlendirilmeyle aşılması da mümkün olmazdı. “Decadence çift uçlu bir olanaklılıktır. Kendi décadence’ının bilincine varan birey, ya onun içinde sıkışır kalır ya da onu aşar.”<sup>45</sup>

Tarihsel olarak ele alındığında ise décadence’ın kökenleri Sokrates’e kadar uzanır. Sokrates öncesi Antik Yunan düşüncesini şekillendiren mitolojik ögeler olarak Apollon ve Diyonos’un karşıtlığında (ya da başka bir ifadeyle birbirini var eden uyumunda) décadence’den söz etmek pek olanaklı değildir. Çünkü Apollon-Diyonos karşıtlığında Nietzsche bir uyum, bir birlikte varoluş, bir olumlama, kısacası yaşama bir evet deyiş görür. Ne var ki Sokrates’in, Diyonos’un karşısında tercihini Apollon’dan yana kullanması ve içgüdülerin dışavurumu yerine onların denetlenmesini ve hatta yok edilmesini tercih etmesi, söz konusu dengeyi ve uyumu bozmuş, hayatı olumsuzlamıştır. Bu nedenle Sokrates ön plana çıkardığı akılcılık ile Yunan décadence’nın ilk habercisi olmuş ve Nietzsche’ye göre, ilk “decadent” olarak tarihteki yerini de almıştır. Bu aynı zamanda mitin ölümü ve batı metafiziğinin de doğuşu anlamına gelmektedir. Çünkü Sokrates’le temelleri atılan akılcılık ve ardından gelen Platon’un duyulur dünya ile ideal dünya şeklindeki ayrımılması ile Batı metafiziğinin de temelleri atılır. Nietzsche bu durumu *Ecce Homo*’da şu sözlerle ifade eder: “‘Gerçek dünya’ ve de ‘görünen dünya’ – daha doğrusu: uyduruk dünya ile gerçeklik... İdeallerin yalana, şimdiye dek gerçekliğin melanetiydi, insanlık en derin içgüdülerine dek bunlarla aldatıldı ve yalana boğuldu...”<sup>46</sup>

İşte Hristiyanlık, Antik Yunan dünyasında Sokrates ve Platon’un öncülüğünü yaptığı akılcılık ve ahlâklılık, ama daha da önemlisi, ikincisinin ikili dünya ayrımı üzerine kurulmuş ve gelişmiştir. Bu açıdan Nietzsche Hristiyanlığın köklerini Sokratik kültürde ve onun uzantısı olan Platonculukta bulabileceğimizi söyler. Ona göre Hristiyanlık, bir yandan Sokrates’in ahlâk öğretilerinden aldığı ilhamla içgüdülerimizi köreltmüş, aklımızı onun üzerinde bir kontrol ve denetim mekanizması olarak tesis etmiş, diğer yandan Platon’un varlık öğretisi ile de idealar dünyasını tek gerçek ve geçerli dünya kabul etmek suretiyle varlığın bilgisini duyuşal olandan tamamen

---

<sup>45</sup> Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, s.82.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 8.

koparmıştır. İşte bu nedenle Nietzsche, Hristiyanlığı “décadence belirtisi” olarak niteler. Ona göre dinlerdeki ama özellikle Hristiyanlıktaki

“Tanrı” kavramı yaşamın bir karşı kavramı olarak uydurulmuş, yaşama yıkım getirici, ağulu, kötileyici, onun can düşmanı ne varsa tümü de o kavramda ürkütücü bir birlik olmuştur. “Öte yan” (Jenseits), “gerçek dünya” (wahre Welt) kavramları var olan b i r i c i k dünyayı gözden düşürmek, yeryüzü gerçekliğimiz için tek bir amaç, neden, ödev bırakmamak için uydurulmuş! “Ruh”, “tin”, giderek “ölümsüz tin” kavramları gövdeyi [bedeni] aşağılamak, onu sayrı bir ermiş yapmak, yaşamda önemsemeye değer ne varsa, ... hepsinin karşısında ürkütücü bir aldırılmazlık koymak için uydurulmuş!<sup>47</sup>

Nietzsche Hristiyanlığı, décadence kavramı bağlamında değerlendirirken onu sadece inançsal içeriği ve boyutu ile eleştirilerine konu edinmez. Hristiyanlığı ahlâkî bir eleştirinin de konusu yapar. Çünkü ona göre, Hristiyanlık bize sakat ve yanlış bir inanç teklif ettiği gibi, hatta ondan fazla bozuk bir yaşam tarzı da teklif eder. Kendi ifadeleriyle, “Hristiyanlık bir *yaşam tarzıdır*, inançlar sistemi değil. Nasıl hareket edeceğimizi söyler, neye inanmamız gerektiğini değil.”<sup>48</sup> Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın teklif ettiği dinsel ahlâk basitçe, içgüdülerin bastırıldığı, yaratıcı güçlerin engellendiği, bireyselliğin yok edildiği bir sürü ahlâkıdır, köle ahlâkıdır. Bu ahlâka göre, birey toplumun sıradan ve niteliksiz bir üyesidir ve temel görevi de toplumda yürürlükte olan köhnemiş değerlere göre bir yaşam sürmesidir.

Nietzsche, Sokratik kültürün öğeleri olarak Batı metafiziği ve Hristiyanlığın yanında, yaşadığı dönemde hakîm olan modernite ve aydınlanma düşüncesini de décadence bağlamında eleştirilerine konu edinir. Çünkü ona göre modern Avrupa Sokrates ve Platon tarafından karakterize edilen sistemci düşüncenin ve onun dinsel plandaki tezahürü olan Hristiyanlığın olduğu kadar, aydınlanma ve modernitenin de bir ürünüdür. Aydınlanmanın ayırt edici özelliğinin insan aklına duyulan aşırı bir güven olduğunu hatırladığımızda Nietzsche’nin niçin aydınlanmayı da eleştirilerinin odağına yerleştirdiği kolaylıkla anlaşılabilir. Hatırlanacağı üzere Sokrates, duyguyu, arzuyu, içgüdüyü temsil eden Diyonosos karşısında tercihini ölçüyü, dengeyi ve akli temsil eden Apollon’dan yana kullanıyor ve felsefesini bir ahlâk öğretisi olarak kurgularken bu öğretinin temelini akli ve mantığı yani rasyonel yeti ve yeteneklerimizi koyuyordu. İşte bu Sokratik tercih ve kabulün üzerinde yükselen aydınlanma ve modernitenin de aklın ve akılcılığın zirve noktası olduğu söylenebilir. Dolayısıyla,

<sup>47</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 123. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, İstanbul 2003, s. 129.

<sup>48</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 161.

ilerleme, bilimcilik, demokrasi, insan hakları, özgürlük ve eşitlik gibi aydınlanma ve modernitenin bütün temel kabulleri ve idealleri Nietzsche'nin eleştirilerine muhatap olur. Çünkü ona göre, aydınlanmanın ortaya koyduğu yeni ideallerin Sokratesçilikten ve dolayısıyla da Hristiyanlıktan pek bir farkı yoktur. Dolayısıyla o da, aynı Sokrates ve Platon felsefesinin üzerine inşa edilen Batı metafiziği/sistemci düşüncesi ve onun dinsel plandaki yansıması olan Hristiyanlık gibi insanı bozuluşa, çürüyüşe götüren yani *décadance*'a mahkûm ve mecbur eden bir araçtır.

Sonuç itibariyle, gördüğümüz üzere, tarihin farklı dönemlerinde değişik tezahürlerle ortaya çıkan şey *décadance*'dan başka bir şey değildir. *Décadance* her ne kadar doğal ve zorunlu bir olgu olsa da bugün modern insanın yüzleşmek ve aşmak zorunda olduğu bir gerçekliktir. Çünkü onun mantıksal sonucu, “*en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi.*”<sup>49</sup> anlamına gelen nihilizmdir. Yani, Baykan'ın ifadeleriyle, “transandental, düalistik, ahlâkî [dinî]-dünya-görüşünün ‘yüce değerleri’nin artık veri olarak kabul edilmemesi”dir.<sup>50</sup> Nietzsche'nin felsefesinde nihilizmin ne olduğu, nasıl anlaşıldığı, yorumlandığı ve bu kavramın onun felsefesinde nasıl bir işleve sahip olduğu meselelerine girmeden önce, kavramın etimolojik ve epistemolojik bir çözümlemesini yapacak olursak, nihilizmin, Latince “hiçlik” anlamına gelen *nihil* sözcüğünden türediğini söyleyebiliriz. Bu anlamıyla o, yalnızca varolmamayı imler ve hiçbir varlık türüne ve kategorisine işaret etmez. Yani, gerek toplumsal gerek bireysel ölçekte değerlerin yok olması, bir değer yoksunluğu, değersizleşme halini ifade eder. Klasik anlamıyla ele alındığında nihilizm, hangi dönemde ve nerede ortaya çıkarsa çıksın, insanların bağlandıkları en yüksek değer ve ideallerin işlevlerini yerine getirememeleri durumunda ortaya çıkan bir ruh halidir ve bu hale eşlik eden yaşama ve düşünme biçimidir. Bu yaşama ve düşünme biçimi; aynı zamanda bir varoluşsal anlamsızlığa, boşluğa ve hiçliğe işaret ettiği için bir varoluş sorunudur. Bu varoluş sorunu Nietzsche'nin nihilizmin ön biçimi olarak gördüğü kötümserliği ortaya çıkarır. Fakat nihilizme bu varoluş sorununu da kapsayan tarihsel ve kültürel bir olay olarak bakıldığında başka bir anlam daha ortaya çıkar. Bu ikinci anlamıyla nihilizm kültürel yaşamın temelini, zeminini kaybetmesine; bu yaşamı mümkün kılan değerlerin değersizleşmelerine ve böylece yaşamın dejenerasyonuna

---

<sup>49</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 27.

<sup>50</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 85.

işaret eder. Nietzsche'nin tanımlayıp anlatmaya ve tabii aşmaya çalıştığına da nihilizmin bu anlamı olduğu söylenebilir.<sup>51</sup>

Bu noktada işaret etmek gerekir ki, felsefi literatürde nihilizmin birbirini tamamlayan iki farklı yorumundan, versiyonundan söz etmemiz olanaklıdır. İlki *metafizik* nihilizmdir. Nihilizmin bu yorumu, gerçeği, hakikati radikal ve kategorik reddeder. Dolayısıyla ona göre gerçekliği bilmek olanaksızdır. Diğeri ise *etik* nihilizmdir. Bu ise, aşkın bir temele dayandırılacak nesnel ve objektif değerlerin mevcudiyetini reddetmektir.<sup>52</sup> Kabul etmek gerekir ki Nietzsche nihilizmi her iki versiyonu ile de alır ve felsefesinde işler. O, *Şen Bilim*'de, meşhur delisinin ağzından Tanrı'nın ölümünü duyurarak deyim yerindeyse hem metafizik hem de etik nihilizmini ilan eder. Şöyle demektedir meşhur deli: "Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız?"<sup>53</sup> Fakat Tanrı'nın ölümü ne demektir? Bu ne anlama gelmektedir ve nasıl anlaşılmalıdır? Bu basitçe, bir zamanlar yaşayan Tanrı'nın gerçekten öldüğü anlamına gelmemektedir, böylesi bir çıkarım zaten doğası gereği ölümsüz olan Tanrı ile çelişik olurdu.<sup>54</sup> Yani Nietzsche'nin yaptığı şey ciddiyyetten uzak bir teoloji kritiği değildir.<sup>55</sup> O, *décadence*'ın din ve felsefe alanındaki tezahürünün en özlü ifadesidir.<sup>56</sup> Zaten uzun zamandır insandaki güç istencini reddeden, insanın dünyayla ve yaşamla bağını kopartan ve bu yolla insanı *décadence*'a mahkûm ve mecbur eden metafizik sistemin çöktüğünün ilanıdır. Evet, bu metafizik sistem çökmüştür, ne var ki insanlar bu gerçeğin farkında değildir. İşte onun yapmaya çalıştığı şey, insanı bu gerçekle yüzleştirmektir. Tanrı'nın ölümü ile insan artık geleneksel felsefenin kabul ve iddia ettiği şekliyle evrendeki yerini ve değerini kaybetmiş, her şey anlamsızlaşmış, insan varoluşsal bir krizin içerisine düşmüştür. İnsan, "istikametten yoksun, güvensizlik içinde, ahlâkî idealleri gerçekleştirme arzu ve gücünü yitirmiş, ümitsiz bir hâle düştü."<sup>57</sup> İşte Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi, bize bir yandan nihilizmin anlamını ve içeriğini vermektedir ama

---

<sup>51</sup> Sebahattin Çevikbaş, "Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011, Cilt 15, Sayı 2, s. 70.

<sup>52</sup> Baykan, *Nietzsche Felsefesi*, ss. 84-85.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa kitabevi, Bursa 2003, s. 130.

<sup>54</sup> Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2015, s. 253

<sup>55</sup> Senail Özkan, *Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 50.

<sup>56</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 84.

<sup>57</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 86.

diğer yandan insanın onu nasıl aşabileceğine yönelik birçok imayı da içinde barındırmaktadır.<sup>58</sup>

Doğrusunu söylemek gerekirse Nietzsche'nin Tanrı'nın ölüm ilanını vererek mottolaştırdığı nihilizm, her ne kadar modern dönemin bir ürünü olduğu söylene de, aslında –Nietzsche'ye göre de- batı felsefesinin ve metafiziğinin tarihsel karakteridir ve bu felsefe 'nihilizm istemi'ni bünyesinde üstü örtük olarak hep taşımıştır.<sup>59</sup> Bu açıdan bakıldığında nihilizmin tarihsel ardalanı, Georgias ve diğer bazı sofistlere kadar geriye götürülebilir. Bu münasebetle, onun bir öğretisi, bir görüş olmaktan çok tarihsel bir devinim olduğu da söylenebilir. Ancak yine de, Nietzsche'nin dikkatini yoğunlaştırdığı nihilizmin, akademik nihilizm değil de, on dokuzuncu asırda Batı uygarlığını tehdit eder hale gelen ve onun "patolojik" olarak nitelediği kültürel nihilizm olduğunu ifade etmek gerekir.<sup>60</sup> Mevlana Celaleddin nihilizmin bu yapısını ve karakterini şöyle ifade etmektedir:

*Nihilizm*, bugün sıklıkla bir "ideoloji" ya da "felsefi akım" olarak anılıyor lâkin gelgelelim bu kavram... Batı metafiziğinin, Batı ahlakçılığının ve Batı değerçiliğinin, tarihsel olarak geldiği son noktayı ifade ediyor – Yani tüm değerlerin ve tüm anlamların, Batı kültür tarihinin zorunlu bir nihayeti olarak yitirilişini.<sup>61</sup>

Nihayetinde nihilizm Batı felsefesinin 2500 yıllık serüveninin son evresidir. Bizzat batı felsefesinin doğal bir sonucudur. Nihilizm, yıkılan bütün değerlerin, çöken bütün inançların neticesinde insanın bu dünya üzerinde amaçsız kalmasının, yaşamak için yeterli bir amaç bulamamasının en açık ifadesidir. Ne var ki bu durumda insanın önünde ikili bir alternatif durmaktadır. Nietzsche'nin genel felsefesine hakîm olan yıkıcı ve yapıcı karakter, burada nihilizm hususunda da karşımıza çıkmaktadır. O nihilizmin iki türünden söz eder. Aslında bu ayırlama Nietzsche'nin nihilizmi nasıl anladığını, ona nasıl bir anlam ve işlev yüklediğini ve kendisini nihilizm karşısında nerede/nasıl konumlandığını görmemiz açısından da faydalıdır. Bunlardan ilki onun zaman zaman "zayıf", "bıkkın" ve "tamam olmayan" gibi ifadelerle nitelediği pasif (edilgen) nihilizm; diğeri de "tamam (bütün)" ve güçlü gibi kavramlarla andığı aktif

<sup>58</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017, s. 24.

<sup>59</sup> Nezihe Dede, *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017, s. 23.

<sup>60</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 85.

<sup>61</sup> Celâleddin, *Nietzsche'nin Altı Günü ve Yedinci Gün: Tanrı'nın Ölümü*, s. 43.

(etken) nihilizmdir.<sup>62</sup> Nietzsche'ye göre pasif nihilizmde kişi, sahip olduğu değerlerin değersizliğini kavramış, hayatın bir anlamdan ve amaçtan yoksun olduğunun farkına varmıştır. Ne var ki bir anlam ve amaç üretmek, yeni değerler inşa etmek ve bu yolla nihilizmi aşmak adına bir çaba içerisinde değildir. Böylesi bir kişi, ya içinde bulunduğu bu travmatik durumun farkında olmasına rağmen onu aşmak için bir çabanın içerisine girmez, ya da sahte ve sanal değerlerle, yapay anlam ve amaçlarla kendisini aldatır. Nietzsche'ye göre, uzakdoğu mistisizminin bir temsili olan Budizm pasif nihilizmin tarihteki klasik örneği olduğu gibi, Schopenhauer'un felsefesi de modern dönemdeki örneğidir.<sup>63</sup> Her iki örnekte de nihilizmin temel karakteristiği bir karamsarlık ve kötümserliktir ve her ikisinde de bu hayatın bir reddi, olumsuzlanması söz konusudur. Bu açıdan pasif nihilizm “patolojik bir ruh hali”dir, *décadence*'ın farklı bir ifadesidir.

Aktif nihilizm ise bu patolojik ruh halinin bir çaresidir. Yani *décadence*'ı aşmanın yolu ve yöntemidir. Aslında “Tanrı'nın ölümü”nün ilanı bize bir anlamda aktif nihilizmin de olanaklılığını bildirir. Çünkü Tanrı'ya refere edilen, eski değerler üzerinden anlamlandırılan hayatların anlamsızlığı, meşrulaştırılan değerlerin değersizliği, geçersizliği bir kez fark edildiğinde, bu, beraberinde yeni hayatların ve yeni değerlerin de kapısını bize açacaktır. Bu durumu *Güç İstenci*'nde Nietzsche şöyle ifade etmektedir:

Gerçekten, “Yaşlı tanrının öldüğü” haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, “özgür ruhlar” a sanki üzerimizde yeni bir gün doğmuş gibi geliyor; yüreğimiz şükranla, şaşkınlıkla, önseziyle, beklentiyle dolup taşıyor. Uzun bir süreden sonra çevren, tekrar açık görünüyor bize, oysa parlak olmaması gerek; uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmağa cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözü peklğine izin veriliyor; deniz, denizimiz açılıyor gene; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir “açık deniz” olmadı.<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi Nietzsche “Tanrı öldü” ifadesiyle, Platonik-Hristiyan geleneğin dünyayı ve hayatı yorumlama tarzının etkisini yitirdiğini, zihinlerin bu ahlâkî empozeden kurtulduğunu kastetmektedir. Bu durumda zayıf, bezgin, yani pasif nihilist içine düştüğü korku, ümitsizlik ve boşluğu hayatına yansıtıp hayatın bir anlamdan yoksun olduğu sonucuna ulaşırken; aktif nihilist eskimiş, köhne değerlerin yok

<sup>62</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 88.

<sup>63</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 88.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s.212.

olmasının yeni değerlerin yaratılması hususunda insana bir olanak sunduğunu, sorumluluk yüklediğini düşünür.<sup>65</sup>

Bu noktada Nietzsche'nin nihilizm karşısındaki pozisyonu da tartışma konusu yapılabilir. Yani o, bir nihilist mi idi, şayet nihilist ise, nasıl bir nihilist idi sorularına da yanıt aranabilir. Örneğin, Klossowski, Nietzsche'nin felsefesindeki ebedî (bengi) dönüş kavramsallaştırmasına yaptığı vurgu nedeniyle söz konusu dönüşün bir kısır döngü oluşturduğunu, anlam ve amacı geri döndürülemez şekilde yok ettiğini ifade ederek, açıkça itiraf etmese de Nietzsche'nin pasif bir nihilist olduğunu ima eder.<sup>66</sup> Diğer taraftan Baykan Nietzsche'nin geleneksel değerlerin çöküşünü benliğinde yaşayan ve bu hastalıklı durumdan kurtulmak için yeni değerler yaratmanın olanaklılığına inanan "trajik" bir nihilist olduğunu;<sup>67</sup> Türkyılmaz ise, Sokratik kültürün ürettiği ahlâksal değerlendirme biçimlerinin değersizliğini, ileri sürdüğü hakikatlerin gerçek-dışı olduğunu görmesi ve göstermesi nedeniyle Nietzsche'nin bir nihilist olduğunu, hatta nihilizmi benliğinde sonuna kadar yaşayan, "ilk tam nihilist" olduğunu söyler. Ancak Türkyılmaz'a göre, diğer taraftan, ileri sürdüğü yeni bir değer koyması ilkesiyle, değerleri kendisinin yeniden değerlendirilmesiyle, kendisini bu nihilizmin dışında tutmuştur.<sup>68</sup> Yani kendi nihilizmini "aktif bir nihilizm" olarak konumlandırmıştır. Bize göre de Nietzsche'yi tüm nihilistik tavırlarına ve söylemlerine rağmen, hem hayatı olumlamasına hem de değerlerin yeniden değerlendirilmesine yaptığı vurgu nedeniyle aktif bir nihilist olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır. Çünkü ona göre amaç hayatın olumlanmasıdır. Bunun için de değerlerin yeniden üretilmesi, değerlendirilmesi gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, Nietzsche'de sadece nihilizme düşmüş, eski değerlerin değersizliğini fark etmiş kimse değerleri yeniden değerlendirebilir.

### 2.3. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi ve Üst-İnsan

Nietzsche'de değerlerin yeniden değerlendirilmesi sorunu karşımıza ahlâk sorununu çıkarır. Bu da insan sorunundan bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü insandan bağımsız bir ahlâktan söz edilemez. Bir başka ifadeyle, ahlâk da dâhil felsefenin ilgi alanlarına giren bütün soru ve sorunlar insan bağlamında ele alınıp

---

<sup>65</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 89.

<sup>66</sup> Geniş bilgi için bkz. Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısır Döngü*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 113.

<sup>67</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 89.

<sup>68</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 115.

çözümüne kavuşturulabilirler. Bu açıdan Nietzsche felsefesinin temel ve merkezi kavramının insan olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>69</sup> Bu açıdan ilkin, onun insan anlayışının detaylarıyla birlikte göz önüne serilmesi gerekir.

Onun insan anlayışını da genel felsefe anlayışından ve bu bağlamda geleneksel felsefeye yönelik eleştirilerinden bağımsız anlamamız olası değildir. Ona göre, tarihsel süreç içerisinde yapılan bütün felsefi tartışmalar daima bir takım soyut argümanlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. İnsan da bu tartışmalar içerisinde sadece kavramsal ve tanımsal bir varlık olarak yer almıştır. Buna göre insan bazen düşünen bir hayvan, bazen günahkâr doğmuş eksik bir varlık, bazen da sosyal ve ahlâkî bir canlı olarak görülmüştür. Yani insan hep belirlenmiş bir öze göre biçimlendirilmiş ve anlaşılmıştır. Ne var ki bu, bir yandan insanın bir takım metafizik kavramlar tarafından eritilip yok edilmesi gibi bir sonuca sebebiyet verirken, diğer yandan onun somut varlığının hep görmezlikten gelinmesine neden olmuştur.<sup>70</sup> Bu da insanın hem felsefe yapan hem de felsefesi yapılan bir varlık olduğunu dikkate aldığımızda, hem insanın hem de onun felsefesinin, yani ürettiği bilimin, kültürün, sanatın, ahlâkın ve diğerlerinin doğru anlaşılmasında bir engel olmuştur. Bu açıdan eğer felsefede bir devrim yapmak ve yeni bir felsefenin temellerini atmak istiyorsak –ki Nietzsche’nin yapmak istediği de bundan başka bir şey değildir- o halde yapılması gereken ilk şey, insanı herhangi bir metafiziksel kabule indirgmeden, soyut bir kavrama dönüştürmeden, onu zamansal ve mekânsal bağlamında, somut gerçekliğinde anlamaya ve tanımaya çalışmak olmalıdır.

Nietzsche’nin felsefedeki ana gayesinin ve temel misyonunun üst-insana ulaşmak olduğunu dikkate aldığımızda, önce onun bu insana ulaşmadan önce insan tiplerini hem tarihsel süreç içerisinde kronolojik olarak hem de felsefi literatüründe tematik olarak nasıl ele aldığına bakmamız gerekir. Bu bağlamda Nietzsche’nin dört insan tipinden ve türünden söz ettiğini görürüz. Bunlardan ilki *yırtıcı hayvan* olarak

---

<sup>69</sup> Doğrusu bu tespit sadece ve ilk elden Nietzsche’ye ait değildir. Biz, Antik çağın ve Ortaçağın varlık temelli felsefesine karşı olarak, temelleri Descartes tarafından atılan modern felsefenin insan temelli bir felsefe olduğunu biliyoruz. Ne var ki, modern felsefenin temelinde yatan sadece “epistemik bir özne” olan insandır. Yani sadece bir takım rasyonel yetilerle donatılmış soyut ve spekülâtif insandır. İşte Nietzsche’nin farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Onun insanı, zamanda ve mekânda yaşayan, eylem ve edimleri rasyonel yetileri kadar ve hatta ondan daha fazla duygusal ve duygusal yetileri tarafından belirlenen somut ve bireysel insandır. İnsanın somutluğu ve bireyselliği vurgusu Nietzsche’nin felsefesinde öylesine belirgin ve belirleyicidir ki, bu vurgu nedeniyle o, insanın biricikliğini felsefenin temeline yerleştiren varoluşçuluğun, Kierkegaard’la beraber özel ve kurucu bir ismi olarak kabul edilebilir.

<sup>70</sup> Esenyel, *Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche*, ss.119-120.

nitelediği insan tipidir. Nietzsche'ye göre, bu insan trajik çağa yani *décadence* öncesi döneme aittir. Dolayısıyla da o, Nietzsche'nin literatüründe olumlu bir karakteri imlemektedir. Bu insan içgüdülerini baskılayan herhangi bir ahlâk anlayışına sahip değildir. O, henüz boyunduruk altına alınmamış, kendisini duygularına ve içsel dürtülerine yabancılaştırmamış doğal insandır. Örneklerinin Roma, Arap, Germen ve Japon asil zadelere ile eski İskandinavya Vikingleri olarak verdiği bu tip, Nietzsche'ye göre, asil ve soylu bir tip olup, güçlü iradeli ve savaşçı yapıdaki insanların atalarıdır.<sup>71</sup> Ancak, Sokrates ve Platonla birlikte bu trajik çağ sona erer. *Décadence*'in temellerinin atıldığı yeni bir dönem başlar. Bu dönem Sokrates ve Platon üzerinden Hristiyan ortaçağına, oradan da Aydınlanma ve moderniteye uzanır. Bu dönemi karakterize eden insan tipini de o, *sürü insanı* olarak ifade eder. Çünkü bu tarihsel dönemde neyin iyi ya da kötü olduğu, yani bir eylemin ahlâka uygunluğu ya da uygunsuzluğu insanın üstünde ve dışında duran ahlâkî ilke ve idealler üzerinden belirlenir. Bu insan tipine göre amaç ahlâklı yaşamdır ve ahlâkın kural ve ilkeleri de karşımızda “verili” olarak durmaktadır. Önemli olan bunlara uygun bir yaşam sürmektir. Yani, sürü insanı gündelik dilde “kötü” olarak kabul ettiğimiz, ahlâk kurallarına saygı göstermeyen insan değildir. Onun da bir ahlâkı vardır ancak bu ahlâk onun üstünde ve dışında kurulmuş, her şeyin değerlendirilmesi kendisinden önce yapılmıştır. İnsana düşen görev, hayatını, yapıp etmelerini bu değerlendirmelere göre düzenlemektir.<sup>72</sup> Bu tespitlerden de anlaşılacağı üzere, sürü insanı zamansal ve mekânsal açıdan çok geniş bir kategoriyi ifade etmektedir ve Nietzsche'nin de eleştirilerinin odağını oluşturmaktadır. Nietzsche bu insanlara, “’alelâde insan’, ‘sıradan insan’, ‘nasipsiz’, ‘pazar yerinin sinekleri’, ‘küçük insan’, ‘pek-çoklar’ vb. adlar verir.”<sup>73</sup> Çünkü sürü insanı ve onun temsil ettiği yaşam tarzı ve etik değerler, tarihsel olarak incelendiğinde, Avrupa'da uzunca bir zaman diliminde hüküm sürmüştür ve Avrupa'da ortaya çıkan yozlaşmanın baş müsebbibidir.

Nietzsche'ye göre geleneksel felsefenin ve dinin kabulleri içerisinde düşünüldüğünde sürü insanı iyi ve ideal insan olarak sunulmaktadır. Çünkü Sokrates'ten itibaren, Hristiyanlığın da dâhil olduğu uzun tarihsel süreçte iyi, insanlıkla, Tanrı'nın istenciyle ve ruhun kurtuluşu ile birlikte ve beraber

---

<sup>71</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Bir Polemik*, s. 34.

<sup>72</sup> Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 27.

<sup>73</sup> Başkan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 108.

düşünülmüştür. Dolayısıyla bunların gereğince ya da bunlara uygun sürdürülen bir yaşam iyi bir yaşamdır. Böyle bir yaşamın sürdürülebilmesi için de sürüye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde sürü bir çeşit güçsüzler dayanışması olarak yorumlanabilir. Sürünün üyeleri zayıf yaradılışlı tipler olduğu için bunlar hayatın zorluklarına karşı dayanıksızdırlar. Bunun için de varlıklarını sürdürmek adına başkalarına ihtiyaç duyarlar, topluluk dayanışması ile varolurlar. Sürü içgüdüsü adı verilen bu topluluk dayanışması, bu insanların en fazla ihtiyaç duydukları şeydir. Sürüde hakîm olan herkesin “eşit” olduğu bir toplum düzeni kurmaktır. Ya Tanrı önünde, ya kanun önünde eşitlik. “Orta ve vasat” en değerli bulunup, aşırılıklara izin verilmez. Bu tutum, onların sıradanlığının meşrulaştırılmasıdır. Sürü ortayı ve ortalamayayı sever; çünkü orta(lama)da risk yoktur.<sup>74</sup>

Sürü içgüdüsü, vasat ve alelade olanı en yüce ve en değerli olan kabul eder. Burası çoğunluğun kendini bulduğu yer; kendini bulduğu tarz ve tavidir. Bu nedenle tüm merteye sıralarının rakibidir ve aşağıdan yukarı doğru bir yükselişi, çoğunluktan azınlığa doğru bir alçalış olarak görür. Sürü, ister altında, ister üstünde olsun, istisnaları direnen ve kendisi için zarar getirebilecek bir şey olarak görür. Üstündeki istisnalara, daha dayanıklı olanlara, daha güçlü, daha bilge ve daha verimli olanlara ilişkin hilesi koruyucu, çoban, bekçi rolünü üstlenmek–onların *birinci hizmetçisi* olmak üzere onları ikna etmektir. Bunun için bir tehlikeyi yararlı bir şey haline dönüştürmüştür. Korku, ortada durur; burada insan hiçbir zaman yalnız değildir; burada yanlış anlamalara fazla yer yoktur; burada eşitlik vardır; burada insanın kendi varoluş biçimi bir sitem olarak değil, varoluşun doğru biçimi olarak hissedilir; burada memnuniyet hüküm sürer. Güvensizlik, istisnalara karşı duyulur; istisna olmak bir suç olarak tecrübe edilir.<sup>75</sup>

Ne var ki böylesi bir sürünün temel bir olumsuz karakteristiği vardır: Güçlüye ve bağımsıza kaşı olma içgüdüsü. Bu bağlamda ifade edecek olursak, sürü insanı sürünün sadık bir üyesi olduğu ve kendisine ait güçlü bir karakteri olmadığı için o, bağımsız ve güçlü olanlara karşı bir içgüdü geliştirir. Bu aynı zamanda sürünün kendisini korumasının da bir yoludur. Kendisi kendi ürettiği değerlerden yoksun, ortalama bir insan tipi olduğu için seçkin olana karşıdır. Onları ahlâksız ilan ederek eleştirir ve yargılar. Bunu da geçerlikte olan ahlâkî değerlere göre yapar. Böylece sürüye dâhil olmayan, ortalamanın dışında kalan insanlar, istisnai tipler kötü ve ahlâksız olarak sunulurlar.<sup>76</sup> Ve onlarla mücadele de ahlâkî ve dini bir ödev olarak takdim edilir. Nietzsche'nin deyimiyle bu çokların azlara, zayıfların güçlülere karşı savaşıdır. Bu nedenle sürü insanı kendisi gibi düşünenlere karşı barışçıl, saygılı,

<sup>74</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 109.

<sup>75</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 202.

<sup>76</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 119.

güvenli ve gerektiğinde fedakâr iken; kendisi gibi olmayanlara karşı acımasız, amansız, ölçüsüz ve çoğunlukla da kıskançtır. Sürü insanına ilişkin tespitlerinin en özlü ifadesi şu şekildedir:

O, hiç tabii, açık kalpli değildir; pasif olduğu kadar kurnazdır da, çarpık ruhludur, düşünmesi saklı köşeleri, dolambaçlı yolları, arka kapıları sever, saklı her şey onu kendi dünyası, kendi güvenliği, kendi iyileştirici ilacı olarak çeker; susmakta, unutmamakta, beklemekte, tedbir olarak kendini küçültmekte, kendini alçaltmakta ustadır.<sup>77</sup>

Sürü ahlâkına göre insan doğal yapısı itibariyle ahlâktan yoksundur, ahlâksızdır. Onun ahlâkîleştirilmeye ihtiyacı vardır. Nasıl ki, hayvanlar eğiticileri aracılığıyla “ehlileştiriliyorsa” insan da aynı şekilde ahlâkîleştirilmelidir. Bu noktada en büyük görev Nietzsche’nin “çoban”, “sürübaşı”, “papaz”, “filozof” gibi yakıştırmalarda bulunduğu sürünün önderlerine düşmektedir. Bu önderler aracılığıyla, içgüdüleri ezilir, yaratıcılığı engellenir, bireyselliği ortadan kaldırılır ve böylece insan “ahlâkîleştirilir.” Bu açıdan, Nietzsche’ye göre, sürü insanı her ne kadar geleneksel kabuller çerçevesinde erdemli ve ahlâklı olsa da, düşük bir insan tipidir.

Modern döneme gelindiğinde ise Tanrı’nın ölüm ilanıyla birlikte hem geleneksel felsefe ve hem de onun insan algısı sona erer. Bu noktada daha önce de değindiğimiz gibi nihilizm baş gösterir. Nihilizmle birlikte de sahnede başka bir insan tipi yer alır. Bu Nietzsche’ye göre “özgür insan”dır. Özgür insan aslında bir “geçiş insanı”dır, deyim yerindeyse bir “ara form”dur. O yırtıcı ve sürü insanı ile üst insan arasındaki geçişi temsil etmektedir. Yırtıcı insan sağlıklı, sürü insanı da sağlıklı olmak bakımından birbirlerinden ayrışsalar ve karşı kutuplarda pozisyon alsalar da Nietzsche’ye göre, her ikisi de kendilerini aşamamaları, yeni değerler üretmemeleri konusunda uzlaşırlar. İşte özgür insan kendisini aşmaya ve “ne olmak isterse o olmaya” aday bir tiptir.<sup>78</sup> Ne var ki nihilizmin pençesinden kurtulamadığı için bu hususta başarısızlığa mahkûmdur. Kuçuradi’nin ifadeleriyle, “özgür insan moraldışı insandır... içinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden kopmuş... insandır.”<sup>79</sup> O, daha önce birlikte yürüdüğü sürüden ayrılmış, sürüyle göbek bağı kesmiş, destek olarak kullandığı koltuk değneklerini atmış, yalnız başına kalmış insandır.<sup>80</sup> Onun artık ne toplumdansa ne de Tanrı’dan bir beklentisi kalmıştır. Zorlukları tek başına aşmalıdır.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 53.

<sup>78</sup> Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, ss. 114-115.

<sup>79</sup> Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 52.

<sup>80</sup> Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, s. 115.

Bu, her ne kadar zevkli olsa da zor ve zahmetli bir iştir ve uzun bir süreç gerektirir. Bu süreçte insan birkaç aşamadan geçmek zorundadır.<sup>81</sup>

Nietzsche nihaî hedef olarak gösterdiği üstinsana ulaşma yolunda insanın geçmek zorunda olduğu aşamaları bize bir metaforla anlatır. Bu metafor aynı zamanda ruhun da dönüşümünü ifade eder. Bu süreçte ruh deveye, deve aslana aslan da çocuğa dönüşür. Deve değerler karşısında insanın taşıdığı yükü ve onlar aracılığıyla kendine yabancılaşmasını sembolize eder. Ruha deveye yüklenildiği gibi ağır bir yük yüklenilmiştir. Burada ruhun yükü ile kastedilen insana toplum tarafından dayatılan değerler ve ona yüklenen sorumluluklardır. Bu sorumluluklar da insanı olgunlaştırır. Nasıl ki yükünü alan deve çöle doğru hızla ilerlerse, ruh da yüküyle birlikte kendi iç dünyasına, bu dünyanın derinliklerine doğru ilerler. “... Tüm bu ağırlıkları yüklenir dayanıklı ruh: kendi çölüne doğru hızla ilerler, yükünü alıp ilerleyen deve gibi.”<sup>82</sup> Bu, insanın kendisini aşmasının, kendisi olabilmesinin ilk aşamasıdır. Bu nedenle Nietzsche bu aşama üzerinde ısrarla durur. Çünkü ruhun olgunlaşması, gelişmesi ve bir üst aşamaya geçebilmesi için bu aşamanın geçilmesi zorunludur. Ne var ki her ruh bu yükü yüklenemediği için, herkesin bu aşamayı başarıyla geçtiğini söylemek de pek olanaklı değildir. Bunu ancak asil ruhlar, yüksek karakterler başarabilir. Nietzsche’nin metaforu üzerinden devam edecek olursak, çölde ikinci bir dönüşüm gerçekleşir. Yüklerinin olgunlaştırdığı deve aslana dönüşür. Nietzsche’nin ifadeleriyle, “fakat en ücra çölde ikinci dönüşüm gerçekleşir: aslana dönüşür ruh, hür bir ortam kurmak ve kendi çölünün efendisi olmak ister.”<sup>83</sup> Burada aslan özgür insanı temsil etmektedir. Aslanın özgür bir ortam kurması ve kendi çölünün efendisi olmayı istemesi gibi, özgür insan da kendisine yukarıdan dayatılan her türden doğruluk anlayışını, değerler dünyasını reddetmektedir. Yani yükünü sırtından atmıştır. Ne var ki o, yeni değerler yaratacak, yeni bir dünya kuracak kadar da güçlü değildir. Yani kendisine ait bir yükü yoktur. Aktif nihilizme karşılık gelen bu durumda aslan geleneksel değerleri reddetmektedir; ama kendi değerlerini de inşa edememektedir. “... Mukaddes bir ‘hayır’ diyebilmek: kardeşlerim, işte bunun için aslana ihtiyaç vardır.” Ancak, “yeni kıymetler yaratmak – buna aslan dahi muktedir olmuş değildir: yenisini yaratmak için

---

<sup>81</sup> Ne var ki herkes bu aşamalardan başarıyla geçemez. Bazı kişiler bu basamaklardan herhangi birisinde kalırlar. Böylece çeşitli “kopmuş” insan tipleri ortaya çıkar. Bkz. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 53.

<sup>82</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 33.

<sup>83</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 34.

kendine özgürlük yaratmak – işte buna yeter aslanı[n] gücü.”<sup>84</sup> Görüldüğü gibi, aslan hayır diyebilendir. Hayır diyebilmek için kendisini özgürleştirebilendir. Lakin bu özgürlüğün, bu aşamada halen pozitif bir değeri yoktur. Aslanla temsil edilen; “Özgür insan yolu açan insan, hazırlayıcı insandır. Açtığı yol, büyük çapta yaratıcıların yolu, başarılarıyla yeni değerler ortaya koyanların, trajik kişilerin yoludur.”<sup>85</sup> Bu yolun açılabilmesi için de bir dönüşümün daha yaşanması gerekir. Bu son aşamada aslan çocuğa dönüşür. Çocuk aşaması üstinsana açılan kapıdır, üstinsan olmanın başlangıcıdır. Çünkü; “Masumiyettir çocuk, ve unutkanlık, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden yuvarlanan bir çember, ilk hareket ve mukaddes bir ‘evet’ tir. Evet, yaratma oyunu için kardeşlerim, mukaddes bir ‘evet’ lazımdır: ruh, kendi iradesini ister, dünyayı kaybeden, kendi dünyasını kazanır.”<sup>86</sup>

Evet, çocuk masumiyettir; çünkü o oluşu temsil etmektedir, oluş da “iyinin ve kötünün ötesi”nde masumdur. Çocuk unuttur; çünkü toplumun inanç ve değer yargılarından bağımsızdır. Onlarla kirlenmemiş, ruhu bozulmamıştır. O, hayatı olumlama anlamında bir evettir. Sonuçta çocukla birlikte nihilizm aşılmıştır. Özgür insanın negatif özgürlüğüne pozitif bir içerik kazandırılmıştır. Artık değerlerin bir yeniden değerlendirilmesi ve hayatın olumlanması söz konusudur. Bunu da yapacak olan, Nietzsche’nin farklı kavramsallaştırmalarla andığı ve çocukla sembolize ettiği trajik kahraman, üstinsan, filozoftur.

Baykan’a göre; “Üst-insan nosyonu Nietzsche’nin felsefesinin kreşendosu (zirvesi, klimaksi), *décadence* probleminin de nihaî çözümüdür.”<sup>87</sup> Ancak işaret etmek gerekir ki, Nietzsche üstinsanla tarihin belirli bir aşamasında ortaya çıkacak olan gerçek bir insanı kastetmez. Yani o bu kavramı insanın tarihsel belirlenimine referansla kullanmaz. Aynı şekilde o, bu kavramla fiziksel olarak üstün olan ve başkalarına hükmetme yetkisini, gücünü kendisinde bulan bir tipi de kastetmez. Almandada “*übermensch*”, İngilizcede ise “*overmen*”, “*superman*” olarak ifadesini bulan üstinsan Nietzsche’nin felsefesinde “kendini aşan”, “kendi anlamını ve değerler dünyasını yeniden yaratan insan” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamı ve imasıyla o, daha çok, yeni ve ideal bir insan tipinin portresidir. Bir metafor olarak önerilmiş

---

<sup>84</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 34.

<sup>85</sup> Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 61.

<sup>86</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 35.

<sup>87</sup> Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, s. 131.

felsefi bir kavramdır. “İnsanî mükemmelliği cisimleştiren bir kavramdır.”<sup>88</sup> Peki bir metafor olarak kullanılan bu kavramla Nietzsche nasıl bir tipi kastetmekte, nasıl bir portre çizmektedir; bir başka deyişle kavrama nasıl bir anlam yüklemektedir. Kavramın ve kavramla işaret edilen tipolojinin ne anlama geldiği ve bunun Nietzsche’nin felsefesinde nasıl bir anlam içeriğine kavuştuğu sorularını bir süreliğine erteleyerek, Nietzsche’nin üstinsana duyduğu ilginin nerden ve nasıl kaynaklandığına bakalım. Baykan’a göre, Nietzsche, çocukluğundan itibaren bu tip karakterlere ilgi duymuş, hep onları tanımak, keşfetmek istemiştir. Bunu onun *Güç İstenci*’nde geçen şu ifadelerinden de anlamamız olasıdır: “Çocukluğumdan beri, bilge kişinin varoluşu için gerekli koşulları zihnimde tartıp durdum ve –muhtemelen sadece kısa bir süre için – Avrupa’da yine *mümkün* hale gelmiş olmasına dair keyifli inancımı gizlemeye gerek duymuyorum.”<sup>89</sup> Bu bilge kişi, üstinsan karşısında takınılması gereken tavır da şöyle ifade ediyor: “Sanırım, en yüce insanın ruhunda bir şeyleri *tahmin ettim*; muhtemelen onun bilmecesini çözenler yok olmalıdır; ama kim ki onu gördüyse, onu *mümkün* kılmaya yardım etmelidir.”<sup>90</sup> Bu nedenle de Nietzsche nihai gayesini ve hedefini şöyle ifade etmektedir: “Hedef, ‘insanlık’ değil *insanüstü insandır!*”<sup>91</sup> İlk defa *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te kullandığı ve ana hedef olarak belirlediği bu üstinsana nasıl bir anlam ve işlev yüklediğini, eserde geçen şu ifadeler açıklık kazandırmaktadır:

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

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

...

Fark edin, size üstinsanı öğretiyorum!

‘Üstinsan’ arzın mânâsıdır. İradeniz demeli ki: Üstinsan yeryüzünün mânâsı olmalı!<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 54. Ne var ki bu tezin karşısında duran ve Nietzsche’nin üst insanını gelecekte ortaya çıkacak tarihsel bir gereklilik ve gerçeklik olarak yorumlayanlar da mevcuttur. Örneğin, Conway’e göre üst insan hiçbir şekilde soyut bir teori olarak değerlendirilemez. O en yüksek insanî tiplerin empirik olarak gözlenebilen tarihsel tezahürüdür. Heidegger’e göre de Nietzsche’deki anlamıyla üst insan bir mucize harikası ya da bir masal kahramanı değildir. Bu açıdan onun Platoncu ideal mantığı dışında değerlendirilmesi gerekmektedir. Geniş bilgi için bkz. Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 54 vd.

<sup>89</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, ss. 611-612.

<sup>90</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 615.

<sup>91</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 615.

<sup>92</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 20.

Nietzsche'nin felsefesinde üstinsan, çok genel bir saptamayla söyleyecek olursak, geleneksel metafiziğin kabul ettiği şekliyle Tanrı'nın ölümünden ve yine geleneksel felsefenin ileri sürdüğü değer yargılarının geçersizliğinin gösterilmesinden sonra, insanın kendisi ile baş başa kalmasını ifade eder. Yani yıkılan değerler dünyasının yeniden inşa edilmesini temsil eder. Tanrı'yı öldüren ve ona referansla temellendirilen değerlerin geçersizliğini gören ve gösteren, insan olduğu için, şimdi Tanrı'dan boşalan yeri doldurmak, değerleri yeniden inşa etmek, anlamı yeniden kurmak da insana düşmektedir. Ne var ki, bu, insanın tanrısallaşması, Tanrı'nın makamına, koltuğuna göz dikmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>93</sup> Yani Nietzsche üstinsanı teistik ve teolojik bir perspektiften anlamamaktadır. Yapılması gereken bu ölümün ve yitimin bilincine varmak ve hayatı ve yaşamı ama bu sefer insani temeller üzerinden yeniden kurmaktır. Tahmin etmek gerekir ki bu da çok kolay bir iş değildir.

Bunu yapabilmesi için –daha önce de değindiğimiz gibi- insanın çok zorlu bir süreçten, ağır bir sınavdan geçmesi gerekmektedir. Çünkü insanın ve insanlığın şu an ki mevcut durumu buna hiç de müsait değildir. Çünkü insanın mevcut durumu, onun bir ideal olarak koyduğu üstinsanla kıyaslandığında maymunun durumu gibidir. “İnsan için maymunun manası nedir? İnsanı gülümseten ya da acıya sebep olan bir utanç vesilesi mi? İnsan, üstinsana da aynen böyle bakmalıdır... Solucandan insana uzanan yolu kat ettiniz, ancak içinizde pek çok şey hâlâ solucan halinde. Bir zamanlar maymundunuz; gel gör ki insan hâlâ, herhangi bir maymundan daha maymun.”<sup>94</sup> Bu şekilde insanın mevcut durumuna ve evrimsel süreçteki gelişimine vurgu yapan Nietzsche'ye göre,

İnsan bir iptir, hayvanla üstinsan arasına gerilmiş, - uçurum üstünde bir ip.

Tehlikeli bir geçiş, tehlikeli bir yolculuk, tehlikeli bir geriye bakış, tehlikeli bir ürperiş ve duraklayış.

İnsanda büyük olan şey, onun bir amaç değil, bir köprü olmasıdır: İnsanda sevilebilecek olan şey ise, onun bir geçiş ve bir batış olmasıdır.

Ben, batmadan yaşamayı bilmeyen insanları severim, zira onlar karşıya geçenlerdir.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Sebahattin Çevikbaş, *Nietzsche'nin Düşüncesinde “Tanrı'nın Ölümü” Nietzsche Paris'te*, ed. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013, ss. 340-341.

<sup>94</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 20.

<sup>95</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 22.

Bu nedenle insana düşen görev ya da ondan beklenen şey, yeryüzünün anlamı ve insanlığın nihai hedefi olan üstinsanın gelişini hazırlamaktır. Üstinsan, Nietzsche'nin felsefesinin kurucu özelliğini ifade eder. O, "hayatı olumlu" ve "değerleri kurucu"dur. Nietzsche'nin felsefesinde hayatın "tehlikeli bir yolculuk olduğu", onun bünyesinde bir takım "inişler" ve "çıkışlar", "çöküşler" ve "yükselişler" barındırdığı dikkate alınacak olursa, bu durumun onun felsefesinde bir ebedi (bengi) döngüye ve *amor fatiye* (kaderi sevme) karşılık geldiği ve nedenle de üstinsanın bir trajik kahraman olduğu söylenebilir. Ona göre üstinsan doğada hâkim olan bu ebedi döngüyü bilen ve kabullenen ve bu anlamda kaderini seven bir trajik kahramandır. O, varlığa yazgılı olan bu ebedi döngüyü *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* şöyle ifade eder:

Her şey gider ve her şey geri gelir; var olmanın çarkı ebediyen döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar; var olmanın mevsimi ebediyen devreder.

Her şey kırılır, her şey yeniden yapılır; var olmanın evi kendini ebediyen kurar. Her şey münferittir ve her şey yeniden buluşur; var olmanın halkası ebediyen kendine sadık kalır.

Her an yeniden başlar var olma; her 'burada'nın etrafından döner 'orada'nın topu. Orta, her yerdedir. Eğridir oku, ebediyetin.<sup>96</sup>

Trajik kahraman bu ebedi döngüsellik içerisinde bir yandan her şeyin bir oluş ve bozuluş yasasına tabi olduğunu ve hiçbir şeyin kalıcı (ebedi) olmadığını, bu yasanın dışına çıkamadığını bilen kimsedir. Yukarıdan ve dışarıdan bildirilen hiçbir tümel hakikatin, evrensel doğruluğun olmadığını bilir. Kendisi de bu oluş ve bozuluş yasasına tabi olduğu, döngüsellığı aşamadığı için sahip olduğu hiçbir hakikatin mutlaklık değeri taşımadığının farkındadır. İnanıldığı bütün değerlerin, bildiği bütün doğruların zamansal ve mekânsal olduğunun ayırdındadır. Yani onun düşüncesine bir perspektivizm hakîmdir.

Ama buna rağmen o, bütün bu ebedi döngüsellik içerisinde yine de hayata yeni değerler katan, dünyayı yeniden kuran, kısacası hayatı yaşanılır kılan trajik kahramandır. O hayatı olumlar. Bunu yaparken yalnız olduğunun, karşılaştığı sorun ve sıkıntıları tek başına aşmak zorunda olduğunun ve daha da önemlisi sürü tarafından dışlanıp öteleneceğinin de bilincindedir. Bunu da, "kimsesizlik başka, yalnızlık başka şeydir: bunu - öğrendin artık! Ve insanlar arasında daima yaban ve tuhaf kalacağımı

---

<sup>96</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş'te*, ss. 225-226.

da”<sup>97</sup> diye ifade eder. Ve ekler, “Ey yalnızlık! Ey memleketim, ıssızlık! - Nasıl da şen ve içten geliyor bana sesin!”<sup>98</sup>

Bu noktada onun ayırt edici özelliği gücü istemedir. Onun bütün bu yaratıcı faaliyetlerinin temelinde güç istenci vardır. Çünkü güç istenci üst insanın, trajik kahramanın tek ve temel erdemidir, varlık nedenidir. O güç istenci sayesinde, bir yandan içinde yaşadığı ve üyesi olduğu toplumda geçerli olan her türden yerleşik inanç ve değerleri, yaşam felsefelerini reddetme, diğer yandan da reddettiği bu değerlerin yerine yenisini koyma olanağını kendisinde bulur.



---

<sup>97</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 191.

<sup>98</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 192.

### 3. METAFİZİK DÜŞÜNCEYE VE SİSTEMATİK FELSEFEYE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Bir önceki bölümde Nietzsche'nin genel düşüncesini, bu düşüncenin yıkıcı ve yapıcı, eleştirel ve kurucu özelliklerini décadence, nihilizm, ahlâk ve üstinsan kavramları bağlamında anlatmaya çalıştık. Bu bölümde ise, onun, özellikle décadence ve nihilizm kavramları üzerinden metafizik düşünce olarak etiketleyip eleştirdiği, reddettiği geleneksel Batı felsefesine yönelik eleştirilerini anlamaya ve analiz etmeye çalışacağız. Nietzsche'nin felsefesinin, özü itibarıyla geleneksel ya da modern batı felsefesinin bir eleştirisi niteliğinde olduğunu; onun temel gayesinin bildiğimiz anlamdaki klasik felsefe anlayışını yıkmak ve yerine yeni bir felsefe inşa etmek olduğunu daha önceden ifade etmiş idik. Çünkü ona göre, mevcut felsefe, örtük de olsa bünyesinde sürekli bir "nihilizm istemi"ni barındırmakta idi. Bunun doğal ve mantıksal sonucu da ona göre, modern insanın yüzleşmek zorunda olduğu décadence idi. İşte bu nedendir ki, hem nihilizm sorununun aşılması hem de décadence'a bir çözüm bulunabilmesi için, öncelikli olarak bu felsefe geleneğinin eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutularak, sorgulanması gerekmektedir.

Ona göre, mevcut felsefe geleneği ve düşünme tarzı, doğuşundan itibaren sürekli, varlık, töz, idea, tanrı gibi soyut ve duyuyüstü kavramlarla ilgilenmiştir. Bunun neticesinde de, bir yandan sürekli akla, akli düşünceye rasyonel kurgulara yaptığı vurguyla ve felsefeyi mitostan logosa geçiş olarak tanımlamak suretiyle, sistematik bir düşünce; diğer yandan ezeli, ebedi, değişimden muaf, bu dünyayla doğrudan ilgisi ve ilişkisi olmayan kavramlara yaptığı vurguyla da metafizik bir düşünce olagelmıştır. Sonuçta da, bireyi, bireyin yaşamını, yaşadığı dünyayı yadsımıştır. Sonuçta da nihilizme kapıyı açmış, insanlığı bir décadence'a mahkûm etmiştir.

Bu bölümdeki temel hedefimiz, onun geleneksel felsefeyi karakterize ettiğini söylediği sistemsal ve metafizik düşünceye yönelik eleştirilerine değinmektir. Onun eleştirilerinin merkezinde ise görebildiğimiz kadarıyla üç öge yatmaktadır. İlki duygunun ve içgüdünün karşısında akli, pratiğin karşısında akli yücelten Sokrates felsefesi; ikincisi, "duyulur" "düşünülür" dünya ayrımı ile seçkinleşen Platon idealizmi ve akli kutsayan modernite ve aydınlanma düşüncesidir. Şimdi, Nietzsche'nin bu geleneklere yönelik eleştirilerinin detaylarına sırasıyla bakabiliriz.

### 3.1. Sokrates ve Teorinin Yüceltilmesi

Baştan ifade edelim ki, Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki fikirleri belli bir bütünlük ve tutarlılık arz etmez. Belli bir bütünlük arz etmez; çünkü onunla ilgili düşünceleri, farklı eserlerine dağılmış durumdadır. Özellikle *Tragedya'nın Doğuşu* ve *Putların Alacakaranlığı*'nda isimli çalışmalarını hariç tutacak olursak, diğer çalışmalarında Sokrates'e ilişkin görüşlerinin farklı bağlamlarda ifade edilmiş ve fragmental tarzına uygun olarak dağınık bir şekilde dile getirilmiş görüş ve düşünceler demeti şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşler belli bir tutarlılıktan da yoksundur. Çünkü Sokrates'le ilgili konuşurken kimi yerlerde –istisnai de olsa- ondan övgüyle söz ederken; kimi yerlerde ise hakarete varan ağır ifadeler kullanmaktan geri kalmadığını görürüz. Deyim yerindeyse, Nietzsche'nin Sokrates'le ilgili duyguları tahkir ile takdir arasında gelip gitmektedir. Hatta bu geliş gidiş bazı yerlerde öylesine belirgindir ki, örneğin aynı cümle içerisinde onun hem “çağının en gevezesi” olduğunu, hem de “çağının en eşsiz kişisi” olduğunu söyler.<sup>99</sup> Yine, kimi yerde “ben Sokrates'in yaptığı, söylediği her şeydeki yürekliliğe, bilgeliğe hayranım - söylemediklerine de”<sup>100</sup> diyerek ona olan hayranlığını ifade ederken, kimi yerde de ondan, “kendini önemseyen bir soytarı”, “çöküş belirtisi” “Grek çözülüşünün aracı”, “sahte-Grek,” “anti-Grek,”<sup>101</sup> gibi ifadelerle söz eder.

Ancak kabul etmek gerekir ki, Nietzsche'nin Sokrates'le ilgili olumlu kanaatlerinin ifadesini bir istisna olarak görmek gerekmektedir. Yazılarının geneline bakıldığında ondan olumsuz, hatta kimi yerlerde hınç ve nefretle söz ettiğini görürüz. Görebildiğimiz kadarıyla Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirilerinin odağını iki husus oluşturmaktadır. Bunlardan ilki onun felsefesinin genel içeriği, ikincisi de felsefe yapma tarzı yani diyalektiğine yöneliktir. Bu eleştiri ve itirazların detaylarına geçmeden önce, şunu da ifade etmemiz gerekir ki, Nietzsche Sokrates'i eleştirirken bazen oldukça aşırılığa kaçmakta, nesnellikten uzaklaşarak özneliğin ve hatta duygusallığın pençesine düşmektedir. Onun kişisel görünümü ve fizyolojik yapısı ile alay etmektedir. İyi bir filozof olmak için evlenmemek gerektiğini söyleyerek,

---

<sup>99</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 205.

<sup>100</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 205.

<sup>101</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2019, ss. 22-24.

Sokrates'i evli ve çocuklu olduğu için eleştirmektedir. Onun tarihte bir kahraman olarak anılmak için bile bile ölüme gittiğini yani intihar ettiğini ima etmektedir.

Örneğin, Sokrates'in çok çirkin olduğunu, yamuk bir burun, kalın dudaklar ve pörtlek gözlere sahip olduğunu söylemekte<sup>102</sup> buradan da onun “suçlu” olduğu çıkarımını yapmaktadır. Çünkü ona göre, kriminologların arasında bulunan antropologlar kişinin fizyolojik görünümü ile karakter yapısı arasında bir bağlantı olduğunu ve çirkin kişinin aynı zamanda suça da eğilimli olduğunu söylemektedirler. Hatta Antik Yunan'da “yüzü çirkin olanın ruhu da çirkindir” (monstrum in fronte, monstrum in animo) şeklindeki bir deyişe referans yapmakta<sup>103</sup> ve bu buradan Sokrates'in ahlâkî zaafı olan, düşük halk tabakasına ait birisi olduğu ve onun Yunanlı bile olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Konuyla ilgili şöyle bir anekdot paylaşmaktadır bizimle: “Yüz okuyabilen bir yabancı Atina'dan geçerken Sokrates'in yüzüne bakarak ona her türlü çirkinliği, şehveti benliğinde saklayan bir m o n s t r u m o l d u ğ u n u söylemiş. Sokrates ona şu karşılığı vermiş sadece: ‘Siz beni tanıyorsunuz, sayın bayım!’ –<sup>104</sup>

Sonuç olarak ondaki her şeyin, abartılı, komik, karikatürize edilmiş olduğunu, ruhunun derinliklerinde gizlenmiş bir sinsilik olduğunu söylemektedir.<sup>105</sup> Ayrıca Nietzsche, belki kadınlarla ilgili yaşadığı olumsuz deneyimler ve de hayatında hiçbir evlilik gerçekleştirememesi nedeniyle olsa gerek, bilindiği üzere evlilik ve kadınlar hakkında olumsuz düşünmektedir. Bu olumsuzluktan Sokrates da payına düşeni alır. “Şimdiye kadar hangi büyük filozof evlendi? Herakleitos, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer evlenmediler; hatta onların evli olmaları hayal bile edilemez. Evli filozof *komediye* aittir, bu benim savım”<sup>106</sup> diyerek, adını vermese de

---

<sup>102</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 336.

<sup>103</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

<sup>104</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

<sup>105</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

<sup>106</sup> Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of The Morals*, İng. Çev. Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York 1976, s. 107. Yine Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*'da Sokrates'in evliliğini kendisine konu edinir ve evde, eşinde bulamadığı huzuru sokaklarda arayarak, aslında eşinin onu dolaylı olarak da olsa bir “sokak diyalektikçisi” yaptığını söyler. Şöyle demektedir: “Ksanthippi. – Sokrates gereksindiği gibi bir kadın buldu, – ama yeterince tanıştı o da seçmezdi bu kadını: bu özgür tinlinin kahramanlığı da buraya kadar varmamıştı. Gerçekten de Ksanthippi evini ve yuvasını Sokrates'e yaşanmaz ve tekinsiz kılarak, asıl mesleğinin içine daha çok itti onu: sokaklarda ve gevezelik ve aylıklık edilebilen her yerde yaşamayı öğretti ona ve böylelikle Atina'nın en büyük sokak diyalektikçisi olarak eğitti onu: sonunda Sokrates de, güzel Atina atının ensesine, ona huzur vermesin diye bir tanrı tarafından kondukları bezdirici bir atsineğine benzetmek zorunda kaldı kendisini.”

Sokrates'i evli olduğu için eleştirir ve onun bu nedenle iyi bir filozof olmadığını, olmayacağını ima eder. Yine aynı şekilde, *Tragedyanın Doğuşu*'nda ifade edildiği üzere, Sokrates, hem Yunan gençliğinin ideali olmak için hem de felsefi düşüncede ölümsüzleşmek için, mahkeme tarafından kendisine verilen idam cezasının karşısında doğal bir korku dahi duymamış, buna karşı hiçbir savunma yapmamıştır. Ne var ki bu durum Nietzsche'nin felsefesinde ısrarla durduğu yaşamı sevmeye, onu olumlamaya aykırı bir durumdur.<sup>107</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki düşünceleri belli bir bütünlükten ve tutarlılıktan yoksun olduğu gibi, eleştirilerinde de adaletten ve hakkaniyetten uzaktır. Onun Sokrates'e yönelik eleştirileri nesnel olmaktan öte öznel, rasyonel olmaktan öte duygusal ve felsefi olmaktan öte kişiseldir. Lakin Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirilerinin tamamen kişisel duygularından ve Sokrates'e yönelik antipatisinden kaynaklandığını söylemek de haksızlık olur. Daha önce de değindiğimiz gibi, o, Sokrates'i hem genel felsefesi ve hem de felsefe yapma tarzı itibarıyla de eleştirmektedir.

Nietzsche'nin, Sokrates'in genel felsefesine ya da felsefesinin içeriğine yönelik eleştirilerini anlamak için, önce Antik Yunan mitolojisini, bu mitolojide iki karşıt kutbu temsil eden Apollon ve Dionysos mitoslarını ve onların Nietzsche'nin felsefesinde oynadığı merkezi rolü bilmemiz gerekmektedir. Apollon ve Dionysos Antik Yunan'da, birbirine zıt ama aynı zamanda bir arada olmak zorunda olan, birbirlerini tamamlayarak var eden unsurları sembolize eden iki ayrı Tanrıdır. Apollon plastik sanatları temsil ederken, Dionysos da müziği temsil eder.<sup>108</sup> Nietzsche'de Apollon biçimi, uyumu, kontrolü, kısacası akli ve mantığı; Dionysos ise taşkın ve coşkun duyguları, tutkuları, sezgi ve içgüdüleri sembolize etmektedir. İlkine hakîm olan logos iken, ikincisine hakîm olan erostur. Aralarında her ne kadar bir karşıtlık ve zıtlık ilişkisi söz konusu ise de, bu ilişkinin ürettiği şey bir kaos değil, mükemmel bir

---

Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca- 1*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, ss. 288-289.

<sup>107</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 84.

<sup>108</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 96. Nietzsche'nin Apollon'u plastik sanatçıyla, Dionysos'u da müzisyenle temsil etmesi tesadüfi değildir. Çünkü plastik sanatçının görevi şeylere sınırlar çizerek ona bir biçim ve görsel bir düzenlilik kazandırmaktır. Şekilsizlik ya da şekil bozukluğu ona göre kaçınılması gereken bir durumdur. Oysa müzisyen görsel olanla değil, işitsel olanla ilgilenir. Ve o, birbiri ile zıtlıklar içeren, içinde inişler çıkışlar barındıran, karşıtlıklar ifade eden sesler arasında bir harmoni yakalamaya çalışır. Yani onun kurmaya çalıştığı düzene aslında bir düzensizlik hakîmdir.

uyumdur. Nietzsche'ye göre, bu iki öge tabiatın doğuş ve ölüş, yıkılış ve yaratılış süreçlerini devindirir. Nietzsche, yeniden ele alıp yorumladığı bu kavramlarla estetik ve sanat anlayışını ortaya koymaya çalışır.

Yunan dünyasında kökene ve hedeflere göre, yontucunun sanatıyla, Apolloncu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, Dionysosçu olan arasında muazzam bir karşıtlık bulunduğu ilişkin bilgimiz, onların bu iki sanat tanrısına, Apollon'a ve Dionysos'a dayanır: birbirinden böylesine farklı bu iki dürtü yan yana var olur, çoğu kez birbirleriyle açık bir uyumsuzluk içinde ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli yeni daha güçlü doğumlara uyarırlar...<sup>109</sup>

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Nietzsche, Sokrates öncesi Yunan düşünce geleneğinin ve trajik kültürünün yaşamın yapısına daha uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kültür ve düşünce geleneği yaşamın kendisinde bulunan ve Antik Yunan mitolojisinde Apollon ve Dionysos tarafından temsil edilen iki ögeyi; ölçü, ışık, denge, düzen ve akıllı temsil eden Apollonik öge ile coşku, yaratıcılık, taşkınlık, kendinden geçme yoluyla varlıkla bütünleşmeyi temsil eden Dionyzik ögeyi birleştirmeyi başarmışlardı.<sup>110</sup> Ne var ki, Sokrates'in Dionysos karşısında tercihini Apollon'dan yana kullanması, yani akıllı duyguya, mantığı sezgiye tercih etmesi ile Antik Yunan'daki uyum bozulmuştur. Décadence'ın temelleri atılmıştır. İşte tam da bu nedenle Nietzsche, Sokrates'i "Antik Yunan decadence'nın öncüsü," habercisi olarak, "ilk decadent" olarak ilan eder.

Sokrates'le birlikte felsefe mitoston logosa bir geçiş olarak ve logosentrik bir düşünme olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Ne var ki Nietzsche'ye göre, logos insanın en üstün idrak yetisi olmadığı gibi, onun tarihsel süreç içerisinde olgunlaşması da söz konusu değildir. Hatta tam tersi bir durum söz konusudur. Sokrates'le birlikte başlayan tarihsel süreçte hayatın bir gelişmesi, güçlenmesi değil gerilemesi, güçten düşmesi, çürümesi söz konusudur. Bunun nedeni de Sokrates'in –ve ardından gelen Platon'un temellerini attığı- felsefenin kendisidir. Yani onun logos temelli bir düşünme olarak tanımlanmasıdır. Duyguyu, sezgiyi, içgüdüyü, kısacası sanatı alt ederek yaşamı kendisine tabi kılan felsefe sağlıklı yaşamı mümkün kılan tüm Dionysosçu öğeleri yok etmiştir. Sokrates'le başlayan logosun zaferinin neticesi, ona göre, hakikat ve onu temsil eden akıl adına yaşamın temelindeki güdülerin yok

<sup>109</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 17.

<sup>110</sup> Türkyılmaz, *Bunahm Çağı*, s. 100.

edilmesi, bu dünyanın görünüş olarak değerden düşürülmesi, bedeninin hor görülmesi ve güç istencinin yok edilmesi olmuştur.<sup>111</sup>

Sokrates'in felsefesi bilindiği üzere bir ahlâk felsefesidir. O da bir epistemolojiye dayanmaktadır. Yani onun etiğini şekillendiren şey sahip olduğu epistemik kabulleridir. Ona göre insan yaşamının nihai ereği mutluluğa erişmektir. Bu da ancak erdemli bir yaşamla mümkün olabilir. Ne var ki, erdem de sadece akılsal yolla bilinebilir. Dolayısıyla onun felsefesi kısaca “mutluluk=erdem=akıl” olarak formüle edilebilir. Hatta Sokrates'e göre, erdem ve dolayısıyla hakikat sadece akılla bilinmez; aynı zamanda akılsal enstrümanlarla da değiştirilip düzeltilebilir. Yani akıl sadece gerçekliğin bilgisini bize vermemektedir onun varlık sebebi de olmaktadır. Bu nedenle de, Pearson, *Kusursuz Nihilist* isimli çalışmasında Nietzsche'yi “teorik iyimser[liğin] prototipi”<sup>112</sup> olarak isimlendirir. Aslında bu tamamen teorik aklın yüceltilmesidir. Apolloncu bir perspektiften kurgulanan böylesi bir anlayış, kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere, Nietzsche'nin kabul edebileceği bir şey değildir. Şöyle demektedir: “Sokrates'in bu us–erdem–mutluluk denkleminin ne gibi bir karakteristik tuhafıktan ileri geldiğini: Çok tuhaf bir denklem, özellikle de eski Helenlerin bütün içgüdülerine zıt.”<sup>113</sup> Nietzsche'ye göre, Sokrates, bu denklemden hareketle insanları büyülemiş ve eski çağların filozofları da bir daha bundan yakasını kurtaramamışlardır.<sup>114</sup> İnsanın Sokrates'in yaptığı gibi akılsal bir temelde ele alınması, onun sadece rasyonel yetileri üzerinden tanımlanması yanlıştır. İnsan bir akıl varlığı olduğu kadar duygu varlığıdır da. Onun hayatında akla ve mantığa olduğu kadar hatta ondan daha fazla duyguya, sezgiye ve içgüdüye de yer vardır. Ve mutluluk da akıldan çok içgüdüyle ilgilidir. Bu nedendir ki, “içgüdülere karşı savaşmak zorunda olmak –yozlaşmanın formülüdür bu: Yaşam önde geldiği müddetçe, mutluluk ve içgüdü birdir. -”<sup>115</sup> der.

Sokrates'in rasyonelliğinin, akla aşırı güvenmesinin, duygular karşısında akla öncelik vermesinin nedeni, Nietzsche'ye göre, onun “içgüdülerinin gevşekliği ve anarşisi”dir. Baykan Nietzsche'nin bu konudaki düşüncesini şöyle ifade eder:

---

<sup>111</sup> Sever Işık, “Mitosa Karşı Logos Ya Da Dionysos'a Karşı Sokrates: Tragedyanın Doğuşu'nda Felsefe ve Sanat Karşıtlığı”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2020, Sayı 12, s. 36.

<sup>112</sup> Pearson, *Kusursuz Nihilist*, ss. 94-95.

<sup>113</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23. Benzer ifadeler için bkz. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 293.

<sup>114</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 293.

<sup>115</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 26.

“Sokrates içgüdülerinin anarşisinden o kadar çok eziyet çekti ki bunları kontrol altına almak için, ta öteki aşırı uca gitti.”<sup>116</sup> Yani içgüdülerinin baskısından kurtulmak için daha büyük ve daha güçlü bir başka baskı aracı üretti. Nietzsche’ye göre, Sokrates’in yaptığı akıllı bir zorbaya çevirmektir. Sokrates’le birlikte akıl bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Sokrates ve ardılları için rasyonalite son çareydi. Bütün Yunan düşüncesinin fanatik bir şekilde rasyonaliteye sarılması aslında karşı karşıya kaldıkları bir tehlikeye de işaret etmekte idi. İnsan tehlikedeydi ve bu tehlike karşısında da bir tercihle yüz yüzeydi. Ya yok olacak, ya da absürd bir rasyonaliteye sarılacaktı. Sonuçta Sokrates ve ardılları içgüdülerinin derin karanlığından korktukları için rasyonalitenin güvenliğini seçtiler.<sup>117</sup>

Nietzsche Sokrates’in felsefesinde, aklın kutsanmasını, onun gerçekliğin biricik kaynağı olarak sunulmasını eleştirdiği gibi, yine Sokrates’in felsefesindeki bilgi değer özdeşleştirilmesini de eleştirir. Hatırlanacağı üzere Sokrates bilgi ile değer arasında yakın hatta zorunlu bir bağ kuruyor ve hiç kimsenin bilerek hata yapmayacağını, bütün yanlış eylem ve edimlerimizin cehaletimizden kaynaklandığını söylüyordu. Böylesi bir yaklaşım Nietzsche’ye göre, içgüdünün baskılanması, iyi ile kötü arasındaki dengenin bozulmasıdır. Bunun sonucu da ahlâkî değerlerin doğallıktan uzaklaştırılması, dejenere bir insan türünün ortaya çıkmasıdır. Bunun bizi ileteceği yer de yaşamın trajik akışından uzaklaşmaktır. Sokrates insanın bencilliğini erdemsizlik olarak göstermek ve eylemlerimizin arka planında yatan içgüdülerimizi reddetmek suretiyle insanı kendi gerçekliğinden koparmıştır. Hatta onun rasyonel zemine dayandırdığını iddia ettiği ve bize akılsal olarak takdim ettiği bütün değerler, Nietzsche’ye göre, yine de içgüdüselidir. Bu duruma, *Tan Kızılığı*’nda şöyle işaret eder: “Akıllılık, kendine hâkim olma, cesaret gibi doğruluğun başlangıcı da, - bizim kısaca S o k r a t e s e r d e m l e r i olarak tanımladığımız her şey, hayvancadır: Besin aramayı ve düşmandan kaçmayı öğreten dürtülerin bir sonucu”<sup>118</sup>dur.

Nietzsche Sokrates’in genel felsefesini, bu felsefe içerisinde erdemi akılla ilişkilendirerek teorik akıllı yüceltmesini eleştirdiği gibi onun felsefesinde önemli bir işlev yüklenen daimon’u da eleştirir. Bilindiği üzere Sokrates zor zamanlarında, ne yapacağına karar veremediği durumlarda kendisine neyin iyi neyin kötü olduğunu

---

<sup>116</sup> Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, s. 69.

<sup>117</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, ss. 25-26.

<sup>118</sup> Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığı: Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Saatçi, Say yayınları, İstanbul 2013, s. 32.

bildiren, adına daimon dediği bir iç sesin olduğunu söylüyordu. Sokrates'in bu sesi, kendi içerisinde bir tür Tanrı ya da tanrısal bir yeti olarak yorumladığını söyleyenler de vardır. Nietzsche ise, bu daimonu, *Putların Alacakaranlığı*'nda "işitsel halüsinasyon,"<sup>119</sup> *İnsanca Pek İnsanca*'da ise "kulak iltihabı semptomu"<sup>120</sup> olarak nitelendirir ve eleştirir. Ona göre, Sokrates'in genel felsefesine hâkim olan bu akılsallık ve mantıksallık, kendi şahsı söz konusu olduğunda işletilmemiştir. Bilgi ve mantığı öne çıkararak içgüdülere adeta savaş açan Sokrates'in aynı zamanda daimondan söz etmesi onun felsefesindeki iç tutarsızlığın bir işareti olarak okunabilir. Ayrıca Nietzsche'ye göre, insanların nedensiz korkuları, duygusal zayıflıkları ve kendilerinden geçip, deyim yerindeyse, gaipten sesler duymaları psikolojik bir rahatsızlıktır. Lakin genel kabule göre, bu durum sıradan insanlar için söz konusudur. Duygusal ve düşünsel kapasiteleri yüksek, sezgileri ve içgörülerini geliştirmiş kişiler söz konusu olduğunda o, bir rahatsızlığın değil tam aksine üstün bir yetinin ve yeteneğin işareti olarak yorumlanmıştır. Ne var ki, her halükarda, bu tür bir durum Nietzsche'ye göre bir hastalık belirtisi olarak, şizofrenik bir semptom olarak değerlendirilmelidir.<sup>121</sup>

Buraya kadar Nietzsche'nin Sokrates'in felsefesinin içeriğine yönelik eleştiri ve itirazlarını gözler önüne sermeye çalıştık. Ancak biz, bu bölümün başında, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirilerinin iki odağı olduğunu söylemiş idik. Şimdi ise, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik eleştirilerinin ikinci odağına, onun felsefe yapma tarzına ilişkin eleştirilerinin değerlendirmesine geçebiliriz. Bilindiği üzere Sokrates'in felsefe yapma yöntemi diyalektik idi. Ne var ki Nietzsche'ye göre, diyalektik, aristokratlığa karşı olduğu gibi, ayak takımının da üste çıkması demektir. O, Nietzsche'ye göre bir laf kalabalığından ve demogojiden başka bir şey değildir. Bu nedenle de Nietzsche, diyalektiğin Sokrates'ten önce yüksek sınıflar arasında hoş görülmediğini, saygıyla karşılanmadığını söyler. Ona göre diyalektik Sokrates öncesinde bir görgüszüzlük olarak, insanı küçük düşüren bir şey olarak değerlendiriliyordu. Çünkü soylu insanın yöntemi "nedenler göstermek", "gerekçeler üretmek" ve bu yolla muhatapını iknâ etmek değil, ""buyurmaktır." Ayrıca, insanın sahip olduğu yeti ve yetenekleri bütünüyle sergilemesi bir nezaketsizliktir. Oysaki diyalektik, kişinin zihinsel gücünü ve yeteneğini teşhir etmesi, gösteriş yapmasıdır ve

---

<sup>119</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

<sup>120</sup> Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca- 1*, s.127.

<sup>121</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 92; Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca- 1*, s. 127 vd.

bu yolla karşısındakinin kanaatlerini kurnazca yere vurmasıdır. Diyalektik, kurnaz ayak takımının usulüdür, intikamlarını almak için sarıldıkları son silahtır.<sup>122</sup>

Nietzsche'ye göre insan diyalektiği başka çaresi kalmadığında tercih eder. Diyalektik yöntem nihayetinde ikna edici olmayan, etkisi çok kısa süreli olan ve başka çare kalmadığında müracaat edilen, bir *savunma* aracıdır. O aynı zamanda bir intikam aracıdır. Sokrates de zaten onu, soylu ve asil kimseleri kendisine hayran bırakarak, deyim yerindeyse, onlardan intikam almak için kullanmıştır. Ona göre diyalektikçi, aptal olmadığını kanıtlamayı rakibine bırakır, öfkelenendirir, aynı zamanda da çaresiz bırakır. Diyalektiğe bağlı kişi rakibinin zekâsını çalar.<sup>123</sup>

### 3.2. Platon ve “Duyulur” ve “Düşünülür Dünya” Ayrımı

Nietzsche'nin Sokrates'le başlayan geleneksel felsefe eleştirisi Platon'da deyim yerindeyse zirve noktasına ulaşır. Hatta onun geleneksel felsefeye ve metafizik düşünceye yönelik bütün eleştirilerini Platon'a, Platon'a yönelik eleştirilerini de felsefeye ve metafiziğe yöneltmiş eleştiriler olarak okumak mümkündür. Bir başka ifadeyle, Nietzsche'nin modernite ve aydınlanmaya yönelik akılcılığına, bilimciliğine, bilgi hakikat özdeşliğine ve özne nesne düalizmine yönelik eleştirilerinin hareket noktasını Platon'a yönelik eleştirilerinin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin Platon'a yönelik eleştirileri onun felsefi düşünce dünyasında öylesine belirleyici bir konumdadır ki, bu açıdan Nietzsche'nin bütün felsefesini “Platon felsefesinin tersyüz edilmesi”, “Platonculuğun tersine çevrilmesi” şeklinde okusak yanılmış olmayız. Zaten Heidegger de, Nietzsche'nin felsefi serüvenini Platoncu önermeleri terine çevirmekten, onları tepetakla etmekten oluşan ters döndürme yoluyla ilerlediğini söyler.<sup>124</sup> Whitehead'ın bütün batı felsefe tarihinin “Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret”<sup>125</sup> olduğu şeklindeki tespitini hatırladığımızda bu saptamamızın haklılığı daha kolay anlaşılabilir. Bu noktada onun Platon'a yönelik eleştirilerinin hareket noktasını, Sokrates'le başlayan ve Platon'la devam ettirilen aklın erdemle, erdemin de mutlulukla özdeşleştirilmesine yönelik itirazlarının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu süreç Platon'da aklın ahlâkın egemenliği altına girmesi ile sonuçlanmıştır. Oysaki bu durum yaşama aykırı, yaşamın değerini azaltıcı sonuçlar ürettiği için Nietzsche'ye göre kabul

<sup>122</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 291.

<sup>123</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 24.

<sup>124</sup> Bingöl, *Nietzsche'de Ahlâk, Din ve Felsefe Eleştirisi*, s. 213.

<sup>125</sup> Whitehead'da akt. Ebru Öner ve Sebahattin Çevikbaş, “Nietzsche'nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi,” *Kaygı*, (31), 2018, s. 111.

edilebilir değildir. Ayrıca bu sürecin doğal sonuçlarından birisi de, Platon'a göre insanın duyuşsal, düşünsel ve güdüşel bütünlüğünden soyutlanarak salt ve soyut bir epistemik özne olarak konumlandırılması ve de sonuçta, tikele karşın tümelin, somuta karşın soyutun, yerele karşın evrenselin ve nihayetinde duyulur dünyaya karşın düşünülür dünyanın yüceltilmesidir. Ki bu da, kabul etmek gerekir ki, Nietzsche'nin şiddetle reddettiğı bir durumdur. Detaylarına inildiğinde çok katmanlı bir görünüm arz eden bu düşünce, neticede Nietzsche'ye göre Yunan dünyasının yozlaşarak yavaş yavaş yok olmasına yol açmıştır. Yunan dünyası Platoncu değerlerin etkisiyle yok olurken Avrupa'da Hristiyanlık, Platoncu düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkmış ve böylece de Avrupa nihilizme saplanmıştır.

Buraya kadar söylediklerimizi detaylandırarak ve Nietzsche'nin felsefesinden aldığımız argümanlarla temellendirecek olursak, ilk elden ve öncelikli olarak Platon'un Sokrates'ten miras aldığı felsefi kabullerle felsefeyi ahlâkın egemenliğı altına sokuşu üzerinde durabiliriz. Hatırlanacağı üzere Sokrates hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını, bütünlü kötü eylem ve edimlerimizin bilgisizliğimizden kaynaklandığını ileri sürerek, bilgi değer ve mutluluğı özdeşleştiriyor idi. Ne var ki, nihai gayeyi de, erdemli yaşam üzerinden mutluluk olarak belirlediğı için bu durum dolaylı olarak aklın erdem ve mutluluk için araçsallaştırılması gibi bir sonucu doğuruyor idi. İşte Sokrates'in açtığı yoldan ilerleyen Platon da felsefesinde "en üst iyi"yi merkezi kavram olarak belirlemek suretiyle, bilgiyi tamamen ahlâkın egemenliğı altına sokar. Bu nedenle, Nietzsche *Güç İstenci*'nde Platon'u ahlâkın doğasını doğru göremediğı, Yunan tanrılarını kendi ürettiğı "iyi" anlayışıyla yozlaştırdığı, Yahudi bağınazlığının etkisi altında kaldığı gibi gerekçelerle eleştirir, hatta onun Mısır'da "Yahudice bir riyakâr" olarak görüldüğünü söyler ve onu "yozlaşmanın büyük viyadüğü [araköprüsü]" olarak niteler.<sup>126</sup> Felsefenin ahlâkın egemenliğı altına sokulmasının neden olduğu tek olumsuz sonuç, ahlâkın bozulması, değerlerin yozlaşması da değildir. Bu aynı zamanda bilginin ve dolayısıyla bilimin de bozulması anlamına gelmektedir. Ona göre, Sokrates'ten sonra Antik Yunandaki bilimsel süreçlerin hızla düşmesinin nedeni, onun "bilime ahlaklılaşma hastalığını sokması"dır.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 154.

<sup>127</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 302.

Bu noktada Platon'un "en üst iyi" kavramıyla felsefenin ahlâkın egemenliği altına girişi arasında nasıl bir bağ kurduğu meselesini biraz açacak olursak, hatırlanacağı üzere, Platon'un felsefesinde diyalektik yoluyla filozof "en yüksek iyi"yi ararken, bu en yüksek iyinin görünen şeylerde bulunamayacağını da gösteriyordu. Bu aynı zamanda filozofun herkesin gördüğünden başka bir şeyi aradığı ve diyalektik yoluyla buna ulaştığı anlamına da gelmektedir. "Bu anlamda filozof 'hakikatin ne olduğunu', 'tanrının ne olduğunu', 'amacın ne olduğunu', 'yolun ne olduğunu' bilen kişidir."<sup>128</sup> Görüldüğü gibi bu, değerler hiyerarşisinde en üst konuma yerleştirilen "en üst iyi"nin teolojik bir perspektiften yorumlanması ve ona metafizik bir anlam ve işlev yüklenmesi anlamına da gelmektedir. Bu ise, bir yandan havada duran, soyut, erişilemeyen –erişilse bile ancak belli niteliklere sahip bir azınlık tarafından erişilebilen- bir metafizik gerçeklik algısı ve alanı üretmektedir. Ne var ki bu alanın bilgisine sahip filozof "mutlak anlamda bir dogmatikçi" olduğu gibi, "ruhanî değerlerle dünyevi değerler arasında da bir uçurum"a neden olmaktadır.<sup>129</sup> Diğer yandan, bu, erdemin ve değerlerin yapısını da bozan bir bakış açıdır. Belki de bu nedenle Nietzsche, Platon'da, her erdemin *doğal* görevinin ve yararının sistematik olarak örtbas edildiğini, erdemlerin onda sadece *ilahi* bir emre, *ilahi* bir modele göre anlam ve değer kazandığını söyler.<sup>130</sup> Yani Platon, ahlâkî değerlerin kaynağını ve yapısını doğru göremediği gibi onları işlevleri itibarıyla da manipüle etmiştir. Bu manipülasyonun kendisini en iyi açığa çıkardığı alan ona göre Platon'un yapmış olduğu "duyulur", "düşünülür" dünya ayırımıdır.

Hiç kuşkusuz, Nietzsche'ye göre Batı metafiziğinin temellerini atan ve bu yolla *décadence*'ın en belirgin görünümüyle ortaya çıkmasına neden olan bu ayırım tüm değerleri tersine çeviren, gerçekliği lanetleyen bir yalandır. "Dünyayı 'gerçek' ve 'görünen' olarak bölmek, Hıristiyanca veya Kantça... y o z l a ş m ı ş bir iddiadır - çökmekte olan bir yaşamın belirtisi"<sup>131</sup>dir. Çünkü Nietzsche'ye göre, "'görünen' dünya tektir [ve asıldır]: 'gerçek dünya' ise buna e k l e n m i ş b i r y a l a n"<sup>132</sup>dan başka bir şey değildir. Hatta o, "hakikati baş aşağı çevirip, onu kafa üstü tutmak ve

---

<sup>128</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 102.

<sup>129</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 303.

<sup>130</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 155.

<sup>131</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 33.

<sup>132</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 30.

bütün yaşamının temel koşulu olan gerçek görünüşünün kendisini yadsımak”<sup>133</sup> anlamına gelmektedir.

Bu ayırımın arkasında ise Nietzsche’ye göre, bizim hayatta kalma güdümüz gibi psikolojik bir motivasyon yatmaktadır. Çünkü hayatta kalabilmemiz için öngörülebilir, dolayısıyla durağan, sabit, değişimden muaf bir dünyanın olması gerekir. Oysa içinde yaşadığımız dünya sürekli bir değişim halindedir; onda sabit hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre Platon bu dünyanın öngörülemez yapısı nedeniyle onu bir görünüşler dünyası olarak nitelemiş, onun üstünde ve dışında değişimden muaf, durağan, kontrol edilebilir ve öngörülebilir bir “gerçek” dünya tasarlamıştır.<sup>134</sup> Yani gerçek dünya, insanın varlığın içerdiği bilinmezlikler karşısında duyduğu korkudan (t)üretilmiş bir yalandır, yanılsamadır. Bir başka deyişle, Platon’un kafasındaki gerçek (ideal) dünya fikri aslında, “böyle bir dünya olsaydı” şeklindeki bir arzudan türetilmiş, “böyle bir dünya vardır” şeklindeki bir varsayıma dayanmaktadır. Bu varsayım da decadent tiplerin, varlık karşısında, güvenli bir liman olarak gördükleri akla ve bilgiye sığınmalarından başka bir şey değildir. Yani Platon gerçeklik karşısındaki korkusu nedeniyle kendi ürettiği bir hayale sığınmıştır.<sup>135</sup>

Nietzsche için bunun epistemik düzlemde de bir karşılığının, bilgi dünyamız üzerinde de bir takım etkilerinin olduğu muhakkaktır. Şöyle ki, değişimden muaf böylesi bir ideal dünya tasarladığımızda, bilgi dediğimiz şey de bu dünyaya ait, bu dünyanın ürünü olmalıdır. Yani o da değişimden muaf olmalı, evrensel ve mutlak bir doğruluk değeri taşınmalıdır. Çünkü şayet bilgimiz, koşullu, geçici ve görelî olursa bizim hayatta kalmamıza yardımcı olamaz. Ne var ki, içinde yaşadığımız dünyanın bilgisi değişmez olamaz. Bu dünyaya ilişkin bilgimiz ancak bir sanı değer taşır, yani o bir zan ve kanaattir. Gerçek bilgi, yani episteme dediğimiz bilgi düşüncenin ürünüdür ve ancak düşünceye konu olan dünyaya ait olmalıdır. Dolayısıyla da bizim hayatta kalmamız için hem böyle bir dünya hem de bu dünyaya ilişkin bir bilgimizin olması gerekir.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 14.

<sup>134</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, ss. 178-179.

<sup>135</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, ss. 103-104. vd.

<sup>136</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, ss. 178-179.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin bilgi öğretisi üzerinden Platon'a yönelik eleştirilerini daha yakından anlayabilmemiz için Platon'un devletinde sanatçılara biçtiği rolü ve siyasal öğretilerinde sanatsal bilgiyi konumlandırma biçimini ve Nietzsche'nin bunları değerlendirme tarzını bilmemiz gerekmektedir. Çünkü Platon'un sanata ve sanatçıya eleştirel yaklaşımının arka planında da bilindiği gibi onun bilgi kuramı belirleyici bir rol oynamaktadır. Felsefeyi mitostan logosa geçiş olarak tanımlayan ve onu bir "hakikat araştırması" olarak niteleyen Platon'a göre, felsefenin amacı bu gerçekliğin bilgisine eriştirmektir. Bu amaca hizmet etmeyen hiçbir şeye de itibar etmemek gerekir. Sanatın ve sanatçıların bu hakikatle ilişkiye girmeleri mümkün olmadığı, daha da ötede yanlış ve sakıncalı sözde-hakikatler ürettikleri için de onların devletten dışlanması gerekirdi. Biraz açacak olursak, Platon epistemik kabulleri gereğince sanatı *mimesis* olarak tanımlamakta ve onu taklidin taklidi olarak âdetâ üçüncü dereceden bir varlık kategorisine (gölgenin gölgesine) yerleştirmekte idi. Dolayısıyla sanatçının bilgisi de gerçeklikten iki kat uzak olup bilginin en alt düzeyine karşılık gelmekte idi. Onun bilgisi doxa alanında yer alan *eikasia*ya yani *imgeleme* denk düşmekte ve vehimlerden ve tahminlerden öte bir değer taşımamakta idi. Ayrıca sağlam bir bilgiye sahip olmayan sanatçılar Platon'un nazarında sağlıklı bir ahlâkî karaktere de sahip değil idiler. Onlar iyi bir yaşam için örneklik teşkil etmesi gereken ve öyle olan (kendilerinden kötülük gelemeyecek) tanrılardan dahî "dinsizce, ahlâksızca" söz etmektedirler. Platon'a göre özellikle şairlerin, tanrılara ve insanlara dair uydurduğu yalanlar gençlerin eğitimi ve sitenin politik yaşamı için de tehlike arz etmekteydi. Çünkü onların anlattıkları masallarda iyi ve kötü yer değiştirmekte, erdemsiz insanlar mutlu, erdemli insanlar mutsuz gösterilmektedir. Dolayısıyla da, hakikatin bilgisinden yoksun olmaları, söylediklerinin bir gerçeklik değerinin bulunmaması nedeniyle onların ideal devlette bir yerlerinin olmaması gerekir Platon'a göre.<sup>137</sup> Oysaki Nietzsche'ye göre, ne felsefeyi bir hakikat araştırması olarak ne de düşünce tarihini mitostan logosa doğru gelişim gösteren bir süreç olarak tanımlamak doğrudur. Hadd-i zatında logos insanın en üstün idrak yetisi olmadığı gibi onun tarihsel süreçte evrilmesi diye bir şey de söz konusu değildir. Nietzsche'ye göre batı düşüncesinin bozulmasının nedeni Platon'un iddia ettiği gibi, sanat ve sanatçı değil aksine, yukarıda tanımlandığı şekliyle felsefenin

---

<sup>137</sup> Işık, "Mitosa Karşı Logos ya da Dionysos'a Karşı Sokrates: *Tragedyanın Doğuşu*'nda Felsefe ve Sanat Karşılığı," ss. 33-35.

bizatihi kendisidir. Sanatı alt ederek yaşamı kendisine tabi kılan felsefe (rasyonel diyalektik düşünce) sağlıklı bir yaşamı mümkün kılan tüm Dionysosçu içgüdüleri yok etmiştir. Apollon'la Dionysos'un karşıtlığında açığa çıkan denge ve ahengi bozmuştur. Yaşamın özünde trajik olduğunu düşünen Nietzsche, bu trajediyi sanat yoluyla aştıkları için Antik Yunanlılara hayrandır. Sağlıklı, yüksek kültür yaratmış, yaşamasını bilen bir toplum olarak gördüğü Yunanlıları ve onların yaşamı kavrama ve olumlama tarzı olan sanatı Platon'un yaptığı gibi reddetmek yerine olumlar ve onu bizlere ideal bir örnek olarak tavsiye eder.<sup>138</sup> Sonuç itibarıyla sanat ve sanatçı, Nietzsche'ye göre Platon'un iddia ettiği gibi, ister epistemik ister etik olsun değerleri bozan, tahrif eden değil, -şayet böyle bir değer varsa eğer- onu yaratan ve yaşatandır. Bu duruma da, "hakikati söyleyebilecek tek kişi"nin, "bilerek ve isteyerek yalan söyleyebilen şair"<sup>139</sup> olduğunu söyleyerek işaret eder. Sanata dair bir ahlâk eleştirisi getiren Platon'un bir başka özelliği de ahlâk ve siyaset arasında ciddi bir ayırım yapmamasıdır. Ahlâk ve siyaset, erdemli ve mutlu bir hayat için gerekli iki unsurdur. Ancak Platon ahlâkı siyasete indirgemek ister. Ona göre, iyinin bilgisi herkes için aynı ölçüde mümkün değildir. Bu durum, bazılarının da başkalarından daha fazla ahlâkî kabiliyete sahip olduğu anlamına gelir. Siyasi anlamda ortaya çıkan sonuç ise yöneticilerin daha fazla ahlâkî kabiliyete sahip olduğudur. Bu nedenle Platon'un ahlâkına yöneltilebilecek iki itiraz olabilir: İlki, ahlâkî doğruların bilimsel doğrular olduğu görüşüne karşı çıkılabilir. İkinci itiraz ise, toplumsal-siyasal ahlâkçılığının bireysel-kişisel ahlâkî gölgede bıraktığıdır.<sup>140</sup> Doğrusu, Nietzsche'nin de her iki noktadan da Platon'a eleştiriler yönelttiğini kabul etmemiz gerekir.

Ne var ki bu eleştirilerin detaylandırılması bizim buradaki çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Konumuza dönecek ve yeniden Platon'un duyulur ve düşünülür, bir başka deyişle görünüşler ve gerçekler dünyası şeklindeki ayırımına kaldığımız yerden devam edecek olursak, Nietzsche'ye göre böylesi bir ayırmaya her şeyden öte varlığı bölmektedir, bir dikotomi üretmektedir. Yaşamda ikiliklere neden olmaktadır. Dolayısıyla, sağlıklı yaşamın önünde bir engel oluşturmaktadır. Daha da öte de, tercihini, "gerçek dünya" olarak nitelediği "düşünülür dünya"dan yana kullandığı için

---

<sup>138</sup> Işık, "Mitosa Karşı Logos ya da Dionysos'a Karşı Sokrates: *Tragedyanın Doğuşu*'nda Felsefe ve Sanat Karşılığı," s. 36.

<sup>139</sup> Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 9.

<sup>140</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2013, s. 202.

de içinde yaşadığımız dünyayı küçümsemekte, onu geri plana itmekte, önemsizleştirmektedir. Sonuçta da yaşama karşı bir nefret üretmekte, yaşama karşı bir suç işlemektedir.

Ayrıca böylesi bir ayırlama ontolojik açıdan da yanlıştır. Varlığı tamamlanmış, kemale ermiş, ideal bir gerçeklik olarak tanımlamakta ve insanı onun karşısında deyim yerindeyse sadece bir gözlemci statüsüne indirgemektedir. İnsanla varlık arasındaki bütünleşik ilişkiyi bozmaktadır. Oysaki varlık, Nietzsche'ye göre tamamlanmış bir gerçeklik değil, oluşan, oluşumunu an be an devam ettiren bir süreçtir. İnsan da bu oluşun bir parçasıdır. İnsan varlığın üstünde ve dışında olmadığı, onun karşısındaki bir gözlemci statüsünde bulunmadığı, bir diğer ifadeyle ona Tanrı'nın gözüyle bakmadığı, aksine oluşun bir ögesi olduğu için, onun için ancak ve sadece perspektifli bir görme; sınırlı, koşullu bir bilme söz konusudur. Yani Nietzsche'ye göre bilgi ile hakikat özdeşleştirilemez. Bilgi bakış açısına, içerisinde bulunduğunuz koşullara göre şekillendiği için hakikati anlatmayabilir. Hakikat, birden çok alternatif kavramlar sistemiyle ve inanışla açıklanabilir. Bu açıklamalardan herhangi birisinin diğerinden daha doğru ve geçerli olduğunu ölçecek bağımsız ve otoriter bir ölçüt de yoktur.<sup>141</sup> *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Polemik* adlı eserde Nietzsche bu hususa şöyle işaret eder: “*Yalnızca* bir görüş açısından görme, *yalnızca* bir görüş açısından ‘bilme’ vardır...”<sup>142</sup> Bilmek, “‘bir şeyle koşullu bir ilişki içerisine girmektir.’”<sup>143</sup> Ve şöyle devam eder: İyisi mi filozof beylerim, sakınalım kendimizi bundan böyle ‘arı, istençsiz, ıstırapsız, zamansız bir bilgi öznesi’ koyutlamış olan o eski, tehlikeli kavram uydurmacasından; sakınalım ‘saf akıl’ ‘mutlak tinsellik’ ‘kendi başına bilgi’ gibi çelişkili kavramların ahtapot kollarından...”<sup>144</sup> İşte onun tetikte olmamız hususunda bizi uyardığı düşüncüyü bir kişinin şahsında temsil edeceksek bu Platon'dur. Çünkü saf akıl, mutlak ruh ve kendinde bilgi gibi nosyonları felsefesinde merkezi kavramlar olarak kullanan kişi, ortalama bir felsefe tarihi bilgisi olan herkesin de kolaylıkla tahmin edebileceği gibi, Platon'dan başkası değildir.

---

<sup>141</sup> Bayrakdar, *Nietzsche*, s. 566.

<sup>142</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Polemik*, s. 136.

<sup>143</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 365. Nietzsche'nin bu perspektivist bilgi anlayışının, özellikle bilgi sosyolojisi ve bilim felsefesinde, kendisinden etkilenen Karl Manheim'in bilgi sosyolojisi" ile Thomas Kuhn'un paradigması ve K. Feyereband'ın çoğulcu bilim anlayışlarında daha açık bir ifadeye kavuştuğunu da ifade etmemiz gerekir.

<sup>144</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Polemik*, ss. 135-136.

Söz konusu ettiğimiz böylesi bir ayırlama, en çok da metafizik bir düşünceye kapı araladığı, dinsel inancı meşrulaştırdığı, dinlerin *ötedünya* inancına haklılık kazandırdığı için Nietzsche'nin eleştirilerine konu olur. Nietzsche'nin Hristiyanlığı "halkın Platonculuğu" olarak ilan etmesinin nedeni de bu olsa gerektir. Platon felsefeye kazandırmış olduğu duyulur düşünülür dünya ayırımı ve düşünülür dünyayı duyulur dünyanın üzerinde konumlandırması suretiyle, felsefenin kapılarını metafizik düşünceye, dini inanca açan kişidir. Nietzsche'nin Platon'u "felsefeye ilk ihanet eden adam" olarak ve "İsa'dan önceki Hristiyan" olarak ilan etmesini bu bağlamda okumak gerekmektedir.<sup>145</sup> Çünkü Platon ve onun takipçisi olan Platoncu Hristiyanlık, varoluşun anlamının bir "öte dünya"da olduğunu, ona ancak akıl ve metafizik aracılığıyla ulaşılabilceğini savunmakla duyusal dünyadaki varoluşu hiçleştirerek saplandıkları nihilizm ile varoluşsal bir krize neden olmuşlardır.<sup>146</sup>

Platoncu ontolojinin ve onun görünür, düşünülür dünya ayırımının ürünü olduğunu düşündüğü Hristiyanlık Nietzsche'ye göre, duyüstü dünyayı tek geçerli neden olarak kabul etmiş, varlığın bilgisini duyusal olandan bütünüyle uzaklaştırmış ve bu yolla *décadence*'in temellerini atmıştır. Çünkü ona göre, duyüstü dünyaya ait olan "ruh", "tin", özgür irade" ve "tanrı" gibi (uydurma) kavramlar, bir yandan bedenün yaşama gücünü azaltarak insan fizyolojisine zarar verdiği gibi, aynı zamanda doğal içgüdülere karşı da bir direnişini ifade ederler. Neticede insanı kendisine yabancılaştırdığı için nihilizmi varoluşsal bir kriz olarak insanın önüne koyarlar. Daha da önemlisi, içinde yaşadığımız, önümüzde duran ve doğrudan deneyimlediğimiz "gerçek" dünyayı, bir "görünümler" dünyası şeklinde sunması ve onun karşısında hayali, kurgusal bir dünyayı nihai gerçeklik olarak takdim etmesi nedeniyle, Nietzsche'ye göre, "Hristiyanlık bir cellat metafiziğidir."<sup>147</sup> Oysaki ona göre bizim elimizde tek bir dünya vardır, bu da şu an içinde yaşadığımız bu dünyadır. Öte dünya, bu dünyaya eklenmiş bir yalandır sadece. Yani öte dünya bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Bu dünyaya inanmak, güvenmek ve sarılmak hem *décadence*'i hem nihilizmi aşmanın biricik yoludur.

Görüldüğü gibi Nietzsche temelleri Sokrates ve Platon'la atılan ve Hristiyanlıkla birlikte zirve noktasına ulaşan metafizik temelli düşünmenin amansız

<sup>145</sup> Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yayınları, Konya 2014, s. 218.

<sup>146</sup> Öner ve Çevikbaş, "Nietzsche'nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi," s. 112.

<sup>147</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 54.

bir eleştirmenidir. Kabul etmek gerekir ki bu düşünce, modern döneme gelindiğinde her ne kadar gelişen seküler paradigmanın ve laik düşüncenin etkisiyle dinsel içeriğinden belli ölçülerde soyutlanmış olsa da, yine de etkisini ve işlevini devam ettirmiştir ve ettirmektedir. Bu açıdan, söz konusu metafizik düşüncenin modern dönemdeki temsilcisi olarak gördüğü modernite ve aydınlanma hareketi de Nietzsche'nin eleştirilerinden payına düşeni alır. Ancak bu noktada, Nietzsche'nin moderniteye ve aydınlanmaya yönelik eleştirilerine geçmeden önce, felsefi literatürde Nietzsche ile ilgili yürütülen bir tartışmaya da değinmek gerekebilir. O da, her ne kadar bir metafizik eleştirmeni olmasına rağmen Nietzsche'nin kendisinin de metafizik bir düşünür olup olmadığı, metafizik bir sistem kurup kurmadığı, ya da başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin kendisini ne ölçüde metafiziğin dışında konumlandırabildiği sorundur. Genel kabul, her ne kadar Nietzsche'nin metafizik eleştirmeni ve sistemsel düşüncenin karşıtı bir filozof olduğu yönünde olsa da, onun yine de son tahlilde, metafizik bir düşünür olduğunu, metafizik geleneğin bir temsilcisi olarak yorumlanabileceğini iddia edenler de yok değildir.<sup>148</sup> Örneğin, Heidegger, Nietzsche'nin felsefesini Batı metafiziğinin tamamlanması olarak görmekte ve bu nedenle de Nietzsche'nin felsefesinin metafizik bir felsefe olduğunu iddia etmektedir. Heidegger, Nietzsche'nin felsefesinde önemli bir yere sahip olan güç istenci öğretisinin, metafizik bir öğreti olduğunu düşündüğü için onun felsefesinin “güç istenci metafiziği” olarak adlandırılabilir<sup>149</sup> ni öne sürer<sup>149</sup> ve onun “son metafizikçi” olduğunu söyler. Soysal'ın ifadeleriyle: “(...) Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefesi Batı metafiziğinin sınırları içerisinde kalır. Nietzsche, güç istenci öğretisi yoluyla, metafizik bir sistem öne sürer –ki bu, Heidegger için, tersine çevrilmiş Platonculuk'tur. Bu, Heidegger'in Nietzsche'ye atfettiği metafiziğin Platon'unkine benzediği anlamına gelir.”<sup>150</sup>

Platon'un metafizik sisteminde, duyulur dünyadaki varlıklar idealara olan yakınlıklarına göre değerlendirilmekte ve doğrulukları da bu yakınlığa göre belirlenmektedir. Yani idealar ve onların dünyası merkeze alınmaktadır. Aslında, Nietzsche'nin yaptığı da, Heidegger'e göre, Platon'un yaptığından çok farklı değildir. Nietzsche de idealar dünyasının işlevini güç istencine yüklemek suretiyle, Heidegger'e

---

<sup>148</sup> Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 17.

<sup>149</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, ss. 94-95.

<sup>150</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, s. 102.

göre, Platon'la belli bir noktada uyuşmaktadır. Bu nedenle onun da, Batı felsefe geleneği içerisinde eleştirmiş olduğu metafiziği ve sistemsiz düşüncüyü onayladığını söylememiz mümkündür.<sup>151</sup> Baykan da, Nietzsche'nin metafizik bir düşünür olup olmadığının tartışmalı olduğunu; bu hususun metafizikten ne anlaşıldığına bağlı olarak değişik şekillerde yorumlanabileceğini söylese de, son tahlilde, onun “-pek gelişmemiş de olsa- bir ontolojisinin olduğu[nun] aşikar” olduğunu söyleyerek, metafizik bir düşünür olduğunu ima eder. Bu tartışma, bizim tezimizin doğrudan ilgi alanına girmemektedir. Dolayısıyla, tartışmanın detaylarına eğilmeksizin burada bu kadarına işaret etmekle yetinebiliriz. Bu bölümde biz, daha çok Nietzsche'nin Batı felsefe geleneğine ve onun metafizik ve sistemci düşünsel karakterine yönelik eleştirilerine odaklandığımız için, onun modernite ve aydınlanma eleştirisine geçebiliriz.

### 3.3. Modernite, Aydınlanma ve Aklın Kutsanması

Doğrusu, modernizm ve onun felsefi düzlemdeki karşılığı olan aydınlanma düşüncesi oldukça geniş ve genel bir anlam içerimine sahip, farklı bağlamlarda değişik anlam spektrumları ile karşımıza çıkan bir kavramdır. Bu genel anlamına ve geniş kullanımına rağmen onun yine de, özellikle on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan yeni bir düşünme biçimini, yeni bir felsefi perspektifi imlediğini söylememiz mümkündür. Buradaki “yeni” sözcüğünü anlama ve anlamlandırma biçimimize bağlı olarak birbirinden farklı oldukça değişik modernizm yorumları ile karşılaşmamız olasıdır. O bir yönüyle, geçmişten ve gelenekten radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Kendisini eskinin karşısında konumlandıran bir düşünme ve eyleme biçimidir. Ama diğer yandan geçmişten yeniden yorumlama, geleceği geçmişin içinden yeniden üretme ve geleceğe geçmişin ışığında yürümedir. Yani, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma, yeniyi yerleşik ve alışılmış olan üzerinden anlama ve anlamlandırma tarzıdır. Felsefi bir kavram olarak modernizmin, Aydınlanma ile bağlantılı ideal ve kabuller için de kullanıldığını ifade etmemiz gerekir.<sup>152</sup> Bu bağlamda onun, Aydınlanma ile birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temelleri üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insanmerkezci bir düşünme tarzı olarak tanımlanması mümkündür.<sup>153</sup> Doğrusu, böylesi bir düşünme ve eyleme tarzı, kendisini “yeni” olarak bize takdim etse de, onun

<sup>151</sup> Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci*, s. 102.

<sup>152</sup> Küçükcalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 70.

<sup>153</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 603.

arka planında on beşinci ve on altıncı yüzyıllardaki rönesans ve reform hareketlerinin ve yine bu yüzyıllarda gerçekleşen bilimsel gelişmelerin yattığını söylememiz mümkündür. *Yeniden doğuş* olarak tanımladığımız rönesansın doğurtmak istediği şeyin Antik Yunan dünyasının logosentik ve antroposentik düşünme tarzı olduğunu hatırladığımızda, modern düşüncenin ve aydınlanma ideallerinin Antik Yunan düşüncesinin ve geleneksel felsefi düşüncenin bir devamı olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Nietzsche de zaten, gerek moderniteyi gerekse aydınlanma felsefesini geleneksel felsefenin bir devamı ve hatta zirve noktası, Hristiyan ahlâk anlayışının sekülerize edilmiş bir şekli olarak görmekte ve hem geleneksel felsefeye hem de Hristiyan dünya görüşüne yönelttiği eleştirileri daha güçlü ve etkili bir şekilde modernite ve aydınlanmaya da yöneltmektedir. Danto da bizim işaret ettiğimiz bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Nietzsche Batı metafizik düşünce geleneğinin sürekliliğinden hareketle, bir bütün olarak modernizmi de söz konusu Hristiyan ahlâk anlayışının sekülerize olmuş şekli olarak görür. Modern devlet ve ideolojiler ise adeta, Hristiyan öte idealinin boş bıraktığı yere yerleşmekte ve modern insan için bir ideal fonksiyonu görmektedirler.<sup>154</sup>

Nihayetinde her ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım, genel kabul olduğu üzere onun felsefi ve fikri muhtevasının akılcılık ve bireycilik, pozitivizm ve bilimsellik, özne ve nesne düalizmi ve lineer (ilerlemeci) tarih anlayışı gibi bir takım kabuller üzerine inşa edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre, bütün bu kabulleri ile birlikte modern düşünce ve aydınlanma ideali, kökenleri Sokrates ve Platon'la birlikte atılan ve Hristiyanlıkla birlikte zirve noktasına ulaşan metafizik düşünce ve felsefenin devamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, modern düşünce ve aydınlanma ideali de, Nietzsche'nin eleştirilerine muhatap olmak durumundadır. Bu eleştirilerden ilki ve en belirgin olanı Aydınlanmayı karakterize eden akılcılığa yönelik olanıdır. Hatta onun akılcılık eleştirisinin kökenlerini erken dönem metinlerine kadar geriye götürmemiz mümkündür. Bilindiği üzere, Apollon Dionysos karşıtlığında yani akılla güdülerin karşıtlığında bir uyum mevcut idi ve bu uyum Sokrates'in Apollon'a karşın Dionysos'u tercih etmekle, içgüdüye karşı akılı yüceltmekle bu uyumu ilk kez bozan kişi idi. İşte bütün Batı felsefesi de ona göre bu akıllı ve akılcılığı yüceltme çabasından başka bir şey değildir.

---

<sup>154</sup> Danto, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, s. 16.

Aklın yüceltilmesinin tezahür ettiği alanlardan en önemlisi ise bilgi ile hakikatin özdeşleştirilmesidir. Oysaki Nietzsche'ye göre insandan bağımsız, onun üstünde ve dışında duran hakikat nosyonu diye bir şey olmadığı gibi bu hakikatin akılsal yolla kavranması diye de bir durum söz konusu değildir. Ona göre hakikat dediğimiz şeyin nihayetinde insan eliyle ve deneyimleriyle üretilmiş yapay bir ürün olduğunu ve perspektivist bilgi teorisi gereğince de insanın ancak sınırlı ve koşullu bilme yeteneğine sahip bir canlı olduğunu hatırlayacak olursak, onun varlık yerine tercihini oluşturan yana kullandığını, bilgi ile hakikatin özdeşleştirilmesini şiddetle reddettiğini ve nihayetinde görelî bir hakikat anlayışını savunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ona göre hakikat “bulunan” ya da “keşfedilen” kendinden menkul bir şey değil, aksine her defasında yeniden değerlendirilen, yeniden yorumlanan bir “inşâ süreci”dir. Burada belirleyici olan da bizim içgüdülerimiz ve ihtiyaçlarımızdır.<sup>155</sup> Bu açıdan hakikat denilen şeyin, “yanılsama olduğu unutulmuş yanılsamalarımız olduğu,”<sup>156</sup> ya da bir diğer ifadeyle, “faydalı yalanlarımız olduğu”<sup>157</sup> rahatlıkla söylenebilir. Problemi özgürlük bağlamında da değerlendiren Nietzsche, bu tarzdaki bir hakikat telakkisini, insanın özgürlüğünü sınırladığı gerekçesiyle de reddeder: “Artık özgür ruhlar değil: Çünkü hâlâ hakikate inanıyorlar...” der ve ekler: “hiçbir şey hakikat değildir, her şeye izin var... Buydu işte *ruhun özgürlüğü*.”<sup>158</sup> Nietzsche ayrıca, aklın duyuların tanıklığını çarpıttığı düşüncesi nedeniyle de akılcılığa karşı çıkar. Nietzsche'ye göre duyular; oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler. Oysa akıl; birlik, töz, süreklilik gibi yalanlar uydurur.<sup>159</sup>

Nietzsche'ye göre, görüldüğü üzere, bir yandan bilgi ile hakikati özdeşleştirerek Batı felsefe geleneğinin temellerini atan Sokrates ve Platon, diğer yandan hakikati tanrısal bir formda tanımlayarak mutlaklaştıran Hristiyanlık inancı tam da sözü edilen nedenlerden dolayı reddedilmeli ve terkedilmelidir. Çünkü “modern bilgi ve hakikat anlayışının soykütüğünde yer alan her iki hakikat telakkisi de Nietzsche'ye göre, hakikati yaşama, doğa ve tarih dünyasının dışında

---

<sup>155</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 326.

<sup>156</sup> Stuart Sim, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, s. 325'den akt. Küçükalp, Nietzsche ve Postmodernizm, s. 125.

<sup>157</sup> Hüseyin Subhi Erdem, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaştırılması”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 6, Sayı 13, 2002, s. 185.

<sup>158</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 146.

<sup>159</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 20.

konumlandırmış ve adeta modern bilimin de ateşini aldığı meşale fonksiyonu görmüştür.”<sup>160</sup>

Bu akılcılığın pratik düzlemdeki karşılığı da ona göre modern döneme gelindiğinde bilimciliktir. Ve bilimcilik de, aynı akılcılık gibi Nietzsche'nin eleştirilerinden payına düşeni alır. Ancak onun bilim anlayışına ve bilimciliğe yönelik eleştirilerine geçmeden önce, modern felsefenin ve aydınlanma düşüncesinin bireyci insan anlayışına ilişkin mülahazalarına da değinmenin, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için faydalı olacağını düşünüyoruz. Üstinsana yapmış olduğu vurgu nedeniyle onun bireyci bir filozof olduğu ya da bireyciliği ön plana çıkardığı düşünülse de, yine de onun aydınlanmacı bir kabul olan bireyciliği benimsediğini söylemek pek olanaklı değildir. Rönesansla başlayan ve Aydınlanma ile ivme kazanan bireyci anlayışa göre insan her ne kadar özsel ve özgün bir varlık olarak, toplumun oluşumunda ve gelişiminde önemli bir paya sahip özerk bir varlık olarak kabul edilse de, Nietzsche için aydınlanmacı zihniyetin tasarladığı modern insanı karakterize eden her şey de bir çöküş ve çözülüş unsuru vardır. Ama aynı şekilde, bu hastalığın hemen yanı başında test edilmemiş, kuvvetin ve ruhun gücünün işaretleri de bulunmaktadır.<sup>161</sup> Dolayısıyla, insan, yaşam serüveninde kendi batış ve yükseliş pratiklerinin içerisinde kendisini test etme imkânına ve kendi istenci ile kendisini belirleme olanağına sahiptir. Ne var ki, bu “aklın seferber edildiği modern bir belirlenimcilik üzerinden değildir.”<sup>162</sup> Çünkü Nietzsche modern insanı bireyselliği üzerinden olumlarsa da, onu yine de son tahlilde zayıf, çaresiz ve nereye gideceğini bilmeyen bir zavallı olarak görür. Modern insan ona göre,

“Ben yol da bilmem iz de bilmem; ben yol iz bilmeyen her şeyim,” diye iç geçirir. Bizi hasta eden, bu modernliği –tembel barış, cüretsiz taahhütler, modern Evet ve Hayır'ın tüm erdemli kirliliği idi. Bu hoşgörü ve k a l p g e n i ş l i ğ i her şeyi “bağışlar” çünkü her şeyin bizim için bir *sirocco* olduğunu “anlar.” Buzun ortasında yaşamak, modern erdemlerin ve güney rüzgârlarının arasında yaşamaktan yeğdir!..<sup>163</sup>

Bu şekilde Nietzsche'nin birey merkezli modern insan telakkisine yönelik eleştirisine değindikten sonra, asıl konumuza yeniden dönebilir ve filozofumuzun

<sup>160</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 122.

<sup>161</sup> Nietzsche, *Güç istenci*, s. 97.

<sup>162</sup> Erdinç Dinçer, *Friedrich Wilhelm Nietzsche'de Décadence, Nihilizm, Üstinsan İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2019, s.31.

<sup>163</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Ayça Kaya, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 9.

modern bilim anlayışına yönelik çözümlerinin detaylarına eğilebiliriz. Doğanın ve hayatın tüm sorunlarının akıl ve bilim aracılığıyla çözülebileceğine duyulan inanç şeklinde tanımlayabileceğimiz bilimcilik, Nietzsche'nin literatüründe bir eleştiri konusu olur. Bu eleştirinin merkez üssünü, görebildiğimiz kadarıyla, onun bilime yüklediği değer ve yaşamla kurmuş olduğu ilişki oluşturur. Ona göre, modern bilimin açıklayıcı metaforları insanın evrene bakışını genişletmiştir, ama kendisinin aynı zamanda her şeyin merkezi olduğuna dair ilâhî geleneksel ahlâkî değerleri de kırmış ve kaçınılmazcasına nihilizme yol açmıştır.<sup>164</sup> Zaten modern düşüncenin ve aydınlanma idealinin en büyük başarısı da, Nietzsche'ye göre, bünyesinde barındırdığı bu yaşam karşıtı ve nihilistik tavrı bugüne değin başarıyla gizleyebilmiş olmasıdır. Ancak kabul etmek gerekir ki, ne kadar gizlemeye çalışırsa çalışsın modern bilim de özü itibarıyla yaşam karşıtıdır, nihilisttir. Ona göre, bilim dediğimiz şey, yaşamdan uzak, duygudan yoksun derin bir yetersizlik halidir. Sürekli bilgi ile ilgili sorunları gördüğü için acıyı ve yaşamı ıskalamaktadır.<sup>165</sup> Bu nedenle Nietzsche, bilimi kişinin "kendini [bir] uyuşturma aracı"<sup>166</sup> olarak; bir halkın yaşamında bilginlerin öne çıkmış olduğu dönemleri de tükenmişlik, çöküş ve çözülüş dönemleri olarak niteler.<sup>167</sup>

Ona göre, insan kendisini aşma ve potansiyellerini gerçekleştirme olanağına sahip plastik bir varlıktır. Oysaki modern bilim ne insanın kendisini aşma, ne de potansiyellerini gerçekleştirme hususunda insana kılavuzluk yapma yeterliliğine sahiptir. Çünkü modern bilim de Hristiyanlığın çileci idealinin kendisini yaşamın ve bir içgüdü varlığı olan insanın karşısında temellendirmesi gibi yaşam karşıtı bir karaktere sahiptir. Bu anlamda Nietzsche, bilim ve çileci ideal ikilisini hakikati en yüksek değer olarak görmelerinden dolayı aynı temele dayalı zorunlu müteffikler olarak görür.<sup>168</sup> "... bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar... İki de, hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar... (daha doğrusu: Hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancı üstüne). Bundan dolayı onlar *zorunlu* müteffiktirler..."<sup>169</sup> "... bilim bugün *hiç de* kendi başına bir inanç *değil*, hele hele,

---

<sup>164</sup> Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, s. 64.

<sup>165</sup> Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 63.

<sup>166</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 145.

<sup>167</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 137.

<sup>168</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 124.

<sup>169</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 149.

kendi üstünde bir ideal olamaz, -genellikle bir tutku, bir aşk, bir şiddet, bir acı olduğu zaman bile, çileci idealin bir zıttı değil de, tersine en son, *en soylu biçimidir onun.*”<sup>170</sup>

Ayrıca bilim, Nietzsche’ye göre, iddia edildiği gibi yansız, mutlak anlamda tarafsız da değildir. Yani havada, boşlukta duran ve tamamen varsayımsız, önkabulsüz bir etkinlik değildir. Bu duruma şöyle işaret eder: “Hani şu bilim, şu halis gerçeklik felsefesi, açıkça yalnızca kendine güvenen, açıkça kendi cesaretine, kendi isteme gücüne sahip şimdiye dek Tanrısız yaşayabilen, ötede olan.”<sup>171</sup> Oysaki ona göre, günümüzün bilimi hiç de iddia edildiği gibi salt bir gerçeklik felsefesi değildir, hakikat araştırması değildir. Aksine manipüle edilen, amaçları saptırılan, gayr-i meşru amaçların kötü bir aracı haline dönüştürülmüştür. Nietzsche’nin ifadeleriyle, “düpedüz bir ırza geçme, bir kötüye kullanma, bir utanmazlık olup çıkıyor.”<sup>172</sup>

... bilim, bugün, her çeşit hoşnutsuzluğun, inançsızlığın, kemirici kurdun, *despecto sui*’nin kara vicdanın *gizlenme yeridir*, -ideal *yokluğunun*, büyük sevgi eksikliğinin, bir gönülsüz hoşnutluğun hoşnutsuzluğundan doğan acının huzursuzluğudur. Ah, bilim bugün neleri gizlemiyor ki! Ne olursa olsun, ne kadar çok şeyi *gizlemeye yönelik* değil ki!..<sup>173</sup>

Kabul etmemiz lazımdır ki Nietzsche bilimi yine de kökten reddetmemektedir. Yani onun bilime yönelik eleştirisi kategorik değildir. Görebildiğimiz kadarıyla o bilimi değil, daha çok, insanın ve hayatın bütün sorunlarını çözümlenmenin biricik yolunun bilim olduğu şeklindeki bilimci anlayışı ve bilime duyulan katıksız inancı eleştirmektedir. Böylesi bir inanç da nihayetinde onu “laik bir din” statüsüne yerleştirmekten başka bir anlama gelmemektedir. Gerçekte bilim, insanın doğal fenomenleri araştırmak için müracaat ettiği bir araçtır, hatta araçlardan sadece birisidir. Bu açıdan bakıldığında, onun söz konusu sınırlılıklarından dolayı hayatın bütününü kuşatacak bir değerler dizisi yaratabileceğini, insanlığın bütün sorunlarını çözebileceğini söylememiz pek olanaklı değildir.<sup>174</sup> Çünkü bilim, *décadence*’ın etkisi altındadır ve bu nedenle de kendisini revize etmeye gücü yetmez. “Bilim dürtüsü, [modern dönemde] bilim tarafından el çabukluğuyla bilgi dürtüsünün efendileştirilmesine dönüştürülmüştür.”<sup>175</sup> Dolayısıyla bilim, bu statüsünden

<sup>170</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 144.

<sup>171</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 144.

<sup>172</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 144.

<sup>173</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 145.

<sup>174</sup> Akt. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 125.

<sup>175</sup> Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, s. 65.

indirilerek ve gerek içerdiği sınırlılıkların farkına varılarak gerekse de mutlakçı iddialarından soyutlanarak “bilimcilik” olmaktan çıkartılmalıdır. Antik Yunanlılarda olduğu gibi “bilgelik” düzeyine yükseltilmelidir.

Bunun için de yapılması gereken ilk şey, hem modernite ve aydınlanmanın ontolojik ve epistemolojik zeminini oluşturan hem de bu felsefenin bilimciliğini karakterize eden özne-nesne düalizminin aşılmasıdır. Çünkü oluşa dair her türlü kavramsallaştırma ve teşebbüsü ve düalist karakterdeki felsefe telakkisi Nietzsche’ye göre, yaşamın bütünlüğünün bozulmasının nedenidir. Descartes’le birlikte temelleri atılan modern felsefe merkeze düşünen özneyi almasından ve sisteminde özne nesne düalizmine yer vermesinden dolayı oluş karşıtı bir felsefedir ve yaşamın bütünlüğünü bozmaktadır. Ona göre, “... ne insandan ve onun değerlemelerinden bağımsız akledilir bir gerçeklik, ne de o gerçekliği dışardan gözlemleyip, akledebilen bir özne söz konusudur. Oluş içerisinde dış dünya diye nitelendirilen herşey aslında bir yorumdan ibaret olup, gerçekte insanın yaratıcı kimliğiyle bir anlam kazanır.”<sup>176</sup>

Doğrusu bu sadece Descartes’in kartezyen düalizminin işlediği bir hata değildir. İster rasyonalist isterse de empirik gelenekten gelsin, modern felsefenin bütün temsilcileri, felsefelerinde doğrudan ya da dolaylı bir düalizme yer vermeleri ve insanı doğa karşısında bir “gözlemci” statüsüne yerleştirmelerinden dolayı aynı hatayı işlemektedirler. Örneğin modern felsefenin önemli bir kanadını oluşturan empirizm de, öznel gerçeklikten nesnel gerçekliğe geçmenin yollarını ararken, insandan bağımsız ve insanın kendisi üzerinde deney ve gözlem yoluyla bilgi elde edebileceği nesnel bir dünya varsayımından hareket etmektedir. Ne var ki Nietzsche için, insanın üstünde ve dışında duran nesnel gerçeklik (hakikat) diye bir şey söz konusu olmadığı için ona rasyonel yollarla da empirik yöntemlerle de ulaşılması diye bir şey söz konusu olamaz. Bilgimize konu olan dış dünya, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aslında ve sadece bir oluştan ibarettir ve ona ilişkin her türden bilgimiz de bir yorumdan başka bir şey değildir.<sup>177</sup> Sonuç itibariyle, modern felsefenin dayandığı epistemolojik ve ontolojik zeminini oluşturan özne nesne düalizmi bir yanlış anlama, yanılsama olduğu için onun ürünü olan akılcılık da bilimcilik de terkedilmelidir Nietzsche’ye göre.

---

<sup>176</sup> Danto, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, s. 15.

<sup>177</sup> Danto, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, ss. 14-15.

Nietzsche ayrıca modernite ve aydınlanmanın bir diğer merkezi kabulü olan ilerleme fikrini ve ilerlemeci tarih anlayışını da eleştirel bir değerlendirmenin konusu yapar ve bu kabulün yaşam üzerindeki olumsuz etkilerinden dolayı onu da reddeder. Özellikle yaşadığı dönemde hakîm olan tarihsel ilerleme fikrinden dolayı, bu dönemi tarih hastalığına tutulmuş olarak görür. Yaşam karşıtı olmakla, oluşu ve farklılıkları ilerleme nosyonu adına değerden düşürmekle itham eder ve dönemin kültürünü bir yozlaşma kültürü olarak değerlendirir. Bilindiği üzere modern düşünce rönesanstan itibaren doğa bilimlerinde meydana gelen ama özellikle de biyoloji alanında Darwin'in evrimciliği ile zirve noktasına erişen bir ilerleme nosyonu üzerine kurulmuştur. Bu nosyonun, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Hegel ve Marks'ın da etkisiyle felsefi bir temele kavuştuğunu, teorik bir çerçeveye oturtulduğunu görürüz. Bu nosyonun üzerine yükseldiği iki temel ise, ilki tarihin lineer olarak ilerlediği ve ikincisi bu ilerlemenin de belli bir ereğe sahip olduğu şeklindeki birbirini tamamlayan iki inançtır.

Nietzsche aydınlanmanın bu ilerlemeci tarih anlayışını dayandığı her iki inanç üzerinden de eleştirir. Ona göre ilkin, zamanın ve tarihin lineer karakterine beslenen inanç bizdeki hınç duygusunun bir dışavurumudur. Yani, bizim bizden önce gelenlerden daha üstün olduğumuz, onları istediğimiz şekilde yargılayabileceğimiz inancıdır. Oysaki dünyaya birilerinden sonra gelmemiz, onlardan daha gelişmiş, daha üstün olduğumuz anlamına gelmeyeceği gibi onları yargılamaya hak ve yetkisini de bize hiçbir şekilde vermez. Evet, bilimin önderliğinde insanlığın belirli alanlarda –örneğin teknik alanda- daha ileriye gittiği belki kabul edilebilir ancak bu insanlığın bir bütün olarak geliştiği, tekâmül ettiği anlamına gelmez. Ona göre ilerleme, modern ve yanlış bir düşüncedir.

İnsanlık, bugün inanıldığı şekliyle, daha iyi ya da daha güçlü ya da daha üstün olanın gelişimini temsil e t m i y o r. "İlerleme" modern bir düşüncedir yalnızca, başka bir deyişle, yanlış bir düşünce. Bugünün Avrupalısı, değerliliği bakımından Rönesans Avrupalısının çok gerisindedir; gelişimin devamı hiçbir şekilde yükselme, yücelme, güçlenme anlamına gelmek zorunda değildir.<sup>178</sup>

Ayrıca Nietzsche'ye göre bir geleneğin ya da -Darwin'in iddia ettiği şekliyle biyolojik bir organın- evriminin belli bir amaca doğru ilerlediğini kabul etmek, birbirinden bağımsız, baskı altına alıcı, tepkileri ve savunmaları olan güçler arasındaki

---

<sup>178</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 11.

ilişkileri içeren oluşu görmezlikten gelmek demektir.<sup>179</sup> Nietzsche için “bir şeyin, bir geleneğin, bir organın ‘evrimi’ hiç de belli bir amaca doğru ilerleme değildir, üstelik, en kısa yol ve en az kuvvet harcamasıyla gerçekleştirilen mantıksal ilerlemeden daha az bir şeydir.”<sup>180</sup> Bu anlamda özellikle Hegel’in diyalektik idealizminde ve Marks’ın tarihsel materyalizminde bulduğumuz tarihin erekselliğine yönelik inanç bir yanılısamadan ibarettir.

Tarihte bir amaç fikrini kabul etmemesi nedeniyle anti-teleolojik bir felsefeye sahip olduğunu söyleyebilirsek de Nietzsche amaç düşüncesini kategorik olarak da reddetmez, felsefesinin dışında bırakmaz.<sup>181</sup> İnsanlığın bir bütün olarak ilerlediği ve geliştiği fikrini kabule yanaşmasa da, onun üstinsan idealinde somutlaşan birey felsefesine baktığımızda bireylerin kişisel olarak geliştikleri ve yetkinleştikleri fikrini onayladığını görürüz. Onun felsefesinde güç istencinin merkeziliğini ve insanın tek ereğinin güce sahip olmak olduğunu hatırladığımızda, güç istenci ile gelişme arasında olumlu ve zorunlu bir ilişki olduğunu kabul edebiliriz. Bu durumu onun, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* isimli çalışmasındaki şu saptamasından da anlamamız olasıdır: O gelişme ki “hep daha büyük bir gücün bir yolu istemesi, hep çeşitli daha küçük güçlerin bedelini ödeyerek görünür. “İlerleme’nin büyüklüğü, fedakarlık etmek zorunda kaldığımız şeylerin yığılmasıyla bile ölçülebilir; yığındaki insanlık bir tek insan türünün büyümesine feda edilir– budur işte ilerleme.”<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 76.

<sup>180</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s.76.

<sup>181</sup> Küçükcalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 134.

<sup>182</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s.76.

#### 4. DİNSEL DÜNYA GÖRÜŞÜNE VE HRİSTİYANLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Nietzsche, genel felsefi literatürde kabul edildiği üzere, dine ve Tanrı inancına acımasızca saldıran, onu kökten ve radikal bir şekilde eleştiren ve reddeden bir filozoftur. Evet, felsefi yazında Nietzsche, özellikle de Hristiyanlığın amansız bir eleştirmeni olarak kabul edilir. Bu belli açılardan ve belli ölçülerde doğrudur. Çünkü, kabul etmek gerekir ki, dini ve dinsel dünya görüşünü eleştirmesi onun hem genel felsefi sisteminin bir gereğidir; hem de metafizik düşünceye ve spekülative felsefeye yönelik eleştirisinin doğal bir uzantısıdır. Ona göre modern toplumun *décadence*'a düşmesinin nedeni, geleneksel/Platoncu felsefenin yanında, "halkın Platonculuğu" olarak lanse ettiği Hristiyan düşünce geleneğidir. Bu gelenek, Yunanlıların trajik kültürünün çöküşüyle ortaya çıkan Sokratik/Platonik kültürden büsbütün bağımsız değildir. O da, yaşama ilişkin olmayan, kendi başına bir hakikat tasarımına sahip olması nedeniyle, metafizik geleneğin bir devamı niteliğindedir.<sup>183</sup> Dolayısıyla, o da Nietzsche'nin eleştirilerinden nasibine düşeni almak durumundadır. Nietzsche'nin genelde dine, özelde ise Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinin detaylarına girişmeden önce birkaç hususa değinmek gerekir ki bunlardan birincisi, her ne kadar bir din ve metafizik eleştirmeni olarak kabul edilse de onun dini inançları teolojik bir perspektiften ciddi bir değerlendirmenin konusu yaptığı, örneğin Tanrı'nın varlığının geleneksel delilleri, vahiy ve mucize problemi, din dili ve öte dünya sorunu gibi din felsefesinin temel problemleri üzerinde detaylı durmadığı; buradan bir ateizm temellendirmesi yoluna gitmediğidir. Yani o, felsefe tarihinde Hume, Kant, Russell ve benzeri filozoflarda gördüğümüz üzere, derinlikli bir din ve inanç kritiği yapan bir filozof tipi değildir. Roy Jackson'ın ifadeleriyle, Nietzsche "Tanrı'nın yokluğu ya da varlığına dair standart tezlerle uğraşma zahmetine de girmemiştir."<sup>184</sup>

Aslında bu durum sanki Nietzsche'nin bilinçli bir tercihi gibidir. Çünkü ona göre özellikle de aydınlanma düşünürleri genel anlamda dinsel inancın, özel olarak da Hristiyanlığın teolojik inançlarını rasyonel bir eleştiri süzgecinden geçirmişler, onları bir kritisizme tabi tutmuşlardır. İşte bu nedenle, aydınlanmanın, çelişkilerini gösterdiği, tutarsızlıklarını gözler önüne serdiği dinsel dogmaların soyut ve spekülative

<sup>183</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, ss. 108-109.

<sup>184</sup> Roy Jackson, *Nietzsche Kilit Fikirler*, çev. Nevra Yaraç, Optimist Yayınları, İstanbul 2012, s. 123.

analizleri Nietzsche'nin ilgi alanına pek girmez. Bu durumu da şöyle ifade eder: "Hristiyan uydurmasının tüm o saçma kalıntısı, tüm o örümcek ağından kavramları ve o teolojisi bizi pek az ırgalıyor; binlerce kez daha da ipe sapa gelmez olsalar bile onları yıkmak için kılımızı bile kımılatmayacağız." O daha çok, edebi yazım tarzının bir gereği olarak ve aforizmal üslubu ile de uyumlu olacak şekilde dine ve Tanrı inancına yönelik, zaman zaman kabalaşan ve sertleşen bir dil ve üslup kullanmaktan da geri kalmayarak dini ve dini inançları daha çok ahlâkî gerekçelerle eleştirmiş ve reddetmiştir. Mesela, Alistair Kee *Nietzsche Against the Crucified* isimli çalışmasında, Nietzsche'yi, "Tanrı'nın varlığı için geleneksel kanıtlar üzerinden teologlarla öteden beri süregelen bir mücadeleye girişen filozoflar geleneği içinde anlamaya çalışmamalıyız"<sup>185</sup> Giles Fraser da, *Redeeming Nietzsche* isimli eserinde, Nietzsche'nin ateizminin "Tanrı'nın varlığını yadsıması üzerinden –ne entelektüel ne de duygusal açıdan- değerlendirilemez"<sup>186</sup> derken, sanki bizim bu tespitimizi haklılamakta gibidirler.

Bu tespitler, aslında Nietzsche'nin din ve metafizik eleştirisinde değinmemiz gereken ikinci hususa da işaret etmektedir. O da, Nietzsche'nin bir ateist olup olmadığı, yani Tanrı inancı karşısındaki tavır ve tutumunun tam olarak neye tekabül ettiği meselesidir. Acaba Nietzsche gerçekten her türden Tanrı inancını kategorik olarak reddeden, kelimenin teknik anlamıyla bir ateist midir? Yoksa onun ateizmi, sadece Hristiyan tanrı inancının reddi ile mi sınırlıdır? Ya da, o, Hristiyan tanrısını reddetmekle birlikte yine de kendine özgü bir tanrı inancına sahip midir? Yani, Nietzsche Tanrı'ya karşı nasıl bir inanç(sızlık) beslemektedir? Doğrusu bu sorunun yanıtını vermek öyle ilk elden sanıldığı kadar kolay değildir. Bu zorluğun kendi içerisinde birkaç nedeni var gibi görünmektedir. İlkin, Nietzsche'nin din ve tanrı inancı konusunda sistematik ve bütüncül bir yazısının olmaması, bu konudaki görüş ve düşüncelerinin farklı eserlerinde dağınık bir şekilde bulunması ve bu eserlerinde mesela, Hristiyanlığı ve özellikle de onun kurumsal temsilcisi olan kiliseyi ve din adamlarını amansızca eleştirirken, zaman zaman İsa hakkında olumlu ifadelerde bulunması; yine Hristiyanlıkla ilgili eleştirilerinin yanında Budizm ve İslâm gibi kimi dinler söz konusu olduğunda onlar hakkında görece de olsa olumlu konuşmalar

---

<sup>185</sup> Akt. Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 122.

<sup>186</sup> Akt. Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 122.

yapması onun din ve Tanrı inancı karşısındaki konumunu anlamamızı zorlaştırmaktadır.

İkinci olarak, benzeri sorunla Nietzsche'nin yorumcularının yazılarında da karşılaşmaktayız. Genel felsefi literatürde Nietzsche her ne kadar bir din eleştirmeni ve hatta önemli bir ateist olarak sunulsa da onun kendine özgü bir din tasarımına ve Tanrı inancına sahip olduğunu söyleyen, bu nedenle de onun bir ateist olamayacağını ifade eden isimlerle de karşılaşmaktayız. Mesela, önemli bir Alman filozof olan ve Nietzsche ile ilgili çalışmaları ile seçkinleşen Martin Heidegger, Nietzsche'yi, "Tanrıyı tutkuyla arayan biri ve son Alman filozofu"<sup>187</sup> olarak niteler. İngiliz deneme yazarı Erich Heller ise, Nietzsche'den "ruhu ve aklının özel dokusuyla, 19. yüzyılın dünyaya getirdiği en dindar varlıklardan biri..."<sup>188</sup> diye söz eder. Roy Jackson ise, Nietzsche'nin ateizminin kendine özgü olduğunu, onun tanrıya inanmaması bakımından bir ateist olduğunu, ama dindarlığın belli formlarını da onayladığını ve benimsediğini söyler. Mesela Jackson'a göre, Nietzsche, "en azından Yunan tanrısı Dionysos'a bağlılığını ilan etmiştir" ve Paul Tillich'in deyişi ile ifade edeceksek "nihâi kaygı"yı hep taşımış, kurtuluşumuza ilişkin bu kaygıyı ruhunun derinliklerinde hep hissetmiştir. Bu nedenle de onun teorik anlamda ve kategorik ölçekte bir ateist olduğunu söylemek pek doğru gözükmemektedir.<sup>189</sup> Aynı doğrultuda düşünen, Baykan da, Nietzsche'nin din ve Tanrı eleştirisinin, dinin ve Tanrı inancının özüne yönelik olmadığını, aksine "bu kavramların tefessüh etmiş formları"na yönelik olduğunu söyler.<sup>190</sup> Patrick Roney de, benzer şekilde düşünerek, Nietzsche'nin din eleştirisinin evrensel nitelikte olmadığını, "Tanrı'nın ölümü düşüncesiyle tutarlı olumlayıcı bir din[in] tümüyle mümkün" olması nedeniyle, onu "din-karşıtı" olarak etiketleyemeyeceğimizi söyler.<sup>191</sup>

Aynı ya da benzer yorumlar onun din karşısındaki tavrı için de geçerlidir. Onun her türden dini inancı ilkesel olarak reddettiğini, bu anlamda her türden dini inancın amansız bir eleştirmeni olduğunu söyleyenler olduğu gibi, dini inanca bu inancın doğruluğu üzerinden değil de işlevi üzerinden yaklaştığını ve bu nedenle de belli dinsel

---

<sup>187</sup> Akt. Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 122.

<sup>188</sup> Akt. Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 122.

<sup>189</sup> Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 123.

<sup>190</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 148.

<sup>191</sup> Patrick Roney, "Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü'", Çev. Elis Simşon, *Kaygı*, (20), 2013, s. 312.

formları onayladığını söyleyen isimler de yok değildir. Örneğin, Roy Jackson, Nietzsche'nin, dinin doğru olup olmadığı ile değil, hayatı geliştirip geliştirmediği ile ilgilendiğini, bu münasebetle doğaüstüne ve deneysel olmayana inancı kategorik olarak reddetmediğini, “aksine inancın sonunda nereye ulaşıldığı ile ilgilendiği”ni söyleyerek, belli dinsel formlara olumlu yaklaştığını ifade eder. Mesela onun ifadeleriyle, Nietzsche için, “Yunan tanrılarına inanç tamamen kabul edilebilir zira bu inanç hayatın olumlanması anlamına gelir.”<sup>192</sup> Görüldüğü gibi, Nietzsche yorumcuları, onun Tanrı inancı konusunda olduğu gibi, genel olarak dinsel inanç konusundaki yorumlarında da farklılaşmaktadırlar. Ama biz yine de onu, genel felsefi literatürde kabul edildiği şekliyle, yaşadığı dönemin en önemli din ve metafizik eleştirmenlerinden birisi olarak alıp, onun özelde Hristiyanlığa genelde ise din ve Tanrı inancına yönelttiği eleştiri ve itirazların detaylarına eğilebiliriz.

Şimdi bu tespitlerden sonra ve bu tespitlerin ışığında Nietzsche'nin din ve dini inanca yönelik eleştirilerinin detaylarına eğilebiliriz.

#### **4.1. Dine ve Tanrı İnancına Yönelik Eleştirilerinin Genel Yapısı**

Detaylarına inildiğinde Nietzsche'nin din karşısındaki tavrının ne olduğu ve Tanrı inancı karşısındaki pozisyonun nasıl konumlandığı hususunda farklı yorumlar ve hatta çelişen görüşlerle karşılaşsak da, biz, yine de onun genel tavrının ve konumunun, felsefi literatürde kabul edildiği üzere, olumsuz olduğunu ifade edebiliriz. Bu durumu en iyi, onun, dinlerin merkezi inancı olan Tanrı inancı konusundaki çözümlerinden anlamamız olasıdır. Ona göre, Tanrı bir yanılsamadan başka bir şey değildir. O, insanın doğa ve hayat karşısındaki çaresizliğinin, yetersizliğinin bir ifadesidir. Daha açık ve anlaşılır ifadelerini, kendisiyle çağdaş olan bir diğer Alman filozof Ludwig Feuerbach'ın yazılarında bulduğumuz şekliyle, ateizmini antropolojik bir zeminde temellendirmeye çalışır. Ona göre insan,

...kendini sahip olduğu bütün güçlü ve şaşırtıcı dürtülerle kabul etmeye cesaret edememiştir—onları “pasif”, “maruz kalmış”, üzerine zorla yıkılan şeyler olarak kavramıştır. Din, insanın bütünlüğüyle ilgili bir şüphenin ürünü, kişiliğin *değişimidir* [*altération*]; insanın içindeki büyük ve güçlü olan her şey insanüstü ve harici olarak kavrandığı için, insan kendi kendini küçültmüştür—sahip olduğu iki yönünü, değersiz ve zayıf olanıyla güçlü ve hayrette bırakanı birbirinden ayırıp, iki alan oluşturmuştur ve birincisine “insan”, ikincisine de “Tanrı” demiştir.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, ss. 126-127.

<sup>193</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 117.

Yani Tanrı aslında Nietzsche'ye göre, insanın eksik, sınırlı ve sorunlu özelliklerini attığı ve onda eksiksiz, sonsuz ve mükemmel bir forma dönüştürdüğü hayali, kurgusal bir varlıktan başka bir şey değildir. Baykan'ın ifadeleriyle, din ve Tanrı inancı, Nietzsche'ye göre, bazı fizyolojik [ve tabii psikolojik] hadiseleri, insanların kendi vücutları hakkındaki cehaletleri yüzünden yanlış yorumlamalarından kaynaklanmıştır.<sup>194</sup> Görüldüğü gibi, Nietzsche'ye göre, insan kendi sınırlılığı, güçsüzlüğü karşısında sınırsız ve güçlü bir varlık tasarlamış ve onu da Tanrı konumuna yerleştirmiştir. Sonuç itibarıyla, Tanrı'nın Nietzsche'ye göre, insanın olmak isteyip de olamadığı "ben"i olduğu; insanı yaratanın Tanrı değil, tam tersine Tanrı'yı yaratanın insan olduğu ifade edilebilir. Nietzsche'den alıntıladığımız aşağıdaki satırlar bu hususa açıklık getirmektedir:

Dinin kökeni, yabancı oldukları için insanı aniden yakalayan aşırı güç duygularında yatar ve vücuduna bağlı uzuvlarından birini anormal derecede ağır hisseden ve bu yüzden üzerinde başka bir adamın yattığı sonucuna varan hasta bir adam gibi, saf *homo religiosus* kendini farklı kişilere böler. Din, bir "*altération de personnalité*" [*"kişilik değiştirme"*] meselesidir. Kendi içinde bir nevi korku ve terör duygusu—ama aynı zamanda olağanüstü mutluluk ve coşkunluk duygusudur. Hastalar arasında sağlık duygusu Tanrıya inancı, Tanrıya yakınlık inancını uyandırmak için yeterlidir.<sup>195</sup>

Yani bir bakıma din, insana değişik duygu durumları yaşatır. Bir yanı korku, bir yanıyla mutluluk. Bu iki duygu durumunun insana tesiri Nietzsche'ye göre pek de iyiye işaret değildir. Çünkü; "din [ve tanrı inancı], 'insan' anlayışının değerini düşürmüştür; nihai sonucu iyi, büyük ve doğru olan her şeyin insanüstü olduğu ve sadece bir ilahi takdir ile ihsan edileceğidir—"<sup>196</sup> Din insan anlayışının değerini düşürerek "insan" kavramını alçaltmıştır fakat, din kavramını bozan, din kavramını da bu hâle getiren başka bir şey daha vardır. Nietzsche bu durumu yine *Güç İstenci*'nde şöyle açıklar: "Dinler, ahlaklılığa duyulan inançla yok edilmiştir. Hıristiyanların manevi Tanrısı savunulabilir değildir, dolayısıyla 'ateizm' ortaya çıkar—sanki başka türde putlar var olamazmış gibi."<sup>197</sup>

Aslında Nietzsche, insanın Tanrı'yı kendi hayal dünyasında tasarlamış olmasının ve onu kendi üzerinde bir otorite olarak kurgulamış olmasının nedenini de insanda psikolojik olarak mevcut olan "baba sevgisi"nde bulmaktadır. Baba figürünün

<sup>194</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 36.

<sup>195</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 116.

<sup>196</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 117.

<sup>197</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s.126.

bir korku ve sevgi nesnesi olarak insanda psikolojik bir karşılığının olması gibi, kabul etmek gerekir ki Hristiyanlığın teslise dayalı tanrı anlayışını düşünecek olursak, teolojik bir karşılığının olduğu da söylenebilir. Yani psiko-analitik bir çözümleme yapacak olursak onun Tanrı inancını reddetmesinin arka planında daha erken yaşlarda babasını yitirmesinin etkili bir psikolojik faktör olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, içinden geldiği ve üyesi olduğu kültürde Tanrı'nın bir baba figürü ile temsil edilmesi de etkili olmuş olabilir. Bu duruma Roy Jackson "Nietzsche'nin dinsel bakış açısına bir dizi faktör katkıda bulunur" diyerek şöyle işaret eder: "Lüterci geçmişi, bir papaz olan babasının etkisi, çocukluğunda Tanrı'ya hürmeti; yetiştiği, hepsi de Lüterciliğin coğrafi merkezi olan yerler ve teoloji eğitimi için Bonn Üniversitesi'ne kaydolması."<sup>198</sup>

Ayrıca Nietzsche her ne kadar aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışını reddetse de din söz konusu olduğunda belli bir ölçüde dinsel evrim fikrini onaylıyor gibidir. Ona göre, Hristiyanlık ve onun Tanrı inancı tarihsel süreç içerisinde Yahudiliğin ve onun tanrı inancının bir evriminden başka bir şey değildir. İnsanlığın dinsel evrimine şöyle kısaca bir göz attığımızda ve Yahudilik bağlamında konuştuğumuzda, tarihin başlangıcında Yahudilerin bolluk ve refah içinde yaşayan bir ulus olduklarını ve bu nedenle de Tanrı Yehova'ya karşı bir şükran duygusu beslediklerini görürüz. Ne var ki, Yahudiler doğadan ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma gelince bu durumdan inandıkları Tanrı'yı sorumlu tutmaya başlar ve onun yerine din adamlarının üretimi olan yeni bir tanrı anlayışı yerleştirirler. Bu yeni anlayışla birlikte artık, insanlara yol gösteren, onlara yardım ve kılavuzluk yapan değil, isteyen, emreden bir tanrı anlayışı sahnedeki yerini alır. Bunun neticesinde de değeri Tanrıya karşı itaatine referansla belirlenen araçsal bir insan ve otoriter, merkezi bir Tanrı figürü belirir. İşte Hristiyanlığın Tanrısı, sonrasında bir "sevgi tanrısı"na evrilmiş olsa da, Yahudiliğin otoriter tanrı anlayışının, tarihsel süreç içerisindeki tezahüründen başka bir şey değildir Nietzsche'ye göre.

Bu noktada şuna da işaret etmek gerekir ki Nietzsche'nin din ve Tanrı inancına ilişkin çözümlerini onun Hristiyanlığa yönelik analizlerinden bağımsız olarak anlamamız pek olası değildir. Onun nerede dinden söz ediyorsa kastettiğinin Hristiyanlık, nerede tanrıdan söz ediyorsa işaret ettiğinin Hristiyanlığın tanrısı

---

<sup>198</sup> Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 124.

olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla, onun din ve Tanrı hakkındaki çözümlerini anlamamızın hem en sağlıklı hem de en pratik yolu Hristiyanlığa yönelik çözümlerini bilmekten geçmektedir. Bu nedenle bundan sonra onun Hristiyanlığa ilişkin tahlillerine yönelmenin gerekli ve yerinde olduğunu düşünüyoruz.

#### 4.2. Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri

İfade ettiğimiz gibi onun din eleştirilerinin merkezinde Hristiyanlık vardır. Çünkü onun tarihsel ve kültürel olarak muhatap olduğu, dolayısıyla da hesaplaşma gereği duyduğu din Hristiyanlıktır. Ne var ki onun Hristiyanlığa ilişkin değerlendirmeleri, daha önce de değindiğimiz gibi, derinlikli çözümlerden, incelikli tahlillerden yoksundur. Felsefi düşüncenin temel özellikleri olarak kabul edebileceğimiz, tarafsızlık, detaycılık, kapsamlılık gibi kaygılardan uzaktır. Bunun da sanırız kendi içerisinde iki temel nedeni var gibidir. İlki, dinsel inancın derinlikli çözümlerinin ve felsefi eleştirilerinin kendisinden önce kimi aydınlanma filozofları tarafından yapıldığını, dolayısıyla böyle bir eleştiri işine girişmenin zaman kaybindan başka bir şey olmadığını düşünmesidir. İkincisi ise, onun Hristiyanlığı, bir inanç sistemi olarak değil de bir yaşam pratiği olarak ilgisinin odağına yerleştirmesidir. Bu durumu onun *Güç İstenci* isimli çalışmasında, “Hristiyanlık bir yaşam tarzıdır, inançlar sistemi değil. Nasıl hareket edeceğimizi söyler, neye inanmamız gerektiğini değil.”<sup>199</sup> şeklindeki saptamasından da anlamamız olasıdır. İşte bu şekilde Hristiyanlığı bir inanç sistemi olarak değil de yaşam pratiği olarak ele alan Nietzsche, onu da doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinden değil, yaşamdaki olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinden analiz etmeye çalışır.

Ayrıca o, her ne kadar orijinal ve otantik haliyle Hristiyanlığı olumlasa da –ki bu durumu onun İsa hakkındaki olumlu ifadelerinden de anlamamız mümkündür– Hristiyanlığın tarihsel süreç içerisinde kimi girdilerle bozulduğunu, tahrif edildiğini de düşünmektedir. Bu tahrifatın neticesinde, Hristiyanlık ona göre, “büyük bir fitne” haline gelmiş, “ölümcül bir maraz” haline dönüşmüştür. O terkedilmesi gereken bir hastalık halini almıştır. Bu durumu *Deccal*’de şöyle ifade etmektedir: “Ben Hristiyanlığa, hiçbir aracın yeterince zehirleyici ya da gizli, yeraltı ve küçük olmadığı

---

<sup>199</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 161.

tek büyük lanet, tek büyük doğuştan yozluk, tek büyük öç içgüdüğü diyorum –insan ırkının tek ölümsüz lekesi diyorum...”<sup>200</sup>

Hristiyanlığı insanlığın başına gelmiş en büyük lanet ve bela olarak görmesinin arka planında, onun décadence ve nihilizm kavramsallaştırmaları ile de ilişkilendirilebilecek olan, “günahkâr” ve “düşmüş” insan tasarımı yatmaktadır. Bilindiği üzere, Hristiyanlıkta insan Tanrı’nın emir ve yasaklarına karşı gelen Adem ve Havva’nın işlemiş oldukları günah nedeniyle yeryüzüne acı çekmek ve günahlarından arınmak için gönderilmiştir. Yani insan düşmüş bir varlıktır ve acı çekmek de onun kaderidir. Kurtuluşu ise, ancak ve sadece Tanrı’nın emirlerine boyun eğmekle, yani ona ona koşulsuz itaati ile mümkündür. İşte Nietzsche ilkin, Hristiyanlığın yaşamı olumsuzlayan bu günahkâr ve düşmüş insan tasarımı eleştirmektedir. Çünkü insanın temizlenmesi ve kurtuluşa erişmesi için bu dünyaya sırtını dönmesi, bu dünyayı reddetmesi ve terk etmesi gerekir. Bu da yaşamı reddetmekten, terk etmekten başka bir şey değildir. Ne var ki bu, kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere, Nietzsche’nin kabul edebileceği bir durum değildir. İşte bu nedenle Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’de:

Yeminle teyit ve tasdik ederim ki, kardeşlerim, y e r y ü z ü n e s a d ı k k a l ı n ve kanmayın size dünyanın ötesindeki ümitlerinden bahsedene! Onlar, zehir saçanlardır, bilerek veya bilmeyerek... Onlar, hayatı hakir görenlerdir; nesli tükenenlerdir, kendi kendilerini zehirleyenlerdir; usanmıştır arz onlardan: bırakın göçüp gitsinler.<sup>201</sup>

diyerek, yaşamın olumsuzlanması yerine olumlanması, reddedilmesi yerine sahiplenilmesi gerektiğini haykırır.

Bu noktada şuna da işaret etmek gerekir ki, bugünkü Hristiyanlığın onayladığı “düşmüş ve günahkâr insan” anlayışı orijinal Hristiyanlığın bir kabulü değildir. O, Nietzsche’ye göre, günümüz Hristiyanlığının mimarı olarak kabul ettiği Pavlus’un Hristiyanlığa sokmuş olduğu yanlış ve türedi bir inançtır. Hatta bugün Hristiyanlıkta yanlış olan ve terk edilmesi gereken her ne var ise, bunlar İsa tarafından vaaz edilen değil, aksine Pavlus tarafından Hristiyanlığa derc edilen inanç ve esaslardır. Bu nedenle de günümüz Hristiyanlığının, Nietzsche’ye göre, İsa tarafından getirilen değil, Pavlus tarafından üretilen bir inanç sistemi ve yaşam pratiği olduğu söylenebilir.

<sup>200</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 89.

<sup>201</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 20.

Belki de Nietzsche son Hristiyan'ın çarmıha gerildiğini söylerken tam da bunu kastetmektedir.<sup>202</sup>

Nietzsche'ye göre günümüz Hristiyanlığı, İsa'nın öğretilerine değil, Pavlus'un öğretilerine dayanmaktadır. Bu nedenle Nietzsche, İsa'yı Hristiyanlıktan, rahiplerin ve kilisenin Hristiyanlığından tamamen ayrı tutmaktadır. Ona göre günümüz Hristiyanlığının kabul ettiği günah, suç ve bağışlanma gibi şeyler, İsa'nın vaaz ettiği değil, Pavlus'un Yahudilik ve paganizmden Hristiyanlığa dâhil ettiği şeylerdir. İsa, insanlara, sadece kendilerini Tanrı'nın krallığına taşımak için nasıl yaşamaları gerektiğini göstermiştir. Ne var ki, bu krallık gökyüzünde duran ve ölümden sonraki yaşamda erişilebilecek olan bir mekân değil, ruhsal olarak ulaşılabilecek olan bir makamdır. Yani saf bir içsellik halidir, bir yürek durumudur. Tanrı'nın krallığı kronolojik, tarihsel olarak gelecek olan bir şey değil, kişideki duysal değişimdir. Nietzsche'ye göre İsa, insanları kurtarmak için değil, onlara nasıl yaşanması gerektiğini göstermek için yaşadığı gibi, öğrettiği gibi de ölmüştür. İsa'nın ölümüyle birlikte, gerçek anlamda Hristiyanlık da son bulmuştur.<sup>203</sup> Dolayısıyla, birer “çöküş ve yıkım manifestoları” olarak nitelediği “Hristiyan kilisesi”, “Hristiyan inancı” ve “Hristiyanca yaşam” gibi kavramsallaştırmalar, ona göre “eşi benzeri olmayan kelime istismarları”ndan başka bir şey değildir. Bugünkü Hristiyanlık da İsa'nın reddettiği şeyden başka bir şey olamaz.<sup>204</sup> Ona göre,

Hristiyan öğretisinin tamamı, Hristiyan “gerçeğinin” tamamı boş yalanlardan ve aldatmacalardan oluşmakta olup, Hristiyan hareketin başlangıçta ilham aldığı her şeyin tam tersidir.

Dini anlamda Hristiyan olan temelde Hristiyan karşıtıdır: Sembollerin yerine nesnelere ve insanlara; ölümsüz gerçeklerin yerine tarih; yaşam tarzı yerine şekiller, ayinler, dogmalar. Ancak dogmalara, kültürelere, rahiplere, kiliselere ve teolojiye karşı tamamen ilgisiz olan Hristiyanıdır.<sup>205</sup>

Sonuç olarak, “Hristiyanlık” sözcüğü bir yanlış anlamadan ibarettir. Ona göre, sadece bir Hristiyan vardı, o da çarmıhta öldü. O andan itibaren de Hristiyanlık sona erdi. “Tek Hristiyan y a ş a m p r a t i ğ i , çarmıhta ölenin yaşadığı hayat tarzıdır, Hristiyanca[a] olan odur... H i r i s t i y a n d i y e b i r ş e y y o k t u r . ‘Hristiyan’

<sup>202</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 49.

<sup>203</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, ss. 112-113. Bkz. *Deccal*, ss. 44-45.

<sup>204</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 130.

<sup>205</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 130.

–iki bin yıldır Hristiyan olarak geçen– basitçe, psikolojik bir kendini yanlış anlamadır.”<sup>206</sup>

Netice itibariyle ve gördüğümüz kadarıyla, İsa tarafından değil de Pavlus tarafından sistematize edilen, kilise ve din adamları tarafından da temsil edilen mevcut Hristiyanlık günümüzde ona göre, yanlış bir inanç ve yaşam anlayışı üretmiştir. Bu haliyle, günümüz Hristiyanlığı nihilist bir dindir, *décadence*’ın en önemli nedeni ve aracıdır. Bu durum en çok da, onun, hayatı olumsuzlayan yaşam felsefesinde ve güç istencini reddeden etik tasarımıyla açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu aşamada, Nietzsche’nin Hristiyanlıkla güç istenci arasında kurmuş olduğu ilişki ve güç istenci üzerinden Hristiyanlığa yönelttiği eleştiriler konusuna odaklanabiliriz.

#### 4.2.1. Hristiyanlık ve Güç İstenci

Pavlus tarafından sistematize edilen Hristiyanlık, gelinen noktada bir “merhamet dini” bir “acıma dini” olarak lanse edilmiştir. Nietzsche, Hristiyanlığın bu şekilde bir merhamet ve acıma dini olarak sunulmasına da karşıdır. Çünkü merhamet ve acıma duyguları üzerinden takdim edilen Hristiyanlık, ona göre, yanlış bir ahlâk tasarımı ve pasif, edilgen bir insan anlayışına neden olmaktadır. Nietzsche’ye göre hayat anlamını güç istencinde bulmaktadır. Oysaki insan birisine karşı merhamet duygusu beslediğinde, ona acıdığına, bu kendi gücünden yitirmesi anlamına gelir. Bu da kişi de yaşam gücünün eksilmesi ve zamanla yok olması anlamına gelir.<sup>207</sup> Ayrıca bir kişiye acıma duygusu ile yaklaşıldığında kişinin kendisinin acılarının üzerinde durmasına izin verilmez. Onun dertleri engellenmeye çalışılır; acı ve hoşnutsuzluk kötü, iğrenç, yok edilmesi gereken bir şey, varoluşun bir defosu olarak görülür. Kişiye mutluluk ve mutsuzluk kardeşir hissi verileceği yerde acıma duygusu ile gelen bu yardımsever tavırlarla kişiye bir rahatlık kazandırılır. Böylece Hristiyanlık acıma dinin yanı sıra rahatlık dini de olma özelliğini kendinde taşır.

Nietzsche’nin Hristiyanlık karşıtı bu görüşleri, güçsüzlüğü savunan Hristiyanlık öğretileriyle daha da ortaya çıkmıştır. Gücün olmadığı yerde çöküş başlamaktadır ve insan bu çöküşle birlikte hastalıklı bir durumla karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumu kabullenmeyen Nietzsche, kurtuluşu güçlü bir yaşamda görmektedir. İşte onun Hristiyanlığa duymuş olduğu tepki hatta düşmanlık, çağına

---

<sup>206</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 49.

<sup>207</sup> Nietzsche, *Deccal*, ss. 12-13.

olan başkaldırısı ve direnişi, insanın adım adım hastalıklı durum olarak ifade ettiği nihilizme sürüklenmesinden kaynaklanır. Nietzsche, Hristiyanlığa ve çağına karşı takınmış olduğu bu tutumda, haksız değildir. Çünkü insan, içine düşmüş olduğu bu hastalıklı halinden yani onu çöküşe götürecektir güçsüz bir yaşamdan ciddi zararlar görmektedir. İnsanoğlunun bu yaşamış olduğu çağda, görmüş olduğu en büyük zarar ise Nietzsche için en değerli şey olan yaşamın değersizleştirilerek güç istencinin kaybedilmesidir.

Nietzsche Hristiyanlığın yanı sıra yaşama düşmanlık güden, kiliseye karşı da tutumunu her fırsatta dile getirir. Ona göre, ilk kilise, akılsız insanların tarafını tutarak akıllı insanlara savaş açmıştır. Kilise tutkulara da tıpkı akıllı insanlara olduğu gibi savaş açarak, tutkuların köklerini kurutmaya yönelmiştir. İşte kilisenin takındığı bu tavır, yaşama yönelik düşmanlıktan başka bir şey değildir. Çünkü tutkuların köküne saldırmak, yaşamın köküne saldırmaktır. Kökünü kurutma dediğimiz bu araç, zayıf istençli olanların seçimidir.<sup>208</sup> Hristiyanlık ve kilise zayıf ve güçsüz olan her şeyin bu şekilde tarafını tutarak yaşama karşı bütün silahlarını kullanmışlardır. Nietzsche yaşamın sadece güç artışından ibaret olduğunu söylemez; fakat yaşamı tamamen reddeden bu görüşlerin de kabul edilemez olduğu kanısındadır.

Hristiyanlık, zayıf olanların, güçlü ve soylu olanlara karşı hıncının bir ifadesidir. Bu başkaldırıyla birlikte, Hristiyanlıkta bir hınc ahlâkı ortaya çıkar. Bu nedenle Nietzsche, Hristiyanlığın din görünümünden çıkarak bir ahlâk biçimine dönüştüğünü düşünmekte ve buna karşı çıkmaktadır. Ona göre Hristiyanlık, insanların zayıflatılarak ahlâklaştırılmasıdır. Bu anlamda Hristiyanlık, klasik ideale ve seçkin dine karşı bastırılmış olan bir kavgayı sürdürür.<sup>209</sup> Onun için Hristiyan hareketi, her tür unsuru reddeden dejenere olmuş bir harekettir. O, bir ırkın çöküşünün dışavurumu değil, daha başlangıcından itibaren kendi içinden bir araya gelmiş olan ve birbirini arayan hastalık oluşumlarından bir yığın teşkilidir. O, bu sebepten ulusal değildir, ırka bağlı değildir. İyi, sağlıklı yaratılmış olanlara karşı bir kin beslemektedir. Budalaların tarafını tutarak ruha karşı bir laneti dile getirir. Yeteneklilere, bilginlere karşı da kin besler; onlarda iyi yetişmiş ve buyurucu olanları görür.<sup>210</sup> Buradan yola çıkarak Hristiyanlığın, tanrısal bir özden değil, hınc duygusundan doğduğu ve soylu değerlerin

---

<sup>208</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Serpil Erfindik, İlyayayinevi, İzmir 2012, s. 40.

<sup>209</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 110.

<sup>210</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 128.

egemenliğine karşı bir ayaklanma olduğu söylenebilir.<sup>211</sup> Ayrıca daha önceden de dile getirdiğimiz gibi Hristiyanlığa, acımanın dini denir ve acıma, insanı çöküntüye sürükleyen bir duygudur. Bu çöküntü verici duygu, *décadence*'ın yükselişinin de bir aracı haline gelmektedir. Acıma hiçliğe inandırır, tabii buna hiçlik denmez, öte dünya ya da hakiki hayat denir.<sup>212</sup> Acımayı ve acıyanları sert bir dille kınayan Nietzsche, hastalıklı ve tehlikeli bulduğu bu acıma duygusunun, kesinlikle tedavi edilmesi gerektiği kanısındadır.<sup>213</sup>

Ona göre, Hristiyanlar kendi zayıflıklarından hareketle bir erdem anlayışı geliştirerek zayıflık, Hristiyanlarda, Yahudiliğin düşünme biçimine uygun olarak, bir erdem anlayışı haline gelmiştir. Hristiyanlığın Yahudi ahlâkından gelen değerlendirme biçimiyle birleşmesi sonucu, insanlığın yüksek ve soylu tipleri ortadan kalkmaya başlamıştır. Yahudi ve Hristiyan ahlâkıyla ortaya çıkan şey, yaşamda güçlü olan her şeyin güçten düşürülmesi ve insanın değerinin düşürülmesidir. Hristiyan düşünce geleneğinin bu yaşamı yadsıyan yapısı nedeniyle, Nietzsche'nin en ağır eleştirileri bu geleneğe ve bu geleneğin en önemli taşıyıcıları olan kiliseye ve din adamları sınıfına olmuştur.<sup>214</sup> Şimdi konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Nietzsche'nin kilise ve din adamlarına yaklaşımının detaylarına eğilebiliriz.

#### 4.2.2. Kilise ve Din Adamları Eleştirisi

Nietzsche'nin din eleştirisinin merkezindeki en önemli iki kavram, muhtemelen kilise ve rahip kavramlarıdır. Çünkü onlar, Pavlus tarafından sistematize edilen günümüz Hristiyanlığının, kurucusu değilse de koruyucusudur. Bugün bir kilise ve din adamları olmadan Hristiyanlıktan söz etmemiz olanaksızdır. Dolayısıyla, Hristiyanlığa yöneltilecek köklü ve güçlü bir eleştiri kaçınılmaz olarak onun kurumsal temsilcisi olan kiliseye ve koruyucusu olan rahiplere de (din adamlarına) yönelik olmak zorundadır. Tahmin edileceği gibi, Nietzsche'nin din eleştirilerinden kilise ve rahipler de fazlasıyla nasibini alır.

Onun kilise ve din adamları eleştirisi, yazılarında da açıkça görüldüğü üzere, oldukça keskin, sert bir tona ve zaman zaman da kabalaşan bir üsluba sahiptir. Bu

---

<sup>211</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 101.

<sup>212</sup> Deleuze, *Nietzsche*, ss. 107-109.

<sup>213</sup> Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, s. 59.

<sup>214</sup> Türkyılmaz, *Bunalm Çağı*, ss. 111-114.

üslup ve ton, aşağıda alıntıladığımız şu satırlarda kendisini en bariz şekilde göstermektedir:

Hristiyanlığı mahkûm ediyorum; Hristiyan kilisesine, bir savcının şimdiye dek ağzından çıkmış en korkunç suçlamayı yöneltiyorum. O, bana göre, düşünülebilecek yozlaşmaların tümünden çok daha büyüktür; olabilecek yozlaşmaların en kötüsüdür, olabilecek en uç yozlaşma istemidir. Hristiyan kilisesi, bu çürümüşlüğü bulaştırmadık hiçbir şey bırakmadı; her değeri değersizliğe, her gerçekliği bir yalana ve her dürüstlüğü bir ruh alçaklığına çevirdi. Bana kalkıp onun “insancıl” nimetlerinden söz ediliyor! Acıyı ortadan kaldırmaya yönelik her türlü çaba, en derin çıkarlarına aykırıdır; o, acıyla yaşar; k e n d i s i n i ölümsüz kılmak için acı yaratır...<sup>215</sup>

Bu nedenle, “–Kilise tam olarak İsa’nın aksini vazettiği–ve havarilerine mücadele etmeyi öğrettiği şeydir–”<sup>216</sup>

Nietzsche’nin kilise eleştirisinin arkasında yatan temel saiklerden ve kiliseye yönelttiği eleştirilerden birisi, onun Pavlus’un izinden giderek Hristiyanlığı bozması ve orijinallikinden uzaklaştırmasıdır. Onun ifadeleriyle: “Günahlarımız için ölen bir Tanrı: İnanç aracılığıyla kurtuluş; ölümden sonra yeniden diriliş–tüm bunlar, gerçek Hristiyanlığın felaketler getiren ve yanlış bir fikirde inat eden adamın [Paul] sorumlu tutulması gerektiği taklitleridir.”<sup>217</sup> “Günah, tövbe, affetme–ki bunlardan hiçbiri buraya ait değildir–Musevilikten alınmıştır veya pagandır.”<sup>218</sup>

Bugün Hristiyanlık içerisinde dinsel bir dogma olarak kabul ettiğimiz, ilk günah fikri, teslis inancı, Tanrı’nın krallığı, kurtuluş, İsa’nın çarmıhta gerilmesi, Bakire Meryem’den babası olarak doğması gibi inançlar; öte dünya, günah, affetme ve ceza gibi kabuller ve çeşitli ayin ve seremoniler Nietzsche’ye göre, Pavlus’un ya Yahudilikten ya da paganizmden Hristiyanlığa dâhil ettiği, ama kilisenin de olumladığı ve onayladığı “kutsal yalanlar”dır.

İşte böylesi yalanlar ve sahte inançlar üzerine kurulu olan kilisenin, pratik hayattaki en büyük işlevi ise, gücün olumsuzlanması, değerlerin değersizleştirilmesinin ve yaşamın reddedilmesi olmuştur. İnsanı kendisine yabancılaştırmıştır.

<sup>215</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 88.

<sup>216</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, a. 134.

<sup>217</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s.134.

<sup>218</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s.130.

Kilisenin amaçladığı şey, fakirlik, iffet, namus, tevazu gibi değerleri halka empoze ederek onların hayati duygularını köreltmek ve böylece insanları kontrol altında tutmaktır.<sup>219</sup> Kilisenin bir diğer işlevi de her şeyi kendi doğallığından çıkartarak, bozması, tahrif etmesi, değersizleştirmedir. Ama onun işlevi bununla da sınırlı kalmaz. Ardından kendince onlara bir değer, ama sahte bir değer atfederek kendisini kutsallaştırır, dokunulmaz ve sorgulanmaz bir konuma yerleştirir. Yani kilise önce olumsuzlayan, değilleyen bir güç iken, sonra kutsama yoluyla değer yaratan bir güç haline gelir. Kilise yaşamın her anında ve alanında, doğumda, ölümdede, evlenmede, kurbanlarda hazır ve nazır bulunur. Ama bütün bunları önce kendi doğallığından soyutlayarak değersizleştirir; ardından onlara kendince bir değer atfeder. Bunun yolu da kendince günahlar üretmekten geçer. Bu günahlardan arınmanın ve kurtuluşa erişmenin yolu ise Tanrı'ya yani kiliseye koşulsuz ve mutlak itaattir. Bu nedenle, denilebilir ki, kiliseyi var eden, kilise etrafında toplanan ve günahkâr olduğuna inandırılan topluluktur. Çünkü kilise günahlar sayesinde yaşar. Kilisenin varlık nedeni günah işlenmesidir. Ancak bu günah psikoza nihayetinde hastalıklı bir ruh hali üretir. Zaten kilisenin de ihtiyaç duyduğu şey budur. Kilisenin, hastaya ve hastalığa ihtiyaç duyduğunu, çünkü ancak bu şekilde ayakta kalabileceğini düşünen Nietzsche'ye göre, "Hıristiyanlık hastalığı, Greklerin sağlığın aşırılığına duyduğu gereksinim kadar g e r e k l i b u l u r –kilisenin tüm kurtuluş dizgesinin gizli amacı, insanları hasta k ı l m a k t ı r."<sup>220</sup> Bu açıdan kilise, Nietzsche'nin ifadeleri ile "katolik bir tımarhane"dir ve kilisenin Tanrı adına aziz ilen ettiği kimseler de sadece deliler ve büyük sahtekârlardır. Bu durumu Yurt ve Yıldız bir makalelerinde şöyle ifadelendirirler:

Kilise'nin ya da Hıristiyanlığın "iyileştirilecek" insanlara ihtiyacı vardır. Hıristiyan insan Kilise'nin gözünde (ve dünyaya Kilise'nin gözünden bakan her bir bireyin gözünde) günahkârdır. İsa bu yüzden, bu günahların karşılığı olarak kendini feda etmiştir. Ancak bu yine de yeterli değildir. Hıristiyan şimdi hem günahkârdır hem de İsa'ya borçludur. Kilise toplumdaki her bir bireyin buna inanmasına ve kendisinin günahkâr olduğunu düşünmesine ihtiyaç duyar. Çünkü Kilise günahkâr olana kurtuluşun kendisini sunar. Hasta olan insana iyileşmeyi, şifayı vaat eder. Bu dünyada hakkı yenmiş olana öte dünyada adaletin ve hakkın temin edileceğinin sözünü verir. Bu anlamda Kilise zaten iyi olan, zaten günahkâr olmayan, zaten borcu olmayan, zaten kurtulmuş olan insanı istemez. Ona sunabileceği ya da satabileceği herhangi bir şey yoktur çünkü. Hasta olmayan insanın Kilise ile hiçbir işi olmaz ve Kilise bunun farkındadır ve tam da bu

<sup>219</sup> Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, s. 52.

<sup>220</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 66.

sebepden hasta olmayan insanlardan oluşan bir toplum istemez. Hristiyanlığın ortaya koyduğu ahlâk ve inanç dünyası da bu temelde şekillenir.<sup>221</sup>

Bu nedenle ona göre, Hristiyan kilisesi bir çürümüşlüğün ifadesidir. Kilisenin bir diğer olumsuz işlevi de, kendini Hristiyan yaşam tarzından yoksun bırakarak, İsa'nın kınadığı bir yaşam biçimi olan devletin altında yaşamı onaylamış olmasıdır. Daha sonra, Hristiyanlığın anlamını başka bir şeyde bulmak zorunda kalmıştır. Bunlar: Vaizlerin seremonileri, ibadet, inanılmaz şeylere duyulan inanç vb. şeylerdir.<sup>222</sup> Bu nedenle şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: “Kilise, Hristiyan karşıtlarının modern devlet olarak zaferlerinin bir semptomudur–Kilise, Hristiyanlığın barbarlaşmasıdır.”<sup>223</sup>

“Tanrı'nın mezarları, türbeleri”<sup>224</sup> ve Hristiyan barbarlığının anıtı olan kiliseler, ancak onlara payanda olan rahipler sayesinde ayakta kalabilirler. Bunu da doğayı değersizleştirmek ve onun kutsallığını bozmak suretiyle yaparlar. Çünkü rahibe itaatsizlik kanuna, yasaya itaatsizlik anlamına gelir ve günah sayılır. “Tanrı'yla barışmak” için önerilen, rahibe boyun eğmektir. Bir tek o, kurtarabilir. Psikolojik olarak düşünülünce, “günahlar” rahipler çevresinde örgütlenmiş her toplumda vaz geçilmezdir; onlar gücün tek güvenilir tutanaklarıdır; rahipler günah sayesinde yaşarlar; onlar için günah işlenmesi bir ihtiyaçtır.<sup>225</sup>

Bu açıdan, -daha önce de değindiğimiz gibi,- Hristiyanlığı bir hastalık, akıl ve ruh sağlığının bozulması olarak gören Nietzsche'ye göre, insanlığın artık onun bir ruhsal sağlık problemi olduğunun farkına vardığını düşünür, ya da farkına varması gerekir. Dolayısıyla Hristiyanlığa inanmak ve Hristiyanca yaşamak artık sadece bir hastalık değil, aynı zamanda bir ahlâksızlıktır, onun deyişiyle bir “utanmazlık”tır.

Eskiden yalnızca hastalıklı olan, şimdi utanmazlıktır –bugün bir Hristiyan olmak utanmazlıktır. V e b e n i m t i k s i n t i m b u r a d a b a ş l a r . –Çevreme bakıyorum: Bir zamanlar “gerçek” denen hiçbir sözcük kalmamış, bu sözcüğü dile getiren bir rahibi duymaya bile katlanamıyoruz. Dürüstlük iddiasında bulunanların en siliği bile bilmelidir ki bugünün Tanrıbilimcisi, bir rahibi, bir papazı, her konuşuşunda yalnızca hata yapıyor, aynı zamanda y a l a n s ö y l ü y o r –artık

<sup>221</sup> Engin Yurt ve Erdal Yıldız, “Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2019, Cilt 19, Sayı 1, s. 215.

<sup>222</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 134.

<sup>223</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 162.

<sup>224</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 130.

<sup>225</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 35.

“masumca” ya da “cahilce” yalan söylemek de elinde değildir. Rahip de artık bilir herkes gibi, “Tanrı”, “günahkâr” ya da “kurtarıcı” diye bir şey olmadığını...<sup>226</sup>

Dolayısıyla, artık kilisenin ve rahiplerin bütün gizli amaçları deşifre edilmiştir. Rahiplerin, doğayı ve doğal değerleri nasıl değersizleştirdikleri, ne türden bir kalpazan oldukları anlaşılmıştır. Onlar Nietzsche’nin deyimiyle, “en tehlikeli asalak türü [ve] yaşamın zehirli örümceği”dirler. Nietzsche’nin kendi deyişiyle ifade edecek olursak,

... rahibin kendisinin ne olduğu da belli –en tehlikeli asalak türü, yaşamın gerçek zehirli örümceği... -Biliyoruz, artık v i c d a n ı m ı z biliyor– rahibin ve kilisenin tüm bu uğursuz icatlarının değerini ve h a n g i a m a c a h i z m e t e t t i ğ i n i ; insanın tiksinti uyandıran bir görünüm kazanmasına neden olan şu kendi kendini aşağılama durumuna ulaşmasını – “öbür dünya”, “mahşer günü”, “ruhun ölümsüzlüğü”, bizzat “ruh” kavramı: Bunların tümü, yalnızca rahibin efendi olması ve efendiliğini sürdürmesi için kullandığı işkence araçlarıdır, kıyıcılık dizgeleridir...<sup>227</sup>

Gelinen nokta itibarıyla, rahip en günahkâr insan tipini temsil etmektedir Nietzsche’ye göre. Çünkü onun öğrettiği şey sadece doğaya aykırılıktır, değerini değersizleştirilmesi ve yaşamın reddedilmesidir. Ne var ki, onlara doğruyu göstermek, onları doğru yola iletmek de mümkün değildir. Bunun içindir ki, “rahibe gösterilmesi gereken, nedenler değil, tımarhanedir.”<sup>228</sup> “Rahip b i z i m Şandalamızdır –onu kanun kaçkını ilan etmeli, açlığa mahkûm etmeli, çöllere sürmelidir.”<sup>229</sup>

Sonuç olarak, kilise ve din adamları tarafından tasvir edilen ve bize teklif edilen “‘kutsal’ tarih, layık olduğu üzere, l a n e t l i tarih olarak anılmalı; ‘Tanrı,’ ‘Mesih,’ ‘Kurtarıcı,’ ‘Aziz’ [gibi] sözcükler küfür olarak”<sup>230</sup> kabul edilmelidir. Yani, Tanrı’nın ölümü ilan edilmelidir. Nietzsche’ye göre, “gerisi kendiliğinden gelecektir.”<sup>231</sup>

#### 4.2.3. Hristiyanlık ve “Tanrı’nın Ölümü”

Nietzsche, *Şen Bilim*’de kaçık adamın ağzından Tanrı’nın ölümünü şu sözlerle ifade eder:

Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, pazar yerinde koşarken durmadan "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!" diye bağırarak kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu tanrıya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kıskırttı. "Ne, yolunu mu şaşırılmış?" diye sordu biri. Bir başkası "Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş" dedi. "Yoksa

<sup>226</sup> Nietzsche, *Deccal*, ss. 47-48.

<sup>227</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 48.

<sup>228</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 93.

<sup>229</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 93.

<sup>230</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 94.

<sup>231</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 94.

saklanıyor mu?”, “Bizden korkuyor mu?”, “Yolculuğa mı çıkmış?”, “Yoksa göçmüş mü?” Onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler. Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük -sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden-Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz!<sup>232</sup>

Nietzsche acaba yukarıdaki alıntıda ifade edildiği şekliyle, Tanrı'nın ölümüyle tam olarak neyi kastetmektedir? Öldürülen şey, acaba genel anlamdaki dinin mi tanrısıdır; yoksa Hristiyanlığın mı? Onu öldüren şayet biz isek, acaba neden öldürmüş olabiliriz? Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ile ne kastettiğinin ve Tanrı'nın ölüm ilanını neden verdiğinin, ayrıca Tanrı'dan boşalan yerin nasıl doldurulacağını doğru anlaşılabilmesi için yukarıdaki soruların yanıtları üzerinde biraz düşünmemiz gerekir. İlk baştan ifade etmemiz gerekir ki, Tanrı'yı öldüren biziz. Yani, artık tanrısız bir dünyada yaşamaya mecbur ve mahkûm olan bizlerizdir. Bir başka ifadeyle, "...kendi yarattığı Tanrı'yı kendinde yoketmiş..."<sup>233</sup> bizlerizdir.

Burada ölüm ilanı verilen Tanrı ise, şayet doğru olarak anlayacaksak, sadece dar anlamıyla Hristiyanlığın ya da herhangi bir dinin tanrısı değildir. Genel anlamıyla teizmin tanrısıdır. Hatta daha geniş anlamıyla, insanın üstünde duran, ona hayatın anlamını ve amacını açımlayan, nasıl yaşaması gerektiğini buyuran her türden üst otoritedir. Yani onun hayatında değer koyan her türden güçtür. Bu açıdan ele alındığında, Nietzsche'nin Tanrı kavramıyla, insanın üstünde duran ve duyusal dünyayı aşan her türden fikir ya da ideali kastettiği söylenebilir. Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda metafiziğin ve metafiziksel aşkınlığın sona erdiğinin bir habercisidir.<sup>234</sup> Heidegger bu duruma şöyle işaret eder: “‘Tanrı öldü’ sözü, duyuyüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir.”<sup>235</sup> Bir başka ifadeyle, Heidegger'e göre, duyuyüstü olanın alanı, Platon'dan beri daha kesin bir

<sup>232</sup> Nietzsche, *Şen Bilim*, s.130.

<sup>233</sup> Timuçin, *Felsefe Bir Sevinçtir*, s. 123.

<sup>234</sup> Roney, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’”, s. 314.

<sup>235</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 18.

ifadeyle, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hristiyan yorumlamalarından beri, gerçek dünya olarak düşünölmüştür. Bunun aksine duyu dünyası, değışebilen, gerçek dışı dünyadır. O halde “Tanrı öldü” sözü, duyuüstü dünya, etkin gücünden yoksun ve artık bir hayat bahşedemez durumdadır anlamına gelir. Eğer duyuüstünün temeli ve gerçekliğin amacı olarak Tanrı öldüyse, duyuüstü dünya gücünü yitirdiyse, onda insanın tutunacağı bir şey kalmamıştır. “Tanrı öldü” sözü, hiçliğin yayılmasını teyit eder niteliktedir. Hiçlik ise duyuüstü dünyanın yok oluşunu gösterir.<sup>236</sup> Bu durum nihilizmin başlangıcını gösteren en büyük delil niteliğindedir. Çünkü Tanrı’nın ölümünün anlamı, ahlâkî değerlerin ve değerlendirmelerin alanında yatmaktadır. Tanrı sözcüğü bu dünyadaki varoluşu kötüleyen, öte dünyadaki kurtuluşu olumlayan hiyerarşik bir değerler sistemine gönderme yaptığı için, Nietzsche’nin Tanrı’nın ölüm ilanını vermekteki amacının, öncelikli olarak bu çöküşün sonuçlarını açığa çıkarmak ardından da bunun üzerine yeni bir değerler sistemi inşa etmek olduğu söylenebilir.<sup>237</sup>

Tanrı’nın ölümü meselesinin uzunca bir süre dinsel perspektiften yorumlandığını ve dolayısıyla yanlış anlaşıldığını, oysaki meselenin özünün ve anlamının çok daha derinlerde yattığını Deleuze şöyle ifade etmektedir:

...Tanrının ölümü bize uzun süre din içi bir dram, Yahudi Tanrıyla Hristiyan Tanrı arasında bir mesele olarak göründü. Öyle ki, artık, Oğul mu Babasının hıncı yüzünden öldü yoksa Baba mı Oğul’un bağımsız olması (ve “kozmpolit” hale gelmesi) için öldü, pek iyi bilmiyoruz. Ama zaten aziz Pavlus Hristiyanlığı İsa’nın *bizim* günahlarımız için öldüğü fikri üzerine kurmuştur. Reform’la birlikte, Tanrının ölümü gitgide Tanrıyla insan arasındaki bir meseleye dönüşür. Ta ki, insanın Tanrının katili olduğunu fark edeceği, bu yeni yükü olduğu gibi üstlenmek ve taşımak isteyeceği güne kadar. O bu ölümün mantıksal sonucunu ister: kendisinin Tanrıya dönüşmesi, Tanrının yerini alması.<sup>238</sup>

Ayrıca Tanrı’nın ölümü meselesini dinsel bir perspektiften yorumlayarak, buradan bir ateizm türetmek de pek doğru değildir. Daha doğru bir söyleyişle, meselesi dar perspektiften ele alıp buradan sadece bir ateizm üretmek doğru değildir. Çünkü Nietzsche’nin derdi, sadece teoloji alanında Tanrı’yı öldürmek değil, onu sosyo-politik ve etik hayatın dışına çıkarmaktır. Roney’in saptamasıyla, “Tanrının ölümü bir *olay* iken, ateizm bir inançtır... Nietzsche Tanrı öldü derken (basit bir inancı ya da inançsızlığı değil), Avrupa kültürünü ve uygarlığını geri döndürülemez bir biçimde

<sup>236</sup> Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, ss. 17-18.

<sup>237</sup> Roney, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’”, s. 309.

<sup>238</sup> Deleuze, *Nietzsche*, ss. 38-39.

değiştiren tarihsel bir olayı kasteder.”<sup>239</sup> “Tanrının ölümünün can alıcı noktası, bir yaşam biçimini bunca zaman ayakta tutan değerlerin kendilerini değersiz hale getirdiğinin farkına varılmasıdır...”<sup>240</sup>

İlaveten, ifade etmek gerekir ki, Nietzsche’ye göre, Tanrı’nın ölümü bir tercih ve irade meselesi olarak değil, aksine bir gereklilik hatta tarihsel bir zorunluluk meselesi olarak değerlendirilmelidir. Tanrı’nın ölümü meselesi, insanlığın geldiği nokta itibariyle din ve Tanrı inancının işlevini yitirdiği, hatta yanlış işlevler üstlendiği, insanlığın mutluluğundan çok mutsuzluğuna hizmet ettiği, bu nedenle de ortadan kaldırılması gerektiği şeklinde yorumlanmalıdır. Ancak bu noktada şu hususa da işaret etmek gerekir ki, insanlık Tanrı’nın boşalttığı yere başka tanrılar da yerleştirmemelidir. İnsanlık artık, tanrısız bir dünyada, tanrısız bir hayatı yaşamaya mecbur ve mahkûm olduğunu bilmeli ve kabul etmelidir. Bu açıdan “Tanrı öldü” önermesinin belki spekülatif değil, dramatik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Ama her ne kadar dramatik olsa da, insanlık bu saatten sonra bu dramla yaşamayı öğrenmelidir. Çünkü bu, hem *décadence* ve nihilizm sorununu aşmanın, hem de değerleri yeniden değerlendirerek, bu dünyada mutlu ve huzurlu yaşamının zorunlu koşuludur.

### 4.3. Diğer Dinlere Yaklaşımı

Görüldüğü gibi Nietzsche, hem içinden geldiği kültürün bir üyesi, hem de savunduğu felsefenin bir gereği olarak Hristiyanlığa oldukça eleştirel yaklaşmakta ve onu gerek teorik gerek pratik açılardan belirli eleştirilere tabi tutmaktadır. Çalışmamızın bu aşamasında onun Hristiyanlık dışındaki diğer dinlere yaklaşımını da araştırmamıza konu edinebiliriz. Bu kanımızca iki açıdan gereklidir. İlkin, bu araştırma Nietzsche’nin din ve metafizik eleştirisini kendi bütünlüğü içerisinde kavramamıza ve din ve metafizik denildiğinde Nietzsche’nin perspektifinden büyük resmi görmemize yardımcı olacaktır. İkinci olarak, onun din ve metafizik eleştirisinin yapısını daha iyi anlamamıza vesile olacaktır. Şöyle ki o, Hristiyanlığı, az önce de ifade ettiğimiz gibi hem teorik hem de pratik açıdan eleştirmektedir; ancak bu eleştirisi acaba kategorik midir, yani bütün dinlere ve metafiziklere mi yöneliktir, yoksa sadece Hristiyanlığa mı özgüdür? Bunu anlamamızı sağlayacaktır.

<sup>239</sup> Roney, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’”, s. 307.

<sup>240</sup> Roney, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’”, s. 309.

Nietzsche'nin yazılarına genel olarak baktığımızda onun din söz konusu olduğunda merkeze aldığı ve eleştiri oklarını yönelttiği dinin Hristiyanlık olduğu açıktır. Ancak o zaman zaman ve dağınık bir şekilde yazılarında, Hristiyanlık dışında Yahudilik, Budizm ve İslam'a da yer vermiştir. Genel bir tespit olarak ifade edecek olursak, onun Yahudilik hakkında aynı Hristiyanlık için olduğu gibi oldukça eleştirel bir yaklaşıma ve olumsuz kanaatlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aynı durumun Budizm ve İslâm için geçerli olduğunu söylememiz pek mümkün değildir.

Nietzsche'nin Yahudilik hakkındaki olumsuz kanaatlerinin arkasında kanımızca, onun bir yandan tarihsel olarak Hristiyanlığın kökeninde yatan din olması, diğer yandan ise Yahudilerin insanlık için kötü ve tehlikeli bir millet olduğuna ilişkin inancı yatmaktadır. Çünkü ona göre, ezilmiş bir topluluk olan Yahudiler, kendi özyeni ve mevcudiyetlerini koruma güdüsüyle hareket etmişlerdir. Ona göre, "Yahudi halkı, en dirençli yaşama gücü ile donatılmış bir halktır, öyle ki, imkânsız koşullarda bile, gönüllü olarak ve kendini koruma konusunda derin bir yetenekle..."<sup>241</sup> donatılmıştır. Bu nedenle onlar, dünya tarihinin "en kayda değer halkıdır" Nietzsche'ye göre. "Ne zaman olmak ya da olmamak sorusuyla karşılaşsalar, kusursuz bir bilinçle, ne pahasına olursa olsun, olmayı seçmişlerdir..."<sup>242</sup> Evet, bu onların tarihinde belki olumlanması gereken bir durumdur. Zaten Nietzsche de Yahudilikten söz ederken zaman zaman, ama özellikle de onların gücü istemeleri ve arzulamaları hususunda olumlu ifadeler kullanmaktadır. Ne var ki, bu olumlu ifadelerin ayrıntılarına indiğimizde, onların arka planlarını okuduğumuzda gerçeğin böyle olmadığını görürüz. Yahudiler, dünya tarihinde belki güç istencini en fazla olumlayan ve arzulayan topluluktur; ama Nietzsche "ne pahasına," "ne karşılığında" diye sorar. Ona göre Yahudiler, bu gücü "tüm doğanın, tüm doğallığın, tüm gerçekliğin, dış dünya kadar, iç dünyanın da radikal bir şekilde sah t e l e ş t i r i l m e s i..."<sup>243</sup> pahasına arzulamışlardır. Bunun karşılığında Yahudiler, bir halkın yaşayabilmesini, yaşama olanağı bulmasını sağlayan tüm koşullara karşı engeller kurmuşlar, doğal koşullara karşıt bir kavrama biçimi geliştirmişlerdir. Din, kültür, ahlâk, tarih ve psikoloji kavramlarını tahrif etmişlerdir. Bu tahrifat öylesine derin, öylesine gizli ama öylesine de güçlüdür ki, bugün bir Hristiyan, Nietzsche'ye göre, belki kendisini Yahudi karşıtı

---

<sup>241</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 31.

<sup>242</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 30.

<sup>243</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 30.

hissedebilir ama Yahudiliğin son mantıksal çıkarımı olduğunu anlayamaz durumdadır.<sup>244</sup>

Neticede Yahudiler, bu tahrifat nedeniyle Hristiyanlarla birlikte dünyanın en decadent toplumdurlar. Onlar, “yanılsamaya varan ölçüde decadentliği temsil ve tasvir ederler.” Décadence onlar sayesinde, Nietzsche’nin deyimiyle “güce ulaşmak üzere çabalayan insan türü için, r a h i p ç e bir tarz, sadece bir araç...”<sup>245</sup> haline gelmiştir. Bunun neticesinde de onların bütün ilgi ve çabaları insanlığı hasta etmiş, “iyi” ile “kötü”, “doğru” ile “yanlış” kavramlarını yaşam için tehlikeli bir şekilde ters yüz etmiştir.

Nietzsche Hristiyanlığın ve onun tarihsel ardağını oluşturduğunu düşündüğü Yahudiliğin hakkında olumsuz kanaatlere sahip olmasına rağmen, konu Budizm’e ve İslâm’a geldiğinde bu olumsuz kanaatlerinin görelî de olsa olumluya evrildiğini görürüz. Bunda da belirleyici olan kanımızca, Nietzsche’nin din denilen olguyu doğruluğu ya da yanlışlığı yani hakikati üzerinden değil de yararı ya da zararı yani yaşamın gelişimine ve güç istencine olumlu ve olumsuz katkıları üzerinden değerlendirmesine konu etmesidir. Ona göre, Budizm en azından Hristiyanlıkla kıyaslandığında daha gerçekçi bir dindir ve zihinsel açıdan gelişmiş toplumların dinidir. Onun Budizm hakkındaki kanaatlerinin en özlü ifadesi şu şekildedir:

Hristiyanlığı yargılayarak ona akraba olan, hatta daha çok inananı olan bir dine, B u d i z m e, haksızlık etmek hiç istemem. Her ikisi de nihilist dinler arasında yer alır — ikisi de *décadence* dinleridir— ama tuhaf şekilde birbirlerinden ayrılırlar. Şimdi k a r ş ı l a ş t ı r ı l a b ı l ı r olmalarını, Hristiyanlığı eleştiren Hint bilgelerine borçludurlar. —Budizm, Hristiyanlıktan yüz kez daha realisttir— objektif ve serinkanlı soru sorma mirası taşır, yüzlerce yıl süren felsefi bir hareketten sonra gelmiştir. “Tanrı” kavramı da henüz o ortaya çıkmadan aşılmıştır. Budizm, tarihte görülen tek sahici p o z i t i v i s t dindir, bilgi kuramında bile (katı bir fenomenalizm—) “günahla mücadele”den değil, gerçekliğin hakkını vererek, “acı ile mücadele”den bahseder. O, —Hristiyanlıktan keskin bir şekilde ayrılır— ahlaksal kavramların kendi kendilerini kandırmalarını ardında bırakmıştır, —benim dilimle söylemek gerekirse, Budizm, iyinin ve kötünün ö t e s i n d e durur.<sup>246</sup>

Nietzsche’den alıntıladığımız bu pasaj aslında, onun hem Budizm Hristiyanlık karşılaştırmasının derli toplu bir ifadesini içermektedir, hem de Budizm ile ilgili düşüncelerini bir özet halinde ifade etmektedir. Ancak bu noktada şu hususa işaret

<sup>244</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 30.

<sup>245</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 31.

<sup>246</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 25.

etmek gerekir ki, Nietzsche'nin Budizm'e dair bilgileri, aynı İslâm'a ilişkin bilgilerinde olduğu gibi, ilk elden ve nesnel değildir. Onun Budizm'e dair bilgileri Doğu geleneğinden gelen Budist düşünürlerin çalışmalarından ziyade yaşadığı dönemdeki kimi Alman akademisyenlerin yazıları üzerinden şekillenmiştir. Ayrıca onun Budizm'e ve özellikle de onun acı anlayışına duymuş olduğu ilginin arka planında, gençlik yıllarında Schopenhauer'a karşı beslemiş olduğu sempatinin etkisi olduğu da ifade edilebilir. Şöyle ki, Schopenhauer'un felsefesinde belirleyici olan acının yok edilmesi ve dünyanın bir yanılsamadan başka bir şey olmadığı şeklindeki görüşlerin Nietzsche'nin Budizm kavrayışında etkili olduğu söylenebilir.<sup>247</sup> Evet, ilk baştan ifade etmek gerekir ki, Budizm de, ona göre, Hristiyanlık gibi *décadence* bir dindir ve dolayısıyla da nihilisttir. Bu durumu *Güç İstenci*'nde şöyle ifade eder: "İki büyük nihilist hareket: (a) Budizm, (b) Hristiyanlıktır."<sup>248</sup> "Her saf manevi değerler sistemi (örneğin Budizm) nihilizmle sonuçlanır..."<sup>249</sup> Fakat yine de aralarında anlamlı ve önemli bir fark vardır. Budizm, nihilist bir din olmasına rağmen Hristiyanlıktan farklı olarak, sahici ve pozitivist bir dindir. Ayrıca, Budizm yüzlerce yıl süren bir felsefi hareketten sonra ortaya çıkmıştır. Bir dinin, felsefi bir hareketin içinden çıkması ya da arka planında felsefi bir düşüncenin olması onun özü itibarıyla dogmatik değil, eleştiriye ve eleştirel düşünceye açık olması anlamına gelir. Bu açıdan Budizm'in inancı değil düşünceyi, itaati değil sorgulamayı öncelediğini, bunun ise onu diğer dinlerden ayırdığını söylememiz mümkündür. Örneğin ona göre, Hristiyanlıkta sorgulamak değil koşulsuzca itaat vardır ve bu durum da zihinleri zehirlemektedir.

Ayrıca Budizm'de belirgin bir Tanrı anlayışının, öte dünya inancının, din adamları sınıfının ve günah fikrinin olmaması da onun diğer dinlere karşı üstünlükleri arasında sayılabilir. Budizm'de neyin doğru neyin yanlış olduğunu, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyen bir üst otorite olarak personal bir Tanrı fikri mevcut değildir. Bu da insanların yaşamlarını teolojik bir belirlenimin dışına taşıyarak onlara özgürce bir yaşam ve eylem alanı açmaktadır. İyiyi ve kötüyü insanın ellerine bırakmakta, ahlâki insanileştirmektedir. Yani Budizm iyinin ve kötünün ötesinde bir dindir. Aynı şekilde Budizm'de bir öte dünya inancının olmaması da insanların umutlarını sadece bu dünyaya ve bu dünya üzerindeki yaşamlarına bel bağlamalarını

---

<sup>247</sup> Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, ss. 133-134.

<sup>248</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 165

<sup>249</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 36.

gerektirir ki bu da onun, Nietzsche'ye göre pozitif taraflarından birisidir. Öte dünya inancının yanında Budizm'de, Hristiyanlıkta olduğu gibi bir dinsel kurum olarak kilisenin ve din adamları sınıfı olarak papazların bulunmaması da onun ayırt edici özelliklerinden birisidir. Bu sayede, "Budizm hiçbir vaatte bulunmaz, ama yerine getirir; [oysa] Hristiyanlık [ona göre,] binlerce vaatte bulunur, ama hiçbirini yerine getirmez."<sup>250</sup> Hristiyanlık bu hayatı yadsıyarak gerçekliği öte dünyaya ötelirken, Budizm öte dünyayı yadsıyarak gerçekliği bu dünyada görür.

Budizm'de, Hristiyanlıkta olduğu gibi günahlardan arınma fikrine rastlanmaz. Çünkü Budizm'de günah diye bir mefhum yoktur. O, hayatta var olan gerçeklerden söz eder; çileden, acıdan ve ıstıraptan bahseder. Budizm'de insan acı çektiğinde bunu bir günahın bedeli ya da bir ceza olarak düşünmez; sadece "acı çekiyorum" der; amacı da bu acı aracılığıyla olgunlaşmak, ruhsal dinginliğe ulaşmaktır. Budizm'de kişinin istediği sadece ruhsal dinginlik ve içsel huzurdur. Arzulardan arınma da bunun en temel aracıdır. "Budizm, salt yetkinliğe ulaşmak için çırpınan bir din değildir: Yetkinlik normal [olağan] bir durumdur."<sup>251</sup> Oysaki Hristiyanlıkta kişi herhangi bir acı duyduğunda bunun, işlediği bir suçun ya da neden olduğu bir günahın karşılığı olduğunu düşünür. Yani çektiği acıyı deneyimlemek, içselleştirmek ve onu ruhsal gelişiminin bir aracı olarak görmek yerine, bu acının nedenini ve sonuçlarını kendisinin dışında görür, onu Tanrı ile ilişkilendirerek teolojik bir perspektiften yorumlar. Bu da, Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın, güçsüz insanların bir avuntusu olması sonucunu doğurur.

Hristiyanlıkta boyun eğmiş ve ezilmişlerin içgüdüleri öne çıkar: En dipteki sınıftır, kurtuluşu onda arayan. Burada, m e ş g a l e olarak, can sıkıntısı için en gözde ilaç günah kasuistiği, özeleştirici, vicdan engizisyonudur; burada, tüm tutkular, "Tanrı" diye anılan, k u d r e t l i karşısında uyanık tutulur... Burada, en yüce olan ulaşılmaz kabul edilir... Burada, açıklık da eksiktir, her köşe bucak, karanlık hücre Hristiyanıdır... Hristiyanıdır, d u y u l a r ı n yol açtığı sevinçten, neşeye sebep olan her şeyden nefret etmek...<sup>252</sup>

Sonuç olarak, Budizm Nietzsche'nin diliyle söylemek gerekirse,

—... yüz kez daha soğukkanlı, dürüst, nesneldir. Artık acılarını, acı çekme duyarlılığını, günah terimleri ile yorumlayıp onları s a y g ı d e ğ e r kılmak zorunda değildir —düşündüğünü açıkça söyler; "acı çekiyorum." Barbarlar içinse, tam tersine, acı çekmek saygı değer bir şey değildir: Her şeyden önce yoruma ihtiyaç duyar, acı çektiğini kendine kabul ettirebilmek için (içgüdü, onu daha çok acıyı

<sup>250</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 53.

<sup>251</sup> Nietzsche, *Deccal*, ss. 26-27.

<sup>252</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 27.

inkâr etmeye, ona sessizce katlanmaya yöneliktir.) Burada, “şeytan” sözcüğü bir rahatlamadır: Kişinin çok güçlü ve korkunç bir düşmanı vardır –utanması gerekmez, böylesi bir düşmandan dolayı acı çekmekten.–<sup>253</sup>

Nietzsche’ye göre, Hristiyanlık, ayrıca acı çekme olgusunu yanlış yorumlamakta ve onu bir hınç duygusuna, intikam aracına dönüştürmektedir. Hristiyanlık doğduğu ve hayat bulduğu toprakları terk edip barbar halklar arasında güç peşine düştüğünde acı çekmeyi acı vermeye dönüştürmüş ve buradan “barbarca kavramlar ve değerler” üretmiştir. Nietzsche’ye göre, Hristiyanlık barbarlar üzerinde egemenlik kurabilmek için barbarca kavramlar ve değerler üretmek zorunda idi. Örneğin, “ilk doğanın kurban edilmesi, akşam yemeğinde kan içme, tin ve kültürü horgörme, tüm biçimleriyle maddi ya da manevi işkence etme, tapınmanın birçok şaşası” Hristiyanlığın ürettiği barbarca kavram ve değerler arasındadır. Oysaki Budizm’de bu türden kavram ve değerlerle pek karşılaşılmaz. Budizm Nietzsche’ye göre,

... müşfik, mülayim, üst düzeyde tinselleşmiş, kolayca acı duyan ırklara göre bir dindir (–Avrupa onun için henüz yeterince olgunlaşmış sayılmaz –): Budizm, bu ırkları barışa ve neşeye, tinsel perhize, beden sertliklerini azaltmaya geri götüren bir çağrıdır. Hristiyanlık ise y ı r t ı c ı h a y v a n l a r ı n efendisi olmayı amaçlar; yöntemi de onları hasta yapmaktır –zayıflatmak, “uygarlaştırma” ve e h l i l e ş t i r m e adına sunulan Hristiyan reçetesidir. Budizm, uygarlığın bitişinin ve bitkinliğinin dinidir, Hristiyanlık ise uygarlaşmayı henüz bulmuş bile değildir...<sup>254</sup>

Görüldüğü gibi Budizm Nietzsche’ye göre, tekrar etmek pahasına ifade edeceksek, hem bir felsefi birikime dayanması ve dolayısıyla eleştiriye açık olması, hem belirgin bir Tanrı, öte dünya, din adamları sınıfı, sevap günah ve ceza fikrini içermemesi hem de acıyı doğru anlaması ve yorumlaması nedeniyle olumlanması gereken bir dindir. Ne var ki, son tahlilde o da nihilist bir tavır içermektedir; “...bu nedenle de nihilizm yolunda bir adımdan fazlası değildir.”<sup>255</sup> “...pasif nihilizmin tarihteki klasik örneğidir.”<sup>256</sup> Nietzsche’nin Budizm ile ilgili değerlendirmelerine son vermeden önce şu hususa da değinmemiz gerekir ki, Nietzsche’nin Budist görüşle ayrıldığı bir nokta, acının arzudan kaynaklandığı ve dolayısıyla acıdan kurtulmanın tek yolunun arzulardan kurtulmak olduğu şeklindeki görüşüdür. Oysaki Nietzsche’ye göre, bu kabul edilebilir bir görüş değildir. Çünkü bizi biz yapan çektiğimiz acıdır.

<sup>253</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 28.

<sup>254</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 28.

<sup>255</sup> Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 134.

<sup>256</sup> Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, s. 88.

Acıyı ve arzuyu yok etmek, insan olduğumuz ve insan olarak kaldığımız sürece ne gerekli ne de mümkün bir şeydir.

Nietzsche'nin İslâm ile ilgili düşüncelerine geldiğimizde, İslâm dini ile ilgili kanaatlerinin genel itibariyle olumlu olduğu genel kabul gören bir görüştür. Ancak bu kanaatlerin ve dayandığı verilerin ayrıntılarına girmeden önce ifade etmemiz gerekir ki, bu kanaatler oldukça yüzeysel ve tepkiseldir. Yüzeyseldir, çünkü eserlerinde İslâm'la ilgili yüzden fazla referans vermesine rağmen, onun ne tek başına İslâm'ı inceleyen doğru dürüst bir çalışması vardır, ne de İslâm'a ilişkin referansları orijinal, ilk elden kaynaklara dayanmaktadır. Bu kanaatler daha çok dönemin oryantalist bakış açısını yansıtmaktadır.<sup>257</sup> Ki bu bakış açısını bile ne ölçüde başarıyla yansıttığı tartışmalıdır. Çünkü kız kardeşine yazmış olduğu bir mektupta bir Müslüman ülkede uzunca bir süre yaşamayı arzu ettiğini ifade etse de, hiçbir zaman Müslüman bir ülkeyi ziyaret etmemiş ve “Doğu” ile en yakın teması Napoli'nin “güney” duygusallığından daha ileri gitmemiştir. Araplar ve İslâm hakkındaki bilgileri oryantalistlerin hiç de güvenilir olmayan metinlerden elde edilmiştir.<sup>258</sup> Tepkiseldir, çünkü onun İslâm'a olan bütün sempatisi, bir makaleye de isim olduğu şekliyle “düşmanımın düşmanı dostumdur” mantığına dayanmaktadır. Yani, onun İslâm'a karşı duyduğu sevgi, Batı kültürüne ve Hristiyanlığa duyduğu nefretin bir ürünüdür.<sup>259</sup>

Bu kısa ön değerlendirmenin ardından, Nietzsche'nin İslâm ile ilgili analizlerinin detaylarına eğileceksek, şunu söyleyebiliriz ki, o, İslâm'ı –kolaylıkla tahmin ve takdir edileceği üzere- Hristiyanlığa ve Batı kültürüne yönelttiği eleştiriler bağlamında ilgi alanına dâhil etmektedir. Hristiyanlığın güç istencini reddetmesi ve yaşamı olumsuzlamasına karşın İslâm'ın bunları onayladığını, olumladığını ve bu nedenle de İslâm'ın en azından Hristiyanlığa kıyasla daha kabul edilebilir bir din olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de İslâm'ı, Hristiyanlıktan farklı olarak “erkeksi” bir din olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: “Aramızda kalsın, onlar [Hristiyanlar] erkek bile değiller... İslamiyet Hristiyanlığı küçümsüyorsa, bin kez haklı: İslamiyet en azından erkelere ilişkin olduğunu varsayar...”<sup>260</sup> “Erkekler için bir

<sup>257</sup> Bkz. Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, s. 127; Ian Almond, “Nietzsche'nin İslam İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur”, çev. Celal Türer, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, Sayı 1, s. 251.

<sup>258</sup> Almond, “Nietzsche'nin İslam İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur”, s. 256.

<sup>259</sup> Almond, “Nietzsche'nin İslam İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur”, s. 253.

<sup>260</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 85.

din olarak Müslümanlık, Hıristiyanlığın–ki kadınlar için bir din olduğunu düşünür– duygusallığını ve yalancılığını derinden hor görmektedir.”<sup>261</sup> Kanımızca Nietzsche’nin böyle düşünmesinin arka planında, Almond’un da işaret ettiği üzere, iki temel ve geleneksel kabul yatmaktadır. Bunlardan ilki, İslâmî toplumda ve dini literatürde kadının pozisyonuna ilişkin kabul gören geleneksel algıdır. İkincisi ise, İslâm’ın cihadçı yapısıdır. Bunlar, takdir edileceği üzere Nietzsche’nin olumladığı hususlardır. Ne var ki, Nietzsche tarafından bu hususların yeteri kadar incelendiğini söylememiz mümkün değildir. Nietzsche’nin kafasındaki İslâm “Ortaçağ İslamı’dır. Bunu onun İslâm’la ilgili söylemlerinin ve İslâm’a duyduğu ilginin nedenlerini araştırdığımızda rahatlıkla görmekteyiz. Almond’un şu tespiti bizim bu konudaki haklılığımızın kanıtı gibidir: “Nietzsche’nin İslam’a dair taraflı... görüşlerinin kaynağı... Şii İslam’ı ile Fas İspanyasına duyduğu sevgidir...”<sup>262</sup> Bunu onun İslâm ile ilgili konuştuğu gerek *Deccal* gerekse *Şen Bilim* isimli çalışmalarında, Haşhaşilerden, Vehhabilerden, Hasan b. Sabbah’dan ve İsmaililer’den sık sık ve övgüyle söz etmesinden de anlamamız olasıdır.

Ona göre, İslâm, ifade ettiğimiz üzere, gerek cihadçı ve dolayısıyla erkeksi doğası, gerek -onun diliyle söyleyecek olursak- kadınlar ve sosyal eşitlik konularındaki “aydınlanmamış” tavrı ve gerekse de dünyaya ve yaşama karşı buyurgan ve olumlayıcı karakteri dolayısıyla, Hıristiyanlık karşısında bir üstünlüğe sahiptir. Ve bu yönüyle İslam, yıkıcı, dar görüşlü Avrupalının kendi çürümüşlüğüne görebileceği bir aynadır.<sup>263</sup>

Ayrıca ortaçağlar boyunca Hıristiyanlığın ve Hıristiyanların Müslümanlara ve İslâm’a karşı takınmış olduğu olumsuz ve dışlayıcı tavır nedeniyle, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında sağlıklı bir diyalog kurulamadığı gibi, Batı’nın İslâm’ı doğru bir şekilde tanıma olanağı da olamamıştır. Hıristiyanların Müslümanlar hakkındaki negatif tavrı ve tarzı onları İslâm kültür mirasını doğru düzgün ve hakkaniyetli anlama olanağından da yoksun bırakmıştır. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak,

Hıristiyanlık, bizi, antik kültürün mirasından yoksun bıraktığı gibi, daha sonra İslam kültürünün bütün mirasından da yoksun bıraktı. İspanya’daki Mağribilerin, bize Roma ve Grek kültüründen daha yakın olan, duyularımıza ve beğenilerimize daha çok hitap eden yetkin kültürü ayakları altında ezil-

<sup>261</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 124.

<sup>262</sup> Almond, agm., s. 259.

<sup>263</sup> Almond, ss. 254-255.

d i... Neden? Çünkü kökeni soylu ve erkekçe içgüdülere dayanıyordu –çünkü yaşama... evet demişti!..<sup>264</sup>

Nietzsche Hristiyanlığın İslâm'a karşı negatif tavrının Batılıları İslâmî kültürü ve mirası anlamaktan yoksun bıraktığını söylemekle yetinmez, devam eder ve İslâm dinindeki ahiret inancının, ödül ve ceza fikrinin Hristiyanlıktan İslâm'a sokulduğunu söyler. “Muhammed’in Hristiyanlıktan ödünç alacağı tek şey neydi?” diye sorar ve yanıtını da kendisi verir: “Paulus’un buluşu, onun rahipçe tiranlığını kurmak ve sürüleri oluşturmak için kullandığı araç: ölümsüzlük inancı –yani ‘y a r g ı’ ö ğ r e t i s i”<sup>265</sup> *Güç İstenci*’nde de bu durumu şöyle ifade eder: “Müslümanlık ise ‘diğer taraf’ın cezalandırma aracı olarak kullanımını Hristiyanlıktan öğrendi.”<sup>266</sup>

Sonuç itibariyle ve genel bir değerlendirme babında ifade edecek olursak, bütün spekülatif düşünme tarzlarının ve metafizik inanç sistemlerinin, düşünce tarihinde gördüğümüz en ateşli eleştirilerinden birisi olarak kabul edebileceğimiz Nietzsche’nin, Budizm ile birlikte İslâm hakkında bir takım olumlu değerlendirmelerde bulunduğunu temel bir tespit olarak kabul edebiliriz. Evet, o, zaman zaman İslâm hakkında “kendi penceresinden” olumlayıcı ifadeler kullanmaktadır. Ne var ki İslâm’ın onun penceresinden görüldüğü gibi olduğu ya da başka bir ifadeyle, onun tasvir ettiği İslâm’ın ne ölçüde gerçeği yansıttığı oldukça tartışmalıdır. Eserlerinde İslâm’ın kutsal ve kurucu metni olan Kur’an-ı Kerim’den tek bir alıntı bile yapmayan, onu sadece oryantalist metinlerden yaptığı okumalarla anlamaya çalışan ve kendi tespitlerini haklılamak için kimi tarihsel verileri manipüle ederek kullanan Nietzsche’nin İslâm hakkındaki yorumlarının oldukça yanlı ve indirgemeci olduğunu kabul etmek durumundayız. Görebildiğimiz kadarıyla o, kök anlamı bile barış ve esenlik anlamına gelen İslâm’ı şehvet, savaş ve diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurma gibi “erkeksi” içgüdülerden utanmayan bir din olarak görmekte ve “düşmanımın düşmanı dostumdur” mantığıyla, Hristiyanlık karşısında İslâm’ı öncelemektedir.

---

<sup>264</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 85.

<sup>265</sup> Nietzsche, *Deccal*, s. 54.

<sup>266</sup> Nietzsche, *Güç istenci*, s. 124.

## 5. SONUÇ

Nietzsche hem yaşadığı dönemde kalıcı etki ve izler bırakmış, hem de kendisinden sonra felsefenin yol haritasının tayininde belirleyici olmuş önemli düşünürlerden birisidir. Bugün Nietzsche'nin etkisini postmodernizmden hümanizme, feminizmden perspektivizme, din eleştirisinden aydınlanma eleştirisine kadar birçok alanda doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlemek mümkündür. Bu açıdan o felsefe tarihinde özel ve özgün konumu olan seçkin filozoflardan birisidir. Ancak bu özelliğinden ve özgünlüğünden olsa gerek, felsefe tarihinde yanlış anlamaya en fazla kurban edilen filozoflardan da birisidir. İlk baştan ifade etmemiz gerekir ki, Nietzsche felsefe yapma tarzı itibariyle, kendisini geleneksel felsefi tarzların ve felsefe yapma biçimlerinin dışında konumlandırmaktadır. Ona göre, geleneksel felsefe varlığı bitmiş, tamamlanmış bir şey olarak görmekte ve kendisini de onun dışında konumlandırmak suretiyle bir dualizme mahkum etmektedir. Oysaki varlık bitmiş ve tamamlanmış bir gerçeklik değil, aksine varlığını devam ettiren bir süreçtir ve biz de bu sürecin ayrılmaz bir parçasıyızdır. Dolayısıyla dualizm Batı düşüncesinin ne büyük açmazıdır. Ayrıca, belki de almış olduğu filoloji eğitiminin de etkisiyle olsa gerek, Nietzsche düşüncelerini edebi bir üslupla, metafor ve mecazlarla, süslü ve ağdalı bir dille ifade eder. Bu da kanımızca onun ve felsefesinin sıklıkla yanlış ya da eksik anlaşılmasına neden olur. Nietzsche'nin yanlış anlaşılmasının bir diğer nedeni ise onun felsefesinin, bütüncül yapısı ile kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Genellikle onun felsefesi, literatürde bir "eleştiri felsefesi" olarak anılmakta, "yıkıcı bir felsefe" olarak yorumlanmaktadır. Bu doğru olmakla birlikte, eksik bir tespittir. Çünkü, Nietzsche'nin felsefesi çift boyutludur. O bir yönüyle, içinden geldiği geleneğin ve onun felsefe yapma tarzının amansız bir eleştirmenidir; ancak onun felsefesi salt ve sadece bir eleştiri felsefesi değildir, yıkıcı bir felsefe de değildir. Onun felsefesinin kurucu ve yapıcı bir yanı ve özelliği de söz konusudur. Ama bu husus genellikle göz ardı edildiği için, Nietzsche'nin felsefesi sıklıkla eksik ve yanlış anlaşılmıştır.

Nietzsche'nin felsefesinin bütüncül yapısı içerisinde doğru anlaşılabilmesi için, bu felsefenin yapı taşları olan "güç istenci", "décadence", "nihilizm" ve "üstinsan" gibi temel kavramsallaştırmaların ve onlar arasındaki bağlantıların doğru bir şekilde kavranması ve analiz edilmesi gerekmektedir.

Nietzsche her şeyden önce bir yaşam filozofudur ve temel amacı da yaşamı yüceltmek, yaşamı daha yaşanılır kılmaktır. Ve yaşam da özünde güç istencidir, hatta

güç istencinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla o, yaşamı kurmak, korumak ve kurtarmak için güç istencini artıran her şeyi olumlar, güç istencini azaltan, eksilten her ne varsa onun da karşısında durur. İşte *décadence* ve nihilizm kavramları da burada açığa çıkar. En basit anlayımıyla *décadence* ona göre, güç istencinin reddidir ya da güç istencinin reddedilmesi durumunda kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacak olan neticedir. Güç istencinin Nietzsche'nin felsefesinde ne ölçüde kurucu bir işleve sahip olduğunu hatırlayacak olursak, buradan *décadence*'ın da aynı ölçüde yıkıcı neticelere neden olduğunu ve olacağını kolaylıkla çıkarsayabiliriz. *Décadence*'ın doğal sonucu da hiç şüphesiz, ona göre, en büyük değerlerin değerden düşürülmesi ve neticede insanın kendisini bir "değersizliğe" mahkum etmesi anlamına gelen nihilizmdir. Nihilizm, çöken bütün değerlerin ve inançların sonucunda insanın bu dünya üzerinde anlamdan ve amaçtan yoksun kalmasının bir ifadesidir. Bir başka ifadeyle nihilizm, yıkılan bütün değerlerin, çöken bütün inançların neticesinde insanın bu dünya üzerinde amaçsız ve anlamsız kalmasının, yaşamak için yeterli bir gaye bulamamasının en açık ifadesidir. Bu anlamıyla ele alındığında, nihilizm Nietzsche'ye göre, bugün batılı insanın ruh halini, duygu ve düşünce dünyasını kısaca benliğini ve hayatını tanımlayan en ayırt edici kavramdır. Nihilizmi Batılı düşüncenin doğal sonucu ve Batı felsefesinin 2500 yıllık serüveninin son evresi olarak niteleyen Nietzsche, yaşadığı çağı da "nihilistik bir çağ" olarak tanımlar.

*Décadence*'ın ve dolayısıyla nihilizmin nedenleri ise Nietzsche'ye göre, "sistemetik düşünce" olarak tanımladığı Batı felsefesi ve "metafizik düşünce" olarak nitelediği Hristiyanlıktır. Deyim yerinde ise, onlar on dokuzuncu yüzyılın iki putudur Nietzsche'ye göre. Her ikisi de bir mutlak hakikat iddiasına dayanmaktadır ve ilki hakikati soyut ve rasyonel düşünce ile, ikincisi ise Tanrı inancı ile sentezlemişlerdir. Oysaki böylesi bir hakikat iddiası sahte ve sanal bir iddiadır ve *décadence*'ın da temel nedenidir. Dolayısıyla *décadence*'ın ve *décadence* üzerinden nihilizmin aşılması için, eleştirilerinin odağına Batı felsefesini ve Hristiyanlığı yerleştirir. Ona göre, kökleri Sokrates'in ve Platon'un düşüncelerinde temellenen Batı felsefesi genel yapısı itibariyle teorik düşünceyi yüceltmesi, dünyayı duyulur ve düşünülür şeklinde dualistik bir ayırmamaya tabi tutması, aydınlanmayı ve aklı kutsaması, soyut ve tümel olanı somut ve tikel olana öncelemesi gibi nedenlerle *décadence*'ın ve nihilizmin temellerini atmıştır. Ona eşlik eden Hristiyanlık ise, kendisini "merhamet dini" olarak lanse etmek suretiyle, pasivizmi teşvik etmiş, güç istencini reddetmiştir. Bunun doğal

sonucu ise ahlâkın bozulması olmuştur. Ayrıca, Hristiyanlık dünyayı bu dünya ve öte dünya şeklinde ayırmayarak tercihini öte dünyadan yana kullanmış, bu dünyayı ise gözden ve değerden düşürmüştür. Bu da hayatın reddedilmesinden, olumsuzlanmasından başka bir şey değildir. Sonuç olarak, bir yanda sistematik düşünce olarak nitelediği Batı felsefesi, diğer yanda ise halkın Platonculuğu olarak da nitelediği ve metafizik düşünce olarak karakterize ettiği Hristiyanlık Batı toplumunun *décadence*'a düşmesinin ve nihilistleşmesinin temel nedenidir.

Nihilizmi aşmanın yolu ise ona göre, üst-insanı kurmaktan geçmektedir. Üst-insan Nietzsche'ye göre, gücü isteyen, hayatı olumlayan, yaşamı seven, değerleri yeniden kuran, hayatı kendi bütünlüğü ve bireyselliği içerisinde yeniden inşa eden insandır. Tanrı'nın ölümünden sonra o boşluğu doldurabilecek tek kişidir. Bu, tanrısallaşmak değil, yeni değerler inşa etmektir. Nietzsche'nin felsefesinin kurucu özelliğini temsil eden üst-insan için zaman ve mekândan kopuk, evrensel, soyut, tümel hiçbir hakikat yoktur. Hakikat, onun için keşfedilen değil, aksine üretilen bir şeydir. Yani o, gerçekliğin kurucusudur.

Tez çalışmamız boyunca görüldüğü üzere Nietzsche, *décadence*, nihilizm ve üst-insan kavramları ışığında çağının eleştirel bir analizini yapmakta ve yaşadığı çağda hakîm olan din ve felsefe anlayışını radikal bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu eleştirilerin etki ve izleri ise hem Nietzsche'nin yaşadığı çağda hem de sonrasında çok farklı alanlarda karşılık bulmuş gibidir. Bu açıdan Nietzsche'nin kendisinden sonraki felsefe için yol ve ufuk açıcı nitelikte bir filozof olduğu söylenebilir. Bugün birçok çalışmada Nietzsche somut insanı, tekil bireyi felsefesinin merkezine yerleştirmesi nedeniyle varoluşçuluğun; bilgi ve hakikat özdeşliğini reddetmesi, bilginin içinde bulunulan koşullara ve bakış açısına göre belirlendiğini ileri sürmesi nedeniyle perspektivizmin ve fenomenolojinin; soyut ve tümel hakikat iddialarına eleştirel yaklaşması ve hakikatin keşfedilen değil üretilen bir gerçeklik olduğunu ileri sürmesi nedeniyle postmodernizmin öncüleri arasında sayılmaktadır. Hatta onun, kadınlar hakkındaki olumsuz kanaatleri ve negatif söylemleri sebebiyle feminizmin ilham kaynakları arasında olduğunu söyleyenler de mevcuttur. İlâveten, güç istencine ve üst-insana yaptığı vurgu nedeniyle, Hitlerin manevi atası ve nasyonel sosyalizmin meşrulaştırıcı aracı olduğu dahi iddia edilmektedir. Bu iddia ve varsayımların doğruluk ya da haklılık düzeyleri meselesi bizim tez çalışmamızın amaç ve sınırları dışında kaldığı için bu tartışmalara girme gereği duymuyoruz; ancak bütün bunlar,

Nietzsche'nin düşünce dünyasının zenginliği, çeşitliliği ve kendisinden sonra gelen düşünürler için ne ölçüde çığır açıcı olduğu konusunda bize bir şeyler söylemekte gibidir.



## KAYNAKÇA

- Almond, İan, “Nietzsche’nin İslam İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur”, Celal Türer (çev.), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, Sayı 1, ss. 251-266.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2013.
- Baykan, Fehmi, *Nietzsche’nin Felsefesi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, “Nietzsche”, *Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yeni Çağ Düşüncesi*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, C. 3.
- Bingöl Kantarcı, Zeynep, *Nietzsche’de Ahlak, Din ve Felsefe Eleştirisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2017.
- Celâleddin, Hamza, *Nietzsche’nin Altı Günü ve Yedinci Gün: Tanrı’nın Ölümü*, Edebi Şeyler Yayınevi, İstanbul 2019.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Coşar, Metin, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, Odtü Geliştirme Vakfı Yayıncılık, Ankara 2002.
- Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011, Cilt 15, Sayı 2, ss.69-82.
- Çevikbaş, Sebahattin, *Nietzsche’nin Düşüncesinde “Tanrı’nın Ölümü” Nietzsche Paris’te*, Sadık Erol Er (ed.), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Danto, Arthur, *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Ahmet Cevizci (çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Dede, Nezihe, *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, İlke Karadağ (çev.), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Diñer, Erdiñ, *Friedrich Wilhelm Nietzsche’de Decadence, Nihilizm, Üstinsan İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2019.
- Dok, Birol, *Nietzsche’nin Nihilizmi*, Motto Yayınları, İstanbul 2019.
- Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Ender Gürol (çev.), İz yayıncılık, İstanbul 2010.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yayınları, Konya 2014.
- Erdem, Hüseyin Subhi, “Nietzsche Felsefesinde Hakikatin Buharlaşması”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 6, Sayı 13, ss. 183-193.
- Esenyel, Adnan, “Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche”, *Varoluş Filozofları*, Kadir Çüçen (ed.), Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Levent Özşar (çev.), Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- Işık, Sever, “Mitosa Karşı Logos Ya Da Dionysos’a Karşı Sokrates: Tragedyanın Doğuşu’nda Felsefe ve Sanat Karşıtlığı”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2020, Sayı 12, ss. 31-50.
- Jackson, Roy, *Nietzsche Kilit Fikirler*, Nevra Yaraç (çev.), Optimist Yayınları, İstanbul 2012.

- Kaufmann, Walter, *İnsanı Anlamak II.*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, İstanbul 2009.
- Ketenci, Taşkın ve Topuz, Metin, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, Sayı 8, ss. 1-16.
- Klosowski, Pierre, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, Mukadder Yakupoğlu (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1997.
- Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017.
- Nietzsche, *Seçmeler*, İsmet Zeki Eyüboğlu (çev.), Özgür Yayınları, İstanbul 2013.
- , *Ahlâkın Soykütüğü Bir Polemik*, Zeynep Alangoya (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- , *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, Ahmet İnam (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Murat Batmankaya (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Deccal*, çev. Ayça Kaya (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Dionysos Dithyrambosları*, Murat Batmankaya (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Ecce Homo*, İsmet Zeki Eyüboğlu (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Ecce Homo*, Can Alkor (çev.), İthaki Yayınları, İstanbul 2003.
- , *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Cemal Atila (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Güç İstenci*, Nilüfer Epçeli (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2020.
- , *Güç İstenci*, Sedat Umran (çev.), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- , *İnsanca Pek İnsanca- 1*, Mustafa Tüzel (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- , *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Ahmet İnam (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013.
- , *On The Geneology of The Morals*, Walter Kaufmann (çev.), R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York 1976.
- , *Putların Alacakaranlığı*, İsmet Zeki Eyüboğlu (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2019.
- , *Platon Öncesi Filozoflar*, Nur Nirven (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- , *Putların Alacakaranlığı*, Serpil Erfindik (çev.), İlya Yayınevi, İzmir 2012.
- , *Şen Bilim*, Levent Özşar (çev.), Asa kitabevi, Bursa 2003.
- , *Tan Kızılığ: Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Özden Saatçi (çev.), Say yayınları, İstanbul 2013.
- , *Tragedyanın Doğuşu*, Mustafa Tüzel (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 93
- Öner, Ebru ve Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche’nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi,” *Kaygı*, (31), 2018, ss. 109-127.
- Özkan, Senail, *Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, Cem Soydemir (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Roney, Patrick, “Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, *Elis Simşon* (çev.), *Kaygı*, (20), 2013, ss. 305-322.
- Soner Soysal, *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, Say Yayınları, İstanbul 2020.

Timuçin, Afşar, *Felsefe Bir Sevinçtir*, Bulut Yayınları, İstanbul 2009.

Türkyılmaz, Çetin, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara 2016.

Warburton, Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Güçlü Ateşoğlu (çev.), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2015.

Yıldırım Ortaoğlan, “Olmayanın Yitimi: Tanrı Öldü, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, Cilt 6, Sayı 24, ss. 585-602.

Yurt, Engin ve Yıldız, Erdal, “Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2019, Cilt 19, Sayı 1, ss. 209-224.



## ÖZ GEÇMİŞ

Eda BUĞDAYLI, Çorum Fatih Lisesi'ni bitirdikten sonra 2014 yılında girdiği Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nden 2018 yılında mezun oldu. 2019 yılında başladığı Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans öğrenimine devam etmektedir.

### İletişim Bilgileri

ORCID ID: 0000-0002-4056-6629

