



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**NIETZSCHE’NİN SOKRATES HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ
BAĞLAMINDA “SOKRATES PROBLEMİ”NE BAKIŞ**

Ebru AYDIN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

NIETZSCHE’NİN SOKRATES HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ BAĞLAMINDA
“SOKRATES PROBLEMİ”NE BAKIŞ

Ebru AYDIN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Ebru AYDIN tarafından hazırlanan “Nietzsche’nin Sokrates Hakkındaki Düşünceleri Bağlamında Sokrates Problemine Bakış” başlıklı bu çalışma, 08.08.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan ve Danışman)

Prof. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN

Prof. Dr. Ş. Halil TURAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

08.08.2016



Ebru AYDIN

TEŞEKKÜR SAYFASI

Yoğun programına rağmen tez danışmanlığımı kabul edip çalışmama destek veren Hacettepe Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Cemal GÜZEL Hocam'a çok teşekkür ederim.

Hem bu çalışma boyunca, hem de hayatımın her aşamasında yanımda olan, karşılaştığım tüm zorlukları en az benim kadar hisseden sevgili annem İlknur AYDIN'a ne kadar teşekkür etsem azdır, emeklerinin karşılığını asla ödeyemem. Çalışmam boyunca varlığıyla bana güç veren ve elinden geldiği kadar yardımcı olan sevgili kardeşim Büşra AYDIN'a da çok teşekkür ederim.

Son olarak, çok kıymetli fikirleriyle bana gerçekçi düşünme istikametinde yol gösteren, rehber olan ve hiçbir karşılık beklemeden yardımlarını esirgemeyen, yüce gönüllü çok saygıdeğer Hocam Prof. Fehmi BAYKAN'a içten ve öz bir teşekkürü borç bilirim. Kendilerine kemâl-i hürmetle minnetlerimi sunarım...

ÖZET

AYDIN Ebru, Nietzsche'nin Sokrates Hakkındaki Düşünceleri Bağlamında "Sokrates Problemi"ne Bakış, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.

Bu tezin amacı "Sokrates problemi"ni Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki görüşleri bağlamında ele almaktır.

Bu çalışmanın I. Bölüm'ünde *Sokrates problemi* genel olarak takdim edilmiştir. Bu meselenin esası özetle şudur: Sokrates'in kendi fikirlerinin ne olduğunun belirlenmesi güçlüğü. Problemin temel sebebi ise şudur: Sokrates kendi fikirlerini yazmamıştır. Onun fikirleri hakkında elimizde üç kaynak var: Ksenophon'un Sokrates hakkında yazdıkları (*Memorabilia*, *Symposion* ve *Apologia*), Platon'un diyalogları ve Aristophanes'in *Bulutlar* adlı piyesi. Bu üç kişi Sokrates'i şahsen tanıdıkları için doğrudan şahit kabul edilebilirler. Ancak bu üç yazar Sokrates'i farklı şekilde anlatmıştır. Eğer sadece Platon'un diyaloglarını esas alacak olursak, buradan Sokrates'in büyük bir filozof olduğu izlenimi oluşur. Hâlbuki Ksenophon'un eserlerinde Sokrates günlük ahlaki meselelerle uğraşan sıradan bir diyalektikçi (münakaşacı) olarak tasvir edilmektedir. Aristophanes ise *Bulutlar* adlı komedisinde, Sokrates adıyla genel olarak filozof tipini alaya almaktadır.

I. Bölüm'de Platon'un eserlerinde ileri sürülen fikirlerin Sokrates'e değil, Platon'un kendisine ait olduğunu (*Apologia* ve *Kriton* hariç), zira bu diyaloglarda Platon'un fikirlerini yüksek bir metafizik sisteme doğru devamlı geliştirdiği belirtildi. Platon diyaloglarını yazmaya başladığı zaman Sokrates çoktan ölmüştü. "Ölmüş olan" Sokrates fikirlerini zamanla nasıl geliştirebilir? Açıktır ki ölmüş bir kimsenin fikirleri gelişmez. Bu sebeple Platon'un diyaloglarında ifade edilen fikirlerin Sokrates'e değil

de, Platon'un kendisine ait olduğunu kabul etmek makuldür. Platon'un diyaloglarında hocasının adını kullanmasının sebebi, hocasına duyduğu hürmetle onun adını yüceltmek istemesidir.

Ksenophon'un Sokrates hakkında anlattıkları, tam gerçek olarak kabul edilmese bile, gene de onun fikirlerinin nispeten gerçeğe daha yakın olduğunu kabul edebiliriz. Böyle bir kabulün makul olmasının sebebi şudur: Ksenophon haksızlığa uğrayan hocasının düşüncelerini mümkün merteye aslına uygun olarak nakletmek amacındaydı; yoksa amacı Platon'un yaptığı gibi kendi fikirlerini onun ağzından ifade etmek değildi.

II. Bölüm'de Nietzsche'nin Yunan kültürü ("trajik olan", "Dionysosçu olan"vs.) ve Sokrates hakkındaki değerlendirmeleri incelenmiştir. Nietzsche yazılarında Sokrates'in Yunan kültürü ve hatta Batı kültürü üzerinde bile yıkıcı tesirleri olduğunu beyan eder. Bu sebeple Sokrates'i hor görür ve onu insafsızca eleştirir. II. Bölüm'de Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki görüşlerinin genel karakteri ortaya konmaya çalışılmış ve hükümlerinin adil ve gerçeğe uygun olmadığı, tam tersine hayal gücünün, sağlıksız psikik yapısının peşin hükümlü eseri olduğu belirtilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Sokrates, Nietzsche, Platon, Ksenophon, Sokrates problemi,

ABSTRACT

AYDIN Ebru, An Approach to “Problem of Socrates” Through The Context of Nietzsche’s Thoughts About Socrates, Master’s Thesis, Ankara, 2016.

The aim of this dissertation is to deal with the problem of Socrates from the point of Nietzsche’s evaluation of Socrates’ ideas.

Part I. of this study introduces the *problem of Socrates* in the general sense. In a nutshell the problem of Socrates is the problem of ascertaining exactly what his ideas were? The cause of this problem is this: Socrates has not written down his ideas. The sources at our disposal are Xenophon’s works about Socrates (*Memorabilia*, *Symposium* and *Apologia*), Plato’s dialogues and Aristophanes’ *Clouds*. These three persons are the only ones that have known him personally and therefore should be considered as direct witness to Socrates. These three writers give different account of Socrates. If we consider only the Platonic dialogues we receive the impression of a great philosopher. Whereas Xenophon’s portrayal of him is a rather ordinary dialectician who dealt with daily ethical problems. On the other hand, Aristophanes in his comedy of *Clouds* draws a caricature of philosophers in general and ridicules them under the Socrates’ name.

Part I. is an attempt to show that Platonic dialogues cannot represent Socrates’ teachings because in those works Plato constantly develops his ideas into metaphysical system of a highest level. Since Socrates was already dead while Plato was writing down his teachings, how can “Socrates” improve his ideas!? Obviously, it is impossible for a dead man to develop his views. Therefore it is quite reasonable to accept that in dialogues Plato expressed his own ideas and used Socrates’ name just to honor his beloved master. Whereas Xenophon’s account of Socrates maybe considered a more

closer resemblance to his views, even though cannot be the objective portroyal of him. It is reasonable to maintain this view because Xenophon's purpose was to give a clear testimony in defence of Socrates and to relate the teachings of his master rather than put his own theory into the mouth of Socrates like Plato did.

Part II. deals with the Nietzsche's evaluation of Greek culture (i.e. "the tragic", "Dionysian" etc.) and of Socrates. Nietzsche's writings are full of utterances regarding Socrates' destructive effect on Greek culture and even Western culture. For this reason, Nietzsche despices Socrates and criticises him sharply. Part II. is an attempt to show the overall character of Nietzsche's views and indicate that his judgments are not just and objective but rather judgmental utterances stemming from his imagination and unhealthy psychological state.

Keywords

Sokrates, Nietzsche, Plato, Xenophon, problem of Socrates

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: SOKRATES PROBLEMİNE GİRİŞ	3
I.1. KSENOPHON’UN TAKDİM ETTİĞİ SOKRATES.....	5
I.2. KSENOPHON’UN TAKDİM ETTİĞİ SOKRATES’TEN HAREKETLE PLATON’DAKİ SOKRATES PROBLEMİNİN TARTIŞILMASI.....	13
II. BÖLÜM : NIETZSCHE’NİN SOKRATES YORUMU	21
II.1. NIETZSCHE’NİN SOKRATES’LE İLGİLİ BEYANLARININ TAKDİMİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ.....	22
II.1.1. <i>Tragedyanın Doğuşu</i>	22
II.1.1.1 <i>Tragedyanın Doğuşu</i> ’nun Değerlendirilmesi.....	41
II.1.2. <i>Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe</i>	49
II.1.2.1. <i>Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe</i> ’nin Değerlendirilmesi.....	51
II.1.3. <i>İnsanca, Pek İnsanca</i>	56
II.1.3.1. <i>İnsanca, Pek İnsanca</i> ’nın Değerlendirilmesi.....	62
II.1.4. <i>Tan Kızılığı</i>	66
II.1.4.1. <i>Tan Kızılığı</i> ’nın Değerlendirilmesi.....	70

II.1.5. <i>Şen Bilim</i>	75
II.1.5.1. <i>Şen Bilim</i> 'in Değerlendirilmesi.....	78
II.1.6. <i>İyinin Ve Kötünün Ötesinde</i>	83
II.1.6.1. <i>İyinin Ve Kötünün Ötesinde</i> 'nin Değerlendirilmesi.....	88
II.1.7. <i>Ahlakın Soykütüğü Üstüne</i>	94
II.1.7.1. <i>Ahlakın Soykütüğü</i> 'nün Değerlendirilmesi.....	97
II.1.8. <i>Güç İstenci</i> (Not Defterleri).....	99
II.1.8. <i>Güç İstenci</i> 'nin Değerlendirilmesi.....	105
II.1.9. <i>Putların Alacakaranlığı</i>	117
II.1.9.1. <i>Putların Alacakaranlığı</i> 'nin Değerlendirilmesi.....	121
II.1.10. <i>Deccal</i>	131
II.1.10.1. <i>Deccal</i> 'in Değerlendirilmesi.....	132
II.1.11. <i>Ecce Homo</i>	134
II.1.11.1. <i>Ecce Homo</i> 'nun Değerlendirilmesi.....	137
SONUÇ	140
KAYNAKÇA	149
EK1: ETİK KURUL İZİNİ MUAFİYETİ FORMU	153
EK2: ORJİNALLİK RAPORU	154

GİRİŞ

Bu çalışmada amacım Nietzsche'nin Sokrates yorumunu, Sokrates hakkındaki beyanlarını inceleyip değerlendirmektir. Nietzsche hemen hemen tüm kitaplarında Sokrates hakkında pek çok iddiada bulunmuştur. Örneğin Sokrates'in anti-Dionysosçu ve sanat karşıtı bir tavrı olduğunu iddia edip, onun tragedyayı öldürdüğünü söylemiştir (Nietzsche, 2005a, s. 81-84). Hatta Sokrates'in bilimsel içgüdüyle yaşayan *despotik bir mantıkçı* olduğunu beyan etmiştir (Nietzsche, 2005a, s.98). Sokrates konusunda Nietzsche'nin farklı kitaplarında buna benzer pek çok beyanı ve iddiası vardır; bunları II. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alacağım. Bu çalışmada Nietzsche'nin Sokrates yorumunu değerlendirebilmek için ilkin Nietzsche'nin hakkında konuştuğu Sokrates'i Nietzsche'nin yorumlarından ayrı olarak ele almaya çalışıp, ardından Nietzsche'nin Sokrates yorumuna geçeceğim. Bunu yapmaktaki amacım Nietzsche'nin Sokrates yorumunu değerlendirebilmek için eğer mümkünse Sokrates'in kendi fikirlerinin ne olduğunu tespit etmektir.

Sokrates'in fikirlerinin ne olduğunu tespit etmeye çalışınca, felsefe dünyasında "*Sokrates problemi*" olarak adlandırılan bir problemle karşılaşmaktayız. Sokrates'in fikirlerini doğrudan tespit etmek mümkün değildir, çünkü Sokrates hiçbir şey yazmamıştır. Diğer taraftan Platon diyaloglarında Sokrates'i konuşmacı olarak kullanmıştır. Bu durum da Sokrates probleminin bir başka kısmını oluşturur. Sokrates'in felsefe tarihi boyunca bu kadar ün kazanmasının sebebi birincisi onun ölüm şekli, ikincisi ise Platon'un diyaloglarında *Sokrates* adını konuşmacı olarak kullanmasıdır. Ayrıca Sokrates felsefe tarihi boyunca hakkında en çok konuşulan kişilerden biri olmuştur.

İşte ben bu çalışmanın I. Bölüm'ünde felsefe camiasında Sokrates problemi olarak bilinen bu problemi tartışacağım. II. Bölüm'de ise Nietzsche'nin erken dönem kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayıp, onun son kitabı *Ecce Homo*'ya kadar olan tüm

kitaplarındaki Sokrates yorumlarını inceleyip değerlendireceğim. Gereken kısımlarda Nietzsche'nin Sokrates yorumlarını kendi içinde de karşılaştırıp, irdeleneceğim.

Sonuç bölümünde ise genel bir toparlamayla çalışmamı sonuçlandıracağım.

I. BÖLÜM

SOKRATES PROBLEMİNE GİRİŞ

Çalışmanın Giriş bölümünde Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki yorumlarını daha iyi değerlendirebilmek için, ilkin Sokrates'in kendi görüşlerinin neler olduğunu saptamaya çalışmamız gerektiğini belirtmiştik.

Ancak burada şöyle bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Sokrates hiçbir şey yazmamıştır; Sokrates'le ilgili elimizde *doğrudan* bir veri yoktur. Bu durum felsefe tarihinde *Sokrates problemi* olarak bilinen sorunun temel sebeplerinden biridir. Elimizde Sokrates'in yazdığı yazılı bir belge olmadığından Sokrates'in fikirlerini tespit edebilmek için onunla aynı dönemde yaşamış, onun adını anan kişilerin Sokrates'in hayatı ve fikirleri hakkında söylediklerine bakmamız gerekir. Sokrates'le aynı dönemde yaşayan ve onun adını anan üç şahit var: Ksenophon, Platon ve Aristophanes. Bu üç şahitten biri olan Aristophanes *Bulutlar* komedisinde Sokrates'ten bahsetmektedir ancak onun fikirlerini nakletmemektedir. Aristophanes bu eserinde Sokrates'i sadece bir filozof olarak alay konusu etmiş, abartılı bir şekilde onun gülünç bir karikatürünü çizmiştir. Eser komedi olduğu için, sadece Sokrates değil, diğer kişiler de abartılı bir şekilde gülünç olarak tasvir edilmektedir. *Bulutlar* dikkatle okunursa şu görülür: burada gerçekteki Sokrates'in kendisi ve fikirleri anlatılmamaktadır, Sokrates'in şahsında "filozof tipi" yerilmektedir. Yani Aristophanes Sokrates'i genel bir filozof tipi olarak ele alıp, aslında filozoflarla alay etmektedir.

Bundan başka Aristoteles ve Diogenes Laertius da Sokrates hakkında bir şeyler yazmışlardır. Ancak ne Aristoteles ne de Diogenes Sokrates'le aynı dönemde yaşamıştır, bu sebeple onu şahsen tanımamaktadırlar. Aristoteles Sokrates öldükten yıllar sonra yaşamıştır. Aristoteles'in *Metafizik*'te Sokrates hakkında söylediklerinin özeti şudur: ona göre Sokrates ahlaksal erdemlerin incelenmesi ile uğraşmıştır ve tümel

tanımlar yapmaya çalışmıştır (Aristoteles, 1996, s.540-541). Diogenes Laertius da Sokrates'ten bahsettiği *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabını Sokrates öldükten asırlar sonra, çoğu zaman onunla ilgili rivayetler üzerinden yazmıştır. Diogenes'e göre de Sokrates doğa kuramının hiçbir yararı olmadığını görüp, ahlak konularında felsefe yapmıştır (Laertios, 2007,s.75). Diogenes bu kitabın *Platon* bölümündeysen, Platon'un eserlerinde Sokrates'e söylemediği pek çok şeyi söylettiğini belirtmiştir (Laertios, 2007,s.143).

Aristophanes dışında Sokrates konusundaki iki şahidimiz Ksenophon ve Platon'dur. Platon da Ksenophon da Sokrates'i şahsen tanıyan ve onu dinleyen, Sokrates'e çok bağlı, ona hayran, onun fikirlerini benimseyip, yüceltmış kişilerdir. Şimdi de Sokrates hakkındaki yegâne şahitlerimiz olan Ksenophon ve Platon'un Sokrates'i takdim etmelerine bakalım.

Ksenophon *Sokrates'ten Anılar, Şölen ve Sokrates'in Savunması* kitaplarını doğrudan hocası Sokrates'in fikirlerini aktarmak amacıyla yazmıştır. Platon ise Sokrates'i diyaloglarında konuşmacı (çoğu zaman baş konuşmacı) olarak kullanmıştır. Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates'in fikirleri açık olarak zaman içinde değişip gelişmiştir. Nitekim felsefe tarihinde *Sokrates problemi* olarak bilinen problemin ana kaynağı Sokrates'in hiçbir şey yazmamış olmasıdır. Öte yandan Platon'un diyaloglarında Sokrates'i konuşmacı olarak kullanması da felsefe tarihi boyunca "Sokrates problemi" olarak bilinen sorunu içinden çıkılmaz bir sorun haline getirmiştir. Bu sebeple Platon'u incelerken, Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates'in gerçekteki Sokrates'in fikirlerini mi beyan ettiğini, yoksa Platon'un Sokrates'in ağzından kendi fikirlerini mi beyan ettiğini tartışmamız gerekmektedir.

Öncelikle Ksenophon'un kitaplarında Sokrates hakkında yazdıklarına bakalım. Ardından Sokrates probleminin Platon'daki görünüşünü tartışalım.

I.1.KSENOPHON'UN TAKDİM ETTİĞİ SOKRATES

Ksenophon çok sevdiği hocası Sokrates'in haksız yere ölüme gönderildiğini düşünmüş ve bu duruma çok üzülmüştür. Bu sebeple Sokrates'e yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu, Sokrates'in masum olduğunu gösterebilmek için, gerçekteki Sokrates "işte şöyle biriydi" diyebilmek için bazı çalışmışlar yapmış, *Sokrates'ten Anılar*, *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması* kitaplarını Sokrates'in hayatını ve sözlerini tespit etmek amacıyla yazmıştır.

Ksenophon *Sokrates'ten Anılar (Memorabilia)* eserinde Sokrates'in haksız yere öldüğünü göstermeye çalışır. Tragedya ozanı Meletos, derici Anytos ve hatip Lykon Sokrates'i çeşitli suçlamalarla mahkemeye vermiştir ve Atinalılar'ı devletin iyiliği için Sokrates'in ölmesi gerektiğine inandırmışlardır. Ksenophon'un aktardığına göre Sokrates'e yöneltilen suçlamalar şu şekildedir: devletin tanrılarına inanmıyor, yeni tanrılar getiriyor, gençleri baştan çıkarıyor, gençleri yasaları küçümsemeye itmekte, çevresindekilere cani ve tiran olmayı, akrabalara saygısızlığı öğretmektedir (Ksenophon, 1997, s. 12,23,24). İşte Ksenophon bu eserde çok sevdiği hocası Sokrates'i tüm bu suçlamalar karşısında savunur ve Sokrates'e yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu göstermeye çalışır. Bunun için de hocası Sokrates'in fikir ve faaliyetlerini, onun nasıl biri olduğunu, yaşadığı çevredeki insanlarla yaptığı sohbetleri hatırladığı ve başkalarından duyduğu kadarıyla bu çalışmasında toplarlar.

Ksenophon ilkin Sokrates'in devletin inandığı tanrılara inanmaması, yeni tanrılar getirmesi suçlanmasına yanıt verir. Ksenophon'a göre Sokrates tıpkı Atina halkının yaptığı gibi kurban kesen, kehanet danışan biridir. Sokrates'in yeni tanrılar getirmekle suçlanmasının sebebi ise onun daimon'udur; daimon sanki Sokrates'in getirdiği yeni bir tanrı gibi yorumlanmıştır. Ksenophon'a göre Sokrates bir daimon'un kendisine neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği konusunda yol gösterdiğini söylemiş. Oysa Sokrates'in daimon'la "...kehanete inanıp kuş fallarına, bilici sözlerine, belirtilere ve kurbanlara başvuranlardan daha farklı bir şey yaptığı yoktu" (Ksenophon, 1997, s.12)

Ksenophon Sokrates'in ne dine karşı ne de din dışı hiçbir şey yapmadığını söyler. Onun aktardıklarına göre Sokrates kalabalık yerlerde oturup sohbet ediyor, isteyen herkes gelip onu dinleyebiliyordu. Ksenophon'a göre Sokrates varlıkların yapısı hakkında, evren ve gökyüzü hakkında araştırmalar yapmıyor, tersine bu konularla uğraşmanın aptalca olduğunu düşünüyordu (Ksenophon, 1997, s.13). Sokrates'in araştırma konusu insanlıkla ve erdemle ilgili konulardı;

(...)dindarlık nedir dinsizlik nedir, güzel nedir çirkin nedir, doğruluk nedir eğrilik nedir, aklıbaşındalık nedir delilik nedir, cesaret nedir korkaklık nedir, insanları yönetmek nedir, insan yöneticisi nedir diye araştırıyor, başka konularda da konuşuyordu; ve bu konuları bilenlerin 'adam' olduklarını, bilmeyenlere ise haklı olarak 'köle' deneceğini düşünüyordu (Ksenophon, 1997, s. 14).

Ksenophon Sokrates'in yeme içme, giyinme, iştahlar konusunda gayet ölçülü olduğunu ve çevresindekilere de yeme, içme, aşk, sevişme ve uyku konularında aşırılığa gitmemelerini, ölçülü olmalarını tavsiye ettiğini ve onları ölçülü olmaya, çalışkan olmaya yönelttiğini aktarmakta ve onlara bu istikamette şeyler öğrettiğini söylemektedir (Ksenophon, 1997, s.36). Buna göre Sokrates bilgeliği satmayı bir çeşit "fahişelik" olarak gördüğü için yanına katılmak isteyenlerden para da almıyordu, onlara özellikle ölçülü ve iradeli olmayı öğretmeye çalışıyordu; bedeni güçlendirmeyi öğütüyordu (Ksenophon, 1997, s.16,32,34). Bu bakımdan Ksenophon'a göre Sokrates gençleri baştan çıkarmak şöyle dursun, aksine onlara faydalı olmuştur. Sokrates'in yanındaki kişiler mecliste ya da mahkemede konuşmacı olmak için değil, "adam" olmak için, iyi bir yurttaş olmak için onun yanından ayrılmıyordu (Ksenophon, 1997, s. 23).

Ksenophon'a göre Sokrates onurlu işler peşinde olanlara, yetenekleri ve bilgileri yettiğince arzuladıkları şey için çabalamayı öğretmiş ve onlara yararlı olmuştur (Ksenophon, 1997, s.61). Ksenophon bunu gösterebilmek için de Sokrates ve farklı kişiler arasında geçen, tanık olduğu diyalogları hatırladığı kadarıyla yazmıştır. Bunların hepsini burada aktarmayacağım, ancak bazılarını özetleyeceğim. Burada aktarılan diyaloglarda dikkatimizi çeken nokta Sokrates'le konuşan kişilerin bazen ona sinirlendiği, hatta onunla bir daha konuşmak istemediğidir. Bu diyaloglarda Sokrates

pek çok konu hakkında konuşmuştur. Örneğin siyasete atılmak isteyen, ama bu konuda bilgisiz olan bir gençle siyaset konusunda, asker olmak isteyen bir gençle askerlik konusunda, kimileriyle adalet ve erdem konularında, yiğitlik, resim, zırh yapımı, ev yapımı, güzellik, kıskançlık, dinlenme, dostluk, yönetim, sağlık ve beden vb. hakkında konuşmuştur. Burada dikkat edilirse şu görülecektir: tüm bunlar o dönem Atina'sında, Sokrates'in yaşadığı bölgede hemen herkesin konuştuğu konulardır. Sokrates kendi akıl yürütmesiyle, sorgulayıcı tavrıyla bu konularda konuştuğu kişilerin bilgisizliğini ve yanlıgılarını ortaya çıkarıyordu, onlara bazı tavsiyeler verip, kendince yol gösteriyordu. Şimdi bu diyaloglardan bazı örnekleri özetleyelim.

Ksenophon, Dionysodoros ve Sokrates arasında geçen konuşmayı aktarır: Sokrates Dionysodoros'un askerlik sanatını öğrenmek için kente geldiğini duyunca, ona askerlik konusunu çok iyi öğrenmesini ve çalışkan olmasını tavsiye etmiştir (Ksenophon, 1997, s.61). Ksenophon Sokrates ve Platon'un erkek kardeşi Glaukon arasında geçen bir konuşmayı da aktarır. Buna göre Glaukon genç yaşında, yetersiz bilgiyle devletin başına geçme arzusuyla mecliste konuşma yapınca, Sokrates onu ilkin siyaset konusunu öğrenmeye yöneltmiştir (Ksenophon, 1997, s.71 vd). Ksenophon'un aktardığı başka bir diyalog ise Kharmides ve Sokrates arasında geçer. Sokrates Kharmides'in politika konusunda yetenekli ve saygın bir insan olduğunu ancak politikayla ilgilenmekten kaçındığını görünce, ona devletin ve yurttaşların yararı için bu işlerle uğraşmasını öğütlemiştir (Ksenophon, 1997, s. 74 vd.). Ksenophon, Aristippos ve Sokrates arasında geçen bir diyalogu da anlatır. Aristippos Sokrates'i sorularıyla sıkıştırmaya çalışmıştır ve ikisi arasındaki konuşma iyi ve güzel hakkında yapılan bir tartışmaya dönüşmüştür (Ksenophon, 1997, s.76).

Ksenophon'un aktardığı diyaloglara göre Sokrates yiğitliğin öğrenilerek mi kazanıldığı yoksa doğuştan mı olduğu sorusuna, insanlar her ne kadar yaratılış bakımından farklı olsalar da "...her insanın eğitim ve çalışmayla yiğitlik konusunda geliştirilebileceğine inanıyorum" demiştir (Ksenophon, 1997, s.76). "Dolayısıyla, açık ki, yaratılıştan yetenekli olsun zayıf olsun, herkes hangi alanda adını duyurmak istiyorsa, bunu öğrenmeli ve çalışmalıdır " (Ksenophon, 1997, s.77). Başka bir konuşmada ise insan

için en iyi şeyin ne olduğunu soran birine “Başarılı olma” diye karşılık vermiştir. Sokrates’e göre başarılı olma bir kişinin bir konuda öğrenim görüp, çalışıp didinmesidir (Ksenophon, 1997, s.79).

Ksenophon’a göre Sokrates bilgelik ve ölçülülük arasında ayırım yapmazdı. Sokrates’e göre adalet de bir bilgelik türüdür; adalet ve erdemle yapılmış bütün işler iyi ve güzeldir (Ksenophon, 1997, s.77). Sokrates kimin yönetici olması gerektiği konusunda da sohbet etmiştir. Ksenophon’a göre Sokrates,

Ellerinde asa taşıyan kimselerin değil, seçim ya da kurayla işbaşına gelenlerin, zorla ya da hileyle yönetimi ele geçirenlerin değil, yönetmeyi bilen insanların kral ve arkhont olduklarını söylüyordu (Ksenophon, 1997, s.78).

Sokrates, hekimlik yapmak isteyenler, ata binmek isteyenler ve bu tarz diğer işleri yapmak isteyenlerin aralıksız çalışması, bilenlerden yardım alması gibi, politika alanında da devlet adamlarının eğitilmesinin çok önemli olduğunu düşünmektedir. Ksenophon’un aktardığına göre Sokrates bu konuda şunları söylemiştir: “Şurası açık ki politikaya girmek isteyenlerin ötekilerden daha geniş ve daha sağlam bir eğitime gereksinimleri vardır” (Ksenophon, 1997, s.90).

Ksenophon *Sokrates’ten Anılar* kitabında Sokrates’in katıldığı bazı şölenlerdeki diyaloglarını da aktarır. Bu diyaloglara göre Sokrates şölenlerde yemeklerin adil ve eşit bir şekilde dağıtılmasını, şölenlere katılan kişilerin de ölçülü olmasını tavsiye etmektedir, hatta yemek konusunda oburluk yapanları uyarmaktadır (Ksenophon, 1997, s. 86-87).

Ksenophon, Euthydemos ve Sokrates arasında geçen bazı diyalogları da aktarmıştır. Bu diyaloglardan anlaşıldığına göre Euthydemos Sofistlerin eserlerini okuyarak kendini yaşlılarından daha bilge görmüş, konuşma ve iş alanında sivrilebileceğini düşünmüştür. Bu durumu gören Sokrates Euthydemos’la çetin bir diyaloga girişmiş, onunla adalet,

kendini bilme ve demokrasi konularında konuşmuştur. Diyalogun sonunda Euthydemos aslında hiçbir şey bilmediğini kabul etmiş ve şunları söylemiştir “...sanırım ağzımı açmasam daha iyi olacak: çünkü galiba hiçbir şey bilmiyorum” (Ksenophon, 1997, s.96).

Bu kitaptan anlaşıldığına göre Ksenophon Sokrates’in ölümü soylu bir şekilde metanetle karşılamasına hayrandır. Üstelik Sokrates ölüm cezasının verilmesinden ardından, Delos şenliklerinden dolayı otuz gün daha yaşamak zorunda kalmıştır. Ancak bu süre içinde de sanki hakkında ölüm kararı verilememiş gibi yaşamıştır (Ksenophon, 1997, s. 110-111). Ksenophon’a göre,

Sokrates Meletos tarafından mahkemeye verildiğinde, genelde başkaları duruşma sırasında yargıçlardan lutf isteme, yaltaklanma, yasaya aykırı isteklerde bulunma gibi davranışlarla çoğunlukla yargıçlar tarafından serbest bırakıldıkları halde, Sokrates duruşma sırasında yasaya aykırı bu davranışlardan hiçbirini yapmaya yanaşmadı ve eğer bunlardan birini biraz olsaydı, yargıçlar tarafından serbest bırakılacakken, yasalara bağlı kalarak ölmeyi, yasaları çiğneyerek yaşamaya tercih etti (Ksenophon, 1997, s.99-100).

İşte Ksenophon bu çalışmasında çok sevdiği ve hayran olduğu hocası Sokrates’e yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu, onun hiç kimseye haksızlık ve kötülük yapmayan biri olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bunun için de hocası hakkında hatırladıklarını ve duyduklarını bu eserinde derlemiştir.

Ksenophon’un Sokrates hakkında yazdığı diğer kitaplar ise *Şölen* ve *Sokrates’in Savunması*’dır. Ksenophon bu iki kitapta da çok sevdiği hocası Sokrates hakkında bilgiler verir. Ksenophon’un mümkün merteye gerçekte yaşayan Sokrates’i tasvir etmesi, bize gerçeğe en uygun Sokrates hakkında bir fikir vermektedir. Şimdi onun *Şölen* kitabını konumuz itibarıyla ele alalım.

Ksenophon *Şölen*'de (*Symposion*) Kallias'ın düzenlediği ve Sokrates'in de katıldığı, Ksenophon'un kendisinin de tanık olduğu bir şöleni (*symposion*) anlatır. Kitaba şöyle başlar: “ Bana kalırsa seçkin insanların yalnız ciddi işleri değil, eğlenceleri de hatırda tutulmaya değer. Bunu kendim görmüş olduğum için biliyorum, bugün de anlatmak istiyorum” (Ksenophon, 1962, s.15). Bahsi geçen şölene katılanlar şu kişilerdir: Kallias, Sokrates, Antisthenes, Kharmides, Philippos, Lykon, Autolykos, Nikeratos, Hermogenes ve Kritobulos. (Ksenophon kendisinin de şöleni görmüş olduğunu söyler.) Sokrates şölende Kallias'ın davetlilere sunulan yemeklerden, müzikten, dans ve cambazlık gibi gösterilerden gayet memnundur (Ksenophon, 1962, s.19). Hatta dans eden kızın marifetlerini görünce kadının yaratılış olarak erkeklerden aşağı bir yanının olmadığını söylemiştir (Ksenophon, 1962, s.21). Sokrates Ksenophon'un aktardıklarına göre şölen esnasında dansın beden için faydalarını sıralar ve dans eden oğlan ve kızın yanına gidip dans etmeye başlar; dans eden oğlan ve kız taklit ederken bir ara yere düşer ve şölendekileri güldürür (Ksenophon, 1962, s.25-26). Bu durum Sokrates'in gayet neşeli bir kişiliğe sahip olduğunun bir işaretidir. Ayrıca şölendekilere içki konusunda dikkatli ve ölçülü olmalarını da tavsiye etmekte, onları fazla içki içme konusunda uyarmaktadır (Ksenophon, 1962, s.26). Bu ise onun iştahlar konusunda ölçülü olduğunu gösterir.

Ksenophon'un anlattıklarına göre Kallias ve Sokrates şölene katılanlara kendileri hakkında en beğendikleri ve övündükleri şeyin ne olduğunu sorar ve bu soruya verilen cevaplardan hareketle bir sohbet başlatırlar ve şölendekiler sırayla konuşurlar (Ksenophon, 1962, s.27). Daha sonra Sokrates soruya yanıt verenlerden övündükleri şeyin ne kadar değerli olduğunu açıklamalarını ister (Ksenophon, 1962, s.31). İşte burada Sokrates ve konuşmacılar arasında zekice sayılabilecek diyaloglar başlar. Ardından Sokrates başka bir konu ortaya atar ve bu sefer de tanrı Eros hakkında konuşurlar (Ksenophon, 1962, s.58). Bu konuşmada Sokrates ruh sevgisinin beden sevgisinde daha üstün olduğunu göstermeye çalışır ve şölendekilere bu istikamette bazı tavsiyeler verir. Buna göre Sokrates iki Aphrodite'den bahseder: “orta malı Aphrodite” ve “göksel Aphrodite.” Orta malı Aphrodite bize vücut sevgisini verirken, göksel Aphrodite dost ve iyi işler sevgisini verir (Ksenophon, 1962, s.60). Sokrates'e göre bir

insan ruhunu sevdiği kişiye daha çok güvenir (Ksenophon, 1962, s.66). Şöleninde sevgi hakkındaki sohbet bitince, konuşmacılar evlerine dağılır, Sokrates gezintiye çıkar.

Ksenophon'un *Şölen* kitabında betimlenen Sokrates neşeli, hoş sohbet eden ve zekice diyaloglar kuran, ölçülü biridir. Bu yazıda şu dikkatimizi çekmiştir, Sokrates yaşadığı çevrede herkes tarafından dikkate alınmıyordu, hatta bazıları onu hiç sevmiyordu. Kharmides zengin olduğu zamanlar Sokrates'in yanına gittiği için, etraftakiler Kharmides'i "Sokrates'le düşüp kalkıyor" diye kınamışlardır, ancak Kharmides fakir olduğundan beri kimse onun Sokrates'in yanında olmasına aldırmanmamıştır (Ksenophon,1962, s.41). Bu durum soylu kişilerin Sokrates'in sohbetlerine katılmasının, çevredekiler tarafından hor görülen ve eleştirilen bir şey olduğunu gösterir. Yani Sokrates yaşadığı çevrede herkes tarafından sevilmiyordu. Ksenophon bu durumu *Sokrates'ten Anılar* kitabında da belirtir. Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilmesinde bunların da etkisi vardır.

Şimdi de Ksenophon'un *Apologia'sına (Sokrates'in Savunması)* bakalım. Ksenophon *Apologia'daki* amacının Sokrates'in davada söylediklerinin hepsini aktarmak olmadığını söyler. Onun amacı Sokrates'e yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu ve Sokrates'in suçsuz olduğunu göstermektir (Ksenophon, 1962, s.79). Ksenophon'un aktardığına göre Sokrates tüm hayatı boyunca hiçbir haksızlık yapmayarak davası için gerekli olan savunmasını yaşamıyla hazırladığını söylemiş, ayrıca içindeki daimon da mahkeme için savunma yapmasını önlemiştir. Bu sebeple Sokrates mahkeme için özel bir savunma hazırlamamıştır (Ksenophon, 1962, s.73).

Ksenophon'un aktardığına göre Sokrates, Meletos'un devletin tanrılarına inanmamak ve yeni tanrılar getirmek iddiasına karşılık olarak, tanrılar için kurbanlar kestiğini söylemiş ve içindeki bir sesin, *daimon*'un ona yapması gereken şeyleri söylemesi hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur (Ksenophon, 1962, s.75). Bu açıklamalara göre insanların bir konuda neyi yapacaklarına karar verebilmek için birilerinin kuş seslerine, gök gürlemesine, tesadüflere ve başka bazıları şeylere dayanıp kahinlik etmesi ve tanrıdan

haber alması gibi, Sokrates de bunlar için içindeki sese, yani *daimon*'a başvurduğunu söyler. Sokrates'e göre bu durum tanrının kudretini kuşlarda arayanlardan çok daha dindar bir anlatımdır (Ksenophon, 1962, s.76).

Ksenophon'a göre Sokrates gençleri baştan çıkarma suçlamasına karşılık da kendini savunmuştur. Sokrates gençleri baştan çıkarmak şöyle dursun, onlara faydalı olduğunu düşünmektedir; onlara zorluklara dayanmayı sadelik içinde yaşamayı tavsiye ettiğini söylemektedir (Ksenophon, 1962, s.78,80). Ksenophon'a göre Sokrates'in bu şekilde mahkemede kendini övmesi, hakkındaki suçlamalar konusunda mahkeme heyetine sert karşılıklar vermesi, onun daha ağır cezalandırılmasına sebep olmuştur (Ksenophon, 1962, s.80,82). Sokrates ölümden kurtulmak için mahkeme heyetine yalvarmamış, ölüme mahkum edildikten sonra kendini Attika dışına kaçırmak isteyen dostlarının teklifini kabul etmemiştir (Ksenophon, 1962, s.79). İşte Ksenophon *Apologia*'da Sokrates'in bilgeliğini ve ruh asilliğini, ölümü korkusuzca karşılaşmasını övmüş ve ona olan hayranlığını dile getirmiştir.

Ksenophon hakkında şunu da belirtmek isterim: Ksenophon'un diyalog tarzında *Oikonomikos* adlı bir kitabı vardır. Ksenophon'un bu kitabı üretimde bulunan bir mülkün (içinde pek çok kimsenin yaşadığı ve üretim yaptığı işletme tarzı bir yerin) sevk ve idaresi hakkında bazı fikirleri ele almaktadır. Ksenophon *Oikonomikos*'ta Sokrates'i konuşmacılardan biri olarak kullanmış, Sokrates'in ağzından bazı görüşler beyan etmiştir. Bu kitap doğrudan konumuzla alakalı olmadığı için burada ele almayacağım.

Şimdi felsefe tarihi boyunca epey tartışılan Platon'da Sokrates problemi konusuna geçelim.

I.2. KSENOPHON'UN TAKDİM ETTİĞİ SOKRATES'TEN HAREKETLE PLATON'DAKİ SOKRATES PROBLEMİNİN TARTIŞILMASI

Bu kısımda amacım Platon'daki Sokrates problemini ele alıp, Ksenophon'un takdim ettiği Sokrates'ten hareketle bu konuyu değerlendirmektir. Platon'un da tıpkı Ksenophon gibi Sokrates'in öğrencisi olduğu, hocasının haksız yere öldüğünü düşündüğü ve onu çok sevip, onun düşüncelerinden etkilendiği açıktır. Nitekim Platon *Mektuplar*'da hocası Sokrates'in o zamanın en doğru adamı olduğunu, onun "iğrenç bir biçimde" suçlanarak mahkemeye sürüklendiğini, haksız yere öldüğünü belirtir (Platon, 1999, s.37-38).

Bilindiği gibi Platon diyaloglarında Sokrates'i konuşmacı olarak kullanmıştır. Sokrates probleminin önemli bir kaynağı da, Platon'un eserlerinde konuşan Sokrates'in fikirlerinin gerçekte konuşan Sokrates'e mi yoksa Platon'a mı ait olduğudur. Bazı felsefe tarihçileri Platon'un diyaloglarında konuşmacı olan Sokrates'in sunduğu fikirlerin, gerçekte yaşayan Sokrates'e ait olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tez Platon uzmanları John Burnet ve A.E. Taylor tarafından savunulmuştur ve zaman içinde *Burnet-Taylor* tezi olarak adlandırılmıştır (Copleston, 1993, s.100 vd.). Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates'in fikirlerinin, gerçekte yaşayan Sokrates'e ait olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Platon'un Sokrates'in ağzından sunduğu fikirler zaman içinde değişip, gelişmektedir. Platon diyaloglarını Sokrates öldükten sonra yazmıştır, ölmüş bir kişinin fikirlerinin değişip gelişmesinin imkânı yoktur. Bu sebeple *Burnet-Taylor* tezi olarak bilinen tezi tartışmadan bir kenara koyuyorum. Ancak başka bazı felsefe tarihçileri de Platon'un diyaloglarından hareketle Sokrates'in düşüncelerinin neler olduğunu bulmaya, Platon'un diyaloglarından hareketle, Platon'dan ayrı bir Sokrates yaratmaya çalışmışlardır. Örneğin Gregory Vlastos *Sokrates: İronici ve Ahlak Filozofu* çalışmasında Platon'un diyaloglarını gençlik dönemi, geçiş dönemi, orta dönem ve geç dönem diyalogları olarak sınıflandırmıştır (Vlastos, 1991, s.46). Ardından bu diyaloglardaki düşüncelerin zaman içinde nasıl şekillendiğini, geliştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Sonunda gençlik dönemi diyaloglarının tamamının (*Kharmides, Kriton, Euthyphron, Gorgias, Küçük Hippias,*

İon, Lakhes, Protogoras) Sokrates'in etkisinde yazılmış Sokratik diyaloglar olduğunu, geçiş döneminden itibaren Platon'un yavaş yavaş kendi fikirlerini de yazmaya başladığını iddia etmiştir (Vlastos, 1991, s.48 vd.). Ki Platon'daki Sokrates konusundaki yaygın kabul de budur; yani onun gençlik dönemi diyaloglarında Sokrates'in fikirlerini anlattığıdır.

Vlastos'un tezinde (ve Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates konusundaki yaygın kabulde) sorun olarak gördüğümüz bazı noktalar var. Şimdi bunları ele alalım: ilk olarak Platon'un hangi diyalogunu, ne zaman yazdığı bilinmemektedir. Bu sebeple Platon'un diyaloglarını dönemlere göre sınıflandırmak, sadece onlarda işlenen konuların ele alınış tarzına ve benzerliklerine göre olabilmektedir. Bu durum ise bu tür bir sınıflandırmanın doğruluğunu şüpheli hale getirmektedir. İkinci olarak, diyelim ki Vlastos'un yaptığı gibi Platon'un diyaloglarını dönemlere göre sınıflandırdık, peki Platon'un gençlik dönemi diyaloglarındaki fikirlerin Sokrates'e ait olup olmadığını neye göre değerlendireceğiz? Bu değerlendirmeyi yapmanın en güvenilir yolu Sokrates'in kendi fikirlerine bakmaktır, ancak Sokrates hiçbir şey yazmamıştır. Hal böyle olunca Platon'un gençlik dönemi diyaloglarındaki fikirlerin Sokrates'e ait olup olmadığını bilmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Buna rağmen Platon'un diyaloglarındaki Sokrates konusundaki yaygın kabul de budur; yani onun gençlik dönemi diyaloglarında Sokrates'in fikirlerini anlattığıdır.

Yukarda Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar, Şölen ve Sokrates'in Savunması* kitaplarını doğrudan Sokrates'in hayatını ve sözlerini tespit etmek amacıyla yazdığını belirtmiştik. Hâlbuki Platon'un diyaloglarında *böyle bir gayesi yoktur*. Platon diyaloglarında Sokrates'in fikirlerini değil, kendi fikirlerini anlatmıştır. Felsefe tarihçileri arasındaki yaygın görüşün Platon'un gençlik dönemi diyaloglarındaki fikirlerin Sokrates'e ait olduğunu kabul edip, Platon'dan ayrı bir Sokrates takdim etmek olduğunu söylemiştik. Her ne kadar yaygın kabul bu olsa da, Sokrates'i Platon'un diyaloglarından hareketle, yine onun diyaloglarından ayrı bir filozof olarak kabul etmenin gerçekçi olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira Platon'un yazdığı diyaloglarda fikirleri zaman içinde değişip gelişmiştir. Bu durum gençlik diyalogları için de geçerlidir. Platon gençlik dönemi

diyaloglarında da Sokrates'in ağızından kendi fikirlerini geliştirir. Karşımıza çıkan bu durum bizim şu saptamayı yapmamıza olanak vermektedir: eğer Platon'un gençlik diyaloglarında sunduğu fikirler Sokrates'e ait olsaydı, Platon bunları (Ksenophon'un yaptığı gibi) bir kitapta özetlerdi. Hâlbuki hal böyle değildir. Platon'un Sokrates'in ağızından dile getirdiği fikirleri zamanla değişip gelişmiştir. Platon'un gençlik diyaloglarında sunduğu fikirler de – hocasından etkilenme ihtimalini göz önünde bulundursak dahi- kendisine aittir. Kaldı ki, Platon'un gençlik diyaloglarının hangileri olduğunu tespit etmek için elimizde nesnel bir ölçüt yoktur. Tekrar vurgulayalım, Platon'un bazı diyaloglarını hangi yaşta, ne zaman yazdığı bile bilinmemektedir.

Bu sebeple bu kısımda Platon'un bütün külliyatını özetlemek yersiz ve alakasızdır. Zira yukarda belirttiğimiz gibi Platon diyaloglarında Sokrates'in fikirlerini anlatmamıştır, kendi fikirlerini anlatmıştır; Platon diyaloglarında Sokrates'i sözcüsü (başrol aktörü) olarak kullanıp, kendi fikirlerini onun ağızından ifade etmiştir. Bu tespitinin delili Platon'un diyaloglarındaki fikirlerin devamlı gelişiyor olmasıdır. Gençlik diyalogları olarak kabul edilen ilk diyaloglarında Platon'un fikirleri pek *basit* ve görüşleri henüz *eğretidir*. Hâlbuki zaman içinde Platon'un görüşleri felsefi bir bütünlüğe, sisteme kavuşmaktadır. (*Politeia*'yı hatırlayalım.)

Platon diyaloglarını yazdığı zaman Sokrates çoktan ölmüştü; ölen bir kimsenin fikirleri hiç zamanla gelişebilir mi? Mesela Platon'un *Menon* diyalogundaki yüzeysel sayılabilecek fikirlere karşılık *Politeia*'daki gelişmiş felsefi sistemi hatırlayalım. Keza Ksenophon'un Sokrates'in katıldığı bir şöleni anlattığı *Şölen* adlı eserini hatırlayalım, bir de Platon'un *Symposion* (*Şölen*) diyalogunu hatırlayalım. Ksenophon'un *Şölen*'inde konuşan Sokrates'in sözlerinin Platon'un *Symposion*'unda konuşan Sokrates'e kıyasla ne kadar sade, basit ve gösterişsiz olduğu ortadır. Belli ki, Platon'un diyaloglarındaki fikirler Platon'un kendi fikirleridir.

Görüldüğü gibi böyle bir tespitte bulunmamızın önemli bir dayanağı da Ksenophon'un tasvir ettiği Sokrates ve onun düşünceleridir. Ksenophon'un tasvir ettiği Sokrates,

Platon'un henüz felsefi sistemini tam olarak geliştirmedeği *Menon* diyalogunda konuşmacı olan Sokrates'le bile kıyaslanmayacak kadar basit ve yüzeyseldir. Yukarıda Ksenophon'un Sokrates hakkındaki kitaplarını özetledik. Platon ve Ksenophon'un tasvir ettiği Sokrates'leri mukayese ederken göz önünde tutulması gereken önemli bir fark vardır: Ksenophon hocası Sokrates'in fikirlerini mümkün mertebe, elinden geldiği kadar gerçeğe uygun ve doğru nakletmeye çalışmıştır. Ksenophon'un gayesi hocası Sokrates'i, onu tanımayan nesillere anlatmak, Atinalılar tarafından haksızlığa uğramış bu insanı mümkün mertebe aslına uygun olarak takdim etmektir.

Hâlbuki Platon'un Sokrates'in fikirlerini Ksenophon'un yaptığı gibi nakletme gayesi yoktur. Platon da hocasına bağlıdır ve ona sevgi duymaktadır. Ama Platon hocasına duyduğu sevgiyi, onun adını kendi fikirlerinin *sözcüsü* olarak takdim ederek ölümsüzleştirmeye çalışmıştır. Şurası açıktır ki, Platon da Ksenophon da hocaları Sokrates'in ölümü metanetle, soğukkanlı bir tavırla karşılmasına hayrandır. Yani Ksenophon ve Platon'un Sokrates'e karşı duyguları aynı olmakla beraber, duygularını ortaya koyma tarzları farklıdır. Ksenophon bildiği, dinlediği ve onu dinleyenlerin naklettiğine göre gerçeğe uygun bir Sokrates portresi çizme gayretindedir. Platon ise böyle nesnel bir Sokrates portresi çizme gayretinde değildir; Platon hocasına duyduğu hürmeti diyaloglarında "ben" demek yerine, üstadının adını anarak ortaya koymuştur.

Ksenophon'un anlattığı Sokrates ahlakla, toplumla, gündelik yaşamla ilgili konularda konuşan, pek derinliği olmayan bazı görüşler beyan eden biridir. Ksenophon'un Sokrates'le ilgili kitaplarında Sokrates, Platon'un diyaloglarında tasvir ettiği gibi filozof ölçüsünde bir düşünür değildir. Sokrates, Ksenophon'a bakılırsa Atina toplumunda gençleri etkileyen, zeki, sohbetine itibar edilen ve sohbeti özellikle gençler tarafından cazip bulunan, kendisiyle konuşanları sorgulayan ve akıllıca diyaloglara giren bir kimse olarak görülmüştür. Buna karşılık Platon'un zaman içinde fikirlerini değiştirdiği ve geliştirdiği diyaloglarda, en nihayetinde felsefi bir bütünlükteki kapsamlı bir sisteme ulaşılmaktadır. Platon'un diyaloglarında Sokrates'in ağzından ifade edilen fikirler Ksenophon'un takdim ettiği Sokrates'le uyuşmamaktadır. Belki bazı konularda

Platon'un ele aldığı fikirler, ilkel ve gayet basit bir şekilde Ksenophon'un anlattığı Sokrates'in görüşlerini çağrıştırıyor olabilir.

Bu durumu bir misalle açıklayalım: Ksenophon'un aktardığına göre Sokrates yöneticilerin eğitilmesi gerektiğini, yönetmeyi bilen kişilerin kral olması gerektiğini düşünmektedir; politikaya girmek isteyenlerin sağlam bir eğitime gereksinimleri vardır. Takdir edilecektir ki, bu fikir Platon'un diyaloglarında bulunan siyasetle ilgili görüşlerle kıyaslandığında, çok basit bir fikir olarak kalmaktadır. Ayrıca o zamanın Atina'sında hiç kimse tutup da “devlet adamı eğitimsiz, cahil olsun” fikrini savunmaz. Yani Ksenophon'un aktardığı Sokrates'in yöneticilerin eğitilmesi gerektiği konusunda söyledikleri fikirlerin derinliği yoktur. Hâlbuki Platon'un *Politeia* adlı diyalogunda adil polis için yöneticinin, kralın filozof olması gerektiği anlatılır; buradan filozofun ayırt edici vasfı olarak ideaların bilgisine geçilir; episteme-doksa ayrımı yapılır. Hatta bütün bunlar teferruatlı bir sistem içinde tahlil edilir. Platon tüm bunları Sokrates'in ağzından anlatır. Ksenophon'un betimlediği Sokrates “devlet adamı eğitilmiş olmalıdır” deyip bırakırken, Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates gayet kapsamlı bir felsefi sistem inşa eder.

Netice olarak Sokrates hakkındaki iki şahitten biri olan Ksenophon'un gayesi, Sokrates'i mümkün mertebe gerçeğe bağlı kalarak anlatmaya çalışmaktır. Halbuki Platon diyaloglarında hocasının adını kendi yerine koyarak, onun hatırasını yüceltmıştır. Şu halde, Ksenophon'un anlattıklarının Sokrates gerçeğine “*nispeten*” daha yakın olduğunu kabul etmek mâkuldür. Burada “*nispeten*” dememizin sebebi Ksenophon'un Sokrates hakkında anlattıklarının hafızaya dayanmasıdır. Nitekim Sokrates birileriyle sohbet ederken, Ksenophon elinde kağıt ve kalemle tanık olduğu konuşmaları veya başkalarından duyduklarını, ilerde bir derleme kitap yazmak amacıyla not etti mi, bilmiyoruz. Ancak benim kanaatim onun Sokrates'i tanıtmak için çoğu zaman kendi hafızasına dayandığıdır. Burada şuna dikkat etmemiz gerekir: hafıza zayıftır, olanları tespit ve nakilde tam güvenilemez. Ancak aktarılan konu hakkında bir fikir verebilir. Tekrar hatırlatalım ki Sokrates hiçbir şey yazmamıştır; elimizde onun tarafından yazılan

(veya yazıldığı sanılan) hiçbir eser yoktur. Bu itibarla *Sokrates'in fikirlerinin tam olarak ne olduğunu bilemeyiz.*

Bununla beraber Sokrates'i doğru anlamada Ksenophon'un *nispeten* daha güvenilir olduğunu kabul etmemizde şöyle bir sebep de vardır: gerek Ksenophon'un, gerekse Platon'un *Apologia*'ları birbirine çok benzemektedir; ayrıca Platon'un Sokrates'in son günlerini anlattığı *Kriton* diyalogu ve Ksenophon'un Sokrates'in son günleri hakkında söyledikleri arasında da büyük bir benzerlik vardır. Platon *Apologia*'sında (*Sokrates'in Savunması*) Ksenophon'un yazdığı *Apologia*'ya kıyasla Sokrates'in savunmasını daha kapsamlı bir şekilde yazmıştır. Bunu sebebi ise Ksenophon'un *Apologia*'sında mahkemede yapılan bütün konuşmaları anlatmayacağını söylemesidir. Ksenophon yazdığı savunmada yine Platon'dan farklı olarak, Sokrates'in sözlerinin yanında yer yer kendi kişisel görüşlerini de yazmıştır. Oysa Platon doğrudan Sokrates'in sözlerini aktarmıştır. Burada dikkatinizi çekmek istediğim nokta şudur: iki şahidin (Ksenophon ve Platon) belli bir hadiseyi, yani Sokrates'in savunmasını ve onun son günlerini anlattığı ifadeleri birbirlerini tutmaktadır. Bu sebeple Sokrates'in yargılanması ve ölümü hakkında Ksenophon'un da, Platon'un da anlattıklarına güvenmek mâkuldür. Eğer Platon (Ksenophon gibi) hocası Sokrates'le ilgili bir hatıra kitabı yazsaydı, belki de böyle bir eserde anlatılanlar Ksenophon'un anlattıklarına benzeyebilirdi... Kim bilir?

Sonuç olarak Ksenophon'un Sokrates'in savunması ve son günleri hakkındaki nakilleri Platon'un *Apologia*'sına ve *Kriton* diyaloguna uygun olduğu için, Ksenophon'un Sokrates hakkındaki beyanlarının *nispeten* güvenilir olduğunu söylemekte hiçbir sakınca olmadığını düşünüyor ve ileri sürüyoruz. Buna göre gerçekteki Sokrates'e en yakın bilgileri bulabileceğimiz kaynaklar şunlardır: Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*, *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması* kitapları; Platon'un *Apologia*'sı ve *Kriton* diyalogu.

Bu tespitler ışığında, felsefe camiasında "Sokrates problemi" olarak tartışılan mevzunun esasında *sunî* ve *alakasız* bir mesele olduğu da ortaya çıkmaktadır. Felsefecilerin büyük kısmı Ksenophon'un Sokrates hakkındaki kitaplarını ya hiç okumamışlardır, veya hiç

dikkate almazlar. Ülkemiz felsefecilerinden iki örnek vereyim: Macit Gökberk *Felsefe Tarihi* kitabında Ksenophon ve Platon'un Sokrates'leri hakkında şunu söyler:

Sokrates, kendisi hiçbir şey yazmadığına göre, hayat ve öğretisi için başlıca kaynaklarımız, öğrencileri Platon ve Xenophon'dur. Platon'un hemen hemen bütün diyaloglarında Sokrates konuşur. Böylece hocasına ölmez bir anıt dikmiştir Platon. Bir devlet adamı, komutan da olan Xenophon (eseri: 'Sokrates'ten Anılar'), Sokrates'i Platon gibi derinden kavrayamamıştır (Gökberk, 2008, s.44, dipnot).

Ahmet Cevizci de *Sokrates* adıyla yayıma hazırladığı kitapta Ksenophon'un Sokrates yorumu ve Sokrates hakkında şunları söyler "...o, Sokrates'in görüşlerinin felsefi değeri ve önemini ancak kısmen kavrayabildi; onun görüşleriyle ilgili gerçek bir kavrayış için Platon'u beklemek gerekecektir" (Cevizci, 2013, s.20-21).

Görüldüğü gibi hem Macit Gökberk hem Ahmet Cevizci Ksenophon'un tasvir ettiği Sokrates'in derin olmadığını söyleyerek, onun yorumunu dikkate almamaktadırlar. Sanki ellerinde Sokrates'in kendi derin düşüncelerini yazdığı bir metin vardı da, bunlar o metni okudular ve ardından Ksenophon'un Sokrates yorumunun gerçekteki Sokrates'i yansıtmadığına karar verdiler! Böyle bir şey mümkün müdür! Niçin gerçekteki Sokrates'in Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates kadar derin olmadığını, Platon'un diyaloglarında aslında kendi fikirlerini yazdığını kabul edemiyorlar, anlaşılmaz. Sokrates problemini çözebilmek için yapılması gereken şey, Ksenophon'un Sokrates hakkında söylediklerinin dikkate alınmasıdır, bu çok önemlidir. Böylece Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates'i karşılaştırabileceğimiz bir ölçüt çıkmaktadır ortaya.

Şimdi daha da vurgulayalım: Sokrates'in fikirlerini tam manasıyla bilmiyoruz ve bilmemiz de artık mümkün değil. Eldeki şahitlerin verilerinden Ksenophon'un Sokrates portresinin gerçek Sokrates'e nispeten daha yakın olduğunu düşünmek mâkuldür. (Sebeplerini yukarda açıkladım.) Platon diyaloglarında kendi düşüncelerini yazmıştır. İşte bu meselenin çözümü bundan ibarettir.

Buraya kadar meseleyi takdim ettik, Sokrates'in şahitlerini araştırıp, tahlil ettik, "Sokrates problemi" olarak bilinen problemi tartıştık. Bundan sonraki kısımda Nietzsche'nin Sokrates'le ilgili beyanlarını ele alacağız; onları tahlil edip irdelleyeceğiz.

II. BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN SOKRATES YORUMU

Nietzsche’nin Sokrates yorumu şimdiye kadar bazı yazarlar- felsefe tarihçileri tarafından ele alınıp yorumlanmış, üzerine pek çok tartışma yapılmıştır. Nietzsche’nin Sokrates yorumunu ele alanların çoğu, Nietzsche’nin Sokrates yorumunu belli bir sistem haline getirerek, onun farklı kitaplarında geçen Sokrates hakkındaki görüşlerini kendilerine göre bir araya getirmişlerdir ve belli bir bağlama göre yorumlamışlardır.

Ben çalışmamda böyle bir şey yapmayacağım. Amacım Nietzsche’nin Sokrates yorumunu belli bir bağlama göre anlatmak değil. “Nietzsche aslında Sokrates’e hayrandı”, ya da sözde derin bir ruh tahlili yapar gibi, “Nietzsche örtük olarak Sokrates’i hocası olarak benimsemişti”, başka bakımdansa “Nietzsche Sokrates’e düşmandı” vb. iddialarda bulunup, daha sonra Nietzsche’nin kitaplarına dayanarak bu iddiaları ispatlamaya çalışmayacağım. Amacım Nietzsche’nin Sokrates yorumunu sorgulayarak değerlendirmek ve onun bu yorumunun arka planını ortaya koymaya çalışmaktır.

Nietzsche’nin Sokrates yorumu da, Sokrates probleminin bir parçasıdır; Sokrates probleminin 19. yüzyıldaki bir görünümüdür. Nietzsche’nin Sokrates yorumunda problem olarak gördüğüm nokta onun Sokrates konusundaki hükümlerinin Sokrates’in fikirlerine ne kadar uygun olduğudur. Onun Sokrates yorumu ne kadar gerçekçidir ve adildir? Platon’un veya Ksenophon’un takdim ettiği Sokrates’ten hareketle Nietzsche’nin yapıtlarında karşımıza çıkan Sokrates yorumu yapılabilir mi? Nietzsche Sokrates yorumunu neye göre yapmıştır? Bu ve benzeri soruları cevaplayabilmek için Nietzsche’nin her bir kitabında geçen Sokrates yorumunu tarihsel sırayla ortaya koyup değerlendirmemi yapacağım.

Bilindiği gibi Nietzsche Sokrates hakkındaki düşüncelerini belli bir kitapta derli toplu olarak yazmamış, kitaplarında ele aldığı çeşitli konular bağlamında, fragmental tarzına uygun olarak Sokrates’le ilgili eleştirel ifadelerde bulunmuştur. Fakat istisnai olarak birkaç yerde Sokrates için övgü sayılabilecek beyanları vardır. Bunun dışındaki hükümleri Sokrates’i hor gören, ona saldıran ve adeta hakaret eden türdendir. Nietzsche’nin Sokrates’le ilgili düşünceleri genellikle pek çok kitabında dağınık vaziyette olduğu için, (*Tragedyanın Doğuşu* kitabında genel bir Sokrates yorumu ortaya koymuştur; ayrıca *Putların Alacakaranlığı* kitabında da *Sokrates Problemi* adlı özel bir bölüm vardır.) ben Nietzsche’nin erken dönem kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu*’ndan başlayıp, geç dönem yazılarına kadar olan kitaplarındaki Sokrates yorumlarını onların tarihini esas alarak incelemeye çalışacağım.

II.1.NIETZSCHE’NİN SOKRATES’LE İLGİLİ BEYANLARININ TAKDİMİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

II.1.1. *Tragedyanın Doğuşu* (1872)

Tragedyanın Doğuşu Nietzsche’nin ilk kitaplarından biridir. Nietzsche bu kitapta sanatın gelişimini Antik Yunan tanrıları olan Apollon ve Dionysos’a dayanarak açıklar. Sanat görüşü doğrultusunda da Sokrates yorumunu ortaya koyar. Bu kitap Nietzsche’nin kapsamlı bir Sokrates yorumu geliştirdiği ana kaynaklardan birisidir. Sonraki kitaplarında yaptığı Sokrates yorumları da büyük oranda bu kitapta sunduğu görüşleriyle ilişkilidir. Bu sebeple Nietzsche’nin Sokrates yorumunu daha iyi anlayabilmek için onun *Tragedyanın Doğuşu*’nda sunduğu sanat görüşünü, Antik Yunan tanrıları Apollon ve Dionysos hakkındaki yorumlarını ve ayrıca onun Antik Yunan tragedyasına yaklaşımını bilmemiz gerekmektedir. Fakat Nietzsche’nin bu kavramları nasıl ele aldığını incelemeyen önce, zemin bilgi olarak, bu kavramların Antik Yunan kültürü bakımından tarihi manasını özetleyeceğim.

Apollon ve Dionysos Antik Yunan’ın önemli iki tanrılarından. Apollon Olympos tanrılarından biridir; mitolojiye göre Zeus ve Leto’nun oğludur. Genç ve güzel bir tanrı

olarak görülmüştür. Işık tanrısı olduğunu belirtmek için ona *Phoibos Apollon* (parlak Apollon) da denmiştir. Tanrı Apollon'un pek çok işlevi vardır. Örneğin o okçu tanrıdır, aynı zamanda kehanet tanrısıdır, sanat ve müzik alanında da yetenekleri vardır. Bazen şifa dağıtıcı bir tanrı olarak, bazen de sürülerin ve ekinlerin bakımıyla ilgilenen bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Apollon bazı durumlarda gayet sakin ve kibar tanrıyken, bazı durumlardaysa şiddetle öc peşinde koşan öfkeli bir tanrıdır. Apollon'un birbirinden ayrı bu işlevleri ve son derece "karma" olan karakterleri akla onun değişik kaynaklardan etkilenecek, farklı kültürlerin tanrı ve tanrıçalarından zamanla sentezlenerek türediğini getirmiştir (Dely, 2004, s.12). Zaten "Apollon" adı da Yunanca değildir. Bu adın kaynağının ne olduğu tam olarak bilinmese de, Hitit yazıtlarındaki tanrı *Apulunas*'tan geldiği tahmin edilmektedir (Erhat, 2007, s.44). Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Apollon'un *İlyada*'daki işlevi sebebiyle diğer Olympos tanrılarından tamamen ayrı olduğunu söyler ve onun bir Anadolu tanrısı olduğunu gösterir (Erhat, 2007, s.46). Örneğin Apollon'a kahinlik özelliği Anadolu tanrılarından alınarak yüklenmiştir. Çünkü ilk ve en eski bilicilik merkezleri Anadolu'dadır. O dönemde Anadolu'da pek çok bilicilik merkezi bulunmaktadır. Fakat zamanla Delphoi en ünlü kehanet merkezi haline gelmiştir (Erhat, 2007, s.48). Apollon, Delphoi tanrısı Apollon olarak bilinmeden evvel, Delos'lu Apollon olarak bilinmektedir. Delos'lu Apollon efsanesi, Delphoi tanrısı olarak bilinen Apollon efsanesinden çok daha eskidir (Erhat, 2007, s.47).

Tragedyanın Doğuşu kitabında Nietzsche her ne kadar Apollon'dan da bahsetse de, onun esas odak noktasının Dionysos ve Dionysosçu olan olduğu açıktır. Tanrı Dionysos hakkındaki bilgimiz *İlyada* ve *Odyseia*'dan, Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasından ve bazı arkeolojik kalıntılardan gelmektedir. Antik Yunan tarihi araştırmacılarına göre Dionysos tam bir Helen tanrısı değildir. Araştırmacılar Dionysos'un pek çok efsanenin etkisiyle oluştuğunu düşünmektedirler; Dionysos dininde başka dinlerin ve efsanelerin etkisi vardır. Girit'te, Mısır'da, Trakya'da ve Thebai'de farklı zamanlarda beş Dionysos'un doğduğu düşünülmektedir. Dionysos ilkin Trakya efsanelerine göre dağlarda bitkileri yaşatan bir tanrıdır. Sonraları etkisi meyve ağaçları ve asmalara kadar yayılmış, ormanlar Dionysos'un yurdu sayılmıştır. Girit Dionysos'u ise şarabı bulan tanrıdır. Araştırmacılara göre Dionysos'ta Mısır tanrısı Osiris'ten de izler

bulunmaktadır (Meunier, 2014, s.ix dipnot). Dionysos'un çektiği ıstıraplar Mısır tanrısı Osiris'in başına gelen felakete benzemektedir. Her ikisi de düşmanları tarafından parçalanarak öldürülüp, parçaları yeniden bir araya getirilerek tekrar yaşayan tanrılardır. Bu öldürülen tanrı fikri Yunanlılar'a Mısır'dan gelmiştir. Örneğin Paul Foucaurt, Dionysos dinin Mısırlıların Ege denizindeki adalara ve Helen Yarımadasının doğu kıyılarına yerleştikleri devirde doğduğunu veya Mısırlıların inanişlerinin etkisiyle şekillendiğini düşünmektedir (Meunier, 2014, s.xv dipnot). Ayrıca Hint tanrısı Soma ile de Dionysos arasında büyük bir benzerlik vardır. Bazı araştırmacılar Soma'yı Hint Dionysos'u olarak görmektedir (Dowson, 2000, s.312). Tanrı Soma, içenlere şifa ve ölümsüzlük veren soma içkisinin tanrısıdır. *İlyada* da Dionysos insanlara keyif vermek için doğmuş bir şarap tanrısıdır. Soma içkisi Yunan mitolojisindeki nektar gibi sadece tanrılar tarafından içilebilirdi. Oysa Dionysos'un temsilcisi olduğu şarap herkes tarafından içilebiliyordu. Soma da Dionysos gibi dağlarda ve ormanlarda yaşardı (Un, 2011, s.88). Görüldüğü gibi Dionysos pek çok bölgenin inanişinin etkisiyle şekillenmiş bir tanrıdır. Azra Erhat Dionysos'un dışardan gelme olduğunu ve Yunan pantheon'una aykırı düşen bir tanrı olduğunu söyler. Yunanlılar bu tanrıyı benimsemekte epey güçlük çekmişlerdir. Yunanlıları bu tanrıya alıştırmak için Semele efsanesi uydurulmuştur. Bu efsaneye göre Zeus'la birleşen Semele yıldırım çarpması sonucu ölmüş, bu sebeple Zeus Semele'nin karnındaki Dionysos'u alıp baldırına koymuş ve onu baldırından doğurmuştur. Bu efsaneye Helenler'in baş tanrısı olan Zeus ve Dionysos arasında bir bağ kurulmuştur. Zaten Homeros da Dionysos'u Asia yöresinden gelen bir tanrı olarak takdim eder. Euripides'in *Bakkhalar*'ında ise Dionysos vatanının Lydia olduğunu söyler (Erhat, 2007, s.93-94).

Burada kısaca Dionysos kültüründen de bahsetmemiz gerekmektedir. Tanrı Dionysos Antik Yunan'da bir bakıma baharda yeniden doğuşun simgesiydi. İlkbaharda filizlenen bitkiler ve yağın yağmurlar Dionysos'un yeniden doğuşunun işareti olarak görülürdü. Yazın güneşle kavrulan tanrı bu defa üzüm olarak kendini gösterirdi. Böylece Dionysos adına yapılan şenlikler (ayın ya da tören de diyebiliriz) coşku ve sarhoşlukla baharın gelişini, aslında tanrı Dionysos'un gelişini kutlamaktır. Bu şenlikler şarap içip, sex yapmak, erotik içerikli şarkılar ve şiirler söylemek, maske takıp (o dönemde Dionysos şenlikleri dışında maske takılan başka şenlikler de bulunmaktadır, örneğin *Gorgo* ve

Artemis şenlikleri), hayvan postları giyerek kılık değiştirmek ve çılgınca dans edip coşmak, şarabın etkisiyle adeta kendinden geçmek şeklinde gerçekleşirdi (Latacz, 2006, s.25). Site yönetimi kuralları çiğneyen, düzeni adeta istila eden taşkınlıklarla dolu esrik Dionysos şenliklerini engellemeye, yok etmeye ve yasaklamaya çalışan pek çok girişimde bulunmuştur. Site yetkilileri her ne kadar bu kültü engelleyemediyse de zamanla dizginlemeyi başarabilmiştir (Latacz, 2006, s.27). Düzenlemelerden sonra Dionysos şenlikleri yılın beş farklı zamanında yapılan farklı nitelikteki şenlikler haline gelmiştir. Bilindiği gibi antik Yunan da sadece tanrı Dionysos adına değil, başka bazı tanrılar adına da şenlikler düzenlenmektedir.

Araştırmacılar tanrı Dionysos'a yapılan törenlerle (ayin-şenlik) tanrıça Kybele için yapılan törenler arasındaki benzerliğe dikkat çekerler. Dionysos doğa tanrısıdır, Kybele de doğa tanrıçasıdır (Erhat, 2007, s.94). Dionysos tıpkı Kybele gibi başlarda dağ bitkilerinin, bağların ve şarabın tanrısı olarak bilinirken, zamanla başka efsanelerin etkisiyle bitkilere can veren özün, ilkbaharda yeniden doğuşun, dirilişin tanrısı haline gelmiştir. Böylece Dionysos ayinlerinde Dionysos'u temsil eden şarabı içmek bir bakıma tanrıyla bir olmak demektir (Meunier, 2014, s.xii). Bu düşünce ise Hristiyanların, özellikle Katoliklerin *Eucharist* ayinlerini (şükran ayinlerini) ve *Anglican Communion*'unu hatıra getirmektedir. Bu ayinlerde İsa Mesih'in hatırasını canlı tutmak için şarap içilip ekmek yenilmektedir. Ekmek İsa'nın bedenini temsil ederken, şarap da İsa'nın kanını temsil etmektedir. Eucharist Ayini'yle Hristiyanlar İsa Mesih ile sembolik olarak birleştiklerine inanırlar. Bu vesileyle Hristiyan inancında İsa Mesih'in de tanrı olduğunu hatırlatalım. Şu halde Holy Communion'da (kutsal beraberlik) şarap ve ekmek sembolüyle tanrıyla bir olunduğuna inanılmaktadır. Görüldüğü gibi Hristiyanların bu çok önemli ayini pagan menşelidir.

Arkeolojik belgeler bize tanrı Dionysos adına yapılan ayinlerin (tören ya da bayram da denilebilir) Sümerler'e kadar gittiğini belgelemektedir. Örneğin Sümer tanrısı Dumuzi sonbaharda ölür ve altı ay yeraltında kalır. Kıştan sonra baharda tekrar yeryüzüne çıkar, yani dirilir. Ve karısı tanrıça İnanna ile evlenirler. Sümerler bu evlilik törenini önemli bir bayram olarak kutlamışlardır. Bu bayramın ana hatlarını kısaca özetleyecek olursak:

tanrı Dumuzi'yi temsilen zamanın kralı ile tanrıça İnanna'yı temsilen de baş rahibe sembolik olarak evlenirlermiş. Bu düğün Sümerliler tarafından bayram şeklinde kutlanılmış. Bahsi geçen bu sembolik düğünde kral (Dumuzi) ile başrahibe (İnanna) birbirlerine erotik şarkılar söylerlermiş... Bu tatbikat da asırlar sonra Yunan'da görülen Dionysos bayramlarını ve Dionysos alaylarında söylenen erotik şarkı ve sözleri hatırlatmaktadır. Bu vesileyle konuyla ilgili bir diğer hususu da belirtelim: *Eski Ahit*'te *Neşideler Neşidesi* kısmında bulunan şiirler de gayet erotiktir. Din adamları çivi yazısı tabletler okunana kadar bu Neşideler'i açıklamak için pek çok gerçeğe aykırı tefsirler uydurmuşlardır. 19. yüzyıldan itibaren çivi yazısı okunduktan sonra konunun uzmanları bu şiirlerin menşinin Sümer'deki Dumuzi ve İnanna bayramında söylenen erotik şiirler olduğunu anlayıp ortaya koydular.¹ Bu tespit dini inançların bir topluluktan diğerine nakledildiğini, nakledilen topluluğun kültürüne göre biraz şekil değiştirip, ilavede bulunulsa da, esasını muhafaza ettiğini göstermektedir.

Antik Yunan araştırmacıları tiyatronun doğuşunu Dionysos şenliklerine dayanarak açıklamaktadırlar. Dionysos şenliklerinden *Lenaeler*'de ve *Büyük Dionysialar*'da tiyatro oyunları yer almaktadır. Resmi Dionysos şenliklerinde tiyatrolar sergilenmekte ve oyunlar kendi aralarında yarışıp ödüllendirilmektedir. O dönemdeki tragedya ve komedyalar yazarları oyunlarını sırf bu şenliklerde sergilenmesi için yazmışlardır (Latacz, 2006, s.18). Tiyatronun Dionysos şenliklerinden doğduğu açıktır. Bu şenliklerden komedyanın doğması da gayet anlaşılır bir durumdur, çünkü şenliklerin amacı keyif almak, coşmak, içip eğlenmek ve dans etmektir. Fakat tragedyanın bu şenliklerden nasıl ve hangi nedenle doğduğu bilinmemektedir. Tragedya yani *trag-odia keçi türküsü-keçi şarkısı* anlamına gelmektedir ama keçi türküsünün tragedya ile nasıl bir ilişkisi olduğu hala çözülememiştir. Antik Yunan tragedyaları araştırmacısı Latacz ve başka araştırmacılar tragedyanın doğuşuna ilişkin yeterli açıklamalara sahip olmadıklarını söyler (Latacz, 2006, s.33). Bu sebeple tragedyanın nasıl doğduğu henüz bilinmemektedir. Ancak Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında elde yeterli

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu kitaplara bakınız: Samuel N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev.:Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları,1990, Ankara/ Muazzez İlmiye Çığ, *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümerdeki Kökeni*, Kaynak Yayınları, 2002, İstanbul.

olmamasına rağmen kendi kurgusal fikirlerini sanki tragedyanın doğuşu böyleymiş gibi anlatmıştır. Üstelik yer yer tarihi gerçeklikleri de tamamen yok saymıştır.

Tragedyanın doğuşuna ilişkin elimizdeki en önemli kaynak Aristoteles'in *Poetika*'sıdır. Aristoteles'e göre tragedya *dithyrambos korosundan*, komedyaya ise *phallos şarkılarından* doğmuştur. *Phallos* kırsal Dionysos şenliklerinde bereket ve verimlilik getiren olarak görülürdü ve Dionysos'un müridi olarak kutsanırdı. Aynı şenliklerde şarkı söyleyen bir grup *phallos* heykeli taşırdı (Latacz, 2006, s.31). İşte Aristoteles komedyanın buradan doğduğunu düşünmektedir. Nitekim bizim için de komedyanın Dionysos şenliklerinden doğduğu açıktır. *Dithyrambos*'un ise müzik eşliğinde yapılan dörtlü adım dansı olduğu tahmin edilmektedir. *Dithyrambos korosu* ise şarapla coşup dans eden kalabalığa heyecanlı ve ritimli şarkı söyleyen gruptur. Koronun söylediği şarkı dans edenler tarafından tekrar edilmektedir (Latacz, 2006, s.49). Fakat tragedyanın *dithyrambos korosundan* nasıl doğduğu bilinmemektedir. Aristoteles'e göre tragedya zaman içinde adım adım yetkinleşmiştir. Aristoteles tragedyanın birbirini kovalayan birçok şekil değiştirmeden sonra ancak kendi zamanında özüne en uygun biçime ulaştığını düşünür. Örneğin Aiskhylos tragedyada bazı biçimsel değişiklikler yapmıştır, ancak Sophokles tragedyayı Aiskhylos'tan daha çok geliştirmiştir (Aristoteles, 2010, s.19).

Yunan tragedyası MÖ. 6. yy'dan 1. yy'a kadar yaklaşık 500 yıl boyunca varolmuş, MÖ. 240'tan sonra ise Roma'da devam etmiştir. MÖ 5. yy ve 6. yy arasında 49 tragedya yazarı olduğu tahmin edilmektedir ve bu yazarların toplam 1200 tragedyası olduğu düşünülmektedir. Elimize yalnızca üç tragedya yazarının bazı eserleri ulaşabilmiştir. Bu tragedya da Atina'da 6. yy ve 5. yy arasında oynanan oyunların yaklaşık %2,5'udur. Elimize ulaşan tragedya türünün sadece ufak kalıntıları olarak görülebilir. Araştırmacılar tragedyanın yükseliş dönemi eserlerinin elimize ulaşmadığını söylemektedir (Latacz, 2006, s.65 vd.) .

Şenliklerde tragedyalara yarışan en eski tragedya yazarları Thespis, Khoirilos ve Frünikhos'tur. Bu yazarlar hakkındaki bilimiz sınırlıdır ve eserleri günümüze

ulaşmamıştır. Fakat araştırmacılar bu yazarların kendilerinden sonra gelen tragedya yazarlarını etkilediklerini düşünüyor. Bu yazarların eserleri günümüze ulaşmadığı için üç büyük tragedya yazarı olarak Aiskhylos, Sophokles ve Euripides gösterilmektedir. Aiskhylos'tan önce beş yüzden fazla tragedyanın oynandığı düşünülmektedir. Fakat bu oyunların neler olduğunu bilmiyoruz.

Bazı eserleri günümüze ulaşan en eski tragedya yazarı Aiskhylos'tur. Aiskhylos'un yaklaşık seksen kadar oyun yazdığı bilirse de ancak yedi tragedyası günümüze ulaşabilmiştir. Fakat bu yedi tragedyanın da günümüze nasıl ulaştığı belli değildir (Latacz, 2006, s.76). Aiskhylos'un eserleri pek çok defa birincilik ödülüne layık görülmüştür. Oyunları Büyük Dionysialar'da ve Lenaeler'de sergilenen ve pek çok defa birincilik kazanan ikinci tragedya yazarı Sophokles'tir. Onun da yaklaşık yüz yirmi oyun yazdığı düşünülmektedir. Ancak yedi tragedyası günümüze ulaşabilmiştir. Sophokles'in bazı satir oyunlarından kalan parçalar, onun mizah dolu da yazabileceğini göstermektedir (Latacz, 2006, s.147). Euripides de Aiskhylos ve Sophokles gibi Dionysos şenliklerinde eserleri sahnelenip dereceye giren ve hatta defalarca birincilik ödülü kazanan tragedya yazarları arasındadır. Yaklaşık doksan oyununun varlığı saptanmıştır. Ancak on yedi tragedyası günümüze ulaşabilmiştir (Latacz, 2006, s.240). Aiskhylos ve Sophokles genelde benzer tarzlarda ve konularda tragedyalar yazmışlardır. Bu gelenekselleşmiş tarz izleyicileri bıktırdığı için Euripides bazen yeni konulu tragedyalar yazmıştır (Latacz, 2006, s.262). O dönemde tragedyalar her ne kadar Dionysos şenliklerinde oynanmak için yazılmış olsa da Euripides'e kadar olan tragedyalarda, tanrı Dionysos doğrudan konu edilmemiştir. Antik Yunan tragedyaları genellikle Dionysos'la hiçbir ilgisi olmayan Homeros destanlarındaki mitleri ve kahramanlık efsanelerini konu edinmiştir (Vernant ve Naquet, 2012, s.251). Ancak Euripides'in *Bakkhalar* tragedyası doğrudan tanrı Dionysos'un yaşamından bir kesiti anlatmaktadır; başrol Dionysos'a aittir. Bu sebeple *Bakkhalar* tanrı Dionysos hakkındaki en önemli kaynaklardan biridir (Vernant ve Naquet, 2012, s.513).

Peki Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri günümüze nasıl ulaşmıştır? Bu konu da epey tartışmalı ve muğlaktır. Adı geçen üç tragedya yazarı öldükten sonra eserlerinin

bir takım uyarılma ve değişikliklerle sahnelendiği bilinmektedir. Yani orijinal metinler değiştirilmiştir. Bu yazarların yazdığı orijinal metinler bilinmemektedir. Ancak 4. yüzyılın ortalarında Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in tragedyelerinin devlet kopyası çıkarılmıştır. Bu kopyaların yazarların yazdığı orijinal metne ne kadar uygun olduğu bilinmiyor (Latacz, 2006, s.242). Sonraları Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri 3. yüzyılda İskenderiye'de Bizanslı filolog Aristophanes tarafından yeniden düzenlenmiş ve yorumlanmıştır. Ancak sonraki yüzyıllarda yapılan kopyalamalarda Aiskhylos'un eserlerinde yoğun tahribat olduğu düşünülmektedir. Diğer yazarlarda da tahribat olması mümkündür. Elimizdeki en eski Aiskhylos, Sophokles ve Euripides metinleri 1000 yılında Bizans'ta yazılmış olan metinlerdir. Bu metinleri düzenleyen kişi veya kişilerin pek çok el yazmasından hareketle bir seçme yaptıkları anlaşılmaktadır. Seçme işlemini nasıl ve neye göre yaptıkları bilinmemektedir. Üstelik elde hangi yazara ait olduğu bilinmeyen bir takım el yazmaları da vardır. (Latacz, 2006, s.73,74,146) Görüldüğü gibi elimizde kalan tragedyelerin de güvenilirliği gayet şüphelidir. Bu sebeple tragedyanın doğuşu konusuna sorgulayıcı bir tavırla yaklaşmak gayet yerindedir.

* * *

Şimdi bu zemin bilgileri hatırdta tutarak Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki fikirlerini Sokrates'i eleştirisi bakımından incelemeye çalışacağım.

Nietzsche Apollon ve Dionysos'u sanatta iki farklı dürtünün yan yana olmasını sağlayan iki önemli sanat tanrısı olarak görür. Apollon ve Dionysos "(...)çoğu kez birbirleriyle açık bir uyumsuzluk içinde ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli daha güçlü doğumlara uyarırlar" (Nietzsche, 2005a, s.25). Nietzsche kitaba Apollon ve Dionysos'u karşılaştırarak başlar. Apolloncu olanın ve Dionysosçu olanın birbirleri üzerindeki etkisini ve onların birbirlerini karşılıklı olarak nasıl yükselttiklerini anlatır.

Tüm yaratıcı güçlerin tanrısı olarak Apollon, kahin tanrıdır. Apollon kökleri gereği aynı zamanda "ışık tanrısı"dır (Nietzsche, 2005a, s.27). Nietzsche'ye göre Apollon *principii*

individuationis'in (bireyselleşme ilkesi)² görkemli tanrısal imgesi olarak tanımlanabilir. *Principii individuationis* en yüce anlatımını Apollon'un hareketlerinde ve bakışlarında, aslında onun bilgeliğinin ve güzelliğinin görünüşünde bulmaktadır. İnsan görünüş dünyasının biçimlerini kavrama konusunda inancını yitirdiğinde büyük bir dehşete kapılmaktadır (Nietzsche, 2007a, s.17). Bu dehşet aynı zamanda *principii individuationis*'in parçalanması demektir. İşte bu noktada Dionysosçu olan karşımıza çıkar: İlkbaharın gelişiyle uyanan Dionysos'la birlikte "(...) öznel olan tam bir kendini unutmusluk içinde yitip gider" (Nietzsche, 2005a, s.29).

Nietzsche'ye göre Dionysos aracılığıyla hem insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulur, hem de yabancılaşmış doğa insanla barışır. Nietzsche Dionysosçu olana yaklaşmayı şöyle anlatır:

Şimdi köle özgür bir adam olmuştur, şimdi zorunluluğun, keyfiliğin ya da 'küstah moda'nın insanların arasına soktuğu tüm donuk, düşmanca sınırlar yıkılmıştır. Şimdi, dünyaların uyumunun müjdeli haberinde, herkes komşusuyla yalnızca birleştiğini, uzlaştığını, kaynaştığını değil, bir olduğunu da hisseder, sanki Maya perdesi yırtılmıştır da artık sadece lime lime dalgalanmaktadır gizemli ilk-bir'in önünde (Nietzsche, 2005a, s.30)

Tanrı Dionysos, bireyselliğin temsilcisi olan Apollon'a karşılık, bireyi adeta yok edip eritmeye, parçalamaya çalışan ve şeylerin en içteki özüne giden yolu açan bir tanrıdır. Nietzsche Apolloncu ve Dionysosçu olanın doğanın kendisinden, insani sanatçının aracılığı olmadan ortaya çıktığını söyler. Doğanın sanat dürtülerini daha iyi inceleyebilmek için Yunanlılara yakından bakar.³ Apolloncu ve Dionysosçu olan "doğanın sanatsal dürtülerinin ilk önce ve dolaysız yoldan doyumladıkları sanatsal güçler"dir (Nietzsche, 2005a, s.30). Nietzsche'ye göre doğanın sanat durumlarına karşı her sanatçı bir "taklitçi"dir. Bu taklitçi sanatçı ise ya Apolloncu bir düş sanatçısıdır, ya

² Nietzsche *principii individuationis*'le Schopenhauer'in Maya perdesine göndermede bulunur.

³ Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda pek çok yerde "*doğanın sanatsal dürtüleri*"nden söz eder. Fakat doğada sanatsal dürtülerin nasıl olabildiğini açıklamaz. Sanat insanın ürünü değil mi? Nasıl olur da doğadan insani sanatçının aracılığı olmadan sanatsal bir şeyler çıkabilir?

da Dionyosçu bir esriklik sanatçısıdır. Fakat Yunan tragedyasında olduğu gibi öyle sanatçılar vardır ki, hem esriklik, hem düş sanatçısıdır (Nietzsche, 2005a, s.31).

Nietzsche'ye göre Apollon ve Dionyos'un uzlaşması, tıpkı iki rakibin uzlaşması gibi Yunan tapınımının en önemli anlarından biridir (Nietzsche, 2005a, s.32-33). Bu uzlaşmayla birlikte "ilk defa doğanın şenliği sanatın anlatımı olarak gerçekleşir, ilk defa *principium individuationis* parçalanıp ayrılarak sanatsal bir olay haline gelir" (Nietzsche, 2007a, s.20-21). Apollon plastik sanatları temsil ederken, Dionyos müziğin temsilcisidir (Nietzsche, 2005a, s.106). Eski Yunan şenliklerinde karşımıza çıkan Apolloncu ve Dionyosçu olan arasındaki uzlaşma Homerosçu-Yunan dünyası tarafından hayretle karşılanmıştır. Apolloncu bir sanat olarak bilinen müziğin Dionyos şenliklerinde kullanılması Yunanlılarda korku ve dehşet uyandırmış, Dionyos'a dithyrambosça tapış ise şaşkınlıkla karşılanmıştır. Nietzsche'ye göre Dionyos'a dithyrambosça tapış adeta maya perdesinin yırtılması, kendinden vazgeçerek doğayla bir olmaktır (Nietzsche, 2005a, s.34).

Peki Apolloncu Yunanlılar niçin Dionyosçu olandan bu denli korkmuştur? Nietzsche bu durumu kendi bakışıyla Apolloncu kültürün temellerine inerek açıklamaya çalışır. Olymposlu varlıklar toplumunu doğuran Apollon, Olympos dünyasının babası olarak kabul edilebilir. Nietzsche Olymposlu tanrılarla Dionyos'un eşlikçisi-hocası bilge Silenos arasında bir bağ kurar. Bilge Silenos insanlar için en iyi ve mükemmel şeyin ne olduğunu soran Kral Midas'a, "en iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise ...en kısa zamanda ölmek"tir der (Nietzsche, 2005a, s.36). Fakat Apolloncu Olympos dünyası Silenos'un bilgeliğini tersyüz ederek Apolloncu güzellik dürtüsü sayesinde, tanrıların da büyük acılar çektiğine dikkat çekip varoluşu katlanılır kılmaya çalışır. Örneğin Apolloncu naif bir sanatçı olan Homeros'ta, en büyük kahramanların sırf varolma arzusu sebebiyle adeta gündelikçi olarak yaşamlarını sürdürmesi uygunsuz görülmemiştir. Apolloncu olan için "en kötü şey hemen ölmektir, ikinci en kötü şey ise ölmektir" (Nietzsche, 2005a, s.37).

Silenos'un bilgeliği karşısında Apollon *principium individuationis*'in yani bireyselleşme ilkesinin tanrılaştırılması olarak karşımıza çıkar. Bireyselleşme ilkesinin tek yasası Helenik anlamda “ölçü”yle bağlantılı olan bireyin sınırlarının korunmasıdır. Bu doğrultuda etik bir tanrı olan Apollon'un temel istemi “kendinin bil” ve “ölçüyü kaçırma”dır. Bu sebeple Apolloncu olmayan her dönem, örneğin Apollon öncesi dönem, Titanlar çağının barbarlar dünyasına ait olduğu düşünülüp hor görülmüştür. Nietzsche'ye göre Dionysosçu olan Apolloncu Yunanlılar tarafından “titanca” ve “barbarca” görülse de, Apollon Dionysos olmadan varolamazdı. Dionysosçu olan Apolloncu olan gibi bir zorunluluktur (Nietzsche, 2005a, s.41).

Nietzsche Yunan tragedyasının kökeninin kendi zamanına kadar ciddiyetle ortaya koyulmadığını düşünür (Nietzsche, 2005a, s.51). Bu adımdan sonra araştırmanın hedefi Dionysosçu ve Apolloncu öğelerin birlikte bulunduğu Attika tragedyasını incelemektir. Nietzsche bu amaç doğrultusunda ilkin Yunan şiirinin ataları olan Homeros'u ve Arkhilokhos'u inceler. Yunanlıların ilk lirik şairi olan Arkhilokhos halk türküsünü edebiyata sokmuştur. Nietzsche'nin Apolloncu olan ve Dionysosçu olanın birleşmesinden oluştuğunu söylediği halk türküsünde melodi ve şiir bir aradadır. Arkhilokhos'la birlikte şiir ve müzik, sözcük ve ses arasında bir ilişki başlar (Nietzsche, 2005a, s.50). Nietzsche bu temelden hareketle adeta bir labirent olarak gördüğü Yunan tragedyasının kökenini incelemeye çalışır.

Nietzsche tragedyanın korodan doğduğunu ve korodan başka bir şey olmadığını savunan geleneksel düşünceye karşı çıkar. Ona göre “tragedyanın başlangıçtaki biçimlenişinde koronun bir etkisi yoktur.” Tragedyadaki koronun, Aiskhylos ve Sophokles'teki koro biçiminin halkı temsil ettiğini imâ etmek bir küfürdür; tragedyanın dini kökenini dikkate almamaktır (Nietzsche, 2005a, s.53). Nietzsche'ye göre tragedya Yunan satiriyle birlikte başlar. Dionysos korosunun üyesi olarak Yunan satiri dinsel bir gerçekliğin içinde mitos ve tapınmayla birlikte hayatta kalır. Satirler korusu Yunan kültür insanının kendini ortadan kaldırılmış, yok edilmiş hissetmesinin sebebidir. En yüce ve en güçlü heyecanların anlatılması olarak satirler korusu varoluşu kültür insanından çok daha gerçek ve hakikatli olarak serimler. Kültür insanı satir karşısında

adeta düzmece bir karikatür gibidir (Nietzsche, 2005a, s.59). Nietzsche'ye göre bu durum Dionysosçu tragedyanın ilk etkisidir. Dionysosçu olanla birlikte devlet ve toplum arasındaki, aslında insan ve insan arasındaki tüm karşı konulmaz ayrılıklar yerini doğanın kalbine geri götüren birlik duygusuna bırakmaktadır (Nietzsche, 2007a, s.39). Diozonik olanın yarattığı coşku geçmişten beri bastırılan tüm kişisel tecrübelerin uyuşturulduğu bir öge içerir. Bu unutmaya uçurumu gündelik yaşamı ve Diozonik yaşamı birbirinden ayırır. Dionysosçu insan gündelik yaşamı adeta tiksintiyle duyumsar (Nietzsche, 2007a, s.40).

Görüldüğü gibi Nietzsche satirler korusu ve tragedya korusu arasında bir bağ kurar. Tragedya korusu Dionysos ayinine katılan esriklerin taklit edilmişidir. Buradaki koro bir bakıma Dionysosçu insanın kendini yansıması olarak adlandırılabilir. Bu sebeple tragedyadaki karakterler sürekli yaşayan ve eyleme devam eden kişilerdir. Dionysosçu insan hakikati ve doğayı en üstün güçlerinde istediği için tragedya korusu doğanın Dionysosça anlatımıdır (Nietzsche, 2005a, s.64). Nietzsche Yunan tragedyasında yalnızca Diozonik öğeler bulunduğunu düşünmez. Ona göre Yunan tragedyasını “ her zaman yeniden Apolloncu imgeler dünyasıyla boşalan Dionysosçu koro”, olarak anlamız gerekir (Nietzsche, 2005a, s.63).

Peki tragedyadaki Apollonik ve Diozonik unsurlar nasıl bir arada varolur? Dithrambik koro tarafından Dionysosça coşturulan seyirciler, tragedyadaki söz konusu öğeyi kendi hayal dünyalarında canlandırırıp, kafalarında adeta yeni bir dünya kurarlar. Bu durum Apolloncu düşüncedir. Tragedyadaki dil, renk, devingenlik ve dinamizm ise ondaki Diozonik öğelerdir. Dionysos kendini Apolloncu görünüşlerde nesneleştirir (Nietzsche, 2005a, s.65). Aiskhylos'un *Prometheus*'unda hem Apollonik hem de Diozonik unsurlar bir aradadır (Nietzsche, 2005a, s.72). Görüldüğü gibi Nietzsche koroyu tragedya için önemli unsurlardan biri olarak görür. Koro tragedyanın ve trajik olanın nedenidir. Fakat Sophokles'le birlikte korodan duyulan sıkıntı yavaş yavaş kendini belli eder. Sophokles koroya gerekli olan payı ayıramadığı için koronun yok edilmişindeki ilk adımı atmıştır. Sophokles eserlerinde koronun özünü yer yer bozmuş olsa da, tragedyadaki Dionysosçu zemin Euripides ve Sokrates'le birlikte parçalanmıştır (Nietzsche, 2005a, s.97).

Nietzsche'ye göre Euripides'e kadar Yunan tragedyasının biricik kahramanı Dionysos'tur ve temel konu onun acılarıdır. Prometheus ve Oidipus gibi figürler ise Dionysos'un maskeleridir (Nietzsche, 2005a, s.73). Mitos tragedya aracılığıyla en derin içeriğini kazanır. Fakat bir dinin mitsel varsayımları katı akılcı gözlerle sistematize edildiğinde mitos duygusu ölmeye başlar. Mitosa olan inancın zayıflamaya başlamasıyla birlikte de, tragedya ölmeye başlamıştır. Nietzsche'ye göre Dionysosçu müziğin sahiplendiği mitos Sokrates'le işbirliği halinde olan Euripides'in ellerinde ölmüştür. Euripides Apolloncu ve Dionysosçu olan arasındaki uyumu bozmuştur. Euripides Dionysos'u terk ettiği için Apollon da Euripides'i terk etmiştir (Nietzsche, 2005a, s.76).

Nietzsche'ye göre Euripides'te önceki tragedya yazarlarından tamamen farklı bir eğilim vardır. Euripides'in öncüsü olduğu yeni bir sanat türü olan Attika komedisiyle birlikte tragedya yozlaşmış bir biçimde devam etmiştir. Euripides gündelik yaşamdaki seyirciyi sahneye taşımıştır. Ondan önce tragedyadaki dil yarı tanrı veya yarı insan tarafından belirlenirken, artık burjuva sıradanlığı dili belirlemeye başlamıştır. Artık herkesin bildiği gündelik yaşam ve gündelik uğraşlar sahnededir; Helen insanı ölümsüz olduğu inancından vazgeçmiştir. Euripides'in başlattığı tiyatro türü, yeni komedyaya "sürekli kurnazlık ve sinsilik zaferleriyle yükselmiştir" (Nietzsche, 2005a, s.79).

Nietzsche'ye göre Euripides seyircisine büyük bir cüretkarlık ve kendini beğenmişlikle yaklaşmıştır. Fakat onun için iki seyirci onun tüm sanatı konusunda yargıda bulunma yetisine sahip yargıç ve ustadır. Euripides saygı duyduğu bu iki seyirciyi kendi sahne kahramanlarının ruhuna aktarmıştır. Euripides için önemli yere sahip olan iki seyirciden biri *düşünür olarak Euripides*, diğeri ise *Sokrates*'tir. Euripides ve Sokrates arasındaki ilişkiyi inceleyen Nietzsche'ye göre Sokrates tragedyayı anlamayan ve bu sebeple ona saygı duymayan bir seyircidir. Euripides Sokrates'le ittifak yaparak Aiskhylos ve Sophokles'in yapıtlarına karşı korkunç bir savaş açma cesareti bulmuştur. Euripides'in eğilimi tragedyadan Dionysosçu unsurları çıkarmak ve onu Dionysosçu olmayan

üzerine kurmak yönündeydi. Euripides'in yaşamının sonlarında yazdığı *Bakkhalar* tragedyası her ne kadar Dionysos'a tapınmanın yıkılamayacağına işaret etse de, Dionysos Sokrates aracılığıyla konuşan Euripides tarafından tragedyaya sahnesinden kovulur (Nietzsche, 2005a, s.81-84). Nietzsche'ye göre,

Euripides de bir anlamda yalnızca bir maskeydi. Onun ağzından konuşan tanrı, Dionysos değildi, Apollon da değildi, tamamen yeni doğmuş bir daymondur: adı Sokrates'ti (Nietzsche, 2005a, s.84).

Nietzsche'ye göre Euripides Sokratesçi eğilimle dramayı Dionysosçu olmayan üzerine kurmuştur. Fakat öte yandan dramayı Apolloncu zemin üzerinde de temellendirmeyi başaramamıştır. Euripides Sokrates'in "her şeyin güzel olması için, akla uygun olması gerekir" ve "yalnızca bilen kişi erdemlidir", ilkelerini kendi draması için tüm tekil unsurları, dili, karakteri, dramatik yapıyı ve koro müziğini biçimlendiren bir yasa olarak alır (Nietzsche, 2005a, s.86). Bu sebeple Euripides estetik Sokratesçiliğin bir şairidir. Estetik Sokratesçilik aynı zamanda eski tragedyayı öldürücü bir ilkedir. Euripides de tıpkı Platon gibi "akılsız" şairin karşıtını göstermeyi amaçlamış, Sokrates'in "her şeyin iyi olması için, bilinçli olması gerekir" ilkesine paralel olarak "her şeyin güzel olması için, bilinçli olması gerekir" ilkesini benimsemiştir (Nietzsche, 2005a, s.89).

Nietzsche'ye göre Sokrates ve Euripides arasındaki ilişki Antikçağın gözünden kaçmamıştır. O dönem Atina'sında Sokrates'in Euripides'e şiir yazmak konusunda yardım ettiğini hakkında bir söylenti dolaşmaktadır. Hatta Nietzsche'ye göre Aristophanes, Sokrates'in ve Euripides'in bedensel ve ruhsal enerjileri körelttiğini içgüdüsel olarak anladığı için, onlardan öfkeyle ve aşağılamayla bahseder. Aristophanes Sokrates'te ve Euripides'in tragedyalarında bozulmuş bir kültürün belirtilerini sezmiştir (Nietzsche, 2005a, s.114).

Sokrates ve Euripides birbirleriyle o kadar yakındır ki, tragedyaya gitmekten uzak duran Sokrates, sadece Euripides'in oyunlarına gitmektedir. Öyle ki Delphoi kehanet sözlerinde bile bu iki isim yakın bir ilişki içine sokularak anılır. Sokrates insanların en

bilgesi olarak tanımlanmış, Euripides ise bilgelik yarışmasında ikincilik ödülü kazanmıştır. Hiçbir şey bilmediğini söyleyen Sokrates bilgi ve kavrayışa benzersiz bir biçimde yüksek değer vermiştir. Çünkü Sokrates ünlü kişilerle yaptığı konuşmalarda bilginin kibriyle karşılaşır. Akla ve bilince önem veren Sokrates konuştuğu ünlü kişilerin mesleklerini “yalnızca içgüdüsel” olarak yürüttüklerini görüp şaşırmıştır. Sokratesçilik “yalnızca içgüdüsel” sözüyle hem mevcut sanatı, hem de mevcut etiği yargılamıştır. Sadece içgüdüsel olan yaklaşımda kavrayış eksikliğini ve kuruntunun gücünü gören Sokrates, mevcut olanın çarpık ve aşağılık olduğu sonucunu çıkararak, yalnızca bu bakımdan varoluşu düzeltmek gerektiğine inanmıştır. Nietzsche’ye göre Sokrates Yunan varlığını tek başına olumsuzlamaya cesaret etmiş, onu adeta güçlü bir yumrukla devirip parçalamıştır. Sokrates başka türden bir kültürün, sanatın ve ahlakın öncüsüdür (Nietzsche, 2005a, s.90-91).

Nietzsche sadece içgüdüsel olmayı eleştiren Sokrates’in kendisinde içgüdü ve bilinç arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu ele alır. Nietzsche’ye göre Sokrates’in daimon’u onun özüne ilişkin bir anahtardır. Sokrates anlama yetisinin sendelediği durumlarda onu bir şeyi yapmaması için uyarın tanrısal bir seste dayanak bulmuştur. Nietzsche, Sokrates’teki bu içgüdüyü onun güçsüzlüğü yüzünden ortaya çıkmış bir canavarlık olarak görür. Bu sebeple Sokrates’te görünen mantıksal dürtü, kendisine yönelmekte başarısız olmuştur. Bilgi ve mantığı öne çıkaran, içgüdülere adeta savaş açan Sokrates’in aynı zamanda daimon’dan bahsetmesi bir bozukluktur (Nietzsche, 2005a, s.92). Nietzsche’ye göre Sokrates sırf Yunan gençliğini etkileyebilmek için sürgün cezasıyla birlikte ölüm cezasının da verilmiş olmasını bizzat kendi istemiştir. Sokrates’in ölüm karşısında en ufak bir korku duymaması içgüdülere aykırı bir durumdur. Sokrates korkusuzca ölüme giderek Platon’un da dahil olduğu Yunan gençliğinin daha önce hiç görülmemiş bir ideali olmuştur (Nietzsche, 2005a, s.93).

Nietzsche’ye göre Sokrates onun içgüdüsel yanına aykırı olan bu akılcı yaklaşımı yüzünden trajik sanatı kavrayamamıştır. Nietzsche Sokrates’in edebiyat türleri içinde ancak Ezop fablını kavradığını söyler. Sokrates’e göre trajik sanat hakikati söylemediği için, öğrencilerine trajik sanat gibi felsefe dışı uyarılmalardan uzak durmasını

söylemiştir. Bu isteğinde de başarılı olmuştur. Öyle ki genç tragedya yazarı Platon sırf Sokrates'in öğrencisi olabilmek için ilkin yazdığı şiirleri yakmıştır (Nietzsche, 2005a, s.94). Nietzsche'ye göre Platon'un eski sanat biçimini görünüşlerin taklidi olması görmesinde Sokrates etkili olmuştur. Platon diyaloglarıyla “delirmiş Sokrates”in yazınsal biçimine ulaşmış, öykü, lirik şiir ve drama gibi tüm üslup biçimlerini karıştırarak diyaloglarını geliştirmiştir. Nietzsche'ye göre,

Platon'un diyalog biçimi, gemisi batmış eski şiir sanatının, tüm çocuklarıyla birlikte üstüne çıkararak kendini kurtardığı bir kayık gibiydi: dar bir mekana tıkmış ve Sokrates diye bir dümenciye korka korka itaat ederek şimdi bu seferin fantastik görüntüsüne bakmaya asla doyamayacak yeni bir dünyaya yol alıyorlardı (Nietzsche, 2005a, s.95).

Nietzsche'ye göre Platon yeni bir sanat biçimi olan *romanın* örneğini vermiştir. Ezop fablı olarak tanımlanabilecek bu romanda, şiir sanatı daimonik Sokrates'in baskılarıyla ve diyalektik felsefeyle adeta bir *ancilla* (hizmetçi kız) olarak yaşamıştır. Burada Apolloncu eğilim mantıksal şematizm olarak biçim değiştirmiştir. Platon'un diyaloglarındaki diyalektik kahraman Sokrates, Euripidesçi doğaya sahip bir kahraman gibidir (Nietzsche, 2007a, s.69). Sokrates'in diyalektiğinin savunduğu “erdem bilgidir, ancak bilgisizlikle yitirilir; erdemli olan mutlu olandır”, sözü iyimserliğin üç temel göstergesidir ve bu iyimser unsurlar tragedyadaki Dionysosçu zemini parçalayarak, onun ölümüne sebep olmuştur. Sokrates'in iyimser diyalektiği ile birlikte tragedyadaki Dionysosçu unsurlar ve Dionysosçu olanın sergilenmesi anlamına gelen müzik tragedyadan kovulur (Nietzsche, 2005a, s.96-97).

Sokrates'ten önce de varolan anti-Dionysosçu eğilim Sokrates'le birlikte eşsiz bir anlatıma kavuşmuştur. Yani Sokrates ölmeye başlayan Dionysosçu unsurlara kesin bir darbe vurmuş, Dionysosçu olanı tam anlamıyla öldürmüştür. Nietzsche bu noktada Sokrates her ne kadar Dionysosçu tragedyanın ölümüne sebep olsa da, “*sanatçı bir Sokrates*”ten bahsetmenin mümkün olup olmadığını sorar. Nietzsche'ye göre Sokrates despotik bir mantıkçı olarak tragedyanın parçalamasına sebep olsa da, zaman zaman sanata ihtiyaç duymuştur. Daimonik bir güç hayatının son günlerinde Sokrates'i

müzikle uğraşmaya zorlamıştır. Hatta o, Apollon'a bir öndeyiş yazmış, bazı Ezop fabllarını dizelere dökmüştür. Nietzsche'ye göre Sokrates ölüme giderken bir zamanlar küçümsediği sanatla uğraşmaya başlasa da, günah işleme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu Apolloncu kavrayışı nedeniyle Apollon'u da anlayamamıştır (Nietzsche, 2005a, s.98).

Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte daha önce görülmeyen bir varoluş biçimi karşımıza çıkar: *kuramcı insan*. Kuramcı insanın temel özelliği onun hakikatin örtüsünün fırlatılmasından büyük haz almasıdır ve tek amacı başarılı bir örtüyü atma sürecidir. Kuramcı insan hakikati bulmak için uğraşır ve yanılgıyla hakikati keşfettiği kuruntusuna kapılır.

(...) ilk önce Sokrates'in şahsında dünyaya gelen bu kuruntu, düşüncenin, ...varlığı yalnızca bilebilecek değil, üstelik düzeltilebilecek durumda da olduğuna duyulan sarsılmaz inançtır (Nietzsche, 2005a, s.101).

Nietzsche'ye göre Sokrates hem bilimin içgüdüleriyle yaşayabilmiş, ama aynı zamanda bu içgüdüyle ölebilmıştır de. Sokrates imgesi, akıl ve bilgi aracılığıyla ölüm korkusundan kurtulmuş bir insan imgesidir. Bu imge bilimin giriş kapısının üstüne asılmış, varoluşun kavranılabilir ve böylece haklı çıkarılmış olduğunu hatırlatan bir hanedan armasıdır (Nietzsche, 2007a, s.73). Sokrates'ten sonra felsefe okulları birbirinin ardından gelmiş, bilgide doymaz bir evrensellik düşüncesi ortaya çıkmış, evrensellik düşüncesiyle birlikte bilimde ortak bir düşünce ağının örülebileceği anlaşılmıştır. Tüm bunları göz önünde bulunduran birisi Sokrates'i, dünya tarihinin dönüm noktası ve merkezi olarak görebilir (Nietzsche, 2007a, s.74).

Nietzsche'ye göre Sokrates *kuramcı iyimserin* ilk örneğidir. Yanılgıyı kötülük olarak kavrayan Sokrates bilgi ve kavrayışa her derde deva bir ilacın gücünü atfetmiş, şeylerin doğasının anlaşılabilirliğine inanmıştır. Sokratesçi insanca şeylerin temellerini anlayabilmek için hakiki bilgiyi görünüş ve yanılgıdan ayırmayı en soylu yetenek olarak

görür. Sokrates'ten beri kavramlar, yargılar ve çıkarımlar mekanizmasına diğer tüm yeteneklerin üstünde, daha çok beğenilen en yüksek uğraşı olarak değer biçilmiştir. “Hatta en yüce ahlaki eylemler, merhamet, kahramanlık, fedakarlık ve ... *sophrosyne* (ölçülülük) bile Sokrates ve takipçileri tarafından bilmenin diyalektiğinden türetilmiş ve ve bu sebeple öğretiler olarak gösterilmiştir” (Nietzsche, 2007a, s.74).

Nietzsche'ye göre Sokrates'te görünen iyimser bilgi hırsı ve mantık en sonunda kendi kendini tüketmekte ve Sokrates her ne kadar Dionysosçu trajik sanattan tiksinen bir tavır sergilese de, en sonunda ilaç olarak sanata ihtiyaç duyan trajik bilgi ortaya çıkmaktadır (Nietzsche, 2007a, s.75). Trajik dünya görüşünün en bilindik düşmanı Sokrates ve onun doruğunda atası olarak oturduğu bilimdir. Tragedya ve mitos bilgi, diyalektik dürtü, bilimdeki iyimserlik ve evrensellik düşüncesi tarafından yok edilmiştir. Peki buna rağmen trajik olanın yeniden doğuşundan söz edilebilir mi? Nietzsche Dionysosçu olan, trajik olan her yerde ve tamamen yok edilmiştir, tekrar doğması mümkün değildir, diye düşünmez. Tam tersine onun tekrar nasıl canlandırabileceğini araştırır. Yunanlıların trajik sanatı müziğin tininden doğmuştu. Nietzsche'ye göre trajik olanın doğuşu, Sokrates'le birlikte ortaya çıkan evrensel geçerlilik iddiası yok edildiği zaman umut edilebilir. Müzik, mitos ve dolayısıyla tragedyayı yeniden doğurabilme gücüne sahiptir (Nietzsche, 2005a, s.113).

Sokrates'teki sanat katili eğilim Euripides'le birlikte müzikte mitler yaratan eğilimi yok etmiş, müzik adeta “sesle betimleme” haline gelmiştir. Nietzsche'ye göre Dionysos müziği genişletip zenginleştirirken, sesle betimleme hakiki müziğin mitler yaratan gücünü yok etmektedir (Nietzsche, 2005a, s.115). Görüldüğü gibi Nietzsche'ye göre Sokratesçi olan Dionysosçu bilgelik ve sanata savaş açmış, mitos ortadan kaldırmaya çalışmış, metafizik bir avuntu yerine dünyevi uyumu savunmuş ve dünyanın bilimin kılavuzluğundaki bir bilgi yoluyla düzeltilebileceğine inanmıştır. Sokratesçi bilgi hazzı ve bilgiyle iyileştirebilme kuruntusu ise yaşamda tutunma ve yaşamı sürdürme istencinden kaynaklanır. Bu durum aslında bir yanılısamının ürünüdür. Kimileri yanılısamayla bilgiye sarılır, bazıları yanılısamayla sıkıca güzellik örtüsüne sarılır ve başka bazıları ise bengi yaşamın engelsizce devam ettiğiyle avunur. Nietzsche bu

doğrultuda, yaşama yaklaşımları bakımından üç kültür belirler: “Sokratesçi, ya da sanatsal ya da trajik bir kültür vardır: ya da tarihsel örneklemeler yapmamıza izin verilecek olursa: ya İskenderci ya da Helenik, ya da Budist bir kültür vardır” (Nietzsche, 2005a, s.118).

Nietzsche’ye göre “Tüm modern dünyamız, İskenderci kültürün ağına takılmıştır” (Nietzsche, 2005a, s.118). Sokrates’in ilk örneği ve atası olduğu İskenderci kültür bilimin hizmetinde çalışan kuramcı insanı ideal insan olarak gösterir. Nietzsche bu kültürün insan tipine örnek olarak Goethe’nin Faust’unu verir. “İskenderci kültürün, uzun süre var olabilmek için bir köle sınıfına gereksinimi vardır: ancak, varolmaya iyimser baktığı için böyle bir sınıfın gerekliliğini yadsır” (Nietzsche, 2005a, s.119). Nietzsche’ye göre Sokratesçi kültür için aynı zamanda *opera kültürü* denebilir. Çünkü opera İskenderci kültürle aynı ilkeler üzerine kuruludur. Operalardaki resitatiflerde sanat dışı eğilimler bulunmaktadır. Operada müzikten ve müziğin Dionysosçu derinliğini sezmekten çok, sözlere önem verildiği için, opera sanatçının değil, kuramcı ve sıradan bir eleştirel insanın doğuşudur (Nietzsche, 2005a, s.125). Operada Sokratesçi iyimserliğin sanatsal olmayan doğası vardır (Nietzsche, 2005a, s.156).

Nietzsche kendi döneminde Bach, Beethoven ve Wagner’le birlikte, Yani Alman müziğiyle birlikte Dionysos tininin yavaş yavaş uyanmaya başladığını düşünür ve bu durumu tragedya dönemine yeniden geçiş olarak yorumlar (Nietzsche, 2005a, s.129). Böylece Sokratesçi-İskenderci kültürün sanattan neden nefret ettiği de ortaya çıkmaktadır. Bu zayıf kültür ancak sanat aracılığıyla yok edilebilir.

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*’nda Yunan tragedyasının doğuşunu iki tanrıya, Dionysos ve Apollon’a dayanarak açıklar. Sanatta birbirlerini tamamlayan dürtüleri temsil eden bu iki tanrı arasındaki uyum zamanda bozulmuş ve Yunan tragedyasında büyük bir çöküş gerçekleşmiştir. Hatta tragedya ölmüştür. Nietzsche Sokrates’i ve onun baş temsilcisi olduğu Sokratesçi kültürü bu bozulmanın ve çöküşün baş sorumlusu olarak görmüştür. Tragedyadaki bozulma aynı zamanda Yunan halkının karakterindeki

bozulmuş bir değişim demektir. Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte hem mitos yok olmuş, hem de onun etkisiyle sanat, devlet, ahlak ve kültür alanında, Nietzsche'nin zamanına kadar etkili olan bir dejenerasyon, bir çöküş meydana gelmiştir. Hatta Nietzsche Sokratesçi-İskenderci kültürün, kendi yaşadığı modern dönemi de bozduğunu, onu engellediğini iddia etmektedir. Nietzsche bu kitapta Helen dünyası ve Yunan tragedyası hakkında şaşırtıcı ve tuhaf bir araştırma yaptığını söyler. Nietzsche'ye göre klasik Helen bilimi, tüm kibirli işaretlerine rağmen, dış görünüşlerle ve gölge oyunları ile düşünmekten memnun olmuştur (Nietzsche, 2007a, s.77).

II.1.1.1.Tragedyanın Doğuşu'nun Değerlendirilmesi

Nietzsche 1872'de tamamladığı *Tragedyanın Doğuşu*'nun 1886 yılındaki yeni baskısına yazdığı önsözde kendi kendini sert bir dille eleştirir. Bu önsözde kitabı “katlanılmaz” bir kitap olarak bulduğunu belirten Nietzsche, aynı zamanda kitabın kötü yazıldığını, hantal ve imge delisi olduğunu, hatta imgeleri karıştırdığını, duygusal ve adımları dengesiz bir kitap olduğunu söyler. Nietzsche'ye göre bu kitap mantıksal açıklığa isteksiz bir kitaptır; kanıtları küçümsemekte, hor görmektedir (Nietzsche, 2007a, s.5-6). Şimdi Nietzsche'nin kendi kitabı hakkındaki bu eleştirilerine değindikten sonra, bu eleştiriler doğrultusunda ben de birkaç maddeyle bu kitap hakkındaki değerlendirmemi yapacağım.

1-) Nietzsche bu kitapta tragedyanın doğuşunu, nasıl çöktüğünü ve ardından tekrar nasıl doğduğunu antik Yunan'dan aldığı terimlerle kendi felsefesi doğrultusunda şiirsel bir dille anlatmıştır. Başka bir ifadeyle Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda çoğu zaman tarihi Helen kültürünü anlatmak yerine, bu kültürü kendine göre yorumlayıp kurgulamıştır. Onun *Tragedyanın Doğuşu* kitabında yazdıklarının aslında bir kültür tarihi olduğu açıktır. Nietzsche tarihi bir mesele olan tragedyanın doğuşunu araştırırken, hemen hiçbir tarihi belge kullanmamıştır. Kendisinin de önsöz de belirttiği gibi, bu kitap kanıtı hor gören bir kitaptır; Nietzsche Yunan kültürünü akademik bir üslupla ve nesnel olarak incelememiştir. “İmge çağrışımı” şeklinde kendine göre bir inşada bulunmuştur. Onun bu anlatım tarzı kitabın anlaşılmasını epey zorlaştırmaktadır.

Tarih yazma hususunda dikkat edilmesi gereken bir esas eldeki verilere bağılı kalmaktır. Elde veri olmadığı zaman, olmayan şeyleri sanki varmış gibi beyan etmek büyük hatadır. Eğer elde veri yokken mevcut verilere göre tahminde bulunulacaksa, tahmin ve veriler arasında nedensellik bağı olması gerekir. Bununla şunu kastediyoruz: mevcut arkeolojik bulgularla alakalı olduğu düşünülen bazı veriler elde olmayabilir. Mesela bir şehir viranesinde şaraphanelerin mevcut olduğu tespit edilmiş olsun. Şarap yapmak için üzüm gereklidir. O şehir kalıntısının civarında günümüzde üzüm bağı olmayabilir; ceviz bahçeleri olabilir. Buna rağmen biz o incelenen şehir viranesinin canlılığı zamanında, o şehrin etrafında üzüm bağları olduğunu çıkarımlayabiliriz. Bu çıkarım mâkuldür. Zira viranede bulunan şaraphaneler üzümü gerekli kılmaktadır. Her ne kadar şimdiki zamanda o şehir yıkıntısının etrafında üzüm bağı olmasa da, geçmiş devirde üzüm bağı olması gerektiği için, bu tahmin eldeki verilerle bağlantılıdır ve meşrudur. Bu benzetmeli misalden sonra Nietzsche ve tragedyayla ilgili çalışmalar yapan bazı araştırmacılara dönelim.

Tragedyanın nasıl doğduğu araştırmacılar tarafından tam olarak bilinmemektedir; bilinen şey sadece tragedyanın ilk olarak Dionysos şenliklerinde görüldüğüdür. Zaten antik dönem tragedyaya yazarlarının çoğunun eserleri kaybolmuştur; o dönemde onlarca tragedyaya yazarı olduğu tahmin edilmektedir. Ancak elimizde sadece Aiskhosylos, Sophokles ve Euripides'in bazı eserleri vardır. Üstelik bu üç yazarın eserleri de gayet şüpheli bir şekilde (bu eserlerin çoğunun değiştirilmiş olma ihtimali vardır.) günümüze ulaşmıştır.(Bu konuda ayrıntılı bilgi için II.1.1. başlığının giriş kısımlarına bakınız.) Buna rağmen Nietzsche (ve Nietzsche'den etkilenen diğerleri) tragedyanın doğuşuyla ilgili elde veri olmamasına rağmen tarihi bir takım hükümlerde bulunmaktadırlar. Bu hükümler verilerle desteklenmemektedir. Hatta çoğu hayalidir, kurgusaldır. Antik Yunan tragedyaları araştırmacısı Joachim Latacz *Antik Yunan Tragedyaları* kitabında tragedyanın doğuşu ve gelişimi hakkında elde yeterli veri olmadığı için bu süreci kurgulamak zorunda olduğunu bizzat kendisi söylemektedir (Latacz, 2006, s.41). Böyle durumlarda yazılan tarih olmaz, hayal mahsulü hikaye ve masal olur. Tarih yazma (historiografia) ile ilgili hatalar sadece Nietzsche ve tragedyaya meselesinde değil, pek çok

konuda, pek çok tarihçide de görülmektedir. Tarih olarak yazılanların önemli bir kısmı düpedüz masaldır.

2-) Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'in anti-Dionysosçu ve sanat karşıtı bir tavırla tragedyayı, trajik olanı, şiiri ve mitosunu öldürdüğünü iddia eder. Sokratesçilik ise çöküşün, bitkinliğin, hastalanmanın ve anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin işareti olarak görülmektedir (Nietzsche, 2005a, s.8). Nietzsche Sokrates'in yıkıcı tesirinin İskenderci kültürle birlikte kendi çağında da etkili olduğunu söylemiştir. Öyle ki Nietzsche'ye göre Avrupa operasında bile Sokratik unsurlar bulunmaktadır (Nietzsche, 2005a, s.122). Şimdi Nietzsche'nin bu iddialarını inceleyelim:

a-) Şimdi Nietzsche'nin, Sokrates'in Euripides'le birlikte tragedyadaki Dionysosçu unsurları yok ettiği, onların ölümüne sebep olduğu iddiasını değerlendirelim. Öyle ki Nietzsche'ye göre Sokrates Euripides aracılığıyla tanrı Dionysos'u sahneden kovmuştur (Nietzsche, 2005a, s.81-84).

Acaba Sokrates gerçekten Antik Yunan'da tragedyanın ve trajik unsurların ölümüne sebep olmuş mudur? Burada öncelikle şunu sormamız gerekmektedir: tragedyadaki Dionysosçu unsurlar nelermiş de, Sokrates bunları Euripides aracılığıyla sahneden kovmuştur? Tragedya konusunda araştırma yapan tarihçiler tragedyaya ve Dionysos arasındaki tek ilişkinin, tragedyanın Dionysos şenliklerinde oynanması olduğunu söylemektedirler. Antik Yunan tragedyalarının çoğunda tanrı Dionysos hiç konu edilmemiştir bile. Bir tek Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında başrol Dionysos'a aittir (Vernant ve Naquet, 2012, s.251). Hal böyleyken Sokrates Euripides aracılığıyla tanrı Dionysos'u nasıl sahneden kovmuş olabilir? Tanrı Dionysos zaten sahnede değildi!

Eğer Sokrates Nietzsche'nin iddia ettiği gibi Euripides'le birlikte antik Yunan tanrısı "tanrı Dionysos"u öldürdüyse, ve bununla beraber Dionysosçu olan unsurları yok edip, tragedyanın da yok olmasına sebep olduysa, Sokrates'ten sonra tanrı Dionysos'a inanan

kimse kalmamalı, artık tragedya yazılmamalıdır. Sokrates'ten sonra Greklerin Dionysos'a tapmaktan vazgeçtiklerine dair hiçbir belge olmadığı gibi, Nietzsche de bu konuda hiçbir delil öne sürmemiştir. Üstelik sanat tarihçilerinden öğrendiğimize göre Euripides'ten sonra tragedya tiyatro biçimi olarak kesinlikle yaşamaya devam etmiştir. Hatta yaklaşık yüz elli tragedya yazarının adı biliniyor. Bu tragedya yazarlarının birçok oyunundan alıntılar da mevcut (Latacz, 2006, s.371).

b-) Nietzsche'nin Sokrates'in Yunan varlığını bozup yok ettiğini söylemesi de temelsiz bir iddiadır. Acaba Sokrates gerçekten Helen kültürünü tahrip edip, Yunan varlığını bir yumrukle devirmiş midir? Sokrates hakkındaki önemli bir gerçek de şudur: Sokrates'in yaşadığı zamanda etrafındaki az sayıdaki genci etkilemek dışında bir tesiri olmamıştır. Sokrates hayattayken Atina'da hiç itibar görmemiştir. Platon'un ve Ksenophon'un *Apologia*'larından anladığımıza göre Atinalılar gençleri bozduğu gerekçesiyle Sokrates'ten hiç haz etmiyorlardı ve bu sebeple onun Atina'dan kovulmasını istiyorlardı. Etkisi yaşadığı Atina'da bile sınırlı olan Sokrates nasıl olmuş da Helen kültürünü etkileyip bozmuştur? O devirde iletişim araçları yoktu. Sokrates kitap yazıp yayınlamamıştır. Grek sitelerini gezip, kalabalık grupların önünde konuşmalar yapmamıştır. Katıldığı birkaç savaş haricinde Atina dışına bile hiç çıkmamıştır. Hal böyleyken Sokrates'in Helen kültürünü bozduğu iddiası dayanaksızdır. Üstelik Nietzsche, Sokrates'in yalnızca o dönem Yunan kültürünü değil, İskenderci kültürle birlikte kendi zamanındaki Avrupa kültürünü de bozduğunu iddia etmektedir. İskenderci kültürle birlikte kendi zamanında bile bozulmaya sebep olduğunu söylemesi temelsizdir. Nietzsche'nin zamanındaki insanlar Sokrates'in hangi fikrinden nasıl olumsuz etkilenmişlerdir? Nietzsche bu konuda ne tür bir araştırma yapmıştır? Kendi çağındaki operada bulunan Sokratik unsurlar nelerdir? O dönemdeki hangi opera eserinde Sokrates'in nasıl bir etkisi olmuştur? Nietzsche Sokrates'in Avrupa kültürü, sanatı ve düşüncesi üzerinde nasıl bir olumsuz tesiri olduğu hakkında somut bir delil göstermemektedir. Bu sebeple Nietzsche'nin bu suçlaması gerçekten uzaktır.

c-) Nietzsche'nin Sokrates'in Euripides'le birlikte tragedyayı öldürdüğünü söylemesi de temelsiz bir iddiadır. O dönemde başta site yönetimi Dionysos alaylarındaki sarhoş,

bağırarak cinsel içerikli şarkılar söyleyip etrafa laf atan ve yasaları çiğneyen taşkınlıklarla dolu gruplara ve Dionysosçu olana karşı tavır sergilemiş, Dionysos şenliklerini yok etmek istemiştir. En sonunda bizzat site yönetimi tarafından şenliklerde bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in tragedyaları bu düzenlemelerden sonra resmi şenliklerde oynanan tragedyalardır. Yani Dionysos şenliklerindeki taşkınlıklardan rahatsız olan, onları yok etmek isteyen, onları düzenleyen ve baskı kuran bizzat site yönetimidir (Latacz, 2006, s.27). Burada ne Sokrates'in ne de Euripides'in bir etkisi vardır. Ayrıca Sokrates ve Euripides'ten sonra da tragedyanın devam ettiği açıktır.

d-) Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Euripides'e kadar Yunan tragedyasının biricik kahramanın Dionysos olduğunu düşünür. Hatta Prometheus ve Oidipus gibi figürler Dionysos'un maskeleridir. Nietzsche'ye göre Sokrates Euripides aracılığıyla Dionysos'u sahneden kovmuştur (Nietzsche, 2005a, s.73). Ayrıca Nietzsche Euripides'in komedyanın öncüsü olduğunu söyler (Nietzsche, 2005a, s.79).

Yukarda belirttiğimiz bir tarihi gerçeği burada tekrar anımsatalım: Euripides'in *Bakkhalar* oyununa gelene kadar, ne Aiskhylos'un eserlerinde, ne de Sophokles'in eserlerinde tanrı Dionysos baş kahraman olmamıştır; Dionysos'la hiçbir ilgisi olmayan konular işlenmiştir. Oysa Euripides'in yazdığı *Bakkhalar* tragedyası doğrudan Dionysos'un yaşamından bir bölümü konu edinmektedir. Bu tragedya Dionysos dini hakkındaki en önemli belgelerden biri olarak kabul edilmektedir. Hal böyleyken Euripides nasıl olur da Nietzsche'nin iddia ettiği gibi anti-Diozonik bir tavra sahip olabilir?

Nietzsche Euripides'in komedyanın öncüsü olduğunu da iddia eder. Oysa komedya Dionysos şenliklerinde Euripides'ten çok daha önceki zamanlarda bile oynanmaktadır. Euripides'in tragedyalarıyla ünlü bir yazar olduğu gayet açıktır. Ki Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında komedya yazarı Aristophanes'i överken (Nietzsche, 2005a, s.114), Euripides'i niçin "komedyanın öncüsü" diyerek aşağılamaktadır?

3-) Nietzsche tragedyayı öldürmesi ve trajik unsurları öldürmesi bakımından Sokrates'in iyimserlikle aklı, bilimi ve mantığı öne çıkardığını söylüyor. Hatta Nietzsche'ye göre bilimin giriş kapısında Sokrates imgesi asılıdır (Nietzsche, 2005a, s.101). Nietzsche bu doğrultuda Sokrates'in *kuramcı insan* ve *despotik mantıkçı* olduğunu iddia etmiştir. Fakat onun hangi bakımlardan bilimsel güdü sahibi olduğunu, hangi bakımlardan kuramcı ve hangi bakımlardan despotik mantıkçı olduğunu açıklamamıştır.

a-) Sokrates gerçekten Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bilimsel içgüdüyle mi yaşamıştır? Şu husus açıktır ki, bilim son dört- beş yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Antik Yunan'da bilim yoktur. Thales, Anaximandros, Anaximenes ve diğer tabiat filozofları doğayı (physis) anlama istikametinde bazı basit adımlar atmışlardır. Fakat bunlar bilim değildir. Bilimin olmazsa olmazları dakik olarak gözlem ve araştırılan konuyla ilgili çeşitli deneyler yapılmasıdır. Thales ve takipçileri doğa hakkında hiçbir deney yapmadan, sadece basit gözlemlerde bulunmuşlar ve sadece etrafa bakarak doğa hakkında gözlemleriyle bağdaşmayan, gözlemlerini aşan çok genel hükümler vermişlerdir. Örneğin arkhe'nin ne olduğunu söylemişler ve bu konuda da ayrılığa düşmüşlerdir. Çünkü üçü de kendilerine göre bir arkheden söz etmiştir. Thales, Anaximandros, Anaximenes ve o dönemdeki diğer doğa filozofları ancak bilimin ilk ilkel adımlarını atmışlardır, fakat ortaya koydukları bilim değildir. Sokrates ise Thales, Anaximandros ve Anaximenes'in aksine ontolojiyle hiç uğraşmamıştır, doğayla (physis) ilgilenmemiştir. Hatta doğa konularında araştırma yapmanın bize hiçbir yararı olmadığını görüp, ahlak konuları üzerinde felsefe yapmıştır (Laertios, 2007, s.75). Bu sebeple Nietzsche'nin Sokrates'in şeylerin doğasını araştırdığını iddia etmesi, varlığı düzeltmeyi amaçladığını, onun bilimsel içgüdüye sahip olduğunu, bilimin giriş kapısında onun imgesinin asılı durduğunu söylemesi ve bu sebeple ona saldırması anlaşılmalıdır. Sokrates bilimci değildi.

b-) Şimdi Nietzsche'nin Sokrates'i *kuramcı insan* olarak görmesini değerlendirelim. Fakat ilkin kuramın ne olduğunu ele almamız gerekmektedir. Kuram, “olgu, olay ve/ya da bunlar arasındaki bağlantıları açıklama istidadında olan, deneylerle henüz ne doğrulanmış, ne de yanlışlanmış olan, yapısında az çok bilgi ihtiva eden ve önceden kabul edilmiş bazı ilkelere dayanan açıklama modelidir” (Baykan, 2011, s.346). Şimdi bu bilgiye göre Nietzsche'nin Sokrates'i neden *kuramcı insan* olarak nitelendirdiği belli değildir. Nietzsche bilimle birlikte kuramı da küçük görüp aşağılamaktadır. Sebep olarak da bu ikisinin sanatı ve Dionysosçu olanı bozduğu göstermektedir. Ona göre opera kuramcı insanın doğuşudur (Nietzsche, 2005a, s.125). Nietzsche'nin bu düşüncesi alakasız bir teşhistir. Opera, belli bir hikayeye dayalı, o hikayeyi müzikle ifade eden melodram (melodi-drama) türüdür. Operada bilimsel bir araştırma söz konusu değildir. Bu sebeple Nietzsche'nin bu beyanı alakasızdır.

c) Bilim faaliyeti sanatı ne bakımdan yozlaştırmaktadır? Sanat, müzik, şiir ve kuram birbirinin aleyhine iki faaliyet olarak görülemez. Örneğin Einstein büyük bir bilimci olmasının yanı sıra müzikle yakından ilgilenmiş, hatta keman çalmıştır. Üstelik Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Sokrates'in de hayatının son döneminde bir zamanlar küçümsediği sanatla uğraştığını ifade etmektedir. Ona göre Sokrates, ona müzikle-sanatla uğraşmasını söyleyen daimonik gücün sesini dinleyip Apollon'a öndeyiş yazmış, bazı Ezop fabllarını dizelere dökmüştür (Nietzsche, 2005a, s.98). Bu konu hakkında öncelikle şunu belirtelim: akademik esas bakımından Nietzsche'nin hangi eserlere atıfta bulunduğunu belirtmesi gerekiyordu, fakat o genellikle hiçbir atıfta bulunmadan yazmıştır. Nietzsche'nin Sokrates'in sanatla uğraştığı konusundaki iddialarını Platon'un *Phaidon* diyalogunda ve Ksenophon'un *Şölen* 'inde buluyoruz.

Platon'un *Phaidon* diyaloguna göre Sokrates hayatının son günlerinde, zindandayken gördüğü rüyalarda ona şiir yazmasını, güzel sanatlarla uğraşmasını söyleyen tanrıların sözünü dinleyip Ezop masallarını nazma çevirerek bestelemiş, Apollon'a şiir yazmıştır. *Phaidon* diyaloguna göre Sokrates felsefeyi sanatların en yükseği olarak görmekte, ve hayatı boyunca bununla uğraştığını söylemektedir (Platon, Phaidon, 2001, s.14). Ölüm cezası verilmiş olan Sokrates'in ölmeden önce rüyasında gördüğü tanrıların emrini

gerçekleştirerek şiirle uğraşması psikolojik olarak gayet anlaşılır bir durumdur. Diyalog dikkatle okunursa Sokrates'in hayatının son günlerine kadar Nietzsche'nin kastettiği anlamdaki sanatla, şiir yazmakla uğraşmamasının sebebi bunları hor görmesi değil, kendisini bu konuda yeteneksiz bulmasıdır. Sokrates hayatının son günlerinde niçin şiir yazdığını merak eden şair Evénos'a şu cevabın verilmesini istemektedir: “Kebes, (Evénos'a)... de ki şiirlerimi yazarken ne kendisiyle yarışmayı düşündüm; ne de şiirleriyle, çünkü bunun kolay olmadığını biliyorum” (Platon, Phaidon, 2001, s.14). Yine bir başka yerde şöyle der: “...bir şairin, gerçekten şair olmak istiyorsa, sözlerini sıralamakla kalmayıp hayaller kurması gerektiğini düşündüm, kendimde bu yeteneği duymadığım için elimin altında bulunan, ezbere bildiğim Aisopos'un masallarını aldım ve aklıma ilk gelen masalları manzum olarak söylemeye çalıştım” (Platon, Phaidon, 2001, s.15). Sokrates'in ölmeden önce sanatla uğraşması onun sanata karşı bir tavır sergilemediğinin göstergesidir. Ayrıca Ksenophon'un *Şölen*'inde ise Sokrates dansı övmekte, sağlık için ne kadar faydalı olduğunu anlatmaktadır (Ksenophon, 1962, s.23). Hatta şölen esnasında kalkıp flüt eşliğinde dans etmekte, dans eden kızı taklit ederken yere düşmektedir (Ksenophon, 1962, s.25). Sokrates'in dans etmesi, ölmeden önce şiirle uğraşması onun sanata karşı bir tavır sergilemediğinin en açık delilidir. Nietzsche ayrıca Antik Yunan'da Sokrates'in Euripides'e şiir yazmakta yardım ettiği konusunda bir söylenti dolaştığını da iddia etmiştir (Nietzsche, 2005a, s.90). Şiir konusunda yetenekli olmayan, bu sebeple sadece zindandayken, hayatının son günlerinde şiirle uğraşan Sokrates, başarılı bir yazar olan Euripides'e nasıl yardım edebilmiştir?

d-) Nietzsche'nin Sokrates'i mantıkçı, hatta *despotik mantıkçı* olarak suçlaması da tuhaf bir durumdur (Nietzsche, 2005a, s.98). Sokrates'in konuştuğu kişilerdeki bazı basit çelişkileri yakalaması onu gerçekten despotik bir mantıkçı yapar mı? Mantık bir disiplin olarak Aristoteles'le başlamıştır. Eğer Nietzsche mantıkçılığı bir suç olarak görüyorsa, Sokrates'i değil, Aristoteles'i hedef alması gerekirdi.

4-) Nietzsche'nin Sokrates'i neden anti-Dionysosçu olarak yorumladığı belirsizdir. Eğer *Tragedyanın Doğuşu*'nu dikkatle okursak, Nietzsche'nin bu konuda yer yer kendisiyle çeliştiğini de görebiliriz.

a-) Müzik, şiir ve dans Dionysosçu unsurlar ise, Platon'un *Phaidon*'u ve Ksenophon'un *Şölen*'inden anlaşıldığı gibi Sokrates de bunlarla uğraşmıştır. Nietzsche de hayatının son döneminde Sokrates'te bu yanın ortaya çıktığını kabul etmiştir. Hatta bunun "sanatçı bir Sokrates" in doğuşu anlamına gelip gelmediğini sormuştur.

b-) Nietzsche kitabında mitolojide Dionysos'un yoldaşı ve hocası olarak bilinen bilge Silenos'la ilgili bir efsaneyi anlatır. Buna göre Silenos insanlar için en iyi olan şeyin hiç doğmamış olmak olduğunu, en iyi ikinci şeyin ise en kısa zamanda ölmek olduğunu söylemektedir (Nietzsche, 2005a, s.36). Bu tavsiyede açıkça anlaşılan husus, Silenos'un en yüksek iyi olarak ölümü gördüğüdür. Nietzsche Silenos'un bu sözlerini övmektedir. Öte yandan Sokratesçi bilgi hazzının da sırf yaşamda tutunabilmek için iyimser bir tavırla bilgiyle iyileştirebilme kuruntusuna kapıldığına dikkat çekmektedir (Nietzsche, 2005a, s.117). Nietzsche'nin bu iddialarına karşılık Sokrates Nietzsche'nin övdüğü Silenos'un tavsiyesine tamamen uygun davranmıştır; çünkü o, hiç korkmadan ölüme gitmiştir. Bu durum tam anlamıyla Dionysosçu bir davranıştır. Bu sebeple Nietzsche'nin Sokrates'i övmesi gerekirken, o yanlış ve haksız bir şekilde Sokrates'e saldırmıştır.

Bu bölümde Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabındaki Sokrates yorumunu ele aldık ve değerlendirdik. Bundan sonraki bölümde onun 1872-73 civarında yazdığı, tamamlanmamış bir çalışması olan *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'sinde yer alan Sokrates yorumuna değineceğim.

II.1.2.Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe (1873)

Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe Nietzsche'nin tamamlanmamış erken dönem çalışmalarından biridir. Nietzsche bu çalışmada Antik Yunan filozofları tarihini basitleştirerek anlatacağını söyler (Nietzsche, 2006, s.45). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* Nietzsche'nin Sokrates yorumu bakımından değerlendirildiğinde, *Tragedyanın Doğuşu* kitabında bulunan Sokrates yorumundan çok daha farklı olduğu görülür. Bu

çalışma her ne kadar tamamlanmamış olsa da, burada Sokrates'e değil, doğrudan Platon'a olan bir saldırı vardır.

Nietzsche *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* çalışmasında Sokrates'in de dahil olduğu bir grup Antik Yunan filozofunu “eski Yunan ustalar” olarak görmektedir.

Eski Yunan ustalara, Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Sokrates gibi böyle muhteşem hayranlık uyandıran bir filozoflar toplumuna işaret edildiğinde her halk mahcup olur. Bütün bu adamlar bir bütündür ve aynı mermerden yontulmuştur. Düşünceleriyle karakterleri arasında sıkı bir zorunluluk hakimdir (Nietzsche, 2006, s.49).

Nietzsche'ye göre Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Sokrates o dönemde inziva içinde yalnızca irfan için yaşayan insanlardır. Nietzsche bu çalışmasında bu “yüksek dehaler”den söz edeceğini söyler. Bu çalışmaya göre Thales'ten Sokrates'e kadar olan eski bilgiler Helenler'e özgü olan her şeyi konuşmuşlardır. Bu filozofların sohbetlerinde adeta Yunan dehasının ana hatları ortaya çıkmaktadır. Nietzsche Thales'ten Sokrates'e kadar olan, Sokrates'in de dahil olduğu bu filozof grubunu Yunanlılar'ın bilgeleri olarak görür (Nietzsche, 2006, s.50).

Nietzsche bu çalışmasında Platon öncesi filozoflardan birbirine bağlı bir topluluk olarak söz eder. Ona göre Platon'la yepyeni bir şey başlamıştır. Nietzsche'ye göre Platon, Thales'ten Sokrates'e kadar olan ruhsal cumhuriyetle karşılaştırılırsa, onda önemli bir şeyin eksik olduğu görülür. Bazıları Thales'ten Sokrates'e kadar olan ustaları tek yanlı olarak görüp, Platon ve ardıllarını ise çok yanlı olarak görebilir. Fakat Nietzsche'ye göre Platon ve ardılları karışık felsefi karakterlerdir; ondan önceki filozoflar ise “saf” tiplerdir. Platon hem karakter hem de kişilik bakımından ilk karışık karakterdir. Onun fikir öğretisinde Sokrates tarzı, Pythagoras tarzı ve Herakletios tarzı öğeler birleşmiştir. Bu durum ise Platon ve Platon'dan sonra gelen karakterlerin Helen kültürüne ve o zamana kadar olan üslup birliğine karşı olduğunu gösterir (Nietzsche, 2006, s.51).

Nietzsche'ye göre Platon'dan önceki filozofların faaliyetleri "...kendileri bilincinde olmasalar da, büyük çapta bir şifa ve arındırma amaçlıdır; Yunan kültürünün muazzam ilerleyişi, durdurulmamalı, korkunç tehlikeler yolunun üzerinden kaldırılmalıdır; filozof, vatanını korur ve savunur. Şimdi ise, Platon'dan bu yana, filozof sürgündedir ve vatanına karşı düşünceler üretmektedir" (Nietzsche, 2006, s.52).

Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe'de, Nietzsche'nin tamamlanmamış bu erken dönem çalışmasında Sokrates hakkındaki yorumu bu kadardır. Nietzsche bu çalışmada Thales'ten Anaksagoras'a kadar olan filozofları ve onların görüşlerini ele almıştır. Çalışma tamamlanmamış olduğu için burada Sokrates için özel bir kısım yoktur. Ancak çalışmanın başlarında Sokrates hakkında olumlu sayılabilecek bir yorum vardır. Bu yoruma göre Nietzsche Platon öncesi Yunan filozoflarına karşı gayet olumlu bir tavrı sergilemekte, onları övmekte, hatta 1872'de yayınlanan *Tragedyanın Doğuşu*'nda sert bir dille eleştirdiği Sokrates'i, 1873'teki bu çalışmasında çok sevdiği Herakleitos'un ve "yüksek dehalar" olarak gördüğü Platon öncesi diğer filozofların bulunduğu bir gruba ait görmektedir.

II.1.2.1. Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe'nin Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* erken dönem çalışmasında Platon öncesi filozoflardan birbirine bağlı bir topluluk olarak bahsedeceğini söyler. Ona göre Platon öncesi filozoflar bir bütündür ve aynı mermerden yontulmuştur (Nietzsche, 2006, s.49-51). Nietzsche Platon öncesi filozofların "yüksek dehalar" olduğunu söyler. Üstelik bu yüksek dehalar Helenler'e özgü olan her şeyi konuşmuşlardır (Nietzsche, 2006, s.50). Nietzsche Platon öncesi filozofların felsefe yaptığı dönemin de Yunanlılar'ın trajik çağı olduğunu düşünmektedir.

Görüldüğü gibi Nietzsche Platon öncesi filozofların tamamını bir ve aynı gruba dahil olduğunu söylemektedir. Bu filozofların da hepsinin bir bütünlük oluşturduğuna inanmakta ve öyle de takdim etmektedir. Nietzsche'nin bu takdimi okuyucuda farklı zamanlarda ve farklı yerlerde yaşayan bu filozofların hepsinin bir kültür birliği içinde

olduğu ve (çalışmanın adından da etkilenerek) bu kültürün de “trajik” olduğu izlenimini verir. Şimdi burada eleştiri gerektiren hususları sıralayalım.

a-) Nietzsche'nin sözünü ettiği Thales ve Anaximandros Miletli'dir. Herakleitos İoniali'dır; Parmenides Elealı'dır. Anaksagoras İonia'da Klazomenai'de doğmuş ve hayatı boyunca farklı yerlerde yaşamıştır. Empedokles Sicilya adasının güney kıyılarında bulunan Agrigentum şehrinde doğmuş ve bir dönem Güney İtalya kentlerinde yaşamıştır. Demokritos İonia'da Teos'ta doğmuştur; Yunan topraklarını, Anadolu'yu, İran'ı ve Mısır'ı dolaşmıştır. Son olarak Sokrates ise Atinalı'dır. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin sözünü ettiği Platon öncesi filozofların çoğu farklı şehirlerde (polislerde) doğmuş ve yaşamışlardır. O dönemde Helen dünyasında Nietzsche'nin takdim ettiği gibi siyasi ve kültürel bir birlik yoktu. Hal böyle olduğuna göre farklı zamanlarda ve farklı polislerde yaşayan bu filozofların hangi kültür unsuru ortaktı? Eğer bir kültür ortaklığı var idiyse, bu ortaklık ne bakımdan “trajik” olarak vasıflandırılabilir? Peki trajik olan nedir?? Varlığın özünün su veya aperiion veya atom olduğunun beyanı ne bakımdan trajiktir? O dönemde belli bölgelerdeki amfilerde tragedya oynanması, o dönemin “trajik çağ” olduğunu ve Platon öncesi filozofların da bu “trajik çağ”da felsefe yaptıklarını söyleyebilmek için yeterli midir?

b-) Nietzsche Helenler'in trajik çağından bahsedip, Platon öncesi filozofların adını andığına göre birbirinden farklı yerlerde inşa edilmiş olan polislerde yaşayan halk da mı zamanlarını ontolojiyle geçiriyordu? (Nietzsche'nin ettiği Platon öncesi filozofların tümü, Sokrates hariç ontolojiyle uğraşmışlardır.)

Birbirinden farklı şehirlerde ortaya çıkmış olan ve doğayla (ontolojiyle) uğraşan bu filozofların fikirleri, birbirleriyle siyasi bir bağ içinde olmayan bütün şehirlerde hakikaten ortak bir tesir yaratmış mıydı? Böyle bir tesir olduğunu ispat eden elimizde o devirden kalma hiçbir belge var mı? Nietzsche hangi belgeye dayanarak böylesi genel hükümlerde bulunuyor? Kaldı ki bazı Helen polislerinde, örneğin Atina'nın aksine, felsefe ile ilgilenilmediği bilinmektedir. Bunun meşhur bir numunesi Sparta'dır. Sparta

kültürünün Atina kültüründen farklı olduğunu ve Spartalılar'ın felsefeyle hiç ilgilenmedikleri bu konuların uzmanları tarafından söylenmektedir.

Gerçekçi bakış açısıyla şu unsur ortaya çıkıyor: Helen dünyasında Nietzsche'nin iddia ettiği gibi, zihninde canlandırdığı gibi yekpare bir kültür birliği olmamıştır. Bunun hiçbir delili yoktur. Bu sebeple Nietzsche'nin bu iddiaları asılsızdır, gerçeğe aykırıdır. Şu halde Nietzsche gerçeğe aykırı kültür tahlilleriyle Sokrates'i ve onun fikirlerini alakasız şekilde eleştirmektedir.

c-) Şimdi de Nietzsche'nin Platon öncesi filozofları kendi içinde bir bütün olarak görmesi değerlendirelim. Thales, Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos o dönemde doğrudan physis'le, doğayla ilgilenmişler ve bu doğrultuda felsefe yapmışlardır. Yani bu filozoflar doğrudan ontolojiyle ilgilenmişlerdir. Fakat Sokrates gençlik yıllarında kısa bir süre physis'le, ontolojiyle uğraştıktan sonra, bu uğraşları hor görmüştür. Yani Sokrates daha başından ontolojiyle uğraşmayı terk etmiştir. Nietzsche'nin Sokrates öncesi filozoflar ve Sokrates arasında ne tür bir ortaklık görüp de onları aynı topluluğa dahil ettiği açık değildir. Platon öncesi filozoflar ne bakımdan bütündür? Bu sorunun cevabı Nietzsche'de yoktur.

d-) Nietzsche'nin Platon öncesi filozofları yüksek dehalar olarak görüp, onların Helenler'e özgü olan her şeyi konuştukları iddiasına bakacak olursak: Öncelikle Nietzsche'nin bu filozofları neden yüksek dehalar olarak gördüğü belli değildir. Platon öncesi filozoflardan günümüze çok az fragman kalmıştır. Hal böyleyken bu filozofların "Helenler'e özgü olan her şey"i konuşup konuşmadıklarını nasıl bilebiliriz? Burada sormamız gereken bir soru da Helenler'e özgü olan her şeyin ne olduğudur.

2-) Nietzsche'ye göre Platon öncesi filozoflar şifa ve arındırma amaçlı faaliyetlerde bulunmuşlar ve bu doğrultuda felsefe yapmışlardır. Platon öncesi filozoflar vatanını koruyup savunmuş, tehlikeleri yolun üzerinden kaldırmak istemiştir; onlar Yunan

kültürünün ilerlemesi için mücadele etmişlerdir. Fakat Platon’la birlikte filozof sürgündedir ve vatanına karşı düşünceler üretmektedir (Nietzsche, 2006, s.52). Görüldüğü gibi Nietzsche bu çalışmasında Platon’u adeta “vatan haini” olarak ilan etmektedir.

Şimdi Nietzsche’nin bu düşüncesini ele alalım. Platon ne bakımdan vatanına karşı düşünceler üretmiştir? Onun bu çalışmasında övdüğü Sokrates onunla aynı sitede yaşayan insanlar tarafından pek çok bakımdan suçlanmış, bu sebeple Antik Yunan’dan sürgün edilmek istenmiş ve bu cezayı kabul etmeyince ölüm cezasına çarptırılmıştır. Buna rağmen Nietzsche burada Sokrates’i vatanını koruyup savunan, Yunan kültürünün ilerlemesi için mücadele eden gruba dahil etmiştir. Oysa *Tragedyanın Doğuşu*’nda Sokrates’i Yunan olanı yok etmekle suçluyordu. Platon’un ne bakımdan Yunan olana aykırı düşünceler ürettiğini, ne bakımdan vatanına karşı olduğunu da belirtmemiştir. Neden Platon’la Yunan kültürünün ilerlemesi bozulmuştur?

3-) Nietzsche bu çalışmasında, filozofların anlatıldığı kitaplarda, bir filozofun bütün temel öğretilerinin aktarılmasını, o filozofun kişiselliğinin susturulması olarak görür. Ona göre filozofların sistemleri çürütülebilir olsa da, kişisellikleri çürütülemez. Nietzsche bu çalışmada bir insanın kişiselliğinin üç anekdotla anlaşılabileceğini düşünür. Bu sebeple bir filozofun kişiselliğini ortaya koymak için her sistemden üç anekdot ayırıp, geri kalanını bırakacağını söyler (Nietzsche, 2006, s.46).

Görüldüğü gibi Nietzsche bir yazarı, bir filozofu anlayabilmek için eğer onun bütün eserlerini ele alırsak, o yazar, o filozof katıyetle anlaşılmaz diyor. Nietzsche’ye göre bir kimsenin eserlerinde ortaya koyduğu fikir bütünlüğü bir tarafa atılmalı, o kimsenin sadece “kişiselliği” ele alınmalı ve o kimsenin kişiselliğini ortaya koymak, o kimseyi anlamak için de üç anekdot (bir şahsın hayatıyla ilgili kısa hikayecik) yeterlidir. Nietzsche’nin bu tarz düşünceleri aslında bizi Nietzsche’deki Sokrates probleminin temellerine götürmektedir. “Nietzsche bir filozofa nasıl yaklaşıyor?”, sorusunun cevabıdır. Şimdi Nietzsche’nin bu düşüncesini değerlendirelim.

a-) Bir kimsenin fikirlerini anlayıp anlatabilmek için onun eserlerinin hepsini bir bütünlük içinde değerlendirip ele almak gerekir. Nietzsche ise bu asgari zorunlu akademik (scholarly-bilimsel) usulü reddetmekte ve hatta tam aksini beyan etmektedir. Sonuç olarak eserlerinde ortaya koyduğu tahlil ve iddiaların yöntem bakımından şüpheye açık olduğu ve sorgulanması gerektiği açığa çıkmaktadır. Üstelik Nietzsche beyanlarının güvenilmez olduğunu kendi sözleriyle de onaylamaktadır. Nietzsche'nin Sokrates'le ilgili fikirleri de bu şekildedir: şüpheye açıktır ve gerçeğe uygun değildir; Sokrates'i kendi felsefesi bakımından yeniden kurgulamıştır.

b-) Üç anekdotla bir kimsenin fikirleri anlaşılamayacağı gibi, o kimsenin kişiliği de ne anlaşılabilir, ne anlatılabilir. Bir kimsenin kişiliğini kemaliyle anlayabilmek için, o şahsın hayatını mümkün merteye bütün teferruatıyla bilmek gerekir. Ayrıca kişilik meselesi psikolojik bir sorundur. Kişilik bir kimsenin asli, değişmeden devam eden karakteristik özelliklerinin bütünüdür. Şimdi düşünelim; bir kimsenin kişiliğini “üç anekdotla” kemaliyle anlamak ve anlatabilmek mümkün müdür! Nietzsche'nin bu ve benzeri beyanları, onun insanlarla ilgili tespitlerinin ne kadar gerçekten kopuk ve hissi olduğunun da göstergesidir. Nitekim onun Sokrates hakkındaki yorumları da böyledir.

4-) Nietzsche'ye göre felsefenin başlangıçları hakkındaki sorular hiç önemli değildir; bu durum diğer tüm konulardaki başlangıçlar hakkında geçerlidir. “...çünkü her yerde başlangıç çığ, biçimsiz, boş ve çirkindir, ve her şeyde önemli olan, yalnızca yüksek yüksek basamaklardır.” Ona göre başlangıca giden yol her yerde barbarlığa götürür (Nietzsche, 2006, s.48).

Şimdi Nietzsche'nin bu beyanlarını ele alalım:

a-) Bir olguyu doğal-tarihi süreci içinde ele almak, incelemek gerekirken Nietzsche bunun tam tersini beyan etmekte ve bu akademik usulü reddetmektedir. Ona göre bir

başlangıçlara giden yol barbarlığa götürür. Nietzsche'nin bu düşüncesine göre eğer başlangıca giden yol barbarlığa götürüyorsa, bir konuda araştırma yapmaya o konunun tarihi kökeninden başlanmayacak da, nereden başlanacak?

b-) Nietzsche'nin kendi felsefesini göz önünde bulundurursak, örneğin *Tragedyanın Doğuşu* kitabında, trajik çağ, trajik kültür kavramlarıyla ilgili olarak tragedyanın doğuşu hakkında fikir beyan etmiştir. Madem başlangıç önemli değildi, kendisi niçin tragedyanın doğuşunu-başlangıcını araştırmaya kalkıştı? Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* (*Ahlakın Soykütüğü*'nü de göz önünde bulundurabiliriz.) kitabı, onun bu düşüncesiyle doğrudan çelişmektedir. Üstelik *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche hiçbir arkeolojik veri kullanmadan, tarihi belgelere atıfta bulunmadan kendi şahsi fikirlerini tragedyanın doğuşu sanki böyleymiş gibi anlatmış ve Sokrates'i tragedyanı öldürmekle, trajik kültürü sonlandırmakla suçlamıştır.

Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe kitabını inceledik. Şimdi Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* kitabındaki Sokrates yorumlarına geçiyoruz.

II.1.3. *İnsanca, Pek İnsanca* (1878-1880)

Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* kitabı iki cilt halinde yazılmıştır. İlk cilt 1878 yılında yayınlanmıştır. İkinci cilt ise, iki parça halinde yayınlanmış olup, ilk kısmı 1879 yılında *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* başlığıyla; ikinci kısmı ise *Gezgin ile Gölgesi* adıyla 1880 yılında basılmıştır. Nietzsche bu kitapta insanı çıkış noktası olarak alan, insanı *aeterna veritas* (ebedi hakikat) olarak gören ve tüm problemlerin ancak bu insanın analizi yoluyla çözülebileceğine inanan filozoflara ve yine çıkış noktası olarak dinleri ve siyasi görüşleri belirli bir sabit biçim olarak görenlere eleştiri getirmektedir. Bu kitapta Nietzsche'nin hareket noktası, temel meselesi doğrudan Sokrates değildir. Ancak yer yer Sokrates'e gönderme yaptığı, Sokrates'in adının geçtiği bölümler ve küçük bölümcükler vardır. Bu sebeple biz de bu kitabı Nietzsche'nin Sokrates yorumu bağlamında ele alacağız.

Şimdi *İnsanca, Pek İnsanca*'nın birinci cildindeki Sokrates yorumunu nakledeyim. Nietzsche kitabın tamamında olduğu gibi bu kısımda da tutarlı bir Sokrates yorumu geliştirmemiştir. Farklı bakımlardan kimi zaman Sokrates'e değinip geçmiş, bazen de Sokrates hakkında birkaç satırlık kısa bölümler yazmıştır. Nietzsche bu kitapta yanlış yorum sanatının gücünü göstermek için Sokrates'in daimonion'unu ele alır. Nietzsche'ye göre aziz (ermiş) olarak bilinen kimselerin kuruntuları, korkuları, zayıflıkları ve kendinden geçmeleri aslında hastalık durumlarıdır. Ancak kökleşmiş dinsel ve psikolojik yanılgılar sebebiyle bunlar hastalık olarak değil de başka türlü yorumlanırlar; yani hastalık olarak görülmezler. Nietzsche'ye göre Sokrates'in daimonion'u da onun ahlaki düşünüş tarzına egemen olan, o dönemde şimdi yorumlandığından farklı olarak yorumlanan bir "kulak enfeksiyonu" olabilir. Aynı durum peygamberlerin ve kehanet rahiplerinin gösterdiği delilikler ve zırvalıklarda da görülmektedir. Onları bu kadar önemli yapan ise yorumcuların kafasındaki bilgi, hayal gücü, gayret ve ahlaklılık düzeyidir. Dâhiler ve azizlerin büyük etkilerinin kaynağı ise zorla onların yanlarında olan, onları insan soyunun kuruluşu olarak gören ve aslında onları yanlış anlayan yorumculardır (Nietzsche, 2005b, s.68-69). Görüldüğü gibi Nietzsche'ye göre Sokrates ve onun daimonion'unun çağlar boyunca yüceltilmesinin sebebi, aslında yanlış yorumun gücünün göstergesidir. İnsanlar bunca zamandır fakında olmadan hastalıklarda şifa aramışlar, onları insanlar için kurtuluş olarak görmüşlerdir. (Nietzsche bu bölümde Sokrates'in yanlış yorumcusu olarak doğrudan Platon'un adını anmasa da, Platon'u imâ ediyor olabilir.)

Nietzsche Sokrates'e yönelttiği bu eleştiri doğrultusunda Sokrates'i Yunan'da hızla ilerleyen felsefi bilimi paramparça eden bir taşla benzetir. Nietzsche'ye göre Thales'ten Demokritos'a kadar olan filozoflarla birlikte Yunan felsefi bilimi hızla ilerlemiştir. Bu filozoflar tek bir sıçrayışla varlığın merkezine varmayı ummuş, buradan da tüm bir dünyanın gizemini çözeceklerine inanmışlardır. Onlar kendi hakikatlerine duydukları inançla adeta zorba birer tirandı, tin tiranıydılar (Nietzsche,2015a, s.187). Tarih boyunca tiranların tarihinin kısa sürmesi gibi, bu filozofların da, aslında tin tiranlarının

etkisi de kısa sürmüştür. Ruhları kıskançlık ve öfke dolu bu tiranlar kendi kendilerini çığ çığ yiyebilirlerdi. Nietzsche'ye göre,

Yunanlılarda her şey hızla ilerler ama aynı hızla da geriye düşer; tüm makinenin devinimi öyle hızlandırılmıştır ki dişlileri arasına atılan tek bir taş paramparça eder onu. Örneğin Sokrates böyle bir taşı; felsefi bilimin o zamana dek böyle harika düzenlilikteki, ama elbette çok hızlı gelişimi, bir gecede bozulmuştu (Nietzsche,2015a, s.188-189).

İşte Nietzsche Sokrates'i kendi zamanına kadar harika bir düzende ilerleyen felsefi bilimi "bir gecede paramparça eden bir taş" olarak görür. Hatta Sokrates ondan önceki filozoflara olan yaklaşımı da etkilemiştir. Öyle ki Sokrates'ten sonra Thales'ten Demokritos'a kadar olan filozofların çoğu önemsizleştirilerek sağlıksız olarak betimlenmiştir. Bu filozofların boşuna yaşadığı düşünülmüş ve tek işlevleri Sokratesçi okulların kavgacı ve geveze sürülerini hazırlamak olarak görülmüştür (Nietzsche, 2005b, s.124).

Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*'nın birinci cildinde bulunan *Kadın ve Çocuk* bölümünde Sokrates ve karısı Ksanthippi hakkında da konuşur. Nietzsche'ye göre Ksanthippi Sokrates'in ihtiyaç duyduğu tarzda bir kadındır; ancak Sokrates onu yeterince tanısaydı karısı olarak istemezdi. *Özgür tinli* Sokrates'in kahramanlığı karısı Ksanthippi'yi seçip seçmeme konusuna yayılmamıştır (Nietzsche, 2005b, s.159).

Nietzsche'ye göre Ksanthippi evi adeta yaşanılacak yer olmaktan çıkararak Sokrates'i asıl mesleğinin içine itmiş, ona gevezelik ve aylıklık edebileceği her yerde, sokaklarda yaşamayı öğretmiştir. Böylece Ksanthippi Atina'nın en büyük *sokak-diyalektikçisi*'ni yaratmıştır. Nietzsche'ye göre Sokrates en sonunda kendisini "güzel Atina'nın ensesine, ona huzur vermesin diye bir tanrı tarafından kondurulmuş bezdirici bir atsineğine benzetmek zorunda" kalmıştır (Nietzsche,2015a, s.252).

Görüldüğü gibi Nietzsche bu bölümde Sokrates'e hitap ederken "özgür tinli" ifadesini kullanmaktadır. Nietzsche'nin Sokrates yorumunu daha iyi anlayabilmek için burada "özgür tinli" kavramını incelememiz gerekmektedir. Nietzsche'ye göre "kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkisi temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir" (Nietzsche,2015a, s.163). Özgür tinlinin diğerlerinden farkı, daha doğru görüşlere sahip olması değil, kendini geleneksel olandan koparmasıdır. Özgür tinli hakikati araştırmanın ruhuna sahiptir; inancı isteyenlerin aksine, o nedenleri ister. Nietzsche özgür tinlilerin daha iyi ve daha keskin bir idrak yetisine sahip olduğunu düşünür (Nietzsche,2015a, s.163-164). Özgür tinlilik düşünmenin ve bilimsel araştırmanın tam kararlılığıdır (Nietzsche,2015a, s.270). Özgür tinliler,

(...) öğretileri yüzünden kötü bir yazgı, kovuşturma, zindan, idam tehdidiyle karşı karşıya olduklarında, öğretilerinin böylelikle insanlığa nakşedileceğini ve dağlanacağını düşünerek sevinirler; güce ulaşabilme yolunda, etkisini geç gösterse de acı verici ama güçlü bir araç olarak görürler bunu (Nietzsche,2015a, s.310).

Peki Nietzsche Sokrates'in de dahil olduğu özgür tinlilerin evlenmesi konusunda ne düşünmektedir? Özgür tinliler kadınlarla yaşamalı mıdır? Nietzsche'ye göre özgür tinli birisi hakikati düşünen ve hakikati konuşan olarak antik çağın kahin kuşları gibi yalnız uçmayı tercih etmelidir (Nietzsche,2015a, s.249). Nietzsche bu konuda yine Sokrates'e işaret eder. Yazgı genellikle özgür tinlinin dudaklarına zehirli bir içkiyi sunma fırsatı bulur. Zehri içen özgür tinlinin etrafındaki kadınlarsa, ancak ahlânıp vahlanırlar. Örneğin Sokrates Atina zindanındayken karısı huzurunu kaçıncı, Sokrates onun zindandan uzaklaştırılmasını istemiştir. Bu sebeple Nietzsche en yüksek felsefi türden olaylarda tüm evlilerin kuşkulu kişiler olduğunu düşünür.

Ancak en genel kabul edilmeyi ve toplam varoluşun küçümsenişini kendine görev olarak seçmiş birisinin, bir aile, beslenme, güvence, kadın ve çocuğa göz kulak olma gibi kişisel kaygılarla yüklenmesi ve teleskopunun önüne uzaktaki yıldızlardan birkaç ışığın bile geçemeyeceği o bulanık örtüyü girmesi de bir o kadar saçma görünür (Nietzsche,2015a, s.254).

Görüldüğü gibi Nietzsche evli kişilerin (filozofların), çeşitli kaygılar sebebiyle gerçeği yeteri kadar açık olarak göremeyeceklerini, hatta neredeyse hiç göremeyeceklerini iddia etmektedir.

Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* kitabının birinci cildinde bulunan Sokrates konusuyla bağlantılı kısımları ele aldıktan sonra, ikinci cilde geçebiliriz. İkinci cildin ilk kısmı olan *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* bölümünde Sokrates hakkında kayda değer bir yorum yoktur. Bu sebeple ikinci cildin ikinci kısmında bulunan, *Gezgin ile Gölgesi* bölümündeki Sokrates yorumlarını inceleyeceğiz.

Nietzsche'ye göre insanlar kendilerine en yakın şeyleri görmemekte, bunlara nadiren dikkat etmektedir. İnsanların çoğu kendi hayatı için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu bilmemektedir. Çoğunluk en küçük ve en gündelik şeylerde cahildir ve keskin gözlere sahip değildir. Bu sebeple dünya birçoğu için adeta *felaketler çayırı* haline gelmiştir. Papazlar, öğretmenler ve her türden idealistin hüküm sürme arzusu çocukluktan itibaren insanlara önemli olan şeylerin bizim hayatımız için, yaşam tarzımız için faydalı ya da zararlı olanı bilmek değil de, daha farklı şeyler olduğuna inandırmaya çalışmışlardır. Hayatımız için gerekli olan şeyler hor görülmesi gereken şeyler olarak gösterilmiş, önemli olanın ruhun günahlardan kurtarılması, devlete hizmet, bilimin ilerlemesi, itibar ve mülk edinmek olduğu anlatılmıştır (Nietzsche, 2013, s.153). Nietzsche'ye göre Sokrates tüm gücüyle bu duruma karşı çıkmıştır:

Sokrates tüm gücüyle insanlık uğruna insanca şeylerin bu kibirli ihmal edilmesine çoktan karşı çıkmıştı ve Homeros'un bir sözünü kullanarak tüm dikkat ve düşüncenin gerçek kapsamı ve içeriği hakkında hatırlatmada bulunmayı seviyordu: söylediği şey sadece bundan ibarettir "evde karşılaştığım iyi ve kötü" (Nietzsche, 2013, s.153)

Görüldüğü gibi Nietzsche'ye göre Sokrates gün içinde yaşadıklarımızı, gündelik sıkıntıları hor gören papazların ve diğerlerinin aksine, bunların kibirle ihmal edilmesine,

unutulmasına tüm gücüyle karşı çıkmıştır; Sokrates Homeros'un sözünü kullanarak dikkate ve düşünmeye değer şeyin “evde karşılaştığı iyi ve kötü” olduğunu söylemiştir.

İnsanca, Pek İnsanca kitabında Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki bir yorumu da, Sokrates'in kendini *ilahi bir misyoner* olarak hissettiğini söylemesidir. Nietzsche'ye göre Sokrates kendini ilahi bir misyoner olarak hisseder. Sokrates Attika ironisi ve şaka yapma zevkiyle misyonerlik kavramını yumuşatmıştır. Fakat Nietzsche bu yumuşatmada ironiden ve şaka yapma zevkinden hangi izlerin hissedildiğini bilmediğini söyler. Nietzsche'ye göre Sokrates,

Dolandırmadan söyler sözünü: sinek ve ata ilişkin imgeleri sade ve yapmacıksızdır ve üzerine düştüğünü hissettiği asıl dinsel görevi, tanrıyı hakikati mi söyledi diye bin bir yoldan sınamayı, bir misyonerin bu durumda tanrısının yanında yer aldığı, serinkanlı ve açık sözlü bir jestle birleştirir. Tanrının bu sınanışı, dindarlık ile özgür tinlilik arasındaki, şimdiye dek düşünülmüş en ince uzlaşmalardan birisidir (Nietzsche, 2014, s.49)

Nietzsche burada Sokrates'in kendisini Atina'yı uyandırmakla görevli bir “atsineği”ne benzetmesine göndermede bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre Sokrates'in bu benzetmesi samimidir ve papazca değildir; Sokrates kendini beğenip, yüceltmeden konuşur (Nietzsche, 2013, s.190). Nietzsche Sokrates'in dindarlık ve özgür tinlilik arasında bir uzlaşma sağladığını da düşünür. Ona göre özgür tinli Sokrates diğer misyonerlerden farklı olarak tanrının sözlerinin bile hakikat olup olmadığını sınamıştır.

Nietzsche'ye göre eğer her şey yolunda giderse “kendimizi ahlaksal ve akılsal olarak geliştirmek için *Kitab-ı Mukaddes* yerine elimize Sokrates'in anı kitabını alacağımız ve Montaigne'den ve Horatius'tan en sade ve en ölümsüz uzlaştırıcı-bilge Sokrates'i anlamak için müjdecî ve rehber olarak yararlanılacağı gün gelecektir” (Nietzsche, 2013, s.196). En farklı mizaçların felsefi yaşam biçimlerinin yolları Sokrates'e geri götürmektedir. Nietzsche'ye göre bu durum Sokrates'in tüm mizaçlardan pay almasından kaynaklanmaktadır. Bu ise Sokrates'in en özgün yanıdır. Sokrates Hristiyanlığın kurucusuna kıyasla, ciddiyetinin neşeli tarzı ve şakacı bilgeliğiyle avantaj

sahibidir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in anlama yetisi de daha büyüktür (Nietzsche, 2014, s.56).

II.1.3.1. *İnsanca, Pek İnsanca'nın Değerlendirilmesi*

1-) Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca'nın* birinci cildinde Sokrates ve adı ermiş-peygambere çıkmış kimselerin aynı grupta olduğunu düşünmektedir. Dayanak noktası ise Sokrates'in daimonion'udur (Nietzsche, 2005b, s.68-69). Nietzsche'nin burada mistik denilen kimselerle Sokrates'i aynı gruba dahil edip, öyle değerlendirme yapması doğru değildir. Keza o, Sokrates'in daimonion'u hakkında çok önemli noktaları dikkate almamıştır. Şöyle ki; mistikler tanrıdan haber aldıklarını iddia ederek insanları, toplumu bu "ilahi emir"e göre düzeltmek isterler. Kendilerini dinlemeyenleri ve bu emirlere itaat etmeyenleri ise tanrının gazabıyla korkuturlar. Hâlbuki Sokrates ve onun daimonion'u bu durumdan tamamıyla farklıdır.

Daimonion tanrı (theos) ile kahraman arasında bir yerde bulunan varlık veya şeydir (Peters, 2004, s.60). Sokrates'in daimonion'u kurtuluş vaadinde bulunmaz; tanrıdan Sokrates'e "ilahi mesaj" getirmez! Keza Sokrates'in, peygamberlik iddiasındaki diğerleri gibi toplumu "ilahi mesaj" istikametinde düzenlemek iddiası yoktur. Sokrates'in daimonion'u gayet "mütevazi"dir ve nefsanî aşırılıklardan ve belli eylemlerden kaçınması için ikazda bulunur: aşırı yemekten, aşırı içkiden ve şehvetperestlikten sakınmak şeklinde. Sokrates'in daimonion'u onun *doğruyu yanlıştan ayırt eden* adeta "iç sesi" gibidir...

Belki Sokrates daimonion'ların varlığına gerçekten inanıyordu, belki de bu tür varlıklara inanmıyordu da "daimonion" adını sadece iç sesini, vicdanını ifade etmede metafor olarak kullanıyordu... Hangi seçeneğin doğru olduğunu bilemeyiz. Kesin olarak aşikâr olan husus şudur ki, Sokrates Nietzsche'nin atıfta bulunduğu mistikler gibi, peygamberane hezeyanlarda bulunmamıştır; daimonion'u tanrı ve kendisi arasında bir haberci olarak görmemiş ve böyle de ifade etmemiştir.

Sokrates'in daimonion'u böyle anlaşıldığında, Nietzsche'nin bunu "kulak iltihabı"nın semptomu olarak yorumlamasının, alakasız bir fizyolojizm (fizyolojiye indirgeme) olduğu açığa çıkmaktadır.

2-) Bu kitapta Nietzsche'nin Sokrates'e yönelttiği suçlamalardan birisi de, onu harika bir düzende hızla ilerleyen felsefi bilimi bir gecede paramparça eden bir taş olarak görmesidir. Öyle ki Sokrates kendinden önceki, Thales'ten Demokritos'a kadar filozofların anlaşılmasına da engel olmuştur. Hatta bu filozofların önemsizleştirilerek, sağlıksız betimlenmesinin ve boşuna yaşadıklarının düşünülmesinin sebebi Sokrates'tir (Nietzsche, 2005b, s.123-124). Şimdi Nietzsche'nin bu iddialarını değerlendirelim.

Öncelikle şunu belirtelim: Sokrates ve Nietzsche'nin bahsettiği Thales'ten Demokritos'a kadar olan Sokrates öncesi filozofların ilgi alanı farklıdır. Thales'ten Demokritos'a kadar olan filozoflar doğayla (physis) ilgilenmişler ve bu doğrultuda araştırma yapmışlardır. Diogenes Laertios'un aktardığına göre Sokrates doğa konusunda araştırma yapmanın bize hiçbir yararı olmadığını görüp, ahlak konuları üzerinde felsefe yapmıştır (Laertios, 2007, s.75). Sokrates ne bu filozoflarla ne de onların uğraştığı konularla uğraşmıştır. Üstelik onların fikirlerini teker teker ele alıp çürütme gayretinde bile bulunmamıştır. Bu sebeple Nietzsche'nin kurduğu bu nedensellik bağına şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir. Nietzsche'nin sözünü ettiği gibi o dönemde felsefi bilime verilen bir zarar bahis konusu edilecekse, bunun sorumluları bizzat Thales'ten Demokritos'a kadar olan filozofların kendisidir. Bu filozoflar varlığın arkhesi konusunda bir uzlaşma, birlik sağlayamamışlardır. Nietzsche'nin söylediği gibi bu filozoflar kendi aralarında kavga halindeydiler. Arkhe konusunda hepsinin farklı iddialarda bulunması, bu konuya karşı bıkkınlık yaratmıştır. Bundan dolayı da bu filozofların tarihleri kısa sürmüştür. İlkçağda doğru bilgi konusunda şüpheciliğin ortaya çıkmasında önemli bir sebep de, arkhe konusunda ileri sürülen fikirlerin çatışmalı olmasıdır. Nietzsche'nin hem Thales'ten Sokrates'e kadar olan filozofların kavgacı birer tiran olduğunu, bu öfke dolu tiranların da kendi kendilerini "çiğ çiğ

yiyeceklerini” (Nietzsche, 2015a, s.188) söyleyip, hem de aynı zamanda Sokrates’i felsefi bilimi yıkmakla, bu filozofların sağlıksız ve önemsizleştirilerek betimlenmesine sebep olmakla suçlaması çelişkidir.

3-) Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca* kitabında Sokrates’in özel hayatıyla ilgili olarak da konuşmaktadır. Şimdi de Nietzsche’nin Sokrates’in karısı Ksanthippi hakkındaki beyanlarını değerlendirelim. Nietzsche, her zaman olduğu gibi bu konuda da elinde gerçekle ilgili veri olmadan kesin hükümler vermektedir. *Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe* kitabında söylediği “üç anekdotla bir filozofun hayatı, sistemi ve kişiliği anlaşılabilir” hatasına burada da düşmektedir (Nietzsche, 2006, s.46)

a-) Şöyle ki Nietzsche Sokrates’in özel hayatını, aile hayatını nereden bilmektedir? Bu konu hakkında en önemli iki kaynaktan biri Diogenes Laertios’un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabındaki birkaç satırdan ibarettir, diğeri ise Ksenophon’un bazı eserleridir. (Bence Nietzsche Ksenophon’un Sokrates’le ilgili eserlerini okumadı.) Diogenes Sokrates’in özel hayatıyla ilgili bazı bilgileri naklederken bunların rivayet olduğunu belirtmektedir ve kesin konuşmamaktadır. Öyle ki Sokrates’in iki karısı olduğu rivayetini bile tereddütlü olarak nakletmektedir. Birkaç yerde de Ksanthippi’nin huysuz olduğunu söylemektedir (Laertios, 2007, s.77-81).

Bu kadar az bilgiyle bir şahsın özel hayatı, evlilik hayatı ve iş dünyası hakkında genel ve kesin hükümlerde bulunmak doğru değildir. Üstelik Diogenes Sokrates’ten asırlar sonra yaşamıştır. Bu sebeple onu şahsen tanıması imkânsızdır. Sokrates’in karısı Ksanthippi hakkındaki sözleri de, tereddütlü olarak, onların rivayet olduğunu belirterek nakletmiştir. Nietzsche doğruluğu şüpheli olan bu rivayetleri sanki gerçekmiş gibi göstererek, Sokrates’in özel hayatıyla ilgili ve buradan da onun felsefi düşünceleriyle ilgili hayali hükümler çıkarmaktadır: evliler gerçeği bilemez.

b-) Şimdi bu hükmü irdeleyelim. Neden evli bir şahsın “teleskopuna” hakikat ışığı giremez? Evlilik neden “bulanık bir örtü”dür ve neden hakikatin idrakini engellemektedir!? (Nietzsche, 2015a, s.254). Nietzsche bu konuyla ilgili hiçbir tahlil ve açıklamada bulunmadan bir kalemde evliliğin bilimsel ve felsefi çalışmaları engelleyeceğini hükmetmektedir. Oysa evli olmayı hor gören Nietzsche’nin bekarlığın hangi bakımdan felsefe ve bilim alanında başarılı olmayı sağlayacağını, buna karşın evliliğin bu başarıyı köstekleyeceğini delillere dayanarak ortaya koyması gerekirdi. (Günümüzde bilimde başarılı olmanın uluslararası bir ölçütü Nobel ödülüdür; Nobel ödülü kazanan bilim insanlarının hemen hemen tamamı evlidir.)

Öyle anlaşılıyor ki, Nietzsche kendi bekarlığını idealize etmekte, akademik hayatta bulunmak için tek doğru hayat tarzı olarak övmektedir. (*Güç İstenci*’nde ve *Ahlakın Soykütüğü*’nde bu fikri tekrar eder.) Bu hükümler hissidir ve öznelidir. Bu sebeple genelleştirilemez.

4-) Sokrates’e hemen her bakımdan, hatta onun özel hayatına varıncaya dek saldıran Nietzsche, aynı kitapta bu sert eleştirilerinin yanında Sokrates’i övmektedir. Üstelik Sokrates’i papazlarla karşılaştırmakta ve onun gündelik konuları, gün içinde yaşadıklarımızı ihmal eden papazlara ve diğerlerine karşı çıktığını söylemektedir (Nietzsche, 2005b,s.153). Bu durum Nietzsche’nin Sokrates konusunda farklı duygular içinde olduğunu ispatıdır.

5-) Şimdi de Nietzsche’nin Sokrates’i ilahi bir misyonere benzetmesini değerlendirelim. Ona göre Sokrates ironi ve şaka yapma zevkiyle misyonerlik kavramını yumuşatmıştır; ama yine de kendini ilahi bir misyoner olarak hisseder (Nietzsche, 2014, s.49). Nietzsche her ne kadar Sokrates’i dinci misyonerlerle tam manasıyla aynı tutmasa da, gene de *Apologia*’da Sokrates’in kendisini tanrı tarafından Atina’yı uyandırmakla görevlendirilmiş bir at sineğine benzetmesini (*Apologia*-30e) bir nevi misyonerlik, yumuşatılmış bir misyonerlik olarak yorumlamaktadır. Sokrates’in mahkemede kendini savunurken at sineği benzetmesinde bulunması, onun bilinen ironisinin, mizahının bir

tezahürüdür. Bu sözü Sokrates'in kendini ilahi bir haberci olarak gördüğü şeklinde yorumlayamayız. Nietzsche bu durumu kısmen anlar gibi olmuştur, ama anlayamamıştır. Bu durumu yumuşatılmış bir misyonerlik olarak görmüştür.

6-) Nietzsche'ye göre “kendimizi ahlaksal ve akılsal olarak geliştirmek için *Kitab-ı Mukaddes* yerine elimize Sokrates'in anı kitabını alacağımız ve Montaigne'den ve Horatius'tan en sade ve en ölümsüz uzlaştırıcı-bilge Sokrates'i anlamak için müjdecî ve rehber olarak yararlanılacağı gün gelecektir” (Nietzsche, 2013, s.196). Nietzsche'nin bu beyanı açık bir şekilde Sokrates'i övmektedir. Sokrates'i Hristiyanlığın kurucusundan; Sokrates'in anı kitabını ise *Kitab-ı Mukaddes*'ten üstün görmektedir. Fakat burada Nietzsche'nin *Sokrates'in anı kitabı*yla ne kastettiği açık değildir. Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* kitabına mı gönderme yapıyor, yoksa başka bir kitaba mı bilmiyoruz. Açık olan şey Nietzsche'nin Sokrates konusunda his karmaşası içinde olduğudur. Nietzsche bir yandan coşkulanıp Sokrates'e saldırmıştır, öte yandan bu saldırılarını çürütürcesine Sokrates'i övmüştür. Bazen Sokrates'i daimonion'undan ötürü mistik denilen kişilerle, peygamberlerle aynı kefeye koyarken, bazen *yumuşatılmış bir misyoner* olduğunu söylemiş, bazen de onu Hristiyanlığın kurucusundan bile üstün görmüştür. Görülüyor ki Nietzsche'de Sokrates'le ilgili hem his, hem de fikir çelişkisi mevcuttur.

Bu bölümde Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* kitabındaki Sokrates atıflarını özetleyip, değerlendirdik. Sırada *Tan Kızılığ* kitabı var.

II.1.4. Tan Kızılığ (1881)

Tan Kızılığ kitabında temel araştırma konusu ahlaktır. Nietzsche'ye göre birkaç bin yıldır filozofların sağlam bir temel olarak gördüğü “ahlak”, aslında üzerine kurulan her binanın çöktüğü bir zemine sahiptir. Ahlak söz konusu olduğunda konuşmak ve eleştirmek yasaktır; beklenen şey itaattir (Nietzsche, 2009a, s.10). Nietzsche'ye göre ahlak baştan çıkarma konusunda en büyük ustadır; gerçekte sağlam olmayan bir zemin

olmasını rağmen, filozoflar tarafından *aere perennius* (bronzdan daha dayanıklı) olarak görülmüştür. Bu sebeple Platon'dan bu yana Avrupa'da felsefe alanındaki tüm yapı ustalarının kurdukları yapılar boşunadır. Nietzsche'ye göre filozofların amacı ahlakın baştan çıkarıcı etkisiyle kesinliği, hakikati, en yüce ahlaksal yapıyı oluşturmaktır. Ve bunun için de "akıl" kullanılmıştır (Nietzsche, 2009a, s.11). İşte Nietzsche bu çalışmasında ahlaka duyulan güveni sarsma, bu güvene son verme iddiasındadır. Bu kitaptaki Sokrates yorumu da Sokrates'in ahlaki görüşleri doğrultusundadır. Şimdi bu kitaptaki Sokrates yorumlarını ele alalım.

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın Birinci Kitap'ında ilk olarak gelenek ahlakı kavramını ele alırken Sokrates'e göndermede bulunur. Nietzsche'ye göre ahlak artık "geleneklere itaat" haline gelmiştir. Gelenek ise " bize yararlı olanı emrettiği için değil, yalnızca emrettiği için itaat ettiğimiz üst düzeyde bir otoriteridir" (Nietzsche, 2009a, s.19-20). Gelenek ahlakına göre yasaya en çok uyan kişi en ahlaklı; gelenek ahlakı yasanın karşısında bireysel olan her şeyin silinmesi gerektirir. Bireyselliğin feda edildiği gelenek ahlakı dışında Nietzsche, Sokrates'in izinden gidenleri ayrı bir yere koyarak *özgür insandan söz eder*. Nietzsche'ye göre "özgür insan ahlaksızdır, çünkü o her konuda geleneğe değil, kendisine bağlı kalmak ister" (Nietzsche, 2009a, s.19). Her bireysel eylem, her bireysel düşünme tarzı gelenek ahlakı için dehşet uyandırır. Dolayısıyla özgür insanlar gelenek ahlakı karşısında "ahlaksız" olarak görülmektedir. Oysa Nietzsche'ye göre "Sokrates'in izinden giden, kendine hakim olma ve ölçülülüğü bireyin kendisi için üstünlük olarak ve mutluluğun kişisel anahtarı olarak gören...ahlakçılar bir istisna oluşturur" (Nietzsche, 2005c, s.11). Sokrates'in izinden giden ahlakçılar, "gelenek ahlakının tüm yandaşlarının kınamaları altında yeni bir yol izlerler ve ahlaksızlar olarak ve tam anlamıyla kötü olarak kendilerini topluluktan koparırlar" (Nietzsche, 2005c, s.11). Nietzsche'ye göre *seçkin, özgün* ruhların bireysel eylem ve bireysel düşünce tarzları tarihin akışı içinde *kötü ve tehlikeli* olarak algılanmıştır (Nietzsche, 2005c, s.12). Bu sebeple gelenek ahlakı, geleneğe aykırı

davranışların çeşitli şekillerde cezalandırılmasını, geleneğe uymayan kişinin topluluğa verdiği zararın telafi edilmesini ister (Nietzsche, 2009a, s.21).⁴

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'e *inanç ve yapılanlar* bağlamında bir eleştiride bulunur. Bu bölümde Nietzsche, Sokrates, Platon, Protestan öğretmenler, Luther ve başkalarının düştüğü temel bir yanılgıdan, kafa karışıklığından söz etmektedir. Ona göre Sokrates, Platon, Protestan öğretmenler, Luther ve başkaları “önemli olanın inanç olduğu, yapılanların zorunlu olarak inançtan türemesi gerektiği” konusunda yanılmıştır (Nietzsche, 2005c, s.19). Çünkü bizim her günkü tüm deneyimlerimiz bunun tam tersini kanıtlamaktadır. Nietzsche'ye göre en güvenilir bilgi veya inanç cesaretli bir davranış için gerekli olan güç ya da beceriyi sağlayamaz; düşüncenin eyleme dönüşmesini sağlayan işleyişin yerini alamaz. “İlk olan ve en önde gelen *yapılandır*”, inanç değil. Fakat inancın yapılanı hemen dahil olacağından da emin olunmalıdır (Nietzsche, 2005c, s.19).

Nietzsche kitabın bir başka bölümünde Sokrates ve Platon'un “doğru bilgiyi doğru davranışın izlemesi gerekir” biçimindeki tehlikeli önyargıya, bu büyük yanılgıya safça inandıklarından söz eder (Nietzsche, 2009a, s.93). Nietzsche'ye göre Sokrates ve Platon “bir davranışın özünde bilginin olduğunu düşünen” temel ilkeleriyle genel yanlış düşüncenin ve kendini beğenmişliğin mirasçılarıdır.⁵ Çünkü bugüne kadar bilgi ve davranış (fiil-amel) arasında köprü kurulamadığı “korkunç” hakikatin kendisidir. Nietzsche'ye göre bir kişinin doğru davranış hakkında bildikleri, bu davranışı ortaya koymaya asla yetmez (Nietzsche, 2009a, s.94).

Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'e gönderme yaptığı konulardan bir diğeri de, Sokrates erdemleridir. O, bu kısımda Sokrates erdemlerini “hayvanca” olarak niteler. Nietzsche'ye göre tüm ahlaki olgular hayvancadır; toplumsal ahlak değerlerine ilkel bir

⁴ Nietzsche burada Sokrates'in idam edilmesine gönderme yapıyor olabilir.

⁵ Nietzsche burada Platon'un “erdemın ideasının bilgisine ulaşmak insanı erdemli kılar”, fikrini kastetmektedir.

biçimde de olsa hayvanlarda da rastlanır. Örneğin, “gülünçlükten, saldırıdan, küstahlıktan özenle kaçınma, birinin erdeme eğiliminin olmasının yanı sıra birinin erdemleri bastırması, uyum sağlama, karşı gelme, düzene boyun eğme- tüm bunlar toplumsal ahlak olarak ilkel bir biçimde her yerde, hayvanlar dünyasının derinliklerin de bile bulunur” (Nietzsche, 2005c, s.20). Çünkü Nietzsche’ye göre toplumsal ahlak değerlerinin arkasında hayvansal bir takım amaçlar bulunmaktadır: *kovalayanlardan kaçmak ve avını bulmada avantajlı olmak*. Hayvanların renklerini ortama göre değiştirmesi, gerektiği zaman ölü taklidi yapması, tıpkı bireyin kendini “insan” kavramının ya da toplumun veya bir başka otoritenin ardına gizlemesi gibidir. Bunun sonucunda birey aynı hayvanlarda olduğu gibi kendini güvende hisseder. Hayvanlar da insanlar gibi gerçeklik duygusuyla (*sağduyuyla*) diğer hayvanları gözler, kendine zarar vermeyen hayvanların yaklaşımındaki barış ve uyumu hisseder, yeri geldiğinde kendine hakim olur, kendi çapında kendini tanır (Nietzsche, 2009a, s.32). Nietzsche’ye göre bu sebeple “adaletin başlangıcı, sağduyudan başlayarak ölçülülük, cesaret- kısaca Sokratik erdemler olarak tanımladığımız her şey hayvancadır: bize besin aramayı ve düşmandan kaçmayı öğreten güdülerin bir sonucu” (Nietzsche, 2005c, s.21).

Tan Kızıllığı’nın Üçüncü Kitap’ında Nietzsche, Sokrates’in erdem ve mutluluk kavramlarını, o dönemdeki Yunanlı aristokratların bu kavramlara yaklaşımları bağlamında ele alır, Yunanlı aristokratların ahlak anlayışını eleştirir. Nietzsche bu kısımda kendi yaşadığı dönemi daha soylu bulmakta, yaşadığı dönemdeki aristokratların sadakat, yücelik ve bir kimsenin kendi şöhretine dikkat etmesi bakımından Yunanlılar’ı aştığını düşünmektedir (Nietzsche, 2005c, s.118). Ayrıca kendi dönemindeki aristokratların şövalye gibi cesur olmasını, onların fedakârlıkta bulunma isteğini, düellolarda onur için yaşamlarını tehlikeye atmalarını, iyi bir ün için savaşmalarını, yaşamı ve ölümü hafife almalarını da yücelik olarak görüp övmektedir. Fakat tüm bunlar Yunanlı aristokratlara uzak şeyler olduğu için, soyluluk olarak görülmemiştir (Nietzsche, 2005c, s.119). Nietzsche’ye göre Yunanlı aristokratlar Sokrates’in “erdemli insan en mutlu insandır” sözünü çılgınca bir şey olarak görmüşler ve bunu duydukları zaman kulaklarına inanmamışlardır. Çünkü onlar için mutlu insan erdemli insan değildir. Aksine kendini beğenmiş, keyfi için her şeyi ve herkesi feda edebilen bir “tiran” mutlu insandır. Her yüksek aristokrat Yunanlı, hükmetme hırısından dolayı bir

kaplan gibi avına saldırıp, onu baskı altında tutmak için her şeyi yapmaya hazırdır; onlar için yalanın, cinayetin, ihanetin ve vatan hainliğinin hiçbir önemi yoktur (Nietzsche, 2009a, s.151). İşte bu tarz insanlar için Sokrates'in "erdemli insan en mutlu insandır", fikri inanılmaz ve çılgınca bir şeydir. Sokrates Yunan aristokratlarının ego tatmini peşinde koşan bu anlayışlarının tam tersi bir şey öğretmiştir. Nietzsche bu düşünceleri doğrultusunda, bir diğer bölümde Yunanlılar için şunları da söyler: "ölçülülük, ılımlı cesaret, doğru düşünme veya başta akılcılıkta tamamen başarısız olan Yunanlılar, dört Sokratik erdemi dinlemekten memnun olabilirlerdi- zira Yunanlılar'ın bu erdemlere fazlaca ihtiyaçları vardı, *ama* onları yapmak için kabiliyetleri yoktu" (Nietzsche, 2005c, s.101). Görüldüğü gibi Nietzsche bu bölümde Sokrates'le aynı dönemde yaşayan Yunanlılar'ı ve o dönem aristokratlarını hor görürken, Sokrates'i ayrı bir yere koymaktadır. Nietzsche tiran ahlakı karşısına Sokrates'in ahlakını yerleştirir.

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda son olarak Sokrates ve nedensellik kavramı arasında bir ilişki kurar. Nietzsche'ye göre Sokrates "sebeup ve etkinin" " neden ve sonucun" büyüsunü keşfetmiştir (Nietzsche, 2009a, s.274). Bu büyü Platon'un diyaloglarındaki karşılıklı konuşmada akılcı düşüncenin yeni buluşu olarak kendini göstermiştir (Nietzsche, 2009a, s.273). Sokrates'in diyalektiği, meseleleri neden- sonuç bağlamında ele alması bakımından Yunanlılar tarafından yeni bir tat, "tanrısal sanat" olarak görülmüştür. Çünkü eski geleneğe göre diyalektik, yani karşılıklı konuşma için düşünce bir taklit etmeydi; asıl önemli olan içerik değil, biçim ve üsluptu. Nietzsche'ye göre Sokrates'in sebeup ve etkinin, neden ve sonucun büyüsunü keşfetmesinden sonra, modern insanlar mantığın gerekliliğine alıştırmış ve bu doğrultuda eğitilmiştir. Sonuçta mantık yabancı bir tat olmaktan çıkmıştır (Nietzsche, 2009a, s.274).

II.1.4.1. *Tan Kızıllığı*'nın Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın Birinci Kitap'ında ilkin gelenek ahlakını eleştirip, Sokrates'i geleneksel ahlakın tahakkümüne karşı çıkması bakımından "özgür insan" modeli olarak takdim etmiştir. Sokrates'i ve onun izinden gidenlerin ahlak anlayışını övmüş, onları gelenek ahlakından ayırıp istisna olarak görmüştür. Bu kısma göre

Sokrates ve onun izinden giden ahlakçılar topluluktan (sürüden) koparak, yeni bir yol izlemişlerdir. Bunların ahlakının ayıt edici özelliği ise kendine hakim olma ve ölçülülüğü (az şeyle yetinmeyi) mutluluğun kişisel anahtarı olarak görmeleridir (Nietzsche, 2009a, s.19,20,21).

Şimdi Nietzsche'nin bu düşüncelerini değerlendirelim.

a-) Nietzsche ahlaki açıdan Sokrates'in ve onun izinden gidenlerin kendine hakim olma ve ölçülülüğü, az şeyle yetinmeyi savunmasını gelenek ahlakına aykırı görmektedir. Burada öncelikle şunu sormamız gerekmektedir: kendine hakim olma, ölçülülük ve az şeyle yetinme ne bakımdan gelenek ahlakına aykırıdır? Gelenek ahlakı oburluğu, şehvetperestliği ve savurganlığı mı tavsiye etmektedir? Nietzsche'nin bu düşüncesinde, Sokrates'in hangi bakımdan geleneksel ahlaka aykırı düştüğünü anlamak mümkün değildir. Nietzsche Sokrates'in ahlakını gelenek ahlakına zıt-karşı gibi göstermiştir. Fakat Nietzsche'nin Sokrates'e atfettiği “kendine hakim olma” ve “az şeyle yetinme” gibi ilkeler gelenek ahlakında da vardır. Eğer Nietzsche, Sokrates ahlakının hazcılık ahlakından farklı olduğunu söyleseydi, anlaşılırdı. Ancak Nietzsche'nin istisna olarak gördüğü bu ilkeler ile gelenek ahlakı arasında bir karşıtlık yoktur.

b-) Nietzsche bu bölümde (9 nolu bölümde) Sokrates'i gelenek ahlakına karşı çıkması bakımından, “özgür insan” modeli olarak takdim edip, onun ahlak anlayışını bireysel ahlak olarak överken, Birinci Kitap'ın bir başka bölümünde (26 nolu bölümünde) Sokrates erdemlerinin “hayvanca” olduğunu söylemektedir. 26 nolu bölüme göre sağduyu, ölçülülük, cesaret gibi Sokratik erdemler olarak tanımladığımız her şey, besin aramak ve düşmandan kaçmak gibi dürtülerin bir sonucudur (Nietzsche, 2009a, s.32). Nietzsche 9 nolu bölümde cemiyete hakim olan gelenek ahlakını hor görüp eleştirirken, 26 nolu bölümde Sokrates ahlakını da bu tarz bir ahlak olarak, hatta “hayvan ahlakı” olarak görmektedir. 9 nolu bölümde Sokrates'i “özgür insan” tipinin numunesi olarak takdim etmişti. 26 nolu bölümde ise Sokrates ahlakını hayvanlar dünyasında görülen

güdülerin bir sonucu olarak, (Nietzsche'nin tabiriyle söylersek) “sürü ahlakı” olarak görüp eleştirmiştir. Nietzsche'nin bu iki beyanı çelişiktir.

2-) Şimdi de Nietzsche'nin Sokrates'i *inanç ve yapılanlar, bilgi ve davranış* konusunda eleştirmesine bakalım. Nietzsche'ye göre Sokrates ve Platon önemli olanın bilgi olduğunu, doğru bilgiyi doğru davranışın (filin) izlemesi gerektiğini düşünerek yanılmışlardır (Nietzsche, 2009a, s.94).

Burada Sokrates'in fikirleri hakkında elimizdeki belgelerin sınırlı olduğunu hatırlatarak, Nietzsche'nin aslında Platon'nun erdemli olmak için erdem bilgisine sahip olmayı gerekli ve yeterli görmesini kastettiğini belirtelim. Çünkü bu görüş Platon'a aittir. Platon'a göre erdemli olmak için erdem ideasının epistemesine sahip olmak gerekir. Aristoteles, Platon'un bu görüşünü eleştirmiştir. Aristoteles'e göre erdem bilgisine sahip olmak, erdemli olmak için yetmez; doğru fiilleri “yapa yapa” alışkanlık kazanmak gerekir. Nietzsche de inancın, imanın, tek başına bilginin doğru fiiller hesaba katılmadan yeterli olacağı görüşünü, Luther'i de zikrederek reddetmektedir. Nietzsche'nin bu konudaki eleştirisi isabetlidir. Zira sırf ahlaklı olanı, erdemli olanı bilmekle insan ahlaklı, erdemli olmaz; fiilleri de böyle olmalıdır. Yani kişi fiilleriyle ahlaklı olur. Şöyle bir misalle konuyu izah edelim: kanunu ihlal edenler, birini öldürmenin, hırsızlık yapmanın, ırza geçmenin ve diğer suçların kanuna aykırı olduğunu pekâla bilirler. Bu tarz fiillerin kanuna aykırı olduğunu bilmek, suç olduğunu bilmek onları ahlaklı kılmaya yetmemektedir. Hatta hakimler de, hukuk öğretim üyeleri de hukuku elbette çok iyi bilirler, ama bu kişiler de zaman zaman hukuku ihlal etmişlerdir. Keza pek çok dinci şeriatçılık yapar, helal-haram propagandası yapmakta da şampiyondurlar. Ancak onların da şeriatı ne kadar ihlal ettiklerini, “haram yediklerini” pek çok cinsi suç işlediklerini görüyoruz, biliyoruz. (Şeriat göre çalmak ve zina yapmak suçtur.) Demek ki ahlaklı olmak bilmekle değil, “bu bilgiye” uygun fiilde bulunmakla gerçekleşir. Özetle Nietzsche'nin bu konudaki (Platon'un erdemli olmak için erdem ideasını bilmek yeterlidir görüşünü) eleştirisi, yerinde ve isabetlidir.

3-) *Tan Kızıllığı* kitabında Nietzsche Sokrates'in ahlakını ayrı bir yere koyup, Yunanlı aristokratların mutluluk anlayışlarını ve ahlak anlayışlarını sert bir dille eleştirmektedir. Hatta kendi döneminin ve kendi dönemindeki aristokratların ahlak anlayışlarının, Yunan aristokrat ahlakından çok daha üstün olduğunu da düşünmektedir. Nietzsche'ye göre Yunanlı aristokratların mutluluk anlayışları bir tür ego tatminine dayalıdır. İşte Sokrates erdemli insanın en mutlu insan olduğunu söyleyerek, aslında bambaşka bir ahlaktan söz etmiştir. Nietzsche burada Yunanlı aristokratların tiran ahlakı karşısında, Sokrates'in ahlak anlayışını övmektedir (Nietzsche, 2009a, s.151).

Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı* kitabındaki bu yorumu onun *Tragedyanın Doğuşu* kitabındaki Sokrates eleştirileriyle açık olarak çelişmektedir. Şöyle ki, Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'i tragedyayı ve mitosunu öldürmekle suçlarken, aynı zamanda onun sanat, devlet, *ahlak* ve kültür alanında Nietzsche'nin kendi zamanına kadar etkili olan bir dejenerasyon, bir çöküş meydana getirdiğini iddia etmişti (Nietzsche, 2005a, s.150). *Tan Kızıllığı* kitabında ise ahlak alanındaki bozulmanın sorumlusu olarak Sokrates değil, Yunanlı aristokratlar ve onların ego tatmini peşinde koşan ahlak anlayışları gösterilmektedir. Üstelik Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın bu bölümünde Sokrates'in ahlak anlayışını övmektedir. Bu durum Nietzsche'nin Sokrates'in ahlak anlayışı konusunda birbiriyle çelişik beyanlarda bulunduğu ispatıdır.

Ayrıca Nietzsche çoğu kitabında her fırsatta "*Yunanlılar'ın trajik çağı*"nı övmüş, adeta göklere çıkarmıştır. Ancak *Tan Kızıllığı*'nda kendi çağını, kendi çağındaki aristokratların ahlak anlayışını pek çok bakımdan bu dönemden çok daha üstün bulmuş, hatta Yunanlı aristokratların ahlak anlayışının egoizme dayalı olduğunu söyleyerek onları sert bir dille eleştirmiştir. Bu durum Nietzsche'nin gerçekte ne düşündüğünü anlamamıza engel olmaktadır.

Burada şunu da belirtmekte fayda var: Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki sözleri bazen hem aynı kitap içinde birbiriyle çelişmekte, bazen de farklı kitaplardaki düşünceleri

birbiriyle çelişmekte, hatta birbirlerini çürütmektedir. Bu durum ise onun gerçekteki Sokrates hakkında değil, kendi felsefesi bakımından yeniden kurguladığı Sokrates hakkında konuşmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche her defasında, kendi ruh haline göre zihninde farklı farklı “Sokrates tipleri” canlandırdığı için böylesi karışık, tutarsız ve bazen anlaşılmasız yorumlar ortaya koymuştur.

4-) Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'in sebep ve etkinin, neden ve sonucun büyüsunü keşfettiğini söyler. (Nietzsche, 2009a, s.274). Şimdi de Nietzsche'nin nedensel düşünmeyi, nedensel düşünmenin büyüsunü ve mantığı Sokrates'in keşfettiği konusundaki iddialarını değerlendirelim.

Nedensel düşünme zihnin tabi bir faaliyetidir. Çocuklar da dahil, her insanda vardır. Nedensel düşünmenin esası çeşitli nesnelere, olaylar arasında bağlantı kurmak ve sebep ve sonuçları idrak etmektir. Mesela yiyeceklerin karnımızı doyurması ve bizi beslemesi gibi. Aynı şekilde bazı yiyeceklerin bizi hasta etmesi gibi... Keza çeşitli hava şartlarının vücudumuz üzerindeki tesirleri gibi: yağmurun, karın üşütmesi; sıcaklığın yakması, rahatsız etmesi...Buna mukabil ılıman iklimin vücudu rahatlatması...Tabiatla ilgili, toplum ilişkileriyle ilgili sayısız misal verebiliriz. Akıl sağlığı yerinde olan, normal sıhhatteki her insan, ister cahil, ister okumuş olsun, ister yetişkin, ister çocuk olsun hayatı boyunca kaçınılmaz olarak nedensellik kurar; kurmadığı takdirde zaten yaşayamaz. Hatta sadece insanlar değil, hayvanlar da gerek avlanırken, gerek kendilerinden güçlü diğer hayvanlardan kendilerini korurken nedensellik bağı kurarlar. Aksi takdirde yaşayamazlar. Bu sebeple Eski Yunanlılar da her insan gibi tabiatla ilgili, toplumla ilgili münasebetlerinde elbette nedensellik bağı kuruyorlardı. Hal böyle olduğuna göre, nasıl olur da Sokrates sebep ve etki, neden ve sonucun büyüsunü keşfedebilir? Sokrates kendisinden önceki Yunanlılar'dan farklı ne yaparak nedenselliğin büyüsunü keşfetmiştir? Sebep ve etkinin, neden ve sonucun Sokrates'e kadar keşfedilmemiş olan büyüsunü nedir? Nietzsche bu hususları hiç izâh etmemiştir. Nietzsche'nin bu beyanı da diğer beyanları gibi dayanaksızdır.

Tan Kızıllığı'daki Sokrates yorumlarını ele aldık. Sonraki kitabımız *Şen Bilim*.

II.1.5. *Şen Bilim* (1881-1887)

Şen Bilim Nietzsche'nin uzun bir hastalık döneminin ardından yazdığı bir kitaptır. Bu kitapta genel olarak bilim, bilimsel düşünme, bilimin amacı, bilgi, inanç, ahlak, değer yargıları, yaşam ve mutluluk gibi konuları ele almıştır. Nietzsche bu konulardaki yanlışlıklara dikkat çekip, yaygın anlayışları eleştirmiştir. Örneğin bilimin ilerlemesiyle birlikte, bilgi ve mutluluk arasında yakın bir ilişki olduğu düşünülmüştür (Nietzsche, 2003, s.67). Oysa Nietzsche'ye göre bilime duyulan inanç metafizik bir inançtır (Nietzsche, 2003, s.214). Nietzsche bu kitapta her türlü yazgıya "evet" diyen (*amor fati*) bir yaşam tarzını savunur (Nietzsche, 1974, s.223). Onun için yaşam "kahramanca duyguların da dans ve oyun için yer bulduğu tehlikelerin ve galibiyetlerin dünyasıdır" (Nietzsche, 1974, s.255).

Nietzsche *Şen Bilim*'de bütünlüklü ve tutarlı bir Sokrates yorumu ortaya koymamıştır. Ancak bir bölümde açık bir şekilde Sokrates'e her bakımdan hayran olduğunu dile getirmektedir. Ama diğer yandan bazı bakımlardan sert bir dille Sokrates'i eleştirmektedir. Şimdi Nietzsche'nin bu kitapta ortaya koyduğu Sokrates yorumlarını aktaralım.

Nietzsche *Şen Bilim*'in Birinci Kitap'ının *İstenmeyen Müritler* bölümünde (32) Sokrates'e göndermede bulunur ama, bu metinde Nietzsche'nin Sokrates hakkında ne söylediğini anlamak çok zor. Nietzsche'nin ne kastettiği açık değildir. *Şen Bilim*'i İngilizce'ye çeviren Walter Kaufmann da buraya düştüğü dipnotta metnin karışıklığını imâ etmiştir.⁶ Bu sebeple ben, kesin hükümde bulunmadan metni özetlemeye çalışacağım.

Nietzsche Birinci Kitap'ının *İstenmeyen Müritler* bölümünde kendini Sokrates'in bir zamanlar yaptığı gibi gençleri baştan çıkaran bir filozof olarak gösterir (Nietzsche, 1974, s.103). Bu bölümde iki tip öğrenciyi birbiriyle karşılaştırır; "ikisi de istenmeyen müritler'dir. Eğer bu öğrenciler Nietzsche'nin öğretisini benimseyecek olsalardı, biri

⁶ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev: Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 103, 26 nolu dipnot.

“hayır” diyemezdi, öteki ise her şeye “yarı yarıya” derdi. Nietzsche’ye göre kendi düşünme tarzı savaşı bir ruhu ve incinmekten zevk almayı gerektiği için ilk öğrenci çok acı çekerdi ve açık ve içsel yaralardan dolayı ölürdü. Nietzsche diğer öğrencininse düşmanı olmasını istediğini söyler. Çünkü diğer öğrenci temsil ettiği her konuda kişisel bir taviz verecek, her konuda uzlaşma sağlayacaktı (Nietzsche, 1974, s.103). Nietzsche burada *örtük olarak* gençler üzerinde Sokrates’le aynı etkiye sahip olduğunu imâ etmektedir, diyebiliriz. (Metnin açık olmadığını yukarıda belirtmişim, bu sebeple kesin hükümde bulunamıyorum.)

Nietzsche’nin bu kitapta Sokrates’e göndermede bulunduğu konulardan bir diğeri de Sokrates’in ölüm tarzıdır. Nietzsche ilkin imparator Augustos ve Nero’nun ölümleri bağlamlarında Sokrates’in adını anar; Sokrates’in ölüme giderken ki haliyle, Augustos ve Nero’nun ölürken ki son sözlerini mukayese eder. Augustos ölürken “Beni alkışlayın dostlarım, komedi bitti”, diyerek hayatı boyunca yaptıklarını bir komedi rolüne benzetmiştir. Aynı şekilde Nero da ölürken “Benimle birlikte büyük bir sanatçı yok oluyor” diyerek aslında Augustos’un düşüncesini de dile getirmiştir. Nietzsche’ye Augustos ve Nero tahtlarında bilge rolü oynamak için hayatları boyunca “maske” takmışlardır. Ancak ölürken maskelerini düşürmüşlerdir (Nietzsche, 1974, s.105).

Nietzsche Augustos ve Nero’nun ölüm anlarındaki hallerini Sokrates’in ölüme gidiş haliyle karşılaştırır. Nietzsche’ye göre Augustos ve Nero’nun ölümü “Sokrates’in ölümünü tam tersidir” (Nietzsche, 1974, s.105). Nietzsche burada Augustos ve Nero’nun ölümünü Sokrates ve Tiberius’un ölümüyle kıyaslar. Nietzsche’ye göre Tiberius’un ölümü Sokrates’in ölümüne benzemektedir. Çünkü ikisi de sessizce ölmüştür. Tiberius ve Sokrates acı çekenlerdi, samimiydiler ve oyuncu değillerdi (Nietzsche, 1974, s.105).

Nietzsche *Şen Bilim*’in bir başka bölümünde Sokrates’in ölümünü ve onun sessizliğini tekrar ele alır. Bu bölümde açık bir şekilde Sokrates’e olan hayranlığını dile getirir: “Ben Sokrates’in yaptığı, söylediği her şeydeki yürekliliğe, bilgeliğe hayranım-

söylemediklerine de...” (Nietzsche, 2003, s.205). Nietzsche Sokrates’i Atina’nın kendine çok güvenen gençlerini titreten ve ağlatan bir *alaycı* olarak betimlemektedir. Ona göre Sokrates “...yalnızca çağının en büyük gevezesi değildi, aynı ölçüde çağının en sessiz kişisiydi” (Nietzsche, 2003, s.205). Sokrates son anında da sessizliğini korumuştur. Nietzsche Sokrates’in “tinlerin daha yüksek bir katında” olduğunu söyler. Bu aşamaya kadar Sokrates’i öven Nietzsche, bundan sonra Sokrates’in ölüm anında Crito’ya söylediği “Ey Crito, Asclepius’a bir horoz adadım”, sözünü anımsatır ve Sokrates’i sert bir dille eleştirmeye başlar. Bu söz Sokrates’in yaşamı hastalık olarak, ölümü ise tedavi olarak gördüğünün göstergesidir. Nietzsche Sokrates gibi birinin kötümser olmasını olanaksız bulur. Fakat Sokrates yaşamı boyunca sevinçli bir yüz takınsa da, yaşam hakkındaki en son yargısını, en derin duygusunu bütün ömrü boyunca saklamıştır. Yani hayatı boyunca aslında iyimserlik maskesi altında rol oynamıştır. Nietzsche’ye göre Sokrates aslında yaşamda acı çekmiştir. Bu sebeple o, “korkunç, dindar, kafir söyleşiyle” kendinden öç almıştır. Nietzsche bu noktada şu sözleri söyler “Sokrates’e böyle bir öç gerekiyor muydu? Onun dolup taşan erdeminde bir gramcık yücelik yok muydu? Yazık, dostlarım, bizim Yunanlılar’ı bile alt etmemiz gerek!” (Nietzsche, 2003, s.205) Bu bölümde Nietzsche bir yandan Sokrates’e olan hayranlığını dile getirirken, öbür yandan Sokrates’in son sözlerinin onun bütün hayatıyla çeliştiğini düşünerek ona kızmaktadır.

Nietzsche *Şen Bilim*’in Dördüncü Kitap’ında Sokrates’in aptallığa zarar verdiğini düşünür. Nietzsche’ye göre inatla, suçlayarak vaaz edilen, bencilliğin kınanması gereken bir şey olduğu inancı, bencillğe zarar vermiştir. Bu ise ancak sürü içgüdülerine yarar sağlamıştır. Bencillik iyi vicdandan yoksun bırakılarak, bütün kötülüklerin kaynağı onda bulunmaya çalışılmıştır. Bencillik bedbahtlığın sebebi olarak görülmüştür. Nietzsche’ye göre bu yaklaşım tarzı bencillikteki canlılığa, sevince, duyarlılığa ve güzelliğe zarar vermiştir. Bu sebeple bencillik aptallaştırılmış, çirkinleştirilmiş ve zehirlenmiştir (Nietzsche, 1974, s.258).

Nietzsche’ye göre “antik filozoflar bedbahtlığın kaynağının çok farklı şeylerde olduğunu düşündüler” (Nietzsche, 1974, s.258). Sokrates’le beraber bu filozoflar,

insanların düşüncesizlikleri ve aptallıkları sebebiyle nadiren mutlu olduklarını düşündüler ve şunu söylediler: “Biz düşünürler, düşünürler olarak tüm herkesin içinde en mutluyuz!” (Nietzsche, 1974, s.258). Nietzsche’ye göre aptallığa karşı söylenenler, aptallığı iyi vicdandan yoksun bırakmıştır; Sokrates ve onun önyak olduğu filozoflar aptallığa zarar vermişlerdir (Nietzsche, 1974, s.258).

II.1.5.1.Şen Bilim’in Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche’nin anlatım tarzı ve metinlerde kullandığı dil çoğu zaman onun ne kastettiğini anlamamıza engel olmaktadır. Bu sebeptendir ki Nietzsche hakkında birbirinden farklı, bazen birbirine aykırı yorumlar yapılmıştır. Öyle ki, kimileri Hitler’in düşüncelerinin kaynağının aslında Nietzsche olduğunu bile söylemiştir. Üstelik buna kanıt olarak da, Nietzsche’nin eserlerindeki bazı bölümleri göstermişlerdir. Nietzsche’nin düşüncelerini ifade ediş tarzı kimi metinlerde öylesine örtük, belirsiz ve karışıktır ki, onun ne söylediğini, ne kastettiğini anlamak çok zor, hatta bazen imkânsızdır. Bunun bir örneği de Nietzsche’nin Sokrates yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Onun bazı metinlerinde Sokrates hakkındaki düşüncelerini anlamak mümkün değildir. Şen Bilim’in Birinci Kitap’ında bulunan *İstenmeyen Müritler* bölümünde de bunun bir numunesini bulabiliriz. Nietzsche burada Sokrates’e göndermede bulunmaktadır. Fakat Sokrates için ne demek istediği anlaşılmıyor. Metin şöyle başlıyor: “ Bir zaman Sokrates’in yaptığı gibi gençleri bozan huysuz bir filozof ‘Bu gençle ne yapmalıyım?’, diye bağırdı. Bu iki genç istenmeyen öğrencilerdi. Biri ‘hayır’ diyemezdi, öteki ise her şeye ‘yarı yarıya’ derdi ” (Nietzsche, 1974, s.103).

Şimdi, metinde Nietzsche’nin bu iki öğrenciyle (istenmeyen müritlerle) kimi kastettiği açık değildir. Nietzsche burada belli kişileri mi kastediyor, yoksa simgesel olarak iki öğrenci tipinden mi bahsediyor bilmiyoruz. Ayrıca “Sokrates’in yaptığı gibi gençleri bozan huysuz filozof” kimdir? Metinde bu soruların cevabı yok, Nietzsche bu sorulara ilişkin bir açıklama yapmamış. Ben burada sözü edilen “Sokrates’in yaptığı gibi gençleri bozan huysuz filozof”u metnin akışına göre Nietzsche’nin kendisi olarak yorumladım. Ama Nietzsche burada kendini mi kastediyor, emin değilim. Çünkü

öznenin kim olduğu belli değil. Metni İngilizce'ye çeviren Walter Kaufmann'ın da bu kısma düştüğü bir dipnotla metnin karışıklığını imâ ettiğini tekrar belirteyim.⁷

2-) Nietzsche *Şen Bilim*'de iki ayrı bölümde Sokrates'in ölümüne göndermede bulunur. Sokrates'in ölümünü konu edindiği ilk bölümde, onun ölümünü hayatları boyunca maske takıp rol yapan, fakat ölürken maskelerini düşüren Roma imparatorları Augustus ve Nero'nun ölüm anıyla karşılaştırır. Nietzsche Sokrates'in ölüme giderken ki halinin Augustus ve Nero'nun ölüme giderken ki hallerinin tam tersi olduğunu söyler. Çünkü Nietzsche'ye göre Sokrates sessizce ölmüştür, samimidir ve rol yapmamıştır (Nietzsche, 1974, s.105). Hâlbuki Augustus ve Nero ölüm anında komedinin sonlandığını söylemişlerdir.

Sokrates'in ölümünü ele aldığı bir diğer bölümde ise Nietzsche ilk önce Sokrates'e hemen her bakımdan hayranlığını dile getirir. (Nietzsche, 2003, s.205). Birkaç satır sonra Sokrates'in ölüm anında Crito'ya söylediği sözü anımsatır ve onun yaşamı hastalık, ölümü ise şifa olarak görmesini sert bir dille eleştirmeye başlar. Nietzsche'ye göre Sokrates son anına kadar yaşam hakkındaki gerçek düşüncelerini, son yargısını sevinçli bir yüzle saklamıştır. (Nietzsche'ye göre bu sevinçli yüz Sokrates'in taktığı bir maskedir.) Nietzsche Sokrates'in ölüme gidişinden söz ettiği yerde onun erdeminde hiçbir yücelik olmadığını imâ etmiştir (Nietzsche, 2003, s.205). Nietzsche'nin bu beyanlarını değerlendirelim.

a-) Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in iki ayrı bölümde Sokrates'in ölümü hakkında yaptığı bu yorumlar birbiriyle çelişmektedir. Nietzsche ilk önce Augustus ve Nero'nun ölümünü hayatları boyunca taktıkları maskenin düşmesi olarak yorumlamıştır. Ve Sokrates'in ölümünü samimi bulmuştur. Hâlbuki aynı kitapta Sokrates'in de hayatı boyunca iyimserlik maskesi-sevinçli bir yüz maskesi taktığını, son anda maskesini çıkardığını (tıpkı Augustus ve Nero gibi) söylemiştir; Sokrates'i de bir oyuncu olarak görmüştür.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev: Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 103, 26 nolu dipnot.

Yani ilk önce Sokrates'in ölümünü öven, samimi bulan, ayrı bir yere koyan Nietzsche, aynı kitabın başka bir bölümünde onu da eleştirdiği adamlarla bir görmüştür. Hatta ağır bir dille Sokrates'i de eleştirmiştir. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin bu iki yorumu taban tabana birbirisiyle zıttır. Nietzsche'nin Sokrates'in ölümü hakkındaki fikir ve beyanları çelişiktir.

b-) Şu hususu da belirtelim: Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Yunanlı aristokratlara kıyasla kendi çağındaki aristokratları daha üstün görmüştü. Şöyle ki, Nietzsche bu kitapta kendi dönemindeki insanların şövalye gibi cesur olmasını, onların fedakârlıkta bulunma isteğini, düellolarda *onur için yaşamlarını tehlikeye atmalarını*, iyi bir ün için her şeyi göze alıp savaşmalarını, *yaşamı ve ölümü hafife almalarını* soylu, kahramanca ve yüce özellikler olarak övmüştü. Hatta tüm bunlar Yunanlı aristokratlara uzak şeyler olduğu için, Yunanlı aristokratlar tarafından soyluluk olarak görülmediği için onları sert bir dille eleştirmişti (Nietzsche, 2005c, s.119).

Şen Bilim'in Dördüncü Kitap'ında ise Nietzsche Sokrates'in ölümüne gitmesini kızgınlıkla karşılamakta, sert bir dille eleştirmektedir. *Tan Kızıllığı*'nda onur için, iyi bir ün için yaşamı tehlikeye atmayı överken, *Şen Bilim*'deki bu bölümde Sokrates'in ölümüne gitmesini onun erdemine aykırı bir şey olarak görmektedir. Nietzsche'nin iki farklı kitabında ortaya koyduğu bu beyanları çelişiktir. Nietzsche onur için, iyi bir ün için ölümüne gitmeyi kâh övmüş, kâh yermiştir.

c-) Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in Dördüncü Kitap'ında Sokrates'in ölme gidişini kızgınlıkla eleştirmesi, onun bu kitapta temel yaşam ilkesi olarak benimsediği ve yücelttiği "*amor fati*" (yazgı sevgisi) fikriyle de uyuşmamaktadır (Nietzsche, 1974, s.223). Çünkü Nietzsche bir yandan yazgıyı sevmeyi yücelterek öğütlemiş, öte yandan da insan hayatının çok önemli bir parçası olan (adeta yazgısı olan) kültürü bütün felsefe hayatı boyunca, çeşitli bakımlardan şiddetle eleştirmiştir.

Şu hususu önemle belirtelim ki, hiçbir insan *amor fati*'yi tam manasıyla uygulayamaz. "Ermiş", "derviş" namıyla yüceltilen insanlar bile, hatta "peygamber" olarak görülenler bile *amor fati*'yi, tam olarak uygulayamamışlardır; yani başlarına gelen her şeye "evet" diyememişlerdir. Zira bu kişiler insanı, toplumu değiştirmek için yoğun gayrette bulunmuşlardır. Madem tabiatta olan her şeye, insanın yaptığı her şeye *amor fati* ilkesiyle (düsturuyla) yaklaşmak gerekiyor, yani onları her nasılsalar öyle, oldukları gibi kabul etmek gerekiyor, o zaman Nietzsche'nin kendisi neden Sokrates'e yer yer aşırı sert bir dille "saldırdı", neden diğer kültür ve ahlak konuları hakkında eleştiriler yaptı? Onun aslında Sokrates'in ölüme gitmesini, "*kader*" olarak görüp, *amor fati* ilkesi gereği metanetle karşılaması gerekmez miydi? Demek ki Nietzsche kendi öne sürdüğü *amor fati* ilkesini en başta kendisi hiç uygulamamıştır, uygulayamamıştır. Zaten belirttiğim gibi bu ilkeyi tam manasıyla uygulamak mümkün değildir.

3-) Şimdi de Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in Dördüncü Kitap'ında Sokrates'le beraber antik filozofların aptallığa zarar verdiklerini söylediği bölüme gelelim. Öncelikle şunu belirtelim: Nietzsche'nin bu bölümde ne söylemek istediği açık değildir. Nietzsche burada karmakarışık bir ifadeyle Sokrates'in de içinde olduğu geleneksel ahlakı savunan antik filozofların, bencillikteki canlılığa, sevince, duyarlılığa ve güzelliğe zarar verdiğini söylemiştir. Bu sebeple bencillik aptallaştırılmış, çirkinleştirilmiş ve zehirlenmiştir. Üstelik bu filozoflar yalnızca kendilerinin en mutlu olduklarını düşünmüşlerdir. Bu filozofların aptallığa karşı söyledikleri aptallığı iyi vicdandan yoksun bıraktığından, aptallığa zarar verilmiştir (Nietzsche, 1974, s.258). İşte Nietzsche bu bölümde Sokrates'i de geleneksel ahlakı savunanların olduğu gruba dahil edip eleştirmiş, bencillikteki canlılık ve sevinç gibi unsurlara zarar verdiğini düşünmüştür. Şimdi Nietzsche'nin bu düşüncelerini değerlendirelim.

a-) Dikkat edilirse Nietzsche buradaki fikirleriyle aslında Sokrates'in "erdemli insan, en mutlu insandır" fikrine de (bu görüş Platon'a aittir, ama Nietzsche Sokrates'e ait olduğunu söylemektedir.) karşı çıkmaktadır. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de dile getirdiği bu düşünceleri *Tan Kızılığ*'nda bulunan bazı bölümlerle çelişmektedir.

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda gelenek ahlakını eleştirirken, Sokrates'i gelenek ahlakına karşı çıkan "özgür insan" tipi olarak takdim etmiştir. *Tan Kızıllığı*'ndaki bu kısma göre Sokrates ve onun izinden giden ahlakçılar, kendine hakim olma ve ölçülülüğü mutluluğun kişisel anahtarı olarak gördükleri için gelenek ahlakından kopmuş, yeni bir yol izlemişlerdir (Nietzsche, 2009a, s. 19-20-21). *Tan Kızıllığı*'ndaki bir başka bölüme göre ise Nietzsche, Sokrates'in "erdemli insan, en mutlu insandır" sözünü, yani onun mutluluk anlayışını, Yunanlı aristokratların egoizme dayalı mutluluk anlayışları karşısında övmüştür (Nietzsche, 2009a, s.151).

Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı* kitabındaki bu beyanları, *Şen Bilim*'de Sokrates'i gelenek ahlakına dahil edip eleştirmesiyle çelişmektedir. Üstelik Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'in mutluluk anlayışını yüceltirken, *Şen Bilim*'de Sokrates sadece kendini mutlu görüyordu, diye düşünerek eleştirmektedir. Nietzsche'nin bu iki kitabında bulunan beyanları açıkça çelişkilidir, tutarsızdır.

b-) Nietzsche burada bencillik ile bir kimsenin şevk, hayatiyet, sevinç ve enerji dolu olmasını birbirine karıştırmaktadır. Bencillik bu demek değildir. Bencillik bir kimsenin sadece kendi menfaati için yaşaması ve kendi menfaatleri doğrultusunda başkalarına haksızlık yapmasıdır. Hayatiyet dolu, enerjik bir insan bencil olmayabilir de.

c-) Nietzsche'nin bu beyanındaki başka bir eksiklik de şudur: Nietzsche'nin Sokrates'i de dahil ettiği geleneksel ahlakı savunan antik filozoflar kimlerdir? O dönem filozoflarını düşünelim. Presokratikler denilen ve Thales'le başlatılan filozof grubu ahlak ile değil, tabiat (physis) konularıyla, ontolojiyle uğraşmışlardır. Daha sonra gelen ve Sofistler denilen grup ise ahlakla ve toplum konularıyla ilgilenmişlerdir. Bu durumu göz önüne alarak şu soruyu soralım: gerek Presokratikler içinde, gerekse Sofistler içinde canlılığı, sevinci ve enerji dolu olmayı bencillik olarak gösterip hangi filozof eleştirmiştir! Böyle bir filozof yoktur. Şu halde Nietzsche'nin eleştirisini yönelttiği

“nesne” mevcut değildir; Nietzsche kendi zihninde yarattıklarına göre hükümlerde bulunmaktadır.

Şen Bilim'deki Sokrates yorumlarının incelenmesi buraya kadar. Şimdi *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabına geçelim.

II.1.6. *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* (1886)

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabında filozofların hakikat düşkünlüğüne, onların ahlak anlayışına ve değerlendirme tarzına, ayrıca kendi çağındaki “sürü hayvanının içgüdülerine” dayanan ahlak anlayışına bir eleştiride bulunur. Nietzsche'ye göre filozofların hakikat düşkünlüğü, onları kolayca yanlış düşürmektedir. Üstelik en yanlış yargılar, en vazgeçilmez yargılar olarak görülmüştür; yanlış yargılardan vazgeçmenin yaşamı yadsıyıp, ondan vazgeçme olduğu düşünülmüştür. İşte Nietzsche bu kitapta alışılmış değer duygularına karşı çıkan, iyinin ve kötünün ötesinde bir felsefeden bahsetmektedir (Nietzsche, 2010a, s.19-20). İyinin ve kötünün ötesinde bir felsefe, ancak yeni felsefecilerle, yeni bakışlarla mümkündür. Nietzsche bu kitapta, yeni bir felsefeci türünün geldiğini görüyorum, der. Ona göre bu yeni felsefeciler kendinden öncekilerle zıt eğilimleri ve beğenileri olan, şimdiye kadar hakikat olarak bilinenlere, değerlere, belli bir perspektiften yapılan değerlendirmelere kuşkuyla yaklaşan felsefecilerdir (Nietzsche, 2010a, s.18-19).

Nietzsche *Şen Bilim*'de Sokrates'i sert bir dille eleştirirken, ona olan hayranlığını da dile getirmiş, birkaç yerde Sokrates'i yücelterek övmüştü. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ise Sokrates'e olan yoğun bir saldırıyla karşılaşmaktayız. Bu kitaptaki bazı bölümlerde Nietzsche, tıpkı *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi Sokrates'in Platon'u bozduğunu iddia edip, Platon'u Sokrates'in “kurban”ı olarak tasvir etmektedir. Fakat buradaki Sokrates yorumunda da yer yer bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz. Şimdi *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabındaki Sokrates yorumlarına geçelim.

İyinin ve Kötünün Ötesinde ilkin önsözde, “dogmatizm” bağlamında Sokrates’e bir gönderme vardır. Nietzsche Avrupa’daki Platonculuğu dogmatik felsefe örneği olarak gösterir ve Platon’un felsefesinin büyük bir hata olduğunu düşünür; Avrupa’daki Platonculuk Avrupa’ya çok zarar vermiştir. “...Platon’un saf ruhu ve kendi başına iyiyi buluşu,...gelmiş geçmiş tüm hataların en kötüsü, en kalıcısı ve en dogmatik olanıdır” (Nietzsche, 1966, s.3). Nietzsche’ye göre Platon’un yaptığı gibi ruhtan ve kendi başına iyiden söz etmek, hakikati alaşağı edip, yanlış bir şekilde kullanmak ve yaşamın temel koşulu olan geniş bakış açısını reddetmektir.

Nietzsche Platon’un Avrupa kültürüne zarar verdiğini tespit ettikten sonra, bir “doktor” gibi Platon’un ve Platonculuğun Avrupa üzerindeki kötü tesirlerinin sebebini araştırır. Çünkü o, Platon’un bir “hastalığa” yakalandığını düşünmektedir (Nietzsche, 1966, s.3). Bu sebeple şu soruları sorar: “ Geçmişin en sevimli ürünü Platon böylesi bir hastalığa nasıl yakalanabildi? En nihayetinde ahlaksız Sokrates miydi onu baştan çıkaran? Sonuç olarak gençleri bozan Sokrates miydi? Ve Sokrates baldıranı hak etti mi?” (Nietzsche, 1966, s.3). Nietzsche bu tarz sorular sorarak Platon’u asıl bozan kişinin Sokrates olduğunu söylemek istemiştir. Üstelik Nietzsche, Sokrates’in baldıran zehrini hak ettiğini de düşünmektedir.

Nietzsche’ye göre bugün Platon’a karşı savaş, aslında Hristiyan kilisesine karşı bir savaştır. Çünkü Hristiyanlık “halk”ın Platonculuğunu (Nietzsche, 1966, s.3). Platon’un arkasında ise Sokrates vardır. Yani Platon’un ve Platonculuğun, Avrupa üzerindeki kötü tesirlerinin asıl sorumlusu Sokrates’tir. Hatta Nietzsche neredeyse Hristiyanlığın olumsuz etkilerinde Sokrates’in de sorumlu olduğunu imâ etmektedir.

Nietzsche Delphi’de Apollon tapınağının girişinde yazan “gnothi seauton” (kendini bil) sözünün ne anlama geldiğini sorgularken de Sokrates’e göndermede bulunur. Tanrı Apollon “kendini bil” sözüyle “...şunu mu kastetti? Kendinle ilgilenmeye son ver! Nesnel ol! Peki ‘bilimsel insan’ Sokrates ne kastetti?” (Nietzsche, 1966, s.81).

Nietzsche bu kitabın başka bir bölümünde “nesnel” olmayla bağlantılı olarak, “*nesnel insan*”dan ve “*bilimsel insan*”dan söz eder ve bu insan tiplerini eleştirir. Öznellikten ve kendisi olmaktan bıkmış nesnel insan adeta kendini yok sayar, kendisinden rahatsız olur; kişisizleştirmeyi ve kendisizleştirmeyi bir kurtuluş olarak yüceltir (Nietzsche, 2010a, s.125). Nietzsche’ye göre nesnel insan bir ayna gibidir. Aynanın yansıtma görevine boyun eğmesi gibi, nesnel insan da bilinmesi istenen her şeye boyun eğmeye hazırdır. Nesnel insan içeriksiz ve kendinden yoksun bir insandır (Nietzsche, 2010a, s.126-127). Nietzsche bilimsel insanı da soylu olmayan bir insan tipi olarak görür (Nietzsche, 1966, s. 125). Bilimsel insan, bilimsellik insana yüzeysel olmayı teklif ettiği için ve onu neşeli gösterdiği için bilimi kullanır. Nietzsche burada bilimin, bilimsel insan için adeta bir maske olduğunu düşünmektedir. Nietzsche’ye göre bilimsel insanlar, “bu yanlış sonuçla başkalarını da baştan çıkarmak isterler” (Nietzsche, 1966, s.220-221).

Nietzsche *Tan Kızılığı*’nda Sokrates ve Platon’u *inanç* (iman) ve *yapılanlar, bilgi ve davranış* konusunda eleştirmişti. Nietzsche’nin *Tan Kızılığı*’ndaki düşüncelerine göre Sokrates ve Platon önemli olanın bilgi olduğunu, doğru bilgiyi doğru davranışın (fiilin) izlemesi gerektiğini düşünerek yanılmışlardır (Nietzsche, 2009a, s.93-94). Nietzsche bilgi ve davranış konusundaki eleştirilerine *İyinin ve Kötünün Ötesinde* bulunan *Ahlakın Doğal Tarihi* bölümünün bir kısmında (190. bölüm) farklı boyut daha katarak devam etmektedir. Nietzsche bu kısımda Platon ahlakında bilgi ve davranış arasında kurulan bağın, aslında Platon’a ait olmadığını, Sokrates’e ve Sokratesçiliğe ait olduğunu düşünmektedir. “Platon’a rağmen biri şunu söyleyebilir: onun için gerçekten çok soylu Sokratesçilik” (Nietzsche, 1966, s.103). Bu noktadan sonra Nietzsche Sokrates’e ait olduğunu düşündüğü bu görüşlere saldırmaya başlar. Ona göre Sokrates tıpkı ayaktakımın yaptığı gibi kötü eylemi bilgisizlik sonucu ortaya çıkan bir yanlış olarak görüp, bu yanlışın bilgiyle ortadan kaldırılıp iyi kılınabileceğini düşünmüştür. Bu düşünce tarzına göre iyi, yararlı olandır; kötü eylem ise “ahmaklık”tır. İşte Nietzsche Sokrates’in bu düşüncelerini eleştirmekte, onları ayaktakımına ait görmektedir (Nietzsche, 1966, s.103).

Buraya kadar Platon'un ahlakında Sokrates'in etkili olduğunu düşünen Nietzsche, aynı bölümde Platon ve Sokrates arasındaki felsefi ilişki konusunda saptama yapmaya devam eder ve şunları söyler: “Platon yapabildiği her şeyi hocasının önermesine, özellikle her şeyden önce kendisinin önermesine ince ve soylu bir yorum katabilmek amacıyla yaptı. Platon tüm yorumcuların en cesuruydu ve Sokrates'i tümüyle sevilen (tutulan) bir tema ve sokaklardan halk şarkısı olarak aldı, ona sonsuz ve olanaksız çeşitlemeler katmak amacıyla onu değiştirdi, yani tüm kendi maskelerine ve çokluklarına dönüştürdü” (Nietzsche, 1966, s.103).

Görüldüğü gibi Nietzsche Platon'un eserlerinde Sokrates'i kendisine göre adeta yeniden yarattığını düşünmektedir. Nietzsche'ye göre şakayla söylenirse Platon'un Sokrates'i şudur: “prosthe Platon opithen te Platon messe te Chimaira” : Platon önde, Platon arkada, canavar ortada (Nietzsche, 1966, s.103). Burada canavar, mitolojideki canavar *Khimaira*'dır. Nietzsche'nin Sokrates'e benzettiği canavar Khimaira Homeros'ta önu aslan, arkası yılan ve ortası keçi olan, ateş püskürten bir canavar olarak tasvir edilir. Hesiodos'ta ise başları aslan, yılan ve keçiden oluşan, üç başlı güçlü bir canavar olarak anlatılır (Peck, 1898, s.327-328). Nietzsche'nin bu benzetmeyle ne kastettiği açık değildir. Bu sebeple yorum yapamıyorum. Ama bu bölümde açık olan şudur: Nietzsche, Platon'un Sokrates'i kendi yorumuyla yeniden inşaa ettiğini düşünmektedir.

Nietzsche yukarda anlattığımız bölümün hemen ardından gelen bölümde (191. bölüm) Sokrates'le başlayan bir ahlak probleminden bahseder. Nietzsche'ye göre Sokrates, Hristiyanlıktan çok daha önce *bilgi ve inanç, içgüdü ve akıl* arasında ayırım yapmış; şeylerinin değerlendirilmesinde ve eylemlerde hangisinin daha çok otorite sahibi olduğunu, hangisinin çıkar ve faydayla, akılla daha uyumlu olduğunu “neden” sorusuyla bulmaya çalışmıştır. Bu ahlaki problem ilkin Sokrates'le birlikte, Hristiyanlıktan çok daha önce ortaya çıkmış ve düşünceyi bölümlenmiştir (Nietzsche, 1966, s.103-104). Sokrates ahlak yargılarında akıl dışı öğeler görmesine rağmen içgüdülerin ancak aklın yardımıyla, sağlam gerekçelerle izlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Nietzsche burada Sokrates'in akıl diye yücelttiği şeyin aslında sürü içgüdü olduğunu düşünmektedir. Nietzsche'ye göre mükemmel ironici Sokrates'in asıl hatası vicdanını düzenbazlıkla,

hileyle tatmin edebileceği bir şey olarak almasıdır (Nietzsche, 1966, s.104). Nietzsche Platon'un bu tür konularda daha masum olduğunu ve onun bayağı kimselerde görülen şeytanlıktan uzak olduğunu söyler (Nietzsche, 1966, s.104). Ona göre Platon Sokrates tarafından kandırılmıştır. Sokrates'in bozduğu Platon akli ve içgüdüyü iyiye ve tanrıya doğru yönelttiğini kendine kanıtlamak istemiştir. Nietzsche'ye göre Platon'dan beri tüm ilahiyatçılar ve felsefeciler aynı yoldadır. Nietzsche bu konuda şunları söyler: “ahlak konularında şimdiye dek içgüdü ya da Hristiyanların ‘iman’ dedikleri ya da benim ‘sürü’ dediğim kazandı. Akılcılığın babası olarak ..., yalnızca aklın egemenliğini onaylayan Descartes, belki de tek aykırı örnek: oysa akıl yalnızca araçtır, Descartes yüzeyseldi” (Nietzsche, 2010a, s.105).

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde kendi çağı hakkında şöyle bir iddiada bulunur: “...bugün Avrupa'da birileri Sokrates'in bilmediğini düşündüğü ve o ünlü yaşlı yılanın öğretmeyi vaad ettiği şeyi... iyiyi ve kötüyü biliyor” (Nietzsche, 1966, s.115). Burada bilindiğine inanılan ve “iyi” diye yüceltilen şey aslında *sürü hayvanının içgüdü*sünden başka bir şey değildir. Nietzsche'ye göre yaşadığı dönemin Avrupa ahlakı, sürü hayvanı ahlakıdır. Bu ahlak, inatla “ ben ahlakın kendisiyim, benim dışımda başka hiçbir şey ahlak değildir”, der (Nietzsche, 2010a, s. 114). Nietzsche'ye göre bu sürü hayvanı ahlakı Hristiyanlığın mirası olan, sürü hayvanının isteklerine izin veren demokratik harekette anlatımını bulmuştur. Bu ahlaka ve sürüye olan inanç insanlık için geleceğin tek umudu, günahlardan arınmanın tek yoluymuş gibi gösterilmiştir (Nietzsche, 2010a, s. 115).

İşte Nietzsche bu bölümde bireyselliğin yok edilmesine, bunun yerine sürünün ve onun değerlerinin, iyi ve kötülerinin yüceltilmesine karşı çıkmaktadır. Sürü hayvanı içgüdülerinin bu denli yüceltilmesinin bir sebebi, Nietzsche'nin çağındaki demokratik harekettir. Ancak Nietzsche bu demokratik hareketi de Hristiyanlığın mirası olarak görür. Hristiyanlık ise “‘halk’ın Platonculuğudur” (Nietzsche, 2010a, s. 14). Nietzsche başka bazı eserlerinde olduğu gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de Platon'un Avrupa kültürü üzerindeki kötü tesirlerinde, asıl suçlu olanın Sokrates olduğunu, Platon'un

masum olduğunu, aslında Sokrates'in Platon'u bozduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Avrupa'daki ahlaki yozlaşmanın temel sorumlusu, en alttaki nedeni Sokrates'tir.

II.1.6.1. *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*'nin Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabına yazdığı önsözde Platon'un ve Platonculuğun Avrupa'ya büyük zarar verdiğini düşünür. Öyle ki o, Hristiyanlığın "halkın Platonculuğu" olduğunu iddia eder. Nietzsche'ye göre Platon bir "hastalığa" yakalanmıştır. Bu hastalığın sebebi ise "ahlaksız" Sokrates'tir (Nietzsche, 1966, s.3). Görüldüğü gibi Nietzsche, Platon ve Platonculuğun Avrupa'daki kötü tesirlerinin sorumlusu olarak Sokrates'i göstermektedir. Hatta Hristiyanlığın Avrupa'yı yozlaştırmasında Sokrates'in de etkili olduğunu imâ etmektedir.

a-) Nietzsche bu beyanlarıyla Sokrates'i de, Platon'u da, Hristiyanlığı da anlamadığını ortaya koymaktadır. Şöyle ki: bu çalışmanın başlarında defalarca belirttiğimiz üzere Sokrates hiçbir şey yazmadığı için onun fikirleri hakkında tam bilginiz yoktur. Platon ise diyaloglarında her ne kadar Sokrates'i baş aktör olarak kullansa da, aslında Sokrates'in ağzından kendi fikirlerini beyan etmektedir. Platon'un diyaloglarındaki fikirlerin Sokrates'e ait olduğunu delillendirmenin ve temellendirmenin imkânı yoktur. Bu fikirlerin Platon'a ait olduğunu kabul etmek çok mâkuldür. Zira Platon fikirlerini zaman içinde değiştirip geliştirmiştir. Platon diyaloglarını yazmaya başladığı zaman Sokrates çoktan ölmüştü. Ölen bir kimsenin fikirleri zaman içinde değişip gelişir mi? Bu hususları zaten tezimizin başlangıç kısmında belirtmiştik.

b-) Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının önsözünde yaptığı bir hata da, Sokrates'in de Hristiyanlık dininin kötü etkilerinden (doğrudan ya da dolaylı olarak) sorumlu olduğunu imâ etmesidir. Hristiyanlık tarihine biraz aşına olan herkes Nietzsche'nin bu iddiasının alakasız olduğunu görür. Ben burada elbette Hristiyanlığını ayrıntılarına giremem. Ancak Nietzsche'nin düşüncesinin alakasız olduğunu göstermek için çok kısaca Hristiyanlığın esasını hatırlamamız gerekmektedir. İ.Ö. 6. yüzyıl civarında Babiller İsrail Krallığına hücum edip, Yahudileri malup ettiler. Meşhur

Süleyman Mabedini talan edip, yakıp yıktılar ve Yahudilerin elit tabakası olan asilzadeleri, kohenleri (ruhban sınıf) ve pek çok Yahudi'yi esir edip Babil'e sürdüler. Böylece Yahudi tarihinde ıstıraplı bir dönem olan Babil Sürgünü günleri başladı. Yahudiler o zamandan beri Yahve'nin (Yahudi kavminin tanrısı) kendilerine kurtarıcı kral (mesih-messiah-christ) göndermesini umut edip, beklemeye başladılar. Halen de bekliyorlar.

Tarih boyunca bazı "mesih"ler ortaya çıkmıştır. Bunların en meşhuru İsa, ikincisi de Sabbatay Sevi'dir (1600'lerde İzmir'de ortaya çıktı). Yahudilerin mesihten beklediği misyon, Yahudi krallığını kurması, yıkılmış Süleyman Mabedini tekrar inşa etmesi ve dağılmış Yahudileri (diospora) bu krallığa toplamasıdır.

İsa'nın mesih olduğuna inananlara "mesihçi" denir. Hristiyan kelimesi Grekçe "hristos" tan (mesih) gelmektedir ve anlamı "mesihçi"dir. Yeni Ahit'te Hristiyanlık kelimesinin ilk defa Antakya'da kullanıldığı söylenir.

Şimdi bunları göz önüne alarak soralım, Sokrates'in hangi fikri mesih inancı ile alakalıdır? Doğrudan ya da dolaylı olarak Sokrates (veya Platon) buna benzer veya imâ eden hangi fikri savunmuştur? Platon'un hangi fikirleri İsa'nın beklenen mesih olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır? Bu tarz fikirler Sokrates ve Platon'un yaşadığı dönemdeki Yunanistan için son derece yabancı, o dönemde hiç olmayan tamamen alakasız fikirlerdir. Nietzsche anakronik, alakasız iddia ve eleştirilerde bulunmaktadır.

2-) Nietzsche Delphoi tapınağının girişinde yazan "gnothi seauton" sözünün ne anlama geldiğini araştırmış ve tanrı Apollon'un şunları kastedebileceğini düşünmüştür: "kendinle ilgilenmeye son ver! Nesnel ol!" Ardından "bilimsel insan Sokrates" in bu sözle ne kastettiğini sormuştur (Nietzsche, 1966, s. 81).

a-) Apollon tapınağına kazanmış olan bu meşhur diktomla, “gnothi seauton”la (“kendini bil”le), onu yazarlar tarafından ne kastedildiği belli değildir. Ve bu beyan farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir. Bu sözü insanın kendini, mizacını, fikirlerini, fiillerini, eğilimlerini vb. “nesnel” olarak (olduğu gibi, aslına uygun olarak) anlaması diye yorumlamak mâkuldür. Nitekim bilimin de ana ilkesi nesnelliktir. Nesnellik, fikirlerin, sözün nesneye tekabüliyetidir. Doğruluk ise fikirlerin, sözün hakkında oldukları nesneye uygun olmasıdır. Beşeriyetin hatalardan, yanlış inançlardan, hayali fikirlerden kurtulmasının tek yolu nesnelliktir. Nesnellik gerçeğe sadakattir; insanın gerçekle bağlantı kurmasında temel ilkedir.⁸ Nesnellüğün reddedilip kaldırılıp atılması hem fikir hayatında, hem de toplum hayatında kaosu, her türlü hatanın hüküm sürmesini savunmak demektir. Nietzsche’nin nesnelliği ve bilimselliği bu denli sert eleştirmesi sonraları “*anything goes*” (ne olsa uyar) düşüncesine, bilgi kuramsal anarşizme sebep olmuş, nerdeyse “*akla veda*”yı yücelterek savunmak haline gelmiştir (Feyerabend). Özetle, Nietzsche bu eleştirisiyle ne dediğini bilmediğini ortaya koymaktadır. Madem nesnellığe karşı çıkıp, bireysellik gereği her şeye “evet” dememiz gerekiyor, Nietzsche kendisi neden kültür, ahlak ve din konularında sayfalarca eleştiri yaptı?

b-) Nietzsche bilimselliği ve nesnelliği “insanın kendiyle ilgilenmesine son vermesi”, “bireyselliğin yok olması” olarak yorumlamaktadır. Fakat nesnellik ve bilimsellik niçin insanın kendisiyle ilgilenmesine son vermesi, bireyselliğin yok edilmesi olsun? Bilimle uğraşmayan, nesnel olmayan insanlar kendileriyle daha mı çok ilgilenmektedirler? Örneğin Einstein bir bilim insanı olarak kendiyle ilgilenmemiş, tüm zevklerini bir kenara bırakıp, inzivaya mı çekilmiştir? Dinle, mistisizmle ilgilenen birisi inzivaya çekilerek, bedensel eğilimlerini bastırıp göz ardı edebilir. Ancak bilimle, nesnellikle uğraşmak kişinin kendiyle ilgilenmesine son vermesi demek değildir.

c-) Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*’nda Sokrates’in bilimsel içgüdüyle yaşadığını, hatta bilimin giriş kapısında “Sokrates imgesi” asılı olduğunu iddia etmişti (Nietzsche, 2005a, s. 101). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının bu kısmında da Sokrates’i “bilimsel

⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Fehmi Baykan, *İlim ve Ahmaklık*, Henüz yayımlanmamış kitap, s.17 vd.

insan” olarak göstermektedir (Nietzsche, 1966, s. 81). Kitabın başka bölümlerinde de “bilimsel insan” tipini eleştirmektedir.

Nietzsche’nin Sokrates hakkındaki “bilimsel insan” beyanını değerlendirirken şunu göz önünde bulundurmanız gerekmektedir: Sokrates Nietzsche’nin iddia ettiği gibi bilimci değildi; bilimin ilk ilkel adımlarını atan Thales, Anaximandros, Anaximenes gibi doğa filozoflarının aksine *physis*’le (doğayla) ilgilenmemiştir. Sokrates doğa konularında araştırma yapmanın bize hiçbir yararı olmadığını düşünmüş ve ahlak konularında felsefe yapmıştır (Laertios, 2007, s.75). Bu sebeple Nietzsche’nin Sokrates’ten “bilimsel insan” olarak bahsetmesi dayanaksızdır.

3-) Nietzsche *İyi ve Kötünün Ötesinde* kitabının 190. kısmında ilkin Sokrates’in Platon’u bozduğunu, Platon’un ahlakında bilgi ve davranış arasında kurulan bağın, aslında Sokrates’e ait olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple bu kısmın başlarında Sokrates’e saldırır. Ardından Platon’un eserlerinde Sokrates’i sokaklardan bir halk şarkısı olarak, sevilen bir tema olarak alıp yeniden yarattığını söyler (Nietzsche, 1966, s. 103). Nietzsche’ye göre şakayla söylenirse Platon’un Sokrates’i şudur: “prosthe Platon opithen te Platon messe te Chimaira”: Platon önde, Platon arkada, canavar ortada (Nietzsche, 1966, s. 103).

Nietzsche’nin bu beyanlarını değerlendirelim:

a-) Nietzsche’nin bu yorumuna göre Platon kendi önermesine soylu bir yorum katabilmek için Sokrates’i “sevilen bir tema”, “sokaklardan bir halk şarkısı” olarak alıp yeniden yorumlamıştır; Platon Sokrates’e sonsuz ve olanaksız çeşitlemeler katmıştır, onu kendine göre değiştirmiştir, zenginleştirmiştir. Nietzsche’nin bu beyanları, bizim başından beri iddia ettiğimize (Platon’un Sokrates’i eserlerinde kendi sözcüsü olarak kullandığı ve Platon’un diyaloglarındaki fikirlerin Platon’a ait olduğu iddiamıza) yaklaşılmaktadır ama, Nietzsche’nin “ Sokrates’in Platon üzerinde olumsuz tesirleri

olduğu, onu bozduğu” iddiası ile çelişmektedir. Madem Platon Sokrates’i yalnızca sevilen bir tema olarak alıp, onu yeniden yorumladı, Nietzsche neden “Platon masumdu, aslında Sokrates Platon’u bozdu” gibi iddialarda bulunup, Sokrates’e saldırmıştır? Tüm bunlar Nietzsche’nin fikir karışıklığının eseri beyanlardır. Kaldı ki, gerek Ksenophon’un *Apologia*’sından, gerekse Platon’un *Apologia*’sından anlaşıldığına göre Sokrates zamanında çok az sayıda gencin dışında Atina’da hiç de popüler değildi. Bu sebeptendir ki, Atina halkından oluşan mahkeme heyeti onu cezalandırıp, ölüme mahkum etmiştir. Atina halkı “sevilen bir sokak şarkısı”nı niçin cezalandırsın?

b-) Nietzsche’nin Platon’un Sokrates’i hakkındaki “şakalı” “prosthe Platon opithen te Platon messe te Chimaira’: Platon önde, Platon arkada, canavar ortada” benzetmesiyle tam olarak ne kastettiği açık değildir. Canavar Khimaira hakkındaki mitolojik bilgileri yukarda aktardığım için burada tekrar etmiyorum. Nietzsche’nin bu benzetmesini dikkatle okursak şunu görürüz: Nietzsche’nin bu tarz örtük, her türlü yoruma açık benzetmeleri onu anlamamıza engel olmaktadır.

4-) Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* Sokrates’in Hristiyanlıktan çok daha önce bilgi ve inanç (iman), içgüdü ve akıl arasında ayrım yaptığını iddia etmektedir. Sokrates ahlak yargılarında akıl dışı öğeler olduğunu fark etmesine rağmen, içgüdülerin akli izlemesi gerektiğini düşünmüştür. Nietzsche, Sokrates’in bu düşüncelerinin Platon’u tahrip ettiğini söyleyip, onların Hristiyanlık üzerinde bile etkili olduğunu imâ etmiştir. Nietzsche’ye göre ahlak konularında şimdiye kadar “içgüdü” ya da Hristiyanların “iman” dedikleri kazanmıştır (Nietzsche, 1966, s. 103-104). Şimdi Nietzsche’nin bu düşüncelerini değerlendirelim.

Nietzsche bu bölümde de söz konusu ettiği pek çok hususu karıştırmıştır. Öncelikle şunu belirtelim: içgüdü ayrı şeydir, iman ayrı şeydir. Bunlar nörofizyolojik-hissi olgulardır. İçgüdüler yeme-içme arzusu, cinsi arzu, hazza yönelme gibi psişik olgulardır. İman ise insanın inandığı şeye hiç şüphe etmeden bağlanması demektir. Bu psişik gerçekleri karıştırmamak gerekir. Sonuç olarak Nietzsche eleştirilerini hatalı bir

bakış açısıyla yapmaktadır. Hristiyanlık elbette eleştirilebilir, ama bu şekilde değil. Hele bu eleştiriye anakronizm yaparak Platon ve Sokrates'i dahil etmesi tamamen alakasızdır.

5-) Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde yaşadığı dönemin Avrupa ahlakının *sürü hayvanı ahlakı* olduğunu düşünmüş ve kendi çağı hakkında şöyle bir iddiada bulunmuştur: "...bugün Avrupa'da birileri Sokrates'in bilmediğini düşündüğü ve o ünlü yaşlı yılanın öğretmeyi vaad ettiği şeyi... iyiyi ve kötüyü biliyor." (Nietzsche, 1966, s.115), (Yaşlı yılan: Sokrates). Nietzsche'ye göre bilindiği varsayılan iyi ve kötü sürü hayvanının içgüdüsünden ibarettir. Sürü hayvanının içgüdülerinin yüceltilmesinin sebebi ise Hristiyanlığın mirası olan *demokratik harekettir*. (Nietzsche, 1966, s. 116). Nietzsche bu kitaba yazdığı önsözde Hristiyanlığın " 'halk'ın Platonculuğu" olduğunu beyan etmişti ve Platon'un Avrupa kültürü üzerindeki kötü tesirlerinde asıl suçlu olanın Sokrates olduğunu iddia etmişti (Nietzsche, 1966, s. 3). Yani Nietzsche'ye göre Avrupa'daki ahlaki yozlaşmanın temel sorumlusu Sokrates'tir.

Şimdi Nietzsche'nin bu düşüncelerini değerlendirelim:

Nietzsche demokratik hareketin Hristiyanlığın mirası olduğunu düşünmektedir ama, Hristiyanlık ve demokrasi arasında, Sokrates ve Hristiyanlık arasında Nietzsche'nin düşündüğü gibi bir bağ yoktur. Demokrasi, monarşiye karşı halkın kendi kendini idare etmesidir. Bu siyasi rejimin ilk tarzının Hristiyanlıktan çok daha önce, Atina'da ortaya çıktığını biliyoruz: *democratia*, demos'ların temsilcileri vasıtasıyla Polis'in yönetimi konusunda karar almaları esasına dayanır. *Demos* hem nahiye ya da mahalle anlamına gelmektedir, hem de buralarda oturan halk anlamı da vardır. Bu idare şekli monarşiye karşı olarak ortaya çıkmıştır. O dönemde ne İsa, ne de Hristiyanlık vardı!

Hristiyan Batı'da ise demokrasi 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Nietzsche'nin zamanına gelinceye kadar Avrupa'da Hristiyanlığın on dokuz asırlık bir geçmişi vardı.

Buna rağmen siyasi rejim demokrasi değildi: kraliyet, aristokrasi ve feodaliteydi. Avrupa’da demokrasinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde burjuvazinin gelişmesi, ticaretin ve sanayinin gelişmesi, bunların neticesinde kırsal bölgelerdeki köylü nüfusun şehirlere göçmesi temelden etkili olmuştur. Bunun yanı sıra hem zenginleşen, hem de eğitimi artan burjuvazi monarşiye ve aristokrasiye karşı siyasi fikirler geliştirmiştir. Bütün bunların ve benzeri sebeplerin sonucunda Batı Avrupa’da demokrasi gelişmeye başlamıştır. Bu gelişmede Hristiyanlığın bir tesiri yoktur. Zira eğer Hristiyanlık demokrasinin meydana gelmesinde temel unsur olsaydı, Nietzsche’nin zamanı olan 19. yüzyıla kadar Hristiyan ülkelerde çoktan demokrasi oluşurdu. Hâlbuki öyle olmadı; Avrupalılar uzun süre despotik monarşiyle, aristokrasiyle ve feodaliteyle yönetildiler. Bütün bu rejimlerin yürürlükte olduğu zamanlarda Avrupa pekala Hristiyan idi. Demek ki, Avrupa’yı demokratlaştıran Hristiyanlık değil, yukarda bahsettiğimiz iktisadi, sosyal ve demografik unsurlardır.

Şimdi Nietzsche’nin “Hristiyanlığın mirası olan demokratik hareket sürü içgüdülerinin yüceltilmesinin sebebidir, Hristiyanlık ise halkın Platonculuğudur, Platon’u bozan da Sokrates’tir” düşüncesini, Avrupa’da demokrasinin bu şartlar altında ortaya çıktığını göz önünde bulundurup, bu perspektiften değerlendirecek, Nietzsche’nin Sokrates’i, Platon’u ve Hristiyanlığı bu süreçte sebep göstermesinin onun kafa karışıklığının bir görünümü olduğunu görürüz. Nietzsche yine tarihi gerçekleri karıştırmış ve “nesnesiz” hükümlerde bulunmuştur.

Bu bölümde *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabında bulunan Sokrates yorumlarını ele aldık. Bundan sonra *Ahlakın Soykütüğü*’ne geçiyoruz.

II.1.7. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (1887)

Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabı onun *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının devamı niteliğindedir. Nitekim iki kitapta da birbirine paralel konular ele alınmıştır. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*’nde “iyi” ve “kötü”nün kaynağının, aslında ahlakın kaynağının ne olduğunu araştırmaya çalışır. Bunun için de insanın hangi

koşullarda iyi ve kötü değer yargılarını ortaya koyduğunu, ortaya koyulan bu yargıların değerinin ne olduğunu sorar. Bu araştırmada amaç iyi ve kötü değer yargılarının insanın ilerlemesi üzerindeki etkisidir: şimdiye dek ortaya koyulan iyi ve kötü değer yargıları “...insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işaret miydiler ya da tersine, bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda?” (Nietzsche, 2010b, s.30). İşte Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde çağları, halkları ve bireyler arasındaki farklılıkları inceleyerek bu sorulara yanıt vermiştir. Ahlak değerlerinin bir eleştirisinin zorunlu olduğunu düşünen, “değerlerin kendilerinin değeri sorgulanmalı” diyen Nietzsche, bunun için değerlerin ve ahlakın ortaya çıktıkları koşulların bilgisini araştırır (Nietzsche, 2010b, s.33).

Ahlakın Soykütüğü kitabında, kitabın konusu gereği Nietzsche'nin Sokrates ve Sokrates ahlakı üzerinde de durması beklenirken, Nietzsche Sokrates'in adını sadece bir kere, kitabın son bölümü olan “*Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?*” çalışmasında anmıştır. Ancak bu kısımda yaptığı başka bazı eleştirilerde doğrudan Sokrates'in adı geçmese de, bunlar Nietzsche'nin diğer kitaplarında yaptığı Sokrates eleştirilerini anımsatmaktadır. Bu sebeple ben, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik olduğunu düşündüğüm eleştirilerini de aktaracağım.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nün son bölümünde, “*Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?*” bölümünün 7. kısmında filozoflar ve evlilik konusunu ele alırken doğrudan Sokrates'e göndermede bulunur. Nietzsche'ye göre filozof evlilikten “iğrenir”, evlilik filozofun idealine giden yolda engeldir ve beladır. Nietzsche bu bölümde Sokrates'i evli olduğu için eleştirmekte, hatta onunla alay etmektedir: “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 ” (Nietzsche, 1967, s.107). Nietzsche'ye göre “kötü niyetli” Sokrates'in ironik olarak evli olması, evli filozofun komediye ait olduğu kanıtlamaktadır. (Nietzsche burada Aristophanes'in *Bulutlar* komedisindeki Sokrates'e gönderme yapar.) Nietzsche'ye göre filozoflar yalnızca evli olmayı değil, çocuk sahip

olmayı da ayaklarına vurulan bir pranga, özgürlüklerinin önündeki bir engel olarak görürler (Nietzsche, 2010b, s.126). İşte Nietzsche bu bölümde Sokrates'in evli olmasını, çocuk sahibi olmasını eleştirmektedir.

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda bilim ve Sokrates arasında bir bağ kurmuştu. Şöyle ki, o kitapta Sokrates'in bilimsel içgüdüyle yaşadığını, hatta bilimin giriş kapısında "Sokrates imgesi" asılı olduğunu iddia etmişti (Nietzsche, 2005a, s.101). Bu doğrultuda *Ahlakın Soykütüğü*'nde de "çileci idealin değerinin küçük görülmesi kaçınılmaz olarak bilimin de küçük görülmesini içerir", der (Nietzsche, 2010b, s.173). Nietzsche'ye göre sanat çileci ideale bilimden çok daha temelli bir biçimde karşı çıkar. Nietzsche burada "en büyük sanat düşmanı" Platon'un bunu içgüdüsel olarak sezdiğini söyler. Bu düşünceye göre Platon çileci ideale destek vermek için sanat düşmanı olmuştur. *Tragedyanın Doğuşu*'nda ise Nietzsche Platon'un Sokrates'in öğrencisi olabilmek için şiiirlerini yaktığını söylemişti (Nietzsche, 2005a, s.94). Tüm bunlar göz önüne alınırsa, aslında Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde dolaylı olarak Sokrates'in de bir "çileci" olduğunu imâ etmektedir.

Nietzsche'ye göre bilim, çileci ideal için itici bir güç gibidir. Bilim ve çileci ideal aynı temele dayanır; ikisi de hakikate aşırı derece yüksek değer biçerler. Onlara göre hakikat paha biçilemez ve eleştirilemezdir (Nietzsche, 1967, s.153). Nietzsche burada çilecilerin hem ahlak anlayışlarını hem de hayata bakışlarını eleştirir. Çileciler için yaşam davranışlarla düzeltilmesi gereken bir hata, yanlış bir yol gibidir. Onlara göre dünya çileci bir yerdir, acı onlar için tek hazdır. Nietzsche burada Sokrates'in ölüme giderken söylediği son sözlerine gönderme yapıyor olabilir. Nitekim *Şen Bilim*'de de Sokrates'in ölüm anında Crito'ya söylediği "Ey Crito, Asclepius'a bir horoz adadım", sözünü anımsatmıştı. Nietzsche Sokrates'in bu sözle yaşamı bir hastalık, ölü ise şifa olarak görmesini sert bir dille eleştirmişti (Nietzsche, 2003, s.205). *Ahlakın Soykütüğü*'nde de yaşamı bir "hata" olarak gören çilecileri eleştirmektedir. Nietzsche her ne kadar Sokrates'in adını anmasa da, bu kısımda onu da bir bakıma *çileci* olarak gördüğünü çağrıştıran düşünceler mevcuttur.

Nietzsche'ye göre çileci yaşam yozlaşmış bir yaşamın korunma ve kutsallaştırma içgüdüsünden kaynaklanan bir yaşamdır; gücü istemenin en zayıf şeklidir. Nietzsche çileci ideallerin ve çileciliğin bir hastalık olduğunu düşünür. Bu hastalık sağlıklı olan için en büyük tehlikedir (Nietzsche, 2010b, s.140-141). Nietzsche'ye göre bu hastalıklı insanlar erdemi tekelleri altına almaktadırlar: “yalnızca biz iyi ve haklıyız”, “yalnızca biz iyi niyetli insanlarız” demektedirler. Nietzsche'ye göre bu hastalıklı insanların arasında “adalet” sözünü “zehirli bir balgam” gibi ağzında taşıyanlar “intikamcı yargıçlar” da var. İşte Nietzsche tüm bu hasta tiplerden “ahlak mastürbasyoncuları” olarak söz eder (Nietzsche, 2010b, s.143). Peki Nietzsche Sokrates'i de bir “ahlak mastürbasyoncusu” olarak görmekte midir? Kendisi bu konuda doğrudan Sokrates'in adını anmadığı için bir şey diyemiyorum. Ancak diğer kitaplarındaki Sokrates yorumlarından hareketle, burada Sokrates'i yer yer bir “çileci” olarak gördüğünü, çilecilerden söz ederken bazen Sokrates'i de imâ ettiğini belirtmeliyiz.

II.1.7.1. Ahlakın Soykütüğü'nün Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca* kitabında Sokrates'in evlilik hayatı ve karısı Ksantippe hakkında konuşmuştu. Buradan yola çıkarak da evli filozofların gerçeği yeterince göremeyeceklerini iddia etmişti (Nietzsche, 2015a, s.252-254). Aynı şekilde *Ahlakın Soykütüğü*'nde de evliliğin düşünce faaliyetlerini engellediği konusundaki düşüncelerini dile getirir. Nietzsche'ye göre evlilik, aile hayatı ve çocuk sahibi olma filozofların ayağına vurulmuş bir pranga gibidir. Şimdiye kadar hiçbir büyük filozof evlenmemiştir; filozof evlilikten “iğrenir”, onu “bela” olarak görür. Evli filozof tıpkı Sokrates gibi komediye aittir (Nietzsche, 2010b, s.126).

a-) Nietzsche Sokrates'in evlilik hayatı hakkındaki değerlendirmelerini neye dayanarak yapmaktadır? *İnsanca, Pek İnsanca* kitabını değerlendirirken bu konuyu ayrıntılı olarak ele aldığım için burada tekrar etmiyorum.⁹ Ancak şunu hatırlatmak isterim: Sokrates'in evlilik hayatı hakkındaki bilgiler Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabında bulunan, doğruluğu kesin olmayan birkaç satırdan ibarettir.

⁹ Bakınız *İnsanca, Pek İnsanca'nın Değerlendirilmesi*, 3 no'lu madde.

Aristophanes'in *Bulutlar* komedisi doğrudan Sokrates'i, onun hayatını ve fikirlerini konu edinmemektedir. Bu sebeple Nietzsche'nin elde yeterli veri olmadığı halde Sokrates'in evlilik hayatı hakkında bu tür hükümlerde bulunması gerçeği yansıtmaz.

b-) Nietzsche Sokrates'in evli ve çocuk sahibi olmasından hareketle, evliliğin gerçeklerle ilgili doğru tespit yapmayı bozduğunu, düşünce faaliyetlerini engellediğini, evli kişilerin "büyük filozof" olamayacağını iddia etmektedir. Ancak böyle bir iddiada bulunmak için tecrübi araştırma yapmak gerektiğini dikkate almamaktadır. Şöyle ki: felsefe alanında (bilim alanında) başarılı olmanın ölçütleri nesnel olarak belirlenmelidir. Nesnel olarak belirlenen bu ölçütlere göre gelmiş geçmiş filozofların hangilerinin başarılı olduğu tayin edilmelidir. Daha sonra bu filozofların medeni halleri incelenmelidir; yani evli olup olmadıklarına bakılmalıdır. Ancak böyle bir araştırma sonucunda evlilik ve felsefede başarı veya bilimde başarı arasında bir bağlantı kurulabilir. Ancak Nietzsche ne böyle bir araştırma yapmış, ne de böyle bir araştırmadan faydalanmıştır. Şu halde Nietzsche'nin evlilik konusundaki beyanları desteksizdir. Nietzsche kendi şahsi fikirlerini genelleştirmektedir.

2-) Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü* kitabının *Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?* bölümünde çileciliği ve çilecilerin hayata bakışını, ahlak anlayışlarını, acıdan haz duymalarını eleştirir. Bütün bunları "hastalıklı" olarak görür. Nietzsche'nin bu bölümdeki beyanları onun meşhur kitabı *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabında Zerdüşt'ü idealize etmesiyle çelişmektedir. Bu çok popüler kitabında Nietzsche insanlardan uzak, dağda inzivaya çekilmiş, tam bir "çile" hayatı yaşayan Zerdüşt'ü idealize etmiştir. Görüldüğü gibi Nietzsche bir yerde övdüğünü, başka bir yerde yermekte, hor görmektedir. Bu durum onun zihin ve ruh karışıklığının, perişanlığının başka bir örneğidir.

3-) Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde Sokrates'in doğrudan "çileci" olduğunu söylemese de, onun çilecilere getirdiği bazı eleştirilerin, Sokrates için de geçerli olduğunu düşündüğümüzü belirtmiştik. Şimdi Nietzsche'nin Sokrates'i de "çileci" olarak görmesini değerlendirelim.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda var: Sokrates hiçbir zaman münzevi, çileci bir hayat yaşamamıştır; elimizdeki verilere göre böyle bir hayatı da övmemiştir. Bilakis Sokrates Atina'nın ortasında, kalabalık içinde gençlerle beraber olmuş, şölenlere, eğlencelere katılmıştır. Ksenophon'un aktardıklarına göre Sokrates bu tür eğlencelerden haz alıyormuş. Hatta şölen esnasında dans edip şarap içiyormuş (Ksenophon, 1962, s. 25-26). Bu sebeple böyle bir kişi hiç çileci olarak vasıflandırılabilir mi!! Sokrates Ksenophon'dan anladığımızı göre sadece ölçülü olmayı, aşırılıklardan kaçınmayı öğütlemektedir. Bu öğüt ve uygulamaların çilecilik ile de, mistisizm ile de yakından uzaktan hiçbir alakası yoktur. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin bu konu ile ilgili beyanları da isabetsizdir.

Ahlakın Soykütüğü'nün değerlendirilmesi buraya kadar. Bundan sonraki bölümde Nietzsche'nin not defterlerinden derlenen *Güç İstenci* kitabına geçeceğiz.

II.1.8. Güç İstenci (1885-1888 Not Defterleri)

Güç İstenci Nietzsche'nin 1883-1888 yılları arasındaki not defterlerinden seçilmiş notlardan oluşan bir kitaptır. Yani Nietzsche'nin bütünlüklü olarak yazdığı ve yayıma hazırladığı bir kitap değildir. Bu derlemede Nietzsche'nin Sokrates yorumları çoğunlukla 1885-1888 yılları arasında yazdığı notlarda bulunmaktadır. Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki notları her ne kadar onun taslak halindeki notları olsa da, burada Sokrates hakkında yazarların gayet önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Nietzsche burada da diğer kitaplarında ortaya koyduğu Sokrates yorumlarına paralel şeyler söylemiştir. Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki Sokrates yorumları Sokrates'e yoğun bir saldırı şeklindedir. Şimdi bu kitapta Nietzsche'nin Sokrates'e gönderme yaptığı yerleri aktaralım.¹⁰

¹⁰ Bu kitapta bulunan bazı Sokrates yorumları, kelimesi kelimesi aynı şekilde Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* kitabında da kullanılmıştır. Bu sebeple *Putların Alacakaranlığı* kitabında geçen bölümleri çalışmamın bu kısmında ayrıntılı olarak ele almayacağım.

Nietzsche *Güç İstenci*'nde, 1887 yılında yazdığı bir notta kimin güç istencinin “ahlaklı” olduğunu araştırırken Sokrates'in Avrupa tarihi üzerindeki etkisi konusunda iddialarda bulunur:

Sokrates'ten bu yana Avrupa tarihinin ortak ögesi ahlaki değerleri diğer tüm değerlerden üstün tutma girişimidir ki, sadece yaşam için değil (1) bilgi, (2) sanat, (3) siyasi ve sosyal uğraşlar için de rehber ve hakim olabilsinler (Nietzsche, 1968, s.156).

Görüldüğü gibi Nietzsche Sokrates'ten bu yana Avrupa tarihinin, ahlaki değerlerin diğer tüm değerlerden üstün görme girişimi olduğunu düşünür. Hatta ahlaki değerlerin diğer tüm değerlerden üstün tutulması hareketinin yalnızca Avrupa'da değil Çin'de ve Hindistan'da da olduğunu iddia eder (Nietzsche, 1968, s.156). Nietzsche bu noktadan sonra dünyada olağanüstü bir şekilde gelişim gösteren ahlaki değerler açısından güç istencinin anlamının ne olduğunu sorgular. Nietzsche'ye göre böylesi bir ahlak görüşünün ardında saklanan üç güç vardır: “ (1) sürünün güçlüye ve bağımsıza karşı içgüdü, (2) acı çekenin ve yoksulun şanslıya karşı içgüdü, (3) sıradan olanların olağanüstü olana karşı içgüdü” (Nietzsche, 1968, s.156).

Nietzsche'ye göre Sokrates'le başlayan ahlaki değerlerin diğer değerlerden üstün görülmesi pek çok zulüm, yalan ve dar görüşlülükten destek bulmuştur. Bu sebeple “ahlaklılığın yaşamın temel içgüdülerine karşı mücadelesinin tarihi, bizzat şimdiye dek dünyada var olan ahlaksızlığın büyük bir parçasıdır” (Nietzsche, 1968, s.156). Nietzsche *Güç İstenci*'ndeki başka bir notta da Sokrates'le başlayan bu ahlaklılığı bir “hastalık” olarak, Avrupalılar'ı da “hasta” olarak görür (Nietzsche, 1968, s.155).

Nietzsche'nin 1887-1888 yılları arasında yazdığı notlara göre Sokrates'ten başlayarak Yunan filozoflarının ortaya çıkışı bir *decadence* (çöküş) semptomudur; “Yunan karşıtı içgüdü”nin üste çıkmasıdır (Nietzsche, 1968, s.231). Nietzsche iki tür çöküş ve ölçsüzlük hareketinin yan yana yarıştığını söyler: “(a) zevk düşkünü, sanatı ve gösterişi seven çekici tarzda ahlaksız çöküş ve (b) kasvetli din, ahlaki acıma uyandırma

ve Stoacı kendini sertleştirmeden oluşan, duyuları Platonik olarak kötüleyen ve Hristiyanlık için toprak hazırlayan çöküş” (Nietzsche, 1968, s.232). Nietzsche bu çöküşlere Sokrates’le beraber Yunan karşıtı içgüdülerin öne çıkmasının, temelde Sokrates’le birlikte gelişen ahlak anlayışının, Yunan karşıtı değer yargılarının altında bulunan “güç duygusu”nun ya da “güç istenci”nin sebep olduğunu düşünür (Nietzsche, 1968, s.231-232).

Nietzsche’ye göre eskiçağ filozoflarının hiçbiri “erdem” güç istencinin bir sonucu olarak görmemişlerdir. Çünkü onlara göre güç istenci ve güce zevk duymak “ahlaksızlık”tır. Oysa Nietzsche’ye göre erdem, türlerin veya ırkların ya da polisin hizmetindeki ahlaksızlığının (güç istencinin) bir sonucudur. “Ahlaklılığın evriminde gerçek hiçbir zaman ortaya çıkmaz: kullanılan tüm kavramsal elementler birer kurgudur; kabul edilen bütün *psikolojiler* sahtedir; bu yalan alemine sürüklenen tüm mantık biçimleri safsatadır” (Nietzsche, 2010c, s.287) Nietzsche’ye göre ahlaklılık adı altında hiç duyulmamış bir hata yapılmıştır. Bu hatanın sebebi Sokrates’ten sonra gelen filozoflardır. Büyük Yunan filozofları her türlü Yunan üstünlüğünün çöküşünü temsil etmektedir. Nietzsche’ye göre bu filozoflar “erdem”i tamamen soyut hale getirmişlerdir (Nietzsche, 2010c, s.288). Nietzsche burada sofistleri ayrı bir yere koymaktadır. Ona göre sofistler “ ilk defa ahlaklılığı eleştirmenin, onu anlamının sınırındadırlar.” Sofistler “ tüm güçlü ruhların, kendi ahlaksızlıklarını bilme cesaretine sahiptir...Büyük sözler ve büyük erdemlerle dolandırıcılığa izin vermemek Sofistlerin onurudur” (Nietzsche, 1968, s. 233-234).

Nietzsche’ye göre öfkeden ve kıskançlıktan dolayı birbirini yok etmek isteyen Yunan siteleri insancıl ve adil ilkelerle yönetilmemiştir. “ Bu korkunç gerilimin ortasında sadece tamamen Tartuffe olanlar, -gerçekten ayrı yaşayanlar, inzivadakiler, mülteciler ve göçmenler-kendi başına yaşayabilmek için erdemden bahsedebilmiştir” (Nietzsche, 1968, s. 234). İşte Nietzsche bu noktada Sofistler’in Yunan olduğunu beyan edip, Sokrates ve Platon’un ise erdem meselesini açtıklarında “Yahudi” olduğunu söyler: “...Sokrates ve Platon erdem ve adalet meselesini açtıkları zaman Yahudi ya da ne olduğunu bilmediğim bir şeydiler” (Nietzsche, 1968, s. 234).

Nietzsche *Güç İstenci*'ndeki bir başka notta da erdeme giden yol olarak diyalektiği tavsiye eden Sokrates'i eleştirir. Nietzsche'ye göre Sokrates ahlaklılık kendini nasıl mantıklı bir şekilde savunacağını bilmediği zaman, bununla alay etmiştir. Yani Sokrates erdemde mantık aramıştır. Oysa;

Erdemde kişisel üstünlük için varsayımlar olarak kanıt getirmek, Yunan filozoflarının parçalanmasından başka bir şey değildi. Onlar kendileri parçalanma tipleridir, tüm bu büyük 'erdemli insanlar' ve sözcük örücüleri (Nietzsche, 2010c, s. 290).

Görüldüğü gibi Nietzsche erdemi kişisel bir üstünlük olarak gören Yunan filozoflarının "parçalanma" tipleri olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre değer yargılarını yüceltme bahanesiyle, onların içinde buldukları ve anlama sahip oldukları koşullardan koparılması, aslında onların Yunan ve Yunan siyasal zemininden koparıldığı anlamına gelir (Nietzsche, 2010c, s.290). Nietzsche burada "iyi" ve "adil" gibi kavramların ait oldukları varsayımdan koparılıp, onların birer "idea" haline getirilmesini ve diyalektiğin konusu olmasını kastetmektedir. Bunun sonucundaysa "birileri onların içinde hakikati arar, onları birer varlık ya da varlığın işareti olarak kabul eder, ...onların kökenlerine ilişkin bir dünya uydurur" (Nietzsche, 1968, s. 235) Nietzsche bu beyanları doğrultusunda Platon ve Sokrates'i eleştirmeye devam eder. Ona göre "şeytanlık bile doruk noktasına Platon'da ulaşmıştır." Platon'la birlikte soyut olarak "iyi, doğru, bilge, diyalektikçi" bir mükemmel insan uydurulmuştur. Dahası "kendini nedenlerle kanıtlayan bir erdem" ve "tamamen saçma bir birey" ortaya çıkmıştır (Nietzsche, 1968, s.235). Nietzsche tüm bunların sorumlusu olarak yine Sokrates'e işaret eder. Ona göre Sokrates değerler tarihinde en derin sapkınlığın temsilcisidir. Sokrates ahlaki değerlerin doğallığını bozan, bozulmuş (soysuz) bir insan türüdür (Nietzsche, 1968, s.235). Nietzsche Sokrates'in temsilcisi olduğu avam takımının diyalektikle zafere ulaştığını düşünür. Diyalektik ezilenlerin intikam şekli, onların gücü istemelerinin bir aracı olarak gelişmiştir (Nietzsche, 2010c, s.291-292).

Nietzsche'ye göre "İnsan ne ister?" sorusuna "bilinci" ruhun bir niteliği olarak sayanlar tarafından "mutluluk" cevabının verilmesi, her şeyin sahte bir oyuna dönüşmesine sebep olmuştur. Çünkü her şeyin arkasında bir "istenç" (niyet) arayan psikoloji gücü ahlaksız bir şey olarak gördüğü için "İnsan ne ister?" sorusuna "güç" demeye cesaret edememiştir. Bunun yerine insanın bütün hareketlerinde mutluluğa ulaşma niyeti olduğunu düşünmüşlerdir; mutluluğa kesin olarak giden araç olarak da "erdem" gösterilmiştir (Nietzsche, 2010c, s.294). Nietzsche bu noktada mutluluğa kesin olarak giden aracın niçin "erdem" olduğunu sorgular. Ona göre erdem "mükemmel bir biçimde akla uygundur ve akla uygunluk, araçların seçiminde yanılmayı imkânsız hale getirir: bu da erdemin mutluluğa giden yol olarak görülmesinin sebebidir" (Nietzsche, 1968, s. 238). Erdemin sürekli uğraşısı ise *diyalektiktir*; diyalektik zihnin ve heyecanların bulutlanmasına engel olur. Ancak Nietzsche'ye göre en yüksek akılsallık, mutluluk duygusunu vermekten çok uzaktır. Nietzsche Sokrates'in de dahil olduğu eski çağ filozoflarının bilinci yüceltmelerine karşı çıkmaktadır. Hatta eski çağ filozoflarının "bilinç" hakkındaki teorilerinin pratikte büyük bir "aptallık" düşünür; bu (Sokrates'le beraber gelen) filozofların da "aptal" olduğunu söyler (Nietzsche, 1968, s.238).

Nietzsche *Güç İstenci*'nin bir başka bölümünde ise Platon'un "soyluluğu baştan çıkararak" kişi olduğunu söyler. Platon ise *roturier* (soylu olmayan, ayak takımından) Sokrates tarafından baştan çıkarılmıştır. Nietzsche'ye göre Platon "soylu Yunan" varsayımlarını reddetmiş, Yunan karşıtı olan her şeye tutkuyla yaklaşmış, diyalektiği her gün kullanılan bir uygulama (pratik) haline getirmiştir. Hatta bunlarla da kalmamış tiranlarla gizlice anlaşmıştır. Nietzsche'ye göre Sokrates ve Platon gibi büyük filozofların hepsi *decadence*'in, çöküşün birer temsilcisidir. Bu tip çöküşlerde görülen "mutluluk, "erdem", "ruhun kurtuluşu" gibi meseleler fizyolojik tutarsızlıkların dışavurumudur (Nietzsche, 1968, s.239-240). Nietzsche'ye göre Sokrates'in etkisiyle Platon'da ortaya çıkan "ahlak düşkünlüğü" (ahlaksal fanatizm) değerleri yeniden değerlendirmeye masumiyeti zehirlemiş ve paganizme zarar vermiştir (Nietzsche, 1968, s.242).

1887-1888 yılları arasında yazdığı notlarda Sokrates ve Platon'u yoğun olarak eleştiren Nietzsche Yunanistan'ın gerçek filozofları olarak Sokrates'ten önceki filozofları görür. Nietzsche'ye göre "Sokrates'le birlikte bir şeyler değişmektedir" (Nietzsche, 1968, s. 240) Nietzsche Sokrates'ten önceki tüm filozofların soylu ve gayet ciddi olduklarını, gezdiklerini, devlet ve diplomasi konularına yabancı olmadıklarını düşünür. Bu filozoflardan sonra gelen tek orijinal figürün ise "nihilist Pyrrho" olduğunu söyler (Nietzsche, 1968, s.240-241).

Nietzsche bundan sonraki notlarda ise felsefede bulunan bilimsellik karşıtı ruhtan söz eder. Nietzsche'ye göre Yunan felsefesinde epistemoloji ve skeptisizm aracılığıyla başından beri bilime karşı bir mücadele vardır. Bu mücadelede hedef ahlaklılığın iyiliğidir. Nietzsche'ye göre Sokrates, Aristippus, Megarian okulu, Kinikler, Epiküros ve Pyrrho iyi ahlaklılık adına bilgiye saldırmışlardır. Nietzsche ahlakçıların, ahlak için bilimle, objektiflikle ve onun araçlarıyla mücadele ettiklerini düşünmektedir. Nietzsche'ye göre "bu mücadele kilise tarafından dindarlık adı altında yürütülen mücadelenin aynısıdır: eski çağın tüm cephaneliği kiliseye kendi mücadelesi için miras kalmıştır" (Nietzsche, 1968, s. 244).

Görüldüğü gibi Nietzsche ahlaklılığın temelde bilime düşman olduğunu iddia eder. Ona göre Sokrates de bilime düşmandı (Nietzsche, 2010c, s. 302). Nietzsche ahlaklılığın ve Sokrates'in bilime düşman olmasını ise şöyle açıklar: "...ahlaklılık, insanın tamamının ve tüm güçlerinin ahlaklılığın hizmetinde olmasını talep eder" (Nietzsche, 2010c, s.302) Oysa bilim "iyi" ve "kötü" ile alakası olmayan şeyleri ciddiye almaktadır. Nietzsche'ye göre Sokrates bu sebeple bilime "ahlaklılaşma hastalığı"ni sokmuştur. İşte Yunan'daki bilimsel süreçlerin hızlı bir şekilde düşmesini nedeni de budur. Sokrates'ten sonra bilimde " Demokritos'un, Hipokrates'in ve Thukydides'in döneminde elde edilen yüksekliğe bir kez daha ulaşamadı" (Nietzsche, 2010c, s.302).

Nietzsche'nin *Güç İstenci* kitabında derlenen notlardan oluşan Sokrates yorumunda, Nietzsche doğrudan Sokrates'e ve temelde onun ahlak anlayışına saldırmaktadır.

Öncelikle o, Sokrates'in ahlaki değerleri diğer tüm değerlerden üstün gören ahlak anlayışının Avrupa tarihi üzerinde olumsuz etkileri olduğunu düşünür. Ayrıca “ayak takımına ait” Sokrates'in antik Yunan'da bir çöküş, decadence semptomu olduğunu, hatta onun kendisinden sonra gelen filozofları da bozduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebi ise Sokrates'in ve Sokrates'le ortaya çıkan ahlaklılığın bilime olan düşmanlığıdır. Sokrates bilime ahlaklılaşma hastalığını sokmaya çalışmıştır. Öyle ki Sokrates'in etkisiyle bilim gerilemiş, bir daha eskisi kadar yükselmemiştir. Nietzsche burada kilisenin dindarlık için mücadele edişinde bile Sokrates'le birlikte gelişen ahlaktan, Sokrates'le birlikte filozoflardan miras kalan araçlardan faydalandığını söylemektedir.

II.1.8.1. Güç İstenci'nin Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Güç İstenci* kitabında derlenen notlarındaki Sokrates yorumlarında, temel olarak Sokrates'i “Yunan olanı yok eden” bir çöküş (decadent) tipi olarak görmektedir. Çünkü o, Sokrates'le birlikte gelişen ahlak anlayışının Yunan karşıtı değer yargılarından oluştuğunu düşünmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'ten başlayarak Yunan filozoflarının ortaya çıkışı da bir decadence (çöküş-bozulma) semptomudur; “Yunan karşıtı içgüdüler”in üste çıkmasıdır (Nietzsche, 1968, s.231). İşte Nietzsche bu noktada iki tip çöküş (decadence) ve ölçsüzlük hareketi olduğunu söyler. İlki “zevk düşkünü, sanatı ve gösterişi seven çekici tarzda ahlaksız çöküş”, ikincisi ise “kasvetli din, ahlaki acıma uyandırma ve Stoacı kendini sertleştirmeden oluşan, duyuları Platonik olarak kötüleyen ve Hristiyanlık için toprak hazırlayan çöküş” (Nietzsche, 1968, s.232)

Şimdi Nietzsche'nin bu ifadeleri üzerinde düşünelim. Onun Sokrates'i yok etmekle, tahrip etmekle suçladığı “Yunan olan” nedir?!... Keza “Yunan karşıtı içgüdüler” ve “Yunan olan içgüdüler” nelerdir?!...Nietzsche ele aldığı çoğu konuda olduğu gibi, bu konuda da hiçbir açıklamada bulunmamıştır.

a-) Nietzsche'nin Yunan ile kastettiği sanki *serâzat* içgüdülerdir; yani yeme, içme, seks, eğlenme gibi arzuların her türlü denetimden uzak olarak tatmin edilmesidir.

Nietzsche'nin diğer kitaplardaki düşüncelerini hatırlarsak, Dionysosçu olan ve Dionysosçu kültür hakkında konuştuğu yerlerde, zaman zaman bu tarz bir fikri imâ ettiği olmuştur. Nitekim o, hayatiyeti, neşe ve coşkuyu sürekli övmektedir. Ancak zaman zaman zevk düşkünlüğünü de eleştirmiştir. Örneğin *Güç İstenci*'nde şimdi değerlendirdiğimiz kısımda zevk düşkünü olmayı, sanatı ve gösterişi sevmeyi "ahlaksız" bir çöküş olarak göstermektedir. Madem öyle Nietzsche niçin Dionysosçu olanı bu denli yüceltmiş, Sokrates'i de Dionysosçu olanı yok etmekle suçlamıştır? Dionysos şenliklerinde de bedensel zevkler (seks, şarap içme), eğlence, gösteriş, sanat (tiyatro, dans) ve kendinden geçme vardır.

Kaldı ki bu tutarsızlığı bir yana koysak da, eğer Nietzsche'nin "Yunan olan" ile kastettiği içgüdülerin serâzat yaşanması ise, bunun övülecek hiçbir yanı yoktur. *Serâzat* kelimesini izâh ederek kendi düşüncemi açıklayayım. Serâzat kelimesinin her türlü kuraldan uzak, başıboş, özgür, serbest gibi anlamları vardır. Ser ve âzad'tan oluşur. Ser "baş" anlamına, âzad ise "hür" anlamına gelir; *Serâzat: başı boşluk*. İnsanların her türlü kontrolden ve kuraldan uzak bir toplum hayatı sürmesi nasıl mümkün olabilir! Sümerler'den beri bilinen her toplulukta egoyu sınırlandıran kanunların, kuralların olduğu ortadadır. Burada Sümerleri anmamın sebebi onların yazıyı icat etmeleri, topluluk hayatıyla ve kültürleriyle ilgili pek çok hususu kil tabletlere yazmış olmalarıdır. Yazının icadı ve kuralların kaydedilmesi günümüzden yaklaşık 5000 sene evveline gitmektedir. Yazılı belgelerden dolayı Sümerler'de kanun ve ahlak kaideleri olduğunu biliyoruz. Ancak yazının olmadığı toplumlarda kanun ve ahlak kuralları olmadığını söyleyemeyiz. Zira hiçbir topluluk kanunsuz, kuralsız varlığını idare ettiremez. Nitekim bir Latin atasözü olan "*ubi sociatas, ubi jus*" (topluluğun olduğu her yerde kanun vardır.) maksimi çok önemli bir gerçeği temsil etmiştir.

Öte yandan bazı topluluklarda, bazı beşeri arzular lüzumsuz şekilde zorla bastırılmıştır ve neticede insanlara eziyet edilmiştir. Bu da başka bir gerçektir. Batı toplumunda Vatikan Avrupa'da hakim oldukça cinsi arzular günah olarak görülmeye başlanmıştır. Cinsellik konusunda insanın ruh sağlığını bozacak derecede baskıcı uygulamalar olmuştur. Nietzsche'nin yazdıklarının tümü dikkate alındığında, öyle anlaşılıyor ki 19.

yüzyılda Avrupa’da *anti-sex* ahlaki görüş belli bir oranda mevcuttu. Ve Nietzsche esasında bundan şikayet etmektedir. Lakin bu konuyu açık bir şekilde ifade etmek yerine hezeyanlar şeklinde ortaya koymaktadır. Katolik yobazlığı elbette kendi içinde ele alınıp eleştirilebilir. Ama bunu yaparken Nietzsche’nin Sokrates ve Platon’un ahlak öğretisini Katolik bağnazlıktan sorumlu tutması anakronik, temelsiz ve alakasız bir suçlamadır. Nietekim Ksenophon’dan anladığımız kadarıyla Sokrates de bedensel zevkleri kötülememiştir. Sadece onlar konusunda ölçülü olmayı tavsiye etmiştir.

b-) Bu meseleyi bir de şu açıdan düşünebiliriz: Nietzsche’nin o çok övdüğü “Yunan olan”, nasıl olur da o dönemde Sokrates gibi “ayak takımına ait” bir kişinin, sınırlı bir gençlik grubu ile yaptığı diyaloglar sonucunda çökebilir! Sokrates kral değildi, siyasi hakimiyeti yoktu, maddi imkânı yoktu. Fakirliğe yakın kıt kanaat yaşayan biriydi. Keza elinde basın yayın organları yoktu; fikirlerini yayacak imkânı yoktu. Atina’da bile fikirleri hiç itibar görmüyordu; etrafına toplanan bir avuç gençten başka Atinalılar Sokrates’i hor görüyor, Atina’dan kovmak istiyorlardı. Onun zehirle idam edilmesi gerçeğini hatırlayalım. Sevilen bir kişi hakkında niçin idam kararı verilsin? Atina’da bile doğru dürüst sevilmeyen, itibar görmeyen, vücudu ortadan kaldırılan bir insan nasıl olur da bütün Yunan aleminin “Yunan olan”ını mahvedip, yok edip bırakabilir! Üstelik Sokrates hayattayken Atinalılar’ın çoğu onu dinlememiş, onun sesi diğer Yunan sitelerine ulaşamamıştır bile. Tekrar dikkatinizi çekeyim: o dönemde gazete yok, dergi yok, televizyon, radyo ve internet de yok! Böyle bir adam nasıl olur da Nietzsche’nin pek yücelttiği “Dionysosçu kültür”ü, “Yunan olan”ı toptan imha edebilir! Keza şu husus da çok önemlidir: bu “Dionysosçu olan”, “Yunan olan” Nietzsche’nin övüp yücelttiği gibi çok güçlü bir şekilde Yunan halkında var idiyse, Sokrates gibi hiçbir şey yazmayan, sesi soluğu çıkmayan, kendi şehri Atina’da bile doğru dürüst itibar görmeyen ve öldürülen bir zavallı tarafından nasıl olur da yerle bir edilir?

2-) Nietzsche Sokrates ve Platon’un “Yunan karşıtı” olduğunu beyan ederken, *Güç İstenci*’nde bulunan bazı notlarda Sofistler’in ise Yunan olduğunu iddia etmiştir. Nietzsche’ye göre Sofistler “ilk defa ahlaklılığı eleştirmenin ve onu anlamının sınırındadırlar.” Onlar “tüm güçlü ruhların, kendi ahlaksızlıklarını bilme cesaretine

sahiptir...Büyük sözler ve büyük erdemlerle dolandırıcılığa izin vermemek Sofistlerin onurudur” (Nietzsche, 1968, s.233-234).

a-) Bilindiği gibi Sofistler Antik Yunan’daki gezgin tiplerdir. Sofistler tabiat (physis) her yerde aynı olmasına rağmen, farklı şehirlerde (polis) nomos’un (kanun, kural ve değerlerin) farklı olduklarını görmüşlerdir. Ve bu durum sonucunda kuralları eleştiren bir tavır geliştirmişlerdir. Bazıları da bu konuda skeptik (şüpheli) görüşler ileri sürmüşlerdir. Nietzsche her ne kadar Sofistlerle ilgili görüşünü böyle açıkça ve düzenli şekilde ifade etmese de, öyle anlaşılıyor ki o, Sofistlerin ahlak bakımından relativist görüşünü (ahlak kuralları topluluktan topluluğa, kişiden kişiye göre değişir) ve onların skeptik tavrını övmektedir.

b-) Nietzsche’nin atladığı bir hususu da burada belirtelim. O dönemde bazıları tarafından Sokrates de bir “Sofist” olarak kabul edilmiştir. Nitekim Sokrates de diğer Sofistlerin yaptığı gibi Atinalıların yaşam tarzını ve ahlak görüşlerini eleştirmiş ve gücü yettiği kadar “doğru olan” a işaret etmiştir. Nietzsche Sofistleri doğru dürüst anlamadan, felsefi olarak tahlil etmeden yüceltmek de, onlarla hemen hemen aynı işi yapan Sokrates’i ise çok haksız bir şekilde yerden yere vurmaktadır. (*Uyarı notu:* Bazı felsefeciler Sokrates’i bir “Sofist” olarak görmesine rağmen, pek çok başka felsefeci de Sokrates’i “Sofist” olarak görmez. Onu Sofist olarak görmeyenlerin gerekçesi ise temelde şudur: Sofistlerin bir şeyler öğretme iddiasında olması ve öğrettikleri karşılığında para alması, ancak Sokrates’in hiçbir şey bilmediğini söylemesi ve etrafında toplanan gençlerden para almamasıdır. Burada amacımız Sokrates’in bir Sofist olup olmadığını tartışmak değildir. Sadece Sofistlerin sahip olduğunu eleştirel tavra, sorgulama gücüne Sokrates’in de sahip olduğunu, Nietzsche’nin bunu göz ardı ettiğini belirtmek istiyoruz.)

3-) Sofistlerin ahlak konusundaki bu şüpheli tavrını öven Nietzsche öfkeden ve kıskançlıktan dolayı birbirini yok etmek isteyen Yunan sitelerinin insancıl ve adil ilkelerle yönetilmediğini söyler. Nietzsche’ye göre böylesi bir durumda yalnızca

Tartuffe (iki yüzlü) olanlar, gerçekten ayrı yaşayanlar, inzivadakiler, mülteciler ve göçmenler erdemden bahsedebilmişlerdir. İşte Nietzsche burada Yunan siteleri adaletsiz bir şekilde yönetilirken erdem ve adalet meselesini açan Sokrates ve Platon'un "Yahudi" olduklarını iddia eder (Nietzsche, 1968, s.234).

Şimdi Nietzsche'nin bu iddialarını değerlendirelim:

a-) Nietzsche *Tan Kızıllığı* kitabında Yunanlı aristokratların ego tatminine dayalı ahlak anlayışlarını eleştirirken, Sokrates'in ahlak anlayışını, onun "erdemli insan, en mutlu insandır" fikrini övmüştü. Yalan söylemeyi, cinayeti, ihaneti ve vatan hainliğini kolaylıkla gerçekleştirme potansiyeline sahip Yunanlı aristokratlar, Sokrates ahlakıyla birlikte kendi ahlaklarından çok daha farklı bir ahlakla karşılaşmışlardır. İşte Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Yunan aristokratların ego tatmini peşinde koşan tiran ahlakına karşılık Sokrates ahlakını övmüştü (Nietzsche, 2005c, s.118-119). Hatta bu kitabın başka bir bölümünde ise Yunanlıların Sokrates erdemlerine fazlaca ihtiyaçları olduğunu belirtmiş, ancak onların bu erdemleri gerçekleştirmek için yeterli kabiliyete sahip olmadıklarını söylemişti (Nietzsche, 2005c, s.101).

Güç İstenci'ndeki bu kısımda ise insancıl ve adil ilkelerle yönetilmeyen bir ortamda erdem ve adaletten bahsetmenin Tartuffe, ikiyüzlü bir şey olduğunu, ancak gerçekten ayrı yaşayanların bunlardan (erdem ve adaletten) bahsedebileceğini iddia etmektedir. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates ahlakını öven beyanlarıyla, *Güç İstenci*'nde Sokrates ahlakını eleştiren beyanları birbiriyle çelişmektedir.

Nietzsche'nin insancıl ve adil ilkelerle yönetilmeyen bir ortamda, erdem ve adaletten bahsetmeyi, bunun için mücadele etmeyi eleştirmesi de anlaşılmalıdır. İnsanlar tam da en bozulmuş, en adaletsiz ortamlarda erdem ve adaletten söz ederler ve bunun için mücadele ederler. Adil bir toplumda adaletin yokluğu ne kadar hissedilir? İnsanlar gayet erdemli yaşıyorlarsa, niçin erdemden söz edilsin? Bunların yokluğu (erdem ve adalet)

bunlar hakkında konuşmayı zorunlu kılmaktadır. Adaletsiz bir toplumda adaletten söz etmek niçin ikiyüzlülük olsun? Nietzsche her türlü haksızlığa, adaletsizliğe boyun eğmeyi mi tavsiye ediyor, bilmiyorum.

b-) Nietzsche insancıl ve adil ilkelerle yönetilmeyen Yunan'da erdem ve adalet meselesini açan Sokrates ve Platon'un "Yahudi" ve ne olduğunu bilmediği bir şey olduğunu iddia eder. Şimdi Nietzsche burada Sokrates ve Platon için Yahudi deyip geçmektedir, ancak şunu göz önünde bulundurmamız gerekir: Sokrates'in ve Platon'un Yahudileri tanıyıp tanımadığıyla ilgili elde hiçbir veri yoktur. Üstelik Platon'un eserlerinde de Yahudiliğe bir atıf yoktur. Platon ve Musa arasında hiçbir bağ yoktur.

Nietzsche "Yahudi" kelimesini muhtemelen bir tür ahlak anlayışını temsilen, hakaret edici, küçük görücü bir eda ile kullanmaktadır ve Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışını da buna benzetmektedir. Birbirinden farklı ahlak anlayışları elbette birbirine benzetilebilir ancak aralarında benzerlik kurulan ahlakların hangi bakımlardan birbirine benzetildiği izâh edilmelidir. Peki Sokrates'i ve Platon'u "Yahudi" olarak nitelendirirken, "Yahudilik"le ne kastediyordu? Nietzsche'nin "Yahudilik" kelimesiyle kastettiği ahlakçılığın temel özellikleri nelerdir? Yahudi tarzı ahlakçılığı diğer ahlak öğretilerinden ayırt eden *differentia specifica*'ları (ayırt edici özellikleri) nelerdir? Sokrates ve Platon hangi bakımlardan Yahudiler'e ve Musa'ya benzemektedir? Bu konuları etraflıca açıklamadan Sokrates ve Platon'a "Yahudi" deyip geçmek, manasız bir ifadedir. Sokrates ve Platon ahlakını Yahudi ahlakına benzetmek zorlama bir benzetmedir. Eğer çok zorlatılırsa sivrisinek de file benzetilebilir: ikisinin de bacakları var, ikisinin de gözleri var, ikisinin de hortumu var; o halde "sivrisinek uçan bir fildir."

Manasız önermelerle iletişimde bulunmanın imkânsızlığını bu vesileyle hatırlatalım. Yani önermelerin bir nesnesinin olması gerekir; o nesnenin mümkün tecrübe alanına girmesi gerekir; ifadenin de bu nesneye tekabül etmesi gerekir. Aksi takdirde iletişim

olmaz, söz kargaşası (kaos) olur.¹¹ İşte Nietzsche’yi eleştirdiğimiz temel nokta budur; Nietzsche çoğu zaman nesnesiz ve hakkında konuştuğu nesneye uygun olmayan beyanlarda bulunmaktadır. Bu durum bu bölümde de görülmektedir.

4-) Nietzsche *Güç İstenci*’nde Platon’a atıfta bulunarak “iyi” ve “adil” gibi kavramların ait oldukları varsayımdan koparılıp, onların birer “idea” haline getirilmesini ve diyalektiğin konusu haline gelmesini eleştirmektedir. Nietzsche’ye göre bu tür kavramlardan ait oldukları varsayımlardan koparılmış ve birileri onları kendi başına “varlık” olarak görmüş, onların içinde hakikat aramış ve kökenlerine ilişkin bir dünya uydurmuştur. Platon’un “idea” görüşüyle birlikte “iyi, doğru, bilge, diyalektikçi” bir mükemmel insan, tamamen “saçma” bir birey ortaya çıkmıştır. Nietzsche bu durumun esas sorumlusu olarak yine Sokrates’e işaret etmektedir. Tüm bunların temel nedeni aslında Sokrates’in değerlerin doğal özelliklerine zarar vermesi, onları doğallıktan uzaklaştırmasıdır (Nietzsche, 1968, s.234-235).

Nietzsche’nin bu iddialarını değerlendirelim:

a-) Nietzsche Platon’un “idealar” görüşüne atıfta bulunarak, bu görüşü eleştirmektedir. Ancak o, çoğu zaman yaptığı gibi Platon’la ilgili bu eleştirisini de temellendirmeden ve karmaşık bir şekilde yapmıştır. Gerçi Platon’un idealar görüşü eleştirilmeyi hak etmektedir fakat, eleştiri temellendirilerek yapılmalıdır. Nietzsche’nin kullandığı gibi bir üslupla (*bombastic*:abartılı, şişirilmiş), ne kastedildiği tam olarak belli olmayan cümlelerle eleştiride bulunmanın anlamı yoktur. Nitekim Nietzsche bu eleştiride Platon’un idealar görüşünü anlamadığını ortaya koymaktadır.

b-) Şu hususa da dikkatinizi çekmek isterim: Nietzsche Platon’un idealar görüşünü eleştirirken, bu görüşle birlikte ortaya çıkan “saçmalıklardan” Sokrates’i de sorumlu

¹¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız: Fehmi Baykan, *İlim ve Ahmaklık*, henüz yayınlanmamış kitap, s.17 vd.

tutmuş, hatta onu asıl sorumlu olarak göstermiştir. Ancak Platon'un diyaloglarında bulunan idealar görüşü Sokrates'e ait değildir. Ksenophon'un Sokrates hakkında yazdığı hiçbir kitapta Sokrates'in idealardan söz ettiği, idealara ilişkin bir varlık alanından söz ettiği yazmıyor. Hadi varsayalım ki, Platon gençlik dönemi diyaloglarını yazarken hocası Sokrates'in görüşlerinden etkilendi ve bu sebeple de onun gençlik dönemi diyaloglarında Sokrates'ten izler bulunmaktadır (ki bu konu gayet tartışmalıdır). O zaman Platon'un olgunluk dönem diyaloglarında gelişen idealar görüşünü de mi Sokrates'e mâl edeceğiz?

c-) Nietzsche Sokrates'in değerlerin doğal özelliklerini bozduğunu iddia etmektedir. Ona göre Sokrates değerler tarihinde en derin sapkınlığın temsilcisidir (Nietzsche, 1968, s.235). Burada ilkin şunu sormamız gerekmektedir: Sokrates ne yaparak değerlerin "doğallığını" bozmuştur. Doğal değerler nasıl değerlerdir, keza doğal olmayan (yapay) değerler nasıl değerlerdir? Bu iki değer grubu arasındaki fark nedir? "Doğal adalet" ve "doğal olmayan adalet" hangi açılardan birbirinden ayrılmaktadır? Nietzsche burada Sokrates'i ahlaken "sapkın" olarak görmektedir, ancak onun ahlakını hangi bakımlardan "sapkın" olarak gördüğünü açıklamamıştır. Görüldüğü gibi Nietzsche, Sokrates ve değerler hakkında ne tür iddialarda bulunduğu konusunda gizemli kalmayı tercih etmiştir.

5-) Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde Platon hakkındaki bir diğer iddiası da şudur: Platon "ayaktakımına ait" (*roturier*) Sokrates'in ayartmasıyla soylu Yunan varsayımlarını reddetmiş, "Yunan karşıtı" olan her şeye tutkuyla yaklaşmış, diyalektiği günlük bir uygulama (pratik) haline getirmiştir. Hatta Platon tiranlarla gizlice anlaşmıştır (Nietzsche, 1968, s.239). Şimdi de Nietzsche'nin bu konudaki iddialarını değerlendirelim:

a-) Yukarda Nietzsche'nin "Yunan olan"ın ne olduğunu, "Yunan karşıtı" olanın ne olduğunu açıkça belirtmediğini söylemiştik. Bu sebeple Nietzsche'nin Platon'un Yunan

karşıtı olan her şeye tutkuyla yaklaştığını iddia ederek ne kastettiğini bilmiyoruz. Belki de o Platon'un Dionysosçu olana karşıt olduğunu söylemek istiyordu.

b-) Nietzsche ayrıca Platon'un diyalektiği her gün kullanılan bir şey haline getirdiğini söylemekte ve bu durumu eleştirmektedir. Şimdi diyalektik ikili konuşma, tartışma ve akıl yürütme gibi anlamlara gelir. Bu bakımdan diyalektik doğru şekilde kullanılacağı gibi, yanlış şekilde de kullanılabilir. Yanlış akıl yürütmelerle iddialarda bulunmaya felsefede genel olarak "safsata" denir. İnsan her vasıtayı doğru kullanabileceği gibi suiistimal de edebilir. Yani kötüye de kullanabilir. Akıl yürütme kimi zaman yanlış tarzda, safsata olarak yapıldığı için her türlü akıl yürütmeyi suçlamak nasıl saçmaysa, karşılıklı konuşmanın (dialektikenin) suiistimali olduğu ve yapılageldiği için her türlü diyalektikiyi toptan suçlamak saçmalaktır. Hangi beyanın doğru akıl yürütmeye dayandığı, hangi beyanın safsata olduğunu ayırt edip, sadece safsatayı eleştirmek gerekir. Öyle yapmayıp da diyalektikiyi toptan suçlayıp yasaklamaya kalkışırsak, o zaman insanlar arasındaki bütün iletişimi de yasaklamak gerekir; her türlü ilmi müzakere ve tartışmaları da yasaklamak gerekir. Böyle bir ilmi ortam hayal edebiliyor musunuz! Kaldı ki Sokrates'ten evvel Nietzsche'nin çok övdüğü Yunanlılar hiç diyalektikede bulunmuyorlar mıydı? Bunlar birbirleriyle konuşmuyorlar mıydı? Görüldüğü gibi Nietzsche neyi eleştirdiğini bilmemektedir.

Bu noktada Nietzsche'nin diyalektik konusunda asıl eleştirdiğinin Platon'un *Politeia*'da sözünü ettiği diyalektik olduğu söylenip yukardaki yorumuma itiraz edilebilir. Lakin bu ihtimali de göz önünde bulundurabiliriz. Platon *Devlet* diyalogunda diyalektiği bilimlerin en yükseği olarak gösterir ve diyalektik yöntemden söz eder. "İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavrana dünyanın da" (Platon, 2009, s. 254). Diğer bilimler varlığı bütün aydınlığı içinde göremezken ve bir takım varsayımlara dayanırken, yalnızca *diyalektik yöntem* varsayımları birer birer atarak, ilkenin (arkhe'nin) kendisine yükselen yöntemdir. (Platon, 2009, s.255). Platon hakikate ulaşma konusunda önemli bir yöntem olan diyalektik metot ve diyalektik eğitimi konusunda dikkatli olunmasını da tavsiye

etmektedir. Hatta her önüne geleninin diyalektikle uğraşmamasını, yalnızca ölçülü ve sağlam kafaların diyalektikle uğraşmasını söylemektedir. Platon'un *Devlet* diyalogunda diyalektik ve diyalektik yürüyüş aynı zamanda uzun süren, zorlu bir eğitim olarak gösterilmiştir (Platon, 2009, s.262-263).

Şimdi bu bilgileri göz önünde tutarak, Nietzsche'nin Platon'un *Devlet* diyalogunda bulunan diyalektiği kastetmesi ihtimalini düşünelim ve onun "Platon diyalektiği günlük bir uygulama haline getirdi" iddiasını bir de bu bakımdan değerlendirelim. Nietzsche bu ihtimale göre o dönem Yunan sitelerinde yaşayan herkesin *diyalektik yürüyüşe* çıktığını beyan etmektedir. Yani o dönemdeki herkes günlük uğraşlarının yanında, ek olarak şeylerin özüne ulaşmaya çalışmışlardır. Örneğin bir marangoz, bir ticaret adamı günlük olarak diyalektikle uğraşmış, şeylerin özüne, hakikate ulaşmaya çalışmıştır. O dönem Yunan sitelerinde yaşayan insanların günlük pratik olarak Platon'un kastettiği manada diyalektikle uğraştıklarına dair elde hiçbir veri yoktur. Ki Platon'un sözünü ettiği tarzda bir diyalektiği kullanan hiç kimse olmamıştır. Platon kendisi bile kendi bahsettiği diyalektik yöntemi kullanmamıştır. Üstelik Platon *Devlet*'te diyalektiğin gündelik bir uğraş olamayacağını özellikle belirtmiştir. Hal böyleyken nasıl olur da diyalektik günlük bir uygulama haline gelebilir? Nietzsche'nin bu iddiası gerçekçi değildir.

c-) Nietzsche'nin Sokrates'in tahrip ettiği Platon konusundaki bir başka iddiası da (safsatası da), onun tiranlarla gizlice anlaşığıdır. Platon'un Sicilya'ya gittiği, orada tiran sayılabilecek bir kralla, kral Dionysos'la görüştüğü doğrudur. Platon'un bu görüşmede kral Dionysos'la anlaşmaya varmadığını, bizzat onun kendi kaleminden, *Mektuplar*'ından biliyoruz. Bu olayın hepsini burada anlatamayız ancak şunu söyleyebiliriz: bu olay bir sır değildi. Platon'un amacı buradaki yöneticileri eğitmek ve kendi ideal site yönetimini kurma istikametinde mücadele etmektir. (Bu durum Avrupa'da aydınlanma denemelerinde Voltaire'in *Despote-éclairé*'sini andıran bir teşebbüstür.) Lakin Platon bu girişiminde başarısız olmuştur. Nietzsche bu durumu "Yunan karşıtı" bir komplo olarak göstermektedir. Platon'un bu teşebbüsü hangi bakımdan "Yunan karşıtı"dır? Nietzsche kendi hayalinde aslında hiçbir olmayan komplolar üretmektedir. Hatta Sokrates ve Platon'u hiç olmayan bir Yunan kültürüne

karşı düşmanlıkla ve onu yok etmekle suçlamaktadır. Ne Nietzsche'nin tarif ettiği gibi (gerçi Nietzsche tam olarak tarif de etmiyor) bir "Yunan kültürü" vardı, ne de Sokrates ve Platon'un onu yıkacak güçleri vardı.

6-) Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki bir diğer beyanı da Sokrates'in bilime düşman olduğu, bilimin ilerleyişini durdurduğu ve hatta onun gerilemesine sebep olduğudur. Nietzsche'ye göre bilim "iyi" ve "kötü" ile alakası olmayan şeyleri ciddiye almıştır. Hâlbuki Sokrates bu unsurları bilime sokarak bilimde "ahlaklılaşma hastalığını" başlatmıştır ve bu sebeple bilim gerilemiştir (Nietzsche, 2010c, s.302). Nietzsche ahlakçıların, ahlak adına bilimle, objektiflikle ve onun araçlarıyla mücadele ettiklerini iddia eder. (Örneğin Sokrates'in ahlak için bilgiye saldırdığını iddia eder.) Ona göre bu mücadele "bu mücadele kilise tarafından dindarlık adı altında yürütülen mücadelenin aynısıdır: eski çağın tüm cephaneliği kiliseye kendi mücadelesi için miras kalmıştır" (Nietzsche, 1968, s. 244).

a-) Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde Sokrates'in bilime düşman olduğu, ahlak için bilgiye saldırdığı iddiasını değerlendirelim. Ancak öncelikle Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabındaki bazı beyanlarını hatırlatmamız gerekmektedir. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'i bilimsel içgüdüye sahip olduğu için eleştirmişti, onun "kuramcı" olduğunu iddia etmişti (Nietzsche, 2005a, s.100). Hatta bilimin giriş kapısının üstünde Sokrates imgesinin asılı olduğunu söylemişti. Bu kitaba göre Sokrates bilgi ve kavrayışa her derde deva bir ilacın gücünü atfetmiştir (Nietzsche, 2007a, s. 73-74). Nietzsche *Güç İstenci*'nde ise Sokrates'in anti-bilimci olduğunu, bilime düşman olduğunu söyleyip, ahlak için bilgiye saldırdığını iddia ediyor. Üstelik *Güç İstenci*'ne göre Sokrates bilime ahlaklılaşma hastalığını da sokmuştur. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin bu iki kitabında ortaya koyduğu beyanları birbiriyle çelişmektedir. Madem Sokrates imgesi bilimin giriş kapısında asılı, o zaman Sokrates nasıl bilime düşman olabilir? Nietzsche kitaplarının çoğunda Sokrates'e farklı açılardan saldırmıştır. Bazen onun bilimci olduğunu söyleyip eleştirmiş, bazen de bilime düşman olduğunu iddia edip eleştirmiştir. Bu durum Nietzsche'nin Sokrates hakkında gerçekçi beyanlarda bulunmadığının bir kanıtıdır.

b-) Şimdi de Nietzsche'nin Sokrates'in bilime ahlaklılaşma hastalığını sokarak bilimin gerilemesine sebep olduğu iddiasına bakalım. Öyle ki Nietzsche ahlakçıların, yani Sokrates ve ondan sonra gelen kişilerin bilimle, objektiflikle ve bilimin araçlarıyla mücadele etmesinin, Hristiyanlığa dindarlık için mücadele etmede cephanelik miras bıraktığını söylemektedir. Hatta ona göre Sokrates'ten sonra Yunanistan'da bilimde "Demokritos'un, Hipokrates'ın ve Thukydides'in döneminde elde edilen yüksekliğe bir kez daha ulaşılmadı" (Nietzsche, 2010c, s.302).

Nietzsche'nin bu beyanları da gerçeği yansıtmamaktadır. Öncelikle hatırlatalım ki, o dönem Yunan aleminde bilim yoktu, sadece bilim için gerekli olan ilk adımlar atılmıştı. Sokrates'ten önce Presokratiklerden bazı kimseler tabiatı (physis) anlama istikametinde bazı gayretlerde bulundular. (Buna zamanımızda ontoloji deniyor.) Thales'le başlatılan bu görüşler, doğaya hiç de uymayan basit fikirlerden ibarettir. Hipokrates ise tıp alanında bazı tespitlerde bulunmuştur. Thukydides tarih alanında bazı çalışmalar yapmıştır. Burada şuna dikkat etmeliyiz: Sokrates bu tarz konularla, ne ontolojiyle, ne tıpla, ne de tarih bilimiyle hiç uğraşmamıştır. Keza nasıl ontoloji, bilim yapılacağına ilişkin de hiçbir beyanı yoktur. Hal böyleyken nasıl olur da, bilime ahlaklılığı, iyi ve kötüyü sokup, onun ilerlemesini bozabilir?

Eğer Nietzsche Sokrates'in 19. yüzyıldaki bilim çalışmalarını (ahlaklılığı sokarak) yozlaştırdığını kastediyorsa, Sokrates 19. yüzyılda hangi doktoru, hangi fizikçiyi, hangi kimyacıyı, hangi biyoloğu nasıl etkilemiştir ve bunların kafasına kendi decadent ahlak öğretisini sokarak onları yozlaştırmıştır! Sokrates ve Platon'un Nietzsche'nin zamanındaki Avrupa kültürünü ve bilimini yozlaştırdığı iddiası ise gerçekle hiçbir alakası olmayan bir hezeyandır. Kaldı ki Nietzsche bu konuda hiçbir delil vermez. Ancak Sokrates'e neredeyse hakaret dolu eleştirilerde bulunmaktadır.

Bu bölümde Nietzsche'nin not defterlerinden derlenen *Güç İstenci* kitabını inceledik. Sonraki bölümde *Putların Alacakaranlığı*'na geçeceğiz.

II.1.9. Putların Alacakaranlığı (1888)

Nietzsche'nin bütünlüklü olarak Sokrates konusunu ele aldığı tek kitap *Tragedyanın Doğuşu*'dur. Diğer kitaplarında bulunan Sokrates yorumları genelde kısa bölümcükler halinde dağınık vaziyettedir. Bu duruma bir istisna olarak onun *Putların Alacakaranlığı* kitabında bulunan *Sokrates Problemi* adlı bölümü de gösterebiliriz. Nitekim bu bölümde de bütünlüklü bir Sokrates yorumu vardır. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı* kitabının bu bölümündeki Sokrates yorumunda, Sokrates'i hemen her bakımdan, dış görünüşüne varıncaya dek sert bir şekilde eleştirmekte ve aşağılamaktadır, onu “hasta” olarak görmektedir. Şimdi bu bölümde bulunan Sokrates yorumlarını aktaralım.

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'ndaki *Sokrates Problemi* bölümünde Sokrates'i eleştirmeye tüm zamanların en bilgelerinin yaşam hakkında vardıkları yargıyı dile getirerek başlar. Buna göre tüm zamanların en bilgeleri yaşamın “aşağılık” bir şey olduğu yargısına varmışlardır (Nietzsche, 2007b, s.162). Hatta Sokrates bile yaşamaktan bıkmıştır. Nitekim o ölürken şunları söylemiştir: “yaşamak-uzun süre hasta olmak demek: kurtarıcı Asklepios'a bir horoz borçluyum” (Nietzsche, 2010d, s.11). Sokrates şifa Tanrısı Asklepios'a bir horoz borçlu olduğunu söyleyerek, yaşamı bir hastalık olarak gördüğünü, ölümü de şifa olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Şimdiye kadar en bilge kişilerin yaşamı aşağı bir şey olarak gören yargıları, onların bu konudaki görüş birlikleri (*consensus sapientum*) yaşamın gerçekten bir hastalık olduğunun düşünülmesine sebep olmuştur. Ancak Nietzsche'ye göre yaşam konusunda bu tür yargıya varan bilgiler ayaklarının üzerinde duramayan, sallanan (bunak), çöküş tipleridir (Nietzsche, 2010d, s.11).

Nietzsche büyük bilgeleri çöküş tipleri olarak görür; Sokrates ve Platon da yıkılış semptomudur. Ona göre Sokrates ve Platon Yunan parçalanmasının, sahte Yunan olanın ve Yunan karşıtının temsilcileridir. Görüldüğü gibi Nietzsche, büyük bilgelerin yaşam konusundaki değerlendirmelerine karşı çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre yaşama karşı veya yaşamdan yana olan değer yargıları asla doğru olamazlar, “bu tür yargılar kendi başlarına birer budalalıktır” (Nietzsche, 2010d, s.12). Çünkü Nietzsche yaşamın değerinin kestirilemeyeceğini düşünür. Bir filozofun yaşama itiraz etmesi, yaşamın değerinde sorun görmesi o filozofun bilgeliğini şüpheli hale getirir, hatta onun bilge bile olmadığını gösterir. Nietzsche tüm büyük bilgelerin aslında bilge olmadıklarını düşünür. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre Sokrates de bir bilge değildir.

Nietzsche bu noktada Sokrates'in halkın en alt tabakasına ait olduğunu, onun avam olduğunu vurgular. Sokrates'in çok “çirkin” olduğuna dikkat çeker. Nietzsche'ye göre antropologlar tipik bir suçlunun çirkin olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple yüzü çirkin birinin, ruhu da çirkindir (“*monstrum in fronte, monstrum in animo*”: yüzü canavar gibi, ruhu da bir canavar). Sokrates “suçlu bir dekadandır” (Nietzsche, 2010d, s.13). Nietzsche'ye göre Sokrates'in Yunanlı olmadığı onun yüzünden, çirkinliğinden, dış görünüşten anlaşılmaktadır. Nitekim Nietzsche Sokrates'in çirkinliği konusunda şunu iddia eder:

Yüz hatlarından anlayan bir yabancı, Atina'ya geldiğinde, Sokrates'in yüzüne karşı söyledi, onun bir canavar olduğunu,- tüm kötü huyları ve hırsları içinde barındırdığını. Ve Sokrates sadece şu yanıtı verdi: ‘Beni tanıyorsunuz, bayım!’ (Nietzsche, 2010d, s.13).

Nietzsche Sokrates'in yüzüne bakan bir yabancıya, onun kötü huylu bir canavar olduğunu anladığını beyan eder. Nietzsche'ye göre Sokrates'te decadence'a işaret eden şey hem onun içgüdülerinin kaosu ve anarşisidir, hem de aşırı büyümüş (hipertrofi) mantığı ve onun sembolik kinidir. Nietzsche burada “Sokrates'in daemonu”nu da hatırlatır. Sokrates'in daemon'u dinsel olarak yorumlanmış bir “işitsel bir halüsinasyon”udur. Nietzsche'ye göre “Sokrates hakkındaki her şey abartılıdır, komiktir ve bir karikatürdür ve aynı zamanda gizlenmiş ...ve art niyetlerle doludur”

(Nietzsche, 2007b, s.163). Nietzsche bu noktada Sokrates'e ait olduğunu düşündüğü akıl=erdem=mutluluk eşitliğinden bahseder. “Sokrates’in akıl=erdem=mutluluk eşitliğinin hangi mizaçtan kaynaklandığını anlamaya çalışıyorum: tüm zamanların en tuhaf eşitliğidir bu ve tüm eski Yunanlıların içgüdülerinin karşıtıdır” (Nietzsche, 2007b, s.163).

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'ndaki bu bölümde Sokrates'in Yunanlılar'a diyalektiği sevdirdiğini söyler. Yunanlıların diyalektikten zevk almasıyla birlikte, aslında ayaktakımı yükselmiştir. “Sokrates'ten önce, seçkinlerin arasında diyalektik tavırlar reddedilirdi: kötü tavırlar olarak görülür, kişiyi küçük düşürürlerdi. Gençler de bu tavırlara karşı uyarılırdı” (Nietzsche, 2010d, s.14). Nietzsche'ye göre iyi ahlaklı otoriteler diyalektikçiyi bir tür soytarı olarak görmekte ve dikkate ciddiye almamaktadır; oysa Sokrates “kendisini ciddiye aldirtan bir soytarıydı” (Nietzsche, 2010d, s.14).

Nietzsche Sokrates'in diyalektikçi oluşunu eleştirirken, diyalektik yöneme de eleştiriler getirmektedir. O, hiçbir şey için diyalektik kullanılmamanın daha iyi olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre diyalektik yöntem ikna edici olmayan, elde başvuracak bir yöntem kalmadığı zaman başvurulan, elinde hiçbir silahı olmayanlar için bir kendini koruma aracıdır. Nitekim Sokrates de, Yahudiler de ve kurnaz tilki Reinecke Fuchs da (bir Alman masalındaki tilkinin adı) diyalektikçidir (Nietzsche, 2010d, s.14).

Nietzsche'ye göre Sokrates'in ironisi ayaklanmanın ve ayaktakımı hıncının dile getirilişidir. Sokrates diyalektik yöntemle seçkinleri kendine hayran bırakarak onlardan intikam almaktadır; diyalektik yöntem Sokrates için yalnızca bir intikam biçimidir. Nietzsche'ye göre diyalektikçi elinde tuttuğu acımasız silahla tiran olabilir. “Diyalektikçi, bir budala olmadığını kanıtlamaya zorlar rakibini: öfkelenendir, aynı zamanda çaresiz bırakır onu. Bir diyalektikçi rakibinin anlayışını iktidarsız kılar” (Nietzsche, 2010d, s.15).

Nietzsche aktardığımız bu kısma kadar Sokrates'in nasıl itici (antipatik, iğrenç) olabildiğini açıkladığını, bundan sonra da onun nasıl büyüleyici olduğunu açıklayacağını söyler. Nietzsche'ye göre Sokrates yeni bir tür *Agon* (antik Yunan'da yarışma) keşfetmiştir. Sokrates bu *Agon*'la Helenlerin yarışma dürtülerine hitap ederek, onları büyülemiştir. Sokrates'in *Agon*'u o dönemde yapılan güreşin bir başka çeşidi gibidir. Nietzsche'ye göre Sokrates “...aynı zamanda büyük bir erotikçiydi” (Nietzsche, 2010d, s.15).

Nietzsche Sokrates'in eski Atina'nın sonuna yaklaştığını hissettiğini ve tüm dünyanın kendisine gerek duyduğunu anladığını söyler. Her yerde içgüdülerin anarşi içinde olduğunu, dürtülerin tiran olmak istediğini gören Sokrates, kendi tedavi yöntemini, dürtülerden çok daha güçlü olan bir tiran bulmaya çalışmıştır. Sokrates tedaviyi akli tiran yapmakta bulmuştur. Nietzsche'ye göre akli tiran yapmak da, en az diğer tiranlıklar kadar tehlikelidir (Nietzsche, 2010d, s.15-16). Ancak ne Sokrates ne de onun “hastaları” bu tehlikeyi fark etmemiş, akılcılığı *zorunlu* bir kurtarıcı, bir son çare olarak görmüşlerdir. O dönem Yunanlıların yok olmaktan veya saçma bir şekilde akılcı olmaktan başka seçenekleri yoktu.

Platon'dan itibaren Yunan filozoflarının ahlakçılığı patolojik koşulların ürünüdür; diyalektiğe verdikleri değer de öyle. Akıl=erdem=mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates'in yaptığı gibi yapmalı ve karanlık arzulara karşı sürekli bir gün ışığı oluşturmalı- aklın gün ışığı (Nietzsche, 2010d, s.16-17).

Yani Nietzsche'ye göre Sokrates bir kurtarıcı, bir hekim gibi görünerek insanları büyülemiştir. Sokrates'in akılcılıkla *decadence*'a karşı savaştığını düşünmesi, onun kendi kendini kandırmasıdır. Çünkü Sokrates'in kurtuluş olarak seçtiği araç da *decadence*'ın bir görünümüdür. Nietzsche'ye göre akılcılık bir tedavi değil, bir başka hastalıktır. Akılcılıkla “erdem”e, “sağlık”lılığa ve mutluluğa geri dönülemez. Nietzsche'ye göre akılcılık içgüdülere karşı direnen, bilinçli, soğuk bir yaşam demektir. Nietzsche ise içgüdülerle savaşmaya karşı çıkmaktadır. Ona göre “...yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü” (Nietzsche, 2010d, s.17).

Nietzsche'ye göre Sokrates ölmeyi istiyordu ve bu sebeple de ölüme gitmeyi kendisi seçmiştir; Sokrates bir hekim değildi, sadece uzun süredir hastaydı...(Nietzsche, 2010d, s.17).

II.1.9.1.Putların Alacakaranlığı'nın Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda "tüm zamanların en bilgelerinin" yaşamı "aşağılık" bir şey olarak gördüklerini beyan eder. Yaşam konusunda bu tür yargıya varan bu bilgelerin ayakların üstünde duramayan, bunak, decadent tipler olduğunu söyler (Nietzsche, 2007b, s.163).

Şimdi Nietzsche'ye soralım: tüm zamanların en bilgeleri kimlerdir? Nietzsche bu konuda Sokrates dışında hiçbir isim belirtmemektedir. Onun bu beyanı açıkça görüleceği üzere nesnesi olmayan, afaki (belirsiz, subjektif) bir beyandır.

2-) Nietzsche bu kitapta Sokrates'in ölüme gitmesini de sert bir dille eleştirmektedir (Nietzsche, 2010d, s.11). Hâlbuki *Tragedyanın Doğuşu* kitabında Dionysos'un yoldaşı bilge Silenos'un insanlar için en iyi olan şeyin ölüm olduğunu ifade eden tavsiyesini pek methederek alıntılamaş, onu yüceltmişti (Nietzsche, 2005a, s.36). Şimdi burada Nietzsche'nin (mantiken) Dionysos'un yoldaşı, akıl hocası Silenos'un bu tavsiyesine uygun davranmaktan başka hiçbir şey yapmayan Sokrates'i de övmesi beklenirken, o Sokrates'i ölümü tercih etti diye yerin dibine batırmaktadır. Eğer Silenos'un tavsiyesi hastalık ise Nietzsche neden onu *Tragedyanın Doğuşu* kitabında överek yüceltti? Eğer ölüme gitmek erdemli bir fiil ise Sokrates'i niçin eleştiriyor? Görüldüğü gibi Nietzsche çelişkiler içindedir.

3-) *Putların Alacakaranlığı*'nda ele almamız gereken bir diğer husus da, Nietzsche'nin Sokrates'in çirkinliğini abartması ve onun bu halini ruhunun çirkinliğinin bir yansıması olarak görmesidir. Nietzsche'ye göre antropologlar tipik bir suçlunun, çirkin olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple Sokrates de tipik bir suçludur ("yüzü canavar gibi, ruhu da

bir canavar”). Nietzsche bununla da kalmayıp, Sokrates’in çirkin olduğu için Yunanlı olmadığını bile imâ etmiştir (Nietzsche, 2010d, s.13).

a-) Nietzsche’nin Sokrates’in yüz çirkinliğinin, onun ruh çirkinliğinin bir yansıması olduğunu iddiası etmesi, Sokrates’i “doğuştan” suçlu ilan etmesidir. Geçen asrın İtalyan ceza hukukçularından Cesare Lombrosa (1834-1909) suçluluk ile yüz şekli arasında bağlantı kurmuş, bazı insanların belli yüz şekline sahip olduğu için “doğuştan” suçlu olduklarını iddia etmişti. Lombrosa’nın bu görüşleri zamanımızda itibar görmemektedir. Nitekim pek çok yakışıklı, güzel sayılabilecek insanlar da en hunhar cinayetleri işleyebilirler; her türlü terör faaliyetinde bulunabilirler ve keza diğer suçları işleyebilirler. Yüz şekli ve suç işleme arasında nedensel hiçbir bağlantı yoktur.

Nietzsche’nin Sokrates’in “yüzü” ile ruhunun çirkinliği arasında bağ kurmasında Lombroso’nun etkisi altında kaldığını düşünmek mâkuldür...Ancak böyle bir bağlantı kurmakla Lombroso da, Nietzsche de yanılmaktadır.

b-) Nietzsche ayrıca Sokrates’in çirkinliğinden, onun Yunanlı olmadığını anlaşıldığını da imâ etmektedir. Nietzsche’nin bu imâsı da bir hezeyandır. Bütün Yunanlılar Hollywood artistleri gibi yakışıklı mıydı? Nietzsche zaman makinesine binip, bütün Yunanlıları (herhalde erkekleri kastediyor) tek tek inceleyip, hepsinin “Apollon” gibi yakışıklı olduğunu tespit etti de, bu sebeple mi Sokrates’i Yunan kavminin dışını attı!

Nietzsche Sokrates’in çirkinliğini diline ve kalemine dolamıştır. Acaba Nietzsche’nin elinde Sokrates’in fotoğraf albümü mü var! Sokrates’ten kalan bir büsttür. O büst de ne yakışıklı, ne çirkin orta halli bir insan suretidir.

4-) Nietzsche Sokrates’in içgüdülerinin kaos ve anarşi içinde olduğunu, bu durumun da ondaki decadence’a işaret ettiğini iddia etmiştir (Nietzsche, 2007b, s.163).

Ksenophon'un yazdıklarından Sokrates'in içgüdülerinin, duygu yapısının hiç de Nietzsche'nin iddia ettiği gibi "patolojik" olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta bilakis Sokrates'in duygu ve fiilleri itibariyle ölçülü ve temkinli olduğu görülmektedir. Sokrates'in bu özellikleri hor görülüp, hakaret edilecek özellikler midir? Yemede, içmede, giyinmede aşırılıklardan kaçınma, ölçülü olma; toplumsal ilişkilerde kibar, nazik, hakkaniyetli olma Nietzsche'nin iddia ettiği gibi hastalık değil, olumlu özelliklerdir. Nitekim Nietzsche de bazı kitaplarında ölçülü olmayı savunmaktadır. *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'in kendine hakim olma ve ölçülülük gibi vasıflarını övmüş, Yunan aristokratların ahlak anlayışı karşısına Sokrates'in ahlak anlayışını yücelterek koymuştu. Yine aynı kitapta Yunanlıların Sokrates erdemlerine ihtiyaçları olduğunu söylemişti (Nietzsche, 2005c, s.11-101-118-119). Nitekim *Deccal* kitabında da Buda'nın yeme içmede ölçülülüğü ve seçiciliği savunmasını da övmektedir (Nietzsche, 2008, s.24). *Putların Alacakaranlığı*'nda ise Sokrates'in ölçülü olmasını, onun içgüdülerinin kaosu ve anarşisi olarak görmektedir. Demek ki Nietzsche'nin sözleri tutarsızdır.

5-) Şimdi de Nietzsche'nin Sokrates'in mantığının aşırı büyümüş, hipertrofi olduğunu söyleyip, bunu da decadence'in bir işareti olarak görmesini değerlendirelim (Nietzsche, 2007b, s.163).

Mantık, klasik mantık ve sembolik mantıktan oluşur. Akıl yürütme hatalarına da safsata denir. Bunlar tespit edilmiştir, bellidir. Bu disiplin ve tespitler açısından baktığımızda, "patolojik olarak aşırı gelişmiş mantık"ın ne manaya geldiğini anlamıyoruz. Bu sözün manası, tekabül ettiği nesne nedir? Apaşıkardır ki bu sözün manası yoktur.

6-) Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'in daimon'unu "dinsel olarak yorumlanmış işitsel bir halüsinasyon" olarak görmektedir (Nietzsche, 2007b, s.163). Felsefe tarihi boyunca Sokrates'in daimon'u farklı şekillerde anlaşılmıştır.

Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* kitabında Sokrates'in daimon'unu bir "kulak iltihabı semptomu" olarak görmesini değerlendirirken bu konuya ayrıntılı olarak değinmiştik.¹²

Sokrates daimon kelimesi ile zamanının Yunan mitolojisinde tanrıyla kahraman arasındaki bir varlık olarak gösterilen bir olağanüstü varlığa inanıyor olabileceği gibi, bu kelimeyi kendini "aşırılıklardan" koruyan bir düşünme unsuru olarak da ifade etmiş olabilir. Gerçek, bu iki seçenektir biridir. Ancak bunları ayrı ayrı ele almadan, Sokrates'in şahsı ile görüşüp, bu kelimeyle neyi kastettiğini ondan sorup öğrenmeden, daimon'u "işitsel bir halüsinasyon" olarak vasıflandırmak, yani Sokrates'i "psikopat" ilan etmek gerçekçi değildir.

7-) Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates hakkındaki her şeyin abartılı ve komik olduğunu, bir karikatür olduğunu söyler (Nietzsche, 2007b, s.163). Hatta Sokrates'i diyalektikçi olarak görüp, onun kendini ciddiye aldırtan bir "soytarı" olduğunu beyan eder (Nietzsche, 2010d, s.14).

Görüldüğü gibi Nietzsche Sokrates'i adeta bir "soytarı" olarak tasvir etmektedir. Nietzsche'den başka Sokrates'i bu derece aşağılayan ve adeta "soytarı" seviyesinde gülünç gören hiç kimse yoktur. Sadece Aristophanes *Bulutlar*'da, Sokrates'i filozofları temsilen bir tip olarak ele alıp mizahlanmıştır. Burada söz konusu olan eser zaten bir komedidir. Oradaki bütün tipler abartılı olarak karikatürize edilirler. Aristophanes'in amacı felsefi tahlil yapmak değildir. Hâlbuki Nietzsche felsefi tahlil yapma iddiasındadır. Felsefi ve bilimsel tahliller yaparken (daha önce de belirttiğimiz gibi) nesnel olmak gerekir. Bir şahsın fikirlerini tarafsızca ele alıp tahlil etmek ve sonunda eleştirmek elbette yapılabilir. Ama bu tür bir akademik üsluba uymadan, Sokrates'in çirkinliğinden başlayarak, buna ruhunu da dahil ederek, ruhunun çirkinliğinin yüzüne vurduğu şekilde pespaye laflar etmek ve bununla da yetinmeyip Sokrates'i haksız yere "soytarı" gibi tasvir etmek Nietzsche'nin akademik seviyesizliğinin bir başka görünümüdür!

¹² Bakınız *İnsanca, Pek İnsanca'nın Değerlendirilmesi*, 1 nolu madde.

8-) Şimdi de Nietzsche'nin şu beyanını değerlendirelim: “Sokrates’in akıl=erdem=mutluluk eşitliğinin hangi mizaçtan kaynaklandığını anlamaya çalışıyorum: tüm zamanların en tuhaf eşitliğidir bu ve tüm eski Yunanlıların içgüdülerinin karşıtıdır” (Nietzsche, 2007b, s.163). Nietzsche’ye göre “... yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü” (Nietzsche, 2010d, s.17).

a-) Felsefeci olsun olmasın, pek çok insan mutlu olmak ister ve mutluluğun yolunu arar. Bu insanlardaki çok doğal bir eğilimdir. Keza pek çok insan (felsefeci olsun olmasın) duygularını kontrol etmemesi halinde, ihtiraslara kapılması halinde, neticede başının belalara gireceğini de görür ve bilir. Yani kontrol edilmemiş (serâzat) hayat insana mutluluk değil, bedbahtlık getirir. Bu durum hayatın temel gerçekleriyle ilgili basit bir tespittir. Platon da bazı diyaloglarında bu konu üzerinde durmuş, Nietzsche'nin akıl=erdem=mutluluk eşitliği şeklinde özetlediği neticeye varmıştır. Bu akıl=erdem=mutluluk eşitliği Nietzsche'nin iddia ettiği gibi Sokrates'e değil, Platon'a aittir.

Şimdi gelelim bu fikri tartışılmasına: bu, üzerinde yüzlerce sayfa yazılabilecek bir araştırma konusudur. Bu sebeple bu çalışmada ayrıntıya girmemiz mümkün değildir. Ancak Nietzsche'nin eleştirisini değerlendirme sınırları içinde kısaca üzerinde duralım.

Gerek Platon'da, gerek Aristoteles'te ve gerekse Stoacılar'da *mutluluk* merkezi bir araştırma konusu olmuştur. Bu kimselerin mutluluk görüşlerini çok genel bir şekilde *rasyonalist* olarak vasıflandırmak doğrudur. Bununla kastettiğimiz şudur: insan yapısı gereği hedonisttir (zevkperest). Yani zevklerini tatmin peşinde koşar. Lakin insanlar için her zaman, her yerde zevklerini tatmin etmesi hem mümkün değildir, hem de her yerde zevklerini tatmin etmek diğer insanlarla ihtilafa, çatışmalara sebep olur. Kavga ve gerginlik ise elbette acı vericidir. Yani insan sırf zevk peşinde koşmak için yaşadığı zaman, tek amacı zevk olduğu zaman, çoğu defa zevke ulaşma şöyle dursun, tam tersine başka kimselerin muhalefetini, öfkesini kendine çeker.

Hedonizmin, zevkperestliğin bir başka mahsuru da aşırı yiyip içmenin, zevk verici gıdaların, mükeyyifat (keyif verici) maddelerin (yani içki, sigara ve narkotikler gibi) vücut için, sağlık için zararlı olmasıdır. Bu konuları okuyucu zaten yeteri kadar bildiği için örnek vermeye lüzum görmüyorum. Demek ki zevkli olan her şey, bize zevk veren her şey bizi mutlaka mutlu etmiyor: hatta bedbaht (mutsuz) ediyor.

İşte yukarda rasyonalist olarak vasıflandırdığım, felsefi ifadelerini birbirinden farklı olmakla beraber, Platon, Aristoteles ve Stoacılar'da gördüğümüz düşüncenin esası bundan ibarettir. Yani vücudumuzun sıhhati için ve etrafımızdaki insanlarla barış içinde olmak için, duyguları, içgüdüleri (iştahı, şehveti, öfkeyi vb.) kontrol altına almak gerekir. Yok eğer içgüdüler kontrol edilemez de, insan kendini içgüdülerin tiranlığına kaptırırsa, sağlığı da kalmaz, sosyal ilişkiler bakımında huzuru da kalmaz. Hatta muhtemeldir ki, ya hastanelik ya hapisanelik olur.

Nietzsche'nin Sokrates'e izafe ettiği (aslında Platon'a ait olan), akıl=erdem=mutluluk eşitliği hiç de Nietzsche'nin yaptığı gibi hakaret edilecek bir husus olmadığı gibi, bilakis esası itibariyle, onun talep edilen (matlup) bir şey olduğu anlaşılmaktadır.

b-) Nietzsche ise “mutluluk eşittir içgüdü” diyor. Yukardaki açıklamalarımız ışığında Nietzsche'nin ne kadar yanıldığını derhal görebiliriz. Sürekli içgüdülerimize uyararak yaşarsak, önümüze gelen, hoşlandığımız bir adama ya da kadına kendimizi tatmin etmek saldırırız. Böyle bir durumda neticenin ne kadar vahim olacağını okuyucu hayal edebilir. Bir başka misal: sırf zevk verdiği için her gün kilo kilo baklava, helva vs. yediğimizi hayal edelim. Böyle bir şahsın kısa zamanda vücudunun ne hale geleceğini, sağlığının neye döneceğini zihnimize çok iyi canlandırabiliriz.

Bu konuyla ilgili bir hususu daha anımsatalım. Nietzsche Dionysos'u, Dionysos ayinlerini pek över. Bunları sanki Yunan kültürünün esası, ruhu olarak gösterir. Oysa Antik Yunan'da Dionysos ayinleri ilk başladığında ayin alaylarındaki kişiler kuralları çiğneyip, o kadar şehevi aşırılıklar ve taşkınlıklar yapmışlardı ki, site yönetimi neticede bu ayinleri kontrol altına alma, dizginleme zorunluluğu hissetmiştir. Hatta yok etme girişiminde bile bulunmuştur (Latacz, 2006, s.27). Demek ki, eski Yunan'da herkes Nietzsche'nin sandığı ve övdüğü gibi Dionysosçu bir tarzda yaşamıyordu. Başta site yönetimi olmak üzere, bunları hoş görmeyen önemli bir kitle de vardı. Şu halde, Nietzsche'nin beyanları hem tarihi gerçeklere aykırıdır, hem insan yapısına aykırıdır, hem de toplum yapısına aykırıdır.

Nitekim Nietzsche'nin yazdıklarının tamamı genel olarak göz önünde tutulduğunda, onun bilincinde ve bilinçaltında içgüdülerini serâzat, yani kontrolsüz bir şekilde kapıp koyuverme eğilimi vardır. Çok muhtemeldir ki, onun bastırmak zorunda kaldığı içgüdülerin önemli bir kısmı şehvetti. Avrupa'nın asırlarca Katolik baskıcı hayatının arkasından gelen Almanya'daki Protestan-Lutherian ahlak görüşü içgüdülere karşı bir ortam yaratmıştır. Nietzsche bu bastırılmış duygularını, psişik yapısını Antik Yunan'ı, Sokrates'i ve Platon'u vasıta ederek kendi ruhsal durumunu, kızgınlığını (infial) "entelektüalize" etmektedir.

Nietzsche'nin satırlarında nesne ile alakalı "nesnel" tespitler değil, onun kendi hayatıyla ilgili sübjektif, öznel (psişik) hezeyanlar bulmaktayız.

9-) Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'in Yunanlılar'a diyalektiği sevdirdiği söyler. Nietzsche'ye göre Yunanlılar'ın diyalektikten zevk almasıyla birlikte, ayaktakımı yükselmiştir. Nietzsche diyalektik yöntemi Sokrates'in ve ayaktakımının hıncının dile getirilişi olarak görür (Nietzsche, 2010d, s.14).

Şimdi Nietzsche'nin bu beyanlarını değerlendirelim.

Nietzsche diğer kitaplarında da Sokrates'i diyalektik yöntem bakımından eleştirmişti. Biz de o kitaplarda bu konuyu değerlendirirken, diyalektik hakkında ayrıntılı bilgi vermiştik.¹³ Burada da çok kısaca toparlayalım.

a-) Daha önce de belirttiğimiz gibi dialektike karşılık konuşma, tartışma ve akıl yürütme manalarına gelir. Kelime manası ile dialektike yani karşılıklı konuşma, tartışma her topluluktan herkesin zorunlu olarak yaptığı bir şeydir. Diyalektiği ne Sokrates ne Platon, ne de onlardan önce Zenon icat etti. Bu doğal iletişim şeklini sanki Sokrates icat etmiş gibi ya da ilk defa o istismar etmiş gibi (safsata) ve safsatanın mucidi de Sokrates'miş gibi (ya da Platon'muş gibi) eleştiriler insafsızca yanlıştır. Her evde, aile fertleri arasında, iş yerlerinde, çarşıda pazarda, siyaset alanında sevgililer arasında dahil, kısaca insan olan her yerde dialektike de olur, onun suistimali olan karşı tarafı ikna için safsata da yapılır. Nietzsche'nin dediğine bakarsak, Sokrates'ten önce Yunan'da dialektike yapılmıyormuş. Peki diyalektike yapmayıp da ne yapıyorlardı? Nutuk mu atıyorlardı! Yoksa Yunanlılar dilsizlerdi de, işaret diliyle mi anlaşılıyorlardı! Nietzsche'nin bu beyanları gerçekten kopuktur.

Platon ise diyalektiği ideaların bilgisi olan epistemeye ulaşmada bir metot olarak takdim etmiştir. Platon'un felsefesinde adı anılan bu metot elbette tartışılabilir, hatta çürütülebilir de. Ama Nietzsche'nin söylediği gibi Sokrates diyalektiği avama indirdi, diyalektik güçlünden intikam almak için bir araçtır, şeklinde beyanlarda bulunmak, gerçeğe uygun değildir. Felsefi-akademik bir eleştiri nesnel bir değerlendirmeye dayanmalıdır. Nietzsche tamamen akademik disiplinsizlik içinde eleştirilerde bulunup, Sokrates ve yer yer Platon'a hakaretler, onur kırıcı, aşağılayıcı sözler yağdırmaktadır.

b-) Şimdi de Nietzsche'nin diyalektikçilerin diyalektiği suiistimal etmesiyle ilgili tespitinin üzerinde durup bu bahsi kapatalım. "Diyalektikçi, bir budala olmadığını

¹³ Bakınız *Güç İstenci'nin Değerlendirilmesi*, 5-b.

kanıtlamaya zorlar rakibini: öfkelenendirir, aynı zamanda çaresiz bırakır onu. Bir diyalektikçi rakibinin anlayışını iktidarsız kılar” (Nietzsche, 2010d, s.15).

Nietzsche bu eleştirisinde kısmen haklıdır. Platon eserlerinde diyalektiği kimi zaman eristik bir tarzda da kullanmıştır. Nitekim bunun bir numunesini *Politeia*'da görüyoruz. Thrasymakhos *Politeia*'da Sokrates ile adalet konusunda tartışırken, Sokrates'e “sen insana yemediği haltı yedirirsin” diyerek Sokrates'in karşı tarafın sözlerini çarpırdığını imâ eder. Thrasymakhos diyalogda Sokrates'in sorduğu soruları oyun oynamak için, kötü niyetle sorduğunu, söz gücüyle kendisini yenmeyi amaçladığını söyler (Platon, 2009, s.20-21). Görüldüğü gibi burada dialektikenin suiistimali vardır. Nitekim bu hususa Aristoteles de dikkat çekmiştir. Bu konuyla ilgili bir felsefecinin yapması gereken, bizim bir nebze yaptığımız gibi meseleyi tarafsız olarak tahlil edip, gerçeğe bağlı kalarak ifade etmektir. Nietzsche ise bunu yapacağı yerde, konuyla tamamen alakasız ve öfkeli beyanlarda bulunmaktadır. Güya dialektike ayaktakımının intikam alması için bir araçmış! Peki dialektikede bulunmadan, doğru konuşma şekli nedir? Kralın, derebeyinin, papazın ya da imamın solo halinde ahaliye diskur çekip, emirler vermesi mi! Onu dinleyenlerin de “baş üstüne efendimiz” deyip esas duruşa geçmeleri mi? Bilim, felsefe böyle mi yapılır!

10-) Nietzsche *Putları Alacakaranlığı*'nda Sokrates'in diyalektiğinin yeni bir tür *Agon* (antik Yunan'da yarışma) olduğunu iddia eder. Ona göre Sokrates bu yarışma türüyle, Yunanlıların yarışma dürtülerine hitap ederek, onları büyülemiştir (Nietzsche, 2010d, s.15).

Görüldüğü gibi Nietzsche Sokrates'in kullandığı karşılıklı münazara usulünü de eleştirir. Bunu bir nevi yarışmaya, *Agon*'a benzetir. Yukardan beri söyleyip tekrar ediyoruz, diyalektiği Sokrates'in icat etmesi mümkün değildir, bu tüm insanların iletişiminin zorunlu bir parçasıdır. Her münazara elbette bir yarışmadır. Burada bazen barış içinde bir çözüme ulaşılır, çoğu zaman da karşılıklı didişmeler, hırçlıklar ve

küşmelerle neticelenir. Bu durum Sokrates'ten önce de böyleydi, Sokrates'ten sonra da böyle olageldi, zamanımızda da böyledir.

Molière'in *Kibarlık Budalası* oyunundaki "budala" *nesir* kelimesini ilk defa duyduğu zaman heyecanlanmış ve kendiyle iftihar ederek "demek ben hayatım boyunca hep *nesir* konuşmuşum" demiştir. Nietzsche de öyle anlaşıyor ki, dialektikeyi, diyalogu ilk defa Sokrates'te ya da Platon'da gördü ve hayatı, insanları ve toplum gerçeklerini anlayamadığı için "dialektikeyi bunlar icat etti" diyerek Sokrates'e ve Platon'a çullandı.

11-) Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'ndaki bir diğer beyanı da Sokrates'in akli tiran yaptığıdır. Ona göre Sokrates yaşadığı dönemde içgüdülerin tiranlığına karşın aklın tiranlığını savunmuştur. Nietzsche akli tiran yapmanın en az diğer tiranlıklar kadar tehlikeli olduğunu söyler (Nietzsche, 2010d, s.15-16).

Nietzsche'nin akılcılıkla ilgili söylediği bu intizamsız ifadelerde kısmen bir hakikat payı vardır, o da şudur: eski Yunan'dan modern döneme kadar rasyonalist filozoflar duyulardan (sense), duygulardan (emotion) tamamen ayrı bir akıl cevheri varsaymışlardır. İnsanda varolduğuna inandıkları bu aklın duyulardan, algılardan tamamen ayrı bir şekilde *asli gerçeği* bilebileceğine inanmışlar ve bunu savunmuşlardır. Fehmi Baykan rasyonalistlerin bu yaklaşımını "beyinsiz akıl", "beyinsiz düşünme" olarak açıklamaktadır. Bu filozoflar "saf akıl" duyulardan ayrı bir bilme melekesi olarak kabul ettikleri için, "beden-zihin (akıl)" düalizmine düşmüşlerdir (Baykan, 2009, s.269 vd.).

Nietzsche akılcıların görüşlerini yukarda özetlediğimiz gibi ele alıp, felsefi tahliller yapmamıştır. Aksine saldırganca beyanlarda bulunmuştur. Şöyle ki Sokrates (Ksenophon'dan öğrendiğimiz kadarıyla) ve Platon akli tiran yapmadılar. Onların gayesi ve gayretleri şuydu: gerek fert seviyesinde insanın mutlu olabilmesi için,

içgüdülerin tahakkümünden kurtulmanın yolu olarak duygu ve fillerin kontrol edilmesini tavsiye etmek. Platon ayrıca polis (şehir) seviyesinde topluluğun huzur içinde, düzenli bir birlik halinde yaşayabilmesi için gerekenleri, toplumun genel menfaatini sağlamanın yolunu araştırdı (Böylesi bir siyaset felsefesi Sokrates'te yoktur.) Burada tiranlık tarzı, bir metafizik aklın tiranlığı empoze edilmemektedir. Platon'un yaptığı ihtiraslardan, egoizmden mümkün merteye kurtulmuş, adaletli, istikrarlı ve düzenli bir toplum konusunda araştırma yapmaktır. Platon bu istikamette zihin mesaisinde bulunmuştur. Nietzsche bu durumu hiç göz önünde bulundurmadığı için ve felsefi tahlil yapmayı bilmediği için öfkeyle hakaretler yağdırmaktadır.

Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* kitabındaki Sokrates yorumlarını aktarıp değerlendirdik. Sırada *Deccal* var.

II.1.10.Deccal (1888)

Nietzsche'nin *Deccal* kitabının temel konusu Hristiyanlıktır. Bu sebeple, bu kitapta Hristiyanlığa yoğun bir eleştiride bulunan Nietzsche, Budizmi ayrı bir yere koyduğunu açıkladığı bir kısımda Sokrates'e de göndermede bulunur. Yani bu kitapta sadece bir yerde Sokrates'e atıf vardır. Şimdi bu kitapta Nietzsche'nin Sokrates'e hangi bağlamda, nasıl bir atıfta bulunduğunu aktaralım.

Nietzsche *Deccal*'de Hristiyanlığı yoğun bir şekilde eleştirirken, Budizmi ayrı bir yere koyar ve ona haksızlık etmek istemediğini söyler. Nietzsche'ye göre Budizm de, Hristiyanlık da decadent dinler olmasına rağmen, Budizm Hristiyanlıktan daha realisttir. Budizm uzun yıllar boyunca süren bir felsefi hareketten sonra geliştiği için objektif ve serinkanlı soru sorma mirası taşımaktadır. Hatta Budizm'de "tanrı" kavramı daha ortaya çıkmadan evvel aşılmıştır. Nietzsche'ye göre Budizm tarihte görülen tek pozitivist dindir. Bu bakımdan bilgi kuramında Hristiyanlıktan farklı olarak "günahla mücadele"den değil, "acı ile mücadele"den söz eder. Nietzsche Budizm'in iyi ve kötünün ötesinde durduğunu düşünür (Nietzsche, 2008, s.23). Ayrıca Buda'nın

dinginliği, açık havada yaşamayı, gezgin yaşamı, yeme içmede ölçülülüğü ve seçiciliği, alkollü içkilerden kaçınmayı, kanı kızıştıran, safra yapan büyük tutkuların kaçınmayı önermesini övmektedir. Nietzsche Budizm’de dua diye bir şeyin olmamasını, emirlerin ve münzeviliğin olmamasını da överek hatırlatır (Nietzsche, 2008, s.24).

Nietzsche’ye göre Budizm’de farklı düşüncelerle mücadele etmek öğütlenmez; öç alma isteğine, hınç duygusuna ve çekememezliğe karşı çıkar. Buda’nın öğretisinde bireysel çıkar duygularının ve bencilliğin kaybedilmesiyle mücadele etmek için bencilik bir ödevdir. Budizm’de bulunan tüm ruhsal diyet birinin “acıdan nasıl kurtulabileceği” ilkesiyle düzenlenir ve sınırlanır (Nietzsche, 2008, s.24). İşte Nietzsche tam da bu noktada Sokrates’i hatırlatır: “-belki de burada o Atinalıyı anımsayabiliriz, benzer şekilde arı ‘bilimsellik’e savaş açan Sokrates’i; ki kişisel bencilliği sorunlar içinde ahlak seviyesine yükseltendir” (Nietzsche, 2008, s.24). Görüldüğü gibi Nietzsche Budizm’i Hristiyanlık karşısında ayrı bir yere koyduğu kısımda, Sokrates’ten bahsetmektedir.

II.1.10.1.Deccal’in Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Deccal* kitabında, Buda’nın fikirlerini yorumladığı bir kısımda Sokrates’e atıfta bulunur: “-belki de burada o Atinalıyı anımsayabiliriz, benzer şekilde arı ‘bilimsellik’e savaş açan Sokrates’i; ki kişisel bencilliği sorunlar içinde ahlak seviyesine yükseltendir” (Nietzsche, 2008, s.24). Ancak burada onun Sokrates’i hatırlayıp, hatırlatması konuyla alakasızdır.

Şimdi Nietzsche’nin yukarıda özetlediğimiz Buda yorumunu göz önünde bulundurarak, Nietzsche’nin Buda yorumundan hareketle yaptığı Sokrates yorumunu değerlendirebilmek adına, Buda hakkında birkaç temel açıklama yapalım. Buda’nın öğretisinin esasını onun gayesinde dir: bu gaye de *Nirvana*’dır. Nirvana’nın manası “sönme”dir (İngilizce’ye *extinction* olarak çevrilir). Burada sönme (Nirvana) ile kastedilen, her türlü arzunun sönmesidir; yani kişinin her tür istekten, ihtarından kurtulma halidir. Bu hal insan için bu dünyada ulaşılabilecek *tam mutluluk* (bliss) halidir. Bu gayeye ulaşabilmek için Budizm’de çeşitli uygulamalardan oluşan bir metot

geliştirilmiştir. Nietzsche *Deccal*'deki yukarıda özetlediğimiz bölümde, bu uygulamaların bazılarını karışık ve bulanık bir şekilde işaret etmiştir. Budist metod Nietzsche'nin aktardığından çok daha kapsamlı bir sistemdir. Bu konuya burada ayrıntılarıyla girmek, bizi tez konusunda saptıracağı için teşebbüs etmeyeceğiz. Yalnız şu kadarını belirtelim ki, Budist metodun önemli bir unsuru da *meditasyon*dur (meditation). Başta meditasyon olmak üzere, Budist metodun gayesi arzu ve ihtiraslardan oluşan egodan (nefs) kurtulmaktır. Bu esas göz önünde tutarak Nietzsche'nin Budizm bağlamında Sokrates'e atfını değerlendirelim.

Sokrates ne bir mürşit (guru) idi, ne de bir mistik. Nirvana gibi bir gaye ne Sokrates'te vardı, ne Platon'da, ne Yunan düşüncesinde, hatta ne de Batı felsefesinde. Keza meditasyonu da ne Sokrates bilirdi, ne Platon, ne de (Yeni Ahit'te anlatıldığı kadarıyla) İsa bilirdi. İşte tüm bunları göz önünde bulundurursak, Nietzsche'nin Budizm'i yorumladığı yerde Sokrates'e göndermede bulunması, sanki Sokrates'te de Budist eğilim vardı, gibi bir izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Sokrates'in Budizm'le hiçbir ilgisi yoktur.

2-) Nietzsche *Deccal*'de Sokrates'i anımsattığı yerde şunları söylemiştir: “-belki de burada o Atinalıyı anımsayabiliriz, benzer şekilde arı ‘bilimsellik’e savaş açan Sokrates’i; ki kişisel bencilliği sorunlar içinde ahlak seviyesine yükseltendir” (Nietzsche, 2008, s.24). Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki bu beyanlarını değerlendirelim.

a-) Nietzsche burada Sokrates'in saf bilimselliğe savaş açtığını iddia etmektedir. Ancak Nietzsche'nin bu iddiasının gerçeklikten uzak olduğunu, Nietzsche'nin Sokrates'le ilgili bu tarz hükümlerini değerlendirdiğimiz yerlerde zaten belirtmiştik. Sokrates bilimle ilgili bir açıklamada bulunmadığı gibi, ontolojiyle de ilgilenmemiştir. Bu gerçek göz önünde tutulduğunda Nietzsche'nin “Sokrates saf bilime savaş açmıştır” iddiasının bir *bühtan* (bir kimseyi yapmadığı bir şeyi yapmış olmakla itham etme, iftira) olduğu açığa çıkmaktadır.

b-) Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki bir diğerk yorumu da, Sokrates'in bencilliği kişisel sorunlar içinde ahlak seviyesine yükselten olarak görmesidir. Nietzsche'nin bu yorumu Sokrates'in yaptıkları ve gayesi bakımından değerkendirildiğinde, bu yorumun da bir başka bühitan (bir kimseyi yapmadığı bir şeyi yapmış olmakla itham etme, iftira) olduğu görölmektedir. Sokrates gerek Ksenophon'un yazdıklarında, gerek Platon'un *Apologia*'sında anlatıldığı kadarıyla, hiçbir zaman egoizmi, yani ihtirasların tatminini ve başka insanlara tahakküm etmeyi, onları şahsi emellerine râm etmeyi (itaat ettirme, boyun eğdirme) ne öğretilmiş, ne de uygulamıştır. Eldeki verilere göre Sokrates'in bütün yaptığı aşırılıklardan uzak, itidalli, ölçülü bir hayat yaşamaktır. Görüldüğu gibi Nietzsche'nin Budizm bağlamındaki Sokrates hükümleri de alakasız ve gerçeklikten uzaktır.

Bu bölümde *Deccal* kitabını değerkendirdik. Sonraki konumuz Nietzsche'nin son çalışması olan *Ecce Homo*'daki Sokrates yorumlarının ele alınıp değerkendirilmesi.

II.1.11. *Ecce Homo* (1888)

Ecce Homo Nietzsche'nin son kitabıdır. *Ecce Homo*'da diğerk kitapları hakkındaki düşüncelerini paylaşır ve onlar hakkında kısaca bilgi verir. Nietzsche bu kitapta kendini “filozof Dionysos'un çömezi” olarak tanımlar ve ermiş olmaksızın “satir” olmayı, yani Dionysos'un yoldaşı olmayı tercih ettiğini söyler (Nietzsche, 2009b, s.2).

Nietzsche *Ecce Homo*'da ilk kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu*'nu değerkendirirken Sokrates'e göndermede bulunur. O, *Tragedyanın Doğuşu* kitabında tarihin kendisini Apolluncu olan ve Dionysosçu olan karşıtlığına dayanarak açıkladığını söyler. Nietzsche'ye göre Apolluncu ve Dionysosçu olan arasındaki karşıtlık tragedyada kapsanarak aşılmalıdır. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda ortaya koyduğu bakışla birlikte şimdiye kadar hiçbir ilişkisi olmayan Apolluncu olan ve Dionysosçu olanın

birbirlerinin ışığıyla aydınlanmalarını ve kavranmalarını sağladığını iddia eder (Nietzsche, 2007b, s.108).

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında iki yenilik getirdiğini düşünür. Bunlardan ilki Yunan sanatındaki Dionysosçu olguyu tüm Yunan sanatının temel kökeni olarak görmesidir. Diğeri ise Sokrates'i Yunan çöküşünün, parçalanmasının bir aracı, tipik bir decadent tip olarak kabul etmesidir. Nietzsche'ye göre bu durum içgüdülere karşı akla uygun davranmak (aklılık, ussallık) olduğu için, yaşamı yıkmaya, yok etmeye çalışan tehlikeli bir güçtür. "...Oysa Dionysosçu simgeyle yaşamı olumlamanın en son sınırına erişilir" (Nietzsche, 2007b, s.108). Nietzsche Yunanlılarda tragedyanın var olmasını, onların kötümser olmadıklarının kanıtı olarak görür.

Nietzsche Dionysosçu simgeyi keşfetmeyle kendi en derin tecrübelerinin bir benzerini, hatta kopyasını bulduğunu düşünmektedir. Nietzsche'ye göre, kendisinin Dionysosçu simgeyi kavraması onu "Dionysosçu muhteşem olguyu anlayan ilk kişi" yapmıştır. O, *Tragedyanın Doğuşu* kitabında Sokrates'i decadent olarak ve ahlakın kendisini de decadence'ın bir semptomu olarak göstermesini bilgi tarihindeki bir yenilik, en yüksek dereceye sahip, benzersiz bir olay olarak yorumlar (Nietzsche, 2007b, s.108-109). Hatta Nietzsche kendini ilk "trajik filozof" olarak görmektedir. Kendini "ilk trajik filozof" olarak ilan eden Nietzsche, trajik filozof olduğu için kötümser filozofa karşı olduğunu da söyler. Nietzsche kendini ilk trajik filozof olarak görmesini ise şöyle açıklar:

Hiç kimse daha evvel Dionysosçu olana felsefi bir tutkuyla dönmedi: trajik bilgelik eksikti. Sokrates'ten iki yüzyıl önceki ünlü Yunan filozoflarının içinde bile Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadım. Herakletios'un durumunda bazı şüphelerim vardı; onun yanında kendimi her yerde olduğundan daha sıcak, daha canlı hissedirim hep (Nietzsche, 2007b, s.110).

Görüldüğü gibi Nietzsche Sokrates'ten önceki Yunan filozoflarının içinde bile Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadığını, yalnızca Herakleitos'un Dionysosçu olabileceği konusunda bazı şüpheleri olduğunu söyler. Nietzsche bir tek kendisinin

Dionysosçu olana felsefi bir tutkuyla döndüğünü düşünür. Nietzsche'ye göre Dionysos felsefesinde bulunan ölümü ve yok oluşu olumlamak; savaşa, karşıtlıklara, oluşa “evet” demek, onun kendi felsefesine, kendi felsefesindeki “bengi dönüş” öğretisine benzemektedir (Nietzsche, 2007b, s.110). Bu bakımdan kendinin Dionysosçu yaratılışa uygun olduğunu söyler: “Ben, beni *en üstün yok edici* yapan ilk ‘*ahlaksız*’ım” (Nietzsche, 2007b, s.145).

Nietzsche *Ecce Homo*'da, Schopenhauer ve Wagner üzerine yazdığı kitaplarda (*Eğitici Olarak Schopenhauer-Richard Wagner Bayreuth'ta*) temel amacının bu kişilerin düşüncelerini anlatmaktan çok, kendi düşüncelerini anlatmak olduğunu söyler. Nietzsche eserlerinde Schopenhauer ve Wagner isimlerini kullanmasını şöyle açıklar: “...bir şeyler açıklayabilmek, başka bir takım formlere, simgelere sahip olmak için elindeki imkanlara tutunmak gibi, ben de bu iki ünlü, üstelik hiç tanımlanmamış örneğe tutundum” (Nietzsche, 2007b, s.114). Nietzsche bahsettiği bu eserlerinde yalnızca kendi hakkında konuştuğunu da itiraf eder ve bu durumu şuna benzetir: “Bu Platon’un Sokrates’i, Platon için bir simge olarak kullanma şekliydi” (Nietzsche, 2007b, s.114). Görüldüğü gibi Nietzsche burada Platon’un Sokrates’i eserlerinde kendi fikirlerini açıklamak için bir *simge* (*semeîon*) olarak kullandığını söyler. Yani Nietzsche'ye göre Platon, diyaloglarında konuşmacı olarak Sokrates’i kullansa da, aslında orada kendi fikir ve öğretilerini anlatıyordu; Sokrates yalnızca bir simgeydi, bu simgenin ardında Platon vardı.

Nietzsche'nin konumuz itibariyle yukarda aktardığımız *Ecce Homo*'daki düşüncelerini kısaca toparlayacak olursak: Nietzsche bu kitapta kendini “*ilk trajik filozof*” olarak, “*ilk ahlaksız*” olarak ilan etmektedir. Çünkü Nietzsche Sokrates'ten önceki ünlü Yunan filozoflarının hiçbirinde Dionysosçu olandan bir tek iz bile bulamadığını, sadece Herakleitos'un Dionysosçu olabileceği konusunda bazı şüpheleri olduğunu söyler. Bunların yanı sıra, Nietzsche Sokrates yorumuna yeni bir boyut katarak, Platon'un eserlerinde Sokrates’i sadece bir “simge” olarak kullandığını, aslında Sokrates'in konuştuğu yerlerde onun kendi fikirlerini yazdığını beyan eder.

II.1.11.1. *Ecce Homo*'nun Değerlendirilmesi

1-) Nietzsche *Ecce Homo*'da daha evvel aralarında hiçbir ilişki olmayan Apollon ve Dionysos arasındaki ilişkiyi aslında kendisinin kurduğunu itiraf etmektedir. Hatta Apolloncu ve Dionysosçu olan arasındaki karşıtlık fikrinin ve onlar arasındaki bu karşıtlığın tragedyada kapsanıp aşılması fikrinin de tamamen kendine ait olduğunu, kendi buluşu olduğunu söyler. Nietzsche Apolloncu olan ve Dionysosçu olanın birbirlerinin ışığıyla aydınlanmalarını ve kavranmalarını sağladığını düşünür (Nietzsche, 2007b, s.108).

Görüldüğü gibi Nietzsche, Dionysos ayinleri ve Apollon tapınması hakkında söylediklerinin Yunan kültürünün tarihi gerçekleri değil de, Yunan kültüründen aldığı bir takım kavramların kendi felsefesi bakımından yeniden yaratılıp yorumlanması, aslında kurgulanması olduğunu itiraf etmektedir. Nietzsche bu çok önemli olguyu, bizzat kendi ağzından, kendi kaleminden söylemektedir. Onun bu itirafı esas olarak Nietzsche'nin Yunan kültürüyle ve Sokrates'le ilgili beyanlarının, olgu tespitleri olmayıp, kendi kurgulama gücünün eseri olduğunun itirafıdır ve *çok önemlidir*. Yani Nietzsche'nin bu söylediklerine bakılırsa, o gerçekte olmayan şeyleri, kendi zihninde kurguladığı şeyleri sanki gerçekte olmuş gibi göstermiştir ve neticede gerçekle ilgisi olmayan hükümlerde bulunmuştur.

2-) Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da dikkatimizi çeken bir diğer beyanı da, onun kendini "*ilk trajik filozof*" olarak ilan etmesidir. Nietzsche Sokrates'ten önceki filozofların hiçbirinde Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadığını, yalnızca Herakleitos'un Dionysosçu olabileceği konusunda bazı şüpheleri olduğunu söyler. Nietzsche bir tek kendinin tam olarak Dionysosçu yaratılışa uygun olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2007b, s.110). Hatta *Ecce Homo* kitabının sonuna imzasını "çarmıhtakine karşı

Dionysos” olarak atar. Bu ise bir bakıma Nietzsche’nin kendisini *Dionysos* olarak ilan etmesidir.

Nietzsche’nin bu beyanlarında, onun adeta putlaştırdığı, çok övdüğü “trajik olan”ın ve “Dionysosçu olan”ın tamamen onun felsefi kurgusunun bir ürünü olduğu, bunların gerçekteki tarihi Yunan kültürüyle hiçbir alakasının olmadığı, onun yalnızca bu figürleri Yunan mitolojisinden alıp, kendi felsefesi bakımından kullandığı açıkça görülmektedir. Nietzsche’nin bu durumu olmayan şeyleri, varmış gibi göstermektir.

“İlk trajik filozof” Nietzsche’ymiş...Hâlbuki bu çalışmamızda, onun diğer kitaplarındaki beyanlarını nakletmiştik. Buna göre Nietzsche Yunan kültürünü, “trajik olan”ı ve “Dionysosçu olan”ı yüceltmiş, Sokrates’in bunları mahvettiğini söylemişti, bu sebeple de Sokrates’e saldırmış, hakaretler yağdırmıştı. Üstelik bir de “Yunanlılar”ın Trajik Çağı’ndan bahsediyordu. Eğer Nietzsche kendisi ilk trajik filozof ise ve tam olarak Dionysosçu olan ise, hatta eğer Dionysos ise, demek ki Yunan kültüründe gerçekte bunlar yoktu...Tüm bunlar Nietzsche’nin felsefi eserlerinde kendini yücelterek tatmin etmek için kurguladığı şeylerdir ve bir nevi psişik bozukluktur.

Kezâ Nietzsche’nin iddia ettiği gibi bir “trajik olan” ve “Dionysosçu olan” gerçekteki Yunan kültüründe yok ise, Sokrates Nietzsche’nin tüm bu haksız suçlamalarından gene Nietzsche’nin tanıklığı ile ibra olmaktadır (her türlü borçtan, suçtan kendi aklamak, temize çıkmak).

3-) Nietzsche’ye göre Platon Sokrates’i, Platon için bir simge olarak kullanmıştır. Yani Platon, Sokrates’i diyaloglarında kendi düşüncelerini anlatmak için bir aktör olarak vasıflandırmıştır (Nietzsche, 2007b, s.114). Bu şu demektir: Platon’un diyaloglarında konuşan Sokrates’in ardında Platon vardı ve Platon kendi düşüncelerini Sokrates’in ağzından ifade etmiştir. Nietzsche *İyi ve Kötünün Ötesinde*’de de “Platon.... Sokrates’i sokaklardan sevilen bir tema ve sokaklardan halk şarkısı olarak aldı, ona sonsuz ve

olanaksız çeşitlemeler katmak amacıyla onu değiştirdi, yani tüm kendi maskelerine ve çokluklarına dönüştürdü”, demişti (Nietzsche, 1966, s.103).

Nietzsche'nin bu tespiti çok önemlidir ve doğrudur. Bizim de bu çalışmamızda başından beri benimseyip, beyan ettiğimiz temel görüş de budur. Lakin Nietzsche'nin eleştirilmesi gereken tutumu şudur: madem Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates değildi, Platon'un kendisiydi, Nietzsche neden kitaplarında bî-günah (günahsız) Sokrates'e döne döne saldırdı, hakaret etti ve iftiralar attı, onun hiç yapmadığı şeyleri yapmış gibi gösterdi ve onu yapmadığı şeyleri yapmakla suçladı? Üstelik birkaç kitabında, örneğin *İyi ve Kötünün Ötesinde* (ve ele aldığımız başka bazı kitaplarında) Platon'u bir kurban olarak tasvir etmiş, Sokrates'in Platon'u baştan çıkardığını iddia etmişti (Nietzsche, 1966, s.3). Bunlar fahiş, kabul edilemez çelişkilerdir; baştan aşağı tutarsız hükümlerdir. *Ecce Homo* kitabındaki Sokrates yorumuyla birlikte, Nietzsche farkında olmadan aslında masum bulduğu, Sokrates'in kurbanı olarak gördüğü Platon'a saldırmaktadır.

Nietzsche hiç olmazsa şunu yapabilirdi: Sokrates'i hiç katmadan, Platon'u ele alabilirdi. Eğer böyle yapsaydı, hiç olmazsa bütün bu fahiş tutarsızlıkların bir kısmını yapmamış olurdu.

Buraya kadar Nietzsche'nin kitaplarındaki Sokrates yorumlarını ele aldık. Şimdi genel sonuç kısmında genel bir toparlama yapıp tezi bitireceğim.

SONUÇ

Bu çalışmada amacımız 19. yüzyılda yaşayan Nietzsche'nin Sokrates yorumunu ele alıp değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda Nietzsche'nin hakkında konuştuğu Sokrates'i incelememiz gerekiyordu. Çalışmamızın giriş kısmında Nietzsche'nin hakkında konuştuğu Sokrates konusunda felsefe camiası tarafından "Sokrates problemi" olarak adlandırılan bir problem olduğunu gördük ve bu problemi tartıştık. Sokrates probleminin ana kaynağı Sokrates'in hiçbir şey yazmamış olmasıdır. Bir başka kaynağı ise Platon'un diyaloglarında Sokrates'i konuşmacı olarak kullanmasıdır. Felsefecilerin çoğu Sokrates'i Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates vasıtasıyla tanımışlardır. Elleri başka belge olmadığı için bu diyaloglarda anlatılan fikirlerin hangilerinin Platon'a hangilerinin Sokrates'e ait olduğu da bir problem olarak ortaya çıkmıştır.

Felsefecilerin çoğu Ksenophon'un Sokrates hakkındaki kitaplarını ya hiç okumamışlardır, ya da hiç dikkate almazlar. Sokrates konusunda tezimizin Birinci Bölüm'ünde açıkladığımız Macit Gökberk ve Ahmet Cevizci'nin yaptığı gibi Ksenophon'un Sokrates yorumunu dikkate almayınca, elde Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates'i mukayese edecek başka bir veri kalmaz. Elde sadece Platon'un eserleri olunca da bir "Sokrates problemi" ortaya çıkmaktadır. Esasında bu problem *sunidir*. Nitekim bu çalışmamızda gösterdik ki, Platon'un diyaloglarındaki fikirler kendisine aittir. Ksenophon'un Sokrates'le ilgili kitaplarının -onun bu kitapları yazma gayesi göz önünde tutulursa- *nispeten* daha güvenilir, yani gerçekteki Sokrates'e ve onun fikirlerine daha yakın olduğunu düşünmenin mâkul olacağı ortaya çıkar. Yani tezimizin ilk kısmında, gerçekteki Sokrates'i öğrenebilmek için elimizdeki kaynakların neler olduğunu saptadık: Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*, *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması* kitapları, Platon'un da *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyalogu.

Sokrates probleminin bir başka görünümü de farklı kişilerin Sokrates hakkındaki farklı beyanlarıdır. Burada Nietzsche'nin Sokrates hakkındaki beyanlarını tahlil ettik ve Nietzsche'nin Sokrates yorumu hakkında da bazı saptamalar yaptık. Nietzsche'nin

Tragedyanın Doğuşu kitabından başlayıp son kitabı *Ecce Homo*'ya kadar olan tüm kitaplarındaki Sokrates yorumlarını irdeleyip değerlendirdince şunları gördük:

1-) Nietzsche'nin Sokrates yorumu gerçekçi değildir, Nietzsche Sokrates yorumunu kendi felsefesine göre kurguladığı Sokrates üzerinden yapmıştır. Gerçekteki Sokrates hakkında değil, kendi felsefesine göre konumlandığı Sokrates hakkında konuşmuştur. Kimi zaman hiç olmayan şeyleri, sanki gerçekte böyle olmuş gibi anlatmıştır. Nietzsche gerek Sokrates hakkında konuşurken, gerekse Yunan kültürü hakkında konuşurken tarihi gerçeklere bağlı kalmak gibi bir gaye gütmemiştir. Örneğin Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında tragedyanın doğuşunu Antik Yunan tanrıları olan Apollon ve Dionysos'a dayanarak açıklamıştır, hatta o dönemde zihninde canlandırdığı gibi Apollonik ve Diozonik bir kültür varmış gibi konuşmuştur. Ardından Sokrates'in tragedyayı, Dionysosçu olanı ve mitosunu öldürdüğünü iddia etmiştir. Bu konularda çalışma yapan Antik Yunan araştırmacılarına bakarsak, tragedyanın Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabında anlattığı gibi ortaya *çıkmadığını* görürüz. Elimizde birkaç tragedya yazarının sayılı eseri kalmıştır. Hal böyleyken tragedya konusunda Nietzsche'ninki gibi iddialarda bulunmak gerçeğe aykırıdır. Hiçbir Antik Yunan araştırmacısı tragedyanın doğuşunu açıklarken tanrı Apollon ve Dionysos'a dayanmamıştır. Sadece eldeki verilere göre (arkeolojik veriler) tragedyanın ilk olarak o dönemde yapılan Dionysos şenliklerinde görüldüğünü söylemişlerdir. Ki çoğu, tragedyanın nasıl doğduğunun henüz tam olarak açık olmadığını belirtmiştir. Nietzsche ise çalışmasında uzun uzun Apollon ve Dionysos'u anlatmış, bu ikisinin tragedyada nasıl birleştiğini göstermiştir. (Kaldı ki tanrı Dionysos'un farklı bölgelerdeki pek çok tanrının etkisiyle oluştuğu, tanrı Dionysos adına yapılan şenliklerde farklı kültür ve inanışların etkili olduğu bilinmektedir. Yani Dionysos "saf" Yunan tanrısı değildir. Bu sebeple Sokrates'in Yunan karşıtı bir tavırla Dionysos'la ilgili olan şeylere, "Yunan olan" a zarar vermesi mümkün değildir.)

Nietzsche bunlarla da kalmamış *Ecce Homo*'da, *Tragedyanın Doğuşu* kitabında aralarında hiçbir bağ olmayan Apollon ve Dionysos arasındaki bağı kendi kurduğunu, bu ikisi arasındaki karşıtlığın tragedyada kapsanıp aşıldığı fikrinin de tamamen kendine

ait olduğunu *itiraf etmiştir* (Nietzsche, 2007b, s.108). Nietzsche'nin bu itirafı şu anlama gelir: onun Antik Yunan kültürünü anlatırken yaptığı şey, aslında kendi felsefesi bakımından geliştirdiği kurguyu anlatmaktır. Yani tragedyaya hiç de Nietzsche'nin iddia ettiği gibi doğmamıştır, Antik Yunan'da Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bir Dionysosçu olan veya Dionysosçu bir kültür yoktu. Bu bakımdan Nietzsche'nin kendi kurguladığı Dionysosçu olanı, kendi hayalinde kurguladığı tragedyayı, kendi hayalindeki bilimsel içgüdüyle yaşayan, despotik mantıkçı ve kuramcı Sokrates'in öldürdüğünü, hatta bu durumun Nietzsche'nin kendi çağını bile olumsuz etkilediğini iddia etmesi ve bu yüzden Sokrates'e saldırması son derece absürd ve kabul edilemez iddialardır. Bu durum kendi kurduğumuz kötücül bir hayalde bozulan ve kötü olan her şeyden, gerçekte yaşayan ya da yaşamış birini (onun da olduğu şeyi çarpıtarak) sorumlu tutmaya benzer. Bununsa ne kadar gülünç olduğu ortadır. Nietzsche bu kurgusunu değiştirip, bambaşka masallar yazabilirdi, Sokrates yerine bir başka birini de suçlayabilirdi. Bizim Nietzsche'nin eserlerinde okuduğumuz Sokrates yorumlarının hemen hemen tamamı Nietzsche'nin kendi felsefesi içinde, kendine göre kurguladığı Sokrates hakkında söyledikleri ve onun hakkında iddia ettikleridir.¹⁴

Nietzsche *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* çalışmasında şöyle der:

Tarih yazımının ruhu, güçlü bir kişinin ondan aldığı büyük itilimlere dayandığı sürece; geçmişin taklit edilmeye değer, taklit edilebilir ve ikinci kez olması mümkün olarak betimlenmesi gerektiği sürece, her hâlükârda geçmişin biraz çarpıtılması, güzel gösterilmesi ve böylelikle bir hayal ürününe yaklaştırılması tehlikesi vardır... (Nietzsche, 2015b, s.19).

Görüldüğü gibi Nietzsche bu çalışmasında geçmişin çarpıtılmasını ve hayal ürününe yaklaştırılması tehlikesine dikkat çekmekte ve çalışmanın ilerleyen satırlarında bunu eleştirmektedir. Ancak burada kendi yaptığı işi hiç göz önünde bulundurmamaktadır. Nietzsche zaten kendisi hem Sokrates yorumunda hem de Antik Yunan kültürü

¹⁴Nietzsche'nin Sokrates yorumunun gerçekçi olmadığını Nietzsche'nin kitaplarını değerlendirirken, madde madde gösterdim ve eleştirdim. Bu sebeple tezimi daha fazla uzatmamak adına *Sonuç* bölümünde ayrıntıya girmiyorum. Lütfen Nietzsche'nin kitaplarındaki Sokrates yorumlarını değerlendirdiğim kısımlara bakınız.

konusunda söylediklerinde hem geçmişi çarpıtmış, hem de onları hayal ürününe yakınlaştırmıştır.

2-) Nietzsche'nin Sokrates yorumu kendi içinde çelişkilerle doludur. Onun hem farklı kitaplarda Sokrates hakkında söyledikleri, hem de aynı kitabın farklı bölümlerinde söyledikleri birbiriyle çelişmektedir. Nietzsche'nin Sokrates'i bu denli sert bir dille eleştirmesini ve nadiren abartarak yüceltip, övmesini göz önünde bulundurursak şu tespiti yapabiliriz: Nietzsche Sokrates'e karşı his karmaşası içindedir. Öyle ki onun bazı beyanları birbirini çürütür niteliktedir, birbirine aykırıdır. Bu konuyu onun kitaplarını ele alırken, ayrıntılı olarak gösterdim, burada da birkaç örnek vereyim: Nietzsche'nin Sokrates'in ölümü hakkında söyledikleri çelişkilidir. Nietzsche bazı bağlamlarda Sokrates'in ölüme gitmesini övmüştür, bilge Silenos'un ölümü insanlar için en iyi şey olarak görmesini erdemli bir şey olarak göstermesini ve kendi dönemindeki aristokratların iyi bir onur için yaşamı ve ölümü hafife almalarını da övmüştür. Ancak bazı bağlamlarda ise Sokrates'in ölümünü çok sert bir dille eleştirmiştir. Yine *Tan Kızıllığı*'nda Sokrates'in ahlakını gelenek ahlakına karşı çıkan "özgür insan" ahlakı olarak takdim etmiştir ve Sokrates'in mutluluk anlayışını ayrı bir yere koymuştur (Nietzsche, 2009a, s.19-20-21-151). Oysa yine aynı kitapta Sokratik erdemlerin hayvanca olduğunu söylemiş, Sokrates ahlakını da adeta "sürü ahlakı" olduğunu beyan edip eleştirmiştir (Nietzsche, 2009a, s.32). Keza *Şen Bilim*'de de Sokrates'i de gelenek ahlakına dahil etmiş, onun mutluluk anlayışını da sert bir dille eleştirmiştir (Nietzsche, 1974, s.258). Nietzsche bazen Sokrates'i Hristiyanlığın kurucusundan bile üstün görürken (Nietzsche, 2013, s.196), bazen de Sokrates'in Hristiyanlığın olumsuz etkilerinden sorumlu olduğunu imâ etmiştir (Nietzsche, 1966, s.3). Ayrıca bazı kitaplarında Sokrates'i bilimsel içgüdüyle yaşayan kuramcı insan olarak takdim edip eleştirirken (öyle ki Sokrates bilime her derde deva bir ilacın gücünü atfediyormuş) (Nietzsche, 2007a, s.73-74), bazı kitaplarında onun bilimi de bozduğunu, anti-bilimci olduğunu, bilime düşman olduğunu söylemiş ve bu sebeple Sokrates'e saldırmıştır (Nietzsche, 2010c, s.302). Görüldüğü gibi tüm bunlar gayet büyük çelişkilerdir.

Aynı şekilde *Şen Bilim*'deki bir bölümde açıkça Sokrates'e hayran olduğunu belirtmiştir, ancak yine aynı bölümde, hayranlığını belirttiği yerin bir iki satır altında Sokrates'i nerdeyse ikiyüzlü, maskeli bir yalancı olarak gösterip eleştirmiştir (Nietzsche, 2003, s.205). Tüm bu çelişkileri göz onunda tutarsak, ayrıca Nietzsche'nin Sokrates yorumunda nadiren Sokrates'i övmesini de göz önünde bulundurursak, Nietzsche'nin Sokrates'e karşı büyük bir his karmaşası içinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

3-) Nietzsche'nin Sokrates yorumunu, Sokrates'e olan saldırgan tavrını ve yoğun öfkelerini, onun sürekli "Dionysosçu olan"dan, "Yunan olan"dan bahsedip bunlara vurgu yapmasını dikkatle incelersek şunu görürüz: Nietzsche aslında kendi bastırılmış arzu ve duygularını, ruhsal durumunu Sokrates'e saldırarak *entelektüalize* etmektedir. Yani Nietzsche Sokrates'e saldırırken, aslında 19. yüzyılda belli bir oranda etkili olan ve içgüdüleri hor gören Protestan-Lutherian *anti-sex* ahlak görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu tespitimize göre Nietzsche'nin bilincinde ve bilinçaltında bu dinsel ahlaktan ve her türlü baskından bunalma hali vardır. Bu bunalımın bir görünüşü de onun Sokrates'e saldırmasıdır. Nietzsche'nin şu sözlerine bakalım: "...göğsü bugüne ait bir sıkıntıyla sıkışan ve bu yükten her ne pahasına olursa olsun kurtulmak isteyen, eleştirel, yani yargılayan ve hüküm veren tarihe gereksinim duyar" (Nietzsche, 2015b, s.21). İşte Nietzsche tam da kendi sıkıntıları için hiçbir suçu olamayan Sokrates'i eleştirmiş, onu yargılamış ve onun hakkında kesin hükümler vermiştir. Özetle Nietzsche bastırılmış istekleri ve kendi psişik problemleri sebebiyle zararsız (ölmüş) bir hedefe (Sokrates'e) saldırarak deşarj olmakta, kendini adeta Dionysos ilan ederek (*Ecce Homo*'ya "*Çarmıhtakine karşı Dionysos*" diye imza atar.) aslında kendini tatmin etmektedir.

4-) Nietzsche'nin Sokrates yorumunda kullandığı dil akademik usule aykırıdır. Nietzsche Sokrates'i hemen her bakımdan aşağılamıştır. Örneğin Nietzsche Sokrates'in avamdan olduğunu söyleyerek onu hor görmektedir; pek çok yerde onun decadent bir tip olduğunu söyler. Hatta bunlarla da kalmayıp Sokrates'in yüzünün çirkinliğinin ruhuna vurduğunu, çirkin olduğu için suçlu olduğunu beyan etmiş, daha da ileri gidip çirkinliğinden dolayı Yunanlı olmadığını bile söylemiştir (Nietzsche, 2010d, s.13). Yani

Nietzsche Sokrates'in fotoğraflarını görmüş gibi, onun çirkinliğini abartmıştır. Nietzsche Sokrates'i o kadar aşağılamıştır ki, onun "soytarı" olduğunu söylemiş ve onu adeta bir soytarı olarak tasvir etmiştir (Nietzsche, 2010d, s.14). Nietzsche'nin bu yaptığı onun akademik seviyesizliğinin bir göstergesidir.

5-) Nietzsche Sokrates yorumunu yaparken hiç referans göstermemiştir. Bu sebeple onun Sokrates yorumunu neye dayanarak yaptığını bilmiyoruz. Ancak bu konuda tahminde bulunabiliriz: benim kişisel kanaatim Nietzsche'nin Sokrates yorumunu çoğu zaman Platon'un diyaloglarındaki Sokrates'ten ve Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabından hareketle yaptığı yönündedir. Yani onun, Ksenophon'un Sokrates hakkında yazdıklarını göz önüne almadığını düşünüyorum; "Sokrates problemi" olarak bilinen problemi ise hiç dikkate almamış, Sokrates'in hiçbir şey yazmadığını göz önünde dahi bulundurmamıştır. Ayrıca çoğu zaman Sokrates ve Platon arasında da hiçbir ayırım yapmamaktadır, Platon'un diyaloglarındaki görüşler Sokrates'e aitmiş gibi davranmaktadır. Burada şunu tekrar hatırlatalım: Nietzsche'nin Platon'dan ve Diogenes'ten hareketle Sokrates yorumu yaptığını söyledim ancak, onun Sokrates hakkında söylediği çoğu şey, onun kendi felsefesi bakımından kurguladığı Sokrates'e dayandığı için, onun Sokrates yorumları Platon'un diyaloglarında konuşan ve Diogenes'in anlattığı Sokrates'e de uymamaktadır.

6-) Nietzsche ele aldığı birçok konuda, büyük iddiaları hakkında yeterli açıklamalar yapmamıştır. Örneğin pek çok kitabında "Yunan olan"dan ve "Dionysosçu olan"dan, "Yunan karşıtı"ndan, "Yunan olmayan"dan ve "sahte Yunan"dan söz etmiştir. Ancak ne "Yunan olan"ın ne olduğunu açıklamıştır, ne de "Yunan karşıtı olan"ın. Ayrıca Sokrates'in despotik mantıkçı olduğunu söylemiş, kuramcı olduğunu, akli tiran yaptığını iddia etmiştir. Hatta Platon ve Sokrates'in "Yahudi" olduklarını bile beyan etmiştir. Bu konuda pek çok örnek sıralayabilirim ancak, tezimin İkinci Bölüm'ünde bunları ayrıntılı olarak ele aldığım için bu kadar örneği kâfi sayıyorum. Nitekim burada dikkat edilirse şu rahatlıkla görülür: Nietzsche'nin bütün bu iddiaları çok büyük iddialardır ve temellendirilmesi gerekmektedir. Fakat Nietzsche iddiaları konusunda hiçbir açıklama yapamamış, sadece söyleyip geçmiştir. Onun derin meselelere nasıl

yaklaştığını kendi ağzından da duyabiliriz, *Şen Bilim*'de şöyle söyler: “Ben derin meselelere soğuk banyolar gibi yaklaşırım: çabuk dalarım, çabuk çıkarım” (Nietzsche, 1974, s.343). Nietzsche gerçekten de Sokrates konusundaki derin iddialarını hiçbir açıklama yapmadan bırakmıştır. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'deki şu beyanları da çok önemlidir:

Bir avukatın oğlu, bilgin olarak avukat olmak zorundadır. Her şeyden çok davasının görülmesini diler, bunun yanında belki de davasının haklı olmasını...Protestan din adamlarının...oğulları, bilgin olarak, davalarını yalnızca yığıtçe, içtenlikle dile getirdiklerinde kanıtlanmış saymalarındaki çocuksu kesinlikleri ile ayırd edilebilirler. Temelde düpedüz inanılmaya alışmışlardır-İnanırma babalarının 'el sanatıdır' (Nietzsche, 2003, s.220).

Nietzsche'nin yukarda alıntıladığımız tespiti onun kendi durumuna birebir uymaktadır. Zirâ, Nietzsche'nin de babası ve dedesi Protestan papazıdır. Nietzsche ele aldığı konuları yalnızca dile getirdiği için kanıtlanmış sayar, kanıtlamak için kendini hiç yormaz ve buna inanılmayı bekler (Baykan, 2008, s.160).

7-) Nietzsche ele aldığı konularda yeteri kadar açıklama yapmamasının yanında, elinde yeterli veri olmadığı zamanlarda, sanki elinde kâfi derecede yeterli belge varmış gibi konuşup, genellemeler yapmıştır. Bu durum en çok da onun hiçbir şey yazmayan Sokrates'e tek bir referans göstermeden saldırmasında ve onu çok sert bir dille eleştirmesinde kendini göstermektedir. Bunun dışında Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'in Euripides ile tragedyayı sahneden kovma konusunda iş birliği yaptığını iddia etmiş, onun Euripides'e şiir yazmakta yardım ettiği söylentisini (bence bu söylentinin gerçeklik payı yoktur.) hemen gerçekmiş gibi alıp, Sokrates'e saldırmıştır (Nietzsche, 2005a, s.73). Sokrates'in evli olmasından hareketle, evlilerin gerçeği bilemeyeceğini ya da büyük filozof olamayacaklarını iddia etmiştir. Ki Sokrates'in evlilik hayatı hakkındaki çoğu bilgimiz Diogenes Laertius'un kitabındaki birkaç güvenilir rivayetten ibarettir; Diogenes de bunları tereddütle aktarır. Nietzsche'nin bu yaptığı onun *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* kitabında üç anekdotla birinin portresinin verilebileceğini, kişiselliğinin ortaya koyulabileceğini

söylemesine uymaktadır. Nietzsche ayrıca, bir filozofu anlamak için onun bütün öğretilerini ele almanın, onun kişiselliğinin susturulmasına sebep olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2006, s.46). Yani bir filozofu anlamak için onun bütün eserlerini ele almak gerekirken, Nietzsche bu temel akademik gereği reddedip, tam tersini iddia etmiştir; bir filozofun öğretilerinden üç anekdot almakla onun anlaşılabilirliğini düşünmüştür.

8-) Nietzsche Sokrates yorumunda bazen anakronik iddialarda da bulunmuştur. Örneğin *İyi ve Kötünün Ötesinde* kitabına yazdığı önsözde Sokrates'in Hristiyanlığın olumsuz etkilerinden (doğrudan ya da dolaylı olarak) sorumlu olduğunu imâ etmiştir. (Nietzsche, 1966, s.3). Oysa ne Sokrates'in ne de Platon'un Hristiyanlığın İsa'nın beklenen mesih olduğu inancı ile Hristiyanlık inancı ve ahlak öğretisiyle yakından ya da uzaktan bir ilgisi yoktur. Üstelik bu tip fikirler Sokrates ve Platon'un yaşadığı dönemde hiç olmayan, o dönem için son derece yabancı fikirlerdir. Bu sebeple Hristiyanlığın Avrupa'da yarattığı olumsuz tesirlerden Sokrates sorumlu tutulamaz.

9-) Onun bazı kitaplarındaki Sokrates yorumlarının anlaşılması çok zor. (Bazen diğer konularda da ne söylediği anlaşılmıyor.) Nitekim *Ahlakın Soykütüğü*'ne yazdığı önsözde ona kitaplarının anlaşılmaz olduğu konusunda bir şikayet geldiğini anlıyoruz. Nietzsche bu şikayete şöyle karşılık verir: "Eğer bu kitap da anlaşılmıyor ve kulak tırmalayıcı bulunuyorsa, öyle sanıyorum ki, özürün bana ait olması gerekmiyor. Açıkça benim yazılarımı ilk kez okuyanın zorluk çekeceğini sanıyorum: İçine girilmesi pek kolay değil onların" (Nietzsche, 2010b, s.34). Nietzsche bu noktada aforizma tarzında yazdığını, yazının kendisinin aforizmanın yorumu olduğunu söyler. Ancak şunu belirtelim, Nietzsche bazen o kadar örtük ve pek çok anlama gelecek aforizmalar yazmıştır ki, okuyucunun Nietzsche'nin ne kastetmek istediğini anlaması çok zordur. Nitekim onun bu yazış tarzı ve metinleri, farklı felsefe tarihçileri tarafından Nietzsche hakkında birbirine aykırı yorumlar yapılmasına sebep olmuştur. Öyle ki Hitlerin düşüncelerinin kaynağının aslında Nietzsche olduğu bile iddia edilmiştir.

10-) Nietzsche son kitabı *Ecce Homo*'daki sözleriyle diğer kitaplarındaki tüm Sokrates yorumlarını bizzat kendi yıkmıştır. Bu kitapta *Tragedyanın Doğuşu* kitabında, tragedyanın doğuşunu açıklamak için Apollon ve Dionysos arasında kurulan bağın kendi kurgusu olduğunu itiraf eder. Nietzsche'nin bu itirafı *Tragedyanın Doğuşu* 'nda söylediklerinin kendi kurgusu olduğunun da itirafıdır. Çünkü bu kitapta Nietzsche Sokrates'i Apollon ve Dionysos arasında kurduğu bağ temelinden eleştirir. Bu durum Nietzsche'nin gerçekte olmayan şeyleri sanki olmuş gibi gösterdiğinin bir kanıtıdır. Nitekim *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin Sokrates'ten önceki filozoflarda Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadığını söyleyip, kendini *ilk trajik filozof* olarak ilan etmesi, kendinin Dionysosçu yaratılışa tam uygun olduğunu söyleyip, kitabın sonuna "*çarmıhtakine karşı Dionysos*" adıyla imza atarak kendini adeta *Dionysos* olarak takdim etmesi, Antik Yunan tanrısı olan Dionysos'u ve hatta Antik Yunan kültürünü kendi felsefesine ve psişik yapısına göre yeniden kurguladığının ispatıdır. Bu durumda Sokrates, Nietzsche'nin tüm iftira ve iddialarına karşılık bizzat onun ağzından temize çıkmaktadır. Nitekim kitaplarında Sokrates'e o kadar saldıran Nietzsche'nin en sonunda, "Platon diyaloglarında Sokrates'i kendi düşüncelerini anlatmak için bir simge, bir araç olarak kullandı" demesi, onun Sokrates adı altında aslında Platon'u eleştirdiğini gösterir (Nietzsche, 2007b, s.114). Nietzsche madem Platon'u suçluyordu, niçin kitaplarında Platon'u Sokrates'in masum bir kurbanı olarak tasvir etti, neden suçsuz Sokrates'e saldırdı, ona iftiralar atıp hakaretler yağdırdı? Madem ilk trajik olan Nietzsche'nin kendisiydi, Sokrates'i neden trajik kültürü yıkmakla suçladı? Nietzsche'nin bu hükümleri baştan aşağı tutarsızdır.

Nietzsche'den bir alıntı yaparak çalışmamı burada sonlandıracağım:

Diyelim ki birisi Demokritos'la ilgileniyor; hep şu soru gelir dilimin ucuna: neden Herakleitos değil? Ya da Philon değil? Ya da Bacon? Ya da Descartes değil? Ve isimler böyle uzayıp gider. Sonra: neden ille de bir filozof? Neden bir şair, bir hatip değil? Ayrıca: neden bir Yunan da, bir İngiliz, bir Türk değil? Geçmiş, orada bir şey bulabilmek için, böyle gülünç bir keyfilikle davranmanızı gerektirmeyecek kadar büyük değil mi? (Nietzsche, 2015b, s.40).

Nietzsche'nin bu sorularına karşılık ben de ona soruyorum: neden *Yunan Sokrates*?

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (1996). *Metafizik* (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- ARİSTOTELES (2010). *Poetika* (İsmail Tunalı, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAYKAN, F. (2008). *Nietzsche'nin Felsefesi*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- (2009). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- (2011). *Zihin Hijyenine Giriş*. Ankara: Özkan Matbaacılık.
- (Henüz Yayımlanmamış Kitap) *İlim ve Ahmaklık*.
- CEVİZCİ, A. (Yayıma Hazırlayan), (2013). *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları.
- COPLESTON, F.(1993). *A History of Philosophy-Greece and Rome (Volume I)*, New York: Image Books DoubleDay.
- ÇİĞ, M.İ. (2002). *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- DELY, K. N. (2004). *Greek And Roman Mythology A To Z* (Revised by Marian Rengel). New York: Facts On File Publishing.
- DOWSON, J.(2000). *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*. New Delhi: D.K. Printworld.
- ERHAT, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖKBERK, M. (2008). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KRAMER, S. N. (1990). *Tarih Sümer'de Başlar* (Muazzez İlmiye Çığ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- KSENOPHON (1962). *Şölen ve Sokrates'in Savunması* (Hayrullah Örs, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- (1997). *Sokrates'ten Anılar* (Candan Şentuna, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- LATACZ, J. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları* (Yılmaz Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- LAERTİOS, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Candan Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MEUNIER, M. (2014). *Euripides'in Bakkhalar Tragedyasına Giriş Yazısı*, (Euripides. *Bakkhalar* İçinde s. ix-xx). (Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- NIETZSCHE, F. (1966). *Beyond Good And Evil*, (Walter Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books.
- (1967). *On The Genealogy of The Morals* (Walter Kaufmann and RJ Hollingdale, Trans.). New York: Vintage Books.
- (1968). *Will To Power* (Walter Kaufmann and RJ Hollingdale, Trans.). New York: Vintage Books.
- (1974). *The Gay Science* (Walter Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books.
- (2003). *Şen Bilim* (Levent Özşar, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.
- (2005a). *Tragedyanın Doğuşu* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- (2005b). *Human, All Too Human* (R.J.Hollingdale, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005c). *Daybreak* (R.J. Hollingdale, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* (Gürsel Aytaç, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2007a). *The Birth of Tragedy*, (Ronald Speirs, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

(2007b). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols* (Judith Norman, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

(2008). *Deccal* (Ayça Kaya, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

(2009a). *Tan Kızıllığı* (Özden Saatçi, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

(2009b). *Ecce Homo* (Can Alkor, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(2010a). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Ahmet İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

(2010b). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (Ahmet İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

(2010c). *Güç İstenci* (Nilüfer Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

(2010d). *Putların Alacakaranlığı* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(2013). *Human, All Too Human II and Unpublished Fragments from the Period of Human, All Too Human II* (Gary Handwerk, Trans.). Stanford: Stanford University Press.

(2014). *Gezgin ile Gölgesi/İnsanca, Pek İnsanca- 2* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(2015a). *İnsanca, Pek İnsanca-1* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(2015b). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası-Zamana Aykırı Bakışlar-2* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PECK, H.T. Düzenleyen, (1898). *Harper's Dictionary of Classical Literature And Antiquities*. New York: Harper And Brothers Publishers.




PETERS, F.E. (2004) *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Hakkı Hünler, Çev.ve Haz.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- PLATON, (1999). *Mektuplar* (İrfan Şahinbaş, Çev.). Yayın yeri yazmıyor: Cumhuriyet Yayınları.
- (2001). *Phaidon* (Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- (2009). *Devlet* (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- UN, F. H.(2011). *Karşılaştırmalı Hint ve Yunan Mitolojisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- VERNANT J. P. ve NAQUET, P.V. (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* (Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- VLASTOS, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU	
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA		
Tarih: <u>25.08.2016</u>		
Tez Başlığı / Konusu: Nietzsche'nin Sokrates Hakkındaki Düşünceleri Bağlamında "Sokrates Problemi"ne Bakış		
Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:		
<ol style="list-style-type: none">1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmamasını gerektirmemektedir.3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.		
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.		
Gereğini saygılarımla arz ederim.		
Adı Soyadı: Ebru AYDIN	Tarih ve İmza: <u>25.08.2016</u>	
Öğrenci No: N13224692		
Anabilim Dalı: FELSEFE		
Programı: TEZLİ YÜKSEK LİSANS		
Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.		
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>		
		
Prof. Dr. Cemal GÜZEL		
Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr		
Telefon: 0-312-2976860	Faks: 0-3122992147	E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih: <u>25.08.2016</u>	
Tez Başlığı / Konusu: Nietzsche'nin Sokrates Hakkındaki Düşünceleri Bağlamında "Sokrates Problemi"ne Bakış	
<p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam <u>147</u>... sayfalık kısmına ilişkin, <u>19.08.2016</u> tarihinde şahsım/tez danışmamın tarafından Tümitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % <u>2</u>...'tür.</p>	
Uygulanan filtrelemeler:	
1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,	
2- Kaynakça hariç	
3- Alıntılar hariç/ <u>dâhil</u>	
4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç	
<p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p>	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Adı Soyadı: _____	Ebru AYDIN
Öğrenci No: _____	N13224692
Anabilim Dalı: _____	FELSEFE
Programı: _____	Tezli Yüksek Lisans
Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.	
Tarih ve İmza <u>25.08.2016</u> 	
DANIŞMAN ONAYI	
UYGUNDUR.	
	
Prof. Dr. Cemal GÜZEL	