
Nietzsche'nin Sokrates'i Kimdir? [*]

Who is Nietzsche's Socrates?

ADNAN ESENYEL 

Düzce University

Received: 30.06.2020 | Accepted: 24.07.2020

Abstract: Socrates has always had a decisive and important place in Nietzsche's philosophical corpus. Because for Nietzsche, the organization which we call Western philosophy is basically a Socratic project. That is why, according to Nietzsche, the true intention of Western philosophy and metaphysics as an activity embodied in Socrates, cannot be revealed without conducting a discussion about Socrates and his personality. In this context, the present study tries to follow the development of the Socratic type depicted by Nietzsche in *The Birth of Tragedy*, *The Gay Science* and *Twilight of Idols*, respectively. Because these three works exhibit an organic unity by forming a mutual question-answer dialogue and presenting a portrait of Socrates which is getting deeper at every phase.

Keywords: Nietzsche, Socrates, philosophy, life, existence, decadence.



Giriş: Felsefenin Sorunundan Sokrates Sorununa

Friedrich Nietzsche'nin felsefi projesini büyük ölçüde, Schopenhauercu felsefeye verilmek istenen sağlam bir yanıt olarak yorumlamak mümkündür. Varoluşun özünde anlamsız, değersiz, boş ve akıldışı olduğunu söyleyen Schopenhauer (1977: 311) için felsefenin görevi bu hakikati insanlara duyurmak ve varoluşu olabildiğince yadsımdır. Nietzsche'ye göre bu Schopenhauercu söylem, aslında Batı felsefesinin bir bütün olarak özünde barındırdığı gizli yozlaşmayı da (*decadance*) gün yüzüne çıkarır. O halde Nietzsche için, geleneksel icrası içerisinde felsefe, insanın yaşama bağı olumlu ve sağlıklı şekilde tesis etmek yerine, bu bağın tam tersine tümüyle çarpık ve hastalıklı şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum ona göre hem geleneksel felsefenin iflası anlamına gelir hem de Batı kültürünün ve uygarlığının varoluşsal bir kriz içerisine girdiğini anlatır. Bu sebeple Nietzsche bütün felsefi kariyeri boyunca bu *krizin* üstesinden gelmeye çalışmış, yaşamın ve varoluşun nasıl olumlanabileceğini ve yok oluş karşısında nasıl haklı çıkarılabileceğini göstermek istemiştir (1999: Z, I. Kitap, *Zarathustra's Vorrede* 3). Nietzsche'de sıkça karşılaştığımız "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" eyleminin yegâne amacı bu olumlamaı sağlayacak yeni bir konum elde etmektir (Nietzsche, 1999: *EH, Warum ich ein Schicksal bin*). Ona göre Sokrates'ten beri Batı metafiziği yaşamın değeri söz konusu olduğunda gizli ve örtük bir yaşam-karşıtlığı barındırmıştır. Dolayısıyla Schopenhauer'da, varoluşa ilişkin ortaya çıkan olumsuz değerlendirme, aslında geleneksel felsefenin zaten gizli bir şekilde her zaman sahip olduğu nihilistik kökenin nihayet görünür olmasından başka bir değildir. Bu yüzden Nietzsche, felsefeye yeni bir başlangıç verebilmek ve onu yeniden, yaşamı olumlayan ve varoluşu haklı çıkaran bir etkinlik haline getirebilmek için geleneksel felsefenin bu köklerine ilişkin *soykütüksel (jeneolojik)* bir araştırmaya girer. İşte bu araştırma Nietzsche'yi, doğrudan *Sokrates Problemi* ile karşı karşıya getirir zira Nietzsche'ye göre Sokrates geleneksel felsefenin şekillendirici figürlerinden birisi olarak klasik felsefeyi ve metafiziği hem biçim hem de içerik yönünden belirlemiştir. Geleneksel felsefeyi tanımlayan akılcılık, mantıksallık, argümantatif ve temellendirici düşünme, diyalektik vb. hep Sokratik bir icat olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Sokrates'i bir karakter olarak anlamadan, dahası onun yaşama sahip olduğu ilişkiyi aydınlatmadan, Batı felsefesinin



uzun süre boyunca gizlenen “gerçek yüzü” de hiçbir şekilde ortaya çıkmaz. Zira felsefe aslında failinin gönülsüz bir itirafı (Nietzsche, 1999: *JGB*, I. Kısım, 6. Bölüm) olarak kişinin hayatla kurduğu ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Sokrates'i somut bir kişi olarak analiz etmek Nietzsche için kaçınılmaz bir göreve dönüşür.

Böylece Sokrates'in imgesi, kişiliği ve tipolojisi Nietzsche'nin bütün felsefi kariyeri boyunca belirleyici bir öge haline gelir. Zaten bu sebeple 1872'de yayımlanan ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayarak, 1889'da yayımlanan *Putların Alacakaranlığı*'na kadar Nietzsche, Sokrates'i temel bir felsefi problem olarak ileri sürmeye devam etmiştir (Porter, 2006: 406). Nietzsche'nin Batı felsefesine ilişkin geliştirdiği eleştirisi, onun Sokrates'i ele alış biçimi üzerinden izlenebilir. Dahası Nietzsche'nin bizzat kendi felsefe kavrayışının zamanla nasıl dönüştüğü, olgunlaştığı ve nihai konumuna ulaştığı, onun farklı zamanlarda Sokrates'e yönelik gerçekleştirmiş olduğu analizler incelenerek serimlenebilir. Zaten eldeki çalışma tam da böylesi bir hedefe yönelmiştir.

Şunu belirtmeliyiz ki, Nietzsche'nin Sokrates'ini sabit ve değişmez bir tip olarak okumak olanaklı değildir. O göstereceğimiz gibi Nietzsche'nin eserleri boyunca sürekli olarak gelişen ve dönüşen bir tiptir. Dolayısıyla Nietzsche'nin Sokrates'inden bahsederken onun hangi dönemin Sokrates'i olduğunu ortaya koymak gerekir. Çünkü *Tragedyanın Doğuşu*'nda yer alan Sokrates imgesi, *İnsanca Pek İnsanca*'da ortaya çıkan veya daha sonra *Şen Bilim*'de beliren Sokrates'ten oldukça farklıdır. Daha da önemlisi, Nietzsche'nin Sokratik tipe ilişkin analizleri ve değerlendirmeleri Sokrates'in kendisini ve tarihsel kişiliğini aydınlatmaktan çok, Nietzsche'nin son derece şahsi felsefi tutumunu ve kavrayışını aydınlatmaya yaramaktadır. Bu sebeple Nietzsche'yi ve onun felsefi niyetlerini anlamının en iyi yolu belki de eserlerindeki Sokratik tipin zamanla nasıl gelişip dönüştüğünü anlamaktan geçer. Zira Nietzsche her döneminde şöyle ya da böyle Batı felsefesinin ve metafiziğinin durumunu bir şekilde Sokrates'e bağlamıştır. Neticede Nietzsche Batı felsefesinin, büyük ölçüde Sokrates'in kişiliğinde cisimleştirdiğini ve hareket gücünü de Sokratik bir değerlendirme tarzından aldığı ileri sürecektir.

Bu bağlamda mevcut çalışma, Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin bir takım değerlendirmeler sunduğu üç çalışmaya odaklanacaktır. Bunlar sıra-



sıyla *Tragedyanın Doğuşu*, *Şen Bilim* ve *Putların Alacakaranlığı*'dir. Nietzsche elbette daha birçok farklı eserinde Sokrates'e ilişkin incelemeler yürütmüştür. Ancak bu üç eser, hem Nietzsche'nin erken, orta ve olgunluk dönemi çalışmalarını ayrı olarak temsil ettiği için hem de bu eserler boyunca Sokrates'e ilişkin kesintisiz bir düşünce zinciri takip edilebildiği için özellikle seçilmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere her üç eser, Sokrates'e ilişkin farklı bir düzlem ve derinlikte yer alan değerlendirmeler sunmaktadır. Ancak her eserde ortaya çıkan değerlendirme aynı zamanda henüz yanıt bulmamış temel bir soruyu/sorunu gündeme getirir ve bu soru da yine sonraki çalışmada Nietzsche tarafından yanıtlanır. Bu bağlamda örneğin Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'e ilişkin oldukça açık bir filozof portresi sunar, ancak bu portre aynı zamanda belli bir takım soruları gündeme getirir. İşte bu sorular *Şen Bilim*'de yanıt bulur ve yine *Şen Bilim*'de ortaya konulan analize yönelik sorular da en nihayetinde *Putların Alacakaranlığı*'nda yanıtlanır. Böylece Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin değerlendirmesi her çalışma ile birlikte daha da derinleşip zenginleşir. Dolayısıyla çalışma, mümkün merteye bu üç eserde Nietzsche tarafından betimlenen Sokratik tipin gelişimini, bizzat bu betimleme sebebiyle ortaya çıkan sorulara verilen yanıtlar vasıtasıyla takip etmeyi hedefler.

Tragedya'nın Doğuşu: Optimist Sokrates

1872 tarihli *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates, Nietzsche tarafından, son derece önemli ve belirleyici bir kültürel dönüşümün merkezine yerleştirilir. Sokrates burada trajik Yunan kültürünün "ölümüne" sebebiyet veren "temel itki" olarak sunulur (Nietzsche, 1999: *GT*, 12. Bölüm). Nietzsche'ye göre Sokrates'in akla, mantığa ve *bilinçli bilmeye* yaptığı vurgudan derin bir şekilde etkilenen Euripides, Yunan tragedyasının anlamını, içeriğini ve biçimini bütünüyle değiştirmiştir. Sokratik güdü ile eserlerini meydana getiren Euripides, tragedyanın Aiskhylos ve Sophokles'te sahip olduğu amacı kökten dönüştürmüştür. Sokrates, akılcı ve mantıksal bir eğilimle sanatsal güdüyü değerden düşürmüş ve *bilinçli bilmeye* dayanan bir değerlendirme tarzını yücelterek hem tragedyanın yok olup gitmesine hem de "varoluşun değerine ve anlamına" ilişkin son derece kıymetli ve olumlu bir perspektifin sonlanmasına sebep olmuştur. Nietzsche'ye göre Sokratik dürtü yüzünden insanın yaşamla ve yeryüzü ile kurduğu bağ radikal bir değişime uğramıştır. Bu bağ artık içgüdüsel ve sanatsal, değil fakat



yalnızca rasyonel bir hal almaya başlamıştır. Sokratik perspektif aynı zamanda felsefenin de rasyonel, teorik ve diyalektik bir faaliyet olarak kültür sahnesine çıkmasını ihtiva eder. Peki, Sokratik itkinin sonlandığı trajik sanat, Nietzsche için neden önem arz eder?

Nietzsche'ye göre Sokrates'ten önceki trajik dönemde Yunanlılar, yaşamın *dehşet verici anlamsızlığı* ile yüzleşip nasıl yaşayacaklarını idrak eden insanlar olarak karşımıza çıkarlar. Onlar *derin* bir şekilde *yüzeyde* kalmayı başarmışlardır (Nietzsche, 1999: *FW, Vorrede zu zweiten Ausgabe* 4). Dahası Nietzsche'nin gözünde onlar trajik sanat vasıtasıyla yaşamı ve varoluşu haklı çıkaracak bir kültürel ortam yaratmayı başarmışlardır. Şimdi Nietzsche'ye göre tragedya, birbirine tümüyle karşıt olan iki sanatsal dürtünün bir arada bulunuşu neticesinde ortaya çıkabilmiştir. Bu iki karşıt sanatsal yönelim Nietzsche'ye göre Apollon ve Dionysos tanrılarına dayanır. İşte ona göre trajik Yunan şairi; yaşamın kendisine bu iki tanrının bir araya getirilmiş perspektifinden bakabilmiş ve bunun sonucunda varoluşa yönelik, insanlık tarihinde çok sık rastlanılmayan bir değerlendirme gerçekleştirmiştir. Nietzsche'ye göre Apollon ve Dionysos, Yunanlılar tarafından sırasıyla *düş görme (träumen)* ve kendinden geçme (*rausch*) edimleri ile temsil edilir (1999: *GT, I. Bölüm*). *Düş görme* ve *rasyonel ışığın* tanrısı olarak Apollon'un temsil ettiği dürtü, bireyi; deneyim dünyası içindeki çokluğa, nedenselliğe, güzelliğe, arzuya, acıya ve böylece de bir anlamda aldanmaya, maskeleye ve illüzyona sevk eder. Apolloncu dürtü esasen her gün algıladığımız ve tecrübe ettiğimiz hayatı ve dünyayı sunar. İnsanın görüşler dünyasındaki varoluşuna hükmeden bu dürtü; biçimler, şekiller, görünüşler, renkler ve ışık vasıtasıyla önümüzde yatan dünyayı var eder. Bu şekilde yarattığı imgelerle yaşamın kendisini adeta bir "rüyaya" dönüştüren Apolloncu dürtü, akla yaptığı vurgu ile dünyayı akledilebilir ve hesaplanabilir bir süreç haline getirir. Burada yaşam, kişi tarafından aklın illüzyonu aracılığıyla haklı kılınmaya çalışılır.

Diğer taraftan Dionysosçu güdü, Apollon ile karşıtlık oluşturacak şekilde kendinden geçmenin, esrime, sarhoşluğun ve akıl dışına ait olanın dürtüsü olarak ortaya çıkar. Eğer Apolloncu dürtü düş gören insan için gerçekliği gizleyen bir *Maya perdesi* olarak beliriyorsa, Dionysos da işte bu perdeyi parçalayan ve her türden bireyselleşmeyi, farklılığı -ve bununla birlikte her tür akılsallığı da- bir esrime ile yıkıp geçen itkiyi temsil eder.



Demek ki Dionysos, Apolloncu görünüş dünyası içerisinde acı ve haz arasında salınan insanın farklılığını, teklîğini ve bir anlamda da yalnızlığını ortadan kaldırarak onu tüm insanlarla ve varoluşun tamamıyla bir kader birliği içerisinde bir araya getirir. Bireyselleşmenin, farklılığın, çokluğun, nedenselliğin, acı ve hazzın sadece bir *görünüştten* ibaret olduğunu dile getiren Dionysosçu itki, herkesin ve her şeyin ortak ve tek bir kökene sahip olduğunu haykırarak bireysel acının üstesinden gelmeye çalışır. Esrimeye ve kendinden geçmeye dayanan Dionysosçu etki en iyi şekilde müzikte açığa çıkar. Bir coşkunluk, tinsel boşalım ve akıl dışı bir güç olarak Dionysos her bir insanı Nietzsche'nin "İlk-Bir" (*Ur-Einen*) adını verdiği ortak, birleştirici fakat özünde irrasyonel olan ilkeye bağlar. Böylece Apollon'un görünüşler dizisinde bir köle olan insan, Dionysos'un akıl dışı coşkunluğunda bir bakıma zincirlerinden ve bireyselliğinden kurtularak özgürlüğüne kavuşur (Nietzsche, 1999: *GT*, 1. Bölüm). Burada yaşam, kişi tarafından içgüdüsel bir tavırla irrasyonel bütüne katılmak suretiyle haklı kılınır.

Varoluşun dehşeti, yani yaşamın nihai olarak anlamdan ve amaçtan yoksun oluşunun gerçeği ışığında, kişinin tüm hayatı boyunca maruz kalacağı tüm acıların ve tecrübe edeceği tüm sevinçlerin *boşunallığı*, nihayetinde bir esrime ve kendinden geçme ile daha üst ve ortak bir gerçekliğe bağlanarak bir anlamda telafi edilir. İşte trajik sanat özünde anlamsız olan varoluşu ancak bu ortak esrimeye ve kendinden geçmeye katılarak çekilir kılmaya çalışır. O halde trajik şair, Apolloncu rüya ile Dionysosçu kendinden geçişin muhteşem uyumu sayesinde varoluşu haklı çıkarır. Dahası hem Apollon hem de Dionysos, tragedyadaki etkiye yol açabilmek için birbirine ihtiyaç duymaktadır. Hikâye, içerik, kahramanların bireysel serüvenleri, yani bütün bir sahnenin yaratılışı ancak Apollon'un şekil verici, hesaplayıcı, imgesel, bireyselleştirici dürtüsü ile mümkün olabilir. Fakat koronun devreye girmesi ve tinsel boşalımın sağlanarak *insanüstü* bir kader birliğine varılması ancak Dionysos'un akıl dışı esrimesi ile olanaklı olabilir. Nietzsche'nin gözünde, yaşamın kendisi ve bütün bir varoluş; haksız, adaletsiz ve de isyan edilesi bir olgu olarak kendisini gösterebilir. Yine bütün acılar, adaletsizlikler ve haksızlıklar İlk-varlıkla *bir olduğumuzda*, yani herkesin aynı kaderde birleştiğini algıladığımızda ortadan kaybolacaktır. Böylece Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi "varolan her şey, hem



haklı hem de haksızdır ve her ikisinde de eşit ölçüde haklılandırılmıştır. İşte budur senin dünyan!" (1999: *GT*, 9. Bölüm).

Fakat Nietzsche'ye göre Euripides, Dionysosçu öğeleri tragedyadan çıkarmaya karar verdiğinde, sadece tragedyanın değil fakat yaşama ilişkin de bir perspektifin de sonunu getirmiştir. Euripides'e bu fikri veren, Sokrates'ten başkası değildir. Euripides tragedyalarını oluştururken son derece Sokratik bir ifade ile işe koyulur: "Güzel olan bilinçli olandır". Nietzsche'ye göre Sokrates yalnızca *akledilebilir* ve argümanlar yoluyla kanıtlanabilir olan şeyin iyi, güzel ya da erdemli olabileceğini ilan ettiğinde esasen trajik kültürün ve Apollon ile Dionysos birlikteliğine dayanan tragedyanın sonunu getirmiştir. Zira Sokratik iddia ile tragedyaya yönelen Euripides akı, bilinçli bilmeyi ve farkındalığı simgeleyen Apollon'u baş tacı etmiş ve akıl dışı, esrik öge olarak Dionysos'u dışarıda bırakmıştır. Tragedyayı tamamen Apolloncu öğeler üzerinde inşa etmeye çalışan Euripides tragedyanın sahip olduğu *mitik* öğeyi yok etmiş ve bütün sanatı rasyonel bir etkinliğine dönüştürmüştür (Nietzsche, 1999: *GT*, 12. Bölüm).

Nietzsche'ye göre Sokrates bilinçli bilgiye ve farkındalığa aşırı değer atfederek, *içgüdüsel* eylemin- ki tragedya esas olarak bilinç dışı esrik bir içgüdü ile yaratılır- sonunu getirir. Sokrates, Atina'nın önde gelen kişilerle gerçekleştirdiği konuşmalarda, hiç kimsenin yaptığı iş ile ilgili olarak bir farkındalık ve bilinçlilik sergileyemediğini dehşetle fark eder (*Sokrates'in Savunması*, 21c-23c). Sokrates dışında neredeyse herkes *içgüdüsel* bir biçimde eylemekte ve iş görmektedir. Sokrates'e göre insanlarda ortaya çıkan bu bilinç eksikliği, düzeltilmesi ve giderilmesi gereken varoluşsal bir hatadır (Megill, 1987: 56). Kavrayış yoksunluğuna katlanamayan Sokrates bu eksikliği gidermek için akıl aracılığıyla, *içgüdüsel eyleme* adeta *diyalektik* bir savaş açmış ve bu *bilinçsiz varoluşu* düzeltmeye gitmiştir. Mevcut varoluşun bu haliyle eksik, hatalı ve değersiz olduğunu düşünen Sokrates, aklın diyalektik gücü sayesinde önce bir yargıç gibi yaşamı mahkûm eder, sonra da onu akıl ve mantık aracılığıyla düzeltmeye çalışır.

Sokrates'in sergilediği bu tutumun temelinde ise Nietzsche'ye göre Sokratik *daimon* yer almaktadır. *Daimon* Sokrates'in içsel sesi ve sezgisi; yani adeta onun asli karakteri ve kişiliğidir. Peki, ne yapar bu *daimon*?

Bu ses her seferinde onu bir şey *yapmaması* konusunda uyarıyordu. Bu içgüdüsel bilgelik, bütünüyle kural dışı olan bu yaratılıştaki, bilinçli bilgiyi zaman



zaman engellemek için kendisini gösteriyordu. Bütün üretken insanlarda içgüdü yaratıcı ve olumlayıcı bir kuvvet, bilinç ise eleştirel ve engelleyici bir uyarı olarak işlev görürken, Sokrates söz konusu olduğunda içgüdü eleştirel, bilinç ise yaratıcı olmuştur- gerçekten de *per defectum* olarak ortaya çıkan bir canavarlık! (Nietzsche, 1999: *GT*, 13. Bölüm).

O halde Nietzsche, Sokrates'te içgüdü ile bilincin, işlevsellik bakımından yer değiştirdiğini ve bunun da bir tür "canavarlık" meydana getirdiğini ileri sürer. Nietzsche daha sonra Sokrates'teki bu durumun sağlıksız bir belirti olduğunu iddia edecek ve felsefenin işte bu "sağlıksız" karakterde köklendiğini savunacaktır. Sokrates'in günlük hayatta karşılaştığı akıl dışı öğeler onu dehşete düşürmüştür. Her şeyin bir sav ve karşı sav diyalektiğinde konumlanmasını gerektiğini düşünen Sokrates böylece mantıksal çıkarımı ve akıl yürütmeyi yüceltmıştır. Akla ve onun mantıksal işlevine duyulan bu sonsuz güvende kuşkusuz bir *iyimserlik* ögesi bulunur. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates; tüm varoluşsal sorunların ve bilmecelerin akıl yoluyla ve kavramsal analiz aracılığıyla çözümlenebileceğini düşünen *optimist* bir tutum sergiler. Akla sonsuz bir güven duyan bu Sokratik eğilim; ahlakın, yaşamın ve mutluluğun bir kavrayış gücüne yani bilinçli ve sağlam bilmeye dayanması gerektiğini ileri sürer. Erdemin bilgi olduğunu ve ancak bilgisizlikle yitirileceğini iddia eden Sokrates, nihayetinde yalnızca erdemli, yani *erdemlin bilgisine* sahip olan bir kişinin mutluluğa (*eudaimonia*) erişebileceğini düşünür. Selametın ve özgürlüğün, ancak akla yönelmekle bulunabileceğini savunan Sokrates, bu yüzden bilinçli bilmeye sonsuz bir güven duymaktadır. Zaten Nietzsche tam da bu güven yüzünden Sokrates'i, dünya tarihi denilen şeyin bir dönüm noktası ve ani değişmesi olarak ortaya koyar (1999: *GT*, 15. Bölüm). Zira Sokrates ile birlikte daha önce görülmeyen bir *varoluş biçimi*, yani bir *insan tipi* tarih sahnesine çıkar. Kuramcı tip olarak adlandırılacak bu varoluş biçimi ile birlikte Nietzsche'ye göre yeryüzünde yeni bir *kuruntu* doğmuştur. Bu kuruntunun temelinde ise *Sokratik optimizm* bulunur. Sokrates'in iyimser şahsında cisimleşen bu kuruntu, neden-sonuç kategorisi vasıtasıyla insan aklının; varoluşun en temel ve derin noktalarına kadar *nüfuz edebileceğini* ve varoluş ile ilgili olarak her şeyi *bilebileceğini* ileri sürer (Nietzsche, 1999: *GT*, 18. Bölüm). Bir başka deyişle insan ile yaşam arasındaki bağ, bundan böyle temel olarak yalnızca akıl aracılığıyla tesis edilir. Zira yalnızca akıl bunu başara-



bilecek araçlarla (mantık, temellendirme, diyalektik vb.) donatılmıştır. O halde Sokratik söyleme göre, yaşamın değerine ve anlamına ilişkin soruya artık yalnızca akıl cevap verebilir. Bu iyimser tutum aslında Batı uygarlığı adı verilen oluşumun belirleyici bir ögesi haline gelmiştir.

Fakat Nietzsche'ye göre Sokratik *optimizmin* çok vahim sonuçları olmuştur. Varoluşun akıl aracılığıyla mutlak olarak kavranabileceğine ilişkin yönelim ve bu yönelimin de insan mutluluğu ve selameti açısından gerekli olduğuna dair Sokratik söylem; rasyonel şekilde elde edilen *hakikat*in kutsanmasına ve geri kalan her şeyin sadece ikincil ve düşük düzeyde bir önem arz etmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda, yaşamın kendisi dahi Sokrates tarafından, *metafizik bir hakikat* uğruna kurban edilebilecek bir sürece dönüştürülmüştür. Sokrates'in evrensel bir hakikat uğruna ölümü seçmesi bu durumun en iyi örneğidir. O halde burada ortaya çıkan iyimserlik aslında bu dünyaya ve yaşama yönelik değil, fakat bir *öte dünyaya* yöneliktir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre klasik felsefe, Sokrates'teki başlangıcından bu yana, özünde "bir yaşam-karşıtlığı" olarak icra edilmektedir.

Nietzsche'nin, bu Sokratik tipi örnek alan ve onu adeta bir rol model olarak gören Batı'nın kültürel yapısına- ki Nietzsche ona İskenderiye kültürü demektedir- (1999: *GT*, 18. Bölüm) ilişkin temel hoşnutsuzluğu; bu kültürün varoluşu açıklarken ve onun değerini tesis ederken yalnızca akli, yani Apolloncu olana başvurması noktasında yatmaktadır. Zira akla duyulan bu Sokratik güven ve varoluşun akıl yoluyla en ince noktasına kadar çözümlenebileceğine dair iyimser bakış açısı, modern dönmede yerini bir kötümserliğe bırakmak üzeredir. Nietzsche'ye göre, kendi çağında (19. yüzyılda) İskenderiye kültürünün "varoluşu anlamlandırılmak" için kullandığı rasyonel yöntemler artık tümüyle tükenmiştir. Yaşamın anlamının akledilemez, dahası genel-geçer ve evrensel bir hakikatle bağdaştırılmaz olduğu ortaya çıkmıştır. Hatta Schopenhauer'ın dizgesinde bu gerçeği en sarıh biçimde idrak etmiş olan *felsefi akıl*; yaşamın bir anlamı olmadığını şöyle haykırmaktadır: "Her şey boşuna!". İşte Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" (1999: *FW*, III. Kitap, 125. Bölüm) sözü bu bağlamda varoluşa ilişkin her tür aşkın anlamın yitirilişini ilan eder. Zira akla duyulan bu yersiz güven ifşa edildiğinde, kültür dünyası da şimdide dek bağlanmış olduğu anlamı yitirmek suretiyle bir nihilizme teslim olur.



Nietzsche kendi tarihsel pozisyonundan baktığında, uzun zamandır hüküm süren Sokratik tutumun; “varoluşun anlamı ve değeri” söz konusu olduğunda artık tümüyle *sözsüz kaldığını*, yaşamı olumlayacak bütün araçları tükettiğini düşünür. Akıl, gidebileceği yere kadar gitmiş ve kendi sınırlarına ulaşmıştır. Rasyonel tutum, mantıksal sonuçlarını sonuna kadar çıkarsayarak kendisini tüketmiştir. İskenderiye kültürünün teorik ve bilimci yönelimi, Nietzsche’nin deyişi kendi kuyruğunu ısırarak üzere olan bir yılan dönüşmüş haldedir. Uzun süredir umut saçan *optimizm* yerini bir *pesimizm* (Kuçuradi, 1999: 110) ve çok daha tehlikeli biçimde *nihilizm* bırakmak üzeredir. Akıl kendi sınırlarını görmeye başlamış ve teorik insan, sebep olduğu sonuçlardan dehşete kapılmıştır. O Nietzsche’nin deyişi ile adeta bir kopuşun eşiğindedir. Yaşamın değerine, anlamına ve amacına ilişkin soruların mantıksal bir biçimde artık yanıt bulamıyor olması; nihilizmi, misafirlerin en tekinsizi olarak kapımıza kadar getirmiştir.

Kültür ve uygarlığı; nihilizmin yol açtığı varoluşsal krizden kurtulmak için Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda Sokratik dürtüde ölmüş olan tragedyanın *yeniden diriltilmesi* gerektiğini düşünür. Zira bilinçli bilginin sınırlarına varıldığında atılacak bir sonraki adım, bizi tekrardan mite, yani akıl dışına ve Dionysos’a götürecektir. Sadece bu adım neticesinde akıl ve akıl dışı olan (Apollon ve Dionysos) tekrar bir araya gelerek yeniden “varoluşu haklı çıkarabilir” ve “yaşamın anlamı ile değerini tesis edebilir”. Akıl, ancak kendi sınırlarını keşfettiğinde bir “akıl dışına” duyduğu ihtiyacı kavrayabilir. İşte bu sebeple Nietzsche aklın sınırlarına gelindikten sonra bir adım daha atılmasını ve bunun sonucunda trajik olana yeniden dönülmesini talep eder. Bu adımı atmak için ise Nietzsche, Richard Wagner’in müziğine işaret eder. Ona göre Richard Wagner’in müziği aracılığıyla kültür dünyası trajik bir boyut kazanacak ve böylece kaybolmuş olan Apollon ve Dionysos birlikteliği yeniden tesis edilecektir.

Tragedyanın Doğuşu’nda ortaya konulan Wagnerci çözüm Nietzsche tarafından kısa bir süre içerisinde terk edilse de *varoluşun değerine* ilişkin problem ve *yaşamın baklı çıkarılması* meselesi onun için hala temel bir problem olarak güncelliğini korumaya devam etmektedir. Bu sebeple *Tragedyanın Doğuşu*’nda Sokrates’e ilişkin sunulan çözümler bir taraftan önemli ve ufuk açıcı olsa da, bir yanı sıra Wagner’in müziğine bağlandığı için tamamlanmamış ve yetersiz kalmıştır. Çok daha önemlisi, Sokra-



tes'e ilişkin bu değerlendirme henüz yanıt bulmamış olan başka bir soruyu gündeme getirir. Zira Nietzsche'nin daha sonraki çalışmalarında da de fark etmiş olduğu üzere esas mesele; Sokrates'in içgüdüsel ve bilinçsiz olana karşılık olarak, rasyonel ve mantıksal olanı tercih etmesi değildir. Bu zaten herkes tarafından saptanabilecek tarihsel bir olgudur. Asıl mesele bu seçimin Sokrates tarafından neden böyle yapıldığıdır. Sokrates neden içgüdüyü hor görüp bilince, mantığa ve diyalektiğe bu kadar bel bağlamıştır? Sokrates'e, içgüdü yerine bilinçli bilmeyi seçtiren unsur nedir? Akla duyduğu güvenin ve iyimserliğin altında ne yatmaktadır? Bu sorular *Tragedyanın Doğuşu*'nda somut bir şekilde yanıt bulmaz. Orada Sokrates'in akılcılık tercihi verili bir durum olarak sunulmaktadır. Sokrates'in tercihini anlamlandırabilmek için dikkatimizi Nietzsche'nin orta dönem çalışmalarından sayılan *Şen Bilim*'e yöneltmek durumundayız.

2. *Şen Bilim*: Pesimist Sokrates

Sokrates'in içgüdü yerine neden kavramsal ve bilinçli bilgiyi tercih ettiğini anlamlandırabilmek için Nietzsche, 1882 tarihli *Şen Bilim*'de bir kişi olarak Sokrates'in yaşama yönelik tutumunu somutlaştırmaya çalışır. Zira yaşama ilişkin değerlendirmenin aldığı biçim Sokrates'in tercihini bizler için anlaşılır kılacaktır. Peki, Nietzsche'ye göre Sokrates yaşamla nasıl bir ilişkiye sahipti? Bir başka deyişle, varoluş hakkında Sokrates nasıl bir yargıda bulunmaktadır? Nietzsche işte bu sorulara bir yanıt verebilmek için Platon'un *Phaidon* diyalogunda anlatıldığı şekliyle Sokrates'in, hapishane-deki son anlarını analiz eder. Diyalog tamamlanmadan hemen önce Sokrates artık baldıran zehrini içmiş ve dostlarının arasında sessizce ölümü beklemektedir. Uzun bir süre sessiz kalan Sokrates nihayet son bir kez söz alır (*Phaidon*, 118a). Nietzsche bununla ilgili olarak *Şen Bilim*'de kaleme aldığı 340 numaralı *Ölen Sokrates* başlıklı parçada şunları söyler:

Ölüm müydü, ya da zehir miydi, ya da inanç mıydı, ya da kötülük müydü?- Bir şey, o anda onun dilinin bağını çözdü ve o şöyle söyledi: 'Ah Kriton ben Asklepios'a bir horoz borçluyum'. Bu gülünç ve korkunç 'son söz', duymasını bilen kulaklar için şu anlama gelir: 'Ah Kriton, *yaşam bir hastalıktır!*' (Nietzsche, 1999: *FW*, IV. Kitap, 340. Bölüm).

Nietzsche açısından Sokrates'in bütün kişiliği bu *son* sözlerde somutlaşır. Şimdi Nietzsche'nin bununla ne kastettiğine bir bakalım. Sokrates'in



ölmeden önceki son sözlerinde, hekim ve iyileştirme tanrısı Asklepios'a bir horoz borçlu olduğunu söylemesi Nietzsche'ye göre Sokrates'in bir kişi olarak yaşam karşısında takındığı tavrı çok açık bir biçimde göstermektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in hekim tanrısına borçlu olduğuna inanmasının sebebi, öldüğünde iyileşeceğini düşünmesidir. Yaşam o halde Sokrates'in gözünde bir hastalıktır ve öldüğünde bu hastalıktan kurtulacaktır. Demek ki hekim tanrısı Asklepios, Sokrates'in inancına göre öldüğünde onu iyileştirmiş olacaktır (Leimbach, 2008: 290). Sokrates için yaşam; ruhun bedene hapsedildiği hastalıklı ve sağlıksız sürece karşılık gelir. Ölüm sonucunda ruh bedenden ayrıldığında özgürleşecek ve kendisine uygun bir varoluş içerisinde "sağlığına" kavuşacaktır. Ruhun ölümsüz olmasına rağmen, bedene hapsedilmesi dolayısıyla Sokrates, felsefeye tek bir görev verir: Ölüme hazırlık yapmak! (*Phaidon*, 80e-81a). Bir başka deyişle Sokrates'e göre felsefenin görevi, bedensel yaşamda kendi ögesinden uzaklaşmış olan ruhu saflaştırmak için, sadece akli olana yönelmek ve bedensel olandan ve dolayısıyla da yaşamın kendisinden olabildiğince uzak durmaktır. Eğer beden, sahip olduğu arzularla, tutkularla ve içgüdülerle ruhu hasta ediyorsa, en iyisi ondan tümüyle kurtulmaktır. İşte Sokrates yaşamdan ayrılıp ölüme doğru giderken bu yüzden iyileştiğini duyumsamaktadır.

O halde Nietzsche'ye göre, Sokrates öldüğünde bir hastalık olan *yaşamdan* kurtulacaktır ve işte bu kurtuluşu mümkün kıldığı için kendisini Asklepios'a borçlu hissetmektedir. Sokrates'in bilerek ve *neredeyse* kendi seçimiyle ölüme gitmesi ve yaşamın kendisini bir hastalık olarak değerlendirmesi aslında *Tragedyanın Doğuşu*'nda cevapsız kalan sorunun yanıt bulması için bize son derece sağlam bir ipucu vermektedir. Demek ki *Tragedyanın Doğuşu*'nda iddia edildiği gibi Sokrates aslında *iyimser* bir karakter değil, tam tersine o *kötümser* bir kişiliğe sahiptir. Onun optimizminin, yani diyalektik bir yöntemle en derin hakikate ulaşılacağı kuruntusunun altında, bu yaşamın esasında kötü ve istenilmeyecek bir *hastalık olduğu* varsayımı yatmaktadır. Demek ki Nietzsche'ye göre Sokrates özünde pesimist bir karakteridir. Sokrates büyük bir sükûnet ile ölüme giderken, bizlere yaşamın özünde değersiz ve hastalıklı bir süreç olduğunu göstermek ister. O halde Sokrates'in içgüdü ve bilinç dışı esime yerine, bilinçli bilmeyi ve akli tercih etmesinin sebebi, yaşamın kendisini bir hastalık



olarak algılamasıdır. Akıl ve diyalektik aslında Sokrates için bu hastalıktan (yaşamdan) kurtulmanın araçları olarak işlev görmektedir. Çünkü dikkatle bakıldığında Sokrates'in aradığı hakikatin bu yaşamda ve dünyada elde edilmesinin olanaksız olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Sokratik anlamda elde edilmek istenen hakikatin değişmezliği, zorunluluğu, özsellığı, evrenselliği ve ezeli-ebedi oluşu vb. yaşamın kendisinde bulunmaz. Tam tersine yaşam olumsal, geçici, değişken ve tikeldir. O halde Sokrates'in hakikati, Nietzsche'nin gözünde her defasında ideal, duyuüstü, yaşam üstü, öte dünyacı bir nitelik arz eder. Sokrates'in peşinde olduğu koşulsuz hakikat böylelikle *yaşamı* ve bedenini deneyimlediği *dünyayı* değerden düşürmekte ve bir anlamda onu metafiziksel bir ilkeye kurban etmektedir.

Nietzsche'ye göre yaşamın getirdiği acıya, gelip geçiciliğe ve evrensel bir anlamın eksikliğine katlanamayan Sokrates, varoluşun bu "hatalarını" düzeltmek için ezeli-ebedi bir gerçekliğe ve evrensel olan hakikatlere yönelik bir *istem* sergiler ve işte bu *istemin* kendisi temelde *yaşam karşıtı* olmak durumundadır. Zira yaşamın ve varoluşun kendisi; ne ezeli-ebedi ne de evrensel anlamlar barındırır. Sokrates, işte varoluşun bu *acı verici* ve *katlanılmaz* özelliklerinden kurtulabilmek için akılcılığa dört elle sarılır. Zira tümel, zorunlu ve değişmez hakikatlere ancak akıl ulaşabilir. Böylece Sokrates akıl vasıtasıyla, yaşamın kendisinde bulunmayan öte dünyacı hakikatlere ulaşabileceğini düşünür. Akıl burada adeta yaşamın kendisinden kaçmak, korunmak ve onun üstesinden gelmek için bir araca dönüşmüş haldedir. Böylece felsefe daha Sokrates ile birlikte ilk adımlarını atarken, yaşam-karşıtı öğeler tarafından beslenmiştir.

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Batı felsefesinin temelinde yer alan *akılcılığın* esasında Sokrates'e dayandığını göstermiştir. Fakat felsefenin *akılcılığın* sebep olan şey işte tam bu yaşam-karşıtlıktır. Yani felsefesinin sözde iyimserliğinin altında kötümser bir dürtü bulunmaktadır. Sokrates'in yaşama yönelik yargısı bunu açıkça ele vermektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates ile başlayan tarihi boyunca, hakikatin ele geçirilebileceğine ilişkin iyimser bir portre çizen Batı felsefesi, Schopenhauer'la birlikte bunun aslında bir maskeden ibaret olduğunu gizleyemez olmuş ve kökeninde yer alan kötümserlik ile yaşam-karşıtlığı tüm yönleriyle görünür hale gelmiştir. O halde Sokrates'in sözde iyimserliği, yaşama yönelik bir düşmanlığı gizlerken, bildiğimiz anlamda felsefenin insana verdiği umut



da, arkasında örtük bir yaşam karşıtlığı ve kötümserlik barındırır.

Şen Bilim'deki analizi ile birlikte Nietzsche, Sokrates'in akılcılık tercihini anlaşılır kılmış ve onun sözde iyimserliğinin altında yer alan, yaşama ilişkin kötümser değerlendirmesini görünür hale getirmiştir. Fakat burada yanıt bulan sorular, bu sefer de başka soruları gündeme getirir. Eğer Sokrates, Nietzsche'nin söylediği gibi yaşamı bir hastalık olarak gördüğü için akılcılığa sığındıysa, sorulması gereken soru bu sefer de şudur: Sokrates niçin ilk başta yaşamı bir hastalık olarak değerlendirmiştir? Bu soru bir şekilde yanıt bulsa bile esasen çok daha temel bir soru bizden hala yanıt beklemektedir: Sokrates'in akılcılığı neden Sokrates'in kendisi ile sınırlı kalmamış ve bütün bir Batı uygarlığına sirayet etmiştir? Bu sorulara yanıt verebilmek için ise *Putların Alacakaranlığı*'na yönelmek durumundayız.

3. *Putların Alacakaranlığı*: Hasta Sokrates

1889 tarihli *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche, *Sokrates Problemi* adını verdiği bölümde Sokrates'in *yaşam karşıtı* tavrının altında yatan esas nedeni göstermeye çalışır. Gerçekten de Sokrates'in akıl=erdem=mutluluk öğretisinin ekseninde kendisini gösteren yaşam-karşıtı değerlendirmesi neyin belirtisi olabilir? Çok daha önemlisi, yaşama ilişkin bu Sokratik değerlendirme tarzı, Yunan dünyasında nasıl güç kazanmış ve böylece bütün bir Batı kültürüne yayılabilemiştir?

Sokrates'in yaşama ilişkin hükmü üzerinden meseleyi yeniden tartışmaya açan Nietzsche, yaşamın nasıl olup da değersiz bir şey haline geldiğini anlamaya çalışır. Zira Sokrates de dâhil olmak üzere tüm *bilgeler* yaşam hakkında, gerçekten de olumsuz değerlendirmeler sunmuşlar ve yaşamın özünde bir hastalık olduğunu iddia ederek onun değersizliğine dikkat çekmişlerdir. Böylece yaşamın özü, bilgeler tarafından her defasında “boşuna!” ve “değmez!” ifadeleri ile tanımlanır hale gelmiştir. (Nietzsche, 1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 1). Sokrates'in ölmeden önceki “son sözleri” buna en iyi örnektir. Nietzsche'ye göre Sokrates gerçekten de yaşamdan bıkmıştı. Peki, bu tavırda hiçbir hakikat payı yok mu? Yaşam, örneğin Schopenhauer'ın da açıkça iddia ettiği gibi gerçekten de “boşu boşuna” katlandığımız *değersiz* ve özünde *anlamsız* bir süreç olamaz mı?

Fakat Nietzsche, bu soruya cevap vermeden önce bir uyarıyı gündeme getirir. Ona göre, yaşamın kendisi ve varoluşun yapısı ile ilgili olarak



nesnel bir hakikati dile getirdiğini iddia eden her söz, temel bir yanılığın içindedir. Zira yaşama ilişkin bir değerlendirme sunan herkes, şu ya da bu biçimde bir *taraf* olmak zorundadır (Nietzsche, 1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 2). O halde Nietzsche'ye göre yaşamı “dışarıdan” bir nesne olarak deneyimlemek ve *tarafsız* bir gözle varoluş hakkında yargıda bulunmak olanaksızdır. Bu yüzden yaşamın bütününe ilişkin aşkın bir deneyim ve değerlendirme elde etmek epistemolojik ve ontolojik olarak imkânsızdır. Zira insan, “tanrısal bir göze” sahip olamadığından, yaşam hakkında ya da varoluşun değeri hakkında *nesnel* ve *mutlak* bir yargı verecek pozisyonda değildir. Nietzsche'ye göre insan hep yaşamın *içerisinden* yaşama bakmak zorundadır. O her defasında zaten bizzat *yaşamın kendisine ait olan* bir perspektiften hareketle *yaşama ilişkin* bir değerlendirme sunabilir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre Sokrates'in yaşam hakkındaki yargısı da *nesnel* ve *değişmez* bir hakikati dile getiriyor olamaz. En nihayetinde Sokrates'in yargısı da bir *taraf*tan, bir *perspektiften*, bir *değerdan* hareketle kurulmuştur. Bu yüzden Sokratik söylem, yaşam hakkında *değişmez* bir hakikati dile getirmek yerine, sadece bir *değerin bakış açısını* ortaya koymaktadır. O halde şunu sormak zorunlu hale gelir? Sokrates ve bilge olarak kabul edilen kişiler, yaşam söz konusu olduğunda neden kötümser ve yaşam-karşıtı olan bir *perspektiften* hareketle konuşmaktadır? Eğer Sokratesçi değerlendirmede bir hakikat payı yoksa, onda ne vardır o halde? Nietzsche şöyle yanıt verir:

“Burada her halükarda bir şey hakiki olmalı! Consensus sapientum (*bilgelerin görüş birliği*) hakikati kanıtlar.”- Hala böyle mi söyleyeceğiz? Buna hakkımız var mı? Biz şöyle yanıt veririz -“Burada her halükarda bir şey *hasta* olmalı”: Tüm zamanların bilgeleri, onları daha yakından bir görmeye çalışmalı! Onlar belki de ayaklarının üstünde artık sağlam duramıyorlar? geç? sallantılı? dekanlar? Bilgelik yeryüzünde artık bir karga gibi mi görünür, en küçük leş konusunda heyecanlanan? (Nietzsche, 1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 1).

Nietzsche'ye göre Sokrates'in yaşam karşıtı duruşunun altında bizi hastalıklı ve yozlaşmış karakteri yatmaktadır. Bu yüzden Nietzsche, Sokratik iddiada bir *hakikat* değil tam tersine bir *hastalık* bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre; bilgiler ile Sokrates ve Platon gibi filozoflar birer *çöküş* tipidir. Böylece Sokrates'in neden yaşamı bir hastalık olarak değerlendirdiği sorusu yanıt bulur. Burada hasta olan yaşam değil fakat



bizzat yaşam hakkında bu değerlendirmeyi yapan Sokrates'in kendisidir. Sokrates kendi yozlaşmış karakteri ile yüzleşemediği için yaşamı suçlayarak onu hasta ilan eder. Bu ilanı gerçekleştirebilmek için de; bilinç, argüman, temellendirme ve diyalektik üzerine kurguladığı rasyonel felsefeyi kullanır. Dolayısıyla Sokratik dürtünün en önemli özelliği özünde yozlaşmış ve sağlıksız olmasıdır. Nietzsche'ye göre zaten Sokrates Yunan asilliğinin bozuluşunu temsil eder. O soylu ve seçkin değildir, tam tersine o avam kesime aittir (Nietzsche, 2018: 336).

Varoluşun kendisini büyük bir coşkunluk içinde olumlamak yerine, *soğuk* bir akıl yürütmeyi ve diyalektiği tercih eden Sokratik söylemde karşılaştığımız şey, yaşama yönelik duyulan gizli bir *nefret*, *acı* ve *çaresizliktir*. Yaşamdan dolayı *basta olmak* ve hatta bizzat yaşamın kendisini bir *hastalık* olarak değerlendirmek ve ruhun ölümsüzlüğünü çeşitli argümanlarla kanıtladıktan sonra bedenün ölmesiyle sonuçlanan bir selamete kavuşmak...işte tüm bunlar, Sokratik söylemin özünde yatan şeyi bize tam manasıyla verir. O halde Nietzsche'ye göre Sokrates, yaşama ilişkin ne evrensel bir hakikati ne de değişmez olan nesnel bir gerçeği dile getirmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in sözleri sadece onun bir kişi olarak zayıflığını, hastalığını ve yaşam karşısındaki *çöküşümü* (*décadence*) ilan etmektedir. Kendi hastalığını ve zayıflığını gizlemek için yaşama hastalıklı bir nitelik atfeden Sokrates, Nietzsche'ye göre bu sebeple suçlu bir *dekadan* (çöküş içinde olan tip) olarak yalnızca ayaktakımına ait olabilir (1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 3). Felsefe böylece Sokrates'in elinde, kişinin zayıflığını ve yozlaşmış doğasını gizlemek için, uydurulmuş bir takım metafiziksel hakikatler vasıtasıyla yaşama ve varoluşun kendisine kara çalan bir etkinlik haline gelir.

Şimdi Nietzsche'ye göre Sokrates yalnızca hasta bir *dekadan* olarak yaşamı değerden düşürmekle kalmamış fakat aynı zamanda kültürel anlamda çok önemli bir görev de üstlenmiştir. İşte Nietzsche bu Sokratik görevin ayrıntılarını ortaya çıkardığında, bütün bir Batı uygarlığının niçin Sokrates'in akılcılığını takip ettiği sorusu da yanıt bulacaktır. Şimdi Nietzsche'ye göre Sokrates, yalnızca kendi *hastalığını* gizlemek ve yaşamı *küçük görmek* için mantıksallığa, akılcılığa ve diyalektiğe ihtiyaç duymamıştır. O aynı zamanda bu tarz bir felsefe ile birlikte, çökmekte olan Yunan dünyasının *kurtarıcısı* olmuştur. Zira Nietzsche'ye göre Sokrates, kendisi-



nin bir istisna olmadığını hemen idrak edebilmiştir. Sokrates kendisinin dâhil olduğu kültürün temelinde yer alan şeyi görmüş ve kendi davasının esasında bütün bir Yunan toplumunun davası olduğunu anlamıştır. Nietzsche'ye göre, Sokrates'in yaşadığı dönemde artık eski soylu Atina sona ermektedir (1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 9). Artık aristokrat ve seçkin Yunanlıların devri kapanmış ve insan tipolojisinde belirgin bir yozlaşma ve bozulma meydana gelmiştir. Nietzsche'ye göre aslında yaşama ve varoluşa ilişkin *bir* değerlendirme tarzının sonuna gelinmiştir. Dolayısıyla ona göre Sokrates'in çağında bütün bir Yunan toplumu, temel bir yozlaşmaya doğru yol almakta ve barındırdığı seçkinlik ögesini yitirmektedir.

Görüldüğü üzere Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda yalnızca Sokrates'in sebep olduğu bir toplumsal değişiminden bahsederken ve açık bir biçimde bu değişimden (yani *İskenderiye kültürünün* oluşumundan) dolayı sadece Sokrates'i suçlarken, *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates artık Yunan toplumunun koparılamaz bir ögesi haline gelir ve böylece Sokrates'in tavrı kültürel bir bağlam içerisinde anlamlandırılır. Zira Nietzsche tarafından *Putların Alacakaranlığı*'nda gerçekleştirilen analiz, tek başına Sokrates'in bir yozlaşma ve çöküş içerisinde olmadığını fakat bütün bir Yunan toplumunun da aynı yozlaşmadan ve çöküşten muzdarip olduğu gösterir. Dolayısıyla yaşam karşısında meydana gelen *değerlendirme probleminde* tek başına Sokrates'i suçlamak yersizdir. Fakat buradan yola çıkarak Sokrates figürünün önemsizleştiği de iddia edilemez. Zira Sokrates hala, bu önemli dönüşümün doğrudan merkezinde yer almaya devam eder. Nietzsche'nin Sokrates'e burada biçtiği rol, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki kapsamını aşar ve çok daha önemli bir toplumsal göreve dönüşür: Kültür ve uygarlığı, yok olmaktan kurtarma görevi.

Sokrates, kültür dünyasının kendisine ihtiyaç duyduğunu fark etmiştir. Hatta Nietzsche'ye göre Yunan toplumu Sokrates'in tedavisine, yani felsefe yapma tarzına ve yaşamı değerlendirme biçimine ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche'nin gerçekleştirdiği incelemeler hareketle, Yunan toplumunun en az Sokrates kadar hasta olduğu söylenebilir. Kısaca, Yunan toplumu da kültürel bir dejenerasyon yaşamaktadır. Yunan uygarlığı artık yaşamı onaylamak bir yana; onun gereksizliğini ve lüzumsuzluğunu idrak etmek üzeredir. Kültürel bir krizin, ya da yaşamla kurulan bağın bütünü-



le yozlaşması sonucunda, Yunan toplumu adeta bir kurtarıcı gibi Sokrates'e bel bağlamaktadır.

Bütün Yunan düşüncesinin kendisini akılcılığa atma konusunda sergilediği fanatiklik, bir aciliyeti ele verir: Tehlikedeydiler ve tek bir seçenekleri vardı: Ya yok olup gitmek ya da *saçma şekilde bir akılcı olmak (absurd-vernünftig zu sein)*... Akıl=Erdem=Mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates gibi yapmalı ve karanlık arzulara karşı kalıcı bir gün ışığı oluşturmalı- aklın gün ışığı. Ne pa-hasına olursa olsun zeki, açık, aydınlık olmalı: İçgüdülere ve bilinç dışına verilen her taviz aşağıya götürür (Nietzsche, 1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 10).

O halde Nietzsche'ye göre Sokrates'in akılcılığı ve yaşamı değerlendirme tarzı, çökmekte olan Yunan dünyasını bir yok oluştan kurtarmıştır. Akılcılık ve diyalektik yöntem, kültür dünyasına adeta bir sığınak olmuş ve yaşamın "sağlıksız" bir şekilde de olsa devam etmesini sağlamıştır. Sokrates'in rehberliğinde adeta aklın ışığına sığınan Yunan dünyası güvenli bir limana demir attığını duyumsamış ve yok oluş tehlikesini bertaraf etmiştir. Fakat bunun ciddi bir bedeli olmuştur. Zira artık Yunanlıların zevki diyalektikten, akıl yürütmeden ve temellendirmeden yana olmaya başlamıştır. Nietzsche'ye göre seçkin ve asil kültür, yerini ayaktakımı kültürüne bırakmaya başladığında daha aşağı dereceden bir kültür, dünya üzerinde egemenlik kurmaya başlar. Böylece özünde güçsüz ve çöküşe ait olan bir değerlendirme tarzı yaygınlaşır. Tüm bunlar Sokratik dönüşümle mümkün olabilmiştir. Oysa Nietzsche'ye göre Sokrates'ten önce, akılcı ve diyalektik değerlendirmeler, Yunan toplumu tarafından hiç de hoş karşılanmaz. Şahsi düşünceleri ve davranışları mantıksal bakımdan gerektiren soylulara göre oldukça *aşağılık* bir durumdur (Nietzsche, 1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 5). Oysa asillik ve soyluluk Nietzsche açısından önemlidir. Zira ona göre asil kişi, kendisiyle ve yaşamla *sağlıklı* bir ilişki kurabilen ender insan tiplerinden birisini oluşturur. Bir eylem insanı olan asil tip, kendisinden ve edimlerinden şüphe etmez. Oysa diğer taraftan Sokratik tip tam tersine şüphe ile doludur. O özünde ne kendi varlığından ne de yaşamın gidişatından hoşnuttur. Yaşamda olup biten her şey onun için esasen bir muammadır ve işte bu muammanın doğurduğu acıdan sakınabilmek için Sokratik tip akla ve diyalektiğe dört elle sarılarak, her şeye rasyonel ve mantıksal bir gerekçe bulmaya çalışır. Bunun sonucunda



Nietzsche'ye göre yaşama ve varoluşun kendisine ilişkin değerlendirmeler temelden yozlaşır. Zira varoluş ve yaşam; insanın değerlendirmesinden bağımsız olarak kendi başına ne akısal, ne mantıksal ne de ahlakidir. Bunlar sadece yaşamın barındırdığı oluşu, tekilliği, değişimi ve gelip geçiciliği ile baş edemeyen kişinin, bir şekilde yaşamı çekilir kılmak adına varoluşun kendisine yüklediği uydurmalarıdır. Fakat Nietzsche'ye göre akılcılık, mantıksallık ve temellendirici düşünme en nihayetinde bir maskeleyen araçtan daha fazlası değildir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre Sokratik yönelim zannedildiği gibi aslında gerçekten bir kurtarıcı olamaz, zira o da çöküşün ve yozlaşmanın bir ürünüdür. Problem çözülmemiş fakat Sokratik öğretiyi vasıtasıyla yalnızca başka tarafa (varoluşun kendisine!) yönlendirilerek bastırılmış ve maskelenmiştir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre, Sokrates'in akılcılığı ile birlikte dekadansın ya da çöküşün kendisi ortadan kaldırılamaz, sadece onun anlatımı değiştirilir (1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 11). Akılcılık, dekadansı ortadan kaldırmaz fakat yalnızca onu *katlanabilir* hale getirir. İşte Sokrates'in Yunan dünyasına ve Batı uygarlığına sunduğu "kurtuluş reçetesi" de yalnızca bu anlama sahiptir. Sokrates'in yok oluş karşısındaki ilacı olarak akılcılık; *hastalığı*, yani yaşam karşısında çöküşe uğramayı, tamamen iyileştirmez fakat yalnızca bu çöküşü başka bir yere doğru yönlendirerek *perdel*. Ancak hastalığı iyileştirmek yerine sadece onun semptomlarını hafifletmekle uğraşan Sokratik felsefe, hastasını daha da hasta hale getirir. Öyle ki en sonunda kurtuluşu sağlayan yalnızca ölümün kendisi olur. Nietzsche'ye göre Sokrates'in kendisi bile ölüm döşeginde, bu akılcılık maskesini bir kenara bırakabilmiş ve her şeyi itiraf edebilmiştir. En sonunda zehri kendi rızasıyla içmiştir. Nietzsche'den alıntılacak olursak: "Sokrates aslında bir hekim değil dedi o sessizce kendi kendine: Ölümün kendisidir sadece burada hekim...Sokrates yalnızca uzun süredir hastaydı..."(1999: *GD, Das Problem des Sokrates* 12).

Sonuç

Görüldüğü üzere *Tragedyanın Doğuşu*'nda başlayan ve *Putların Alacakaranlığı*'nda sonlanan Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin değerlendirmeleri bir soru-cevap ilişkisi içerisinde bir bütünlük sergilemektedir. Her eserin kendi içerisinde doğurduğu soru, bir sonraki eserde yanıt bulmakta ve böylece Sokrates'in kişiliğinde cisimleşen Batı felsefesine yönelik Nietzscheci tutum yeni bir boyut ve derinlik kazanmaktadır. Sokrates'e



ilişkin gerçekleştirmiş olduğu bu analiz sonucunda Nietzsche, genel olarak Batı felsefesine ve onun tarihine yönelik alışılmışın dışında bir okuma ve yorumlama yöntemi sergilemektedir. Zira Nietzsche'ye göre, felsefenin de dâhil olduğu kültürel dünyanın yaşadığı varoluşsal kriz, bir takım soyut argümanlar vasıtasıyla, geçmişte ileri sürülen fikirlere bir yanıt arayarak değil, fakat doğrudan felsefenin icrasını gerçekleştiren ve bu icrada kendisini somutlaştırıp ifade eden tek kişinin yaşamla sahip olduğu bağlantı aydınlatılarak aşılabilir. Felsefe, özünde insanın yaşamla girdiği ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan bir ürünse, o halde bu ürünü bir sebep ve başlangıç olarak yorumlamak yerine, esas olarak yapmamız gereken bu ürünün kaynağına (yani onu icra eden somut kişiye) gitmek ve onu bir belirti olarak yorumlamaktır. Sonuç olarak Nietzsche Batı metafiziğini, sadece bir hastalığın belirtisi olarak yorumladığı için, bu hastalığın kaynağına, yani bir çöküş tipi olarak Sokrates'e gitmektedir.

Kaynaklar

- Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Leimbach, R. (2008). Was hat Asklepios für Sokrates getan? *Hermes*, 136, 275-292.
- Megill, A. (1985). *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, F. (1999). *Kritische Studienausgabe*. (Hrsg. von G. Colli und M. Montinari). München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter GmbH & Co. KG.
- (EH): *Ecce Homo*
 - (FW): *Die fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim)
 - (GD): *Götzen-Dämmerung* (Putların Alacakaranlığı)
 - (GT): *Die Geburt der Tragödie* (Tragedyanın Doğuşu)
 - (JGB): *Jenseits von Gut und Böse* (İyinin ve Kötünün Ötesinde)
 - (Z) *Also sprach Zarathustra* (Böyle Söyledi Zerdüşt)
- Nietzsche, F. (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*. (Çev. N. Nirven). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Plato (1997a). *Apology*. (Trans. G. M. A. Grube). *Complete Works*, (Ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.



- Plato (1997b). *Phaedo*. (Trans. G. M. A. Grube). *Complete Works*. (Ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Porter, J. (2006). Nietzsche and the Problem of Socrates. *A Companion to Socrates*. (Eds. S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar). Sussex: Blackwell Publishing.
- Schopenhauer A. (1977) *Parerga und Paralipomena II*. Werke in zehn Bänden, Band IX. Zürich: Diogenes Verlag.

Öz: Sokrates, Nietzsche'nin felsefi külliyatında her zaman belirleyici ve önemli bir yere sahip olmuştur. Zira Nietzsche'ye göre Batı felsefesi adını verdiğimiz organizasyon esasen Sokratik bir proje olarak karşımıza çıkar. İşte bu sebeple Nietzsche'ye göre, Sokrates'in varlığında cisimleşen bir etkinlik olarak Batı felsefesinin ve metafiziğinin gerçek niyeti, Sokrates'e ve onun kişiliğine ilişkin bir tartışma yürütmeden ortaya çıkarılamaz. Bu bağlamda mevcut çalışma; sırasıyla Tragedya'nın Doğuşu'nda, Şen Bilim'de ve Putların Alacakaranlığında Nietzsche'nin resmettiği Sokratik tipin gelişimini takip etmeye çalışır. Zira bu üç eser, karşılıklı olarak bir soru-cevap diyalogu meydana getirmek suretiyle adeta organik bir bütünlük sergiler ve her aşamada daha da derinleşen bir Sokrates portresi sunar.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Sokrates, felsefe, yaşam, varoluş, yozlaşma.

^[1] Bu makale, yazarın 2016 yılında yazmış olduğu *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı? Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.



