PSİKOLOJİDE TİPLER

CARL GUSTAV JUNG

Çeviren: Nur Nirven



PINHAN
psikanaliz

Carl Gustav Jung



Psikolojide Tipler

Carl Gustav Jung (1875-1961): İsviçreli psikiyatr, analitik psikolojinin kurucusu.1895 yılında Basel'de tıp eğitimi almaya başladı ve 1900 yılında Eugen Bleuler'in asistanı olarak Burghölzli'de psikiyatrist olarak hizmet verdi. Doktorasını 1902 yılında tamamladı. Konu, okült fenomenler ve onların psikoloji ve patolojiyle bağlantıları idi. Paris'te altı ay boyunca Pierre Janet ile bilgilerini derinleştirdi. 1903 yılında Emma Rauschenbach ile evlendi. 36 yaşında Uluslararası Psikanaliz Birliğinin ilk başkanı oldu. Carl Gustav Jung sadece psikoterapi bilim dalını değil, aynı zamanda psikoloji, teoloji, etnografi, edebiyat ve güzel sanatları da etkiledi. Psikoloji bilim dalında bizzat bulduğu kavramlar geniş çevrelerce kabul gördü.

Nur Nirven: İstanbul Üniversitesi'nde lisans, Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimi aldı. Milliyet, Güneş, Akşam, Nokta gibi çeşitli gazetelerde ve dergilerde muhabirlik ve editörlük yaptı. Çeviriye 1985'te AFA Yayınlarında başladı. Türk Tarih Kurumu, Telos, Güncel, Say, T. İş Bankası Kültür Yayınları, Chiviyazıları, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları gibi çeşitli yayınevlerine kitap çevirileri yaptı. Çevirmenler Meslek Birliği üyesi.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin:
Psychologische Typen [GW 6], Walter, 2006.
Çeviri için İngilizce baskı esas alınmıştır: *Psychological Types*, CW 6, Ed.: R. F. C. Hull, Çev.: H. G. Baynes, Princeton University Press, 1976; edisyon esnasında ise hem İngilizce hem Almanca metin kullanılmıştır.

Copyright © 2007 Foundation of the Works of C. G. Jung, Zürich

© Pinhan Yayıncılık, 2019
Türkçe çeviri © Nur Nirven 2019

Birinci Basım: Mayıs 2019

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Adem Beyaz
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 205 Psikanaliz Dizisi: 4

ISBN: 978-605-9460-87-3

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Psikolojide Tipler

Carl Gustav Jung

Çeviri: Nur Nirven



İçindekiler

Editörün Notu ◆ 9

Birinci İsviçre Baskısına Önsöz ◆ 11

Yedinci İsviçre Baskısına Önsöz ◆ 13

Sekizinci İsviçre Baskısına Önsöz ◆ 15

Arjantin Baskısına Önsöz ◆ 17

Giriş ◆ 21

I
Klasik Çağ ve Ortaçağ Düşünce Tarihinde Tipler Problemi ◆ 25

1. Klasik Çağda Psikoloji: Gnostikler, Tertullianus ve Origenes ◆ 25

2. Antik Kilise'de Teolojik Tartışmalar ◆ 37

3. Transubstantia Problemi ◆ 39

4. Nominalizm ve Gerçekçilik ◆ 42

5. Kutsal Sofra Konusunda Luther'le Zwingli Arasında Görüş Ayrılığı ◆ 80

II
Schiller'in Tip Problemiyle İlgili Fikirleri ◆ 83

1. İnsanın Estetik Eğitimi Konulu Mektuplar ◆ 83

2. Naif ve Duygusal Şiir Tartışması ◆ 145

III
Apolloncu ve Dionysosçu ◆ 153

IV

İnsan Karakterinde Tip Problemi ◆ 165

1. Jordan'ın Tipleri Konusunda Genel Görüşler ◆ 165

2. Jordan'ın Tiplerinin Özel Tanımı ve Eleştirisi ◆ 170

V

Şiirde Tip Problemi ◆ 185

1. Spitteler'in Tipolojisi Üzerine Giriş Niteliğinde Görüşler ◆ 185

2. Spitteler'in Prometheus'u ile Goethe'ninkinin Kıyaslanması ◆ 192

3. Birleştirme Simgesinin Anlamı ◆ 208

4. Simgenin Göreceliliği ◆ 241

5. Spitteler'de Birleşme Simgesinin Doğası ◆ 277

VI

Psikopatolojide Tip Problemi ◆ 293

VII

Estetikte Tip Problemi ◆ 309

VIII

Modern Felsefede Tipler Problemi ◆ 321

1. William James'in Tipleri ◆ 321

2. James'in Tiplerinde Karakteristik Zıt Çiftler ◆ 328

3. James'in Tipolojisinin Genel Eleştirisi ◆ 339

IX

Biyografide Tip Problemi ◆ 343

X
Tiplerin Genel Tanımı ◆ 351
1. Giriş ◆ 351
2. Dışadönük Tip ◆ 354
3. İçedönük Tip ◆ 391

XI
Tanımlar ◆ 425

Son Söz ◆ 427

Ek
Psikolojik Tipoloji Üzerine Dört Bildiri ◆ 435
I Psikolojide Tipler Araştırmasına Katkı ◆ 437
II Psikolojide Tipler ◆ 447
III Psikolojide Tipler Teorisi ◆ 461
IV Psikolojik Tipoloji ◆ 479

Kaynakça ◆ 493

Editörün Notu

Jung *Psikolojide Tipler*'in hazırlık çalışmasını *Erinnerungen, Träume, Gedanken*'in (*Anılar, Düşler, Düşünceler*) altıncı ve yedinci bölümlerinde anlattığı, kendi bilinçdışı imgeleriyle çok meşgul olduğu, 1913'ten 1917'ye ya da 1918'e kadar süren, "nadas dönemi" dediği zamanda yaptı. Şunları yazıyordu: "Aslında bu çalışma benim bakış açımın Freud'un ve Adler'inkinden hangi yönlerde ayrıldığını anlatma ihtiyacımdan doğdu. Bu soruya cevap vermeye çalışırken tipler problemi karşıma çıktı; zira kişinin yargısını daha baştan belirleyen ve sınırlayan onun psikolojik tipiydi. Bu nedenle, kitabım bireyin dünyayla, insanlarla ve şeylerle ilişkilerini ele alma çabasıydı. Bilincin veçhelerini, bilinçli zihnin dünyaya karşı alabildiği çeşitli tutumları tartışıyordu, dolayısıyla, klinik açı denebilen yerden bakıldığında bilincin psikolojisini oluşturuyordu."

Psychologische Typen 1921'de Zürih'te Rascher Verlag tarafından yayınlandı. 1919-22'de Zürih'te Jung'un asistanlığını yapan, daha sonra önde gelen İngiliz analitik psikologlarından biri olan H. G. Baynes (1882-1943) tarafından İngilizceye çevrildi. H. G. Baynes'ın "Bireyleşme Psikolojisi" alt başlığını taşıyan çevirisini 1923'te Londra'da Kegan Paul, New York'ta Harcourt, Brace yayınladı. Baynes versiyonundan yaklaşık 22 bin adet satıldı. Felemenkçe, Fransızca, Yunanca, İtalyanca, Japonca, Portekizce, Rusça, İspanyolca[1] ve İsveççe çevirileri de çıktı. İsviçre baskısı biraz gözden geçirilerek 1950'de yedi yeniden basım (15 bin adet kadar) yapmıştı. Çalışma 1960'da *Gesammelte Werke Band 6* olarak yayınlandı; zira bu baskıda metin kısmen yazarın yardımıyla biraz gözden geçirilmiş, alıntılar ve referanslar kontrol edilerek düzeltilmiş, Profesör

[1] Aş. bkz. "Arjantin Baskısına Önsöz".

Jung'un bu baskı için ifade ettiği "kendilik" tanımı eklenmişti. İlkinde, "kendilik" ben kavramı altında yer almıştı. İngilizce *Collected Works*'ün (*Toplu Eserler*) daha önce belirtilen planına göre, önemli bir ön araştırma, 1913'te Münih'te Psikanaliz Kongresinde yapılan "Psikolojide Tipler Araştırmasına Katkı" adlı bir konuşmayla tipoloji konusunda başka üç kısa çalışmayı (1925, 1928, 1936) da içeren bir ek bu kitaba dahil edildi. 6. Cildin düzeltilmiş baskısı 1967'de piyasaya çıktı.

Bu cilt *Toplu Eserler*'de piyasaya çıkan sonunculardan biridir. Baynes'ın çevirisi Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde her zaman bulunabildiği ve Jung (küçük ayrıntılar dışında) çalışmayı gözden geçirmeye asla tabi tutmadığı için, Editörler çevirileri eksik ya da yetersiz olan başka ciltleri piyasaya çıkarmaya öncelik vermekteler.

Bu çevirinin temeli *Gesammelte Werke* versiyonunun düzeltilmiş ikinci baskısıdır. İsviçre ve İngiltere baskılarında paragraf numaraları farklıdır, bunun başlıca nedeni *Collected Works* dahilinde alıntıları daha küçük puntoyla basma ve onlara paragraf numarası vermeme politikasıdır. Dahası, İsviçre metninde çok uzun paragrafların bazısı bölünmüştür.

Araştırmaya yardımıyla, Latince alıntıların çeşitli çevirileriyle ve geniş kapsamlı tavsiyeleriyle basımın diğer ciltleri kadar bu cilde de katkıda bulunan müteveffa A. S. B. Glover'a editörler şükranla teşekkür etmek isterler.

Birinci İsviçre Baskısına Önsöz

Bu kitap pratik psikoloji alanında yaklaşık yirmi yıllık çalışmamın meyvesi. Sinir hastalarının tedavisinde bir psikiyatrın sayısız izlenimlerinden ve tecrübelerinden, her sosyal düzeyden kadınlar ve erkeklerle görüşmelerinden, dost ve düşmanla kişisel ilişkilerimden, son olarak da kendi psikolojik tuhaflığımın eleştirisinden biçimlenerek düşüncelerimde yavaş yavaş gelişti.

Maksadım vaka malzemesiyle okuru sıkmak değil; daha çok, pratik çalışmamdan soyutladığım fikirlerin mevcut bilgi hacmiyle hem tarihsel hem terminolojik olarak nasıl birleştirilebildiğini göstermekle ilgileniyorum. Bunu tarihsel bir gerekçe ihtiyacından çok, bir tıp uzmanının tecrübelerini dar profesyonel ortamdan çıkarıp daha geniş bir bağlama, bu meslekten olmayan eğitimli birinin bunlardan yarar sağlayabileceği bir bağlama oturtma arzusundan yapıyorum. Bu kitapta sunulan psikolojik görüşlerin büyük önemi ve uygulama alanı bulunduğuna, bu nedenle, belli bir alan için ortaya koyulmuş bilimsel hipotezler olarak bırakılmaktansa genel bir referans çerçevesi içinde ele almanın daha iyi olduğuna kani olmasaydım, başka alanlara el uzatma olarak kolayca yanlış anlaşılabilecek bu ayrıntılı açıklamaya hiç girmezdim.

Bu amacı göz önüne alarak bu alanda çalışan nispeten az kişinin fikirlerini incelemekle yetindim, problemimizle ilgili olarak daha önce söylenmiş her şeyden söz etmekten sakındım. Hatta ilgili malzemenin ve görüşlerin neredeyse eksiksiz bir kataloğunun benim gücümü çok aşması bir yana, böyle bir derlemenin problemin tartışılmasına ve geliştirilmesine hiçbir temel katkısı olmazdı. Bu nedenle, yıllar içinde topladıklarımın çoğunu esef etmeden eledim, olabildiğince esaslarla yetindim. Bana çok yardımı dokunan değerli bir belgenin de

kurban edilmesi gerekti. Basel'den dostum Hans Schmid'le[1] tipler konusunda yaptığım hacimli bir yazışma bu. Açıklamanın büyük bölümünü bu fikir alışverişine borçluyum, çoğu kuşkusuz değiştirilmesine ve büyük ölçüde gözden geçirilmesine rağmen kitabıma girdi. Aslında yazışma çalışmamın hazırlık evresine aittir ve dahil edilmesi açıklık getirmektense kafa karıştıracaktır. Yine de bunu dostumun emeklerine borçluyum, burada ona teşekkürlerimi ifade etmeliyim.

C. G. JUNG
Küsnacht/Zürih
İlkbahar 1920

[1] [İsviçreli psikoterapist ve Jung'un eski öğrencisi; 1932'de öldü. Yazışmayı (1915-16) 1932'den 1952'ye kadar Jung'un sekreterliğini yapan, Schmid'in kızı Marie-Jeanne Boller-Schmid 1966'da gün ışığına çıkardı. Yazışma 1916'nın başında Jung'un isteğiyle kesiliyordu. Dikkatle mütalaa ettikten sonra, bunun dahil edilmesi (yani bu cilde bir Ek olarak) konusunda Jung'un "açıklık getirmektense kafa karıştıracağı" görüşünü kabul ettik; uzun olduğu için *Toplu Eserler*'in 18. Cildine de alınmadı. Schmid'e 6 Kasım 1915'te yazılan mektubun, çok değerli ve unutulmaya yüz tutmuş, dikkate değer kişisel bir eki yine de *C. G. Jung: Letters*, 1. Cilde dahil edilmiştir. -EDİTÖRLER]

Yedinci İsviçre Baskısına Önsöz

Bu yeni baskı değişiklik yapılmadan piyasaya çıktı, kitabın başka ilavelere, geliştirilmeye, tamamlayıcı malzemeye ihtiyacı yok, demek değil bu. Özellikle, tiplerin kısa ve öz tanımları genişletilebilirdi. Psikologların tipoloji konusunda çalışmalarını değerlendirmek de bu kitap ilk yayınlandığından beri cazip gelebilirdi. Ama kitabın kapsamı zaten o kadar geniş ki acilen gerekmedikçe ek yapılmamalı. Dahası, öğeler bile doğru anlaşılmadığında tipoloji problemlerini daha da karmaşık duruma getirmenin pratikte az yararı var. Eleştirmenler, tiplerin deyim yerindeyse bağımsız olduklarını ve ampirik malzemeye zorla dahil edildiklerini varsayma hatasına çoğunlukla düşerler. Bu varsayımdan ötürü benim tipolojimin yıllarca süren pratik tecrübemin -akademik psikoloğa tamamıyla kapalı kalan tecrübenin- sonucu olduğunu vurgulamalıyım. Ben, her şeyden önce doktorum ve psikoterapi yapıyorum, bütün psikolojik açıklamalarım profesyonel çalışmamın zor gündelik sürecinde edindiğim tecrübelerime dayanıyor. Bu nedenle, bu kitapta söylemem gerekenler, hastanın pratikte tedavisinde cümle cümle yüz defa sınanmış, ilk önce hastalarla başlamıştır. Ancak psişik komplikasyonların tedavisiyle profesyonel olarak ilgilenen biri bu tıbbi tecrübelere ulaşıp anlayabilir haliyle. Bu nedenle, bazı ifadelerim meslekten olmayan birine garip gelirse ya da benim tipolojimin araştırmada rahatsız edilmediğim tasasız saatlerin ürünü olduğunu düşünürse bu onun suçu değil. Yine de bu tür açık yürekliliğin uzman eleştiri için bir vasıf olup olmadığından kuşkuluyum.

Eylül 1937
C. G. JUNG

Sekizinci İsviçre Baskısına Önsöz

Yeni baskı da keza esaslarında değişiklik yapılmadan piyasaya çıktı ama bu defa uzun zamandır gereken birçok küçük düzeltme ayrıntılarıyla yapıldı. Yeni bir indeks de derlendi. Bu yorucu çalışma için özellikle Lena Hurwitz-Eisner Hanıma teşekkür borçluyum.

Haziran 1949
C. G, JUNG

Arjantin Baskısına Önsöz[1]

Aslında bilgiye yeni bir katkıda bulunan hiçbir kitap tamamıyla anlaşılma ayrıcalığından yararlanmaz. Yeni psikolojik içgörülerin ilerleme kaydetmesi belki hepsinin en zor olanıdır. Tecrübeye dayanan psikoloji her zaman kişisel ve mahrem meselelere değinir, dolayısıyla, insan psişesinde çelişkili ve açıklığa kavuşturulmamış her şeyi uyandırır. Benim profesyonel nedenlerle daldığım gibi, psikolojik görüşlerin, önyargıların ve duyarlılıkların kaosuna dalınırsa bireysel psişik mizaçların, eğilimlerin, görüşlerin çeşitliliğinin derin ve kalıcı izlenimi edinilir; öte yandan, bakış açılarının kaotik çeşitliliğine bir tür düzen getirme ihtiyacı da giderek hissedilir. Bu ihtiyaç, açıklaması çok spesifik olmayan, eleştirel yönelim, genel ilkeler ve kıstaslar gerektirir, bunlar ampirik materyalin ayıklanmasında *points de repère* [sınır işareti] hizmeti görebilir. Benim bu kitapta yapmaya çalıştığım esasında eleştirel psikoloji.

Çalışmamın bu temel eğilimi sıklıkla gözden kaçırılmış, çok sayıda okur X. Bölümün ("Tiplerin Genel Tanımı"), bir sınıflandırma sistemi ve insan karakteriyle ilgili iyi bir yargıya varmak için bir rehber sağladığı anlamında, kitabın esas içeriğini ve amacını oluşturduğu hatasına düşmüştür. Benim tedavi yöntemimin hastaları bu sisteme uydurmak ve onlara buna uygun "tavsiyede" bulunmak olduğu görüşü aslında tıp çevrelerinde bile yayılmıştır. Bu üzücü yanlış anlama bu tür sınıflamanın çocukça bir salon oyunundan başka bir şey olmadığını, insanları brakisefaller ve dolikosefaller diye ayırmak kadar abes olduğunu tamamıyla göz ardı eder. Benim tipolojim hiçbir anlamda insanlara ilk görüşte etiketler yapıştırmaya değil, karmakarışık ampirik malzemeyi ayıklayıp

[1] [*Tipos psicológicos*, çev. Ramón de la Serna (Buenos Aires, 1936).]

düzenlemeye yarayan eleştirel bir düzenektir daha çok. Bu fizyognomi değil, antropolojik sistem değil, tipik olduğu gösterilebilen psişik süreçleri düzenlemeyi ve sınırlandırmayı ele alan eleştirel psikolojidir. Söz konusu süreçleri I-IX. bölümlerde çeşitli örnekler yardımıyla tanımladıktan sonra, genel tipolojiye kitabın sonunda bu nedenle yer verdim. Dolayısıyla, kitabımı gerçekten anlamak isteyen okura her şeyden önce kendini II. ve V. bölümlere kaptırmasını öneriyorum. Yüzeysel kapılan tipolojik terminolojiden daha fazlasını bu bölümlerden elde edecektir, çünkü bu terminoloji etiketler yapıştırmak için tamamıyla yararsız bir arzudan başka hiçbir maksada hizmet etmez.

Bu kitabın yayınlanmasının sağlanmasında büyük yardımı için Madam Victoria Ocampo'ya, çeviri çalışması için Señor Ramón de la Serna'ya en içten teşekkürlerimi ifade etmek benim için artık hoş bir görevdir.

Küstnacht/Zürih
C. G. JUNG
Ekim 1934

Platon ve Aristoteles! Bunlar sadece iki sistem değil, çok eski zamanlardan beri her tür kılığa girerek düşmanca zıtlığı az çok sürdüren farklı iki insan doğası tipi. Bugüne kadar süren ve Hristiyan Kilisesi tarihinin en temel içeriğini oluşturan bu görüş ayrılığı özellikle bütün Ortaçağ dünyasını ikiye ayırdı. Başka adlar altında olmakla birlikte hep Platon'dan ve Aristoteles'ten söz ederiz. İmgesel, mistik Platoncu doğalar Hristiyanlığın fikirlerini ve bunların ruhlarının dipsiz derinliklerinden gelen mütekabil simgeleri ortaya çıkarır. Pratik, düzenli Aristotelesçi doğalar bu fikirler ve simgelerden sabit bir sistem, bir dogma, bir kült oluşturur. En sonunda Kilise iki doğaya da kucak açar, biri ruhban sınıfına, diğeri manastır sistemine yerleşir ama ikisi de düşmanlığı aralıksız devam ettirir.

-Heine, *Deutschland*, I

Giriş

1 Sinir hastalarıyla pratikte yaptığım tıbbi çalışmamda insan psikolojisinde birçok bireysel farkın dışında farklı tiplerin de bulunduğu dikkatimi çekti. Bence, iki tip özellikle belliydi; onlara içedönük ve dışadönük tipler adını verdim.

2 İnsan hayatının seyrini göz önüne aldığımızda bir bireyin kaderini ilgi nesnelerinin, başka birinin kaderini ise kendi iç beninin, yani öznenin daha çok belirlediğini görüyoruz. Hepimiz şu ya da bu yöne yöneldiğimiz için, haliyle, her şeyi kendi tipimize bakarak anlama eğilimindeyiz.

3 Olası yanlış anlamaları önlemek için hemen bu durumdan söz edeyim. Tiplerin genel tanımının zorluğu, bu yüzden, önemli ölçüde ağırlaşır. Doğru anlaşılmayı umuyorsam okurun iyi niyetini gereksiz yere sömürmemeliyim. Her okur hangi kategoriye ait olduğunu bilirse anlaşılmak görece daha basittir. Özellikle kişinin kendisinin bu tipe mi, diğerine mi ait olduğunu anlaması genellikle çok zordur. İnsanın kendi kişiliği konusunda yargısı esasında olağanüstü bulanıktır. Yargının bu öznel bulanıklığı özellikle yaygındır, çünkü her belirgin tipin, o tipin tek taraflılığını telafi etmeye özel bir eğilimi vardır, psişik dengeyi hiç durmadan sürdürmeye gayret ettiği için maksatlı bir biyolojik eğilimdir bu. Telafi ikincil belirgin özellikleri yani ikincil tipleri oluşturur, bu da tiplerin var olduğunu tamamıyla inkâr etme ve insan sadece bireysel farklara inanma eğilimi göstereceği için yorumlanması son derece zor bir resim ortaya koyar.

4 Sunumumdaki bazı özellikleri gerekçelendirmek için bu zorluğu vurgulamalıyım. Sanki en basit yol iki somut vakayı tanımlamak ve bunları yan yana incelemek gibi gelebilir. Ama iki mekanizma, içedönüklük kadar dışadönüklük de herkeste vardır, birinin ya da öbürünün görece üstünlüğü tipi

belirler. Sonuçta, resim gereğince ortaya çıksın diye epey yoğun rötuş yapılır ve bu az çok dini sahtekârlık anlamına gelirdi. Dahası, insanın psikolojik tepkileri o kadar karmaşıktır ki benim tanımlama gücüm mutlak doğru resmi çizmeye zar zor yeter. Düpedüz zorunluluk nedeniyle, birçok farklı bireyde gözlediğim olguların zenginliğinden soyutladığım ilkelerin sunumuyla yetinmeliyim. Baş gösterebileceği gibi *deductio a priori* meselesi yok burada; daha çok bu, ampirik yoldan kazanılmış içgörülerin çıkarıma dayanan sunumu. Hem analitik psikolojide hem de bilimin başka dallarında, özellikle insanların birbirleriyle kişisel ilişkilerinde yanlış anlaşılmaya ve anlaşmazlığa yol açmış, yol açmaya hâlâ devam eden ikilemi aydınlatmaya yardım edeceğini umuyorum bu içgörülerin. Zira bunlar farklı iki tipin mevcudiyetinin aslında uzun zamandır bilinen bir gerçek olduğunu açıklıyor: İnsan doğasını gözlemleyen birinin şöyle ya da böyle dikkatini çekmiş ya da düşünürün derin düşüncelerinde akla gelmiş bir gerçek, örneğin Goethe'nin sezgisinde her şeyi kapsayan sistol ve diyastol ilkesi olarak ortaya çıkar. Dışadönüklüğün ve içedönüklüğün mekanizmalarının kavrandığı adlar ve kavramlar son derece çeşitlidir, bunların her biri söz konusu gözlemcinin bakış açısına uyarlanır. Ama açıklamaların çeşitliliğine rağmen bunların hepsinde ortak temel fikir her zaman öne çıkar: Bir vakada görünüşte nesneye yönelik ilgi hareketi, diğerinde nesnenin uzağında, özneye ve öznenin psikolojik süreçlerine yönelik ilgi hareketi. Birinci vakada nesne öznenin eğilimlerinde mıknatıs gibi çalışır; özneyi büyük ölçüde belirler, hatta onu kendine yabancılaştırır. Öznenin nitelikleri nesneyi özümseme ile öyle dönüşür ki özne için nesnenin daha ileri, daha belirleyici bir anlama sahip olduğu düşünülebilir. Nesne mutlak belirleyiciymiş, hayatın veya kaderin özel amacıymış da, özne kendisini tamamıyla nesneye bırakmalıymış gibi gelir neredeyse. Ama ikinci vakada özne her ilginin merkezidir ve merkezi olarak kalır. Bütün hayat enerjisi önünde sonunda öznenin peşinden koşuyormuş, nesnenin çok kuvvetli etki yapmasını sürekli önlüyormuş gibi, denebilir. Sanki nesneden enerji akıyormuş da özne nesneyi kendine çeken bir mıknatısmış.

5 Anlaşılırlıktan çok kafa karışıklığı yaratacak, mantığa aykırı gibi gelen açıklamalar yapma riskini göze almadan, nesneyle bu iki yönlü ilişkinin net ve anlaşılır bir tanımını vermek kolay değildir. Ama genelde, içedönük bakış açısının Ben'e ve öznel psikolojik sürece nesnenin ve nesnel sürecin üzerinde yer verdiği ya da her halükârda onun yerini nesnenin karşısında tutmak istediği söylenebilir. Dolayısıyla, bu tutum özneye nesneden daha çok, dolayısıyla nesneye de daha az değer verir. Nesnenin önemi ikincildir; aslında kimi zaman nesne öznel içeriğin görünen belirtisinden, önemli bir fikrin somutlaşmasından ibarettir. Hissin somutlaşmasıdır, öyleyse his önemlidir, kendi başına nesne değil. Dışadönük bakış açısı, tam tersine, özneyi nesneden daha az önemli sayar, öyle ki nesne daha değerlidir. Bu vakada öznenin önemi ikincildir, ara sıra ortaya çıkan öznel süreç nesnel olaylara tedirgin edici ya da gereksiz bir eklentidir. Bu zıt görüşlerden kaynaklanan psikolojiyi tamamıyla farklı iki yönelim halinde sınıflandırmak gerektiği bellidir. Biri kendi durumuna dayanarak her şeyi görür, öbürü nesnel olaya dayanarak.

6 Bu zıt tutumlar başlı başına bağlantılı mekanizmalardan ibarettir: Dışarıya çıkan ve nesneyi ele geçiren diyastolik ve ele geçirilen nesnenin enerjisinin yoğunlaşması ve ayrışması olarak sistolik. Goethe'nin, elbette hasbelkader değil, kalbin çalışmasına dayanarak fizyoloji kapsamında tanımladığı, doğal hayatın ritmini ifade eden iki mekanizma her insanda vardır. Psişik etkinliğin iki formunda ritim değişimi belki hayatın normal seyrine tekabül ederdi. Ama yaşadığımız karmaşık dış koşullar, hatta bireysel psişik yapımızın daha karmaşık koşulları psişik enerjinin hiç bozulmadan akmasına ara sıra izin verir. Dış koşullar ve iç-yapı genellikle bir mekanizmayı destekler, diğerini sınırlar ya da engeller. Bir mekanizma haliyle ağır basar, bu koşul bir şekilde kronik duruma gelirse *tip* ortaya çıkar: yani bir mekanizmanın devamlı ağır bastığı alışıldık tutum, gerçi diğeri de asla tamamıyla gölgede kalamaz, çünkü psişik ekonominin entegral bir parçasıdır. Sonuçta, diğerinin tamamıyla köreldiği, tek bir mekanizmaya sahip saf bir tip asla olamaz. Tipin tutumu her zaman bir mekanizmanın sadece görece ağır basması demektir.

7 İçedönüklük ve dışadönüklük hipotezi her şeyden önce psikolojide bireyleri geniş iki grup halinde ayırt etmemize imkân verir. Yine de bu gruplandırma öylesine yüzeysel, öylesine genel niteliktedir ki bu çok genel ayırımdan daha fazlasına izin vermez. Şu ya da bu gruba giren bireysel psikolojiler daha yakından araştırıldığında yine de aynı gruba ait olan bireyler arasında hemen büyük farklar görülecektir. Bu nedenle, belli bir gruba ait olan bireyler arasındaki farkların nerede yattığını belirlemek istiyorsak bir adım daha atmalıyız. Tecrübe bana, genelde bireylerin hem içedönüklükle dışadönüklük arasındaki geniş ayırıma göre, hem de temel psikolojik işlevlerine göre ayırt edilebildiklerini öğretti. Dış koşullar ve iç-yapı ya içedönüklüğün ya da dışadönüklüğün aynı ölçüde ağır basmasına neden olduğu gibi, bireyde belirli tek bir temel işlevin ağır basmasını da destekler. Temel psikolojik işlevlerin, yani diğer işlevlerden hem esasında hem de gerçekten farklı olan işlevlerin *düşünme, hissetme, duyum* ve *sezgi* olduğunu tecrübeyle buldum. Bu işlevlerin biri alışkanlık halinde ağır basarsa tekabül eden tip ortaya çıkar. Bu nedenle, düşünme, hissetme, duyum ve sezgi tipini ayırt ediyorum. Yukarıda anlattığımız gibi, nesneyle ilişkisine bağlı olarak *bu tiplerin her biri ayrıca ya içedönük ya da dışadönük olabilir.* Psikolojide tipler konusundaki hazırlık çalışmamda[1] bu farklılaşmayı tamamlamadım ama düşünen tipi içedönükle, hisseden tipi dışadönükle özdeşleştirdim. Problemi daha derinlemesine incelemek bu eşitliğin savunulmazlığını gösterdi. Yanlış anlaşılmayı önlemek için okurdan burada geliştirdiğim farklılaşmayı aklında tutmasını rica ediyorum. Böyle karmaşık meselelerde elzem olan berraklık namına, psikolojik kavramlarımın tanımlarını verdiğim *Analitik Psikoloji Sözlüğü*'ne bakılabilir.

[1] Aş. bkz. Ek. "Psikolojide Tipler Araştırmasına Katkı" (1913), par. 858-882.

I
Klasik Çağ ve Ortaçağ Düşünce Tarihinde Tipler Problemi

1. Klasik Çağda Psikoloji Gnostikler, Tertullianus ve Origenes

8 Tarihsel dünya var olduğundan beri psikoloji hep vardı ama nesnel psikoloji henüz yeni bir gelişmedir. Eski zamanların biliminde öznelliğin nesnel psikolojinin yokluğu oranında arttığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla eski insanların çalışmaları psikolojiyle dolu olmakla birlikte, bunun az bir bölümü nesnel psikoloji olarak tanımlanabilir. Büyük ölçüde bunun nedeni Klasik Çağda ve Ortaçağda insan ilişkilerinin kendine özgü karakteri olabilir. Antik dönemde insanlar, deyim yerindeyse, hemcinslerini neredeyse tamamıyla biyolojiye göre değerlendiriyorlardı; hayattaki alışkanlıklarında, antik dönemin yasalarında, her yerde bu barizdir. Ortaçağ insanıysa değer yargısını ifade etmenin bir yolunu bulursa hemcinslerini tam tersine metafizikle değerlendiriyordu ve bunun kaynağı insan ruhunun değerinin ölümsüzlüğü fikriydi. Antik dönemin bakış açısının telafisi diye bakılabilecek bu metafizik değerlendirme, nesnel psikolojinin temelini tek başına oluşturabilen *kişisel* değerlendirme söz konusu olduğunda, biyolojik değerlendirme kadar sakıncalıdır.

9 Psikolojinin salahiyet ile yazılabildiğini düşünenlerin sayısı az olmasa da bugünlerde çoğumuz nesnel psikolojinin her şeyden çok gözlem ve tecrübe temeli üzerine kurulması gerektiğine kaniyiz. Şayet mümkün olsaydı, ideal bir temel olurdu bu. Bilimin amacı ve ideali gerçeklerin mümkün olan en kesin tanımını yapmaya dayanmıyor –bilim kayıt cihazı

gibi kamera ve gramofonla rekabete giremez – ama birbiriyle ilişkisi anlaşılan farklı birçok sürecin kısaltılmış ifadeleri olan bazı yasalar koyabilir. Bu amaç *kavram* yoluyla saf ampirik olanın ötesine geçer, genel olabilmesine ve geçerliliğinin kanıtlanmasına rağmen kavram her zaman araştırmacının öznel psikolojik kümesinin ürünü olacaktır. Bilim teorileri ve kavramlar oluşurken kişisel ve ilineksel birçok etken devreye girer. Sadece psiko-fiziksel değil, psikolojik de olan kişisel bir denklem de vardır. Renkleri görebiliriz ama dalga boylarını göremeyiz. Bu iyi bilinen gerçek, psikolojiden başka hiçbir yerde daha çok ciddiye alınmamış olmalıdır. Kişisel denklemin etkisi zaten gözlem ediminde başlar. *İnsan kendinde en iyi görebildiği neyse onu görür.* Dolayısıyla, ilk önce kardeşinin gözündeki çöpü görür. Kuşkusuz çöp vardır ama mertek de kendi gözündedir – ve görme edimini bir biçimde engelleyebilir. Kronoskopların, takistopların mercekleriyle ve benzeri "psikolojik" aletlerle yetinilmezse nesnel psikolojinin "saf gözlem" ilkesine güvenmem. Bu yöntemlerle insan ampirik psikolojinin gerçeklerinin çok can sıkıcı getirisine karşı kendini güvenceye de alır.

10 Ama kişisel denklem insanın kendi gözlemlerini sunup aktarmasında kendini daha çok gösterir, ampirik malzemenin yorumundan ve soyut sunumundan hiç bahsetmiyorum bile. Gözlemcinin hem öznel hem de nesnel görebilmesi bakımından, nesnesi için yeterli olması gerektiği psikolojideki kadar başka hiçbir yerde vazgeçilmez temel bir zorunluluk değildir. Gözlemcinin *sadece* nesnel olarak görmesini istemek söz konusu değildir, zira imkânsızdır. Gözlemci *çok* öznel görmezse tatmin olmalıyız. Nesnel gerçeklerle bağdaşan yorum ve öznel gözlem yorumun doğruluğunu kanıtlar, yeter ki yorumun genellikle geçerli olduğu iddia edilmesin ama sadece göz önüne alınan nesnenin alanında geçerli olsun. Bu nedenle, insanın kardeşinin gözündeki çöpü fark etmesini sağlayan kendi gözündeki mertektir. Dediğimiz gibi, birinin gözündeki mertek, kardeşinin gözünde çöp olmadığını kanıtlamaz. Ama insanın kendi gözünün bozulması bütün çöpler mertektir gibi genel bir teoriye kolayca sebebiyet verebilir.

11 Genelde bilginin, özelde psikoloji bilgisinin öznel ba-

kımdan belirlenmesini kabul etmek ve ciddiye almak, gözlemleyen özneninkinden farklı bir psişenin bilimsel ve tarafsız değerlendirmesi için temel koşullarıdır. Gözlemci kendi kişiliğinin doğası ve kapsamı konusunda yeterince bilgiliyse bu koşullar yerine getirilir. Ne var ki gözlemci kolektif fikirlerin aynı düzeye getiren etkisinden kendini büyük ölçüde kurtarıp kendi bireyliği konusunda net bir anlayış edindiğinde yeterli bilgi sahibi olabilir.

12 Tarihte ne kadar geriye gidersek kişiliğin kolektiflik ambalajları altında o kadar kaybolduğunu görüyoruz. İlkel psikolojiye dönersek birey kavramının izini kesinlikle bulamayız. Bireyliğin yerine sadece kolektif ilişkiyi veya Lévy-Bruhl'ün deyişiyle *gizemli katılışı* buluruz.[1] Kolektif tutum öznenin psikolojisinden farklı bir psikolojiyi kabul edip değerlendirmeyi engeller, çünkü kolektifliğe yönelen zihin yansıtma dışında başka bir yolla düşünmeye ve hissetmeye muktedir değildir. "Birey" kavramından bizim anladığımız, insan zihninin ve kültürünün tarihinde görece yakın tarihli bir kazanımdır. Dolayısıyla, gücü her şeye yeten eski kolektif tutumun, bireysel farkları nesnel psikolojik değerlendirmeyi ya da bireysel psikolojik süreçleri bilimsel nesneleştirmeyi neredeyse tamamıyla engellemesinin şaşılacak bir yanı yoktur. Psikolojik düşünüşün bu yetersizliği sebebiyle bilgi "psikolojikleştirildi", yani yansıtılmış psikolojiyle dolduruldu. İnsanın evreni ilk felsefî açıklama çabalarında bunun çarpıcı örneklerini görüyoruz. Sonuçta insanın psikolojik farklılaşmasıyla birlikte bireyliğin gelişimi, nesnel bilimi psikolojiden arındırma çabasıyla el ele gider.

13 Antik dönemden bize miras kalan malzemede nesnel psikolojinin kaynağının neden bu kadar kıt olduğunu bu düşünceler açıklayabilir. Antik dönem insanlarından devraldığımız dört mizacın farklılaşması pek de psikolojik tipoloji sayılmaz, çünkü mizaçlar psiko-fizik görünüşlerden ibarettir. Ama bu bilgi eksikliği, tartıştığımız bu zıt psikolojik tiplerin etkilerinin izini klasik edebiyatta bulamadığımız anlamına gelmez.

---

[1] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

14 Gnostik felsefe üç temel psikolojik işleve -düşünme, hissetme ve duyum- tekabül eden üç tip belirledi. *Pneumatikoi* düşünmeyle, *psychikoi* hissetmeyle, *hylikoi* duyumla ilişkilendirilebildi. *Psychikoi*'ye az değer verilmesi Gnostisizmin Hristiyanlıktan farklı olarak bilginin değerinde ısrar eden ruhuna uygundur. Hristiyanlığın sevgi ve iman ilkeleri bilgiyi uzak tutar. Bu yüzden Hristiyan dünyasında *pneumatikoi*'nin değeri azdı, çünkü ancak Gnosis'e yani bilgiye vakıf olduklarında sivrilebiliyorlardı.

15 Kilise'nin daha baştan beri Gnostisizme karşı verdiği uzun ve vahim mücadeleyi göz önüne aldığımızda tip farklılıkları da unutulmamalıdır. İlk Hristiyanlığın pratikte ağır basan eğiliminden ötürü, entelektüel kişi, polemik savunmalara girerek mücadele içgüdüsünün peşinden gitmek dışında kendini gösteremezdi. İman kuralı çok katıydı, hiçbir hareket özgürlüğü tanımıyordu. Dahası pozitif entelektüel içeriği zayıftı. Birkaç fikirle övünüyordu, bunlar pratikte çok değerli olmakla birlikte düşüncenin önünde kesin birer engeldi. *Sacrificium intellectus*, entelektüeli, hisseden tipten daha kötü sarsıyordu. Bu nedenle, bugünkü zihinsel gelişmemizin ışığında kaybolmayan ama bir hayli değer kazanan Gnosis'in çok üstün entelektüel içeriğinin Kilisedeki entelektüele çok büyük olasılıkla çekici gelmiş olması gerektiği anlaşılabilirdir. Entelektüele göre aslında bu, dünyadaki bütün ayartmalara kadar uzanıyordu. Özellikle *Doketizm* Mesih'in sadece görünüşte bir bedeni bulunduğu, yeryüzündeki bütün varlığının ve çektiği acının sadece bir suret olduğu iddiasıyla Kilisede ciddi sıkıntıya yol açıyordu. Bu iddiada saf entelektüel öğe insan duygusuna ağır basıyordu.

16 Hem Kilise Babası hem de kişilik olarak son derece önemli iki figür Gnosis'le mücadeleyi belki çok göz alıcılıkla temsil eder. Bunlar ikinci yüzyılın sonuna doğru yaşayan Tertullianus'la Origenes'tir. Schultz onlardan şöyle söz eder:

> Bir organizma besini alıp neredeyse tamamıyla kendi yapısı haline getirinceye kadar sindirir; başka bir organizma şiddetle direnç gösterdiğinin her emaresini verir, aynı inatla besini vücuttan atar. Nitekim bir yanda Origenes diğer yanda

Tertullianus Gnosis'e taban tabana zıt tepkiler verdiler. Tepkileri sadece iki kişiliğin ve felsefî görüşlerinin belirgin özelliği değildir; çağın ruhsal hayatında ve dinsel akımlarında Gnosis'in durumu konusunda temel öneme de sahiptir.[2]

17 Tertullianus, M.S. 160 civarında Kartaca'da doğdu. 35 yaşında Hristiyan oluncaya kadar pagandı ve kentinin ahlakdışı yaşamına teslim olmuştu. Çok sayıda yazı yazdı, özellikle ilgimizi çeken karakteri bu yazılarda açıkça göz önüne serilir. Benzersiz soylu yüreğiyle gayretini, ateşini, ihtiraslı mizacını ve din anlayışının derinliğini bu yazıların hepsinde açıkça görüyoruz. Kabul edilmiş hakikati savunurken fanatik, parlak bir taraftardı, benzersiz bir mücadele ruhu vardı, zafer anlayışı düşmanını tamamıyla ortadan kaldırmak olan acımasız bir rakipti, dili acımadan ustalıklı kullandığı parlayan bir bıçaktı. Bin yıldan daha uzun yaşayan Latin Kilisesi'nin yaratıcısıdır. İlk Kilisenin terminolojisini bulan oydu. "Bir görüşü bir kez benimsedi mi, cehennemden gelen tümenler onu kırbaçlamış gibi, sonuna kadar peşinden gitmeliydi, hatta doğru olan, Tertullianus'un yanında olmaya uzun zamandır son verdiğinde, her mantıklı yöntem kendisinin önünde hükümsüz kaldığında bile."[3] Derin duygularla dolu düşünüşü o kadar acımasızdı ki uğruna kanını verebildiği şeye defalarca yabancılaştı. Dolayısıyla, Tertullianus'un etik yasası aşırı sertti. Şehitlikten kaçınmamalı, şehit olmak istemeli telkininde bulundu; ikinci evliliğe izin vermedi; dişi cinsin sürekli örtünmesini istedi. Aslında düşünme ve bilme ihtirası olan Gnosis'e ve ondan çok az farklı olan felsefe ve bilime amansız bir fanatizmle saldırdı. Yüce inanç bildirgesi ona atfedilir: *Credo quisa absurdum est* (İnanıyorum, çünkü saçma). Ancak bu, tarihsel olguyla tamamıyla bağdaşmıyor; zira sadece şunu söylemişti: "Ve Tanrı'nın Oğlu öldü; saçma olduğu için buna hemen inanılır. Gömüldü, dirildi; imkânsız olduğu için kesindir bu."[4]

---

[2] *Dokumente der Gnosis*, s. XXIX.

[3] *a.g.e.*, s. XXV.

[4] "Et mortuus est dei filius, prorsus credible est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossible est" (*De Carne Christi*, 5).

18 Çabuk kavrayan zihni sayesinde felsefî ve Gnostik bilginin yetersizliğini gördü, hor görerek reddetti. İmanıyla bir ve aynı olan iç gerçekliklerinden ve kendi iç dünyasının tanıklığından yardım istedi. Bu gerçeklikleri oluşturup geliştirirken, Katolik sistemine bugün bile temel oluşturan bu soyut anlayışların yaratıcısı oldu. Tertullianus için akıldışı iç gerçekliğin aslında dinamik bir doğası vardı; dünyanın, kolektif olarak geçerli ve aklî bilimin, felsefenin karşısında onun ilkesi ve temeli buydu. Kendi sözlerini alıntılıyorum:

> Yeni bir tanığı yani aslında yazılı bir anıttan daha iyi bilinen, her hayat sisteminden daha çok tartışılan, her tarafta resmî bir açıklamadan daha çok yayımlanan, tam insandan daha büyük, evet, tam insanı oluşturan bir tanığı davet ediyorum. Yaklaş öyleyse, Ey ruhum, ister birçok filozofun inandığı gibi ilahi ve ebedi ol –o zaman daha az yalan söylersin– ister bir tek Epiküros'un ileri sürdüğü gibi, ölümlü olduğun için, tam ilahi olma –o zaman daha az yalan söylemelisin– ister cennetten gel ister topraktan doğ, ister sayıların ister atomların bileşimi ol, ister bedenle başla ister daha sonra bedenle birleş; aslında önemli olan, nereden geldiğin ve insanı böyle akıllı, algılamaya ve bilmeye muktedir bir varlık haline nasıl getirdiğin. Ama Ey ruh, Atina akademilerinde ve sütunlu salonlarında beslenip doymuş, kütüphanelere aşina, okullarda eğitim görmüş bilgeliği ilan ederken seni çağırmıyorum. Hayır, Ey ruh, ara yollardan, köşe başlarından ve atölyelerden gelsen bile, senden başka bir şeye sahip olmayanlar için olduğun halinle, fevkalade basit ve eğitimsiz, beceriksiz ve tecrübesiz olarak konuşacağım seninle. İhtiyacım olan senin cahilliğin sadece.[5]

19 Tertullianus'un *sacrificium intellectus* olarak kendini feda etmesi akıldışı iç gerçekliği, imanının hakiki kayasını koşulsuz kabul etmesine neden oldu. İçinde hissettiği dinsel sürecin gerekliliğini kıyas kabul etmez *anima naturaliter Christiana* (ruh doğası gereği Hristiyandır) ifadesinde açıklığa kavuşturdu. *Sacrificium intellectus* ile birlikte felsefe, bilim, dolayısıyla, Gnosis de geçersiz oldu. Anlattığım nitelikler hayatı-

[5] Schultz, *Dokumente der Gnosis*, s. XXV.

nın sonraki seyrinde şiddetlendi. Kilise kitlelerle daha çok uzlaşmaya yönelirken Kiliseye başkaldırdı, dünyayı kesin reddetme ve tam ruhsallaşma ilkesini savunan Phrygialı esrik peygamber Montanus'un müridi oldu. Şiddet içeren risalelerde artık Papa 1. Calixtus'un politikasına saldırmaya başladı, Montanizm ile birlikte bu onu Kilise'nin sınırının az çok dışına itti. Augustinus'un ifadesine göre, sonra Montanizm'le bile kavga etti, kendi tarikatını kurdu.

20 Tertullianus içedönük düşünmenin klasik örneğidir. Aşikâr bir şehvet onun çok kayda değer, mükemmel gelişmiş idrakine cepheden saldırır. Özellikle Hristiyanlık dediğimiz psikolojik gelişim süreci onun çok değerli bir işlevi kurban etmesine, kesip çıkarmasına neden oldu –Tanrı'nın Oğlu'nun kurban edilmesinin yüce ve ibretlik simgesinde de bulunan mitik bir fikir. İdrak onun en değerli organıydı, bilginin anlaşılırlığını mümkün kılmıştı. *Sacrificium intelectus* nedeniyle saf entelektüel gelişmenin yolu ona kapandı; bu onu ruhunun akıldışı dinamizmini varlığının temeli olarak kabul etmeye zorladı. Gnosis'in entelektüelliği, özellikle ruhun dinamik fenomenlerine vurduğu akıl mührü ona tiksindirici gelmiş olmalıdır, zira hissetme ilkesini kabul etmek için bundan vazgeçmesi gerekiyordu.

21 Origenes'te Tertullianus'un tam tersini görebiliyoruz. M.S. 185 yılı civarında İskenderiye'de doğdu. Babası bir Hristiyan şehidiydi. Doğu'yla Batı'nın fikirlerinin birbirine karıştığı bu sakin, eşsiz zihinsel atmosferde yetişti. Bilgiye duyduğu yoğun özlemle, bilinmeye değer her şeyi hevesle öğrendi, İskenderiye'nin bereketli entelektüel dünyasının ona sunduğu her şeyi ister Hristiyan, Yahudi, Yunan ister Mısırlı olsun kabul etti. Plotinos'un öğrencisi pagan filozof Porphyrios ondan şöyle söz ediyordu: "Dış hayatı Hristiyan hayatıydı, Yasa'ya karşıydı; ama maddi şeyler ve Tanrı hakkında düşüncelerinde Yunan gibiydi, yabancı masallara Yunan fikirlerini kattı."[6]

22 M. S. 211'den önce kendini iğdiş etti; içinde duyduğu bunu yapma güdüleri belki tahmin edilebilir ama bunları ta-

[6] *A.g.e.*, s. XXII.

rihsel olarak bilmiyoruz. Şahsen çok etkiliydi, konuşması çekiciydi. Etrafında sürekli öğrenciler ve saygın üstadın dudaklarından dökülen değerli sözleri toparlayan çok kalabalık yazıcılar vardı. Yazar olarak olağanüstü verimliydi, önemli bir hoca oldu. Antakya'da imparatorun annesi Mammaea'ya teoloji dersleri bile verdi. Sezariye'de bir okulun başındaydı. Yoğun seyahatleri eğitim etkinliklerini sık sık sekteye uğratıyordu. Olağanüstü bilgiliydi, itinayla araştırma kapasitesi şaşırtıcıydı. Kutsal Kitap'ın eski elyazmalarını araştırarak metin eleştirisinde özel bir liyakat kazandı. Harnack, "Büyük bir âlimdi, aslında antik Kilise'nin sahip olduğu tek hakiki âlimdi" der. Tertullianus'un tam tersine, Origenes Gnostisizmin etkisinden kopmadı; hatta tam tersine hafifletilmiş şekliyle onu Kilise'nin bağrına taşıdı ya da en azından amacı buydu. Aslında, düşüncesinden ve temel görüşlerinden varılan yargıya göre, neredeyse Gnostik Hristiyan'dı. *İman* ve *bilgi* açısından durumunu Harnack, psikolojik önem taşıyan aşağıdaki sözlerle tasvir eder:

> Kutsal Kitap, ikisi için de aynı derecede yararlıdır: İnananlar ihtiyaç duydukları gerçekleri ve emirleri ondan alırlar, Gnostiklerse onun içindeki düşüncelerin anlamını çözer, Tanrı'yı tefekkür etmek ve sevmek için kendilerine yol gösteren gücü ondan alırlar – bütün maddi şeyler ruhsal yorum (alegorik şerh, hermenötik) vasıtasıyla fikirler kozmosunda eriyecek gibi görünür, ta ki sonunda her şey üstesinden gelinip atlama taşı olarak geride bırakılıncaya kadar, ve geride sadece Tanrı'nın yarattığı ruhun Tanrı'yla kutsal ve ebedi ilişkisi (*amor et visio*) kalıncaya kadar.[7]

23 Onun, Tertullianus'unkinden farklı olan teolojisi aslında felsefiydi; Yeni-Platoncu felsefenin çerçevesine tertemiz oturuyordu. Origenes'te iki dünya, bir yanda Yunan felsefesiyle Gnosis, öte yanda, Hristiyan fikirleri huzurlu ve ahenkli bir bütün halinde yorumlanır. Fakat bu cesur, çok akıllıca hoşgörü ve tarafsızlık Origenes'in de sonunda Kilise tarafından mahkûm edilmesine yol açtı. Aslına bakılırsa, ancak

[7] [Nereden alıntı yapıldığı bulunamamıştır.]

ölümünden sonra nihai mahkûmiyet verildi, Decius'un imparatorluğu döneminde Hristiyanlara yapılan eziyette Origenes yaşlı bir adam olarak işkence gördükten sonra zulmün etkileriyle çok geçmeden ölmüştü. Papa I. Anastasius 399'da Origenes'in mahkûmiyetini ilan etti, 543'te Justinianus'un topladığı bir mecliste imana ters düşen öğretileri aforoz edildi, sonraki Konsiller'de de bu karar devam ettirildi.

24 Origenes dışadönük tipin klasik örneğidir. Temelde nesne yönelimliydi; bu, yüce *amor et Visio Dei* ilkesinin ifadesi kadar onun nesnel gerçeklere ve koşullarına dikkatli bakışında kendini gösterir. Hristiyanlığın gelişim süreci Origenes'te esas temeli nesneyle ilgili olan bir tiple karşılaştı - kendini simgesel bakımdan her zaman cinsellikte dışa vurmuş, bugün de bütün temel psişik işlevleri cinselliğe indirgeyen bazı teoriler bulunduğuna açıklık getiren bir ilgi. İğdiş olma en önemli işlevin kurban edildiğini yeterince dışa vuruyordu. Tertullianus *sacrificium intellectus* yapmalıydı, Origenes ise *sacrificium phalli*'ye yönelmeliydi, çünkü Hristiyanlık süreci, nesneye duygusal bağlanmanın tamamıyla yok edilmesini talep eder; başka bir deyişle, bugüne kadar en değerli olan işlevin, sahip olunan en değerli şeyin, en güçlü içgüdünün kurban edilmesini talep eder. Biyoloji açısından düşünülürse, kurban etme, ehlileştirmenin yararına kullanılır ama psikoloji açısından, eski bağlardan kurtulma ruhani gelişim için yeni imkânlara kapı açar.

25 Tertullianus idraki kurban etti, çünkü onu dünyeviliğe en çok bağlayan idrakti. Gnosis'le mücadele etti, çünkü onun için Gnosis aynı zamanda şehvet de içeren entelektüelliğe sapmayı belirtiyordu. Bu olguyla tutarlı olarak, Gnostisizmin de gerçekte iki okula ayrıldığını da görüyoruz; bütün sınırları aşan ruhsallığın peşinden koşan bir okul ve hiçbir adilikten ve ahlaksızlıktan kaçınmayan, kendini mutlak sefahatte, etik anarşizmde kaybeden diğeri. Kendini tutan Enkratitlerle yasa ve düzene karşı çıkan, bazı öğretilere itaat ederken ilkede günah işleyen, kendilerini ölçüsüz ahlaksızlığa kasten adayan Antitaktistler ya da Antinomistler arasında belirli bir ayrım yapıldı. Nikolas yanlıları, Arkhontistler ve isimleriyle müsemma Borboritler bu ikinci okula mensuptu.

Görünüşte zıtlıkların ne kadar yan yana geldiği Arkhontistler örneğinde görülür, zira bu tarikat Enkratit ve Antinomist okullar olarak ikiye bölündü, ikisi de amaçlarını mantıklı ve tutarlı devam ettirdi. Sınırları zorlayan ve büyük ölçüde uygulanan entelektüelliğin etik sonuçlarının neler olduğu öğrenmek istenirse Gnostik ahlakın tarihi araştırılsın. *Sacrificium intellectus* bütün yönleriyle anlaşılır o zaman. Bu insanlar pratikte tutarlıydı, delice fikirlerini saçma boyutlara vardıracak kadar gerçek hayatlarına taşıyorlardı.

26 Origenes kendini sakatlayarak, dünyayla duyusal bağını kurban etti. Belli ki onun için özel tehlike idrak değil, onu nesneye bağlayan his ve duyumdu. Kendini iğdiş ederek, Gnostisizmle ilişkilendirilen şehvetten arındırdı; sonra Gnostik düşüncenin hazinelerine korkmadan kendini bıraktı, Tertullianus ise idraki kurban ederek Gnosis'e yüz çevirdi ama Origenes'te eksikliğini gördüğümüz dinsel duygunun derinliğine de ulaştı. Schultz, "Tertullianus, Origenes'ten bir şekilde üstündü" der, "çünkü her sözünü ruhunun en derinlerinde yaşadı; onu heyecanlandıran, diğeri gibi, akıl değil, yürekti. Ne var ki başka bir açıdan, Tertullianus onun gerisindeydi, bütün düşünürlerin en ihtiraslısı olsa da, bilgiyi tamamıyla reddetmenin eşiğindeydi, zira Gnosis'le mücadelesi insan düşüncesinin tamamen inkârıyla aynıydı."[8]

27 Hristiyanlık sürecinde özgün tipin gerçekte nasıl tersine döndüğünü burada görüyoruz: Zeki düşünür Tertullianus duygu insanı, Origenes ise âlim olur, entelektüellikte kendini kaybeder. Mantıken bunun tam tersini söylemek, Tertullianus'a her zaman his insanı, Origenes'e entelektüel demek kuşkusuz çok kolaydır. Tip farkının ortadan kalkmaması fakat eskisi gibi mevcut olması dışında, Tertullianus'un en tehlikeli düşmanını idrakte, Origenes'in cinsellikte gördüğünü bu zıtlık açıklamaz. İkisinin de kandırıldığı söylenebilir, iki hayatın da vahim akıbeti argüman yoluyla kanıt gösterilirdi. Durum böyle olsaydı, ikisinin de pek önem taşımayan bir şeyi kurban ettiği, ikisinin de kaderle sahtekârca pazarlık ettiği varsayılırdı. İlkede geçerliliği kabul edilmesi gereken

[8] *Dokumente der Gnosis*, s. XXVII.

görüş elbette budur. İlkellerin arasında, kolunun altında kara bir tavukla fetişine, "Bak, işte senin kurbanın, güzel bir siyah domuz" diyerek yaklaşan böyle kurnazlar yok mu? Sıradan ölümlünün büyük bir şeyi yıkarken hissettiği apaçık rahatlamaya rağmen, ben yine de, aşağılayıcı açıklama yönteminin her koşulda doğru olmadığı görüşündeyim, hatta bu çok "biyolojik" gibi gelse de. Ruh dünyasından bu iki önemli kişi hakkında şahsen öğrenebildiklerimizle şunu söylemeliyiz ki onların mayaları bütünüyle öylesine içtendi ki Hristiyanlığa dönmeleri ne sinsice bir tezgâh ne de hileydi, ikisinde de gerçeklik ve dürüstlük vardı.

28 Hristiyanlıkta kurban işlemi gibi görünen, içgüdünün bu doğal seyrinden kopmasının psikolojideki anlamını kavrama çabası diye bakarsak duruma, konunun dışına çıkmış olmayız. Bu söylenenden, din değiştirmenin aynı zamanda başka bir tutuma geçişi de ifade ettiği sonucu çıkar. Din değiştirmeye yönelten gerekçenin hangi kaynaktan geldiğine, ruhu *naturaliter Christiana* olarak ifade ederken Tertullianus'un ne kadar haklı olduğuna da açıklık getirir. Doğadaki her şey gibi, içgüdünün doğal seyri de en az direnç ilkesini izler. Bir kişi bunda, diğeri şunda daha yeteneklidir; keza çocuklukta çevreye erkenden uyum sağlama, anne babanın doğasına ve başka koşullara göre, ya görece daha çok ihtiyat ve tefekkür ya da görece daha çok sempati ve katılım isteyebilir. Böylece, tercihe dayanan belli bir tutum kendiliğinden oluşur, sonuçta farklı tipler ortaya çıkar. Her insan, görece tutarlı bir varlık olarak bütün temel psikolojik işlevlere sahip olduğu için, mükemmel uyum açısından, bunları eşit derecede kullanması psikolojik zorunluluktur. Zira farklı psikolojik uyum tarzlarının nedeni olmalıdır: Açıkçası, tek başına biri yetmez, çünkü örneğin nesne ya düşünülen ya da yalnızca hissedilen bir şey olduğunda, ancak kısmen anlaşılır gibidir. Tek taraflı ("tipik") tutumda uyum performansı eksik kalır, bu eksiklik hayatın seyri boyunca artar, er geç özneyi bir tür telafiye iten bir uyum bozukluğu oluşur. Ama telafi şimdiye kadar tek taraflı olan tutumu kesip çıkarmayla (kurban etme) elde edilebilir sadece. Bu, enerjinin geçici olarak birikmesi ve bilinçdışında hazır olmasına rağmen daha önce bilinçli kullanılmayan kanallara akmasıyla sonuçlanır. Din değiştirme sürecinin

*etkin neden*i olan uyum bozukluğu öznel bakımdan muğlak bir tatminsizlik duygusu olarak hissedilir. Çağımızın dönüm noktasında böyle bir atmosfer hüküm sürüyordu. İnsanlık, çok şaşırtıcı bir kurtuluş ihtiyacı duyuyor, antik Roma'da mümkün olan ve olmayan her tür kültün işitilmemiş biçimde giderek gelişmesine neden oluyordu. Biyolojik argümanların yerine o günün bilimine dayalı argümanlarla işleyen "dolu dolu yaşama"yı savunanlar eksik değildi. İnsanlığın neden bu kadar kötü bir yolda olduğu konusunda onlar da asla spekülasyonlarla yetinemiyorlardı. Ancak, bizim bilimimizle kıyaslandığında o dönemin nedenselliği daha az sınırlıydı; geçmişe dönüp, çocukluğun çok ötesinden, evrenin yaratılışından söz ediyorlardı, çeşitli sistemler buluyorlardı, zamanın uzak uçurumunda olup bitenin insanlık için katlanılmaz sonuçların kaynağı olduğunu kanıtlıyorlardı.

29 Tertullianus ve Origenes'in hayata geçirdikleri kurban edimi şiddet– bizim deneyemeyeceğimiz kadar şiddet- içeriyordu ama o zamanın tamamıyla somutlaştırma ruhuyla örtüşüyordu. Bu ruh nedeniyle Gnostikler vizyonlarını düpedüz gerçek ya da en azından gerçeklikle doğrudan bağlantılı kabul ediyorlardı, Tertullianus için, hissetmenin gerçekliğinin nesnel geçerliliği vardı. Gnostikler tutum değişikliğinin öznel iç algısını, kozmogonik sisteme yansıtıyorlar, bu sistemin psikolojik figürlerinin gerçekliğine inanıyorlardı.

30 *Wandlungen und Symbole der Libido*[9] kitabımda Hristiyanlığın gelişim sürecinde libidonun kendine özgü seyrinin aldığı yolun kökeni konusunu tamamıyla açık bıraktım. Libidonun iki yarıya bölündüğünden, her birinin diğerinin tersi yöne gittiğinden söz ettim. Bunun açıklaması, tek yanlı psikolojik tutumda öyle aşırı görülür ki bilinçdışının telafileri acil zorunluluk haline gelir. Çağımızın ilk yüzyıllarındaki Gnostik hareketler telafi anında bilinçdışı içeriklerin atılımını çok açıkça gösterir. Hristiyanlık antik dönemin kültürel değerlerinin yani klasik tutumun çöküşü ve kurban edilmesi anlamına geliyordu. Bugünden mi yoksa iki bin yıl önceki çağdan mı söz ettiğimizin ilgilenmeye değmeyecek bir mesele olduğunu belirtmek şu an pek gerekmez.

---

[9] Yeni baskı: *Symbole der Wandlung* [GW V].

2. *Antik Kilise'de Teolojik Tartışmalar*

31 İlk Kilise'de çok sık tartışılan bu zıt tiplerin bölünmeler ve sapkınlıklar tarihinde de görülmesi olasılıktan ibaret değildir. İlk Hristiyanlarla belki de genelde aynı olan Ebionitler, yani Yahudi Hristiyanlar Mesih'in ayrıcalıklı insanlığına inanıyorlar, onun Meryem'le Yakup'un oğlu olduğunu, ancak sonradan Kutsal Ruh aracılığıyla kutsandığını savunuyorlardı. Ebionitler bu konuda Doketistlerle taban tabana zıttı. Bu zıtlığın etkileri çok sonra da sürdü. Görüş ayrılığı 320 yılı civarında Arius'un sapkınlığıyla değişik bir tarzda yeniden gün ışığına çıktı –öğreti olarak gücünü kaybetmesine rağmen, Kilise politikasını daha da ciddi etkiledi. Arius, *τῷ Πατρὶ ὁμοιούσος* (Baba'yla benzer özden) görüşünü destekleyerek ortodoks kilisenin öne sürdüğü *Τῷ Πατρί ὁμοούσιος* (Baba'yla aynı özden) açıklamasını kabul etmedi. *Homoousia* ve *homoiousia* (Tanrı'nın özüyle Mesih'in benzerliğinin aksine tam özdeşliği) konusunda Arius'un büyük görüş ayrılığının tarihini daha yakından incelediğimizde, tamamıyla kavramsal ve soyut olan *homoousia* görüşünün tam tersine, *homoiousia* tamamıyla tensel ve insani açıdan anlaşılabilir olanı vurgular gibi gelir bize. Yine bize öyle geliyor ki (Mesih'in birbirinden ayrılmaz ikiliğini, yani tek bedende birlikte var olan insanî ve tanrısal doğasını savunan) Khalkedon Konsilinde Diofizit açıklama karşısında (Mesih'in doğasının mutlak birliğini savunan) Monofizitlerin başkaldırısı Diofizitlerin tensel ve doğalcı açıklamasının aksine anlaşılmaz soyut görüşü bir kez daha öne sürüyordu.

32 Aynı zamanda, Monofizit tartışmadaki gibi Arius hareketinde de işi daha başından kavrayan zihinler için asıl mesele zor anlaşılan dogmatik mevzu olmakla birlikte, ihtilafta yer alan geniş kitleler için böyle olmadığı bizce bütün gücüyle netlik kazanır. O tarihte bile böylesine zor anlaşılan bir mevzuun kitleleri harekete geçirme gücü yoktu, onları farklı teolojik görüşlerle hiç ilgisi olmayan problemler ve siyasi iktidar iddiaları kımıldatıyordu. Tip farklarının burada bir önemi olduysa bunun tek nedeni, kitlenin ilkel içgüdülerine pohpohlayıcı bir yafta takan sloganlar sağlamasıydı. Ama bu bizi

hiçbir surette körleştirmesin, zira kavgayı alevlendirenler için *homoousia* ve *homoiousia* çok ciddi bir meseleydi. Zira Ebionitlerin ancak görece ("görünür") tanrısallığıyla sadece insan Mesih inancı ve Doketistlerin ancak görünür fizikselliğiyle sadece tanrısal Mesih inancı hem tarihsel hem de psikolojik bakımdan bunun içinde gizleniyordu. Bu düzeyin altında yine büyük bir psikolojik bölünme yatar. Bir görüş, tensel olarak algılanabilene yüce değer ve önem atfeder, bunun öznesi her zaman insan ve şahıs olmayabilir ama yine de her zaman yansıtılmış insanî bir duygudur; diğer görüş başlıca değerin soyut ve insanüstü olduğunu öne sürer, bunun öznesi işlevdir; başka bir deyişle, seyrini, insan duyumunun dışında, gerçek temeli olan gayrişahsi yasanın belirlediği nesnel doğal süreçtir. İlk görüş, insana böyle bakılabilirse, işlev-kompleksi destekleyerek işlevi dikkate almaz; ikinci görüş, işlevi destekleyerek insanı vazgeçilmez özne olarak dikkate almaz. İki görüş de öbürünün esas değerini kabul etmez. İki görüşün de taraftarları kendi görüşleriyle ne kadar kararlı özdeşleşirlerse, belki de çok iyi niyetlerle, kendi görüşlerini diğerine dayatmak için o kadar çok çaba gösterir, dolayısıyla, diğerinin yüce değerini kirletirler.

33 Tip konusunda görüş ayrılığının başka bir veçhesi, 5. yüzyılın başında *Pelagiusçu* görüş ayrılığında ortaya çıkar. Tertullianus'un çok derinden hissettiği, insanın vaftizden sonra bile günahı önleyemediğine dair tecrübesinden -birçok bakımdan Tertullianus'tan farklı olmayan- Augustinus, özünde Âdem'den miras kalan şehveti[10] içeren, her yönüyle karakteristik, kötümser ilk günah öğretisini geliştirdi. Augustinus'a göre, ilk günahın karşısında, kurtuluşun yolunu sağlamak için Tanrı'nın lütfuyla emrettiği Kilise kurumuyla birlikte kurtaran lütfu duruyordu. Bu anlamda bakarsak insanın değeri çok azdır. Kurtuluşun tek yolu olan Kilise vasıtasıyla insan ilahi lütfun paydaşı yapılmazsa, her koşulda şeytana teslim olan, reddedilmiş zavallı bir yaratıktan ibarettir aslın-

[10] Daha çok, *heimarmene* (yıldızların uyandırdığı karşı koyulmaz his, ya da kader) tarzında insanı hata yapmaya ve yozluğa sevk eden ehlileşmemiş libido diyebiliriz.

da. İnsanın değeri gibi, ahlak özgürlüğü ve özerkliği de bu nedenle paramparça oldu, sonuçta, *fikir* olarak kilisenin değeri ve önemi Augustinus'un *Civitas Dei* [Tanrı Kent] eserindeki belirgin programla tamamıyla örtüşürken daha da arttı.

34 Böyle baskıcı bir anlayış karşısında, insanın özgürlüğü ve ahlaki değeri hissi yeniden ortaya çıkar –ne kadar araştırıcı olsa da içgörünün ya da ne kadar keskin olsa da mantığın baskısına uzun süre katlanmayacak bir his. İnsanın değeri hissinin doğruluğunu İngiliz keşiş Pelagius'la öğrencisi Cellestius savundu. Onların öğretisi verili bir gerçek olarak insanın ahlak özgürlüğü temeline dayanıyordu. Pelagius'un bakış açısıyla Diofizit görüş arasında mevcut psikolojik yakınlığın belirgin özelliği Konstantinopolis Metropoliti Nestorius'un zulüm gören Pelagiusçuları savunmasıdır. Cyrillius'un *φυσική ἕνωσις*, yani Mesih'in Tanrı-insan olarak fiziksel birliği öğretisinin tam tersine, Nestorius Mesih'in iki ayrı doğası bulunduğunu vurguluyordu. Meryem'in *θεοτόκος* (Tanrı'nın Annesi) olarak anlaşılmasını da kesinlikle istemiyordu, sadece *χριστοτόκος* (Mesih'in Annesi) diye anlaşılmasını istiyordu. Hatta Nestorius Meryem'in Tanrı'nın Annesi olduğu fikrine bir gerekçeyle paganca dedi. İhtilaf Nestorius'tan kaynaklandı, sonunda Nestorius Kilisesinin bölünmesiyle bitti.

3. Transubstantia Problemi

35 Bu çağın çok büyük siyasi çalkantılarıyla, Roma İmparatorluğunun yıkılışı ve antik uygarlığın çöküşüyle bu ihtilaflar da keza unutulup gitti. Ama yüzyıllarca sonra istikrarlı bir devlete yeniden ulaşıldığında psikolojik farklar da belirgin özellikleriyle, önceleri belli belirsiz ama uygarlığın ilerlemesiyle giderek yoğun biçimde yeniden ortaya çıktı. İlk Kilise'yi karışıklığa iten problemler artık yoktu; yeni formlar icat edilmişti ama bunların altında aynı psikoloji gizliydi.

36 9. yüzyılın ortası civarında Başkeşiş Paschasius Radbertus Kutsal Sofra konulu bir tezle sahneye çıktı, tezinde transubstantia öğretisini, yani şarabın ve kutsal mayasız ekmeğin Mesih'in gerçek kanına ve bedenine dönüştüğü görüşünü ortaya attı. İyi bilindiği gibi, bu anlayış dogma haline

geldi, buna göre, dönüşüm *vera, realiter, substantialiter* (hakikatte, gerçeklikte, özde) tamamlanır. "İlinekseller", yani ekmekle şarap dış görünüşünü korumakla birlikte aslında Mesih'in bedeni ve kanıdır. Radbertus'un başkeşişlik yaptığı aynı manastırdan keşiş Ratramnus simgenin bu aşırı somutlaştırılmasına biraz karşı çıkma cesareti gösterdi. Ne var ki erken Ortaçağın büyük filozoflarından ve cesur düşünürlerinden Scotus Erigena, Radbertus'un karşısına daha dirençli bir muhalif olarak çıktı, Hase'nin *Kirchengeschichte*[11] kitabında dediği gibi, Scotus Erigena zamanının o kadar üstünde ve eşsizdi ki öğretileri yeterince anlaşılmadı, 13. yüzyıla kadar Kilise onu suçladı. Malmesbury Başkeşişi gibi onu da 889 yılı civarında kendi keşişleri katletti. Hakiki felsefenin aynı zamanda hakiki bir din olduğunu düşünen Scotus Erigena otoritenin ve "bir kez kabul edilen"in körü körüne peşinden gitmiyordu, çünkü çağındaki çoğunluktan farklı düşünebiliyordu. Akla otoritenin üzerinde yer veriyordu, belki o tarihte çok zamansızdı ama daha sonraki yıllarda övülmesini sağladı bu. Tartışılmaz kabul edilen Kilise Babalarını bile ancak yazılarında insan aklının hazinelerine yer verdikleri ölçüde otorite kabul etti. Nitekim Kutsal Sofranın, İsa'nın havarileriyle kutladığı Son Akşam Yemeğini anmaktan ibaret olduğunu da savundu, her çağın makul insanlarının katılacakları bir görüş. Scotus Erigena düşünce tarzında net ve hümanist olmasına, kutsal törenin önemine ve değerine gölge düşürmeyi yine de pek istememesine rağmen çağının ruhuyla ve etrafındaki dünyanın arzularıyla uyumlu değildi, aslında manastırdaki yoldaşları tarafından katledilmesinden çıkarılabilen gerçek. Akılcı ve mantıklı düşünebildiği için başarılı olamadı; onun yerine, başarı, kesinlikle düşünemeyen, simgesel ve anlamlı olanı "transubstantia durumuna getiren", onu bayağılaştırıp tenselleştiren, dinsel tecrübeleri somutlaştırmak için her şeye sahip çağının ruhuna apaçık uyum sağlayan Radbertus'un payına düştü.

37 Daha önce tartışılan anlaşmazlıklarda rastladığımız temel öğeleri bu ihtilafta yine kolayca fark edebiliriz: Somut

[11] Hase, *Kirchengeschichte*.

nesnenin kirlenmesinden tiksinen soyut görüş ve nesneye yöneltilen somut görüş.

38 Entelektüel bakış açısından, Radbertus ve başarılarıyla ilgili tek yanlı, küçümseyici bir yargı bizden uzak olsun. Modern zihne bu dogmanın düpedüz saçma gelmesi gerekse de bu yüzden buna tarihsel açıdan değersiz diye bakma yanlışına düşmemeliyiz. Kuşkusuz bu, insanî hataların her derlemesi için çok iyi bir örnektir ama onun *eo ipso* değersizliğini belirlemez. Yargıya geçmeden önce, bu dogmanın o dönemin dinsel hayatında ne yaptığını ve çağımızın bu etkiye dolaylı yoldan hâlâ ne borçlu olduğunu dikkatle incelemeliyiz. Örneğin, bu, psişik sürecin tamamıyla tensel olandan ayrılmasını talep eden bu mucizenin gerçekliğine kesin inançtır ve bu durumun psişik süreci etkilememesi mümkün değildir. Tenselliğin eşik değeri çok yüksek olduğunda güdümlü düşünme kesinlikle imkânsız duruma gelir. Değeri çok yüksek olduğu için psişeye hep zorla dahil olur, düşünceyle hiç bağdaşmayan her şeyi dışlamaya dayanan güdümlü düşünmeyi sekteye uğratır, işlevini bozar. Bu temel mülahazanın ardından, bu dogmaya inanmanın bireylere verdiği doğrudan, belirgin dinsel etkiler bir yana, hem bu bakış açısından hem tamamıyla oportünist ve biyolojik bakış açısından bunların değerini kanıtlayan törenlerin ve dogmaların pratikteki önemi gelir. Biz, Scotus Erigena'ya hayli saygı duyarken, Radbertus'un başarısını hor görmemize pek de izin verilmez. Ama bu örnekten, içedönüğün düşünüşünün dışadönüğün düşünüşüyle kıyaslanamadığını öğrenebiliriz, çünkü iki düşünce biçimi de belirleyici etkenleri açısından esasında tamamıyla farklıdır. Belki içedönüğün düşünüşünün *akılcı*, dışadönüğünkinin ise *programlı* olduğunu söyleyebiliriz.

39 İki kahramanımızın bireysel psikolojisi konusunda bu argümanlarda kesin bir şey söylendiği iddiasında bulunmadığımızı özellikle vurgulamak istiyorum. Scotus Erigena'nın kişiliği hakkında bildiğimiz, onun tipine kesin tanı koyabilmemiz için yeterli değildir –gayet azdır. Bildiklerimiz, içedönük tipten yana konuşur. Radbertus hakkında neredeyse hiç bilgimiz yok. Sadece, sıradan insanın düşünüşüyle ters düşen bir şey söylediğini ama çağının neyi uygun diye kabullenme-

ye hazır olduğunu hissetmenin daha güvenilir mantığıyla tahmin yürüttüğünü biliyoruz. Dışadönük tipten yana konuşur bu. Yetersiz bilgimizle iki kişilik hakkında yargıya varmayı askıya almalıyız, çünkü özellikle Radbertus'un durumunda meseleye çok farklı karar verilebilir. Pekâlâ içedönük de olabilirdi ama ortamıyla ilgili görüşlerin üzerine hiç çıkmayan akıl yürütmenin sınırlı güçleriyle ve Kilise Babalarının yazılarında zaten belirtilen öncüllerden belli bir sonuca varmaya ancak yeten özgünlükten yoksun mantıkla. Tam tersine, Scotus Erigena pekâlâ dışadönük de olabilirdi, şayet sağduyunun her halükârda kendini gösterdiği, elverişli ve arzu edilebilen uygun bir iddiayı kabul eden bir ortamda yaşadığı belirtilebilseydi. Ama bu kesinlikle kanıtlanamamıştır. Öte yandan, o dönemde dinsel mucizelerin gerçekliğinin ne kadar çok arzu edildiğini bilmiyoruz. Böyle oluşmuş bir çağda Scotus Erigena'nın görüşleri soğuk ve köreltici gelmiş olmalıdır, Radbertus'un iddiasınınsa hayatı geliştirdiği düşünülmüş olmalıydı, çünkü her insanın arzu ettiği şeyi somutlaştırıyordu.

4. Nominalizm ve Gerçekçilik

40 9. yüzyılda Kutsal Sofra konusundaki ihtilaf, insanların düşüncelerini yüzyıllarca bölen çok daha büyük bir ihtilafın ve sayısız sonuçların sinyaliydi ancak. Nominalizm ve gerçekçilik arasındaki görüş ayrılığıydı bu. Nominalizmden, tümeller denen güzellik, iyilik, hayvan, insan vb. gibi genel yani tümel kavramların *nomina*dan yani adlar ve kelimelerden ibaret olduğunu öne süren, alay ederek bunlara *flatus vocis* diyen okul anlaşılır. Anatole France şöyle der: "Düşünmek nedir? Nasıl düşünülür? Kelimelerle düşünürüz; bu bizatihi duyusaldır, bizi doğaya geri götürür. Düşünün bakalım! Bir metafizikçinin kendi dünya sistemini kurması için maymunlarla köpeklerin gelişmiş bağırışlarından başka hiçbir şeyi yoktur." Nietzsche'nin akıl "metafizik dil"dir demesi gibi, bu, uç noktada nominalizmdir.

41 Gerçekçilik, tam tersine, tümellerin *ante rem* var oluşunu olumlar, genel kavramların Platon'un ideaları tarzında

kendi başına var olduğunu savunur. Kiliseyi çağrıştırmasına rağmen nominalizm septik bir eğilimdir, soyutlamanın ayrı var olma özelliğini kabul etmez. Bu, en katı dogmatizmle birleşmiş türde bilimsel kuşkuculuktur. Bunun gerçeklik kavramı, şeylerin duyusal gerçekliğiyle ister istemez örtüşür; şeylerin bireyselliği, soyut fikrin aksine, gerçeği temsil eder. Öte yandan katı gerçekçilik gerçekliğin üzerindeki vurguyu soyuta, fikre, onu şeyden önceye (*ante rem*) yerleştiren tümele aktarır.

A. *Antik Çağda Tümeller Problemi*

42 Platon'un idealar öğretisine referansımızda görüldüğü gibi, zamanda çok geriye giden bir görüş ayrılığını ele alıyoruz. Platon'un "kır sakallı okul çocukları"na ve "zihinsel yoksunluk çekenler"e dair zehir saçan bazı sözleri müttefik iki felsefe okulunun taraftarlarını, Platoncu ruhla aksi görüşte olan Kiniklerle Megaralıları hedef alan taşlardır. Kinik okulunun lideri Antisthenes, Sokrates'in ortamına hiç yabancı olmamasına, hatta Ksenophon'un arkadaşı olmasına rağmen yine de Platon'un güzel idealar dünyasına açıkça düşmandı. Hatta Platon'un aleyhine bir risale yazdı, Platon'un adını hakaret edercesine *Σάθων*'a çevirdi. *Σάθων*, "delikanlı" ya da "erkek" demektir ama cinsel açıdan, çünkü *σάθων*, *Σάθη*'den, "penis", "sik"ten gelir; böylece Antisthenes, eskiden kalma yansıtma metoduyla Platon'a karşı hangi davayı savunduğunu nazikçe belirtir. Origenes için bu, gördüğümüz gibi, en önemli davaydı, zengin döşenmiş fikirler dünyasına engelsiz geçmek için, kendini hadım ederek yere sermek istediği şeytandı. Ne var ki Antisthenes Hristiyanlık-öncesi bir pagandı, onun için fallus çok eski zamanlardan beri içten gelen bir ilgi, yani haz duyuları anlamına gelmişti – burada yalnız değildi, zira bildiğimiz gibi bu, "Doğaya dön!" çığlığı atan Kinik okulunu da etkiledi. Antisthenes'in somut duygusunu ve duyumunu ön plana itebilen birçok neden vardı; her şeyden önce o, hasedi kendine zevk edinen bir proleterdi. *ἰθαγενής*, saf kan Yunan değildi. Dışarıdandı ve dışarıda, Kinik felsefenin modeli olan proleter davranışını sergilediği Atina kapılarının önünde ders veriyordu. Dahası, bütün okul proleterlerden ya

da en azından uç görüşlü insanlardan oluşuyordu, hepsi geleneksel değerleri yıkan eleştiriden zevk alıyordu.

43 Antisthenes'ten sonra, okulun en önde gelen üyelerinden biri, kendine *Κύων* (Köpek) adını veren, mezarını da Paros mermerinden bir köpeğin süslediği Diogenes'ti. Bütün doğasına insani anlayış yayıldığı için insana duyduğu içten sevgiye rağmen, dönemindeki insanların kutsal saydığı her şeyi yine de acımasızca hicvediyordu. Tiyatroda Thyestes'in yemeğini[12] ya da Oedipus'un ensest trajedisini gören izleyicileri ele geçiren dehşetle alay etti; insan eti yemek o kadar kötü değildi, çünkü insan eti başka etlerin karşısında ayrıcalıklı bir durum talep edemezdi, dahası, evcil hayvanlarımızın aydınlatıcı örneğinin kanıtladığı gibi, ensest ilişki şanssızlığı öyle büyük bir felaket değildi. Megara okulu birçok bakımdan Kiniklere yakındı. Megara Atina'nın başarısız rakibi değil miydi? Çok umut veren bir başlangıçtan sonra Megara Byzantion'u ve Sicilya'da Hybla Megara'yı kurduğunda öne çıkarak sivrildi, iç kavgalar başladı, sonra Megara bunlardan bezip yıprandı ve Atina her bakımdan onu geride bıraktı. Atina'da kaba köylü esprisi "Megaralı şakası" diye bilinirdi. Yenilenlerin anne sütüyle birlikte içtiği bu haset, Megara felsefesinin belirgin özelliği konusunda açıklanan az bir şey değildir. Kiniklerin felsefesi gibi, bu felsefe de tamamıyla nominalistti ve Platon'un ideolojisinin gerçekliğine son derece tersti.

44 Bu okulun önde gelen başka bir figürü Megaralı Stilpon'du, onunla ilgili olarak aşağıdaki karakteristik anekdot anlatılır. Stilpon bir gün Atina'ya geldi, Akropolis'te Phidias'ın yaptığı harika Pallas Athena heykelini gördü. Hakiki Megaralı olarak, onun Zeus'un değil, Phidias'ın kızı olduğunu belirtti. Megara düşüncesinin bütün ruhu bu şakadan anlaşılır, zira Stilpon genel kavramların gerçekliği ya da nesnel geçerliliği bulunmadığını öğretiyordu. Bu nedenle, "insan"dan söz eden biri hiç kimseden söz eder, çünkü *οὔτε τόνδε οὔτε τόνδε*'yi ("ne şunu ne de bunu") belirtir. Plutarkhos, *ἕτέρον ἑτέρον μή κατηρεῖσθαι* ("bir şey başka [bir şeyin

[12] Pelops oğlu Thyestes kardeşi Atreus'la krallık için mücadele ederken, kendisi bilmeden ona yemesi için kendi çocuklarının eti verildi.

doğası] ile ilgili hiçbir şeyi olumlayamaz") ifadesini ona atfeder. Antisthenes'in öğretisi de çok benzerdi. Önermelerle düşünmenin bu tipinin en eski savunucusu Sokrates'in çağdaşı Sofist Rhamnoslu Antiphon'dur. Önermelerinden biri şöyledir: "Uzun nesneleri algılayan bir adam, gözleriyle ne uzunluğu görür, ne de zihniyle onu algılayabilir." Genel kavramların dayanaklılığının reddi doğrudan bu önermenin sonucudur. Bu tip düşünüş Platon'un idealarının bütün konumunun haliyle altını oyar, zira Platon için idealar sonsuz ve kesin geçerlidir, "gerçek" ve "çok" sadece gelip geçen düşüncelerdir. Gerçekçi bakış açısından, Kinik-Megara eleştirisi bu genel kavramları tamamıyla çok yönlü ve dayanaklılıktan yoksun tanımlayıcı nomina'ya böler, münferit olanı vurgular.

45 Gomperz bu belirgin temel karşıtlığı açıkça *ayrılmazlık* ve *yüklemleme* problemi olarak anlar.[13] Örneğin, "sıcak" ve "soğuk"tan söz ettiğimizde, sıcak ve soğuk şeylerden söz ederiz, "sıcak" ve "soğuk" vasıf, yüklem ya da iddia olarak bu şeylere aittir. İddia algılanan ve fiilen var olan bir şeye, yani sıcak ya da soğuk bir cisme atıfta bulunur. "Sıcaklık" ve "soğukluk" kavramlarını benzer durumların çoğulluğundan soyutlarız, düşüncelerimizde onu hemen yine bir şeye benzeyen, somut bir şeyle ilişkilendiririz. Dolayısıyla, soyutta duyu algısının yansıması nedeniyle, "sıcaklık" ve "soğukluk" bizim için bir şeyin benzeridir. "Şeyliği"nin soyutluğunu soymak bizim için son derece zordur, çünkü her soyutlama soyutlandığı şeye haliyle yapışıp kalır. Bu anlamda, yüklemin "şeyliği" aslında *a priori*'dir. Bir sonraki daha yüksek genel kavrama, "ısı"ya geçersek onun "şeyliğini" algılamakta zorluk çekmeyiz, duyular için kesinliğini yitirmiş olmasına rağmen her duyu-algıya bağlı olan temsil edilebilirliğini yine de korur. "Enerji" gibi çok daha yüksek bir genel kavrama çıkarsak, bir şeye benzeme karakteri tamamıyla kaybolur ve temsil edilebilirlik niteliği de bir dereceye kadar onunla birlikte gider. Bu noktada, enerjinin "doğa"sının tamamıyla kavramsal ve soyut mu yoksa "gerçek" mi olduğu konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkar. Günümüzün eğitimli nominalisti, "ener-

[13] Theodor Gomperz, *Griechische Denker II*, s. 143.

ji"nin bir addan, zihnimizde yaptığımız hesapta sadece bir sayaçtan ibaret olduğunu düşünür; ama buna rağmen günlük konuşmamızda enerjiden bir şeyin benzeriymiş gibi söz ederiz; dolayısıyla, bilgi teorisinin bakış açısından, kafamıza en büyük karışıklığın tohumunu ekeriz.

46 Soyutlama sürecine çok doğal bir şekilde süzülen, yüklemin ya da soyut fikrin "gerçekliğini" ortaya çıkaran tümüyle kavramsal şeye-benzerlik yapay bir ürün, bir kavrama isteğe göre varlık atfetme değil, doğal bir zorunluluktur. Bu, soyut fikre isteğe göre varlık atfederek onu kökeni aynı ölçüde yapay, aşkın bir dünyaya ekmek değildir: Gerçek tarihsel süreç tam tersidir. Örneğin, ilkellerde imago, duyu-algının psişik yankısı o kadar güçlü, duyusal açıdan o kadar renklidir ki bellek-imge olarak kendiliğinden yeniden belirdiğinde kimi zaman sanrı niteliği bile vardır. Nitekim ilkele, ölmüş annesinin bellek-imgesi ansızın belirdiğinde sanki annesinin hayaletini görüp işitir. Biz ölüleri sadece "düşünürüz", ilkelse zihinsel imgelerin olağanüstü duyusallığından ötürü ölüleri fiilen algılar. İlkelin hayaletlere ve ruhlara inanmasını bu açıklar; bunlar bizim çok basitçe "düşünceler" dediğimiz şeylerdir. İlkel "düşündüğünde" kelimenin tam anlamıyla görüleri vardır, bunların gerçekliği o kadar büyüktür ki ilkel, psişikle gerçeği sürekli karıştırır. Powell şöyle der: "Karmaşalar karmaşası yani nesneli öznelle karıştırma yabanlığın evrensel alışkanlığıdır."[14] Spencer ve Gillen şunu gözlemler: "Yaban için, rüyasında yaşadıkları uyanıkken gördükleri kadar gerçektir."[15] Zenci psikolojisinde bizzat gördüklerim bu bulguları tamamıyla destekler. Ruhlara inanma duyu algısının özerkliği karşısında psişik gerçekçilikten ve imgenin özerkliğinden doğar, ilkel nezdinde herhangi bir açıklama yapma ihtiyacından değil, bunu sadece Avrupalılar ona atfederler. İlkel için, düşünce görsel ve işitseldir, bu nedenle, vahiy karakteri de vardır. Dolayısıyla, büyücü, görü gören kimse, her zaman kabilenin düşünürüdür, ruhları ya da tanrıları tecelli ettirir. Düşüncenin büyü etkisini de açıklar bu; ve gerçek olduğu için,

---

[14] *Sketch of the Mythology of the North American Indians*, s. 20.

[15] *The Northern Tribes of Central Australia*, s. 451.

eylem kadar iyidir. Aynı biçimde sözün, yani düşüncenin dış kılıfının da "gerçek" etkisi vardır, çünkü söz "gerçek" bellek imgelerini akla getirir. Biz psişik imgeyi duyusallıktan çıkarmayı çok büyük ölçüde başardığımız için ilkel batıl inanç bizi şaşırtır sadece; soyut düşünmeyi –elbette her zaman yukarıda söz edilen sınırlar içinde- öğrendik. Yine de analitik psikoloji pratiğiyle uğraşan birinin bildiği gibi, "eğitim görmüş" Avrupalı hastalara bile düşünmenin yapmak olmadığı sürekli hatırlatılmalı –çünkü biri düşünmenin yeterli olduğuna inanır, diğeri bir şeyi düşünmemesi gerektiği yoksa anında gidip onu yapacağı duygusuna kapılır.

47 Normal insanların rüyaları ve zihinsel dengesizliğin eşlik ettiği sanrılar psişik imgenin ilkel gerçekliğinin nasıl kolayca yeniden belirdiğini gösterir. Mistikler bile dışa dönmeyi dengelemek için yapay içe dönmeyle imagonun ilkel gerçekliğini yeniden yakalamaya çalışırlar. Müslüman mistik Tevekkül Bey'in Molla Şah'a intisap etmesi bunun mükemmel bir örneğidir. Tevekkül Bey şöyle anlatır:

> Bu sözlerden sonra karşısına oturayım diye beni çağırdı, duyularım sanki hâlâ karmakarışık olsa da bana iç benimde kendisinin imgesini yaratmamı emretti; gözlerimi bağladıktan sonra ruhumun bütün güçlerini yüreğimde toplamamı emretti. İtaat ettim, ilahi lütufla ve Şeyh'in ruhani yardımıyla göz açıp kapayıncaya kadar yüreğim açıldı. En iç benliğimde ters dönmüş kâseye benzeyen bir şey fark ettim; bu kap düzelince sınırsız bir sevinç duygusu sel gibi bütün varlığımı kapladı. Üstada şöyle dedim: "Senin önünde oturduğum bu hücrede içimde hakiki bir rüyet tecelli etti, sanki başka bir Molla Şah'ın önünde başka bir Tevekkül Bey oturuyor."[16]

Üstat bunu, intisabının ilk tezahürü diye ona açıkladı. İlkel gerçeklik imgesinin yolu bir kez açıldıktan sonra çok geçmeden bunu başka rüyetler izledi.

48 Yüklemin gerçekliği insan zihninde her zaman var olduğundan *a priori* verilidir. Ancak arkadan gelen eleştiri gerçeklik niteliğinden yoksun kalmış soyutlamadır. Platon

---

[16] Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 1909, s. 31 vd.

zamanında bile, sözlü kavramların büyülü gerçekliğine o kadar inanılırdı ki kelimelerin mutlak önemi sayesinde saçma bir cevabı ortaya çıkarabilmek için filozofun tuzaklar ya da safsatalar akıl etmesine değerdi. Basit bir örnek, Megaralı filozof Eubulides'in akıl ettiği Enkekalymmenos (peçeli adam) safsatasıdır. "Babanı tanıyabilir misin? -Evet. Bu peçeli adamı tanıyabilir misin? -Hayır. Kendinle çelişiyorsun; bu peçeli adam senin baban. Nitekim babanı tanıyabiliyorsun, yine de aynı zamanda onu tanıyamıyorsun." Bu safsatada, soru sorulan kişi "tanıma" kelimesinin her durumda aynı nesnel olguya gönderme yaptığını naifçe varsayar, oysa gerçekte onun geçerliliği bazı belirli durumlarla sınırlıdır. Keratines (boynuzlu adam) safsatası aynı ilkeye dayanır: "Kaybetmediğine, hâlâ sahipsin; boynuzlarını kaybetmedin, dolayısıyla, boynuzların var." Burada da önermede belirli bir olguyu varsayan öznenin naifliğinde safsata var. Bu yöntemin yardımıyla, kelimelerin mutlak anlamının bir yanılsama olduğu ikna edici tarzda gösterilebilir. Sonuçta, Platon'un ideası formunda metafiziksel varoluşu ve kendine özgü geçerliliği bulunan genel kavramın gerçekliği riske atılır. Gomperz şöyle der:

> İnsanlar, biz modernleri canlandıran ve olguların yeterli ifadesinden ötesini kelimelerde bize gösteren dilden henüz kuşkulanmış değiller. Tam tersine, fikrin menziliyle ona kabaca tekabül eden kelimenin menzilinin her durumda tam tamına örtüşmesi gerektiğine dair basit ve kuşku duyulmayan bir inanç var.[17]

49 Kelimelerin şeylerdeki nesnel davranışı da gösterdiğini varsayan bu büyülü, mutlak anlamı göz önüne alındığında Sofist eleştiri çok yerindeydi. Dilin acizliğinin çarpıcı bir kanıtını sunuyordu. İdealar sadece birer ad olduğundan ötürü –kanıtlanması gereken bir varsayım- Platon'a saldırı haklı görülüyordu. Ama genel kavramlar, şeylerin benzerlikleri ya da uygunluklarını belirttiğinde genel kavramların sadece birer ad olması son bulur. Bu durumda, bu uygunlukla-

[17] *Griechische Denker*, II, s. 158.

rın nesnel gerçeklikler olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Bu uygunluklar fiilen vardır, dolayısıyla, genel kavram da bir çeşit gerçeğe tekabül eder. Şeyin birebir tanımı kadar gerçeklik içerir. Genel kavram ancak şeylerin uygunluklarını tasvir ettiğinde ya da adlandırdığında tanımdan ayrılır. Dolayısıyla, güçsüzlük genel kavramda ya da Platon'un idealarında değil, sözlü ifadesindedir; çünkü bu, hiçbir koşulda ne şeyi ne de uygunluğu yeterince yeniden üretir. İdealar öğretisine nominalist saldırı ilke olarak savunulmaz bir tecavüzdü ve Platon'un öfkeli karşı saldırısı tamamıyla meşruydu.

50 Antisthenes'e göre, ayrılmazlık ilkesi buna dayanır; herhangi bir yüklem, bir özneden ayrışıyorsa şayet, öne sürülemez. Antisthenes, ancak özneyle özdeş yüklemleri geçerli sayardı. Özdeşlik ifadelerinin ("tatlı tatlıdır") hiçbir şeyi olumlamaması, bu nedenle anlamsız olması bir yana, ayrılmazlık ilkesinin zayıflığı, bir özdeşlik ifadesinin şeyle hiçbir ilişkisinin olmamasında yatar: "Ot" kelimesinin "ot" olan şeyle hiçbir bağlantısı yoktur. Ayrılmazlık ilkesi, kelimenin şeyle örtüştüğünü naifçe varsayan eski kelime fetişizminden çok çeker. Nominalist gerçekçiye "Hayal görüyorsun –şeylerle ilgilendiğini sanıyorsun ama her zaman sözlü vehimlerle mücadele ediyorsun!" dediğinde, gerçekçi, nominaliste birebir aynı kelimelerle cevap verebilir; zira nominalist de şeylerin kendisiyle ilgilenmez, şeylerin yerine koyduğu kelimelerle ilgilenir. Münferit her şey için farklı bir kelime kullandığında bile her zaman bunlar sadece kelimelerdir, şeylerin kendisi değildir.

51 Enerji fikri, kuşkusuz sözel bir kavramsa da, yine de o kadar olağanüstü gerçektir ki Elektrik Şirketi kapınıza onun faturasını gönderir. Yönetim kurulu, enerjinin gerçek dışılığına ikna edecek hiçbir metafizik argümana kuşkusuz imkân tanımaz. "Enerji" güç fenomenlerinin uygunluğunu basitçe belirtir –inkâr edilemeyen ve her gün varlığının çarpıcı bir kanıtını veren uygunluk. Şey gerçek olduğu ve kelime o şeyi alışılageldik tarzda belirttiği ölçüde, kelime "gerçeklik anlamı" da kazanır. Şeylerin uygunluğu gerçek olduğu ölçüde, bu uygunluğu belirten genel kavram da aynı şekilde "gerçeklik anlamı" kazanır, münferit şeyi belirten sözcüğün anlamından

daha az ya da daha çok olmayan bir anlam. Değer vurgusunun bir taraftan başka bir tarafa geçmesi bireysel tutumla ve zamanın psikolojisiyle ilgili bir meseledir. Gomperz, Antisthenes'in altta yatan bu psikolojik etmenlerinin de farkındaydı ve aşağıdaki konuların üzerinde durdu:

> Sağlam sağduyu, her hayalci coşkuya direniş, belki kişiliği ve dolayısıyla tam gerçeklik damgasıyla birlikte bir ihtimal bireyin bütün karakterini veren bireysel hissin gücü –bunlar pekâlâ tepki gelgitini kabartan kuvvetlerin arasında olmuştur.[18]

Vatandaşlığın bütün haklarına sahip olmayan bir adamın, bir proleterin, kaderin güzelliği ancak esirgeyerek bahşettiği ve ancak başkalarının değerlerini yıkarak yükseklere tırmanabilen birinin hasedini buna ekleyebiliriz. Bu özellikle Kiniğin belirgin özelliğiydi, o başkalarını hep eleştirmeliydi, başkasına ait olan hiçbir şey onun için kutsal değildi; değersiz öğüdünü teşhir etme fırsatı yakalayabilirse evdeki huzurunu bozmakta bile hiç tereddüt etmezdi.

52 Platon'un idealar dünyası sonsuz gerçekliğiyle, zihnin bu temel eleştirel tutumuna taban tabana zıttır. Belli ki bu dünyayı şekillendiren insanın psikolojisinin yönelimi yukarıda tanımlanan kusur arayan, yıpratan yargılara tamamıyla yabancıydı. Platon'un düşünüşü çokluk dünyasından soyutluyor, inşa edici sentetik kavramlar yaratıyordu, bu kavramlar hakikatte var olduğu üzere şeylerin genel uygunluğunu belirtip ifade ediyordu. Bunların görünmeyen insanüstü niteliği, düşünce malzemesini benzersize, münferide ve nesnele indirgeyen ayrılmazlık ilkesinin somutluğuna doğrudan terstir. Bu girişim, birçok bireysel şey arasında olumlanan şeyi her tür bozulmanın ötesinde sonsuza kadar var olan öze yüceltecek yüklemleme ilkesinin özel kabulü kadar imkânsızdır. İki yargı biçimi de, haliyle, her insanda bulunduğundan haklı görülebilir. Benim görüşüme göre bu, Megara okulunun kurucusu Megaralı Eukleides'in oluşturduğu, bireyi ve tikeli

[18] *A.g.e.*, s. 148 vd.

tahmin edilmeyecek boyutlarda aşan "Her şeyin birliği" sayesinde anlaşılabilir. Zira Eukleides Elea okulunun "varlık" ilkesini "iyi" ile birleştirdi, öyle ki onun için "varlık"la "iyi" özdeşti. Buna karşılık, sadece "var olmayan kötü" vardı. Bu iyimser "her şeyin birliği" kuşkusuz daha üst sırada bir genel kavramdan, "varlığı" doğrudan dahil eden ama aynı zamanda her kanıtla çelişen bir kavramdan ibaretti, Platon'un idealarından bile çok ötedeydi. Bu kavramla Eukleides, inşa edici yargıların olumsuz eleştiriyle laf kalabalığına dönüşmesini telafi etti. Onun her şeyin birliği ilkesi o kadar uzak ve o kadar müphemdi ki şeylerin uygunluğunu tamamıyla ifade edemedi; bu hiçbir tip değildi, daha çok, münferit şeylerin düzensiz çokluğunu sahiplenecek bir birlik arzusunun ürünüydü. Kendi olumsuz eleştiri tutumundan kaçma girişiminde bulunduğu ölçüde aşırı nominalizme bağlılığını gösteren herkese bu arzu kendini dayatır. Bu nedenle, bu tür insanlarda en üst derecede umulmadık ve keyfi olan temel tek-biçimlilik fikri görmek alışılmadık değildir. İnsanın tamamıyla ayrılmazlık ilkesine dayanması açıkça imkânsızdır. Gomperz'in gözlemleri yerindedir:

> Bu yapıda girişimlerin her çağda sonuçsuz kalacağı öngörülebilir. Tarih anlayışından yoksun, bunun yanında psikolojinin derin problemlerine içgörünün de bulunmadığı bir çağda bu girişimlerin başarısı kesinlikle söz konusu değildi. Bu sadece risk değildi, mutlak kesinlikti, daha aşikar, daha meydanda ama genellikle daha önemsiz değerler, daha az kolay ayırt edilmesine rağmen momenti daha büyük olan diğerlerini arka plana atardı. İnsanlar uygarlığın gereksizliklerini budama çabalarında hayvanları ve vahşileri örnek alarak, yıllarla ölçülmesi gereken gelişimin yükselme sürecinin meyvesine yıkıcı elleriyle fazla müdahale ettiler.[19]

53 İnşa eden yargı - ayrılmazlığın tersine, şeylerin uygunluğuna dayanır- uygarlığın en yüksek değerleri arasında sayılması gereken genel fikirler yaratmıştır. Bu fikirler sadece ölülerle ilgili olsa bile, Gomperz'in dediği gibi, onlara nere-

[19] *A.g.e.*, s. 137 vd.

deyse kopmama gücü edinmiş iplerle bağlıyızdır yine de. Gomperz devam eder:

> Nitekim hayattan yoksun cesette böyledir; ama hiç hayatı olmamış şeyler de hoşgörümüzü, saygımızı, hatta özveriyle kendimizi adamamızı talep edebilir; örneğin heykeller, mezarlar, askerin bayrağı. Doğamıza hasar verirsek, birleşim bağlarını kaba kuvvetle koparmayı başarırsak vahşileşiriz, deyim yerindeyse, çıplak gerçeğin sert ana kayasına taze hayatın süsünü takıştıran bütün bu hislerin kaybıyla kendi ruhlarımızdaki yaranın acısını çekeriz. Bütün zariflik, güzellik ve hayatın inayeti, hayvanî içgüdülerin sanat zevki ve meşgalesiyle soylulaşması bu duygu gelişimlerinin idamesine ve edinilmiş değerlerin kıymetinin tam olarak bilinmesine – kısacası, Kiniklerin vicdani tereddüt ya da merhamet duymadan kökünden sökmek istemiş olacakları bütün her şeye bağlıdır. Kuşkusuz -bunlara ve günümüzde bunların önemsiz olmayan taklitçilerine kolayca getirebildiğimiz- bir sınır var; bu sınırın ötesinde, birleşim ilkesinin sınırsız tesirinden gelişen aynı akılsızlık ve batıl inanç yüküne maruz kalmadan, bu ilkenin bizi yönetmesi mümkün değil.[20]

54 Ayrılmazlık ve yüklemleme problemini epey gözden geçirdik, çünkü bu problem hem Skolastiklerin nominalizminde ve gerçekçiliğinde yeniden hayat buldu, hem de henüz nihai olarak çözülmedi, muhtemelen asla çözülmeyecek. Zira burada da tartışılan konu, kesin değeri bizzat zihinsel süreçte yatan soyut bakış açısı, ve duyu nesneleri vasıtasıyla yönelimin bilinçli ya da bilinçsiz altında yatan kişisel düşünüşle hissediş arasında tipik karşıtlıktır yine. Kişisel düşünüş ve hissediş durumunda zihinsel süreç düpedüz kişiliği vurgulamanın yoludur. Bunun, ayrılmazlık ilkesini benimseyen tam bir proleter felsefe olmasının şaşılacak bir yanı yok. Kişisel hissedişi vurgulamak için yeterli nedenler her nerede varsa düşünüş ve hissediş olumlu yaratıcı enerjinin eksikliğiyle ister istemez olumsuz eleştiri haline gelir; düşünüş ve hissediş her şeyi somut ve tikele indirgeyen sadece bir analitik organ olur. Sonuçta düzensiz tikellerin birikimi en iyi ihtimalle

[20] *A.g.e.*, s. 138.

müphem bir Her-şeyin-birliği hissine bağlıdır, bunun arzuyu dışa vuran karakteri görülecek kadar bellidir. Ama zihinsel süreç vurgulandığında zihinsel faaliyetin ürünü, düzensiz çokluğun üzerinde bir *idea* olarak göklere çıkarılır. Kişisel hissediş varlık atfettiği zihinsel sürece neredeyse bütünüyle dönüşürken idea mümkün olabildiğince kişiliksizleşir.

55 Devam etmeden önce, Platon'un idealar öğretisinin psikolojisi Platon'un şahsen içedönük tipe girebildiği varsayımımızda bizi haklı çıkarıyor mu, Kiniklerle Megaralıların psikolojisi Antisthenes, Diogenes ya da Stilpon gibi figürleri dışadönüklerin arasında saymamıza imkân veriyor mu diye sorabiliriz. Böyle sorulan soruya cevap vermek kesinlikle *imkânsız*dır. Platon'un *documents humains* diye düşünülen özgün yazılarını son derece dikkatli incelemek onun hangi tipe mensup olduğu sonucuna varılmasını belki sağlayabilir ama herhangi bir olumlu yargıyı telaffuz etmeyi ben göze alamam. Platon'un dışadönük tipe girdiğinin kanıtı temin edilseydi, bu beni şaşırtmazdı. Başkalarıyla ilgili olarak kuşaktan kuşağa bırakılanlar o kadar parçalar halinde ki fikrimce karara varmak söz konusu değil. Tartıştığımız iki tip düşünme değer vurgusunun yerinin değişmesine bağlı olduğundan, içedönük kişisel hissetmenin çeşitli nedenlerle ön plana itilebilmesi ve düşünmenin yerini alması kuşkusuz aynı derecede mümkündür, öyle ki kişinin düşünmesi olumsuz eleştiri haline gelir. Dışadönük için, değer vurgusu aslında onun nesneyle ilişkisinde yatar, ama ille de nesneyle kişisel ilişkisinde yatmaz. Nesneyle ilişki ön planı işgal ettiğinde zihinsel süreç zaten ikincildir; ama özellikle nesnenin doğasıyla ilgiliyse ve kişisel hissin karışmasını önlüyorsa yıkıcı karakterde değildir. Dolayısıyla, ayrılmazlık ve yüklemleme ilkeleri arasındaki tikel zıtlığı özel durum olarak sınıflandırmalıyız, araştırmamızın daha sonraki seyrinde bu daha ayrıntılı incelenecek. Bu durumun özel doğası, kişisel hissin oynadığı olumlu ve olumsuz rollerde yatar. Tip (genel kavram) münferit şeyi bir gölgeye indirgediğinde tip kolektif fikrin gerçekliğini edinmiştir. Münferit şeyin değeri, tipi (genel kavram) hükümsüz kıldığında anarşik parçalama iş başındadır. İki görüş de uç noktada ve adaletsizdir ama kontrast bir resim oluştururlar; içedö-

nük ve dışadönük tiplerin doğasında, hatta kişisel hissin ön plana itilmediği bireylerde resmin çok abartılı bariz dış hatları daha ılımlı ve örtülü formda var olan özelliklerin dikkat çekmesini sağlar. Örneğin, zihinsel işlevin efendi ya da köle olmasına göre hatırı sayılır fark yaratır bu. Efendi köleden farklı düşünür, farklı hisseder. Kişiseli genel değerden yana en geniş kapsamlı soyutlamak bile kişisel karışımı asla tam gideremez. Bunlar var olduğu sürece düşünme ve hissetme elverişsiz toplumsal koşullar karşısında kişinin kendini ortaya koymasından ileri gelen yıkıcı eğilimleri de içerir. Fakat kişisel eğilimler adına, geleneksel tümel değerleri kişisel gizli eğilimlere indirgemiş olsaydık, elbette bu büyük bir hata olurdu. Sahte psikoloji olurdu ama yine de vardır bu.

B. Skolastisizmde Tümel Problemi

56 İki yargı biçimi problemi çözülmeden kaldı, çünkü – *tertium non datur*. Porphyrios, problemi Ortaçağa kadar kuşaktan kuşağa şöyle geçirdi: "Tümel ve genel kavramlara gelince, gerçek soru bunların özsel mi yoksa sadece entelektüel mi, maddi mi yoksa manevi mi, hissedilebilen şeylerden ayrı mı yoksa onların içinde ve çevresinde mi olduğudur." Skolastikler problemi böyle ele aldılar. Platon'un görüşünden başladılar: Özellikle bütün münferit şeylerin şablonu ya da kalıbı, bütünüyle onlardan kopmuş, *ἐν οὐρανίῳ τόπῳ* "semavi bir yerde" var olan tümel idea, *universalia ante rem*. Bilge Diotima'nın güzellik konulu diyalogda Sokrates'e dediği gibi:

> Bu güzel şey ne bir yüz, el kol ya da bedenin diğer parçaları şeklinde görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak ne de hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına yekpare bir varlık olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de ondan pay alırlar, öyle ki bu şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma ne de bir azalma meydana gelir, ne de o bir etkiye maruz kalır.[21]

[21] *Şölen*, 211B.

57 Gördüğümüz gibi, Platoncu forma karşı, genel kavramların sadece birer kelime olduğuna dair eleştiri sunulmuştu. Burada gerçek *prius*, ideal *posterius*'tur. Bu görüşe *universalia post rem* adı verildi. İki anlayışın arasında Aristoteles'in *universalia in re* diyebildiğimiz ölçülü, geçekçi görüşü, yani form (εἶδος) ile maddenin birlikte var olması yer alır. Aristoteles'in bakış açısı kendi tabiatına çok uygun olan somut bir uzlaştırma girişimidir. Sonradan Pythagoras'ın mistisizmine gömülen okulun da hocası olan Platon'un aşkıncılığının tersine, Aristoteles tamamıyla gerçeğin adamıydı -ayrıca klasik gerçekliğin; çünkü bu gerçeklik, somut biçimi fazlasıyla içerecek şekilde daha sonraki dönemlerde soyutlandı ve insan zihninin envanterine eklendi. Aristoteles'in çözümü klasik sağduyunun somutluğunu yansıtır.

58 Bu üç biçim, tümeller konusundaki büyük ihtilafta Ortaçağ görüşünün yapısını açıklar ve Skolastiklerin en özlü kısmını temsil eder. Bu ihtilafın ayrıntılarının derinine inmek -uzman bile olsam- benim görevim olamaz. Genel yönelimin amacının ipuçlarıyla yetinmeliyim. Tartışma, 11. yüzyılın sonuna doğru Johannes Roscellinus'un görüşleriyle başladı. Onun için, tümeller *nomina rerum*dan, şeylerin adlarından ya da geleneğin dediği gibi, *flatus voci*sten ibaretti. Roscellinus için, sadece münferit şeyler vardı. Taylor'ın yerinde gözlemine göre, Roscellinus'u "münferitlerin gerçekliği kuvvetle eline geçirmişti."[22] Bir sonraki bariz sonuç Tanrı'yı da sadece birey olarak düşünmekti, gerçi bu tavır aslında Teslisi üç ayrı kişiye ayırıyordu, öyle ki Roscellinus aslında üçtanrıcılığa varıyordu. O zamanın geçerli gerçekçiliği buna göz yumamazdı; 1092'de Soissons Meclisi Roscellinus'un fikirlerini aforoz etti. Karşı tarafı Abelardus'un hocası William Champeaux temsil ediyordu, son derece gerçekçiydi, bakış açısı Aristotelesçiydi. Abelardus'a göre, hocası bir ve aynı şeyin kendi bütünlüğü içinde ve aynı zamanda münferit ayrı ayrı şeyler olarak var olduğunu öğretiyordu. Münferit şeyler arasında özlü bir fark yoktu, bir yığın "ilineksel" fark vardı. Kutsal Sofrada transubstantia dogmasında ekmekle şarabın sadece "ilineksel"

[22] Taylor, *The Mediaevel Mind*, II, s. 340.

olması gibi, bu kavramda, şeyler arasındaki fiili farklar da rastlantı sonucu diye açıklanır.

59 Gerçekçi tarafta, Skolastisizmin babası, Canterbury Başpiskoposu Anselmus da vardı. Hakiki Platoncu olarak, onun için tümeller ilahi Söze dayanır. Anselmus'un geliştirdiği, ontolojik kanıt olarak da bilinen, Tanrı'nın psikolojik açıdan önem taşıyan kanıtını bu ruhla anlamalıyız. Bu kanıt, Tanrı'nın varlığını Tanrı fikrine göre kanıtlar. Fichte ikna edici tarzda bunu şöyle ifade eder: "Bilincimizde bir Mutlak fikrinin varlığı bu Mutlağın gerçek varlığını kanıtlar."[23] Anselmus Yüce Varlık kavramının idrakte var olmasının var olmanın niteliğini de belirttiğini (*non potest esse in intellectu solo*) savunuyordu. Şöyle devam ediyordu: "Öyleyse düşünülebilenden daha büyük bir varlık sahiden var –öylesine sahi ki var olmadığı düşünülemez bile. Ya Rab, Tanrımız, bu varlık sensin."[24] Ontolojik argümanın mantıken zayıflığı o kadar bellidir ki Anselmus'un aklı gibi bir aklın böyle bir argümanı nasıl öne sürebildiğini göstermek için psikolojik açıklama gerekir. Hemen ilk neden gerçekçiliğin genel psikolojik eğiliminde aranabilir, yani hem belli bir insan sınıfı vardır hem de çağın eğilimine uygun bazı insan grupları vardır ki onlara göre, değer vurgusu fikre yapılır, bu durumda fikir münferit şeylerin gerçekliğinden daha yüksek bir gerçeği ya da ebedi değeri temsil eder. Bu nedenle, onlar için en değerli ve en önemli şeyin *gerçekte* var olmayacağını varsaymak düpedüz imkânsız gibi görünür. Bütün hayatlarını, düşüncelerini ve duygularını tamamıyla bu bakış açısı yönlendirdiği için, aslında bunun yeterliliğinin en çarpıcı kanıtı kendi ellerindeydi. Fikrin görünmezliği aslında gerçek olan olağanüstü etkinliğiyle kıyaslandığında az sorun çıkarır. Onların ideal bir gerçek kavramı vardı, duyusal değil.

60 Anselmus'un çağdaş muhalifi Gaunilo, (Homeros'un Phaiaklar ülkesine dayanarak, *Odysseia* VIII) Mutlular Adası

---

[23] *Psychologie*, II, 120.

[24] (Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster.) *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, s. 110.

fikrini sık tekrar etmenin, bu adanın ille de gerçekten mevcudiyetini kanıtladığına itiraz eder. Bu itiraz gayet mantıklı. Benzer itirazlar, yüzyıllarca sürdü; 19. yüzyılda Hegel, Fichte ve Lotze'nin desteklediği, hatta çok yakın zamanlara kadar devam eden ontolojik argümanı engellemeye yetmese bile. Bu çelişkili ifadeler bu düşünürlerin tuhaf bir mantık kusuruna, hatta şu ya da bu tarafın hezeyanının daha çok olmasına atfedilemez. Bu saçma olurdu. Daha çok, kabul edilmesi ve açıkça belirtilmesi gereken, derinlere kök salmış psikolojik farklar meselesidir. Sadece *tek* bir psikolojinin ya da *tek* bir temel psikolojik ilkenin var olduğu varsayımı, dayanılmaz tiranlık, sıradan insanın sözde bilimsel önyargısıdır. İnsanlar insandan ve "psikolojisi"nden her zaman "bir tek" bu psikoloji varmış gibi söz ederler. Aynı tarzda, "gerçek"ten her zaman tek gerçekmiş gibi söz edilir. Gerçeklik düpedüz insan ruhunda çalışan şeydir, bazılarının sandıkları gibi orada çalışan ve gerçekle ilgili önyargılı genellemelerin yapılmadığı yer değildir. Bilim ruhuyla bu yapıldığında bile bilimin hayatın kapsamlı incelemesi olmadığı, aslında psikolojik tutumların, insanın düşünce biçimlerinin sadece biri olduğu unutulmamalıdır.

61 Ontolojik argüman ne argüman ne de kanıttır, sadece bir sınıf insan bulunduğunun, belirli bir fikrin onlar için etkili ve gerçek -pratikte algı dünyasıyla bile rekabet eden gerçek- olduğunun psikolojik tanıtıdır. Duyusalcı, kendi gerçeğinin kesinliğine güvenir, idealist kendisininkinde ısrar eder. Psikoloji, bu iki (ya da daha çok) tipin var olduğunu kabullenmeli, birini diğerinin yanlış yorumu diye düşünmekten her ne olursa olsun kaçınmalıdır; bir tipi diğerine indirgemeyi asla ciddi ciddi düşünmemelidir, sanki "başka" her şey öbürünün sadece bir işleviymiş gibi. Bu, Occam'ın usturası diye bilinen bilimsel aksiyomun – "açıklayıcı ilkeler gerektiğinden fazla çoğaltılmamalı" - kaldırılması gerektiği anlamına gelmez. Fakat psikolojiyi açıklayan ilkelerin çokluğuna ihtiyaç hâlâ devam eder. Daha önce bunun lehine öne sürülen argümanlardan başka, Kant'ın ontolojik kanıtı görünüşte en sonunda altüst olmasına rağmen, onu yeniden ele alan birkaç Kant-sonrası filozofun hâlâ bulunduğuna dikkat çeken gerçek gözlerimizi açmalıdır. Zıt çiftleri -idealizm / gerçekçilik, ruhsalcı-

lık / materyalizm ve bunların gündeme getirdiği yan meseleleri- anlamaktan Ortaçağ'ın ilk dönemlerindeki insanlar kadar uzağız, belki de onlardan daha fazla uzağız çünkü onlar en azından ortak bir yaşama felsefesine sahiplerdi.

62 Modern entelektüele ontolojik kanıt lehine çekici gelen hiçbir mantıklı argüman elbette olamaz. Bizatihi ontolojik argümanın gerçekte mantıkla ilgisi yoktur; Anselmus'un tarihe miras bıraktığı form dahilinde sonradan entelektüelleştirilmiş ya da aklîleştirilmiş *psikolojik olgu*dur bu, doğru farz etmeksizin ve çeşitli başka safsatalar olmaksızın böyle bir şey asla meydana gelemez. Ama argümanın tartışma götürmez geçerliliği kendini tam da burada açığa vurur -olgu bakımından mevcuttur ve *consensus gentium* onun evrensel var olan bir gerçek olduğunu kanıtlar. Hesaba katılması gereken gerçek budur, kanıt safsatası değil. Ontolojik argümanın hatası, gerçekte mantıklı kanıttan çok daha fazlasına sahip olduğunda, düpedüz sadece mantıklı tartışmaya dayanmasıdır. Asıl konu bunun, kanıtlanması için başka tür bir argüman gerekmediği gibi, varlığı ve etkisi çok net bir psikolojik gerçek olmasıdır. *Consensus gentium*, "Tanrı düşünüldüğü için vardır" ifadesinde Anselmus'un haklı olduğunu kanıtlar. Apaçık hakikattir bu, aslında bir özdeşlik ifadesinden ibarettir. Bu konuda "mantıklı" argümantasyon çok gereksizdir, dahası, Anselmus Tanrı fikrini somut gerçeklik olarak yerleştirmek istediği için hatalıdır. Anselmus şöyle der: "Bu nedenle, daha büyüğünün düşünülemediği bir şey hem anlayışta hem de gerçekte [*in intellectu et in re*] vardır."[25] Skolastikler için *res* kavramı düşünceyle aynı düzeyde var olan bir şeydi. Dolayısıyla, yazıları erken Ortaçağ felsefesini oldukça etkileyen Areopagus yargıcı Dionysios, kategorileri *entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia* diye ayırdı. *Res*, Thomas Aquinas için *quod est extra animam* (ruhun dışında olan şey) kadar *quod est in anima* (ruhun içindeki şey) idi. Bu dikkate değer denklik dönemin anlayış tarzında düşüncenin ilkel "bir şeye-benzerliğini" (*res* = "gerçeklik") ayırt etmemizi sağlar. Ontolojik kanıtın psikolojisini kolayca anlaşılır kılan

[25] *A.g.e.*, s. 109.

bu ruh halidir. Fikre varlık atfetmek hiç de gerekli bir adım değildi; ama düşüncenin ilkel somutluğunun yankısı olduğu ima ediliyordu. Gaunilo'nun karşı argümanı psikolojik bakımdan tatmin edici değildi, zira *consensus gentium*'un kanıtladığı gibi, Mutlular Adası fikri sık sık ortaya çıksa da, sonuçta daha yüksek gerçeklik değeri elde eden Tanrı fikrinden kuşkusuz daha az etkilidir.

63 Ontolojik argümanı yeniden başlatan daha sonraki yazarların hepsi en azından ilkede Anselmus'un hatasına düştü. Sonuncusu, Kant'ın akıl yürütmesi olacaktı. Dolayısıyla burada bunu kısaca özetleyeceğiz. Kant şöyle der:

> Mutlak zorunlu varlık kavramı saf aklın bir kavramıdır, yani sırf bir fikirdir; nesnel gerçekliği, aklın gerektirdiği tarzda kanıtlamadan çok uzaktır. . . Ama yargıların koşulsuz zorunluluğu şeylerin mutlak zorunluluğuyla aynı değildir. Yargının mutlak zorunluluğu ancak şeyin, ya da yargıdaki yüklemin koşullu zorunluluğudur.[26]

64 Bundan hemen önce Kant zorunlu yargı örneği olarak üçgenin üç açısı olması gerektiğini verir. Kant devam ettiğinde şu önermeye atıfta bulunur:

> Yukarıdaki önerme mutlaka üç açı gerektiğini belirtmez, ama bir üçgenin bulunması (yani bir üçgenin verilmesi) koşuluyla üç açı ister istemez üçgenin içinde yer alır. Aslında bu mantıklı zorunluluğun harekete geçirdiği yanılsamanın gücü o kadar büyüktür ki bir şeyin *a priori* kavramını, anlamının kapsamına varoluşu dahil edecek tarzda oluşturmanın basit yoluyla, şu sonucu savunmamız gerektiğini varsaydık: Varoluş bu kavramın nesnesine ister istemez ait olduğu için -şeyi her zaman verili (mevcut) varsaydığımız koşulda- özdeşlik yasası uyarınca nesnenin varlığını, dolayısıyla, bu varlığın mutlaka gerektiğini varsaymamız bizden istenir --tekrar edersek, bu varlığın mevcudiyetini zaten keyfi görünen kavram içinde ve nesnesini varsaydığımız koşul altında düşündüğümüz için.[27]

---

[26] Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*, s. 468.

[27] *A.g.e.*

65 Burada gönderme yapılan "yanılsamanın gücü" *kelimenin* ilkel *büyü gücü*nden başka bir şey değildir, gizemli bir şekilde içinde kavramı da barındırır. *Flatus vocis* sözünün her zaman gerçekliği belirtmediğini ya da gerçekliği var etmediğini insanın kesin olarak anlamasından önce uzun bir gelişim süreci gerekti. Bazı insanların bunu fark etmesi, açıklanan kavramların içinde barınan batıl inancın gücünü her zihinden kökünden söküp atabildiği anlamına gelmez. Bu "içgüdüsel" batıl inançta kökünün kazınmasını kabul etmeyen bir şey açıkça vardır, çünkü şimdiye kadar yeterince anlaşılmayan bir gerekçesi vardır. Yanlış sonuç Kant'ın açıklamaya başladığı bir yanılsama vasıtasıyla ontolojik argümana benzer tarzda sızar. Kant "mutlak zorunlu varlıklar" iddiasıyla başlar, bu kavram varoluş kavramının tabiatında vardır, dolayısıyla, iç çelişki olmaksızın bertaraf edilemez. "Üstün gerçek varlık" görüşüdür bu:

> Bunun her gerçekliğe sahip olduğu, böyle bir varlığın mümkün olduğunu varsayarak haklı çıkarıldığımız söylenir... "Her gerçeklik" var oluşu kapsar; bu nedenle, varoluş olası olan şey kavramını kapsar. Dolayısıyla, bu şey kabul edilmezse şeyin iç imkanı da kabul edilmez –kendisiyle çelişir bu... Bu durumda ya bizim içimizde bulunan düşünce şeyin kendisidir ya da bir varoluşu olasılıklar diyarına ait varsaymışız, sonra da bu bahaneye dayanarak onun var olduğuna iç imkanla hükmetmişizdir -acınası bir totolojiden ibarettir bu.[28]
>
> Açıkçası, *varlık* gerçek yüklem değildir, yani bir şeyin kavramına eklenebilen başka bir şeyin kavramı değildir. Sadece bir şeyi ya da bazı belirleyici etkenlerini varsaymadır. Mantıklı kullanımda sadece bir yargının rabıtasıdır. "Tanrı kadir-i mutlaktır" önermesi iki kavram içerir, her birinin bir nesnesi –Tanrı ve kadir-i mutlaklık- vardır. Küçük *–tır* eki yeni bir yüklem eklemez, görevi sadece yüklemi özneyle *ilişkilendirmek*tir. Özneyi (Tanrı) bütün yüklemleriyle (bunlar arasında kadir-i mutlaklık da vardır) alıp "Tanrı vardır" ya da "Bir Tanrı vardır" dersek Tanrı kavramına yeni bir yüklem eklemeyiz, sadece bizatihi özneyi bütün yüklemleriyle,

[28] *A.g.e.*, s. 470.

aslında benim *kavramım*la ilişkisini sürdüren *nesne* olarak vazederiz. İkisinin de içeriği bir ve aynı olmalıdır; sadece mümkün olanı ifade eden kavrama hiçbir şey eklenememiştir, onun nesnesine benim düşüncem ("o" ifadesiyle) mutlaklık verir. Başka türlü söylenirse gerçek ancak mümkün olanı içerir. Gerçek yüz taler, mümkün olan yüz talerden daha fazlasını içermez... Yine de, finansal durumumu gerçek yüz taler, yüz taler kavramından (yani mümkün olan) çok farklı etkiler.

Nesnenin var olduğuna atıfta bulunmamız için, nesneyle ilgili kavramımız her neyse ve dolayısıyla ne kadar fazlaysa da nesnenin dışına çıkmalıyız. Duyu nesnelerinin durumunda, ampirik yasalar uyarınca, onların algılarımızdan biriyle bağlantısı vasıtasıyla vuku bulur bu. Ama saf düşünce nesneleriyle ilgili olarak, bu nesnelerin var olduğunu bilmemizin hiçbir yolu yok, çünkü tamamıyla *a priori* bilinmiş olacaklardır. Bütün varoluş bilincimiz (ister algı vasıtasıyla doğrudan, ister bir şeyi algıya bağlayan çıkarımlar vasıtasıyla dolaylı yoldan) özellikle tecrübenin birliğiyle ilgilidir; bu sahanın dışında herhangi bir [sözde] varoluş, aslında bizim mutlak imkânsızlığını beyan edebildiğimizdeki gibi olmasa da, doğrulayacak konumda asla olamadığımız bir varsayım olur.[29]

66 Kant'ın temel sunumunun bu ayrıntılı bilgi notu bana zorunlu gibi gelir, çünkü *esse in intellectu* ile *esse in re* arasındaki çok kesin ayrım tam da buradadır. Hegel, Tanrı kavramı hayali yüz talerle kıyaslanamaz diye Kant'ı kınar. Ama Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi, mantık bütün içeriğinden soyutlanmalıdır, zira içerik üstün gelseydi mantık olmazdı o. Mantığa bu açısından bakıldığında mantıklı ya – ya da arasında her zamanki gibi *tertium* yoktur. Ama *intelectus* ile *res* arasında *anima* hâlâ vardır ve bu *esse in anima* bütün ontolojik argümanı gereksiz duruma getirir. *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde Kant, *esse in anima* tabirini felsefi terimlerle büyük ölçüde değerlendirmeye girişti. Burada "en yüksek iyiye zorunlu olarak yönelmiş ahlâk yasasına saygıyı ve bunun nesnel gerçekliğini müteakiben varsaymayı"[30] *a piori* kabulden ileri gelen pratik aklın bir varsayımı olarak Tanrıyı tanıtır.

---

[29] *A.g.e.*, s. 472.

[30] *Kritik der praktischen vernunft*, s. 159.

67 Bu durumda, *esse in anima* bir psikolojik gerçektir, insan psikolojisinde bir kez mi, sık mı yoksa evrensel mi vuku bulduğunu öğrenmek gerekir bir tek. "Tanrı" denen ve "en yüksek iyi" diye açıklanan veri, terimin ortaya koyduğu gibi, yüce psişik değer demektir. Başka bir deyişle, eylemlerimizin ve düşüncelerimizin belirlenmesinde en büyük ve en genel anlamın gerçekten verildiği ya da bahşedildiği bir kavramdır. Analitik psikoloji dilinde Tanrı kavramı tikel düşünsel kompleksle örtüşür, yukarıdaki tanıma göre bu kompleks bizatihi maksimum miktarda libido yani psişik enerji barındırır. Bu durumda, psikolojik açıdan, gerçek Tanrı kavramı farklı insanlarda tecrübenin kanıtladığı gibi tamamıyla farklıdır. Bir fikir olarak bile Tanrı tek, sürekli bir varlık değildir, gerçekte daha da az böyledir. Zira bildiğimiz gibi, insan ruhunda etkili en büyük değer farklı yerlerde konumlandırılır. "Tanrısı mide olan" (Filipililer 3, 19) insanlar vardır, başkaları için de tanrı para, bilim, iktidar, cinsellik ve benzeridir. Bireyin bütün psikolojisi, en azından başlıca veçhelerinde, en büyük iyinin konumlandırılmasına göre değişir, öyle ki iktidar ya da cinsellik gibi özellikle bir temel içgüdüye dayandırılan bir psikolojik teori, farklı yönelimde bir bireye uygulandığında ancak ikincil özelliklerden daha fazlasını açıklayamaz.

C. *Abelardus'un Uzlaştırma Girişimi*

68 Skolastiklerin tümellerle ilgili sürtüşmeyi çözmek, *tertium non datur*'un ikiye ayırdığı tipik zıtlıklar arasında denge yaratmak için nasıl çaba gösterdiklerini incelemek ilgi çekicidir. Bu çaba Abelardus'un eserine dönüşmüştü: Héloise'ın aşkıyla yanan, ihtirasının bedelini erkekliğini kaybederek ödeyen mutsuz bir adamı anlatıyordu. Abelardus'un hayatını öğrenen biri, onun ruhunun bu bölünmüş zıtlıkları nasıl yoğun barındırdığını, felsefi uzlaşmanın Abelardus için çok önemli bir mesele olduğunu bilecektir. De Rémusat kitabında,[31] Abelardus'u tümellerle ilgili kabul edilmiş her teoriyi eleştirip reddeden ama bunlardan doğru ve makul olanı rahatça kabul eden bir eklektik olarak tanımlar. Abelardus'un

[31] *Abélard.*

yazıları tümellerle ilgili olduğu ölçüde zor ve kafa karıştırıcıdır, çünkü yazar her argümanı ve vakanın her veçhesini sürekli tartmakla uğraşır. Kabul görmüş görüşlerin hiçbirinin doğru olduğunu düşünmediği için, zıt görüşü anlayıp uzlaşmanın her zaman yolunu aradığı için öğrencileri bile onu asla doğru düzgün anlayamadı. Bazıları onu nominalist, bazıları gerçekçi olarak anladı. Bu yanlış anlama belirgin bir özelliktir: Belirli bir tipi düşünmek her zaman daha kolaydır, çünkü insan iki tipi düşünmek yerine bir tipte mantıklı ve tutarlı kalabilir, çünkü ara konum yoktur. Nominalizm kadar gerçekçilik de durmadan takip edilirse kesinliğe, anlaşılırlığa ve tekdüzeliliğe götürür. Fakat zıtlıkları tartmak ve dengelemek kafa karışıklığına ve tipler söz konusu olduğunda tatmin etmeyen bir sonuca götürür, çünkü sonuç ne birini ne de öbürünü tamamıyla tatmin eder. De Rémusat, Abelardus'un yazılarından, bu konuda neredeyse bir dizi çelişkili iddia derlemiştir, şöyle der: "Bir insanın kafasında bu kadar geniş ve tutarsız bir öğretiler derlemesi bulunduğunu varsaymalı mıyız? Abelardus'un felsefesi kaos mu?"[32]

69 Abelardus, tümellerin dille ifade edilen entelektüel uzlaşımlar olması nedeniyle birer kelime olduğu hakikatini ve bir şeyin gerçekte asla evrensel değil, her zaman münferit bir olgu olduğu hakikatini nominalizmden devraldı. Cinslerin ve türlerin, tartışma götürmez benzerliklerinden ötürü münferit olguların ve şeylerin birleşimleri olduğu hakikatini gerçekçilikten devraldı. Abelardus'a göre, *kavramcılık* ara konumdu. Algılanan münferit nesneleri kavrayan, bunları benzerliklerden ötürü cinsler ve türler halinde sınıflandıran, bunların mutlak çokluklarını görece bir birliğe indirgeyen işlev diye anlaşılmalıdır bu. Münferit şeylerin çokluğu ve çeşitliliği her ne kadar su götürmez olabilse de onların bir kavramda birleşmesini mümkün kılan benzerliklerin var olması da aynı biçimde tartışma götürmezdir. Psikolojik açıdan özellikle şeylerin benzerliğini algılayacak tarzda yetiştirilen herkes için kapsamlı kavram, deyim yerindeyse daha baştan teslim edilir; duyu algısının inkâr edilmez gerçekliğiyle birlikte kendini

[32] *A.g.e.*, II, s. 119.

zorla kabul ettirir. Ama psikolojik açıdan, özellikle şeylerin farklılığını algılayacak tarzda yetiştirilen herkes için onların benzerliği açıkça teslim edilmez; böyle biri onların farklılığını görür, benzerliğin kendini öbürüne zorla kabul ettirmesi gibi farklılık da kendini buna fiilen kabul ettirir.

70 Nesneye duyulan *empati* sanki nesnenin farklılığını odağa her zamankinden daha net oturtan psikolojik bir süreçmiş gibi görünür, nesneden *soyutlanma* da sanki münferit şeylerin genel benzerlikleri lehine farklılıklarına gözleri kapatmaya yarayan çok muhtemel bir psikolojik süreçmiş gibi görünür, fikrin gerçek temeli budur. Birleşen empati ve soyutlama, kavramcılık anlayışının altında yatan işlevi kurar. Dolayısıyla, nominalizmle gerçekçiliği orta yolda birleştirmenin gerçek olanağının bulunduğu tek bir psikolojik işleve dayanır.

71 Skolastikler ruh konusunu tumturaklı sözlerle nasıl abartacaklarını bilmelerine rağmen, bilimlerin en genci psikoloji henüz yoktu. O tarihte psikoloji olsaydı, Abelardus *esse in anima*'yı elbette uzlaştırıcı bir açıklama haline getirirdi. De Rémusat bunu açıkça anlamıştı, zira şöyle der:

> Tümeller saf mantıkta ancak uzlaşımsal dilinin terimleridir. Abelardus için deneyselden ziyade aşkın olan ve onun gerçek ontolojisini oluşturan fizikte cinsler ve türler varlıkların gerçekte üretilip oluşturulma tarzına dayanır. Nihayetinde, Abelardus'un saf mantığıyla fiziği arasında bir tür uzlaştırıcı ya da yarım yamalak bir bilim vardır –ona psikoloji diyebiliriz-, Abelardus bu bilimde kavramlarımızın nasıl doğduğunu araştırır, varlıkların bütün bu entelektüel soyunun, hiyerarşilerinin tablosunu ya da simgesini ve gerçek varoluşlarının izini sürer.[33]

72 Bunu takip eden her yüzyılda *universalia ante rem* ve *post rem* skolastik cüppelerini bir kenara bırakıp yeni bir kisve altında görünse bile bir ihtilaf meselesi olarak kaldı. Temelde bu, aynı problemdi. Denenen çözüm kimi zaman gerçekçilikten, kimi zaman nominalizmden yana dümen kırıyordu. 19.

[33] *A.g.e.*, s. 112.

yüzyılın ilk dönem felsefesi gerçekçiliğe tam hakkını verdikten sonra bu yüzyılın bilimselliği problemi bir kez daha nominalizme doğru itti. Zıtlıkların arasında artık Abelardus dönemindeki gibi büyük farklar yok. Psikolojimiz, uzlaştırıcı bir bilimimiz var ve tek başına fikirle şeyi, ikisine de zarar vermeden birleştirmeye muktedir. Bu kapasite psikolojinin doğasında var, gerçi hiç kimse psikolojinin şimdiye kadar bu görevi yerine getirdiğini öne sürmese de. De Rémusat ile hemfikir olmak gerekir:

> Öyleyse Abelardus galip gelmiştir; zira sezgili bir eleştirmen nominalizmde ya da kavramcılıkta ona getirilen ciddi sınırlamalar keşfetse de, görüşü ilk formunda gerçekten modern bir görüştü. Bunun haberini verir, hakkında kehanette bulunur, bunun vaadi kendisidir. Şafakta ufku gümüşle kaplayan ışık, görünmese de dünyaya ışık vermek üzere olan yıldızın ışığıdır.[34]

73 Psikolojik tiplerin varlığı ve birinin doğrusunun diğerinin yanlışı olduğu önemsenmezse Abelardus'un emekleri Skolastik safsatadan başka bir anlama gelmeyecektir. Ama iki tipin varlığını kabul edersek Abelardus'un çabaları bize çok önemli gelmelidir. Abelardus, *sermo*'da uzlaştırıcı bir konum arar, belirli bir anlamla birleşmiş formel bir önerme olarak "söylem"i pek kast etmez bununla - aslında bunun anlamının oturması için birçok kelime gerektiren bir tanım kast eder. Abelardus *verbum*'dan söz etmez, zira nominalist anlamda bu bir *vox*'tan, bir *flatus vocis*'ten başka bir şey değildir. Aslında kelimenin şeyle ilkel, büyülü, gizemli özdeşliğini tamamıyla – tutunma noktasını şeylerde değil, şeylerin verdiği fikrin soyutlanmasında bulan insan tipi için daha da tamamıyla- yok etmek hem Klasik hem de Ortaçağ nominalizminin büyük psikolojik başarısıdır. Abelardus'un ufku nominalizmin değerini bu anlamda gözden kaçırmayacak kadar genişti. Onun için, kelime aslında *vox*'tu ama onun anladığı üzere *sermo* daha fazla bir şeydi; beraberinde sabit bir anlam taşıyor, ortak

---

[34] *A.g.e.*, s. 140.

bir etkeni -aslında şeylerle ilgili düşünülen ve algı yoluyla ayırt edilen- bir fikri tanımlıyordu. Tümel sadece *sermo*'da yaşıyordu. Abelardus'un nominalistler arasında sayılması bu nedenle kolayca anlaşılabilir, gerçi onun için tümel *vox*'tan daha büyük gerçeklik olduğu için bu doğru değildi.

74 Kavramcılığını ifade etmek Abelardus'a zor gelmiş olmalıydı, çünkü onu ister istemez çelişkilerden inşa etmişti. Bir Oxford elyazmasında bir mezar yazıtı, sanırım, onun öğretisinin paradoksal doğasına derinlemesine göz atmamızı sağlar:

> Hangi kelimelerin şeylerle ilgili olarak ne anlama geldiğini,
> Ve bu kelimelerin şeyleri anlamlandırarak belirttiğini öğretti;
> Cinsler ve türlerle ilgili yanlışları düzeltti,
> Cinslerin ve türlerin sadece kelimelerle ilgili bir mesele olduğunu öğretti,
> Cinslerin ve türlerin söylemler olduğunu aydınlığa kavuşturdu.
> . . .
> Nitekim hem "yaşayan"ın hem de "yaşamayan"ın her birinin bir cins
> Hem "insan"a hem de "insan olmayan"a tür demenin doğru olduğunu kanıtladı.[35]

75 Bir ifade ilke olarak bir görüşe, Abelardus örneğinde entelektüel görüşe dayandırılmaya gayret edildiği nispette zıtlıklar paradokslardan başka tarzda pek ifade edilemez. Nominalizmle gerçekçilik arasındaki radikal farkın saf mantıklı ve entelektüel değil, psikolojik fark olduğunu, nihayetinde fikir kadar nesne için de tipik psikolojik tutum farkı anla-

---

[35] "Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.
...
Sic animal nullumque animal genus esse probatur.
Sic et homo et nullus homo species vocitatur."

mına geldiğini unutmamalıyız. Fikir yönelimli biri fikrin açısından anlar ve tepki verir. Fakat nesne yönelimli biri duyumun bakış açısından anlar ve tepki verir. Soyutun önemi onun için ikincildir, çünkü şeylerle ilgili olarak düşünülmesi gereken ona görece önemsiz gibi gelir, fikir yönelimli içinse tam tersidir. Nesne yönelimli insan doğası itibarıyla nominalisttir – nesne yönelimli tutumu telafi etmeyi henüz öğrenmediği için, "isim ses ve dumandır" (*Faust*). Bu vuku bulduğunda kişinin gerekli donanımı varsa, titizlikte, yöntemlilikte ve tekdüzelikte eşi benzeri olmayan, kılı kırk yaran bir mantıkçı olur. Fikir yönelimli insan doğası itibarıyla mantıklıdır; her şey söylendiğinde ve yapıldığında ders kitabı mantığını ne anlamasının ne de ona değer vermesinin nedeni budur. Tertullianus'ta gördüğümüz gibi, bu tipin telafisi, onu ihtirasla hisseden biri yapar, gerçi hissiyatı hâlâ fikirlerinin büyüsünde kalır. Telafi gereği mantıklı olan insansa tam tersine fikirlerinin yanı sıra nesnenin büyüsünde kalır.

76 Bu düşünceler bizi Abelardus'un düşüncesinin gölgeli yanına götürür. Abelardus'un giriştiği çözüm tek yanlıydı. Nominalizmle gerçekçilik arasındaki çekişme sadece mantıklı-entelektüel argümantasyon meselesi olsaydı, paradoksal bir nihai açıklama dışında hiçbir şeyin neden mümkün olmadığı anlaşılmazdı. Ama bu aslında psikolojik çekişme olduğu için, tek yanlı mantıklı-entelektüel açıklama paradoksla sonlanmalıdır: "Dolayısıyla, insana da, insan olmayana da haklı biçimde tür denir." Mantıklı-entelektüel ifadesi, *sermo* biçiminde bile, birbirine zıt iki psikolojik tutumun gerçek doğasına uygun düşecek uzlaştırıcı açıklamayı sağlamaya düpedüz muktedir değildir, zira münhasıran soyut yandan kaynaklanır ve somut gerçekliğin onayından yoksundur.

77 Her mantıklı–entelektüel açıklama, ne kadar mükemmel olsa da, nesnel izlenimin canlılığını ve dolaysızlığını boşaltıp yok eder. Herhangi bir açıklamaya varmak için bunu yapmalıdır. Ama o zaman dışadönüğe her şeyin en önemlisi gibi görünen şey –nesneyle ilişki- kaybolur. Dolayısıyla, bu ya da öbür tutumun peşine düşerek doyurucu, uzlaştırıcı bir açıklama bulmak imkânsızdır. Yine de insan böyle bölünmüş durumda zihnen kalabilse de kendisi kalamaz, zira bu bö-

lünme garip bir felsefe meselesi değildir, insanın kendisiyle ve dünyayla ilişkilerinin günbegün tekrarlanan problemidir. Gündemdeki problem aslında bu olduğu için, bölünme nominalist ve gerçekçi argümanların tartışılmasıyla çözülemez. Zira çözümü için uzlaştırıcı, üçüncü bir bakış açısı gerekir. *Esse in intellectus* somut gerçeklikten, *esse in re* zihinden yoksundur. Ne var ki fikirle şey insan psişesinde bir araya gelir, ikisinin arasında dengeyi korur. Psişe canlı değerini sağlamadıysa fikir ne anlama gelirdi? Psişe duyu izleniminin belirleyici gücünü şeyden esirgeseydi şeyin ne değeri olurdu? Gerçeklik bizim içimizdeki gerçeklik, *esse in anima* değilse aslında nedir? Canlı gerçeklik ne şeylerin fiilî ve nesnel davranışının ne de münhasıran açıklanmış fikrin ürünüdür, *esse in anima* vasıtasıyla canlı psikolojik süreçte ikisinin birleşmesinin ürünüdür. Sadece psişenin özel hayatî faaliyeti sayesinde duyu-izlenimi bu yoğunluğu ve bu etkin güç fikrini elde eder, ki bunlar canlı gerçekliğin ayrışmaz iki bileşenidir.

78 Psişenin ne duyu uyaranlarına refleks hareketi ne de ezeli ve ebedi fikirlerin icra organı olarak açıklanabilen bu özerk faaliyeti, her hayatî süreç gibi, her daim yaratıcı bir edimdir. Pşise her gün gerçeklik yaratır. Bu faaliyet için kullanabildiğim tek ifade *fantezi*dir. Fantezi düşünme kadar da hissetmedir; duyum kadar da sezgidir. Hiçbir psişik işlev yoktur ki fantezi vasıtasıyla diğer psişik işlevlere ayrılmaz şekilde bağlı olmasın. Fantezi bazen ilkel, bazen kaynaşmış bütün yetilerimizin en cesur nihai ürünü gibi gelir. Dolayısıyla, fantezi bana, psişenin spesifik faaliyetinin en net ifadesi gibi gelir. Cevaplanabilen bütün soruların cevaplarının geldiği en üst seviyede yaratıcı bir faaliyettir; bütün ihtimallerin anasıdır, bütün psikolojik zıtlar gibi, iç ve dış dünyalar canlı bir birliktelikte birleşir. Fantezi, nesneyle öznenin, içe dönmeyle dışa dönmenin uzlaşmaz iddiaları arasında köprü kurmuştur, her zaman da kurmaktadır. İki mekanizma ancak fantezide birleşir.

79 Abelardus iki görüş arasındaki psikolojik farkı ayırt edecek kadar derine inseydi, uzlaştırıcı açıklamasını geliştirirken fantezinin yardımına mantıken başvururdu. Ama bilim dünyasında fantezi his kadar tabudur. Ne var ki altta yatan

muhalefetin psikolojik olduğunu bir kez kabul ettik mi, psikoloji hem hissiyat görüşünü hem de fantezinin uzlaştırıcılık yaptığı görüşünü kabul etmek zorunda kalacaktır. Ama büyük zorluk burada ortaya çıkar: Fantezi genellikle bilinçdışının ürünüdür. Kuşkusuz, bilinç öğelerini de içermesine rağmen aslında istemsiz ve tuhaflığı nedeniyle bilinçli içeriklere doğrudan zıt olması fantezinin yine de ayrı bir belirgin özelliğidir. Bu nitelikleri rüyayla ortaktır, gerçi rüyanın istemsizlik ve tuhaflık derecesi çok daha fazladır.

80 Bireyin fantezisiyle ilişkisi, çok büyük ölçüde genellikle bilinçdışıyla ilişkisi ile, dolayısıyla, özellikle de çağın ruhu ile koşullanır. Akılcılığın hükmeden geçerlilik derecesine göre, birey bilinçdışı ve bilinçdışının ürünleriyle ilgilenmeye az ya da çok yatkındır. Her kapalı din sistemi gibi, Hristiyanlığın da bireyin bilinçdışını olabildiğince baskılama, dolayısıyla, fantezi faaliyetini felç etme eğilimi kuşkusuz vardır. Bunun yerine din bireyin bilinçdışının yerini kesinlikle alması istenen tekdüze haline gelmiş simgesel kavramlar sunar. Bütün dinlerde simgesel kavramlar tüm dünyada bağlayıcılığı olan tipik bilinçdışı süreçlerin yeniden yaratılmasıdır. Din öğrenimi bir bakıma "Nihai Şeyler" ve insan bilincinin ötesindeki dünya hakkında nihai bilgi verir. Her nerede bir dinin doğduğunu gözlemleyebilirsek, öğretiyle ilgili ifadelerin birer vahiy, başka bir ifadeyle kurucusunun bilinçdışı fantezisinin somutlukları olarak kurucusuna nasıl aktığını görürüz. Kurucunun bilinçdışından çıkan biçimler evrensel geçerli ilan edilir, dolayısıyla, başkalarının bireysel fantezilerinin yerini alır. İncil yazarı Matta, Mesih'in yaşamından bu sürecin bir parçasını bizim için korumuştur: Ayartma hikâyesinde, krallık fikrinin kurucunun bilinçdışında, ona yeryüzündeki kralların üzerinde güç sunan şeytan biçiminde nasıl doğduğunu görüyoruz. Mesih fanteziyi yanlış anlayıp fiziksel anlamda kabul etseydi, dünyada bir deli daha olurdu. Fakat Mesih fantezisinin somutluğunu kabul etmedi, *göklerin* Krallıklarının itaat ettikleri bir Kral olarak dünyaya katıldı. Nitekim Mesih, aslında sonucun da kanıtladığı gibi, paranoyak değildi. Mesih'in psikolojisinin sağlıksızlığı konusunda psikiyatri cephesinin zaman zaman ileri sürdüğü görüşler, akılcı kisvesindeki gülünç

boş laflardan ibarettir, hepsi de, insanlık tarihinde bu süreçlerin anlamını idrak etmekten uzaktır.

81 Mesih'in bilinçdışının içeriğini dünyaya sunduğu form kabul gördü ve herkes için geçerli ilan edildi. Gnostik hareketin ve daha sonraki bütün sapkınlıkların kaderinin tanıklık ettiği gibi, bütün bireysel fanteziler bundan sonra yararsız ve değersiz oldu, sapkınlık kabul edilerek zulüm gördü. Yeremya peygamber, uyardığında aynı doğrultuda konuşur (23. bölüm):

> 16 Her Şeye Egemen RAB diyor ki, Size peygamberlik eden peygamberlerin dediklerine kulak asmayın, Onlar sizi aldatıyor. RAB'bin ağzından çıkanları değil, Kendi hayal ettikleri görüleri anlatıyorlar.
>
> 25 Adımla yalancı peygamberlik edenlerin ne dediklerini duydum. Bir düş gördüm! Bir düş! diyorlar.
>
> 26 Kafalarından uydurdukları hileleri aktaran bu yalancı peygamberler ne zamana dek sürdürecekler bunu?
>
> 27 Ataları nasıl Baal yüzünden adımı unuttuysa, onlar da birbirlerine düşlerini anlatarak halkıma adımı unutturmayı tasarlıyorlar.
>
> 28 Düşü olan peygamber düşünü anlatsın; ama sözümü alan onu sadakatle bildirsin. Buğdayın yanında saman nedir ki? diyor RAB.

82 Erken Hristiyanlıkta, keşişlerin bireysel bilinçdışı faaliyetinin kökünü kazımak için piskoposların nasıl cansiperane çaba gösterdiklerini görüyoruz. İskenderiye Başpiskoposu Athanasius, yazdığı Aziz Anthonius'un biyografisinde bu bakımdan özellikle değerli içgörüler sunar. Athanasius keşişlerine ders verirken, tenhada dua edip oruç tutanların gördükleri hayaletleri, görüleri, ruhun tehlikelerini anlatır. Şeytanın azizlere günah işletmek için nasıl zekice kılık değiştirdiği konusunda onları uyarır. Şeytan, doğasının aşırı baskılanmasına başkaldıran münzevinin kendi bilinçdışının sesidir kuşkusuz. Ulaşmanın oldukça zor olduğu bu kitaptan birkaç alıntı yapıyorum.[36] Bilinçdışının nasıl sistemli baskılanıp değersiz duruma getirildiğini bunlar açıkça gösteriyor.

---

[36] "Life of St. Anthony", *The Book of Paradise*, Palladius, Hieronymus.

Kimi zaman hiç kimseyi görmeyiz ama şeytanların çalışma sesini duyarız ve bu, yüksek sesle söylenen şarkıya benzer; kimi zaman Kutsal Kitabın sözlerini sanki canlı biri tekrar ediyormuşçasına duyarız, sanki biri Kitabı okuyor olsaydı işiteceğimiz kelimeler bire bir bunlardı. Öyle olur ki [şeytanlar] bizi gece duasına kaldırır, yataktan kalkmaya teşvik eder, keşişlerin suretinde ve yas tutanların biçiminde bize görünürler; uzun bir yoldan gelmiş gibi bize yaklaşır, ruhu güçsüz olanların anlayışını yumuşatabilir ve şöyle sözler etmeye başlarlar: -"Viraneliği sevmemiz bütün yaratılış gereği yasadır ama evlerimize geldiğimizde Tanrının izniyle içeri giremiyoruz, adil işler yapamıyoruz." Bu tür bir entrikayla istediklerini yapamadıklarında bu düzenbazlığa son verip başkasına yönelirler, şöyle derler: "Yaşamak senin için artık nasıl mümkün? Zira sen günah işledin ve pek çok haksızlık yaptın. Yüce Ruhun senin ne yaptığını bana açıklamadığını ya da şunu şunu yaptığını bilmediğimi mi sanıyorsun?" Dolayısıyla, sıradan bir kardeş bunları duyar, Kötünün dediği gibi bir kötülük yaptığını içinde hisseder, şeytanın hilebazlığını öğrenmezse gönlü hemen rahatsız olur, umutsuzluğa düşer ve sırt döner.

Öyleyse, ey sevgili kardeşim, bunlardan dehşete kapılmamız gereksiz, ancak, şeytanlar *doğru şeyler* söylemeyi artırınca korkmalıyız ve onları sertçe azarlamalıyız... İşittiğimiz sözlerini dinleme eğiliminde bile görünmemeliyiz, hatta söyledikleri sözler hakikat bile olsa; zira Tanrıya başkaldıranların hocalarımız olması bizim için yüz karası olurdu. Kardeşlerim, doğruluk zırhıyla silahlanalım, kefaret miğferini giyelim, savaş zamanında, gerilmiş bir yaydan atıyor gibi, inanan zihnimizden ruhani oklar atalım. Zira onlar [şeytanlar] birer hiçtir, bir şey olsalar bile Çarmıhın kudretine direnebilecek güçleri yoktur.[37]

Keza başka bir vesileyle

Orada bana son derece mağrur ve küstah görünüşlü bir şeytan göründü, birçok kişinin çıkardığı gürültü patırtıyla önümde durdu, bana şunları söyleme cesaretini gösterdi: "Ben, ben bile Tanrının gücüyüm" ve "Ben, ben bile dünyaların Rabbiyim." Bana şöyle dedi: "Sana ne vermemi istersin?

[37] *A.g.e.*, s. 24 vd.

İste, alacaksın." O zaman ona şiddetle üfledim, Mesih'in adıyla azarladım...

Başka bir vesileyle, ben oruç tutarken, hilebaz, ekmek taşıyan bir keşiş kardeş biçiminde bana göründü, akıl veren sözler söylemeye başladı, şöyle dedi: "Ayağa kalk, yüreğini ekmek ve suyla bastır, aşırı çalıştığın için biraz dinlen, zira sen insansın ve her halükârda çok övülsen de, ölümlü bir beden giyiyorsun, hastalıktan ve sıkıntılardan korkmalısın." Sözlerine baktım, hiçbir şey söylemedim, kendimi tutup cevap vermedim. Sessizce diz çöktüm, duada yakarmaya başladım, şöyle dedim: "Ya Rab, onu her zaman ortadan kaldırmaya alışmış olsan bile, onu yok et." Sözlerimi bitirirken onun sonu geldi ve toz gibi yok oldu, kapıdan duman gibi çıkıp gitti.

Bir keresinde İblis bir gece eve yaklaştı, kapıya vurdu, kapıya kimin vurduğunu görmek için dışarı çıktım, gözlerimi kaldırdım, son derece uzun boylu ve güçlü bir adam gördüm; "Sen kimsin?" diye sordum, "Ben, İblisim" diye cevap verdi. Bundan sonra ona şöyle dedim: "Ne arıyorsun?", bana yanıt verdi: "Neden keşişler, münzeviler ve başka Hristiyanlar bana sövüyor? Neden her zaman bana yığınla lanet ediyorlar?" Onun delice akılsızlığına şaşırdım, başımı sıkı sıkı ellerimin arasına alarak şöyle dedim: "Neden onlara sıkıntı veriyorsun?" Cevap vererek şöyle dedi: "Onlara ben sıkıntı vermiyorum, onlar kendi kendilerine sıkıntı veriyorlar. Zira yaşadığım bir olayda bana öyle geldi ki onlara ben düşmanım diye bağırmamış olsaydım kıyımları sonsuza kadar bitecekti. Bu nedenle, kalacak yerim, parıldayan kılıcım, hatta bana gerçekten itaat edecek insanlar yok, zira bana hizmet edenler beni tümüyle küçümsüyorlar; üstelik benden kopmaya çalıştıkları için, ayrılmasınlar diye onları prangada tutmalıyım, her yerde benden kaçmaya hep hazırlar. Hristiyanlar bütün dünyayı doldurmuşlar, bak, çöl bile onların manastırlarıyla, yerleşimleriyle dolu. Bana sövgü yağdırırlarken, kendilerine dikkat etsinler."

O zaman, Rabbimizin lütfuna hayret ederek ona şöyle dedim: "Nasıl oluyor da her fırsatta yalan söylerken şimdi doğruyu söylüyorsun? Nasıl oluyor da yalan söylemeye alışmışken şimdi doğruyu söylüyorsun? Mesih bu dünyaya geldiğinde sen en aşağılara kadar indirildin, senin hatanın kökü yeryüzünden söküldü," İblis, Mesih'in adını duyunca bedeni gözden kayboldu, sözleri son buldu.[38]

---

[38] *A.g.e.*, s. 33 vd.

83 Bu alıntılar bireyin bilinçdışının doğruyu şeffaf bir biçimde söylemesine rağmen evrensel inancın yardımıyla nasıl reddedildiğini gösterir. Zihin tarihinde bu reddetmenin özel nedenleri var ama bunları burada tartışmamız gerekmez. Bilinçdışının baskılandığı gerçeğiyle yetinmeliyiz. Psikolojik açıdan, bu baskılama libidonun geri çekilmesine bağlıdır. Böyle edinilen libido bilinçli tutumun büyüyüp gelişmesini destekler, sonuçta yavaş yavaş yeni bir dünya resmi oluşur. Bu süreçle kazanılan kuşku götürmez avantajlar yeni tutumu haliyle pekiştirir. Dolayısıyla, zamanımızın psikolojisinin belirgin özelliğinin bilinçdışına yönelik genelde olumsuz bir tutum olması şaşırtıcı değildir.

84 Bütün bilimlerin hem hissetmeyle hem de fanteziyle ilgili görüşleri neden dışladığını anlamak kolaydır, aslında bunu yapmaları kesinlikle gerekiyordu. Onlar, bu nedenle bilimdir. Peki ama psikolojide bu nasıl olur? Psikolojiye bilim diye bakılacaksa, o da aynısını yapmalıdır. Fakat o zaman malzemesinin hakkını verir mi? Her bilim önünde sonunda malzemesini soyutlamalarla ifade etmek ve açıklamak ister; dolayısıyla, psikoloji hissetme, duyum ve fantezi süreçlerini entelektüel soyutlama biçiminde kavrayabilir, aslında kavrar. Bu muamele soyut entelektüel görüşün haklarını kuşkusuz tesis eder ama çok mümkün diğer psikolojik görüşlerin iddialarının hakkını tesis etmez. Bilimsel psikolojide bu diğerlerinden ancak basitçe söz edilebilir; bunlar bağımsız bilimsel ilkeler olarak ortaya çıkamaz. Bilim her koşulda idrakin işidir, diğer psikolojik işlevler, birer nesne olarak ona tabi olur. İdrak bilim dünyasının egemenidir. Ama bilimin pratik uygulama dünyasına adım atması başka bir meseledir. Eskiden kral olan idrak şimdi ancak bakandır - bilimsel açıdan arıtılmış bir araç olduğu doğrudur ama yine de sadece bir âlettir; artık bizatihi hedef değil, ancak önkoşuldur. İdrak ve onunla birlikte bilim artık yaratıcı gücün ve amacın hizmetine verilir. Artık bir bilim olmamakla birlikte yine de hâlâ "psikoloji"dir; kelimenin geniş anlamıyla psikolojidir, yaratıcı fanteziye öncelikli yer verilen yaratıcı yapının psikolojik faaliyetidir. Bu tür pratik psikolojide "yaratıcı fantezi" terimini kullanmak yerine başrolün *hayata* verildiğini söylemek daha doğrudur;

zira kuşkusuz bu, bilimi alet olarak kullanan, yaratıcı ve üretken fantezi olsa da yaratıcı fantezi faaliyetini dış gerçekliğin çeşitli talepleri uyarır. Bilim, bizatihi bir hedef olarak elbette yüksek bir idealdir, ne var ki bilimin istikrarlı icrası ne kadar çok bilim ve sanat varsa o kadar çok "bizatihi hedefler" oluşturur. Haliyle bu, söz edilen tikel işlevlerin çok ayrışmasına ve uzmanlaşmasına ama birbiriyle bütün bağlantısını giderek kaybeden uzmanlık alanlarının çeşitlenmesi gibi bunların da dünyadan ve hayattan kopmasına neden olur. Sonuç, hem uzmanlık alanlarında hem de kendini ayrıştıran ya da uzmanlık düzeyine gömülen her insanın psişesinde yoksullaşma ve kurumadır. Bilim hayat için değerini kanıtlamalıdır; sahibe olması yetmez, hizmetkâr da olmalıdır. Böyle hizmet ederek, hiçbir zaman kendini iki paralık etmez.

85 Bilim, psişenin aykırılıkları ve huzursuzlukları karşısında bize içgörü vermesine, böylelikle özünde bulunan entelektüel maharetlerine derin saygı duymamızı hak etmiş olmasına rağmen bilime mutluluk hedef yüklemek yine de ciddi bir hata olurdu, onu basit bir alet haline getirerek acizleştirirdi. Zira hakiki yaşama sahasına idrak ve bilim cephesinden yaklaştığımızda hemen engellerle karşılaşırız, bu engeller bizi hayatın aynı ölçüde gerçek başka sahalarının dışında bırakır. Bu nedenle, idealimizin evrenselliğini sınır kabul etmek ve daha dolu dolu bir hayat iddialarını göz önünde tutarak idrakin tek başına kapsayabildiğinden daha büyük psikolojik evrensellik garantisi verebilen bir *spiritus rector* aramak zorunda kalırız. Faust, "hissetmek her şeydir" diye feryat ettiğinde, sadece idrakin antitezini ifade eder, bu durumda sadece öbür uca gider; hissetmenin ve düşünmenin ancak daha yüksek üçüncü ilkede birleştiği kendi psişesinin ve hayatının bu bütünlüğünü başaramaz. Bu daha yüksek üçüncü ilke, daha önce belirttiğim gibi, ya pratik hedef ya da hedefi yaratan yaratıcı fantezi olarak anlaşılabilir. Bütünlüğün hedefine ne bizatihi amaç olan bilimle ne de düşüncenin basiret gücünden yoksun olan hissetmeyle ulaşılabilir. Biri, diğerine yardım etmelidir, yine de aralarındaki zıtlık o kadar büyüktür ki köprüye ihtiyaç vardır. Bu köprü yaratıcı fantezide zaten bize verilir. İkisinden de doğmaz, zira ikisinin de anasıdır – hayır, dahası, bir çocuğa yani zıtları uzlaştıran nihai hedefe gebedir.

86 Psikoloji bizim için sırf bir bilim olarak kalırsa hayata nüfuz edemeyiz - bilimin mutlak hedefine hizmet ederiz sadece. Kuşkusuz bu, nesnel durum konusunda bilgilenmemize neden olur ama kendi dışındaki başka bir amaca hep karşı çıkar. İdrak, başka hedeflerin değerini kabul ederek, kendi üstünlüğünü isteyerek gözden çıkarmadıkça, kendi içinde tutuklu kalır. Onu kendi içinden çekip çıkaran, evrensel geçerliliğini kabul etmeyen adımdan ürker, çünkü idrakin bakış açısından başka her şey *fanteziden ibaret*tir. Ama meydana gelen hangi yüce şey önceden fantezi değildi? İdrak bilimin mutlak hedefine sıkıca bağlı kaldığı ölçüde kendini hayatın pınarlarından ayrı tutar. İdrake göre, fantezi arzu düşünden ibarettir, burada bilim için hem makbul hem de gerekli olan fantezinin değerini kaybettiği ifade edilir. Bilimin gelişmesine tartışılan tek konu diye bakıldıkça, bilimin bizatihi amaç olması kaçınılmazdır. Ama gelişmeyi bizzat hayati bir mesele talep ettiğinde hemen kötü olur bilim. Dolayısıyla, Hristiyan kültürü sürecinde, dizginlenemeyen fantezinin baskılanması tarihsel bir gereklilikti, tıpkı çağımızda doğa biliminin farklı nedenlerle olmakla birlikte fanteziyi baskılaması gerektiği gibi. Yaratıcı fantezinin doğru sınırlar içinde zapt edilmezse çok aşırı artarak yozlaşabildiği unutulmamalıdır. Fakat bu sınırlar asla idrakin ya da mantıklı hissin koyduğu yapay hudutlar değildir; zorunluluğun ve tartışmasız gerçekliğin koyduğu sınırlardır.

87 Her çağın görevleri farklıdır, şayet geriye dönüp bakarsak neyin olması gerektiğini ya da gerekmediğini kesinlikle fark edebiliriz. Mevcut zamanda, fikirler zıtlığı hep öfke saçar, zira "savaş her şeyin babasıdır."[39] Sonuca sadece tarih karar verir. Hakikat, ebedi değildir, yerine getirilecek bir programdır. Hakikat ne kadar "ebedi" ise o kadar ölü ve değersizdir; kendisi apaçık olduğu için, bize daha fazla bir şey söylemez.

88 Psikoloji sadece bilim kaldığı sürece fanteziyi nasıl değerlendirdiği Freud'un ve Adler'in iyi bilinen görüşleriyle örneklenir. Freudcu yorum fanteziyi nedensel, temel, içgüdü-

[39] Herman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, s. 88.

sel süreçlere indirger. Adler'in anlayışı onu Benin nihai, temel hedeflerine indirger. Freud'unki içgüdü psikolojisi, Adler'inki Ben psikolojisidir. İçgüdü kişiyi aşan bir biyolojik fenomendir. İçgüdünün üzerine kurulan psikoloji, doğası gereği Beni yok saymalıdır, çünkü Ben, varlığını *principium individuations* yani bireysel farklılaşmaya borçludur, yalıtılmış karakteri onu genel biyolojik fenomenler dünyasından ayırır. Biyolojik içgüdüsel süreçler kişiliğin oluşmasına katkıda bulunmakla birlikte yine de bireysellik kolektif içgüdülerden temelde farklıdır; aslında, bunların tam karşısındadır, tıpkı bireyin kişilik olarak kolektiften her zaman farklı olması gibi. Bireyin özü tam da bu farka dayanır. Her Ben-psikolojisi, içgüdü-psikolojisi için gereken kolektif öğeyi dışlamalı, görmezden gelmelidir, çünkü bu, Benin kolektif dürtülerden farklılaştığı süreci tanımlar. İki görüşün temsilcilerinin bu karakteristik husumeti, iki görüşün de diğerini ille de değersizleştirmesinden ve küçümsemesinden kaynaklanır. Ben psikolojisiyle içgüdü psikolojisi arasındaki temel fark kabul edilmedikçe, iki taraf da kendi teorisinin evrensel geçerliliğini haliyle savunmalıdır. İçgüdü psikolojisi bir Ben süreci teorisi geliştiremez demek değildir bu. Bunu çok iyi yapabilir ama bu da Ben-psikoloğuna kendi teorisinin olumsuzlanması gibi gelir. Bu durumda, Freud'da "Ben-içgüdüleri"nin ara sıra ortaya çıktığını ama bunların genellikle çok mütevazı bir mevcudiyeti güçlükle desteklediğini görüyoruz. Öte yandan, Adler'de sanki cinsellik basit bir araçtır, gücün temel hedeflerine şu ya da bu yolla hizmet eder. Adler'in ilkesi, kolektif içgüdülerin üzerine bindirilen kişisel gücün güvencesidir. Freud'da içgüdü, kendi amaçları doğrultusunda Ben'e hizmet ettirir, öyle ki Ben içgüdünün sırf işlevi gibi görünür.

89 İkisinin de bilimsel eğilimi her şeyi kendi ilkesine indirgemektir, sonuçta çıkarımları bu ilkeden kaynaklanır. Fantezilerin durumunda bu işleyişi tamamlamak özellikle kolaydır, çünkü bilincin işlevlerinin aksine bunlar gerçekliğe uyarlanmaz, dolayısıyla, nesnel yönlendirilmiş bir karakteri yoktur, saf Benin eğilimleri kadar saf içgüdüyü de ifade eder. İçgüdü görüşünü benimsemiş biri bunlarda "arzu-gidermeyi", "çocuksu arzuyu" ve "bastırılmış cinselliği" keşfetmekte zor-

luk çekmez. Ben görüşünü benimseyen biri Ben'in güvenliği ve farklılaşmasıyla ilgili bu temel hedefleri kolayca keşfedebilir, çünkü fanteziler Ben ile içgüdülerin arasındaki ürünlerdir. Bu durumda, fanteziler iki tarafın da öğelerini içerir. Her bir taraf için yorum yapmak her zaman biraz zoraki ve keyfidir, çünkü bir taraf her zaman bastırılır. Yine de kanıtlanabilir hakikat bütünüyle ortaya çıkar; ama sırf kısmi hakikat genel geçerlilik iddiasında bulunamaz. Geçerliliği, ilkesinin kapsamı kadar uzanır. Fakat başka ilkenin sahasında geçersizdir.

90 Freud psikolojisinin belirgin özelliği merkezi bir fikir yani çelişkili arzu eğilimlerini bastırmaktır. İnsan arzular demeti halinde görünür, bu arzular nesneye ancak kısmen uyum sağlayabilir. İnsanın nevrotik zorluklarının nedeni çevrenin etkileri, eğitimdir ve nesnel koşullar içgüdünün serbest ifadesini epeyce engeller. Daha sonraki hayata gölge düşüren çocukça takıntılar ya da ahlaki çekişmeler üreten başka etkiler anne babadan kaynaklanır. Başlangıçtaki içgüdüsel mizaç temel veridir, daha çok nesnel etkiler vasıtasıyla rahatsızlık veren değişimler geçirir; bu nedenle, seçilmiş uygun nesneler itibarıyla içgüdünün hiç engellenmemiş ifadesi gerekli çare gibi gelir. Öte yandan, Adler'in psikolojisinin belirgin özelliği Ben'in üstünlüğüne dair merkezi kavramdır. İnsan öncelikle hiçbir koşulda nesneye tabi olmaması gereken Ben-noktası olarak görünür. Nesneye yoğun arzu, nesne takıntısı ve nesneye yönelik bazı arzuların imkânsız doğası Freud'da önemli rol oynarken, Adler'de her şey öznenin üstünlüğüne yönelir. Freud'da nesneye yönelik içgüdünün bastırılması Adler'de öznenin güvenliği haline gelir. Adler'e göre çare özneyi tecrit eden güvenliğin kalkmasıdır; Freud'a göre, nesneyi ulaşılmaz duruma getiren bastırmanın kalkmasıdır.

91 Freud'un temel açıklaması, özneyle nesne arasındaki en güçlü ilişkiyi ifade eden cinselliktir; Adler'deyse öznenin gücüdür, bu güç nesne karşısında özneyi çok etkin bir biçimde güven altına alır ve her ilişkiyi kesip atan dayanıklı bir tecridin güvencesini verir ona. Freud, içgüdünün nesneye rahatça akmasını sağlama almak ister; Adler, Beni kendi savunma zırhının içinde boğulmaktan kurtarmak için, nesnenin zararlı büyüsünü bozmak ister. Freud'un görüşü özünde dışadönük,

Adler'inki içedönüktür. Dışadönük teori dışadönük tip, içedönük teori içedönük tip için hâlâ geçerlidir. Saf tip tamamıyla tek taraflı bir gelişimin ürünü olduğundan ister istemez dengesizdir de. Bir işlevi aşırı vurgulamak diğerini bastırmakla eşanlamlıdır.

92 Psikanalizde kullanılan yöntem hastanın kendi tipinin teorisine göre yöneltildiğinde bu bastırmayı kaldıramaz. Dışadönük, kendi teorisi uyarınca, bilinçdışında ortaya çıkan fantezilerini içgüdüsel içeriğe indirger, içedönükse bunları kendi güç amaçlarına indirger. Bu analizlerden kaynaklanan kazanım zaten var olan dengesizliği artırır sadece. Bu tür analiz sadece mevcut tipi pekiştirir, tiplerin arasında karşılıklı anlayışı imkânsızlaşır. Uçurum hem dışta hem içte büyür. İçte dağılma baş gösterir, çünkü bilinçdışı fantezilerde, düşlerde vesaire yüzeye çıkan başka işlevlerin fragmanları her zaman küçümsenir ve tekrar tekrar baskılanır. Bu nedenle, bir eleştirmen Freud'un teorisini nevrotik teori diye tanımladığında bir noktaya kadar ona hak verildi, gerçi bu ifadedeki bir nebze iğnelemeyle problemi ciddi ciddi kavrama görevinden bizi kurtarmak istedi. Freud'un ve Adler'in bakış açıları, aynı derecede tek yanlı ve sadece tek bir tipin belirgin özelliğidir.

93 İki teori de imgelem ilkesini reddeder, çünkü bunlar fantezileri başka bir şeye indirger ve sadece göstergebilimsel[40] birer ifade diye ele alır. Gerçeklikte fanteziler bundan ibaret değildir, zira aynı zamanda diğer mekanizmayı da – içedönükte bastırılmış dışadönüklük ve dışadönükte bastırılmış içedönüklük- temsil eder. Ama bastırılmış işlev bilinçdışı ve bu nedenle gelişmemiş, embriyon seviyesinde ve arkaiktir. Bu durumda, daha yüksek seviyede bilinç işleviyle bir tutulamaz. Fantezinin kabul edilemeyen doğası daha çok bu bilinmeyen bilinçdışı işlevin tuhaflığından gelir. Rehber ilkesi dış gerçeğe uyum sağlamak olan biri için imgelem, bu nedenlerle kınanacak, yararsız bir şeydir. Yine de her iyi fikrin ve

---

[40] "Simgesel"den farklı olarak "göstergebilimsel" diyorum. Freud'un simgeler dediği şeyler temel içgüdüsel süreçlerin *işaretler*inden ibarettir. Fakat bir *simge* az çok yakın analojiden başka bir şekilde açıklanamayan bir şey için mümkün olan en iyi ifadedir.

her yaratıcı çalışmanın imgelem ürünü ve kaynağının da çocuksu fantezi denmekten hoşlanılan şey olduğunu biliyoruz. Sadece sanatçı değil, her yaratıcı birey de hayatındaki en büyük şeyi fanteziye borçludur. Fantezinin dinamik ilkesi, çocuğun da belirgin özelliği olan *oyun*'dur, bu durumda da ciddi çalışma ilkesiyle tutarsız gibidir. Ama hiçbir yaratıcı çalışma fanteziyle bu oyun olmaksızın doğmamıştır. İmgelemin oyununa borcumuzun haddi hesabı yoktur. Fanteziyi riskli ya da kabul edilemeyen doğası nedeniyle az değerli bir şey diye ele almak basiretsizliktir. İnsanın en yüksek değerinin imgelemde yatabildiği unutulmamalı. Tedbirli davranarak "–bildiği" diyorum, çünkü öte yandan, fanteziler hammadde halindeyken gerçekleştirilebilir bir değeri bulunmadığı için değersizdir de. Fanteziler içerdikleri hazinenin gün ışığına çıkarılması için bir evre daha gelişmiş olmalıdır. Ama bu gelişme, fantezi gerecinin basit bir analiziyle başarılmaz; inşacı yöntemle bir sentez de gerekir.

94 İki görüş arasındaki zıtlık entelektüel açıdan doyurucu bir biçimde çözümlenebilir mi bilinmez. Abelardus'un çabasına bir anlamda derin saygı duymak gerekse de, pratikte bundan, söz etmeye değer hiçbir sonuç meydana gelmemiştir; zira Abelardus antik Logos kavramının, tamamıyla tek yanlı ve entelektüel, gözden geçirilmiş baskısı olan kavramcılığın ya da "vaazcılığın" dışında uzlaştırıcı bir psikolojik ilke tesis edemedi. Uzlaştırıcı olarak Logosun *sermon* üzerinde kuşkusuz bu avantajı vardı, Logos insan olarak tezahür ettiği için insanın entelektüel olmayan arzularının da hakkını veriyordu.

95 Ne var ki, hayattaki büyük Evet ile Hayır ifadelerini tamamıyla kavrayan Abelardus'un parlak zihni, kendi paradoksal kavramcılığı ile asla tatmin olmayacaktı ve trajik kaderi yüzünden tutkunun zorlayıcı gücünü kaybetmemiş olsaydı başka bir yaratıcı çaba göstermekten feragat etmezdi, izleniminden kendimi kurtaramıyorum. Bunu doğrulamak için bu problemle uğraşan büyük Çin filozofları Lao Zi ile Zhuangzi'yi ya da şair Schiller'i kavramcılıkla kıyaslamalıyız.

5. Kutsal Sofra Konusunda Luther'le Zwingli Arasında Görüş Ayrılığı

96 İnsanların zihinlerini karıştıran daha sonraki ihtilaflardan, aslında önce Protestanlık ve Reformasyon hareketi dikkatimizi çekmelidir. Ancak, bu fenomen o kadar karmaşıktır ki analitik inceleme nesnesi haline gelmeden önce, ilkin farklı birçok psikolojik sürece ayrılmalıdır. Ama bu benim uzmanlığımın dışında kalıyor. Bu nedenle, bu büyük sürtüşmenin özel bir örneğini, yani Luther ile Zwingli arasında Kutsal Sofra konusundaki görüş ayrılığını seçmekle yetinmeliyim. Daha önce söz edilen *transubstantia* dogmasını Lateran Konsili 1215'te kabul etti ve bu tarihten itibaren belirlenmiş bir iman kaidesi halini aldı, Luther bu geleneğe göre büyüdü. Protestanlıkta müjdeci hareket aslında Katolik kurumların değerlerine karşı yönlendirildiği için, törenin ve somut uygulanmasının nesnel bir şefaat değeri taşıdığı nosyonu aslında müjde anlayışına hiç uymasa da, Luther ekmeği ve şarabı almanın etkisini hemen gösteren duyusal izleniminden kendini yine de kurtaramadı. Bunu sadece bir işaret olarak algılayamadı; duyusal gerçekliği ve doğrudan tecrübe edilmesi Luther için vazgeçilmez dinsel zorunluluktu. Bu nedenle, Kutsal Sofrada Mesih'in bedeninin ve kanının gerçekten bulunduğunu iddia etti. Ekmekle şarabın "içinde ve altında" Mesih'in bedenini ve kanını aldı. Luther için, nesneyi doğrudan tecrübe etmenin dinsel anlamı o kadar büyüktü ki kutsal bedenin maddi varlığının somutluğu onun imgelemini büyüledi. Bütün açıklama çabaları bu gerçeğin büyüsü altındadır: Mesih'in bedeni "uzam"da değilse de orada bulunmaktadır. *Consubstantia* denen öğretiye göre, kutsal bedenin gerçek özü de aslında ekmekle şarabın özlerinin yanında yer alıyordu. Bu varsayımdan hareketle Mesih'in bedeninin aynı anda birçok yerde bulunması özellikle insan zekâsını rahatsız etti ve daha sonra yerini Tanrı'nın her nerede olmak isterse orada olduğu anlamına gelen *volipraesentia* aldı. Fakat bütün bu zorluklardan rahatsızlık duymayan Luther duyusal izlenimi doğrudan tecrübe etmeyi kararlılıkla sürdürdü ve insan aklının bütün tereddütlerini ya saçma ya da en iyi ihtimalle tatmin etmeyen açıklamalarla bir kenara itmeyi tercih etti.

97 Luther'in sırf geleneğin gücüyle bu dogmaya sıkıca sarılmaya karar verdiği pek varsayılamaz, zira herkesten çok Luther geleneksel inanç biçimlerini bir kenara itme becerisini bol bol kanıtladı. Kutsal Sofrada "gerçek" ve maddi olana fiilen dokunulduğunu ve Luther için bu temasın duygu değerini varsayarak da aslında büyük bir hata içine düşmemeliyiz; çünkü, müjdeci ilke burada ezilse de lütfun tek aracının tören değil söz olduğunu savunmaya devam ediyordu. Luther için, sözün kesinlikle şefaat gücü vardı ama Kutsal Sofraya katılmak da lütfa aracılık ederdi. Tekrar ediyorum, Katolik Kilisesinin kurumlarına verilen tek taviz bu olmalıydı; gerçekte Luther'in kendi psikolojisinin talep ettiği şey, doğrudan duyu-izlenimi üzerine temel atan hissin ikrarıdır.

98 Luther'in görüşünün tam tersine Zwingli Kutsal Sofrada saf simgesel anlayışı savunuyordu. Onu gerçekten ilgilendiren şey, Mesih'in bedeninin ve kanının "ruhen" yer almasıydı. Bu görüşün belirgin özelliği akıl ve ideal tören anlayışıdır. Avantajı müjdeci ilkeyi çiğnememekti, aynı zamanda akla aykırı bütün hipotezleri önlüyordu. Ne var ki Luther'in korumak istediğine - duyu-izleniminin ve tikel hissetme değerinin gerçekliği- pek az hakkını veriyordu. Gerçi, Luther'in ekmek ve şarabı yiyip içtiği gibi, Zwigli de Kutsal Sofra ayini yönetti ama onun anlayışı nesnenin benzersiz duyum ve his değerini yeterince çoğaltabilen bir açıklama içermiyordu. Luther bunun açıklamasını yaptı ama akla ve müjdeci ilkeye aykırıydı. Duyum ve his yönünden bunun pek önemi yoktur, aslında doğrusu budur, zira fikrin, yeni ilkenin nesne duyumuyla ilgisi azdır. Sonuçta iki görüş de karşılıklı olarak ayrıcalıklıdır.

99 Luther'in açıklaması dışadönük anlayıştan, Zwingli ise ideal görüşten yanadır. Zwingli'nin açıklaması hissi ve duyumu zorlamayıp sadece ideal bir anlayış sunmasına rağmen, nesnenin etkinliği için açık bir kapı da bırakır. Ama görünen o ki dışadönük duruş -Luther'inki- nesneye açık kapı bırakmakla yetinmez; tıpkı hissin ve duyumun hizmetini ideal açıklamanın talep ettiği gibi, bu da idealin duyuma hizmet ettiği bir açıklama talep eder.

100 Soru yöneltmekten başka bir şey yapmadığımı varsa-

yarak, Klasik Çağ ve Ortaçağ düşünce tarihinde tipler problemini konu edinen bu bölümü bu noktada bitiriyorum. Bu kadar zor ve hacimli bir problemi kapsamlı ele alacak kadar uzman değilim. Tipik görüş farklarının mevcudiyetine dair okura bir fikir iletmeyi başardımsa amacıma ulaştım demektir. Burada değinilen malzemenin hiçbirinin nihai şekilde ele alınmadığının farkında olduğumu eklemem pek gerekmiyor. Bu görevi bu konuda benden daha geniş bilgiye vakıf olanlara bırakmalıyım.

II
Schiller'in Tip Problemiyle İlgili Fikirleri

1. İnsanın Estetik Eğitimi Konulu Mektuplar

A. Üst ve Alt İşlevler

101 Benim biraz sınırlı bilgimle tespit edebildiğim kadarıyla, tipik tutumlarda bilincin farklılaşmasını geniş çapta ayırt etme ve bunların özelliklerini ayrıntılı açıklama çabasını ilk defa Friedrich Schiller göstermiştir. Söz konusu iki mekanizmayı ortaya koymak ve aynı zamanda bunları uzlaştırma imkânını keşfetmek için gösterdiği bu önemli çaba ilk kez 1795'te yayımlanan deneme yazısında yer alır: "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" [İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine]. Deneme Schiller'in Holstein-Augustenburg Düküne yazdığı birkaç mektubu içerir.

102 Schiller'in denemesi düşüncesinin derinliği, psikolojik etkisi ve görüş ayrılığının muhtemel psikolojik çözümüne dair geniş görüşüyle, onun fikirlerini enine boyuna tartışmaya ve değerlendirmeye teşvik eder, zira bunları bu bağlamda ele almak hiç kısmet olmamıştır. Açıklamamız esnasında netleşeceği üzere, bizim psikolojiye bakış açımızdan, Schiller'in yaptığı hizmet hiç de önemsiz değildir, zira bize yaklaşımla ilgili, üzerinde dikkatle çalıştığı dizeler sunar, psikolog olarak biz bunların değerini daha yeni yeni anlamaya başladık. Giriştiğim iş kolay olmayacak, zira Schiller'in fikirlerini sözlerinin aslında desteklemediği bir kurguya oturtmakla pekâlâ suçlanabilirim. Zira her temel konuda onun asıl sözlerinden alıntı yapmaya çalışmama rağmen, fikirlerini belli yorumlar getirmeden ve üzerine bina etmeden bu bağlama katmak hep-

ten mümkün olmayabilir. Bu ihtimali gözden kaçırmamalıyım ama öte yandan, Schiller'in belirli bir tipe girdiğini, hatta benim gibi onun da kendine rağmen fikirlerini tek taraflı ortaya koymak zorunda kaldığını unutmamalıyız. Görüşlerimizin ve bilgimizin sınırları, psişemizde ana hatları zaten belirlenen tablodan başkasını düşünmemizin neredeyse imkânsız olduğu psikolojik tartışmalar kadar başka hiçbir yerde belli değildir.

103 Çeşitli belirgin özelliklerden, Schiller'in içedönük tipe girdiğini, Goethe'nin ise – ağır basan sezgisini yok sayarsak- dışadönüğe yatkın olduğu sonucuna varıyorum. Schiller'in idealist tip tanımında kendi imgesini kolayca keşfedebiliriz. Bu özdeşlik nedeniyle, Schiller'in açıklamalarına kaçınılmaz bir sınırlama dayatılır, tam bir anlayış edinmek istiyorsak gözden asla kaçırmamız gereken bir gerçek. Bu sınırlama sayesinde Schiller bir işlevin ana çizgisinin diğerinden daha zengin olduğunu ortaya koyar, içedönükte bu, kusurlu gelişir ve kusurlu gelişme nedeniyle, buna bağlı bazı belirgin alt özellikleri ister istemez taşımalıdır. Yazarın anlatımı bu noktada eleştirmemizi ve düzeltmemizi gerektirir. Schiller'in bu sınırlamasının onu genelde uygulanabilirliği bulunmayan bir terminoloji kullanmaya da teşvik ettiği bellidir. İçedönük olarak, fikirlerle ilişkisi şeylerle ilişkisinden daha iyiydi. Bireyin mensup olduğu hisseden tipe ya da düşünen tipe göre fikirlerle ilişki daha heyecanlı ya da daha düşünsel olabilir. Daha önceki yayımlarımın belki hissetmeyi dışadönüklükle, düşünmeyi içedönüklükle özdeşleştirmesine sebep olduğu okurdan *Analitik Psikoloji Sözlüğü*'nde yaptığım tanımları burada unutmamasını rica ediyorum. İçedönük ve dışadönük tiplerde insanları genelde iki sınıfa ayırıyorum, ayrıca bunlar da işlev-tipleri yani düşünen, hisseden, duyumsal ve sezgisel diye ayrılabilir. Dolayısıyla, içedönük düşünen ya da hisseden tip olabilir, çünkü düşünme kadar hissetme de fikrin üstünlüğü alanına girebilir, tıpkı nesnenin ikisine de yön verebilmesi gibi.

104 Bu durumda, Schiller'in, doğasıyla ve özellikle Goethe'ye karakteristik muhalefetiyle içedönüğe tekabül ettiğini düşünürsem, bunun arkasından, hangi altbölüme mensup ol-

duğu sorusu gelir. Bu soruya cevap vermek zor. Kuşkusuz, sezgi Schiller'de önemli rol oynar; bu nedenle, ya da özellikle ona şair diye bakarsak, sezgisel tip sayabiliriz. Ama insanın estetik eğitimi konusunda mektuplarında düşünür Schiller'in karşımıza çıktığı tartışma götürmez. Mektupların yanı sıra, kendisinin tekrar tekrar ikrarlarından da Schiller'de tefekkür öğesinin ne kadar kuvvetli olduğunu biliyoruz. Sonuçta ona, *içedönük düşünen* tipin psikolojisi açısından yaklaşarak, sezgiselliğini düşünen yanına doğru daha çok kaydırmalıyız. Schiller'in yazılarında bunun lehine açıkça söz eden pasajların sayısı az olmadığı için, bu hipotezin gerçeğe uygun olduğu sonucu umarım yeterince netleşmiştir. Bu nedenle, az önce geliştirdiğim hipotezin benim bütün argümanımı vurguladığını okurun unutmamasını rica ediyorum. Schiller probleme kendi iç tecrübesi açısından yaklaştığı için, bu hatırlatma bana gerekli gibi geliyor. Başka bir psikolojinin yani başka bir insan tipinin aynı probleme tamamıyla başka bir yoldan yaklaşacağını göz önünde bulundurarak, Schiller'in yaptığı çok geniş açıklamaya öznel bir taraflılık ya da kötü düşünülmüş genelleme diye bakılabilir. Ama böyle bir yargı doğru olmazdı, zira çok geniş bir insan sınıfı var ki hem onlar hem de Schiller için farklı işlevler problemi aslında aynı. Dolayısıyla, sonraki argümanda Schiller'in tek taraflılığını ve öznelliğini ara sıra vurgulasam da öne sürdüğü problemin öneminden ve geçerliliğinden uzaklaşmak istemiyorum, tersine, başka açıklamalara yer açmak istiyorum. Bu yüzden, ara sıra yapabildiklerim gibi eleştiriler daha çok başka bir dile yapılan *transkripsiyon* karakterindedir, bu da Schiller'in açıklamasını öznel sınırlardan kurtarır. Yine de argümanım Schiller'inkini çok yakından izler, zira bu – I. Bölümde özellikle dikkatimizi çeken- içe dönme ve dışa dönme meselesinin geneliyle *içedönük düşünen tipin tipik görüş ayrılığından* çok daha az ilgilidir.

105 Schiller, ta baştan beri iki işlevin ayrılmasının nedeni ve kökeniyle ilgilenir. Temel güdü olarak bireyin farklılaşmasına güvenilir içgüdüsüyle kısaca değinir. "Modern insanlıkta bu yarayı açan bizzat kültürdür."[1] Bu tek cümle Schiller'in

[1] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 39. Mektup.

problemi iyice kavradığını gösterir. İçgüdüsel hayatta psişik kuvvetlerin ahenkli işbirliğinin bitmesi asla iyileşmeyen açık yara gibidir, gerçekten Amfortas'ın yarasıdır; çünkü birçok işlevden birinin farklılaşması kaçınılmaz olarak onun aşırı büyümesine ve diğerlerinin ihmal edilerek felce uğramasına yol açar:

> Bir birlik gibi düşünülen ve aklın mizanında ölçülen şimdiki kuşağın, antik dönemin en iyisini dikkate alarak iddia edebildiği avantajları takdirle karşılamıyor değilim, fakat yarışa yakın temasla girmeli ve herkes herkesle rekabet etmelidir. Hangi modern birey insanlık ödülü için tek bir Atinalıyla tek bir dövüşte rekabet etmek için ortaya çıkar? Irkların bütün avantajına rağmen bireylerin bu dezavantajlı ilişkileri nereden gelir?[2]

106 Schiller modern bireyin bu gerilemesinden kültürü, yani işlevlerin farklılaşmasını sorumlu tutar. Sonra sanatta ve bilimde sezgisel ve spekülatif zihinlerin nasıl birbirine yabancılaştığını, her birinin diğerini kendi uygulama alanından kıskançlıkla nasıl dışladığını belirtir.

> Faaliyetimizi tek bir alanla sınırlayarak, diğer kapasitelerimizi devamlı baskılayan bir efendiye kendimizi teslim ettik; bir yerde bol imgelem idrakin güç kazanılan meyvelerini yağmalarken başka yerde soyutlamanın ruhu yüreği ısıtabilen ve hayali tutuşturan ateşi söndürür.
>
> Topluluk, işlevi, insanın ölçüsü yaparsa, vatandaşlarından birinin sadece hafızasına, diğerinin tasnifçi idrakine ve öbürünün sadece mekanik becerisine saygı gösterirse, karaktere kayıtsız kalıp sadece bilgiyi vurgularsa, düzenin ruhu ve yasaya itaat tutumuyla birlikte var olduğu müddetçe idrakin en derin karanlığını bağışlarsa –aynı zamanda söz konusu bireylerde izin verdiği kapsamlılık kaybıyla orantılı yoğunlukta bu özel yatkınlıkların icra edilmesini isterse- bütün dikkati onur ve kâr getiren birinin üzerinde toplamak için zihnin geri kalan yatkınlıklarını ihmal etmesine şaşırmaz mıyız?[3]

---

[2] *A.g.e.*

[3] *A.g.e.*

107 Schiller'in bu düşünceleri gerçekten hacimlidir. Yunan dünyası hakkında eksik bilgileriyle, Yunanları arkalarında bıraktıkları işlerin büyüklükleriyle yargılayan Schiller'in kuşağının onları ölçüsüzce gözünde büyüttüğü anlaşılabilirdir, çünkü Yunan sanatının kendine özgü güzelliğinin nedeni özellikle doğduğu ortamla tezatlığıdır. Yunanın avantajı, modern insandan az farklı olmasıydı; şayet gerçekten de buna avantaj diye bakılırsa, zira böyle bir durumun dezavantajı da aynı derecede gün gibi aşikâr olmalıdır. İşlevlerin farklılaşması, elbette insanın şımarıklığı yüzünden değildi, doğadaki her şey gibi, zorunluluktandı. "Yunan cennetinin" ve Arkadia mutluluğunun bu geç dönem hayranlardan biri, toprağı Attikalı helot olarak ziyaret edebildiyse, Yunanistan'ın güzelliklerine epeyce farklı gözlerle bakmış olabilir. İsa'dan önce 5. yüzyılın ilkel koşullarının bireye niteliklerini ve kapasitelerini her yönüyle geliştirme fırsatı verdiği doğru bile olsa, bu ancak giderek daha da berbatlaşan koşullar binlerce insanı engellediği ve felce uğrattığı için mümkün oldu. Bazı örnek kişilikler üst düzeyde birey kültürüne kuşkusuz ulaştılar ama antik dünyada kolektif kültür hiç bilinmedi. Bu başarı Hristiyanlığa kaldı. Bu nedenle, modern insanlar kitle halinde Yunanlara benzetilmekle kalmadı, kolektif kültürün her standardıyla onları kolayca geride bıraktı. Öte yandan, Schiller bireysel kültürümüzün kolektif kültürümüze ayak uyduramadığı görüşünde çok haklıdır, Schiller bunu yazdığından bu yana geçen 120 yılda bu durum kuşkusuz ileri gitmemiştir. Hatta tersi bile oldu, zira bireysel gelişime çok zarar veren kolektif atmosfere daha çok sapmasaydık, Stirner'in ya da Nietzsche'nin kişileştirdiği şiddetli reaksiyonlar ıslah edici olarak pek gerekmezdi. Nitekim Schiller'in sözleri bugün hâlâ geçerlidir.

108 Sıradan halkın (helotlar, köleler) büyük çoğunun neredeyse tamamını baskılayıp üst sınıfın refahını bireysel gelişimi göz önüne alarak karşılayan antik dönem insanları gibi, Hristiyan dünyası da bu aynı süreci bireyin *içindeki* psikolojik alana olabildiğince naklederek –öznel seviyeye çıkararak da denebilir- bir kolektif kültür durumuna ulaştı. Hristiyan dogması bireyin başlıca değerinin ölümsüz bir ruh olduğunu ilan ederken, halkın alt çoğunluğunu daha değerli azınlığın

özgürlüğü için baskılamak artık mümkün değildi. Bunun yerine, bireyin içindeki daha değerli işlev şimdi alt işlevlere tercih edildi. Böylece, başlıca önem geri kalan hepsinin zararına tek bir değerli işleve verildi. Psikolojik açıdan bu, klasik uygarlıkta toplumun dış biçiminin özneye nakledilmesi, öyle ki antik dünyada dışsal olan yani alt çoğunluğun zararına gelişen ve farklılaşan egemen, ayrıcalıklı bir işlevin bireyin içinde meydana gelmesi demekti. Bu psikolojik süreç vasıtasıyla yavaş yavaş bir kolektif kültür meydana geldi, bireye antik dönemdekinden daha büyük ölçüde "insan hakları" garantisi verildi. Ama bunun öznel köle kültürüne dayanma, yani eski kitlesel köleliği psikolojik alana nakletme dezavantajı vardı, sonuçta kolektif kültür zenginleşirken bireysel kültür geriledi. Kitlelerin köleleştirilmesi nasıl antik dünyanın kanayan yarası ise alt işlevlerin köleleştirilmesi de modern insanın psişesinde her daim kanayan bir yaradır.

109 "Güçlerin icrasında tek taraflılık bireyi yanlışa ama ırkı doğruya sevk eder"[4] der Schiller. Üst işlevin ayrıcalıklı durumu, toplum için değerliyken birey için zararlıdır. Bu zararlı etki öyle bir dereceye gelmiştir ki günümüz kültüründe kitlesel örgütler aslında bireyin tamamıyla yok olması için çaba gösterir, çünkü örgütlerin varoluşu bireylerin ayrıcalıklı işlevlerinin mekanik uygulanmasına bağlıdır. İşleyen şey insan değil, farklılaşmış bir işlevidir. Kolektif kültürümüzde insan artık insan gibi görünmez: İnsanı sadece bir işlev temsil eder, dahası, kendisini bu işlevle tamamıyla özdeşleştirir, başka alt işlevlerin bağlantısını inkâr eder. Böylece modern insan sadece bir işleve indirilir, çünkü kolektif değeri temsil eden bu işlevdir ve muhtemel bir geçimi tek başına sağlama alır. Ama Schiller'in açıkça gördüğü gibi, işlev başka yoldan da farklılaşabilirdi:

> İnsanın birçok kapasitesini geliştirmenin bunları birbiriyle karşı karşıya getirmekten başka yolu yoktu. Güçlerin bu zıtlığı büyük bir kültür aracıdır ama sadece bir araç; zira araç devam ettiği sürece sadece kültüre giden yolda oluruz.[5]

---

[4] *A.g.e.*
[5] *A.g.e.*

110 Bu görüşe göre, savaşan kapasitelerimizin mevcut durumu bir kültür durumu olmaz, sadece yolun üzerindeki bir aşama olur. Bu konuda görüşler kuşkusuz ikiye ayrılacaktır, zira bir insan kültürden kolektif kültürün durumunu anlayacak, başka biri bu duruma sırf *uygarlık* diye bakacak ve kültürden bireyin gelişimine dair daha katı talepler bekleyecektir. Ne var ki Schiller özellikle ikinci görüşle ittifaka girip kolektif kültürümüzü bireysel Yunan kültürüyle olumsuz yönde kıyasladığında yanılır, çünkü o tarihte uygarlığın eksikliğini dikkate almaz, bu da o kültürün sınırsız geçerliliğini çok sorgulanabilir hale getirir. Nitekim hiçbir kültür gerçekte tam değildir, zira şu ya da bu tarafa salınır. Kültür ideali kimi zaman dışadönüktür, başlıca değeri nesnede ve insanın nesneyle ilişkisinde yatar: Kimi zaman içedönüktür, başlıca değeri öznede ve öznenin fikirle ilişkisinde yatar. Dışadönük durumda, kültür kolektif, içedönük durumda bireysel karakter edinir. Hristiyan sevgisi ilkesini güden Hristiyanlığın etkisinde kolektif kültürün nasıl meydana geldiğini, bireysel değerler ilke olarak hor görüldüğü için, bu kültürün (emsaliyle ters özdeşleştirilip bireyselliği çiğneyerek), bireyi nasıl yuttuğunu anlamak kolaydır. Alman klasikçileri çağında antik dünyayı olağanüstü arzulamak buradan kaynaklandı, antik dünya onlar için bireysel kültürün simgesiydi ve bu nedenle, ekseriyetle çok fazla değer verildi, sıklıkla fazlasıyla idealleştirildi. Hatta Yunanistan ruhunu taklit etmek ya da yeniden yakalamak için az çaba gösterilmedi, bugünlerde biraz aptalca gibi gelen ama bireysel kültürün öncüleri olarak yine de takdir etmek gereken çabalar.

111 Schiller'in bu mektupları yazmasından bu yana geçen 120 yılda, bireysel kültür açısından koşullar gittikçe kötüleşti, çünkü bireysel ilgi büyük ölçüde kolektif meşguliyetlere yatırım yapar, bireysel kültürün gelişimine daha az boş zaman kalır. Örgütlenme bakımından daha önceki her şeyi geride bırakan ama tam da bu nedenle bireysel kültüre giderek zarar veren hayli gelişmiş bir kolektif kültürümüz var bugün. İnsanın ne olduğuyla neyi temsil ettiği arasında, birey olarak ne olduğuyla kolektif bir varlık olarak ne olduğu arasında derin bir uçurum var. İşlevi bireyselliğinin aleyhine gelişiyor. Sivri-

lirse kolektif işleviyle özdeşleştiriliyor; ama sivrilemezse, toplumda bir işlev olarak saygı görebilmesine rağmen, bireyselliği alt seviyede, gelişmemiş işlevlerinin seviyesinde, düpedüz barbar kabul ediliyor, sivrilen kişiyse gerçek barbarlığı konusunda kendini güle oynaya kandırmıştır. Bu tek taraflılık kuşkusuz topluma küçümsenmeyecek avantajlar ve başta türlü kazanılamayan edinimler sağlamıştır, Schiller'in güzelce gözlemlediği gibi:

> Ruhumuzun bütün enerjisini tek bir odağa yoğunlaştırıp bütün varlığımızı tek bir kuvvette birleştirerek, deyim yerindeyse, bu bireysel kuvvete kanat takarız ve doğanın ona getirmiş gibi göründüğü sınırların çok dışına onu ustalıkla çıkarırız.[6]

112 Ama bu tek taraflı gelişme kaçınılmaz biçimde tepkiye yol açmalıdır, çünkü baskılanmış alt işlevler hayatımıza katılmaktan ve gelişmekten sonsuza kadar dışlanamaz. Gelişmemişe yaşama fırsatı verebilmek için iç insandaki bölünme yok edilebildiğinde tepkinin zamanı gelecektir.

113 Kültürel gelişmede farklılaşma sürecinin önünde sonunda psişenin temel işlevlerinin çözülmesine neden olduğunu, bireysel kapasitelerin farklılaşmasının çok ötesine geçtiğini, hatta bu kapasiteleri kullanma tarzına hükmeden psikolojik tutum alanına genellikle tecavüz ettiğini daha önce belirttim. Aynı zamanda kültür kalıtım yoluyla gelişim için çoktan iyi bir kapasite elde eden işlevin farklılaşmasını etkiler. Bir insanda bu düşünce kapasitesi, başkasında hissetme kapasitesidir, gelişime özellikle cevap verebilir ve kültürel talepler onu harekete geçirir, insan doğasının zaten isteyerek yatkınlık gösterdiği kabiliyetin özellikle üzerine eğilir. Bunun gelişmesi söz konusu işlevin *a priori* herhangi bir tikel yeterlilik iddia ettiği anlamına gelmez; tam tersine, belli bir duyarlılık, kolayca değişme, esneklik gerektirdiği söylenebilir, bu nedenle, en yüksek bireysel değer her zaman bu işlevde aranmaz ya da bulunmaz ama daha ziyade, bu işlevin kolektif amaçla geliş-

[6] *A.g.e.*

tiği ölçüde, belki sadece en yüksek kolektif değerde aranıp bulunur. Dediğim gibi, ihmal edilmiş işlevlerin altında çok daha yüksek bireysel değerler pekâlâ gizli kalmış olabilir, kolektif hayat için önemleri az olsa bile bireysel hayat için bunlar çok önemlidir, kişinin kolektif işlevinde boşu boşuna aradığı yoğunluk ve güzellikte bireysel hayat bahşedebilen hayati değerlerdir. Farklılaşmış işlev kişiye kolektif varoluş olanağı sağlar ama sadece bireysel değerlerin gelişmesinin verebildiği o doyumu ve yaşama hazzını sağlayamaz. Bunların yokluğu genellikle büyük eksiklik olarak hissedilir ve bunlardan gelen bölünme, Schiller'in kıyasladığı gibi, ıstırap veren bir yarayla kıyaslanabilen içsel bölünmeye benzer. Schiller şöyle devam eder:

> Nitekim insanın kuvvetlerinin bu parça parça gelişmesi bütün olarak dünya adına ne kadar çok kazandırabilse de bundan etkilenen bireylerin bu evrensel amacın laneti altında acı çektikleri inkâr edilemez. Atletik bedenler kuşkusuz jimnastik hareketleriyle gelişir ama güzellik sadece kol ve bacakların serbest ve rahat hareketiyle oluşur. Bireysel yeteneklerin çabası aynı biçimde olağanüstü insanlar yaratır kuşkusuz ama insanlara mutluluk ve doymuşluk veren sadece temkinli ılımlılıktır. İnsan doğasının gelişimi böyle bir özveriyi zorunlu duruma getirseydi geçmiş ve gelecek çağları nasıl bir ilişki içinde göğüslerdik? İnsanlığın kölesi olurduk; insanlık adına binlerce yıldan beri köle gibi çalışırdık ve bu köleliğin utanç verici izleri sakatlanmış doğamızı dağlardı -daha sonraki kuşak kendini ahlak sağlığının gözetimine mutlu bir tembellikle adayabilsin ve insanlığının serbestçe büyümesi gelişsin diye! Ama insanın kaderinde herhangi bir amaçla kendini ihmal etmesi yazabilir mi? Aklın kendi tasarılarıyla bize salık verdiği bütünlüğü Doğa kendi tasarılarıyla bizden alabilir mi? Bireysel kuvvetlerin gelişmesinin bunların bütünlüğünden özveride bulunmayı gerektirdiği yanlış olmalıdır; ya da Doğa yasasının bu eğilimi her ne kadar çok olsa da *doğamızda Sanatın tahrip ettiği bu bütünlüğü yüksek sanat vasıtasıyla restore etme serbestliğimiz olmalıdır.*[7]

[7] *A.g.e.* İtalikler benim.

114 Belli ki Schiller'in özel hayatında bu anlaşmazlık duygusu derindi ve kölelikte çürüyen baskılanmış işlevleri kurtaran, ahenkli bir hayatı restore eden tutarlılık ya da homojenlik isteği uyandıran onun kendi içindeki bu antagonizmdi. Bu fikir Wagner'in *Parsifal* eserinin de ana motifidir, kayıp mızrağın yerine konmasında ve yaranın iyileştirilmesinde buna simgesel anlam verilir. Wagner'in sanatsal terimlerle söylemeye çalıştığını Schiller felsefi düşüncelerle aydınlatmaya çabaladı. Hiçbir yerde açıkça belirtilmese de onun probleminin klasik hayat tarzını ve dünya görüşünü yeniden devam ettirmenin etrafında dönüp durduğu olgusu gayet açıktır; buradan, onun, Hristiyanlığın çözümünü ya gözden kaçırdığı ya da bilerek isteyerek görmezlikten geldiği sonucu çıkarılır. Her halükârda Schiller'in ruhunun gözü yine de kendisinin gayret ettiğinden -kötü olandan kurtarma- başka amacı bulunmayan Hristiyanlığın kurtuluş öğretisinden çok antik dönemin güzelliğine odaklanıyordu. Sapkın Julianus, Kral Helios konulu söylevinde[8] insan yüreği "öfkeli savaşla doludur" der; bu sözlerle hem kendini hem de bütün çağını hakkıyla karakterize eder –kalplerin ve zihinlerin eşi benzeri görülmemiş kaotik kargaşasında ifadesini bulan geç antik dönemin iç yarası; Hristiyan öğretisi buna dayanarak kurtuluş vadetmişti. Hristiyanlığın sunduğu kuşkusuz çözüm değildi, değerli bir işlevin diğer bütün işlevlerden kopması, serbest kalmasıydı, o tarihte yönetim üzerinde de aynı tarzda mütehakkim bir iddiada bulundu. Hristiyanlık belirli tek bir yön sunar, başka her yönü dışlar. Hristiyanlığın sunduğu kurtuluş olanağını Schiller'in sessizce geçiştirmesinin asıl nedeni bu olabilirdi. Paganın Doğayla yakın teması Hristiyanlığın sunmadığı bu olanağı vadediyor gibi geliyordu.

> Fiziksel yaratılışı gereği Doğa, ahlaki yaratılışımız gereği takip etmemiz gereken yolu bize gösterir. Alt örgütlerde temel kuvvetlerin mücadelesi azalmadan önce doğa fiziksel insanın soylu oluşumuna ulaşmaz. Keza etik insanda öğelerin mücadelesi, kör içgüdülerin bu çekişmesi önce giderilmeli,

[8] Oratio IV, *In regem solem.*

sonra da biz insanın farklılığını desteklemeye cüreti göstereme-den önce onun içindeki ilkel antagonizme son verilmelidir. Öte yandan, karakterinin bağımsızlığı güvence altına alınmalıdır, biz onun içindeki çeşitliliği idealin birliğine tabi kılamadan önce yabancı despotik formlara biat, makul özgürlüğe yer vermiştir.[9]

115 Alt işlevin ayrılması ya da kurtulması değildir bu, onunla uzlaşarak, doğanın yolunda zıtlıkları birleştirdiğinin kabul edilmesidir. Ama Schiller, alt işlevinin kabulünün "kör içgüdülerin çekişmesi"ne yol açabildiğini düşünür; diğer yandan, değerli üst işlevin daha az değerli alt işlev karşısında üstünlüğü idealin birliğince yeniden tesis edilmesi, böylece ilk durumun düzeltilmesi gibi. Alt işlevler üst işleve zıttır, anlık formları nedeniyle, temel doğalarında çok zıt olmasa da. Aslında bunlar uygar insanın hedeflerine ulaşmasını engellediği için ihmal edildi, bastırıldı. Ama bunlar tek taraflı ilgileri içerir ve insanın bireyliğinin mükemmelliğiyle hiç de eşanlamlı değildir. Şayet amaç bu olsaydı, kabul edilmeyen işlevler kaçınılmaz olurdu, aslında doğaları gereği bu işlevler onunla çelişmezdi. Ama kültürün amacı insanın bireyliğinin mükemmelleşmesi idealiyle örtüşmediği sürece bu işlevler küçümsenmeye ve bir ölçüde bastırılmaya maruz kalır. Bastırılmış işlevlerin bilinçli kabulü iç savaşla eşdeğerdir; daha önce baskı altında tutulan zıtlar serbest bırakılır ve "karakterin bağımsızlığı" bir an önce yok edilir. Bu bağımsızlığa ancak bu çekişmenin çözümüyle ulaşılabilir, bu da zıt kuvvetlerin üzerinde despotik otorite olmaksızın imkânsız gibi gelir. Özgürlük konusunda bu yolla anlaşmaya varılır ve ahlaken özgür bir kişiliğin inşası bu olmaksızın aynı derecede imkânsızdır. Ama eğer özgürlük korunursa kişi içgüdülerin çekişmesine teslim edilir.

İlk girişimlerine düşmanlığını her zaman ilan eden özgürlükten korkan insanlar bir yerde kendilerini rahat bir köleliğin kollarına atacaklar, başka bir yerde, ukala himayenin umutsuzluğa sevk etmesiyle, doğal durumun vahşi sefahati-

[9] Schiller, *a.g.e.*

ne kapılacaklar. İnsanın her işinin büyük hükümranı basiretsiz kuvvet, sıradan bir dövüş yarışması gibi, ilkelerin yalandan çekişmesine karar vermeye en sonunda el atıncaya kadar, insan doğasının güçsüzlüğü gasp edilecek, haysiyeti ezilecektir.[10]

116 Fransa'da çağdaş devrim, kanlı arka plana rağmen bu ifadeye hayat verdi: Hızla yükselen idealizmle beraber, felsefe ve akıl adına başladı, kanlı bir kaosla bitti, Napolyon'un despotik dehası buradan kaynaklandı. Zincirlenmemiş hayvanın gücü karşısında Akıl tanrıçası kuvvetinin yetmediğini anladı. Schiller, aklın ve hakikatin yenildiğini hissetti ve bu nedenle, hakikatin bizzat bir *kuvvet* olması gerektiği iddiasını ortaya koydu:

> Hakikatin fethetme kuvveti şimdiye kadar çok azdı, kabahatin çoğu, hakikati nasıl ortaya çıkaracağını bilmeyen idrakte değil, onu dışarıda bırakan yürekte ve ona hizmet etmeyen içgüdüdedir. Önyargının evrensel nüfuzu, felsefenin ve tecrübenin tuttuğu bütün ışığın yanında bu entelektüel karanlık nereden gelir? Çağ *aydınlanmış*, yani pratik ilkelerimizi düzeltmek için en azından yeterli bilgi keşfedilmiş, herkese yayılmıştır. Özgür araştırma ruhu, hakikate yaklaşmayı uzun zaman engelleyen yanılsamaları dağıtmıştır, fanatizmin ve sahtekârlığın üzerinde kurduğu tahtın temellerini sarsmaktadır. Akıl duyuların yanılsamasından ve düzenbaz safsatadan temizlenmiştir, ilkin Doğadan vazgeçmemize sebep olan felsefe şimdi bizi acilen Doğanın bağrına dönmeye yüksek sesle çağırmakta –bu yüzden mi hâlâ barbarız?[11]

117 Schiller'in bu sözlerinde Fransız Aydınlanmasının ve Devrimin fantastik entelektüalizminin yakınlığını hissediyoruz. "Çağ aydınlanmış" –idrake nasıl da aşırı değer verme! "Özgür araştırma ruhu yanılsamaları dağıtmıştır" –ne akılcılık! *Faust*'ta Proktofantazmist'in sözlerini hatırlatıyor: "Hemen kaybol ortadan, senin önemin kalmadı!" Bu çağın insanları, aklın gerçekten böyle bir kuvveti olsaydı, bunu kanıtla-

---

[10] *A.g.e.*

[11] *A.g.e.*

ması için uzun zamandır bol bol fırsatı bulunduğunu unuttuğundan, önemine ve etkisine fazla değer vermeye yatkın olsalar bile çağın etkili zihinlerinin hepsinin böyle düşünmediğini gözden kaçırmamalı; sonuçta akılcı entelektüelliğin tırmanan bu seyri Schiller'in bu aynı eğiliminin özellikle güçlü öznel gelişiminden kaynaklanmış olabilir pekâlâ. Schiller'de şiirsel sezginin zararına değil, hissetme pahasına idrakin üstünlüğünü hesaba katmalıyız. Schiller'e sanki imgelemle soyutlama arasında, yani sezgiyle düşünme arasında sürekli çekişme varmış gibi geliyordu. Nitekim Goethe'ye şunları yazıyordu (31 Ağustos 1794):

> Özellikle ilk yıllarda hem spekülasyon hem de şiir alanında bana belli bir acemilik veren bu; kuralmış gibi, filozof olduğumda şair birden karşıma çıkardı, şair olduğumda felsefenin ruhu beni sarardı. Şimdi bile imgelemin kuvveti soyutlamamı, soğuk muhakeme de şiirimi altüst ediyor.

118 Schiller'in mektuplarında sık sık ifade ettiği, Goethe'nin zihnine olağanüstü hayranlığı ve arkadaşının sezgisine duyduğu neredeyse kadınsı empati ve sempati bu çekişmenin içe işleyen farkındalığından kaynaklanır, Goethe'nin doğasının neredeyse mükemmel senteziyle kıyaslandığında Schiller'e bu iki kat zor gelmiş olmalıdır. Bu çekişmenin nedeni psikolojikti, his enerjisi onun idrakine de yaratıcı imgelemine de aynı ölçüde yardım ediyordu. Schiller bundan kuşkulanmış gibidir, zira Goethe'ye yazdığı aynı mektupta fiziksel bir hastalık imgeleme ve idrake zarar vermekle tehdit eder etmez, bunlara doğru sınırlar getirmesi gereken ahlak güçlerini "öğrenip kullanmayı" başladığı gözlemini yapar. Daha önce belirtildiği gibi, kusurlu gelişmiş işlevin belirgin özelliği bilinçli kontrolden vazgeçmek ve kendi özerkliği sayesinde diğer işlevlerle bilinçsizce karışmaktır. Bu durumda, farklılaşmış bir seçim yapamayan tamamıyla dinamik bir etken gibi davranır. Bir vakada bilinç işlevi niyetlerin ve kararların sınırlarının dışına çıkarılır; bir başkasında amacına ulaşmadan durdurulup yan yola saptırılır, üçüncü vakada diğer bilincin diğer işlevleriyle çekişmeye itilir –karışan ve bozan bilinçdışı

güç farklılaşmadıkça ve bilincin kontrolüne tabi olmadıkça çözümsüz kalan çekişme. "Bu yüzden mi hâlâ barbarız?" feryadının hem çağın ruhuna hem de Schiller'in öznel psikolojisine kök saldığını güvenle varsayabiliriz. Dönemindeki başkaları gibi o da kötülüğün kökünü yanlış yerlerde aradı; zira barbarlığın temelinde asla akıl ya da hakikat yoktur, bunların etkisi çok azdır ama onlardan çok fazla şey beklenir, hatta "hakikat"e batıl inanç seviyesinde aşırı değer verildiği için akla böyle bir etki atfedilir. Barbarlığın temelinde tek taraflılık, itidal eksikliği, genelde kötü ölçü vardır.

119 Hemen ardından korkunun zirveye çıktığı çarpıcı Fransız Devrimi örneğinde Schiller, Akıl Tanrıçasının egemenliğinin nereye kadar vardığını ve insanın içindeki akıl yürütemeyen hayvanın nereye kadar zafer kazandığını anlayabiliyordu. Schiller'e özel bir aceleyle problemi konusunda baskı yapan kuşkusuz bu çağdaş olaylardı; zira aslında kişisel ve bu nedenle görünüşte öznel olan problem, kişisel çatışma gibi aynı psikolojik öğeleri içeren dış olaylarla rastlaştığında ansızın bütün toplumu kapsayan genel bir soruna dönüşür sıklıkla. Kişisel problem bu yolla şimdiye kadar eksik olan bir itibar kazanır; çünkü iç uyumsuzlukta her zaman küçük düşürücü ve onur kırıcı bir şey vardır, öyle ki insan iç savaşın lekelediği devlet gibi, hem içeride hem dışarıda küçültücü bir duruma batar. Kuşkusuz, aşırı dozda özsaygıdan acı çekmemek koşuluyla, insanı kalabalığın önünde salt kişisel çelişkisini sergilemekten alıkoyan şey budur. Ama kişisel problemle daha geniş ölçüde çağdaş olaylar arasındaki ilişki fark edilip anlaşıldığında bu, salt kişiselliğin yalnızlığından kurtarır ve öznel problem toplumumuzun genel bir sorunu halinde büyütülür. Çözüm olanağı açısından bu hiç de az bir edinim değildir. Zira insanın kendi kişiliğine bilinçli ilgisinin cılız enerjileri kişisel problemin emrindeyken şimdi artık kolektif içgüdünün birleşik güçleri bir araya gelir, bu da içeri akar ve Ben'in ilgileriyle birleşir; dolayısıyla yeni çözüm imkânları sunan yeni bir durum ortaya çıkar. Zira kişisel irade ve cesaretle asla mümkün olmayan şey kolektif içgüdünün gücüyle mümkün olur; insanı, kendi kişisel enerjisinin hiç üstesinden gelemediği engellerden aşırtır.

120 Bireysel ve sosyal işlev arasındaki çekişmeyi çözmek için bu girişimi üstlenme cesaretini Schiller'e verenin büyük ölçüde çağdaş olayların izlenimleri olduğunu varsayabiliriz. Aynı antagonizmi Rousseau da derinden hissetmiştir, aslında *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine* (1762) çalışmasının başlangıç noktası buydu. Problemimizle ilgili birçok pasaj buluruz burada:

> Vatandaş ancak bir kesrin payıdır, değeri paydasına bağlıdır; değeri bütüne yani topluluğa bağlıdır. İyi toplumsal kurumlar insanı doğa dışı hale getirmeye, bağımsızlığını bağımlılıkla takas etmeye, birimi grubun içine karıştırmaya en uygun olanlardır.
>
> Sosyal yaşamda doğal hislerinin üstünlüğünü koruyan biri ne istediğini bilmez. Kendisiyle her zaman savaşır, arzularıyla görevleri arasında tereddüt eder, ne insan ne de vatandaştır. Ne kendine ne de başkalarına faydası vardır.[12]

121 Rousseau eserine ünlü cümleyle başlar: "Failin elinden çıkarken her şey iyidir; her şey insanın elinde yozlaşır." Bu ifade hem Rousseau'nun hem de bütün dönemin belirgin özelliğidir.

122 Schiller de keza geçmişe bakar, kuşkusuz Rousseau'nun doğal insanına değil -temel fark buradadır- "Antik Yunanistan'ın herhangi bir yerinde" yaşayan insana. Bu geriye dönük yönelim ikisinde de ortaktır ve geçmişi idealleştirmeye, ona aşırı değer vermeye ayrılmazcasına bağlıdır. Antik dönemin güzelliklerine hayran olan Schiller döneminin gündelik Yunanını unutur; Rousseau, "Doğal insan tamamıyla kendidir; yekpare bir birim, mutlak bir bütündür" cümlesiyle baş döndürücü yüksekliklere tırmanır, doğal insanın tepeden tırnağa kolektif yani kendinde olduğu kadar başkalarında da olduğunu, birimden ibaret olmadığını tamamıyla unutur. Başka bir yerde Rousseau şöyle der:

> Her şeye sıkı sıkı sarılırız, her şeye, zamana, yerlere, insanlara, şeylere sıkı sıkı yapışırız; her birimiz için bu önemli-

[12] *Emile*, I. kitap, s. 9.

dir, önemli olacaktır; biz kendimizin ancak en küçük parçasıyız. Deyim yerindeyse, bütün dünyaya yayılırız ve bu geniş alanın tamamı konusunda hassaslaşırız. . . İnsanları kendilerinden bu kadar uzaklaştıran doğa mı?[13]

123 Rousseau aldanır; bu durumun yeni bir gelişim olduğuna inanır. Ama öyle değil; biz bunun ancak yakın zamanda bilincine vardık; o hep böyleydi ve başlangıcına ne kadar inersek daha da çok ortaya çıkar. Zira Rousseau'nun tasvir ettiği, Lévy-Bruhl'ün münasip biçimde *gizemli katılış* dediği ilkel kolektif zihniyettir yalnızca. Bireyliği bu baskılama yeni değildir, bireyliğin hiç olmadığı arkaik dönemin kalıntısıdır. Demek ki ele aldığımız öyle ya da böyle yakın tarihli bir baskılama değil, kolektifliğin ezici gücünün yeni bir anlamı ve farkındalığıdır. Haliyle bu güç Kilise'nin ve Devlet'in kurumlarına yansıtılır, sanki fırsat verildiğinde ahlaki emirlerden bile kaçmanın zaten yeterince yolu yokmuş gibi! Bu kurumlar kendilerine atfedilen her şeye kadirliğe asla sahip değil, her tür yenilik yanlısı onlara bu nedenle zaman zaman saldırır; baskılama gücü bizde, bizim barbar kolektif zihniyetimizde bilinçdışı halde var. Kolektif psişe için, her bireysel gelişim nefret uyandırır, kolektifliğin amaçlarına doğrudan yaramaz. Nitekim yukarıda söz ettiğimiz bir işlevin farklılaşması bireysel değerin gelişimi olmakla birlikte kolektif bakış açısı hâlâ o kadar çok belirleyicidir ki gördüğümüz gibi bireye zarar verir.

124 İki yazarın da insan psikolojisinin eski koşullarını eksik bilmesi geçmiş değerler konusunda yanlış yargılarda bulunmalarına yol açtı. Bu yanlış yargının sonucu, yüksek konumundan her nedense düşmüş daha mükemmel insan tipinin daha eski yanıltıcı suretine inançtır. Geriye dönük yönelim pagan düşüncesinin kalıntısıdır, zira şimdiki kötü zamanın habercisi olan cennetvari bir Altın Çağ hayal etmek arkaik ve barbar zihniyetin iyi bilinen belirgin özelliğidir. İnsana önce gelecek umudu vermek, sonra da ideallerini gerçekleştirme imkânı vadetmek Hristiyanlığın büyük sosyal ve ruhsal başa-

[13] *A.g.e.*, II. kitap, s. 65.

rısıydı.[14] Zihnin daha yakın tarihli gelişiminde bu geriye dönük yönelimi vurgulamak Rönesans'tan beri kendini giderek hissettiren paganlığın geniş çapta gerilemesi fenomeniyle bağlantılı olabilir.

125 İnsanın eğitim yönteminin seçiminde bu geriye dönük yönelimin kesin bir etkisinin de olması gerektiği bana kesin gibi geliyor. Böyle yönelmiş zihin geçmişin hayal aleminde her zaman destek arar. Tiplerle tipik mekanizmalar arasındaki çekişmenin bizi onlar arasında uyum sağlayacak bir şey aramak zorunda bıraktığını bilmeseydik bunu hafife alabilirdik. Aşağıdaki pasajlarda göreceğimiz gibi, Schiller buna da çok önem veriyordu. Temel düşüncesini az önce söylediklerimizi özetleyen aşağıdaki sözlerde ifade eder:

> Yardımsever bir ilah bir süt çocuğunu erkenden annesinin memesinden kapıp kaçırsın, daha iyi bir çağın sütüyle beslesin, Yunanistan'ın bu uzak yerinde büyüyüp tam olgunlaşması için onu sevk etsin. Çocuk adam olunca onu bir yabancı gibi kendi yüzyılına geri döndürsün; Agamemnon'un oğlu gibi korkunç dış görünüşüyle o yüzyılı memnun etmek için değil, aksine, arındırmak için.[15]

126 Yunan prototipinin tercihi bundan daha açık zor ifade edilir. Ama bu katı ifadede de Schiller'i bakış açısını zorunlu olarak genişletmeye iten bir sınırlama göze ilişir:

> Aslında malzemesini bu çağdan ama biçimini daha soylu bir zamandan -yok, bütün zamanların ötesinden, kendi varlığının değişmeyen mutlak birliğinden- alacaktır.

Schiller daha da geriye, insanların hâlâ yarı ilah oldukları ilkel kahramanlık çağına gitmesi gerektiğini açıkça hissediyordu. Şöyle devam eder:

> Burada, insanın tanrısal doğasının saf havasından, çok aşağıdaki bulanık anaforlarda fırıl fırıl dönen kuşakların ve çağların yozluğunun bozamadığı, Güzellik pınarı fışkırır.

---

[14] Bunun emareleri Yunan gizemlerinde zaten bulunur.

[15] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 9. Mektup.

Burada, Altın Çağ'ın güzel bir yanılsaması var, insanlar hâlâ tanrıdır ve ebedi güzellik bakışıyla sürekli tazelenirler. Ama burada da Schiller'in şair yanı düşünür yanını geride bırakmıştır. Birkaç sayfa sonra düşünür yine öne geçer:

> Sanatların geliştiği ve zevkin hüküm sürdüğü tarihin hemen her çağında insanlığın gerileme durumunda bulunması ve insanlar arasında geniş yayılım gösteren yüksek derecede estetik kültürün siyasal özgürlük ve sivil erdemle, güzel tavırların iyi ahlakla ya da cilalı davranışların hakikatle el ele gittiği tek bir örneğin ortaya çıkmaması aslında bizi düşündürmelidir.[16]

127 Bilinen ve hiçbir biçimde inkâr edilemeyen bu tecrübeye göre, bu eski zaman kahramanları çok da özenli bir hayat yaşamamış olmalıydılar, aslında başka bir şey yaptıklarını Yunan olsun olmasın tek bir mit bile iddia etmez. Güzellik ancak kendi mevcudiyetiyle mest ederdi, çünkü ceza yasası da kamu ahlakının koruyucuları da henüz yoktu. Ancak sefalet, acı ve iğrençlik dolu bir gerçeğin üzerinde yükseldiğinde yaşayan güzelliğin altın pırıltılar yaydığını kabul ettiğinde Schiller bindiği dalı keser; zira Schiller, görü, keyif ve güzelin yaratılmasının bölünen şeyi birleştireceğini kanıtlamayı üstlenmişti. İnsan doğasının ilkel biriminin düzeltilmesine güzellik aracılık etmeliydi. Buna karşılık, her tecrübe, mevcudiyetin bir koşulu olarak güzelliğin zıddına ihtiyaç duyduğunu göstermeye devam eder.

128 Schiller'i önceden şair yanının coşturduğu gibi şimdi de düşünür yanı coşturur: Güzelliğe *güvenmez*, tecrübeden yola çıkarak, güzelliğin zararlı bir etki yapabilme olasılığını bile savunur:

> Gözümüzü ne zaman antik dünyaya çevirsek zevk ve özgürlüğün birbirini karşılıklı engellediğini ve Güzelliğin ancak kahramanca erdemlerin yıkıntıları üzerine egemenlik kurduğunu görüyoruz.[17]

---

[16] *A.g.e.*, s. 10.

[17] *A.g.e.*

Tecrübeyle kazanılan bu içgörü, Schiller'in güzellikle ilgili iddiasını zor destekleyebilir. Schiller'in teması daha da izlendiğinde öyle bir noktaya gelir ki güzelliğin arka yüzünü çok göze çarpan netlikte anlatır:

> Güzelliğin etkisi konusunda tecrübenin şimdiye kadar bize öğrettiklerine bakarsak insanlığın hakiki kültürü adına çok tehlikeli olan hisler geliştirmemiz için kuşkusuz fazla teşvik göremeyiz; inceliğin bütün avantajlarına rağmen güzelliğin güçten düşüren etkisine yöneldiğimizi görmektense Güzelliğin eritici gücünden vazgeçmeliyiz, hatta kabalık ve katılık riski pahasına.[18]

129 Düşünür şairin sözlerini kelimesi kelimesine değil, dilinin anlaşılmasını arzu ettiği gibi *simgesel* alırsa, şairle düşünürün kavgası elbette bitirilebilir. Schiller kendini yanlış anlamış olabilir mi? Neredeyse öyle gibi görünüyor, yoksa kendine böyle karşı çıkamazdı. Şair her çağın ve her kuşağın altından akan ve her insanın yüreğinde sürekli kabaran lekesiz güzellik pınarından söz eder. Şairin aklında antik dönemin Yunanı değil, içimizdeki eski pagan, bilinçsizce var olan ama içimizde yaşayan daima biraz bakir doğa ve saflığını korumuş güzellik vardır, bunun yansıyan parıltısı geçmişin şekillerini başkalaştırır ve bunun uğruna bu kahramanların aslında bizim aradığımız güzellikte olduklarını düşünme hatasına düşeriz. İçimizdeki arkaik insandır bu, kolektifliğe yönelmiş bilincimizin reddettiği bu insan bize iğrenç ve kabul edilmez gibi gelir ama bizim başka yerde aradığımız bu güzelliğin taşıyıcısı yine de odur. Şair Schiller'in kastettiği insan odur ama düşünür Schiller onu Yunan prototipiyle karıştırır. Düşünürün kanıt değerindeki bu malzemeden mantıklı bir sonuç çıkaramadığı ve boş yere gayret ettiği şeyi şair simgesel dille ona vadedilen toprak diye açıklar.

130 Zamane insanının tek taraflı farklılığını herhangi bir eşitleme girişiminde, farklılaşmadığı için alt olan işlevleri ciddi ciddi kabul ederek hesaba katmak gerektiği bütün bun-

---

[18] *A.g.e.*

lardan son derece barizdir. Alt işlevlerin enerjilerinin nasıl serbest bırakılacağı ve bunların farklılaşmaya nasıl sevk edileceği anlaşılmazsa hiçbir aracılık girişimi başarılı olmayacaktır. Bu süreç ancak enerji yasalarına göre meydana gelebilir, yani gizli enerjilere oyuna girme şansı veren bir meyil yaratılmalıdır.

131 Bir alt işlevi doğrudan üst işleve dönüştürmek umutsuz bir görev olurdu, yine de sıklıkla üstlenilmiş ve sıklıkla başarısız olmuştur. *Perpetuum mobile* yapmak gibi kolay olurdu. Daha yüksek bir değer kaynağı aynı zamanda desteklemezse enerjinin alt biçimi öyle basitçe üst biçime dönüştürülemez; yani dönüşüm ancak üst işlev pahasına başarılabilir. Ama alt biçimler de enerjinin daha yüksek biçiminin başlangıçtaki değerine hiçbir koşulda ulaşamaz ya da üst işlev tarafından sürdürülemez: Bir ara seviyede eşitlenme kaçınılmaz sonuçtur. Ama kendini farklılaşmış bir işleviyle özdeşleştiren her birey için bu, dengelenmiş olmasına rağmen başlangıç değeriyle kıyaslandığında kesinlikle daha alt değerde bir duruma inmeyi gerektirir. Bu sonuç kaçınılmazdır. İnsan doğasının birliğini ve uyumunu amaçlayan her eğitim bu gerçeği hesaba katmalıdır. Schiller de kendi tarzında aynı sonuca varır ama bu sonuçları kabul etmemek için mücadele eder, hatta güzellikten vazgeçmesinin gerektiği noktaya kadar. Ama düşünür acımasız yargısını dile getirdiğinde yine şair konuşur:

> Ama belki tecrübe böyle bir konuda karara varılacak yargıç kürsüsü değildir ve biz tecrübenin tanıklığını önemsemeden önce, bizim söz ettiğimizin ve bu örneklerde aleyhine tanıklık edilen şeyin aynı Güzellik olduğu kuşkuya yer bırakmadan belirlenmelidir.[19]

132 Schiller'in burada tecrübeden üstün olmaya çalıştığı bellidir; başka bir deyişle, güzelliğe tecrübenin desteklemediği bir nitelik bahşeder. "İnsanlığın gerekli bir koşulu olarak Güzellik sergilenmelidir" görüşüne inanır, yani gerekli, zorunlu bir kategori olarak; nitekim Schiller güzelliğin saf ente-

[19] *A.g.e.*

lektüel kavramından ve bizi "tezahürlerin çemberinden ve şeylerin yaşayan mevcudiyeti"nden uzaklaştıran "aşkın yol"dan söz eder. "Gerçekliğin ötesine geçmeye cesaret edemeyen, Hakikati asla kavrayamaz."[20] Tecrübenin gösterdiği şeye öznel direnci yokuş aşağı bir yola sürüklendiğinde Schiller, mantıklı idraki hisse hizmet etmeye zorlar, tabii diğer taraftan ilk hedefe ulaşmayı yine de mümkün hale getiren bir ifadeyi de ona dayatır, her ne kadar bunun imkânsızlığı çoktan kanıtlanmış olsa da.

133 Rousseau, doğaya bağımlılık ahlaksızlık içermezken, insana bağımlılığın içerdiği varsayımı ile benzer bir ihlale kapı açar, öyle ki aşağıdaki sonuca varır:

> Doğanın yasaları gibi ulusların yasalarını da hiçbir insan gücü asla çiğneyemez, insanlara bağımlılık şeylere bağımlılık olur; doğal durumun bütün avantajları milletler topluluğunda sosyal yaşamın bütün avantajlarıyla birleştirilebilir. İnsanı kötülükten koruyan özgürlük onu erdeme yücelten ahlakla birleşir.[21]

Bu düşünceler temelinde aşağıdaki öğüdü verir:

> Çocuğun sadece şeylere bağımlılığını sürdürün, eğitiminin ilerlemesinde doğanın düzenini izlemiş olursunuz... Çocuk koşmak istediğinde oturtmayın, sakin kalmak istediğinde koşturmayın. Kendi hatalarımızla çocuklarımızın iradesini bozmasaydık arzuları şımarıklıktan ari kalırdı.[22]

134 Talihsizlik o ki uygar bir durumun aynı zamanda doğal bir durum olduğu, doğa yasalarıyla ulusların yasalarının ahenk içinde kaldığı bir durum asla olmadı. Böyle bir uyumun mümkün olduğu tasavvur edilirse iki durumun da ideale ulaşamadığı, idealin çok altında kaldığı bir uzlaşma olarak tasavvur edilebilir ancak. Her kim ideallerin birine ya da öbürüne ulaşmayı arzu ederse Rousseau'nun ifadesiyle yetine-

---

[20] *A.g.e.*
[21] *Emile*, II. kitap, s. 68 vd.
[22] *A.g.e.*, s. 69.

cektir: "İnsan ya da vatandaş yaratma arasında seçim yapmalısınız, ikisini aynı anda yaratamazsınız."

135 Şu zorunlulukların ikisi de içimizde vardır: doğa ve kültür. Sadece kendimiz olamayız, başkalarıyla ilgimiz de olmalıdır. Dolayısıyla, sırf aklî uzlaşma olmayan bir yol bulunmalıdır; yaşayan varlığa tamamıyla uygun bir durum ya da süreç, peygamberin dediği gibi, "yürüyenlerin bön kişiler de olsa yoldan sapmayacakları bir anayol ve kutsal yol"[23] olmalıdır. Dolayısıyla, bu durumda Schiller düşünürün alanına biraz saldırganca tecavüz etmekle birlikte, ben içindeki şaire hakkını teslim etmekten yanayım, zira mantıklı hakikatler son söz değildir, mantıksız hakikatler de vardır. İnsan ilişkilerinde idrakten ötürü imkânsız gibi görünen şey mantıksızlıktan ötürü sıklıkla gerçekleşir. Aslında, insanlığın her zaman başına gelen çok büyük dönüşümlerin hepsi entelektüel hesaplamayla meydana gelmemiştir, çağdaş zihinlerin ya görmezlikten geldiği ya da saçma diye reddettiği, ancak çok sonra yapısal zorunlulukları nedeniyle kabul edilen yollarla meydana gelmiştir. Çok defa bunlar hiç kabul edilmez, zira zihinsel gelişimin çok önemli yasaları hâlâ yedi mühürlü bir kitaptır.

136 Şairin felsefi tutumlarına özel bir değer vermekten yana pek değilim, zira onun ellerinde idrak yanıltıcı bir araçtır. Bu vakada idrak başarabildiğini zaten başarmıştır; arzuyla tecrübe arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermiştir. Bu durumda, felsefi düşünceden bu çelişkinin çözümünü talep etmekte ısrar etmenin hiç yararı yok. En sonunda çözüm düşünülseydi bile, gerçek engel yine de karşımıza çıkardı, zira çözüm bunu düşünme olasılığında ya da mantıklı bir hakikatin keşfinde değil, gerçek hayatın kabul edebildiği bir yolun keşfinde yatıyor. Önermeler ve bilgece kurallar aslında hiç eksik değildi. Tek sorun bu olsaydı, Pythagoras döneminde insanlık her bakımdan yükseklere ulaşmanın en iyi fırsatlarını bulurdu. Schiller'in önermeleri bu nedenle birebir anlamında değil, dediğim gibi, simge olarak alınmalıdır, bu da Schiller'in felsefi eğilimleri gereğince, felsefi kavram kisvesinde ortaya çıkar. Keza Schiller'in yürümeye başladığı "aşkın yol" bilgiye

[23] Yeşaya 35:8.

dayanan eleştirel bir muhakeme değil, insanın aklıyla üstesinden gelemediği bir engelle karşılaştığında ya da karşısına çözümsüz bir görev çıktığında hep izlediği yol olarak simgesel anlaşılmalıdır. Ama bu yolu bulup izlemek için insan önce eski yolunun çatallara ayırdığı zıtlıklarda uzun süre dolaşmış olmalıdır. Engel onun yaşam ırmağına baraj kurar. Libido böyle göllenerek biriktiğinde, önceden hayatın istikrarlı akışında birleşen zıtlıklar dağılır ve bundan sonra savaşa hevesli düşmanlar gibi zıtlıklar birbiriyle karşı karşıya gelir. Sonucu ve süresi daha önce bilinmeyen uzun bir çekişmede bitap düşerler, kaybettikleri enerjiden yeni yolun başlangıcı olan bu üçüncü şeyi inşa ederler.

137 Bu yasa uyarınca Schiller, iş başındaki zıtlıkların doğasını derinlemesine araştırmaya kendini verir. Karşımıza hangi engel çıkarsa çıksın -zor bir engel olması koşuluyla- bizim maksadımızla inatçı nesne arasındaki uyumsuzluk hemen kendi içimizdeki uyumsuzluk haline gelir. Zira nesneyi irademe boyun eğdirmeye gayret ederken, varlığımın bir parçasını adeta nesneye akıtan güçlü bir libido yatırımının ardından bütün varlığım giderek onunla ilişkiye girer. Bunun sonucunda, kişiliğimin bazı kısımları nesnenin benzer nitelikleriyle kısmen özdeşleşir. Bu özdeşleşme meydana gelir gelmez, çekişme benim psişeme aktarılır. Nesneyle çekişmenin bu "içeyansıması" iç uyumsuzluk yaratır, nesnenin karşısında beni güçsüzleştirir ve iç uyumsuzluğun her zamanki semptomları olan tesirleri serbest bırakır. Yine de bu tesirler kendimi hissettiğimi ve -kör değilsem- dikkatimi kendime verip zıtlıkların psişemdeki oyununu izleyecek bir konumda olduğumu kanıtlar.

138 Schiller'in tuttuğu yol bu. Bulduğu uyumsuzluk, durumla birey arasında değildir, on birinci mektubun başında bunu "kişiyle koşulun" ikiliği, yani Ben'le Ben'in değişen tesir durumları olarak tasavvur eder. Zira Ben'in görece bir istikrarı varken tesirle ilişkisi ya da tesire eğilimi değişkendir. Dolayısıyla Schiller, uyumsuzluğu kökünden yakalamak ister. Aslında, bunun bir yanı Ben'in bilinçli işlevi, öte yanıysa Ben'in kolektiflikle ilişkisidir. İki belirleyici de insan psikolojisinin doğasında var. Ama çeşitli tiplerin her biri bu temel gerçekle-

ri farklı bir ışıkta görecektir. İçedönük için, Ben fikri bilincin devamlı ve baskın notasıdır ve içedönük için bunun antitezi tesirle bağlantılı ya da tesire eğilimli olmadır. Dışadönük, tam tersine, nesneyle ilişkisinin devamlılığını daha çok, Ben fikrini daha az vurgular. Dolayısıyla, dışadönük için problem farklıdır. Schiller'in başka düşüncelerini izlerken bu nokta unutulmamalı. Örneğin, Schiller "kişi"nin kendini "sonsuza kadar sabit olan Ben'de ve bir tek bunda" ifşa ettiğini söylediğinde, buna içedönüğün bakış açısından bakılır. Dışadönüğün bakış açısından, kişinin kendini basitçe ve sadece nesneyle ilişkisinde, nesneyle ilişkisinin işlevinde ortaya koyduğunu söylemeliyiz. Zira ancak içedönük için, "kişi" özellikle Ben'dir; dışadönük için bu, kendisinin teessüründedir, tesir altında kalmış Beninde değil. Onun Beni teessüründen yani ilişkisinden adeta daha az önemlidir. Dışadönük, kendini dalgalanan ve değişebilende, içedönük durağanda bulur. Ben sonsuza kadar sabit değildir, en azından onu pek az dikkate alan dışadönük için. Öte yandan, içedönük için çok önemlidir; bu nedenle içedönük Ben'ine tesir edebilen her değişimden çekinir. İçedönük için teessür doğrudan acı veren bir şey olabilir, dışadönük içinse hiçbir surette kaçırılmamalıdır. Aşağıdaki ifadede Schiller içedönük olarak kendini hemen şöyle açıklar:

> Mantıklı doğasının ona salık verdiği kural her değişimde sürekli kendisi kalmak, her algıyı tecrübeye yani bilgi birimine dönüştürmek ve zaman içinde tezahürlerinin her birini bütün zamanların yasası haline getirmektir.[24]

139 Soyutlayan, kendi kendine yeten tutum barizdir; hatta bu yüce bir davranış kuralı haline getirilir. Her olay hemen tecrübe düzeyine yükseltilmeli ve bu tecrübelerin toplamından hemen bütün zamanlar için bir yasa çıkarılmalıdır; gerçi geleceği engelleyebilecek yasalar çıkarmasın diye hiçbir olayın tecrübe haline gelmediği öbür tutum da aynı ölçüde insanidir.

140 Schiller'in Tanrı'yı *oluş* değil, *öncesiz ve sonrasız varlık*

---

[24] Schiller, *a.g.e.*, s. 11.

diye düşünebilme tutumuna bu tamamıyla uygundur; dolayısıyla, yanılmayan bir sezgiyle Schiller içedönük ideal durumun "Tanrısallığını" kabul eder:

> Mükemmel olduğu düşünülen insan değişimin gelgitleri arasında sonsuza kadar aynı kalan durağan bir birim olur böylece. . . İnsanın içinde ilahilik potansiyeli taşıdığı kuşku götürmez.[25]

141 Tanrı'nın doğası kavrayışı onun Hristiyan tecessümü anlayışına ve Yeni-Platonculardaki tanrıların anası ve onun demiurgos halinde yaratılarak alçalan oğlu görüşlerine de terstir.[26] Ama Schiller'in en yüksek değere atfettiği işlevin ilahilik olduğu bellidir: Ben fikrinin istikrarıdır bu. Schiller için en önemli şey kendini teessürden soyutlayan Ben'dir, dolayısıyla, her içedönük gibi, Schiller'in da en çok farklılaştırdığı fikir budur. Tanrısı, en yüce değeri, Ben'in soyutlanması ve korunmasıdır. Dışadönük için, tam tersine Tanrı, nesne tecrübesi, gerçekliğin içine tam olarak batmadır; bu nedenle, insan haline gelen Tanrı, ona ebedi, değişmez yasa koyucudan daha sempatik gelir. Biraz öngörebiliyorsam, bu görüşler ancak tiplerin *bilinçli* psikolojisi için geçerlidir. Bilinçdışında, ilişkiler tersine döner. Anlaşılan Schiller bunu sezmişti: Bilinçli zihniyle Schiller değiştirilemez şekilde var olan bir Tanrı'ya inanmakla birlikte, ilahilik kendisini ona *hisler*le, teessürle, canlı değişim süreciyle açıklar. Ama Schiller için bu ikincil önemde bir işlevdir, kendisini Ben'iyle özdeşleştirdiği ve Ben'ini değişmekten soyutladığı ölçüde, bilinçli tutumu da tamamıyla soyutlanır; teessürü, nesneyle ilişkisi ise zorunlu biçimde bilinçdışına gömülür.

142 Kendi idealinin peşinde koşarken her olaydan bir tecrübe ve her tecrübe toplamından bir yasa edinen bilincin soyutlama tutumundan içedönüğün belirgin özellikleri olan belli bir sınırlama ve fakirlik ileri gelir. Schiller bunu Goethe'yle ilişkisinde açıkça hissetti, zira Goethe'nin daha dışadönük

---

[25] *A.g.e.*

[26] Karş. Mürtet Julianus'un Tanrıların anası konulu söylevi.

doğasında kendisiyle nesnel bir tezat sezdi.[27] Goethe kendisiyle ilgili anlamlı bir biçimde şöyle der:

> Tefekkürü seven bir insan olarak, ben, katıksız gerçekçiyim, öyle ki karşıma çıkan her şeyden hiçbir şey arzu etmeyebilirim ve onlara hiçbir şey eklemeyebilirim. Nesneler arasında beni ilgilendirip ilgilendirmediği dışında ayrım yapmam.[28]

Goethe, Schiller'in kendisi üzerindeki etkisiyle ilgili çok tipik olarak şöyle der:

> Bazı nesnelerin temsilcisi olarak sana hizmet etmiş olsam da dış şeyleri ve bunların ilişkilerini çok dikkatle gözlemlemekten beni vazgeçirip kendime döndürdün. İçteki insanın çok yönlülüğüne daha adil bakmayı bana öğrettin.[29]

143 Öte yandan Schiller Goethe'de sıklıkla vurgulanan bir tamlık ya da kendi doğasının doygunluğunu bulur, aynı zamanda farkı da hisseder, bunu şöyle belirtir:

> Fikirlerimin büyük bir maddi zenginlik getireceğini bekleme benden, zira benim sende bulduğum bu. Benim ihtiyacım ve çabam az şeyden çok şey elde etmek, insanların edinilmiş bilgi dediklerinden benim yoksun olduğumu anlasaydın, bazı bakımlardan başarıya ulaşabildiğimi belki görürdün. Fikir çemberim küçük olduğu için, bir tarafından diğer tarafına daha sık, daha hızlı geçiyorum ve bu nedenle, sahip olduğum az miktarda hazır nakdi daha iyi kullanabiliyorum, biçim sayesinde içerikten yoksun bir çeşitlilik yaratıyorum. Ben azıcık mülkiyetimi çeşitlendirmek isterken sen büyük fikirler dünyanı basitleştirmeye çalışıyorsun. Senin yönetecek bir krallığın, benimse küçük bir aleme doğru genişletmeye heves ettiğim biraz geniş bir fikir dağarcığım var sadece.[30]

144 Bu ifadeden, içedönüğün belirgin özelliği olan bir

---

[27] Goethe'ye Mektup, 5 Ocak 1798.
[28] Schiller'e Mektup, 27 Nisan 1798.
[29] Schiller'e Mektup, 6 Ocak 1798.
[30] Goethe'ye Mektup, 31 Ağustos 1794.

aşağılık duygusu çıkarır ve "büyük fikirler dünyası"nın bir dışadönük tarafından öyle tabi olduğu kadar yönetilmediğini buna eklersek, bu durumda Schiller'in şikâyeti, temelde soyutlayan bir tutumun sonucunda gelişme eğilimi gösteren yoksulluğun çarpıcı bir resmini verir.

145 Bilincin soyutlama tutumunun açıklamamızdaki sonraki bir seyirde önemi daha bariz duruma gelecek başka bir sonucu, bilinçdışının bir telafi tutumu geliştirmesidir. Zira soyutlama nesneyle ilişkiyi (çok fazla "tecrübe" ve "yasa" edinildiği için) ne kadar çok kısıtlarsa bilinçdışında nesneye yoğun arzu o kadar ısrarla gelişir, en sonunda bu, kendini bilinçte nesneye zorlanımlı duyusal bağlılık olarak ifade eder. Nesneyle duyusal ilişki, soyutlama nedeniyle eksik ya da daha çok bastırılmış olan his ilişkisinin yerini alır. Bu nedenle, Schiller, belirgin bir özellik olarak *hisler*e değil, *duyular*a ilahiliğin yolu diye bakar. Benliği düşünceden yararlanırken teessürleri, hisleri duyumdan yararlanır. Dolayısıyla, onun için bölünme düşünme biçimindeki ruhsallıkla teessür ya da his biçimindeki duyusallık arasındadır. Dışadönük için durum tam tersidir: Onun nesneyle ilişkisi hayli gelişmiştir ama fikirler dünyası duyusal ve somuttur.

146 Duyusal his ya da daha çok duyusal durumda mevcut olan his kolektiftir. Tesirle ilişkiye ya da tesire yatkınlığa neden olur, bu da bireyi her zaman *gizemli katılış* durumuna, hissedilen nesneyle kısmen özdeşleşme koşuluna getirir. Bu özdeşleşme kendini hissedilen nesneye zorlanımlı bağımlılıkta ifade eder, bir kısırdöngü tavrından sonra, içedönükte, ağır gelen bağımlılığı ve yol açtığı zorlanımı yok etme amacıyla soyutlamanın yoğunlaşmasına neden olur. Schiller duyusal hissin bu hususiyetini kabul ediyordu:

> İnsan sadece hissettiği, sadece arzu ettiği ve sadece şehvetle davrandığı sürece ancak bir *dünya*dan ibarettir.[31]

Ama içedönük kişi teessürden kaçmak adına soyutlamaya süresiz devam edemediği için, sonunda kendini dış dünyayı biçimlendirmek zorunda hisseder. Schiller devam eder:

---

[31] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 11. Mektup.

> Nitekim sadece dünya olmamak için maddeye biçim vermelidir; içindeki her şeyi dışsallaştırmalı, dışarıdaki her şeyi biçimlendirmelidir. İki görev de en yüksek başarıya ulaştığında, benim yola çıktığım ilahilik kavramına geri döner.[32]

147 Bu konu önemli. Duyusal hissedilen nesnenin insan olduğunu varsayalım –bu talimatı kabul edecek mi? İlişkide bulunduğu kişinin, kendisinin yaratanıymış gibi kendisini biçimlendirmesine izin verecek mi? İnsan küçük ölçekte Tanrı'yı oynamayı kuşkusuz ister ama önünde sonunda cansız şeylerin bile mevcut olmak için ilahi bir hakkı vardır ve dünya uzun zaman önce, ilk hominidler taşları yontmaya başladığında kaos olmaya son verdi. Her içedönük sınırlı fikirler dünyasını dışsallaştırmak ve dış dünyayı buna göre biçimlendirmek isteseydi aslında bu ciddi bir teşebbüs olurdu. Bu girişimlerde her gün bulunulur ama birey acı çeker ve "Tanrısallığı" nedeniyle çok da haklıdır.

148 Dışadönük için Schiller'in açıklaması şöyle devam eder: "Dışarıdaki her şeyi içselleştirmek ve içteki her şeyi biçimlendirmek." Gördüğümüz gibi bu, Schiller'in Goethe'de uyandırdığı tepkiydi. Goethe Schiller'e şunları yazarken bunun çarpıcı bir örneğini verir:

> Öte yandan, her tür etkinlikte benim tamamıyla idealist olduğum bile söylenebilir: Nesnelerden hiçbir şey istemiyorum; ama bunun yerine, her şeyin benim anlayış biçimlerime uymasını talep ediyorum.[33]

İçedönük dış dünyayı etkilediğinde olduğu gibi, dışadönük düşündüğünde de olaylar despotça vuku buluyor demektir bu.[34] Bu nedenle, açıklama ancak neredeyse mükemmel bir duruma varıldığında geçerlidir, aslında içedönük çok zengin, esnek ve ifade edilebilir bir fikirler dünyasına varır, bu dünya

---

[32] *A.g.e.*

[33] Schiller'e Mektup, 27 Nisan 1798.

[34] Bu bölümde dışadönük ve içedönük hakkında söylediğim her şeyin sadece tartıştığımız tipler için geçerli olduğunu vurgulamak istiyorum: Goethe'nin temsil ettiği sezgisel, dışadönük hisseden tip ve Schiller'in temsil ettiği sezgisel, içedönük düşünen tip.

nesneye artık Prokrustes'in yatağını dayatmaz, dışadönüğünse nesne konusunda geniş bilgisi ve nesneye saygısı vardır, düşüncesinde nesneyi etkin hale getirdiğinde artık bir karikatüre yol açmaz. Bu durumda, Schiller'in açıklamasını mümkün olan en büyük ölçüte dayandırdığını, bireyin psikolojik gelişimini neredeyse engelleyen taleplerde bulunduğunu– her ayrıntıda açıklamasının ne anlama geldiğine dair düşüncesinin çok net olduğunu varsaydığını- görüyoruz.

149 Böyle olabilirse de, "içteki her şeyi dışsallaştırma ve dıştaki her şeyi biçimlendirme" ifadesinin içedönüğün ideal bilinçli tutumu olduğu en azından epeyce bellidir. Bir yandan bu, içedönüğün içindeki kavramsal dünyanın ideal kapsamının, formel ilkenin varsayımına dayanır, öte yandan da artık teessür gibi değil, aktif güç gibi gelen duyu ilkesini ideal uygulama imkânı varsayımına dayanır. İnsan "duyusal" olduğu sürece "dünyadan ibarettir"; "sadece dünya olmamak için maddeye biçim vermelidir". Pasif, alıcı, duyusal ilkenin değiştiğini belirtir bu. Ancak böyle bir değişim nasıl meydana gelir? İşte, bütün mesele bu. İnsanın, maddi dünyaya sevimli bir biçim vermek için gereken bu olağanüstü alanı fikirler dünyasına dayatabildiği, aynı zamanda teessürünü, duyusal doğasını fikirler dünyasının seviyesine çıkarmak için pasif durumdan aktif duruma getirdiği pek varsayılamaz. İnsan şurada burada bir şeyle ilişkili ve ona tabi olmalıdır, yoksa gerçekten Tanrı'ya benzer. Schiller'in bunu nesneye zarar verecek kadar ileriye götürdüğü sonucuna varmak zorunda kalırız. Ama bu arkaik alt işleve sınırsız varoluş hakkı verir, bildiğimiz gibi Nietzsche en azından teoride bunu gerçekten yaptı. Bu sonuç hiçbir surette Schiller için geçerli değildir, çünkü fark ettiğim kadarıyla, bu anlamda kendisini hiçbir yerde bilinçli ifade etmemiştir. Açıklaması, bunun yerine, tamamıyla naif ve idealist karakterdedir, döneminin ruhuyla gayet uyumludur, Nietzsche'nin başlattığı psikolojik eleştiri dönemine dadanan insanın doğasına ve hakikatine derin güvensizlikle henüz yozlaşmamıştır.

150 Schiller'in açıklaması ancak nesnenin karşısında asla adalet endişesi duymadan ya da adaletin yeterliliğini vicdanlı incelemeden acımasız bir bakış açısıyla uygulanabilirdi. Ama

Schiller'in kuşkusuz hiç düşünmediği bu koşullarda alt işlev de hayata katılabildi. Naif, bilinçdışı, güçlü sözlerin ve adil davranışların cazibesiyle donanmış arkaik öğeler de nüfuz etti ve mevcut "uygarlığımızın" inşasına yardım etti, bu uygarlığın doğası konusunda, insanlık bu aralar bir ölçüde hemfikir değildir. Şimdiye kadar uygar hayatın dış görünüşünün ardında gizlenen arkaik içgüdünün gücü sonunda hakiki renkleriyle yüzeye çıktı, bizim "hâlâ barbar" olduğumuzu tartışma götürmez biçimde kanıtladı. Zira bilinçli tutumun, gururlu ve mutlak bakış açısı nedeniyle, Tanrı'ya benzediği iddiasında bulunması gibi, bilinçdışı tutumun da duyusal ve vahşi doğaya sahip arkaik bir Tanrı'ya doğru geliştiği unutulmamalı. Herakleitos'ta geçen *enantiodromia* kavramı, bu *deus absconditus*'un yüzeye çıkıp ideallerimizin Tanrısını duvara sıkıştıracağı zamanın geleceğinin güvencesini verir. 18. yüzyılın sonunda insanlar Paris'te ne olduğunu gerçekten görmemişler gibi, insan doğasının dipsiz kuyularına bu anlık bakışın gerçek anlamı konusunda kendilerini kandırmak için estetik, coşkulu ya da önemsiz bir tutumla oyalandılar.

> "Bu ölüler diyarında dehşet var
> Ve insan tanrıları ayartmayacaktır.
> Tanrıların geceyi ve korkuyu neyle örttüklerini
> Görmeye hiç can atmasın![35]

151 Schiller yaşarken ölüler diyarını ele alma zamanı henüz gelmemişti. Aslında Nietzsche buna daha yakındı, zira öngörülemeyen bir mücadele dönemine yaklaştığımız Nietzsche için kesindi. Naifliğin peçesini yırtan, gelecek çağın en önemli içeriği olmanın nasip olduğu ölüler diyarı fikirlerini *Zerdüşt*'ünde hatırlatan, Schopenhauer'in tek hakiki öğrencisi oydu.

B. Temel İçgüdülere Dair

152 Schiller bu on ikinci mektubunda iki temel içgüdüyü ele alır, kendini onları ayrıntılı anlatmaya adar. "Duyusal" iç-

[35] Schiller, *Der Taucher*.

güdü "insanı zamanın sınırları içine oturtmak ve onu malzemeye dönüştürmek"le ilgilidir. Bu içgüdünün talebi şudur:

> Değişiklik olmalı, öyle de zamanın içeriği olmalı. Sadece dolu zamanın meydana getirdiği bu duruma *duyum* denir.
>
> Bu durumda insan büyüklük biriminden, zamanın doldurulmuş bir anından ibarettir –ya da daha doğrusu bu bile değildir, zira duyum ona hakim olduğu ve zaman onu fırıl fırıl döndürdüğü sürece kişiliği yok olur.
>
> Bu içgüdünün kırılmayan bağları, yükselmeye gayret gösteren ruhu duyu dünyasına zincirler ve soyutlamayı sonsuzlukta serbest dolaşmaktansa şimdinin sınırlarına geri çağırır.[36]

153 Schiller'in bu içgüdünün ifadesini duyum ve etkin olarak değil, tensel *arzu* diye düşünmesi tamamıyla onun psikolojisinin belirgin özelliğidir. Schiller için tenselliğin *tepkisel*, müteessir, tamamıyla içedönüğe özgü bir karaktere sahip olduğunu gösterir bu. Dışadönük, *arzu* öğesini kuşkusuz vurgular. *Değişikliği* talep edenin bu içgüdü olması da ayrıca önemlidir. Fikir değişmezlik ve ebedilik ister. Fikrin üstünlüğünün idaresinde yaşayan, kalıcılık için çabalar; dolayısıyla, değişikliğe iten her şey fikre karşı çıkmalıdır. Schiller'in durumunda, his ve duyum gelişmemiş durumda olduğu için, esasında birbiriyle kaynaşır. Aşağıdaki pasajın kanıtladığı gibi, Schiller hisle duyumu aslında yeterince ayırt edemez:

> His sadece şunu söyleyebilir: Şu anda bu özne için bu hakikattir; başka bir anda başka özne gelip mevcut duyumla ilgili bu ifadeyi hükümsüz kılabilir.[37]

154 Bu pasajda Schiller için his ve duyumun aslında birbiriyle değişebilen terimler olduğu açıkça görülür, duyumdan ayrı olarak hissin yetersiz değerlendirildiği ve farklılaştırıldığı ortaya konur. Farklılaşmış his sadece kendine özgü ve bireysel değerler kadar evrensel değerler de tesis edebilir. Ama

---

[36] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 12. Mektup.

[37] *A.g.e.*

içedönük düşünen tipin pasif ve tepkisel karakteri nedeniyle, "his-duyum"unun tamamıyla kendine özgü olduğu doğrudur; zira uyarıldığı bireysel durumdan bütün durumların soyut kıyaslamasına asla çıkamaz, çünkü içedönük düşünen tip bu görevi hissetme işleviyle değil, düşünme işleviyle yapar. Tam tersine, içedönük hisseden tipte his soyut ve evrensel bir karakter alır, evrensel ve kalıcı değerler tesis edebilir.

155 Schiller'in tanımının başka bir analizinden, "his-duyum"un (bu terimle içedönük düşünen tipte bu ikisinin kaynaşmasını kastediyorum) bir işlev olduğunu, Ben'in kendisini onunla özdeş ilan etmediğini anlıyoruz. Yabancı ve düşman bir karakteri vardır, kişiliği "yıkar", fırıl fırıl döndürür, özneyi kendisinin dışına çıkarır, kendine yabancılaştırır. Bu nedenle Schiller onu, insanı "kendisinin dışına" çıkaran (=dışadönük) tesire benzetir. İnsan kendini topladığında buna "doğru olduğu üzere, kendine gelme (=içedönük), yani Ben'ine dönme, kişiliği yeniden tesis etme" der. Schiller'e sanki "his-duyum" aslında kişiye ait değil de daha ziyade istikrarsız bir aksesuarmış, "sağlam bir irade onun taleplerine karşı çıkabilirmiş" gibi geldiği buradan çok bellidir. Ama dışadönük için kendisinin hakiki doğasını oluşturur gibi görünen bu yanıdır; -dışadönük için nesneyle ilişkisinin kendisinden üstün, farklılaşmış bir işlev olduğunu, soyut düşünme ve hissetmenin içedönük için vazgeçilmez olduğu kadar bu işlevin zıddı da olduğunu göz önüne aldığımızda daha iyi anlayabildiğimiz üzere- sanki ancak nesne dışadönüğe tesir ettiğinde gerçekten kendisi olurmuş gibi. Dışadönük hisseden tipin düşünmesi, içedönük düşünen tipin hissetmesi kadar duyusal içgüdüden zarar görür. Zira ikisi için de maddi ve kendine özgü olanı had safhada kısıtlama demektir. Nesne aracılığıyla yaşamada "sonsuzlukta serbest dolaşma" da vardır, Schiller'in düşündüğü gibi, yalnızca soyutlama yoktur.

156 Schiller, duyusallığı "kişi"nin tasavvurundan ve niyetinden böyle dışlayarak, "mutlak ve bölünemeyen bir birim olarak kişinin kendisiyle asla anlaşmazlığa düşemediğini" öne sürebilir. Bu birim, özneyi en ideal bütünlüğünde sürdürmek isteyen idrakin ihtiyacıdır; bu nedenle, üst işlev olarak, duyusallığın alt işlevini görünüşte dışlamalıdır. Sonuç,

insan doğasının sakatlanmasıdır ki Schiller'in arayışının gerekçesi ve başlangıç noktası budur.

157 Schiller için, histe "his-duyum" niteliği bulunduğu ve bu nedenle kendine özgü olduğu için, biçimlendiren düşünceye ya da Schiller'in verdiği adla "formel içgüdü"ye[38] üstün bir değer, gerçekten sonsuz bir değer atfedilir:

> Ama düşünce bir defa dile geldiğinde sonsuza kadar karar verir ve sözünün geçerliğini her değişikliğe karşı çıkan kişilik onaylar.[39]

Ama insan sormadan edemiyor: Kişiliğin anlamı ve değeri gerçekten ancak kalıcılıkta mıdır? Değişme, oluş ve gelişim değişikliğe "karşı koyma"dan daha yüksek değerleri aslında temsil edemez mi?[40] Schiller şöyle devam eder:

> Nitekim formel içgüdü hakim olup saf nesne içimizde harekete geçtiğinde varlık azami gelişir, bütün engeller ortadan kalkar, yardım bekleyen duyuların sınırlandırdığı büyüklük biriminden insan bütün fenomenler âlemini kapsayan bir fikir birimine yükselmiştir. Bu işlemle biz zamanda değiliz artık ama zaman tam ve sonsuz silsilesiyle bizim içimizdedir. Biz artık birey değil, türüz; bizim zihnimiz bütün zihinlerin yargısını söyler, bizim eylemimiz her kalbin seçimini temsil eder.[41]

158 İçedönüğün düşüncesinin bu Hyperion'u amaç edindiğinden kuşku duyulamaz; ne yazık ki "fikir birimi" böyle çok sınırlı bir insan sınıfının idealidir. Düşünme sadece bir işlevdir, tam olarak gelişip özellikle kendi yasalarına itaat ettiğinde haliyle evrensel geçerlilik iddiasında bulunur. Nitekim dünyanın ancak bir kısmı düşünerek, başka bir kısmı hissederek, bir diğer kısmı ancak duyumla kavranabilir vs. Farklı psişik işlevler bulunmasının nedeni belki budur; zira biyolojik açıdan, muhtemelen gözlerin ışık olduğu için var olması gibi,

---

[38] Schiller için "formel içgüdü" "düşünce gücü"ne eşittir.

[39] *A.g.e.* 12. Mektup.

[40] Schiller bu konuyu daha sonra eleştirir.

[41] *A.g.e.*

psişik sistem de ancak uyum sistemi olarak anlaşılabilir. Düşünme toplam önemin üçte ya da dörtte birinde hak iddia edebilir, gerçi kendi alanında özel geçerliliği vardır -ışık dalgalarının algılanmasında görmenin, ses dalgalarının algılanmasında işitmenin özellikle geçerli bir işlevi olması gibi. Sonuçta, fikir birimini doruk noktasına oturtan ve "hisduyum"un kişiliğine ters düştüğü biri gözleri iyi olsa da tamamıyla sağır ve duyu kaybı çeken biriyle kıyaslanabilir.

159 "Biz artık birey değil, türüz": Kuşkusuz kendimizi özellikle düşünmeyle ya da herhangi bir işlevle özdeşleştirirsek; zira o zaman kendimize tamamıyla yabancılaşsak da evrensel geçerliliğe sahip kolektif varlıklar oluruz. Bu çeyrek psişenin dışında, diğer üç çeyrek bastırmanın ve düşüklüğün karanlığında güçten düşer. Rousseau'yla beraber, "İnsanları kendilerinden bu kadar uzaklaştıran doğa mı?" diye sorabiliriz - bir işleve böyle barbarca aşırı değer biçen ve bu işlevin kendisini sürükleyip götürmesine izin veren doğa mı ya da daha ziyade bizim psikolojimiz değil mi? Kuşkusuz bu itici güç de doğanın bir parçasıdır, evcilleşmemiş içgüdüsel enerjidir; ilahi ilham değeri biçilip onurlandırıldığında ideal bir işlevin yerine kendini "kazara" bir alt işlevde gösterirse farklılaşmış tip onun önünde geri çekilir. Aslında Schiller'in dediği gibi:

> Ama değişim senin bireyselliğini ve mevcut ihtiyacını silip süpürecek, şimdi coşkuyla arzu ettiğin şeyi bir gün senin nefret nesnen haline getirecek.[42]

160 Evcilleşmemiş, abartılı ve orantısız enerji kendini ister duyusallıkta *–abjectissimo loco*'da- ister en üst derecede gelişmiş işlevin aşırı değer verilerek ilahlaştırılmasında göstersin, aslında aynıdır: yani barbarlıktır. Ama insan eylem *nesne*sinin hipnozu altında kalarak bunun *nasıl* yapıldığını görmezlikten geldiği sürece haliyle buna dair hiçbir içgörüsü yoktur.

161 Farklılaşmış bir işlevle özdeşleşme kişinin kolektif durumda olması demektir -kuşkusuz ilkelde olduğu gibi ko-

---

[42] *A.g.e.* 12. Mektup.

lektifle özdeşlik değil, "bizim zihnimizin bütün zihinlerin yargısını söylediği", düşüncesi farklılaşmış ve aynı derecede uyum sağlamış olanların genel beklentilerine düşüncemizin ve konuşmamızın bire bir uyduğu ölçüde kolektifliğe uyum sağlama durumunda. Dahası, biz herkesin düşünülmesini ve yapılmasını arzu ettiği gibi düşündüğümüz ve yaptığımız ölçüde, "bizim eylemimiz her kalbin seçimini temsil eder". Farklılaşmış bir işlevle azami özdeşliğin en çok arzu edilen en iyi şey olduğunu aslında herkes düşünür ve buna inanır, zira bu en bariz sosyal avantajları sağlar ama aynı zamanda bazen bireyliğin en geniş kısmını meydana getiren insan doğasının daha az gelişmiş yanları için en büyük dezavantajları oluşturur. Schiller şöyle devam eder:

> İki içgüdünün ilkel, dolayısıyla zorunlu antagonizmini bir defa öne sürdük mü, tensel içgüdünün mantıklı olana mutlak boyun eğmesi dışında insanda birliği korumanın aslında başka bir yolu asla yoktur. Ama bunun tek sonucu ahenk değil tekdüzeliktir ve insan yine de sonsuza kadar bölünmüş kalır.
>
> Hislerin bunca coşkusu arasında ilkelerimize sadık kalmamız zor olduğu için, hislerimizi körelterek karakteri güven altına almanın daha kolay bir çaresini buluruz; zira silahsız bir düşmanın karşısında sakin kalmak cesur ve aktif bir düşmanı yenmekten kesinlikle daha kolaydır. Bu işleyiş insanı biçimlendirme dediğimiz şeyin büyük kısmını içerir; kelimenin en iyi anlamıyla, hem dışa hem de içe yönelik insanın gelişmesini simgeler. Böyle biçimlenen insan, Doğası ham olmasın ve böyle görünmesin diye aslında güvence altına alınır; ama aynı zamanda Doğanın her duyumuna karşı ilkeleriyle silahlanır, öyle ki insanlık ona, içten eriştiği kadar dışarıdan da az erişir.[43]

162 Schiller iki işlevin, yani düşünmenin ve teessürün (his-duyum) birbirinin yerini alabildiğinin de farkındaydı, gördüğümüz gibi bu, bir işleve ayrıcalık verildiğinde meydana geliyordu:

> Pasif işleve [his-duyum] aktif işlevin talep ettiği yoğunluk atfedilebilir, maddi içgüdüyle formel olan önlenebilir, alma

[43] *A.g.e.* 13. Mektup. dipnot.

yetisi belirleyici yeti haline getirilebilir. Ya da pasif işleve özgü olan yoğunluk aktif işleve [olumlu düşünme] atfedilebilir, formel olanla maddi içgüdü önlenebilir ve alma yetisinin yerine belirleyici yeti koyulabilir. İlk vakada kişi asla kendisi, ikincisinde asla başka biri olmayacaktır. Sonuçta, iki vakada da kişi ne biri ne öbürüdür, bu nedenle bir hiçtir.[44]

163 Bu çok dikkate değer pasaj daha önce tartıştıklarımızın çoğunu içeriyor. Olumlu düşünme enerjisi, içedönük düşünen tipin tam tersine dönmesi demek olan his-duyuma verildiğinde farklılaşmamış arkaik "his-duyum"un nitelikleri doruğa çıkar: Birey hissedilen nesneyle aşırı ilişkiye ya da özdeşliğe girer. Bu *alt dışa dönme*, bireyi Ben'inden adeta tamamıyla koparan, onu arkaik, kolektif bağlarda ve özdeşliklerde yok eden dışa dönme durumudur. Artık o "kendisi" değildir, salt ilişkidir, nesnesiyle özdeştir ve bu nedenle hiçbir bakış açısı yoktur. İçedönük, bu duruma içgüdüsel olarak çok büyük direnç hisseder, bilinçsizce bu duruma düşmeyeceğinin garantisi değildir bu. Dışadönük tipin dışa dönmesiyle hiçbir surette karıştırılmamalıdır bu, içedönük bu hatayı yapmaya ve bu dışa dönme için küçümseme sergilemeye ne kadar eğilimliyse o da buna o kadar eğilimlidir, aslında bu küçümsemeyi kendisi için hep hisseder.[45] Öte yandan, Schiller'in ikinci örneği içedönük düşünen tipin en saf tanımıdır, bu tip alt his-duyumunu kesip atarak kendini kısırlığa, "insanlığın ona dışarıdan eriştiği kadar içeriden de az erişebildiği" duruma mahkum eder.

164 Schiller'in her zaman yaptığı gibi burada da sadece içedönüğün bakış açısından yazdığı bellidir. Ben'i düşünmeye değil, nesneyle his ilişkisine bağlı olan dışadönük aslında kendini nesne aracılığıyla bulur, içedönükse nesnede kendini kaybeder. Ama dışadönük içedönüklüğe geçtiğinde kolektif fikirlerle alt ilişki durumuna, somut türde arkaik kolektif düşünmeyle özdeşliğe gelir, buna *duyum-düşünme* denebilir. İçedönüğün alt dışa dönmesinde kendini kaybetmesi gibi, o

---

[44] *A.g.e.* 13. Mektup.

[45] Yanlış anlamayı önlemek için bu küçümsemesinin nesne için değil nesneyle ilişki için geçerli olduğunu belirtmek istiyorum.

da bu alt işlevde kendini kaybeder. Nitekim, içedönüğün dışa dönmeye karşı hissettiği aynı nefreti, korkuyu ya da sessiz küçümsemeyi dışadönük içe dönme için hisseder.

165 Schiller iki mekanizma -kendi durumunda duyumla düşünme ya da belirttiği gibi, "maddeyle biçim", "pasiflikle aktiflik"[46] -arasındaki bu zıtlığın üzerine *köprü kurulamadığını* hisseder.

> Maddeyle biçim, pasiflikle aktiflik, duyumla düşünme arasındaki mesafe sonsuzdur ve ikisi muhtemelen uzlaştırılamaz. İki koşul birbirine zıttır, asla bir olamaz.[47]

Ama iki içgüdü de "enerji" –Schiller'in bunlar için çok modern kelimesi- olarak var olmak ister, ikisinin de "gücünü azaltması"[48] gerekir ve bunu talep ederler.

> Maddi içgüdü ve formel içgüdü taleplerinde aynı ölçüde ciddidir, çünkü biri bilme dahilinde gerçeklikle, diğeriyse şeylerdeki zorunlulukla ilgilidir.[49]
>
> Ama duyusal içgüdünün gücünün böyle azalması her yerde ancak küçümsenmeyi hak eden fiziksel güçsüzlük ya da duyumu körleştirme etkisi asla yapmamalıdır; bu ahlaki yoğunluğuyla, duygusal olanı kıvamına getiren bir özgürlük edimi, kişinin eylemi olmalıdır . . . Zira duyu sadece zihnin yararına kaybetmelidir.[50]

Bundan çıkan sonuca göre, zihin sadece duyunun yararına kaybetmelidir. Schiller aslında bunu söylemez ama devam ederken kuşkusuz bunu ima eder:

> İnsanlığı küçük düşürecek ruhsal kifayetsizlik ve düşünce ile irade güçsüzlüğünün sonucu formel içgüdünün gücünün azalması olmamalı. Onun muhteşem kaynağı duyuların bol-

---

[46] Yani daha önce gönderme yapılan *tepkisel* düşünmenin tersine, tesir ile *aktif* düşünme arasındaki.

[47] Schiller, *a.g.e.*, 18. Mektup.

[48] *A.g.e.* 13. Mektup.

[49] *A.g.e.* 15. Mektup.

[50] *A.g.e.* 13. Mektup.

luğu olmalıdır; duyusallık galip gelen gücüyle alanını korumalı ve zihnin ele geçirme faaliyetinde ona uyguladığı şiddete dayanmalıdır.[51]

166 Schiller bu sözleriyle duyusallığa ve ruhsallığa eşit haklar tanır. Duyuma kendi başına var olma hakkı verir. Ama bu pasajda aynı zamanda daha derin bir düşüncenin özetini de görebiliriz: İki içgüdü arasında bir "karşılıklılık" fikri, bir çıkarlar topluluğu ya da modern dilde, birinin yan ürününün diğerinin besini olduğu bir *ortakyaşama.*

> Şimdi iki içgüdü arasında karşılıklılık eylemi kavramına geldik, bunlardan birinin işlemi aynı zamanda diğerinin işlemini tesis eder ve kısıtlar, her biri kendisinin en büyük tezahürüne kesinlikle diğerinin eylemiyle ulaşır.[52]

167 Bu fikrin peşinden gidersek, bunların zıtlığı yok edilmesi gereken bir şey diye anlaşılmamalı, tam tersine bu zıtlıklar, korunacak ve güçlendirilecek yararlı ve hayatı destekleyen bir şey diye anlaşılmalı. Farklılaşmış ve toplumsal açıdan değerli bir işlevin üstünlüğüne doğrudan saldırıdır bu, çünkü alt işlevleri baskılamanın ve tüketmenin birincil nedenidir. Birinin uğruna başka her şeyi feda etmeye bizi zorlayan kahramanlık idealine kölenin başkaldırması demektir bu. Gördüğümüz gibi, Hristiyanlığın insanı ruhsallaştırmak için özellikle büyük ölçüde geliştirdiği, sonra da insanın maddi amaçlarını daha ileriye götürmesinde aynı ölçüde etkili olan bu ilke en sonunda bir kere çiğnendi mi, alt işlevler doğal bir serbestlik bulur, ve doğru ya da yanlış, farklılaşmış işlevle aynı tanınmayı talep eder. Duyusallıkla ruhsallık ya da his-duyumla içedönük düşünen tipin düşünmesi arasındaki tam zıtlık böylece açıkça ortaya çıkar. Ama Schiller'in de dediği gibi, bu tam zıtlık karşılıklı sınırlamaya neden olur; psikolojik açıdan güç ilkesinin ortadan kaldırılmasını, yani farklılaşmış ve kolektif işleve uyarlanmış olanın gücü konusunda evrensel geçerli bakış açısı iddiasından vazgeçmeyi gerektirir.

---

[51] *A.g.e.*
[52] *A.g.e.*

168 Bu vazgeçmenin doğrudan sonucu *bireycilik*tir, yani bireyliği gerçekleştirme, insanın *olduğu* haliyle gerçekleşme ihtiyacıdır. Ama Schiller'in problemi nasıl ele almaya çalıştığını dinleyelim:

> İki içgüdünün bu karşılıklılık ilişkisi tamamıyla aklın görevidir; insan bunu ancak kendi varlığının mükemmelliğiyle tam olarak çözebilir. Kelimenin en doğru anlamıyla bu, onun insanlığıyla ilgili bir fikirdir, sonuç olarak insanın ona erişemeden zaman içinde yaklaşabildiği sonsuz bir şeydir.[53]

169 Ne yazık ki Schiller'i kendi tipi çok koşullandırır, yoksa zıtlıklar mantıken birleşmediği için, iki içgüdünün işbirliğine "aklın görevi" diye bakmak asla aklına gelmeyebilirdi: *tertium non datur* -bunlara zıt denmesinin nedeni budur. Schiller, akıl dendiğinde *ratio*'dan başka bir şey, daha yüksek, neredeyse gizemli bir yeti anlamış olmalı. Pratikte zıtlar ancak uzlaşma biçiminde ya da *akıldışılıkla* birleştirilebilir, aralarında ortaya çıkan yeni bir şeydir bu, ikisinden farklı olmakla birlikte ikisinin ya da hiçbirinin ifadesi olarak onların enerjisini aynı ölçüde alma gücüne sahiptir. Böyle bir ifade akılla icat edilemez; ancak yaşayarak yaratılabilir. Aşağıdaki pasajda görebildiğimiz gibi, aslında Schiller tam da bunu kasteder:

> Ama [insanın] bu iki tecrübeyi aynı zamanda edindiği, özgürlüğünün bilincine ve varoluşunun duyarlılığına hemen vardığı, kendini madde olarak hissedip zihin olduğunu bildiği durumlar olsaydı, böyle durumlarda ve kesinlikle sadece bu durumlarda insanlığıyla ilgili tam bir sezgisi olurdu, bu sezgiyi ona sağlayan nesne ona mükemmel kaderinin simgesi olarak hizmet ederdi.[54]

Dolayısıyla bir insan iki yetiyi ya da içgüdüyü, yani hissederek düşünmeyi ve düşünerek hissetmeyi aynı anda yaşayabilseydi bu tecrübeden (Schiller'in nesne dediği) bir *simge* ortaya çıkardı, bu simge insanın mükemmel kaderini yani onun Evet ile Hayır'ının birleşme tarzını ifade ederdi.

---

[53] *A.g.e.* 14. Mektup.

[54] *A.g.e.*

170 Bu fikrin psikolojisine daha yakından bakmadan önce, bu simgenin doğasını ve kökenini Schiller'in nasıl anladığını öğrenmek bizim için daha iyi olur:

> Duyusal içgüdü nesnesine . . . en geniş anlamıyla *hayat* denebilir; her maddi varlığı ve duyulara doğrudan taşınan her şeyi simgeleyen bir kavram. Formel içgüdünün nesnesine . . . hem mecazi anlamda hem de kelimenin asıl anlamıyla *biçim* denir; şeylerin bütün formel niteliklerini ve onların entelektüel yetilerle bütün ilişkilerini içeren bir kavram.[55]

171 Schiller'e göre, aracı işlevin nesnesi bu nedenle "yaşayan biçim"dir, zira bu zıtların birleştiği bir simgedir tam olarak; "fenomenlerin bütün estetik niteliklerini ve tek kelimeyle terimin en geniş anlamıyla *Güzel* dediğimiz şeyi belirtmeye yarayan bir kavram."[56] Ama simge simgeleri yaratan bir işlevi ve ayrıca bunları anlayan bir işlevi gerektirir. Simgenin yaratılmasında bu ikinci işlevin rolü yoktur, simgesel düşünme ya da simgesel anlama denebilen, kendi başına bir işlevdir o. Simgenin özü kendi içinde tamamıyla anlaşılamayan bir şeyi temsil etmeye ve olası anlamını ancak sezgi yoluyla ima etmeye dayanır. Simgenin yaratılması aklî bir süreç değildir, zira aklî süreç aslında anlaşılamayan bir içeriği temsil eden bir imgeyi asla oluşturamaz. Simgeyi anlamamız için bir miktar sezgi gerekir, bu da yaratılan simgenin anlamını ancak yaklaşık olarak idrak eder, sonra da onu bilincine dahil eder. Schiller simge-yaratma işlevine üçüncü içgüdü, *oyun* içgüdüsü der; birbirine zıt iki işlevle hiçbir benzerliği yoktur ama bunların arasında yer alır, ikisinin de doğasına hakkını verir -duyumun ve düşünmenin her zaman *ciddi* işlevler olması koşuluyla (Schiller'in söz etmediği bir nokta). Ama birçok insan için bu iki işlev hiç ciddi değildir, onlar için ciddiyet oyun yerine orta yeri işgal etmelidir. Schiller başka bir yerde aracı üçüncü içgüdünün var olduğunu inkâr etmesine[57] rağmen, biz yine de, vardığı sonuç bir şekilde hatalı olsa da, sez-

---

[55] *A.g.e.* 15. Mektup.

[56] *A.g.e.*

[57] *A.g.e.* 13. Mektup.

gisinin haydi haydi doğru olduğunu varsayacağız. Zira aslında zıtlar arasında bir şey yer alır ama saf farklılaşmış tipte görünmez olmuştur. İçedönükte bu, benim "his-duyum" dediğim şeydir. Görece bastırma nedeniyle alt işlev bilince ancak kısmen bağlıdır; öbür kısmı bilinçdışına bağlıdır. Farklılaşmış işlev dış gerçekliğe tamamıyla uyum sağlar; aslında o gerçeklik-işlevidir; nitekim fantastik öğelerin karışımından olabildiğince uzak tutulur. Dolayısıyla, bu öğeler benzer şekilde bastırılmış alt işlevlerle bağlantı kurar. Bu nedenle, içedönüğün genellikle duygusal olan duyumunda bilinçdışı fantezinin çok güçlü bir izi vardır. *Zıtlıkların birbirine karıştığı üçüncü öğe hem yaratıcı hem alıcı olan fantezi faaliyetidir.* Schiller'in oyun içgüdüsü dediği bu işlevdir, bununla aslında söylediğinden daha fazlasını kasteder. Şöyle der: "Bir kalemde açıklayalım, insan ancak kelimenin tam anlamıyla insan olduğunda oynar ve ancak oynarken tam insandır." Schiller için, oyun içgüdüsünün nesnesi güzelliktir. "İnsan ancak Güzellikle *oynar* ve *Güzellik*le oynar ancak."[58]

172 Schiller bunun oyun içgüdüsüne birinciliği vermek anlamına gelebildiğinin aslında farkındaydı. Gördüğümüz gibi, bastırmanın serbest bırakılması zıtların aralarında çarpışma doğurur, eşitliğe neden olur, bu da sonuçta en yüksek değeri ister istemez düşürür. Bugün anladığımız gibi, Avrupalının barbar yanı en üst düzeye çıktığında kültür için kuşkusuz bir felakettir, zira böyle bir insan oynamaya başladığında estetik kıvamı ve gerçek güzelliğin zevkini amaç edineceğinin garantisini kim verebilir? Gereksiz bir beklenti olurdu bu. Kültür seviyesinin kaçınılmaz düşmesinden çok farklı bir sonuç beklenmelidir. Schiller haklı olarak şöyle der:

> Tensel içgüdü kafasının dikine giden kaprisi ve vahşi iştahıyla hiç durmadan müdahale ederken estetik oyun içgüdüsü ilk denemelerinde zar zor fark edilebilir. Bu nedenle, ilkel zevkin önce yeni, şaşırtıcı, gösterişli, fantastik, tuhaf, şedit ve vahşi olanı yakaladığını, basitlik ve sakinlikten kaçtığı kadar başka hiçbir şeyden kaçmadığını görüyoruz.[59]

---

[58] *A.g.e.* 15. Mektup.

[59] *A.g.e.* 27. Mektup.

173 Schiller'in bu gelişmenin tehlikelerinin farkında olduğu sonucuna buradan varmalıyız. Bundan da anlaşıldığı gibi, Schiller bulunan çözümü kabullenemedi ama oyunbaz bir estetik tutumun insana sunabildiği az çok güvensiz bir temeldense insana insanlığı adına sağlam bir temel vermek için zorlayıcı bir ihtiyaç hissetti. Aslında, böyle olmalı. Zira iki işlev ya da işlev grubu arasındaki zıtlık o kadar büyük ve o kadar kökleşmiştir ki tek başına oyun bu çekişmenin bütün ağırlığını ve ciddiyetini dengelemeye zar zor yeter. *Similia similibus curantur* -en azından ciddiyette diğer ikisine eşit olabilen üçüncü etkene ihtiyaç vardır. Oyun tutumuyla bütün ciddiyet yok olmalıdır ve bu, Schiller'in "sınırsız belirlenebilirlik" dediği şeyin yolunu açar. İçgüdü kimi zaman duyumun kimi zaman da düşünmenin cazibesine kapılır; kâh nesnelerle, kâh fikirlerle oynar. Ama her halükârda özellikle güzellikle oynamaz, zira bu durumda insan artık barbar değildir; çoktan estetik eğitimi görmüştür, oysa tartışılan asıl sorun şudur: İnsan barbarlık durumundan nasıl çıkmalı? Nitekim hepsinin ötesinde, insan aslında en iç varlığındayken bu kesinlikle tesis edilmelidir. İnsan, *a priori*, düşünme kadar duyumdur da; kendine karşıdır, bu nedenle, ikisi arasında bir yerde bulunmalıdır. En deruni özünde insan iki içgüdüyü de paylaşan varlık olmalıdır, boyun eğdiği ama özdeş olduğunu beyan etmediği doğal güçlerden farklılaştığı gibi, kendini onlardan yine de öyle farklılaştırabilir ki onların acısını çekmesi ve bazı durumlarda onlara boyun eğmesi gerekse de onları kullanabilir. Bu konuda Schiller şöyle der:

> Üstelik bu iki temel içgüdünün kalıcılığı zihnin mutlak birliğiyle, ancak bizatihi iki içgüdüden ayırt etmek koşuluyla, hiçbir surette çelişmez. Zihnin mutlak birliğinde kuşkusuz ikisi de vardır ve çalışır ama zihin ne madde, ne biçim, ne duyusallık, ne de akıldır.[60]

174 Bana öyle geliyor ki Schiller burada çok önemli bir şeye yani zıt işlevlerin kâh öznesi, kâh nesnesi olabilen, gerçi

---

[60] *A.g.e.* 19. Mektup.

onlardan her zaman ayırt edilebilen *bireysel bir çekirdeği ayırabilme imkânı*na parmak basar. Bu ayırma ahlaki olduğu kadar entelektüel bir yargıdır da. Bir vakada düşünmeyle, başka bir vakada hissetmeyle ortaya çıkar. Ayırma başarısız olursa ya da hiç yapılmazsa ardından kaçınılmaz olarak bireyliğin zıt çiftlerin içinde dağılması gelir, çünkü onlarla özdeşleşir. Başka bir sonuç kendinden ayrılma, ya da zıddın şiddetle bastırılmasıyla birlikte şu ya da bu taraftan yana keyfi bir karardır. Bu düşünce zinciri çok eskidir ve psikolojik açıdan söz edersek bildiğim kadarıyla en ilginç açıklaması Hypatia'nın öğrencisi, Ptolemais Hristiyan Piskoposu Synesius'ta bulunabilir. Schiller'in oyun içgüdüsüne, benim yaratıcı fanteziye atfettiğim psikolojik rolü Synesius, *De somniis* kitabında *spiritus phantasticus* olgusuna atfeder; ancak Synesius'un ifade tarzı psikolojinin değil, maksadımıza uygun olmayan antik bir anlatım biçimi olan metafiziğin kapsamındadır. Bu ruhtan şöyle söz eder: "Fantastik ruh ebediyle fani arasında orta seviyedir ve biz en çok onda canlıyız."[61] Fantastik ruh zıtları kendi içinde birleştirir; içgüdüsel doğaya hayvani seviyeyi de katar, o da içgüdü halini alır ve şeytani arzular uyandırır:

> Zira bu ruh kendi maksadına uyan her şeyi ödünç alır, iki uçtan da bunu sanki komşudan alıyormuş gibi alır, ayrı duran şeyleri tek bir özde birleştirir. Zira Doğa birçok diyarı aracılığıyla fanteziye ulaşımı genişletmiştir, hatta aklı olmayan hayvanlara kadar bile iner. . . Bizatihi hayvanın zekâsıdır bu ve hayvan fantezinin bu gücüyle çok şeyi anlar... Cinlerin her sınıfı özünü fantezi hayatından alır. Zira onlar bütünüyle imgeseldir ve içte yaşananların imgeleridir.

175 Aslında psikolojik açıdan cinler bilinçdışından gelen mütecavizlerden, bilinçdışı komplekslerin bilinçli sürecin devamlılığına beklenmedik hücumlarından başka bir şey değildir. Kompleksler düşüncelerimize ve eylemlerimize ara ara zarar veren cinlerle kıyaslanabilir; nitekim antik dönemde ve Ortaçağ'da akut nevrotik rahatsızlıklar cin çarpması kabul

[61] [Almanca metinde bu alıntıların sayfa numarası verilmez. Jung, Ficino'nun Latince çevrisini kullanmıştır. - EDİTÖRLER]

edilirdi. Bu nedenle, birey sürekli bir tarafta yer aldığında bilinçdışı diğer tarafa giderek baş kaldırır –Yeni-Platoncu ve Hristiyan filozoflar kendine özgü ruhsallık görüşünü temsil ettikleri için bu, haliyle onların dikkatini çeker. Synesius'un cinlerin imgesel doğasına yaptığı gönderme özellikle değerlidir. Daha önce belirttiğim gibi, bilinçdışında bastırılmış işlevlerle birleşen fantastik öğe tam da budur. Dolayısıyla, bireylik (kısaca "bireysel çekirdek" diyebiliriz) kendi içinde zıtlardan farklılaşamazsa onlarla özdeşleşir ve içe doğru parçalanır, öyle ki ıstırap veren ayrılma meydana gelir. Synesius bunu şöyle ifade eder:

> Nitekim dindar insanların ruhsal can da dedikleri bu hayvan ruhu hem put ve tanrı hem de birçok biçime giren cinlerdir. Can, azabını da bunda sergiler.

176 Ruh içgüdüsel güçleri özümseyerek "tanrı ve birçok biçime giren cin" haline gelir. Duyum ve düşünmenin kendi içlerinde kolektif işlevler olduğunu, bireyliğin (ya da Schiller'e göre zihnin) farklılaşmayarak bunların içinde ayrıştığını hatırladığımızda bu tuhaf fikir hemen anlaşılabilir hale gelir. Tanrı her şeyi kuşatan özüyle kolektif bir fikir olduğu için, bireylik kolektif varlık, yani tanrıya benzeme halini alır. Bu durumda, Synesius der ki "can azabını sergiler." Ama farklılaşmayla felah bulur; zira, ruh "ıslanıp hantallaştığında" derinlere batar, yani nesneyle karışır, ama acıyla arındığında "kuruyup ısınır" ve tekrar yükselir; zira tam da bu hararetli niteliği onu toprak altında barınmasından gelen nemli doğadan farklılaştırır.

177 Haliyle, soru buradan kaynaklanır: Bu bölünmeyen, yani birey hangi güce istinaden bölücü içgüdüler karşısında kendini savunur? Bu noktada Schiller'in bile artık inanmadığı oyun içgüdüsüyle bunu yapabilir: Bireyliği zıtların ikisinden de etkinlikle ayırabilen dikkate değer bir güç, ciddi bir şey olmalıdır. Bir yandan en yüksek değerin, en büyük idealin çağrısı gelir; öte yandan en güçlü arzunun büyüsü. Schiller şöyle der:

> Bu iki temel içgüdünün her biri gelişir gelişmez doğası ve zorunluluk gereği tatmin olmak için çabalar; ama ikisi de zorunlu olduğu ve zıt hedefler için çabaladığından, haliyle bu iki yönlü zorlanım etkisini kaybeder, ikisinin arasında *irade*, özgürlüğünü tamamıyla korur. Dolayısıyla, iki içgüdü karşısında güç gibi davranan iradedir ama iki içgüdünün hiçbiri diğerinin karşısında kendiliğinden bir güç gibi davranamaz. . . İnsanda iradeden başka bir güç yok, ve insanı, ölümü, ve bilinci tahrip eden her şeyi hükümsüz kılan bu güç iç özgürlüğü yok edebilir.[62]

178 Zıtların birbirini hükümsüz kılması gerektiği *mantıken* doğru ama *pratikte* böyle değil, zira içgüdüler birbirine karşılıklı, aktif şekilde zıttır ve geçici olarak çözümsüz bir çekişmeye yol açar. Meseleye aslında irade karar verebilirdi ama biz önce erişilmesi gereken koşulu tahmin etseydik. Yine de insanın barbarlıktan nasıl çıkacağı problemi henüz çözülmüyor; ne de iki zıdda uygun, onları birleştiren bir yön verebilen bu koşul iradeye tesis ediliyor. Bir işlevin tek taraflı olarak iradeyi belirlemesi hakikaten barbarlık durumunun işaretidir, zira iradenin içeriği, hedefi olmalıdır ve bu hedef nasıl belirlenir? Entelektüel ya da duygusal bir yargı ya da tensel bir arzu aracılığıyla önceki bir psişik süreç ile değilse şayet irade nasıl hem içerik hem hedef kazanır? Tensel arzunun irade güdüsü olmasına izin verirsek aklî yargımız karşısında içgüdüyle davranırız. Ne var ki sürtüşmenin çözümünü aklî yargıya bırakırsak, en adil tahkim bile her zaman buna dayanacak ve tensel içgüdüye karşı formel içgüdüye her zaman ayrıcalık verecektir. Her halükârda irade, içeriği şu ya da bu yana bağlı oldukça şu ya da bu yandan belirlenir. Ama çekişmeyi gerçekten çözebilmek için, bir ara duruma ya da sürece dayandırılmalıdır, bu ona iki yana da ne çok yakın ne de çok uzak bir içerik verecektir. Schiller'e göre bu *simgesel* bir içerik olmalı, çünkü zıtlar arasındaki ara duruma ancak simgeyle ulaşılabilir. İçgüdünün koşul olarak gerektirdiği gerçek diğerinin gerçeğinden farklıdır. Diğeri için bu çok *gerçekdışı* ya da düzmece ya da bunun aksidir. Ama gerçek ve gerçekdışının

---

[62] Schiller, *a.g.e.*, 19. Mektup.

bu çifte karakteri simgenin doğasında vardır. Sadece gerçek olsaydı simge olmazdı, zira o zaman gerçek bir fenomen olurdu, dolayısıyla simge dışı kalırdı. Ancak bu yolla simge ikisini de kapsayabilir. Tamamıyla gerçekdışı olsaydı, hiçbir gerçekle ilgisi bulunmayan boş bir imgelem olurdu, simge de olmazdı.

179 Aklî işlevler doğaları gereği simgeler yaratamaz, çünkü bu işlevler sadece aklî şeyleri oluşturur, bu aklî şeylerin anlamı tek taraflı belirlenir ve aynı zamanda zıddını da kapsamaz. Duyusal işlevler simgeler yaratmaya aynı ölçüde uygun değildir, çünkü bu işlevlerin ürünleri de nesne tarafından tek taraflı belirlenir ve bu ürünler sadece kendilerini kapsar, zıtlarını değil. Dolayısıyla, iradenin tarafsız dayanağını keşfetmek için, zıtların açıkça ayrılmadığı ama özgün birliğini hâlâ koruduğu başka bir otoriteye başvurmalıyız. Açıkçası bilincin durumu böyle değildir, çünkü bilincin bütün özü *ayırım*dır, Ben'i Ben olmayandan, özneyi nesneden, olumluyu olumsuzdan ayırt etmektir. Zıtları çift çift ayırmanın tek nedeni bilinçli farklılaştırmadır; neyin uygun olduğunu sadece bilinç fark edebilir, elverişsiz ve değersiz olandan onu ayırt edebilir. Bir işlevin değerli, öbürünün değersiz olduğunu sadece o belirtebilir, dolayısıyla birinin iddialarını baskılarken, öbürüne irade gücü verir. Ama bilincin mevcut olmadığı, tamamıyla bilinçdışı içgüdüsel hayatın hâlâ geçerli olduğu yerde tefekkür, *pro et contra*, ikilik yoktur ama basit bir olay, kendi kendini düzenleyen içgüdüsellik ve yaşayan bir oran vardır. (Kuşkusuz, içgüdünün uyum sağlamadığı durumlarla karşılaşmaması koşuluyla; karşılaştığında tıkanma, tesirler, karışıklık ve panik baş gösterir.)

180 Dolayısıyla, içgüdülerin arasındaki çekişmeye karar vermesi için bilince başvurmak anlamsızdır. Bilinçli karar gayet keyfi olurdu, mantıklı antitezlere tek başına akıldışı çözüm üretebilen simgesel içeriği iradeye asla sağlayamazdı. Bunun için daha derine gitmeliyiz; bilincin ilkel içgüdüselliğini hâlâ koruyan temellerine inmeliyiz –yani bütün psişik işlevlerin psişenin temel ve özgün eylemlerine ayırt edilemez tarzda karıştığı bilinçdışına. Bilinçdışında farklılaşma olmaması, öncelikle, bütün beyin merkezlerinin birbiriyle neredey-

se doğrudan işbirliğinden, ikincisi, bilinçdışı öğelerin görece güçsüz enerji değerinden kaynaklanır.[63] Bunların görece az enerjiye sahip olması bilinçdışı bir öğenin daha güçlü bir değer vurgusu elde eder etmez eşik altı olmaya son vermesinden bellidir; o zaman bilinç eşiğinin üzerine çıkar ve bunu ancak ona düşen enerjiye dayanarak yapabilir. "Uygun bir fikir" ya da "sezgi" ya da Herbart'ın dediği gibi "kendiliğinden ortaya çıkan sunum" haline gelir. Bilincin içeriklerinin güçlü enerji değerinin yoğun aydınlatma etkisi vardır, bu durumda, farkları açıkça algılanabilir duruma gelir ve aralarındaki herhangi bir çapraşıklık bertaraf edilir. Bilinçdışında, tam tersine, sadece belli belirsiz bir benzerliğe sahip en heterojen öğeler az aydınlattığı ve enerji değeri düşük olduğu için birbirinin yerini alabilir. "Fotizmler"de (Bleuler) ya da renkli işitmede gördüğümüz gibi, heterojen duyu-izlenimleri bile bütünleşir. Ses, ışık ve heyecan durumlarında belirttiğim gibi, dil de bu bilinçdışı kirlilikleri bol bol içerir.[64]

181 Bu durumda, başvurmamız gereken otorite, psişenin nötr bölgesi olduğu için pekâlâ bilinçdışı olabilir, bilinçte bölünmüş ve antagonist her şey bu nötr bölgedeki gruplamalara ve dizilimlere birlikte akar. Bilincin ışığına çıktığında bunlar bir taraf kadar diğerinin de bileşenlerini sergileyen doğayı ortaya koyar; yine de bunlar iki tarafa da ait değildir, bağımsız bir orta konumu işgal eder. Bunların bilinç için hem değerini hem de değersizliğini bu konum tayin eder. Yapılandırılmalarında açıkça ayırt edilebilen hiçbir şey algılanamadığında, bilinci sıkıntıda ve şaşkın bıraktıklarında değersizdirler; ama arabulucu iradenin içeriği için gereken simgesel karakteri onlara veren farklılaşmamış durumdaysalar değerlidirler.

182 Nitekim içeriğine bütünüyle bağlı olan iradenin dışında, insanın bilinçdışında başka bir yardımcısı daha vardır, bu da yaratıcı fantezinin ana rahmidir, temel psişik eylemin doğal sürecinde her zaman simgeler oluşturabilir, bu simgeler aracı iradeyi belirlemeye yarayabilir. İyice düşünerek "yara-

---

[63] Karş. H. Nunberg, *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgange*; Jung (ed.), *Diagnostische Assoziationsstudien*, 2. cilt, s. 196 vd.

[64] Karş. *Symbole der Wanglung*, par. 233 vd.

yabilir" diyorum, çünkü simge kendiliğinden başkasının görevini yerine getirmez, bilincin içeriklerinin enerji değeri bilinçdışı simgenin değerini artırdığı sürece, bilinçdışında kalır. Normal koşullarda her zaman böyledir; anormal koşullarda değer tersine döner, bilinçdışı bilinçten daha yüksek değer elde eder. O zaman irade ve bilincin yönetici işlevleri yine de işe karışmadan simge yüzeye çıkar, çünkü değer tersine döndüğü için, bunlar artık *eşik altı* durumuna gelmiştir. Öte yandan, bilinçdışı *eşik üstü* duruma gelmiş, anormal bir durum, bir psişik rahatsızlık meydana gelmiştir.

183 Dolayısıyla, normal koşullarda bilinçdışı simgenin değerini artırmak ve onu bilince çıkarmak için, ona yapay enerji sağlanmalıdır. Bu, kendiliğin zıtlardan farklılaşmasıyla meydana gelir (burada Schiller'in teşvik ettiği farklılaşma fikrine geri döneriz).[65] Bu farklılaşma, libidonun, elverişli oldukça iki taraftan da kopması demektir. Zira içgüdülere yatırım yapılmış libido aslında sadece iradenin gücünün uzandığı yere kadar kısmen elverişlidir. Benin emrine "özgürce" amade olan enerji miktarı bunu temsil eder. Bu durumda, iradede olası amaç olarak kendilik vardır ve çekişme daha başka bir gelişmeyi ne kadar çok durdurursa bu hedef o kadar olası hale gelir. Bu durumda, irade zıtlar arasında karar vermez, sadece kendisi için karar verir, yani elverişli enerji kendiliğe

---

[65] ["Kendilik" ilk defa "Bilinçdışının Yapısı" (1916), *İki Deneme*, par. 512'de açıklanır: "Bilinçdışının kişisel içerikleri *kendiliği*, *bilinçdışı* ya da *bilinçaltı* Beni meydana getirir." Bundan sonra, *Psikolojide Tipler* yayınlanıncaya kadar Jung'un yazılarında kendilikten söz ettiği görülmez, 1950 İsviçre basımında bile bir yerde (s. 123) Ben'le değiş tokuş ederek kullanır. *Ges. Werke*'de (s. 95) bu düzeltilmiş, "Selbst" (kendilik) kelimesi silinmiştir. (Baynes baskısında karışıklık daha kötü kafa karıştırır, çünkü pasajın bütününde "Ich" = Ben, "kendilik" diye çevrilmiş, ama Jung bunu tek bir yerde kullanmış.) Bu nedenle, par. 183'te Ben'den farklı bir varlık olarak "kendilik" ilk kez görülür, gerçi zıt işlevlerden ya da zıtlardan farklılaştırılabilen "bireysel çekirdek" ile (par. 174) terimin yakınlığı olduğu da bağlamdan bellidir. Ne var ki par. 175'te "bireysel çekirdek" "bireylik" olarak kısaltılır. Kendilikle bireylik arasındaki ilişki daha sonra *İki Deneme*'de geliştirilir. Karş. par. 266: ". . . 'Bireylik' en içimizdeki sonuncu ve kıyaslanamayan eşsizliğimizi kapsadıkça bu, kişinin kendi olduğunu da belirtir". Par. 404: "Kendilik hayattaki amacımızdır, zira bizim bireylik dediğimiz önemli birleşimin hiç eksiksiz ifadesi odur." – EDİTÖRLER]

doğru çekilir –başka bir deyişle, *içedönük*tür. Bu içe dönme düpedüz libidonun kendilik tarafından durdurulması ve zıtların çekişmesinde rol almasının engellenmesi demektir. Libidonun dışa çıkış yolu kapatıldığından, haliyle düşünceye döner, keza burada da çekişmeye bulaştırılma tehlikesi vardır. Farklılaşma eylemi ve içe dönme, elverişli libidonun hem dış hem de iç nesneden, yani fikirlerden kopmasını gerektirir. Libido tamamıyla amaçsız duruma gelir, bilincin içeriği olabilen hiçbir şeyle artık ilgisi yoktur ve bu nedenle bilinçdışına gömülür, burada bekleyen fantezi malzemesini kendiliğinden ele geçirir, harekete geçirip yüzeye iter.

184 Schiller simge karşılığında kullandığı "yaşayan biçim" terimini iyi ki seçer, çünkü kümeleşmiş fantezi malzemesi bireyliğin psikolojik gelişiminin birbiri ardına durumlarının imgelerini içerir -zıtlar arasında giden yolun bir tür ön taslağı ya da temsili. Hemen anlaşılabilen bu imgelerde bilincin ayırt etme eylemi sıklıkla fazla bir şey bulamasa da bu sezgiler yine de iradenin üzerinde belirleyici etki yapabilen bir yaşama gücü içerir. Ama iradenin belirleyiciliğinin iki tarafta da etkileri vardır, öyle ki bir süre sonra zıtlar güçlerini yeniden ele geçirir. Ama yenilenen çekişme yine aynı yaklaşımı talep eder ve her seferinde bir adım daha atmak mümkün olur. Zıtlar arasında bu aracılık işlevine *aşkın işlev* adını verdim, bununla hiç de gizemli bir şey kastetmiyorum, bilinçli ve bilinçsiz öğelerin birleşmiş işlevini ya da matematikteki gibi, gerçek ve imgesel miktarların ortak işlevini kastediyorum sadece.[66]

185 İradenin dışında –önemi inkâr edilmemeli- yaratıcı fantezimiz, akıldışı, içgüdüsel bir işlevimiz de vardır, tek başına bu işlev, iradeye, doğası zıtları birleştirebilen bir içerik sağlayacak güce sahiptir. Sezgileriyle Schiller'in simgelerin kaynağı olduğunu anladığı işlev budur; ama Schiller ona "oyun içgüdüsü" adını verdi, bu nedenle onu iradenin moti-

---

[66] Bu işlevi burada sadece ana hatlarıyla sunduğumu vurgulamalıyım. Özellikle bilinçdışı malzemenin bilinçte özümsenmesi yolunun temel önemini işleyen bu çok karmaşık probleme başka katkılar, "Bilinçdışının Yapısı" ve "Bilinçdışı Süreçlerin Psikolojisi"nde bulunabilir. [Daha sonra bunlar *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*'de genişletildi. -EDİTÖRLER.]

vasyonu için artık kullanamadı. İrade için içerik elde etmek amacıyla, Schiller yeniden idrake döndü, bu durumda sadece tek tarafla ittifak yaptı. Ama bizim problemimize şaşırtacak kadar yaklaşır, şunları söyler:

> Duyumun egemenliği, yerine yasa [yani aklî irade yasası] koyulmadan önce yıkılmalıdır. Daha önce var olmayan bir şeyin başlaması yetmez; ilkin daha önce var olan şeye son verilmelidir. İnsan duyumdan düşünmeye hemen geçemez; geri adım atmalıdır, çünkü ancak bir belirleyicinin ortadan kaldırılmasıyla zıddı ortaya çıkabilir. Bu nedenle, bağımsızlığı pasiflikle, aktifliği aktif olmayan bir belirleyiciyle takas etmek için insan bütün belirliliklerden anında azade olmalı ve saf belirlenebilirlik durumundan geçmelidir. Sonuçta, hiçbir şey duyularında izlenim bırakmadan önce var olduğu duruma, kesin belirsizliğin olumsuz durumuna bir şekilde geri dönmelidir. Ama bu durumun içeriği bomboştu, şimdi aynı belirsizliği içeriğin mümkün olan en büyük doluluğuna sahip sınırsız belirlenebilirlikte birleştirme sorunu var, çünkü olumlu bir şey doğrudan bu durumun sonucudur. İnsanın duyumla aldığı belirlilik bu nedenle korunmalı, çünkü insan gerçeği elinden kaçırmamalı; ama aynı zamanda bu bir kısıtlama olduğunda kaldırılmalı, çünkü sınırsız belirlenebilirlik onu ortaya koymalıdır.[67]

186 Schiller'in çözümü hep aklî iradede arama eğiliminde olduğunu unutmazsak, bu zor pasaj yukarıda söylenenlerin yardımıyla kolayca anlaşılabilir. Bu gerçeği hesaba katarsak, söyledikleri apaçıktır. "Geri adım" çatışan içgüdülerden farklılaşma, libidonun bütün iç ve dış nesnelerden kopması ve geri çekilmesidir. Kuşkusuz burada, Schiller'in aklında öncelikle tensel nesne vardır, çünkü söylediğimiz gibi, onun daimi hedefi ona iradenin belirlenmesinde vazgeçilmez bir etken gibi gelen aklî düşünme tarafını iyi açıklamaktır. Yine de her belirliliği yok etme zorunluluğu onu hâlâ çeker ve iç nesneden, düşünceden kopmayı ima eder bu –özneyi ve nesneyi ayırt etmeyen, bilinçdışının özgün durumu olan içeriğin boşluğunu ve bu tam belirsizliği elde etmek aksi takdirde mümkün

---

[67] Schiller, *a.g.e.*, 20. Mektup.

olmazdı. Schiller'in *bilinçdışına doğru içe dönme* olarak açıklanabilen bir süreci kastettiği bellidir.

187 "Sınırsız belirlenebilirlik" açıkçası bilinçdışına çok benzeyen bir şey, her şeyin ayrım gözetmeksizin başka her şeyi etkilediği durum demektir. Bilincin bu boş durumu "içeriğin mümkün olan en büyük doluluğu"yla birleşmelidir. Bilincin boşluğuna benzeyen bu doluluk ancak bilinçdışının içeriği olabilir, çünkü başka bir içerik verilmez. Schiller bilinçdışıyla bilincin birliğini ve bu durumun sonucunun "olumlu bir şey olduğunu" böyle ifade eder. Bizim için bu "olumlu" bir şey iradenin simgesel belirleyicisidir. Schiller için duyumla düşünmenin birliğini oluşturan "arabulucu durum"dur. Ona duyusallıkla aklın eşzamanlı aktif olduğu "arabulucu eğilim" der; ama tam da bu nedenle, her biri diğerinin belirleyici gücünü geçersiz kılar ve bunların zıddı olumsuzlukla sonuçlanır. Zıtları böyle geçersiz kılma bizim bilinçdışı dediğimiz bir boşluk yaratır. Zıtlar tarafından belirlenmediği için bu durum her belirleyici için elverişlidir. Schiller buna "estetik durum" der.[68] Hem tenselliğin hem de aklın bu durumda "aktif" olamadığını Schiller'in gözden kaçırması dikkate değer, çünkü kendisinin de dediği gibi, karşılıklı olumsuzlama bunları zaten geçersiz kılar. Ama bir şeyin aktif olması gerektiği ve Schiller'in elinin altında başka bir işlev bulunmadığı için, ona göre, zıt çiftler yine aktif olmalıdır. Bunlar faaliyette bulunur ama bilinç "boş" olduğu için bu ister istemez bilinçdışında olmalıdır.[69] Ama Schiller bu kavramı bilmiyordu -bu durumda, bu noktada kendisiyle çelişir. Onun arabulucu estetik işlevi bizim simge oluşturma (yaratıcı fantezi) faaliyetimizle eşdeğer olur. Schiller, bir şeyin "estetik karakteri"ni, onun, "çeşitli yetilerimizin tek birinin özgül nesnesi olmaksızın toplamıyla" ilgili olması diye tanımlar.[70] Bu müphem tanım yerine daha önceki simge kavramına dönseydi belki daha iyi ederdi; zira simge tek bir işlevin özel nesnesi olmaksızın bütün psişik işlevlerle ilgili olma niteliğine sahip. Schiller, artık

---

[68] *A.g.e.*

[69] Schiller'in dediği gibi, "insan estetik durumda hiçtir" (21. Mektup).

[70] *A.g.e.*

bu "arabulucu eğilim"e ulaştığında şunu algılar: "İnsanın doğa aracılığıyla kendisine istediğini yapması bundan böyle mümkün – sahip olması gereken özgürlük ona bütünüyle geri verilir."[71]

188 Schiller tercihen aklın ve entelektüelliğin yolundan gittiği için kendi sonucunun kurbanı olur. "Estetik" kelimesini seçmesi bunu zaten kanıtlar. Hint edebiyatını bilseydi, zihin gözünün önünde uçuşan *ilkel imge*nin "estetik"ten çok farklı bir karakteri bulunduğunu anlardı. Sezgisi en eski zamanlardan beri zihnimizde uyuyan bilinçdışı modeli yakaladı. Daha önce simgesel karakterini vurgulamış olmasına rağmen, onu yine de "estetik" olarak yorumladı. Aklımdan geçirdiğim ilkel imge, Hindistan'da *Brahman-Atman* öğretisinde yoğunlaşan ve Çin'de felsefi sözcüsü Lao-tzu olan Doğu fikirlerinin kendine özgü yapılanmasındaki ilkel imgedir.

189 Hintlinin görüşü, özgürlüğü zıtlardan öğretir, her tür teessür durumu ve nesneyle duygusal bağ bu zıtlardan anlaşılır. Özgürlüğün ardından libidonun bütün içeriklerinden geri çekilmesi gelir, bu da tam bir içe dönmeyle sonuçlanır. Çok tipik olarak bu psikolojik süreç *tapas* adıyla bilinir, en iyisinden "kendini derin derin düşünme" diye çevrilebilen bir terim. Bu ifade açıkça içeriksiz meditasyon durumunu resmeder, bu durumda libido az çok kuluçkaya yatma sıcaklığı şeklinde kişinin kendiliğini besler. Nesneyle bütün tesir bağlarının tamamıyla kopması sonucunda iç bende nesnel gerçekliğin eşdeğeri ya da teknik açıdan *tat tvam asi* (sen busun) diye tanımlanabilen içle dışın bütünüyle özdeşleşmesi ister istemez meydana gelir. Kendiliğin ve nesneyle ilişkilerinin kaynaşması kendiliğin (*atman*) dünyanın özüyle (yani öznenin nesneyle ilişkilerinin) özdeşleşmesini meydana getirir, öyle ki iç *atman*la dış *atman*ın özdeşliği fark edilir. *Brahman* kavramı *atman* kavramından sadece biraz farklıdır, zira kendilik fikri brahmanda açıkça verilemez; adeta bu içle dış arasında tanımlanamayan genel bir durumdur.

190 Bazı bakımlardan *tapas*a benzeyen yoga kavramı *tapas* durumuna ulaşılan bilinçli teknik gibi bir meditasyon duru-

---

[71] *A.g.e.*

mu olarak anlaşılmamalı. Yoga, libidonun sistemli şekilde "içe döndüğü" ve zıtların esaretinden kurtulduğu bir yöntemdir. *Tapas*ın ve yoganın ortak hedefi yaratıcı ve kurtarıcı bir öğenin ortaya çıktığı bir aracı durum oluşturmaktır. Birey için psikolojik sonuç "yüce ışık" *brahman*a ya da *ananda*ya (mutluluk) ulaşmaktır. Kurtulma egzersizlerinin bütün maksadı budur. Aynı zamanda bu süreç evrenin yaratılışı ve evrimi olarak da düşünülebilir, çünkü *brahman-atman* yaratılan her şeyin ortaya çıktığı evrensel Zemindir. Bu mitin var olması yaratma süreçlerinin yoginin bilinçdışında yer aldığını kanıtlar, bu da nesneye yeni uyumlar tarzında yorumlanabilir. Schiller şöyle der:

> Bu, insanın içindeki ışık olduğunda artık dışarıda gece yoktur. Bu, insanın içine gizlenir gizlenmez evrendeki fırtına diner ve doğanın çarpışan güçleri kalıcı sınırlar içinde huzur bulur. Çok eski bir şiirin insanın içindeki bu büyük olaydan onun dışındaki dünyada bir devrimmiş gibi söz etmesinin pek şaşılacak yanı yok.[72]

191 Yoga nesneyle ilişkileri içe döndürür. Enerji değerinden yoksun kalan ilişkiler bilinçdışına gömülür, belirttiğimiz gibi, burada bilinçdışının başka içerikleriyle yeni ilişkilere girerler, *tapas* egzersizi bittikten sonra nesneyle yeni bir biçimde tekrar yakınlaşırlar. Nesneyle ilişkinin dönüşümü nesneye yeni bir yüz vermiştir. Sanki nesne yeniden yaratılır; dolayısıyla evrenin yaratılışı ve evrimi miti *tapas* egzersizinin sonucu için uygun bir simgedir. Hintlilerde din pratiğinin eğilimi neredeyse kendine özgü bir şekilde içedönük olduğundan, nesneye yeni uyum kuşkusuz biraz önemlidir; ama, pratikte herhangi bir yeniliğe neden olmamakla birlikte, bilinçdışı tarzda yansıtılan evrenin yaratılışı ve evrimiyle ilgili dogmatik mitte hâlâ hüküm sürer. Bu bakımdan Hintlinin dinsel tutumu Hristiyan tutumunun tam tersidir; çünkü Hristiyanlığın sevgi ilkesi dışadönüktür ve kesinlikle nesne talep eder. Hintlinin ilkesi bilgi zenginliğinin, Hristiyan'ın ilkesi işlerin kapsamlılığının yolunu tutar.

---

[72] *A.g.e.* 25. Mektup.

192 *Brahman* kavramı aynı zamanda *rta* yani doğru düzen, dünyanın düzenli rotada seyretmesi kavramını da içerir. *Brahman*da yaratıcı evrensel öz ve evrensel Zemin, her şey doğru yolda rastlaşır, zira doğru yolda bunlar ebediyen yok olup yeniden yaratılır; her gelişim düzenli bir biçimde *brahman*dan kaynaklanır. *Rta* kavramı Lao-tzu'nun *tao* kavramına götüren atlama taşıdır. *Tao* doğru yoldur, yasanın egemenliği, zıtlar arasında orta yoldur, zıtlardan azat olmuştur, yine de onları kendi içinde bir araya getirir. Hayatın amacı bu orta yoldan gitmek, zıtlara asla sapmamaktır. Lao-tzu'da coşkunluk öğesi hiç yoktur; onun yerini üstün bir felsefi berraklık, hiçbir gizemli bulanıklığın karartamadığı entelektüel ve sezgisel bilgelik alır –gerçek dünyanın düzensizliğinden yıldızların uzak olması gibi kaostan uzakta, ruhsal üstünlüğün ulaşılabilen belki en üst derecesini temsil eden bilgelik. Her vahşiyi doğasını değiştirmeden ve onu daha yüce bir şeye dönüştürerek evcilleştirir.

193 Schiller'in düşünce silsilesiyle görünüşte bu uzak fikirler arasındaki benzerliğin çok zorlama olmasına kolayca itiraz edilebilir. Ama Schiller döneminin üzerinden çok geçmeden Schopenhauer'in dehası sayesinde bu fikirlerin kendilerine güçlü bir sözcü bulduğu, Alman düşüncesine dahil olduğu ve bir daha asla ayrılmadığı unutulmamalı. Schopenhauer, Anquetil du Perron'un Latinceye çevirdiği Upanişadlar'ı (1801-2'de yayınlandı) bulabilirken Schiller'in en azından bilinçli olarak kendi zamanında eserin bulunabilirliğine dair en ufak bir bilgiyi not etmemesi bence pek önemli değil.[73] Bu tür yakınlıkların oluşumunda doğrudan iletişim gerekmediğini öğrenecek kadar yeterince pratik tecrübe edindim. Doğrudan ya da dolaylı hiçbir etkinin en küçük bir izi bulunmamasına rağmen, Upanişadlar'daki fikirlerle gayet şaşırtıcı yakınlık gösteren Meister Eckhart'ın ve bazı bakımlardan Kant'ın temel fikirlerinde çok benzer bir şey görüyoruz. Mitler ve simgeler de aynıdır, onlar da yeryüzünün her köşesinde doğallıkla ortaya çıkabilir, yine de birbirinin aynıdır, çünkü insanın dünya çapında aynı olan, içeriği ırklardan ve bi-

[73] Schiller 1805'te öldü.

reylerden kesinlikle daha az farklı olan bilinçdışı onları oluşturur.

194 Schiller'in fikirleriyle Doğu'nun fikirlerini karşılaştırınayı da gerekli buluyorum, çünkü Schiller'in fikirleri bu yolla estetizmin çok sıkan kalıbından kurtarılabilmiş olur.[74] Estetizm, son derece ciddi ve zor olan insanı eğitme görevini halletmeye uygun değildir, zira her zaman yaratması gereken şeyi –güzel olanı sevme kapasitesini- dayatır. Aslında, problemin daha derinden araştırılmasına set çeker, çünkü her zaman yüzünü kötü, çirkin, zor olandan kaçırır ve terbiye edici bile olsa zevki hedefler. Nitekim estetizm bütün ahlaki güçlerden yoksundur, çünkü temelde hâlâ seviyeli bir hedonizmdir sadece. Schiller kuşkusuz mutlak bir ahlak güdüsü ortaya atmaya çok çalışır ama ikna eden bir başarısı yoktur, çünkü estetik tutumu nedeniyle, insan doğasının diğer yanını tanımanın gerektirdiği sonuçları görmesi imkânsızdır. Böyle ortaya çıkan çekişme bireye öyle şaşkınlık ve acı verir ki güzelliği seyretmek bireye güzelliğin zıddını bastırtabilme imkanı vermekle birlikte yine de ondan kaçamaz, hatta öyle ki en iyi ihtimalle eski durum yeniden tesis edilir. Bireyin bu çekişmeden çıkmasına yardım etmek için estetikten başka bir tutum gerekir. Doğu'nun fikirlerinden başka hiçbir yerde bu daha net görülmez. Hint dininin felsefesi bu problemi bütün derinliğiyle kavramış ve bu çekişmeyi çözmek için gereken çare türünü göstermiştir. En yüce ahlaki gayret, en büyük özveri ve ödün, en yoğun dinsel katılık ve azizlik gerektirir bu çare.

195 Schopenhauer estetiğe bakış açısına rağmen problemin tam da bu yanının üzerine basarak işaret eder. Ama "estetik", "güzellik" vb. kelimelerinin Schiller'de bizdeki aynı çağrışımı yaptığı yanılgısına düşmemeliyiz. Schiller için "güzellik" *dinsel bir ideal*dir derken sanırım bunu çok güçlü ifade etmiyorum. Güzellik onun diniydi. Onun "estetiğe yatkınlığı"na "dindarlık" denebilir pekâlâ. Schiller bu tür bir şeyi ke-

---

[74] Estetizm" kelimesini "estetik dünya görüşünü"nün kısaltılması olarak kullanıyorum. Estetizm derken belki bu kelimeyle aşağılayıcı anlamda ifade edilebilen bir duygusal hali ya da moda olan hevesi kastetmiyorum.

sinlikle ifade etmeksizin ve asıl problemini dinsel problem diye açıkça belirtmeksizin, sezgisi yine de dinsel probleme varıyordu. Ne var ki bu, mektuplarında bile, sonuna kadar bu düşünce çizgisini izlemese de, uzun uzadıya tartıştığı ilkelin dinsel problemiydi.

196 Argümanının daha sonraki seyrinde, neredeyse gizemli bir değere ulaşan estetiğe yatkınlığı lehine, "oyun içgüdüsü" meselesinin geri plana çekildiği belirtilmeye değer. Sanırım, bu rastlantı değil, gayet belli bir nedeni var. Bir insanın eserinde en iyi ve en derin fikirler çeşitli yerlerde ima edilmelerine ve anlaşılır bir sentezin mümkün olacağı kadar aslında olgun olmalarına rağmen genellikle net olarak açıklanmaya karşı direnirler. Bana öyle geliyor ki burada bu tür bir zorlukla karşı karşıyayız. Schiller arabulan yaratıcı bir durum olarak "estetiğe yatkınlık" kavramının derinliğini ve ciddiyetini hemen ortaya koyan düşünceler geliştirir. Ne var ki çoktandır aranan bir arabulucu etkinlik olarak oyun içgüdüsünü de çok açıkça eleştirir. Bu iki kavramın bir şekilde zıt olduğu inkâr edilemez, çünkü oyunla ciddiyet pek bağdaştırılamaz. Ciddiyet derin iç zorunluluktan gelir ama oyun bunun daha dışa yönelik ifadesi, bilince çevirdiği yüzüdür. Kuşkusuz bu oynamayı *isteme* meselesi değil, oynamak *zorunda* olma meselesidir; koşulun, hatta iradenin zorlaması olmaksızın, içsel zorunlulukla fantezinin oyunbazlıkla tezahürüdür.[75] *Bu, ciddi bir oyundur*. Yine de bilincin ve kolektif kanının bakış açısından görüldüğü gibi, kuşkusuz dış veçhesinde bir oyundur. Yaratıcı olan her şeye yapışan müphem niteliktir bu.

197 Şayet oyun devamlı ve hayati bir şey yaratmadan kendi içinde sona ererse, sadece bir oyundur ama başka bir durumda yaratıcı çalışma denir. Aralarında hemen bir ilişkinin görülmediği öğelerin oyunbaz hareketinden şablonlar ortaya çıkar, ancak gözleyen ve eleştiren idrak bunları sonradan

---

[75] "Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" (Cottasche Ausgabe, XVIII), s. 195: "Estetik inceliğe sahip insanda imgelem, serbestlik tanındığında bile yasanın hükmü altında bulunduğu ve duyular kendilerine ancak aklın rızasıyla zevk izni tanıdığı için, kanun yapan aklın ciddiyetinden imgelemin çıkarlarına saygı duyması, tensel içgüdülerin rızası olmaksızın iradeye emir vermemesi talep edilir."

değerlendirebilir. Yeni bir şeyi yaratmayı idrak değil, iç zorunluluktan hareket eden oyun içgüdüsü başarır. Yaratıcı zihin sevdiği nesnelerle oynar.

198 Potansiyeli çoğunluktan gizli kalan her yaratıcı eyleme oyun diye bakmak kolaydır. Aslında, oynamakla suçlanmamış çok az sanatçı vardır. Bir dâhiye bu etiketi yapıştırma eğilimi duyulur, kuşkusuz Schiller de dâhiydi. Ama Schiller içsel zorunluluktan hareket eden yaratıcı sanatçının hiç kaçamadığı yardım ve kurtuluşu kendi de paylaşabilsin diye, sıra dışı insanın ve onun doğasının ötesine geçmek, sıradan insana ulaşmak istiyordu. Ama böyle bir görüş açısını sıradan insanın eğitimini kapsayacak kadar genişletme imkânı önceden garanti edilemez ya da en azından böyle görünmez.

199 Bütün böyle durumlarda olduğu gibi, bu meseleyi çözmek için de insan düşüncesinin tarihinin tanıklığına başvurmalıyız. Ama önce, meseleye hangi açıdan yaklaştığımız konusunda zihinlerimiz yine net olmalı. Ne duyumların, ne hislerin, ne düşüncelerin, ne de niyetlerin herhangi bir rol oynadığı, bilinci tamamıyla boşaltma noktasına gelinceye kadar zıtlardan kopmayı Schiller'in nasıl talep ettiğini gördük. Uğruna çaba gösterilen durum, farklılaşmamış bilinç durumu, enerji değerlerinin azalmasıyla bütün içeriklerin ayırt edici özelliklerini kaybettiği bilinç durumudur. Ama değerler içerikleri ayırt etmeyi kolaylaştırdığında gerçek bilinç mümkündür ancak. Ayırım yoksa gerçek bilinç var olamaz. Böyle bir duruma "bilinçdışı" denebilir, gerçi bilinç imkânı her zaman vardır. Bu, histerik uyuşukluğun yoga ve trans durumlarıyla benzerlik taşıyan bir *zihin seviyesinin düşmesi* (Janet) meselesidir.

200 Bildiğim kadarıyla, Schiller, "estetiğe yatkınlık" sonucunu çıkarmak için fiilî teknikle -böyle bir kelime kullanılabilirse- ilgili hiçbir görüşünü asla açıklamadı. Mektuplarında laf arasında söz ettiği Juno Ludovisi örneği[76] tefekkür nesnesine tam bir teslimiyete ve empatiye dayanan "estetiğe bağlılık" durumuna tanıklık eder. Ama böyle bir bağlılık durumu içeriksizliğin ya da belirleyici etkensizliğin temel belirleyici

[76] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 15. Mektup.

özelliklerinden yoksundur. Yine de, diğer pasajlarla birlikte bu örnek, bağlılık ya da dindarlık fikrinin Schiller'in zihninde sürekli var olduğunu gösterir.[77] Bu bizi din problemine geri döndürür ama aynı zamanda Schiller'in bakış açısına sıradan insanı da dahil etmesinin gerçekte mümkün olduğu da bir an gözümüze ilişir. *Zira dine bağlılık bireyin yeteneğine bağlı olmayan kolektif bir fenomendir.*

201 Ancak başka imkânlar da vardır. Bilinçdışına gömülen libidonun bilincin boş olduğu durumu, yani bilinçdışı durumu meydana getirdiğini gördük. Bilinçdışında his tonlu içerikler bireyin geçmişinden gelen bellek-komplekslerini, özellikle de, genelde çocukluk kompleksiyle özdeş olan ebeveyn kompleksini uykuda tutar. Bağlılık, yani libidonun bilinçdışına gömülmesi çocukluk kompleksini yeniden harekete geçirir, böylece çocukluk anıları, özellikle de ebeveynle ilişkiler yeniden hayata karışır. Böyle yeniden harekete geçmekten kaynaklanan fanteziler çocukluktaki Tanrı'yla ilişkileri ve benzeri çocukça hisleri uyandırdığı gibi, anne ve baba ilahların doğmasına da neden olur. Esasında, harekete geçen ebeveynin *simgeler*idir ve hiçbir surette her zaman gerçek ebeveynin imgeleri değildir, Freud'un enseste direnç vasıtasıyla anne baba *imago*sunu bastırma diye açıkladığı gerçek. . . Bu yoruma katılıyorum, yine de kapsamlı olmadığına inanıyorum, çünkü *bu simgesel ikame*nin olağanüstü önemini görmezlikten geliyor. Tanrı-imgesi biçiminde simgeleştirme somutluğun, duyusallığın dışında belleğin büyük bir adımıdır, çünkü "simge"yi gerçek simge kabul etmekle, ebeveyne doğru gerileme hemen ilerlemeye dönüşür, şayet simge sadece gerçek ebeveynin simgesi olarak yorumlansaydı, bağımsız karakterinden yoksun bırakılsaydı gerileme halinde kalırdı.[78]

202 İnsanlık simgenin gerçekliğini kabul ederek tanrılarına, yani *fikrin gerçekliğ*ine ulaştı, bu da insanı yeryüzünün efendisi yaptı. Schiller'in doğru anladığı gibi, bağlılık libidonun ilkele doğru gerileme hareketidir, ilk başlangıçların kay-

---

[77] *A.g.e.*, "Kadınsı tanrı bizden tapınmamızı talep ederken tanrısal kadın sevgimizi alevlendirir."

[78] *Symbole der Wandlung* [GW V], özellikle par. 180, 329 vd.

nağına dalmasıdır. Başlangıçtaki ileriye doğru hareketin imgesi olarak burada ondan simge doğar, simge etkili bütün bilinçdışı etkenlerin özetidir -Schiller'in dediği gibi *"yaşayan biçim"*, tarihin kanıtladığı gibi Tanrı-imgesidir. Bu nedenle, Schiller'in paradigma olarak bir ilahi imgeye, Juno Ludovisi'ye sıkı sıkı tutunması rastlantı değil. Goethe Paris'le Helen'in ilahi imgelerini Annelerin sacayağından çıkarır – bir yanda gençleşmiş bir çift, öte yanda Faust'un yüce içsel kefaret olarak kendisi için çok istediği içsel birlik sürecinin simgesi. Dramın daha sonraki seyri kadar arkadan gelen sahnede de açıkça görülür bu. Faust örneğinde görebildiğimiz gibi, simgenin vizyonu hayatın ilerleyen seyrinin göstergesidir, libidonun daha uzak hedefine işaret eder -ama bundan sonra Faust'un içinde söndürülemeden yanan hedef, hayatı alevle tutuşmuş gibi sürekli uzaktaki işarete doğru gider. Simgenin hayatı destekleyen kendine özgü önemi budur, dinsel simgelerin de anlamı ve değeri böyledir. Kuşkusuz ben, dogmanın pekiştirdiği ölmüş simgelerden değil, yaşayan insanın yaratıcı bilinçdışından doğan yaşayan simgelerden söz ediyorum.

203 Ancak, dünya tarihini bugünden başlatan kimseler böyle simgelerin büyük önemini inkâr edebilirler. Simgelerin öneminden söz etmek gereksiz olmalıdır ama ne yazık ki böyle değildir, zira zamanımızın ruhu kendisinin kendi psikolojisinden üstün olduğunu düşünür. Günümüzün ahlakçı ve sağlıklı mizacı şunun ya da bunun zararlı mı, yararlı mı, doğru mu, yanlış mı olduğunu her zaman bilmelidir. Gerçek psikoloji bu sorularla ilgilenemez; şeylerin kendi içinde nasıl olduğunu bilmek yeter.

204 "Bağlılık"tan kaynaklanan simge-oluşumu bireyin yeteneğine bağlı olmayan başka bir kolektif dinsel fenomendir. Schiller'in bakış açısına sıradan insanı da dahil etme ihtimalini bu bakımdan da varsayabiliriz. Sanırım, genelde insan psikolojisi için bunun en azından teoride mümkün olduğu artık yeterince açıklanmıştır. Tamlık ve netlik adına buna simgenin bilinçle ilişkisi meselesini ve uzun zamandır zihnimi meşgul eden hayatta bilinçli davranmayı eklemeliyim. Bilinçdışının temsilcisi olarak büyük öneminden ötürü simgeye çok az değer verilmemesi gerektiği sonucuna vardım. Nevrotik hasta-

ların tedavisinde edindiğimiz günlük tecrübelerden bilinçdışının müdahalelerinin pratikte son derece önemli olduğunu biliyoruz. Ayrışma ne kadar büyükse, yani bilinçli tutum bilinçdışının bireysel ve kolektif içeriklerine ne kadar yabancıysa bilinçdışı bilinçli içeriklere o kadar zararlı ket vurur ya da onları güçlendirir. Nitekim gayet pratik nedenlerle simge dikkate değmez kabul edilmemeli. Ama az çok değer verirsek simge bilinçli bir güdü gücü elde eder -yani *algılanır* ve bilinçdışı libido-yüküne hayatın bilinçli davranışında kendini hissettirme fırsatı verilir. Bence sonucu hiç de önemsiz olmayan pratik bir avantaj kazanılır, yani *bilinçdışının işbirliği*, bilinçli psişik performansa katılması ve sonuçta rahatsız eden etkilerin bilinçdışından elenmesi.

205 Bu ortak işleve, simgeyle ilişkiye, ben *aşkın işlev* adını verdim. Bu noktada bu meseleyi etraflıca araştıramıyorum, çünkü bilinçdışının eylemi sonucunda ortaya çıkan bütün malzemeyi kesinlikle bir araya getirmek gerekir. Şimdiye kadar uzman literatüründe tanımlanan fanteziler ilgilendiğimiz simgesel yaratımlar kavramını vermez. Yine de edebiyatta böyle fantezilerin örneği az değildir; ama bunlar kuşkusuz "saf" durumlarında gözlemlenip rapor edilmez –yoğun bir şekilde "estetik" ayrıntılara inilir. Bütün bu örneklerin arasından, özellikle dikkat edilsin diye Meyrink'in iki çalışmasını bir kenara ayırıyorum: *Golem* ve *Das grüne Gesicht*. Ama problemin bu tarafını ele almayı daha sonraki bir araştırmaya bırakmalıyım.

206 Schiller, aracı durumla ilgili bu gözlemleri hatırlatmasına rağmen, biz onun kavramlarını çoktan aştık. Schiller insan doğasındaki zıtları böyle hassas bir içgörüyle ayırt etmekle birlikte çözüm çabasının erken bir evresine saplanıp kaldı. Bana öyle geliyor ki bu başarısızlıkta "estetiğe yatkınlık" terimi suçsuz değil. Schiller, "estetiğe yatkınlığı", duygularımızı bu yatkın duruma kendiliğinden getiren "güzel" ile pratikte özdeşleştirir.[79] Schiller nedeni sonuçla karıştırmakla kalmaz, kendi tanımına rağmen, "belirsizlik" durumunu güzelle eşit sayarak ona açıkça belirlenmiş bir karakter de verir. Nite-

[79] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 21. Mektup.

kim daha en baştan beri üstünlük, aracı işlevden alınır, çünkü güzellik hemen çirkinliği yener, halbuki bu aynı ölçüde bir çirkinlik meselesidir de. Schiller'in "estetik karakter"i "çeşitli yetilerimizin toplamıyla" ilişkisi diye tanımladığını gördük. Sonuçta, "güzel", "estetik"le örtüşemez, çünkü farklı yetilerimiz de estetik açıdan farklılık gösterir: Bazısı çirkin, bazısı güzeldir ve ancak iflah olmaz bir idealist ve iyimser, insan doğasının "toplam"ını düpedüz "güzel" kabul edebilir. Daha doğrusu, insan doğası düpedüz neyse odur; karanlık ve aydınlık yanları vardır. Bütün renklerin toplamı gridir –karanlık arka planın üzeri aydınlık ya da aydınlığın üzeri karanlıktır.

207 Bu kavramsal kusur aynı zamanda bu aracı durumun *nasıl* meydana geldiğini netleştirmekten bizzat uzak kalmasının nedenini de açıklar. Bu durumun "saf güzelliğe kavuşarak" var olduğunu tartışmasız şekilde belirten çok sayıda pasaj var. Nitekim Schiller şöyle der:

> Dolaysız duyumuzda duyularımızı her ne pohpohlarsa yumuşak ve duyarlı doğamızı her izlenime açar ama aynı ölçüde bizi daha az çaba gösterebilir duruma getirir. Entelektüel güçlerimizi artıran ve bizi soyut kavramlara davet eden şey her tür direniş için zihnimizi güçlendirir ama orantısız şekilde sertleştirir de, daha doğal olmaya yardım ettiği gibi bizi duyarlılıktan da yoksun bırakır. Bu nedenle, sonunda biri kadar diğeri de ister istemez tükenmişliğe götürür . . . Öte yandan, kendimizi saf güzelliğe kavuşmaya teslim etmişsek, böyle bir anda aktif ve pasif yetilerimizin aynı ölçüde efendisi oluruz ve ciddiyete, oyuna, dinlenmeye, hareket etmeye, teslim olmaya ya da direnç göstermeye, soyut düşünmeye ya da tefekküre aynı kolaylıkla döneriz.[80]

208 Bu ifade "estetik durum"un daha önceki tanımlarıyla doğrudan çelişkilidir, bunlarda insan "boş", "hiç", "kararsız" olmalıydı, oysa burada ("teslim olduğu") güzellik onu çok büyük ölçüde kararlı duruma getirir. Ama Schiller ile birlikte bu meselenin daha da peşinden giderek vakit ayırmaya değmez. Burada Schiller hem kendisi hem de zamanı için ortak

[80] *A.g.e.*, 22. Mektup.

bir bariyerle karşılaşır, bunu aşması imkânsızdır, zira Nietzsche tarafından bu çağımızda keşfedilmiş görünmeyen "en çirkin insan" ile karşılaşır her yerde.

209 Schiller duyusal insanı "önce estetik yaparak" aklî bir varlık haline getirme niyetindeydi. Şöyle der: "Önce onun doğasını değiştirmeliyiz", "insana sırf fiziksel hayatında bile biçime boyun eğdirmeliyiz", "Güzellik yasaları uyarınca . . . fiziksel kararlılığını hayata geçirmeli", "fiziksel hayatın nötr düzleminde insan ahlak yaşamına başlamalı", "hâlâ duyusal bağları içinde olmakla birlikte aklî özgürlüğüne başlamalı", "iradesinin yasasını eğilimlerine çoktan dayatıyor olmalı", "daha *soylu* arzu etmeyi öğrenmeli".[81]

210 Yazarın söz ettikleri, bilinen "gereklilik"tir, insan başka bir yol bulamadığında her zaman ondan yardım ister. Kaçınılmaz bariyerler burada da karşımıza çıkıyor yine. Bireyin zihni bu kadar engin olmasaydı bu devasa problemin üstesinden gelmesini beklemek haksızlık olurdu ki zaten bu problemi ancak zaman ve uluslar çözebilir, o zaman bile bilinçli bir maksatla değil, sadece kaderin çözdürdüğü gibi.

211 Schiller'in düşüncesinin büyüklüğü onun psikolojik gözleminden ve gözlemlediklerini sezgisiyle anlamasından gelir. Yine de Schiller'in söz etmek istediğim, özellikle vurgulanmaya değer başka bir düşünce zinciri daha var. Aracı durumun "olumlu bir şey" yani simge ürettiğine işaret edildiğini gördük. Simge, doğasındaki zıt öğeleri birleştirir; bu nedenle, gerçekle gerçek dışı arasındaki antitezi de birleştirir, çünkü bir yandan bu (etkinliği nedeniyle) psişik bir gerçekliktir, öte yandan hiçbir fiziksel gerçekliğe tekabül etmez. Aynı anda *gerçeklik* ve *tezahür*dür.[82] Schiller, her bakımdan önemli olan tezahürü savunmayı eklemek için şunu açıkça vurgular:

> Aşırı aptallıkla aşırı zekânın birbiriyle yakınlığı vardır, ikisi de sadece *gerçeği* arar ve salt *tezahür*e tamamıyla duyarsızdır. Ancak bir nesnenin duyularda dolaysız var olmasıyla aptallığın rahatı sarsılır ve zekâ ancak kavramlarını tecrübe-

[81] *A.g.e.*, 23. Mektup.
[82] *A.g.e.*, 22. Mektup.

nin verileriyle ilişkilendirerek rahat bulur; kısacası, aptallık gerçekliğin üzerine çıkamaz, zekâ da hakikatin altında kalamaz. Gerçeklik ve gerçeğe bağlanma ihtiyacı yetersizliğin sonuçları olduğundan, gerçekliğe kayıtsızlığın ve tezahüre ilginin insanlığın hakiki genişlemesi ve kültüre doğru kararlı bir adım olduğu sonucu çıkar.[83]

212 Daha önce simgeye değer biçilmesinden söz ederken, bilinçdışının değerini bilmenin pratik avantajlarını belirttim. Simgeye dikkat ederek bilinçdışını daha baştan hesaba kattığımızda bilincin işlevlerinin bilinçdışı karışıklığını dışlarız. İyi bilindiği üzere bilinçdışı, fark edilmediğinde, her şeyi sahte bir cazibeyle, sahte bir tezahürle kaplayarak her zaman iş başında olur: *Bize her zaman nesneler bununla kaplı gibi gelir*, çünkü bilinçdışındaki her şey yansıtılır. Bu nedenle, bilinçdışını böyle anladığımızda, nesnelerin sahte tezahürünü soyup atarız ve hakikati ancak bu destekleyebilir. Schiller şöyle der:

> İnsan, *tezahür sanatı*na egemen olmaya yönelik bu insani hakkı kullanır ve *benimki*yle *seninki* arasında burada daha kesin bir ayırım yapar, biçimi varlıktan daha dikkatli ayırır, bu biçime daha çok bağımsızlık vermeyi öğrenir, Güzellik âlemini genişletmekle kalmaz, hatta Hakikatin sınırlarını emniyete alır; zira aynı zamanda gerçekliği tezahürden serbest bırakmadan tezahürü gerçeklikten temizleyemez.[84]
>
> Mutlak tezahürün peşinden koşmak, insan kendini gerçekliğe hasrettiğinde ihtiyaç duyduğundan daha büyük soyutlama kapasitesi, daha çok yürek özgürlüğü, daha çok irade kuvveti ister ve tezahüre varmak isterse gerçekliği zaten geride bırakmış olmalıdır.[85]

2. *Naif ve Duygusal Şiir Tartışması*

213 Uzun zaman bana öyle geldi ki Schiller'in şairleri *naif* ve *duygusal*[86] diye ikiye ayırması sanki burada açıklanan tip

---

[83] *A.g.e.*, 26. Mektup.

[84] *A.g.e.*

[85] *A.g.e.*, 27. Mektup.

[86] "Über naive und sentimentalische Dichtung" (Cottasche Ausgabe, XVIII), s. 205 vd.

psikolojisine uyan bir sınıflamaydı. Yine de olgun düşündükten sonra böyle olmadığı sonucuna vardım. Schiller'in tanımı çok basittir: "Doğa naif şairdir, duygusal şair onu *arar*." Bu basit açıklama akıl çeliyor, çünkü nesneyle farklı iki tür ilişkiyi doğru varsayıyor. Şöyle de demek cazip geliyor: Doğayı bir nesne olarak arayan ya da arzu eden, ona sahip değildir; böyle biri içedönük olmalıdır; tam tersiyse, kendisi zaten Doğadır, bu nedenle, nesneyle çok yakın ilişkisi vardır, dışadönük olmalıdır. Ama böyle epey zoraki bir yorumun Schiller'in bakış açısıyla ortak yanı azdır. Onun naif ve duygusal ayırımının, bizim tip ayırımımızın tam tersine, şairin birey olarak zihniyetiyle pek ilgisi yoktur, daha çok, yaratıcı etkinliğinin yani ürününün karakteriyle ilgilidir. Aynı şair bir şiirinde duygusal, öbüründe naif olabilir. Homeros kuşkusuz tamamıyla naiftir ama modernlerin kaçı çoğunlukla duygusal değil? Belli ki Schiller bu zorluğu hissetti, şairi birey olarak değil, şair olarak zamanının koşullandırdığını öne sürdü. Şöyle der:

> Gerçek şairlerin hepsi, ya zirveye çıktıkları çağın koşullarına ya da genel mayalarını ve duygusal ruh durumlarını etkileyen ilineksel koşullara bağlı olarak ya naif ya da duygusaldır.[87]

214 Sonuçta, Schiller için bu, temel tipler meselesi değil, bireysel ürünün bazı özellikleri ya da nitelikleri meselesidir. Bu nedenle, şu hemen bellidir ki içedönük şair ara sıra duygusal olduğu kadar naif de olabilir. Dolayısıyla, ortaya çıkan sonuca göre, naifi dışadönükle, duygusalı içedönükle özdeşleştirmek *tipler* meselesi söz konusu olduğunda tamamıyla konu dışıdır. Yine de *tipik mekanizmalar* söz konusu olduğunda böyle değildir.

A. Naif Tutum

215 Önce, bu tutuma dair Schiller'in yaptığı tanımları vereceğim. Daha önce söylendiği gibi, naif şair "Doğa"dır. O

[87] *A.g.e.*, s. 236.

sadece "Doğa'nın ve duyumun peşinden gider, gerçekliği kopya etmekle yetinir."[88] "İmgelemimizde yaşayan nesnelerin naif şiirde var olması hoşumuza gider." "Naif şiir Doğa'nın lütfudur. Kısmeti açık bir atıştır, başarılı olduğunda düzeltilmesi gerekmez, başarısız olduğundaysa hiçbir işe yaramaz."[89] "Naif dâhi doğası sayesinde her şeyi yapmalıdır; özgürlüğü sayesinde az şey yapabilir, ancak Doğa dâhinin içinde iç zorunluluktan çalıştığında onun fikrini başarıyla yerine getirecektir."[90] Naif şiir "hayatın çocuğudur ve hayata geri döner." Naif dâhi "tecrübe"ye, "doğrudan temas"ta bulunduğu dünyaya bağlıdır tamamıyla. "Dışarıdan yardıma ihtiyacı vardır."[91] Naif şair için çevresinin "ortak doğa"sı "tehlikeli" olabilir, çünkü "her zaman duyarlılık az çok dışarının izlenimine bağlıdır ve sadece insan doğasından beklenmeyecek bir üretme yetisinin sürekli faaliyeti, şairin duyarlılığı üzerinde maddenin kimi zaman körü körüne güç uygulamasını engelleyebilir. Ama bu ne zaman böyle olsa şiirsel duygu sıradanlaşır." "Naif dâhi Doğa'nın sınırsızca kendisine nüfuz etmesine izin verir."[92]

216 Naif şairin nesneye bağımlılığı bu tanımlardan özellikle bellidir. Onun nesneyle ilişkisinin dayatmacı bir karakteri vardır, çünkü şair nesneyi içe yansıtır -yani nesneyle bilinçdışı özdeşleşir ya da onla adeta *a priori* özdeşliği vardır. Lévy-Bruhl nesneyle bu ilişkiyi *gizemli katılış* diye tanımlar. Bu özdeşlik, nesneyle bilinçdışı içerik arasındaki analojiden türer her zaman. Nesneyle analoji yoluyla kurulan bilinçdışı bağlantının yansıtılmasıyla bu özdeşliğin meydana geldiği de söylenebilir. Bu tür özdeşliğin dayatmacı bir karakteri de vardır, çünkü bilinçdışından çalışan her libido gibi, bilincin emrinde olmayan ve bu nedenle içeriklerine baskı yapan belli miktarda libidoyu ifade eder. Nitekim nesne naif şairin tutumunu büyük ölçüde etkiler; nesne şairin içinde adeta bağımsız çalışır; kendini onda icra eder, çünkü şair onunla aynıdır.

---

[88] *A.g.e.*, s. 248.
[89] *A.g.e.*, s. 250.
[90] *A.g.e.*, s. 303.
[91] *A.g.e.*, s. 307 vd.
[92] *A.g.e.*, s. 314.

Şair kendisinin ifade etme işlevini nesneye bırakır ve hiç de aktif ya da kasıtlı olmayan bir tarzda nesneyi temsil eder, çünkü nesne kendini şairde temsil eder. Şair bizatihi Doğadır: Doğa şairde bir ürün yaratır. Şair, "Doğanın sınırsızca kendisine nüfuz etmesine izin verir". Nesneye üstünlük verilir. Böylece, naif tutum dışa döner.

B. Duygusal Tutum

217 Duygusal şair Doğayı *arar*. "Nesnelerin kendisinde bıraktığı izlenimi tefekkür eder, şairi ve keza bizi de göklere çıkaran heyecan sadece bu tefekküre dayanır. Burada nesne fikirle ilişkilidir ve şairin şiirsel gücü sadece bu ilişkiye bağlıdır."[93] "Birbirine zıt iki fikir ve duyumla, sonlu gerçeklikle ve sonsuz fikirle uğraşır her zaman: Şairin uyandırdığı karışık his bu ikili kökene her zaman tanıklık eder."[94] "Duygusal ruh hali, tefekkür koşullarında bile naif duyumu ve onun içeriğini üretme çabasının sonucudur."[95] "Duygusal şiir soyutlamanın ürünüdür."[96] "Şairin, insan doğasından her sınırlamayı kaldırma gayretinin sonucunda, duygusal dâhi, insan doğasını tamamıyla yok etme tehlikesine maruz kalır; yapması gerektiği ve yapacağı gibi, her sabit ve sınırlı gerçeklikten mutlak ihtimale çıkmakla kalmaz: *İdealleştirmek* hatta bizzat aşkın duruma getirme imkânıdır bu: *Fantezi durumuna getir*mek . . . Duygusal dâhi, fikirler dünyasına ulaşmak ve malzemesini mutlak özgürlükle yönetmek için gerçekliği bırakır."[97]

218 Naif şairin tam tersine, duygusal şairin belirgin özelliğinin nesneye yönelik tefekkürü ve soyut tutumu olduğunu görmek kolaydır. *Nesneyi, kendisini ondan soyutlayarak tefekkür eder.* Şair çalışmaya başlar başlamaz adeta nesneden *a priori* ayrılır; nesne şairin içinde çalışmaz, onu çalıştıran bizzat kendisidir. Yine de şair kendine yönelik değildir, nesnenin dışında çalışır. Nesneden farklıdır, onunla özdeş değildir; nesneyle *kendi* ilişkisini kurmanın, "malzemesini yönetmenin" yollarını

---

[93] *A.g.e.*, s. 249.
[94] *A.g.e.*, s. 250.
[95] *A.g.e.*, s. 301, dipnot.
[96] *A.g.e.*, s. 303.
[97] *A.g.e.*, s. 314.

arar. Onun kendini nesneden ayırmasından, Schiller'in gönderme yaptığı ikilik duyusu meydana gelir; zira duygusal şair yaratıcılığını iki kaynaktan alır: Nesneden ve/veya nesne algısından ve kendisinden. Şair için, nesnenin dışsal izlenimi mutlak değildir, şairin kendi içerikleri tarafından yönlendirildiği gibi ele aldığı malzemedir. Nitekim şair nesnenin üzerindedir, yine de onunla ilişkisi vardır -sadece kolayca etkilenme ya da çabuk kavrama ilişkisi değil, şairin kendi özgür seçimiyle nesneye değer ya da nitelik verdiği ilişki. Bu nedenle, tutumu içedönüktür.

219 Bu iki tutumu dışadönük ve içedönük diye belirlemekle yine de Schiller'in kavramını bütünüyle ele almadık. Bizim iki mekanizmamız, bu tutumlarda neyin özel olduğunu ancak belli belirsiz belirten, genelde epeyce doğal temel iki fenomendir. Naif ve duygusal tipleri anlamak için başka iki işlevden yani *duyum* ve *sezgi*den yardım almalıyız. İncelememizin daha sonraki evresinde bunları daha ayrıntılı tartışacağım. Bu noktada sadece, naifin belirgin özelliğini duyumun baskınlığının, duygusalı da sezginin baskınlığının belirlediğini söylemek isterim. Duyum nesneyle bağlar yaratır, hatta özneyi nesneye doğru çeker; bu nedenle, naif tip için "tehlike", nesnenin içinde tamamıyla yok olmaktır. İnsanın kendi bilinçdışı süreçlerini algılaması olarak sezgi onu nesneden uzak tutar; sezgi nesnenin üzerine çıkar, her zaman malzemesini yönetmenin, hatta kişinin kendi öznel bakış açısına göre, malzemesine şiddet uygulayarak ama bunu yaptığının farkına varmadan onu biçimlendirmenin yollarını arar. Bu durumda, duygusal tip için tehlike gerçeklikten tamamıyla kopma ve bilinçdışının fantezi dünyasının akıcılığında yok olmaktır.

C. İdealist ve Gerçekçi

220 Schiller'in tefekkürü onu aynı makalede temel iki psikolojik tip varsayımına götürür. Şöyle der:

> İlerleyen kültür çağında insanların arasındaki çok dikkate değer psikolojik bir antagonizme götürüyor beni bu, radikal olduğu ve duygusal yapının içine kök saldığı için, nadir çıkar

çatışmalarının şimdiye kadar meydana getirdiğinden daha keskin bir bölünmenin nedeni bu antagonizmdir; şairin ve sanatçının evrensel çekici olma ve herkese keyif verme umudunu bütünüyle elinden alır, her ne kadar görevi bu olsa da, her türlü çabaya karşın evrensellik iddiasını filozof için imkansız kılar, gerçi felsefe fikrinde bu ima edilir; nihayetinde, pratik hayatta insanın evrensel takdir alan davranış tarzını görmesine asla izin vermez: Kısacası, insanların bir sınıfının zihninin hiçbir eseri ve yüreğinin hiçbir işi diğer sınıfın suçlamasına maruz kalmadan kesin bir başarıya ulaşamadığı için suçlanan antagonizm. Bu antagonizm kuşkusuz kültürün başlangıcı kadar eskidir ve her zaman mevcut olan ve her zaman olacağı umulanlar gibi nadir münferit vakalar dışında sonuna kadar da pek tersi olamaz. Ama hiçbir tarafa kendi tarafının eksikliği ya da öbür tarafın gerçekliği kabul ettirilemediği için, antagonizm her çözüm girişimini kösteklediği çalışmaların tam doğasında yer almakla birlikte, yine de böyle önemli bir antagonizmi nihai kaynağına kadar izlemek, asıl konuyu daha basit bir açıklamaya indirgemek her zaman yeterli bir kazançtır.[98]

221 Bu pasajdan varılan kesin sonuca göre, Schiller antagonist mekanizmaları gözlemleyerek iki psikolojik tip kavramına geldi, benim şemamda içedönük ve dışadönük diye atıfta bulunmam gibi, Schiller de şemasında onlar için aynı önemi iddia etti. Benim varsayım olarak ortaya attığım iki tipin karşılıklı ilişkisi bakımından, Schiller'in kendisininki hakkında söylediklerinin neredeyse her kelimesini destekleyebilirim. Daha önce söylediklerime uygun olarak Schiller "naiften ve aynı şekilde duygusal karakterden de, ikisinin ortak olan şiirsel niteliği ayırarak"[99] mekanizmadan tipe gider. Yaratıcı dehayı ikisinden de çıkarıp bu çalışmayı yaparsak, o zaman naife nesneye bağlılığıyla nesnenin özne içindeki özerkliği ve duygusala nesneden üstünlüğü kalır, bu üstünlük kendini duygusalın az çok keyfi yargısında ya da nesneyi ele almasında ifade eder. Schiller şöyle devam eder:

---

[98] *A.g.e.*, s. 329 vd.

[99] *A.g.e.*, s. 331.

> Bundan sonra teoride [naiften] geriye hiçbir şey kalmaz, ciddi bir gözlem ruhu ve duyuların tek tip tanıklığına değişmeyen bağımlılık kalır; pratikteyse Doğa'nın acil durumlarına uysalca boyun eğmek kalır. . . Teoride duygusal karakterden geriye hiçbir şey kalmaz, her bilme eyleminde mutlakta ısrar eden huzursuz bir spekülasyon ruhu kalır ve pratikte iradenin her eyleminde mutlakta ısrar eden ahlaki katılık kalır. Kendini naiflerin arasında sayan birine *gerçekçi*, duygusallardan sayana da *idealist* denebilir.[100]

222 Schiller'in iki tipiyle ilgili başka gözlemleri gerçekçi ve idealist tutumların bilinen fenomenleriyle neredeyse özellikle ilgilidir, bu nedenle, araştırmamızla ilgisi yok.

[100] *A.g.e.*

III
Apolloncu ve Dionysosçu

223 Schiller'in fark ettiği ve kısmen çözdüğü problemi Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*[1] (1871) kitabında yeni ve özgün bir tarzda tekrar ele aldı. Bu erken dönem çalışma, Schiller'den çok Schopenhauer ve Goethe'yle daha yakından ilişkilidir. Ama kötümserlik ve kurtuluş güdüsü Schopenhauer'le ortak olmakla ve Goethe'nin *Faust*'una sınırsız noktada temas etmekle birlikte, Schiller'in estetizmi ve Helenizmini de paylaşır gibi görünür en azından. Bu bağlantılardan, bizim amacımız için haliyle en önemlileri Schiller ile bağlantılı olanlardır. Yine de Doğu bilgeliğinin bu ağaran ışınlarına gerçeklik verme tarzını takdir etmeden Schopenhauer'i geçemeyiz, Schiller'de bu bilgelik ancak güçsüz hayaletler gibi ortaya çıkar. Hristiyan'ın iman sevincinin ve kurtuluşunun kesinliğinin tersine fışkıran Schopenhauer'in kötümserliğini görmezden gelirsek, kurtuluş öğretisinin aslında Budist öğretisi olduğu görülür. Doğu ona cazip geliyordu. Kuşkusuz bu bizim Batı atmosferimize tepkiydi. Bildiğimiz gibi bu, Hindistan'a yönelik çeşitli hareketlerin neredeyse hepsinde bugün hâlâ süren bir tepkidir. Doğuya doğru bu çekim Nietzsche'nin Yunanistan'da mola vermesine neden oldu. Nietzsche de Yunanistan'ın Doğuyla Batı arasındaki orta nokta olduğunu düşündü. Dolayısıyla, Schiller ile temasını sürdürür, ama onun Yunan karakteri kavramı ne kadar da farklıdır! Olympos'un dingin, altın dünyasının üzerine resmedildiği koyu renk folyoyu görür.

> Hayatı mümkün duruma getirmek için Yunanlar bu Tanrıları düpedüz zorunluluktan yaratmak zorundalardı. . . Yu-

[1] Nietzsche, Werke, 1. Bd.

> nanlar, varoluşun dehşetini ve korkunçluğunu biliyor, hissediyorlardı; yaşayabilmek için, kendileriyle bu korkunun arasına, parıldayan, hayal ürünü Olympos dünyasını koymalılardı. Doğanın dev güçlerine karşı bu korkunç güvensizlik, her bilginin üzerine acımasızca taht kurmuş Moira, insan dostu Prometheus'un akbabası, bilge Oedipus'un korkunç yazgısı, Orestes'i annesini öldürmeye sevk eden Atreusoğulları'nın laneti . . . Olymposluların bu görsel, ara dünyasının yardımıyla Yunanların hep yeniden ele geçirdiği ya da en azından gizleyip gözden uzaklaştırdığı bütün o korku...[2]

Yunanın bu "huzuru", Hellas'ın gülümseyen bu göğü, karanlık bir arka planı gizleyen parıltılı bir yanılsama gibi geliyordu –bu içgörü modernlere hastı ve ahlak estetizminin karşısında önemli bir argümandır.

224 Nietzsche burada Schiller'inkinden önemli ölçüde farklı bir bakış açısını benimser. Schiller'in estetik eğitimle ilgili mektuplarının kendi problemlerini de ele alma girişimi olduğu tahmini Nietzsche'nin bu çalışmasında tam bir kesinlik kazanır: Bu "tamamıyla kişisel" bir kitaptır. Schiller kendi psişesinde "naif"le "duygusal"ın çekiştiğini anlayıp geri plana ve insan doğasının dipsiz derinlerine ait her şeyi dışlayarak, ışık ve gölgeyi neredeyse çekine çekine ve solgun tonlarda boyamaya başlarken, Nietzsche daha derinden kavrar ve bir yandan Schiller'in vizyonunun göz kamaştıran güzelliğinden zerrece aşağı kalmayan, öte yandan ışığın etkisini elbette artıran ama yine de daha koyu derinliklerin tanrısallaşmasına fırsat veren, kesinlikle daha koyu tonları ortaya çıkaran zıtlığın üzerine köprü kurar.

225 Nietzsche temelde zıt olan çiftine *Apolloncu* ve *Dionysosçu* der. Önce bu çiftin doğasını kendimiz için resmetmeye çalışmalıyız. Bu amaçla, okurun, Nietzsche'nin eserini bilmese bile kendi yargısını oluşturabilmesi, aynı zamanda benimkini eleştirebilmesi için birkaç alıntı seçeceğim.

> Tıpkı kuşakların cinsiyet ikiliğine, daimi çekişmelere, sadece dönem dönem uzlaşmaya bağlı olması gibi, sanatın sü-

[2] Nietzsche, *a.g.e.*, s. 31.

rekli gelişiminin Apolloncu ve Dionysosçu ikiliğe bağlı olduğunu hem mantıklı çıkarsama hem de sezginin anlık kesinliğiyle bir kere algıladık mı, estetik bilimi adına çok kazançlı olacağız.

Yunan dünyasında, Apolloncu biçim verme sanatıyla Dionysosçu temsil-dışı müzik sanatı arasında hem köken hem de amaç açısından muazzam zıtlık bulunduğuna dair bilgimizi iki sanat ilahından yani Apollon'la Dionysos'tan ediniriz. Çoğunlukla açıkça çelişen çok farklı bu iki dürtü yan yana gider; her biri, ortak "sanat" teriminin ancak görünürde birleştirdiği savaşan antagonizmi kendi içlerinde idame ettirmek için diğerini yeni ve daha güçlü doğumlara teşvik eder; ta ki en sonunda Helen "iradesi"nin metafizik mucizesiyle birbiriyle çift haline gelirler ve Attika tragedyasının hem Dionysosçu ve hem Apolloncu yaratımı bu eşleşmeden doğar.[3]

226 Bu iki "güdü"nün belirgin özelliklerini daha yakından saptamak için Nietzsche *hayal kurma* ve *sarhoş olma* durumlarıyla birlikte gelen özgün psikolojik durumları kıyaslar. Apolloncu dürtü hayal kurmayla, Dionysosçu dürtü sarhoşlukla kıyaslanabilen bir durum yaratır. Kendisinin söylediği gibi, Nietzsche'nin "hayal kurmak"tan kastı aslında "içe bakış", "hayal dünyalarıyla güzel bir benzerlik"tir. Apollon, "fantezinin iç dünyasının güzel yanılsamasını yönetir", "biçim değiştiren her gücün tanrısıdır." Ölçü, sayı, sınır, vahşi ve evcilleşmemiş her şeyin boyun eğmesi demektir. "Hatta Apollon *principium individuationis*'in muhteşem ilahi imgesi diye tanımlanabilir."[4]

227 Öte yandan Dionysosçu güdü sınırsız içgüdüyü serbest bırakma, hayvani ve ilahi doğanın dizginlenemeyen dinamizmini salıverme anlamına gelir; bu nedenle, Dionysos'un gürültücü topluluğunda insan belden yukarısı tanrı, aşağısı keçi yani *satyr* olarak ortaya çıkar.[5] Dionysosçu güdü *principium individuationis*'in yok olması korkusu, aynı zamanda yıkıma uğramasının verdiği "mest eden zevk"tir. Bu ne-

[3] *A.g.e.*, s. 19 vd.
[4] *A.g.e.*, s. 22.
[5] *A.g.e.*, s. 57 vd.

denle, bireyi kolektif içgüdülerine ve bileşenlerine ayıran sarhoşlukla kıyaslanabilir –tecrit edilmiş Ben'in dünya aracılığıyla infilak etmesi. Bu nedenle, Dionysos'un sefahat aleminde insan insanı bulur: "Yabancılaşmış, düşman ya da köle edilmiş Doğa, kaybettiği evladıyla -İnsan- yeniden uzlaşma bayramını bir kez daha kutlar."[6] Herkes "komşusuyla hem birlik olduğunu, uzlaştığını ve kaynaştığını hem de bir olduğunu" hisseder. Bireyliği tamamıyla silinir. "İnsan artık sanatçı değildir, sanat eseri olmuştur." "Doğanın bütün sanatsallığı sarhoşluğun coşkunluğunda ortaya çıkar."[7] Yaratıcı dinamizmin yani içgüdüsel biçiminde libidonun bireyi bir nesneymiş gibi ele geçirmesi ve onu araç ya da kendisinin ifadesi olarak kullanması demektir bu. Şayet doğal yaratığın "sanat eseri" olarak anlaşılmasına izin verilirse, o zaman Dionysosçu durumdaki insan kuşkusuz doğal sanat eseri haline de gelmiştir; ama doğal yaratık kelimenin alışılagelen anlamıyla kesinlikle sanat eseri de olmadığı için, o kendisiyle ve kendi yasalarıyla sınırlanmış hayvan bile değildir, düpedüz Doğadır, dizginlenemeyen şiddetli bir sağanaktır. Sonraki tartışmada açıklık getirmek için bu konuyu vurgulamalıyım, çünkü Nietzsche bir nedenle açıklık getirmedi ve sonuçta problemin üzerine kimi zaman kendisinin bilinçsizce bir kenara çektiği aldatıcı bir estetik perde örttü. Nitekim, Dionysosçu sefahat alemleriyle bağlantılı olarak şöyle der:

> Pratikte her yerde bu festivallerin özünde bütün aile hayatını ve saygın geleneklerini hiçe sayan bol bol coşkulu cinsel özgürlük vardır; her zaman bana büyücünün hakiki et suyu çorbası gibi gelen şehvetle acımasızlığın o zalim karışımı dahil, doğanın en vahşi sapkınlıkları burada zincirlerinden kurtuluyordu.[8]

228 Nietzsche, Delphoi Apollon'uyla Dionysos'un uzlaşmasını uygar Yunanın sinesindeki bu zıtların uzlaşmasının simgesi olarak düşünür. Ama burada kendisinin telafi edici

---

[6] *A.g.e.*, s. 24.
[7] *A.g.e.*, s. 24 vd.
[8] *A.g.e.*, s. 27.

açıklamasını unutur, bu açıklamaya göre, Olympos Tanrıları ihtişamını Yunan psişesinin karanlığına borçludur. Buna göre, Apollon'la Dionysos'un uzlaşması "güzel yanılsama" olacaktır; uygar Yunanın kendi barbar yanıyla mücadelesinde hissettiği ihtiyacın harekete geçirdiği boşluk, Dionysosçu gürültücü toplulukta aniden ortaya çıkan öğe olacaktır.

229 Halkın diniyle gerçek hayat tarzı arasında her zaman telafi edici bir ilişki vardır; yoksa dinin pratikte hiçbir önemi olmazdı. Perslerin hayli ahlaklı dininden ve antik çağda bile Perslerin hayat tarzının dillere destan kuşkuculuğundan tutun da sevgi dininin dünya tarihindeki en büyük kan banyosuna yol açtığı "Hristiyanlık" çağımıza kadar her nereye dönsek bu kural geçerlidir. Bu nedenle, Delphoi uzlaşmasının simgesinden, Yunan karakterinin özellikle şiddetle bölündüğü sonucunu çıkarabiliriz. Yunanistan'ın sosyal hayatında gizemlere muazzam önem veren ve Yunan dünyasının ilk hayranlarının tamamıyla gözünden kaçan kurtuluş isteğini de bu açıklar. Hayranlar kendilerinde bulunmayan her şeyi, naiflikle Yunanlara atfetmekle yetiniyorlardı.

230 Nitekim Dionysosçu durumda Yunan, "sanat eseri"nden başka bir şey değildi; buna karşılık, kendi barbar doğasının eline geçmiş, bireylikten yoksun bırakılmış, kolektif bileşenlerine ayrılmış, (bireysel amaçlarından feragat ederek) kolektif bilinçdışıyla birleşmiş, "ırkın dehasıyla, hatta Doğa'yla" bir olmuştur. Belli miktar evcilleşmeyi çoktan başarmış Apolloncu yan için, insana hem kendini hem de insanlığını unutturan, onu sadece içgüdüsel bir yaratığa döndüren bu sarhoşluk durumu tamamıyla aşağılık olmalıydı ve bu nedenle, iki dürtü arasında şiddetli bir çekişme kaçınılmazdı. Sanki uygar insanın içgüdüleri salıverilmiş gibi! Kültür hayranları sadece güzelliğin sel gibi aktığını imgeler. Bu hata psikoloji bilgisinin büyük eksikliğinden ileri gelir. Uygar insanda göllenerek biriken içgüdünün güçleri çok yıkıcıdır ve olumsuz içgüdüsüyle sürekli makul ölçüde yaşayan ilkel insanın içgüdülerinden daha tehlikelidir. Sonuçta, tarihsel geçmişte hiçbir savaş uygar uluslar arasındaki savaşın muhteşem dehşetiyle rekabet edemez. Yunanlarda da aynı olacaktır. Apollon'la Dionysos'u, Nietzsche'nin söylediği gibi, "metafi-

zik bir mucizeyle" uzlaşmaya vardıran, Yunanların canlı dehşet duygusudur. Bunların antagonizmini "ortak 'sanat' teriminin ancak görünürde birleştirdiği"ne dair diğer ifadesi gibi bu ifadesi de hiç unutulmamalı, çünkü Schiller gibi Nietzsche'nin de sanata aracılık ve kurtarıcılık rolü atfetmeye belirgin bir eğilimi vardı. Sonuçta, problem estetiğe saplanıp kalır -çirkin de "güzel"dir; kötü ve berbat bile estetik güzelliğin sahte büyüsünde cazibesiyle parlar. Hem Schiller'in hem de Nietzsche'nin sanatçı doğası, kendisi adına ve özgül yaratma ve ifade kapasitesi adına kurtarıcı önem iddiasında bulunur.

231 Bu nedenle Nietzsche, Apollon'la Dionysos arasındaki mücadelede ve onların nihai uzlaşmasında Yunanlar için problemin asla estetik değil, aslında dinsel olduğunu tamamıyla unutur. Bütün analojilerden varılan yargıya göre, Dionysos *satyr* festivali mitik atalarla ya da doğrudan totem hayvanıyla geriye yönelik özdeşleşmenin dahil olduğu bir tür totem bayramıydı. Dionysos kültünün birçok yerde gizemli ve spekülatif bir izi vardı, dinsel etkisi her halükârda çok güçlüydü. Yunan tragedyasının aslında dinsel törenden doğması, Ortaçağ'da İsa'nın çarmıha gerilmesinin canlandırıldığı, kökeni özellikle dinsel olan oyunla modern tiyatromuzun bağlantısı kadar önemlidir en azından; bu nedenle, problemi tamamıyla estetik veçhesinden yargılamamıza izin verilmez. Estetizm, Dionysos kültünün psikolojik gizemlerini, antik dönem insanlarının elbette hiç göremedikleri ya da tecrübesini edinmedikleri bir ışıkta gösteren modern yanlılıktır. Schiller gibi, Nietzsche de dinsel bakış açısını tamamıyla gözden kaçırır, yerine estetiği koyar. Bunların elbette birer estetik yanı vardır ve görmezden gelinmemelidir.[9] Yine de Ortaçağ Hristiyanlığı sadece estetik açıdan anlaşılırsa hakiki karakteri, sadece tarihsel bakış açısından bakılıyormuş gibi, çarpıtılır ve önemsizleştirilir. Hakiki anlayış ancak ortak zeminde müm-

[9] Estetizm dinsel işlevin yerini kuşkusuz alabilir. Ama aynısını yapamayan ne kadar çok şey var? Şu ya da bu zamanda dinin yokluğunun yerini başka bir şeyin aldığına rastlamadık? Estetizm büyük bir soylulukla onun yerini alabilse bile eksik olan gerçek şeyin yine de bir telafisidir. Dahası, Nietzsche'nin sonradan Dionysos "dinine dönmesi", estetik ikamenin zaman sınavına karşı koyamadığını çok iyi gösterir.

kündür -demiryolu köprüsünün yapısını tamamıyla estetik açıdan anlamanın yeterli olduğunu hiç kimse öne sürmek istemez. Apollon'la Dionysos arasındaki antagonizmin tamamıyla sanatsal dürtülerin çatışması meselesi olduğu görüşü benimsendiğinde, problem estetik alana öyle bir kayar ki hem tarihsel hem de maddesel açıdan savunulmaz, gerçek içeriğine asla hakkını veremeyen kısmi bir yaklaşımla karşı karşıya gelir.

232 Problemi böyle kaydırmanın psikolojik nedeni ve amacı kuşkusuz olmalıdır. Böyle bir işlemin avantajlarını uzakta aramak gerekmez: Estetik yaklaşım problemi hemen bir resme dönüştürür, resme bakan kendi rahatını tefekkür edebilir, resmin hem güzelliğine hem de çirkinliğine hayran kalır, resmin ihtiraslarına bulaşma tehlikesi olmadan bunları ancak güvenli bir mesafeden yeniden yaşar. Estetik tutum gerçek katılımdan korur, insanın şahsen bulaşmasını önler, problemi dinsel açıdan anlamak bu anlama gelir. Tarihsel yaklaşım da -Nietzsche'nin çok değerli bir dizi denemesinde eleştirdiği yaklaşım[10]- aynı avantajı sağlama alır. Böyle olağanüstü bir problemi -Nietzsche'nin verdiği adla, "boynuzlu bir problemi"- sadece estetik açıdan ele alma imkânı kuşkusuz çok çekicidir, zira bu durumda tek uygun anlayış olan dinsel anlayış, modern insanın nadiren övünebildiği gerçek bir tecrübeyi gerektirir. 1886 yılında yeniden yayınlanan *Tragedyanın Doğuşu*'na önsöz olarak eklenen aynı tarihli "*Özeleştiri Denemesi*"nde görebildiğimiz gibi, yine de Dionysos Nietzsche'den öç almış gibidir:

> Dionysosçu olan nedir? Cevap bu kitapta bulunabilir: Burada "bilen biri", Tanrısının ateşli taraftarı ve havarisi konuşur.[11]

Ama *Tragedyanın Doğuşu*'nu yazan Nietzsche bu değildir; o tarihte Nietzsche ateşli bir estetik taraftarıydı, ancak *Zerdüşt*'ü ve "Özeleştiri Denemesi"ni bitirdiği şu unutulmaz pasajı yazdığı tarihte Dionysosçu oldu.

---

10 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.*

11 Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, s. 6.

> Yüreklerinizi yukarı kaldırın, kardeşlerim, daha yukarıya, daha yukarıya! Bacaklarınızı unutmayın! Bacaklarınızı da yukarı kaldırın, siz iyi dansçılar, başlarınızın üzerine dikilirseniz daha da iyi![12]

233 Nietzsche estetiği savunmasına rağmen problemi derinlemesine kavraması gerçeğe zaten o kadar yakındı ki sonraki Dionysosçu tecrübesi neredeyse kaçınılmaz bir sonuç gibi gelir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'e saldırısında Dionysosçu sefahatlerden etkilenmediğini kanıtlayan akılcıyı hedef alır. Bu çıkış estetiğin her zaman düştüğü benzer hatayla aynı doğrultudadır: Nietzsche problemden uzak durur. Ama o zaman bile, estetizmine rağmen Nietzsche antagonizmin üzerine sanatın değil, "Helen 'iradesi'nin metafizik mucizesi"nin köprü kurduğunu söylediğinde, gerçek çözüme dair bir sezgisi vardı. "İrade"yi tırnak içine alır, o tarihte Schopenhauer'in etkisinin ne kadar güçlü olduğu göz önüne alınırsa bunu metafizik İrade kavramına gönderme olarak yorumlayabiliriz. Bizim için "metafizik", "bilinçdışı" bir psikolojik yan anlama sahip. Bu durumda, Nietzsche'nin açıklamasında "metafizik"in yerine "bilinçdışı"nı koyarsak, problemin arzu edilen anahtarı bilinçdışı "mucize" olur. "Mucize" akıldışıdır, bu nedenle eylem bilinçdışı, akıldışı bir olaydır, aklın yardımı ve bilinçli bir amacı olmadan kendine biçim verir. Bizzat meydana gelir, insan zekâsının zekice bir hilesinden değil, yaratıcı Doğanın bir fenomeni gibi kendiliğinden gelişir; özlemle beklemenin, iman ve umudun meyvesidir.

234 Problemi daha sonra dolu dolu tartışma fırsatımız olacağı için şimdilik bu noktada bırakayım. Bunun yerine Apolloncuyla Dionysosçunun psikolojik niteliklerini daha yakından incelemeye geçelim. Önce, Dionysosçuyu göz önüne alacağız. Gelişmenin dışa ve yukarı doğru bir akıntı, Goethe'nin dediği gibi bir diyastol anlamına geldiği Nietzsche'nin tanımından hemen belli olur; Schiller'in "Neşeye Övgü"sünde de anlattığı gibi bütün dünyaya kucak açan bir harekettir bu:

---

[12] *A.g.e.*, s. 14.

Yaklaşın, ey milyonlar, kucak açın!
Öpücüğüm bütün dünyayı doldursun!

. . .

Bütün dünya neşeyi emsin
Doğa'nın göğsünden;
Neşenin gül rengi uyanışının izini sürmek için
İyi de kötü de acıları kullanır.
Öpücükler ve üzüm verdi,
Ve ömürlük sadık dost;
Neşesi solucana bile biçim verir,
Melekler göğün yolunu tutarlar.

Bu Dionysosçu gelişmedir. Çok sert şarap gibi duyuları sarhoş ederek karşı konulmaz bir biçimde birden ortaya çıkan baskın evrensel his selidir. Kelimenin en üst anlamında sarhoşluktur.

235 Bu durumda, duyumun psikolojik işlevi ister duyusal, ister tesir edici olsun en üst derecede katılır. Duyuma kaçınılmaz olarak bağlı olan bütün bu hislerin dışa dönmesidir bu, bu nedenle ona his-duyum deriz. Bu durumda meydana gelenin daha çok saf tesir karakteri vardır, bedensel alanın tesirinde kendi ifadesini bulan sezgisel ve körü körüne dayatan bir şeydir.

236 Bunun tam zıddı olan Apolloncu ise güzelliğin, ölçünün, kontrollü ve orantılı hislerin iç imgelerinin algısıdır. Hayal kurmayla kıyaslama Apolloncu durumun karakterini açıkça belirtir: Bir içe bakış, sonsuz fikirlerin hayal dünyasına, içe doğru dönen tefekkür durumudur.

237 Bizim mekanizmalarımızla benzerlik buraya kadar tartışılmaz. Ama benzerlikle yetinseydik bu, Nietzsche'nin kavramlarını Prokrustes'in yatağına yatırarak bozan dış görünüşü sınırlamak olurdu.

238 Araştırmamız sırasında içe dönme durumunun, alışkanlık halindeyse, fikirler dünyasıyla ilişkilerin her zaman farklılaşmasına neden olduğunu, alışkanlık halindeki dışa dönmeninse nesneyle ilişkinin benzer şekilde farklılaşmasını içerdiğini göreceğiz. Nietzsche'nin iki kavramında bu farklılaşmayı hiç görmüyoruz. Dionysosçu hissin tamamıyla arkaik bir tesir eden duyum karakteri vardır. Nitekim içgüdüden

soyutlanıp farklılaşarak dışadönük tipte aklın emirlerine itaat eden, emirlerin gönüllü aracı olarak kendini onlara teslim eden hareketli öğe haline gelen saf his değildir bu. Nietzsche'nin içe dönme kavramı da keza ister duyusallık ile belirlenmiş ister yaratıcılık ile üretilmiş olsun içteki imgelerin algısından kendini kurtarmış, fikirlerle kurulan bu saf, farklılaşmış ilişki değildir, saf ve soyut biçimlerin tefekkürü olmuştur. Apolloncu tarz iç algıdır ve fikirler dünyasının sezgisidir. Hayal kurmayla benzerliği de Nietzsche'nin bu durumu bir yandan sadece algısal, öte yandan sırf eidetik diye düşündüğünü açıkça belirtir.

239 Bu belirgin özellikler bireyseldir, içedönük ya da dışadönük tutum kavramımıza dahil etmemeliyiz. Tutumunda tefekkürün ağır bastığı birinde, iç imgelerin Apolloncu algısı, entelektüel düşünmenin doğası gereğince algılanan malzemenin ayrıntılarına inmeye neden olur. Başka bir deyişle, fikirler üretir. Tutumunda hissetmenin ağır bastığı birinde benzer bir süreç meydana gelir: İmgeleri "iyice hissetme" ve his tonlu fikir üretme; aslında düşünmenin ürettiği fikirle denk gelebilir. Bu nedenle, fikirler düşünce kadar histir de, anayurt, özgürlük, Tanrı, ölümsüzlük vb. fikri buna örnektir. İki ayrıntıda da ilke aklî ve mantıklıdır. Ama aklî ve mantıklı ayrıntının geçerli olmadığı gayet farklı bir bakış açısı da var. Bu *estetik* bakış açısıdır. İçe dönmede bu, fikirlerin algısında yer alır, sezgiyi, iç vizyonu geliştirir; dışa dönmede duyumda yer alır ve duyguları, içgüdüyü, teessürü geliştirir. Böyle bir bakış açısından, düşünme fikirlerin iç algısının ilkesi değildir, hissetme ise biraz; bunun yerine, düşünme ve hissetme iç algının ya da dış duyumun yalnızca türevleridir.

240 Nitekim Nietzsche'nin kavramları bizi üçüncü ve dördüncü psikolojik tiplerin ilkelerine götürür, aklî (düşünen ve hisseden) tiplerin tersine bunlara "estetik" tipler denebilir. Bunlar sezgi ve duyum tipleridir. İkisinin de aklî tiplerle ortak içe dönme ve dışa dönme mekanizmaları vardır ama – düşünen tip gibi- iç imgelerin algısını ve tefekkürünü farklılaştırıp düşünceye dönüştürmezler, ne de –hisseden tip gibi- içgüdü ve duyumun tesir eden tecrübesini farklılaştırıp hisse dönüştürürler. Tam tersine, sezgi bilinçdışı algıyı farklılaşmış

işlev düzeyine çıkarır, böylece kişi dünyaya uyum sağlamayı da başarır. Özellikle belli belirsiz bilinç uyaranının duyarlı ve keskin algısıyla ve yorumuyla aldığı bilinçdışı direktiflerle de uyum sağlar. Böyle bir işlevi anlatmak akıldışı ve hemen hemen bilinçdışı karakteri nedeniyle haliyle çok zordur. Bir anlamda Sokrates'in perisiyle kıyaslanabilir –Sokrates'in çok aklî tutumunun sezgisel işlevi mümkün olabildiğince bastırması niteliğiyle, öyle ki bu işlev kendini somut sanrı biçiminde hissettirdi, çünkü bilince doğrudan giremedi. Ama sezgisel tip için bu geçerli değildir.

241 Duyum tipi sezgi tipinin her bakımdan tersidir. İzlenimlerinin duyusuna neredeyse özellikle güvenir, bütün psikolojisini içgüdü ve duyum yönlendirir. Dolayısıyla, tamamıyla dış uyaranlara bağlıdır.

242 Nietzsche'nin vurguladığı bir yandan sezginin psikolojik işlevleri, öte yandan duyum ve içgüdü kendi psikolojisinin belirgin özellikleri olmalı. Elbette Nietzsche içe dönme eğilimleri gösteren sezgisel tip sayılmalıdır. Sezgiselliğin kanıtı olarak elimizde üstün sezgisel-sanatsal üretim tarzı vardır, bunun çok belirgin özelliği *Tragedyanın Doğuşu*'dur, ustalık eseri *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* ise daha belirgindir. Aforizma türü yazıları onun içedönük entelektüel yanını ifade eder. Hissin güçlü katkısına rağmen bunlar 18. yüzyıl entelektüelleri tarzında belirgin bir eleştirel entelektüelliği ortaya koyar. Aklî ölçü ve özlülükten eksikliği genelde sezgisel tipi destekler. İlk eserlerinde kişisel psikolojisinin gerçeklerine farkına varmadan ön planda yer vermesi bu koşullar altında şaşırtıcı değildir. Dışarıyı öncelikle iç mecrayla, hatta kimi zaman gerçeklik pahasına algılayan sezgisel tutumla gayet uyumludur bu. Bu tutum sayesinde Nietzsche bilinçdışının Dionysosçu niteliklerine derin bir içgörü de kazandı, bildiğimiz kadarıyla, bunun ilkel biçimleri daha önce çeşitli erotik imalarda varlıklarını ortaya koymakla birlikte ancak hastalığı baş gösterdikten sonra bilinç yüzeyine ulaştı. Bu nedenle, hastalığı başladıktan sonra Torino'da bulunan –bu bakımdan çok önemli olan- parça parça yazılarının ahlaki ve estetik ilkelere riayet ederek yok edilmiş olması psikolojinin bakış açısından son derece esef vericidir.

IV
İnsan Karakterinde Tip Problemi

1. Jordan'ın Tipleri Konusunda Genel Görüşler

243 Psikolojik tipler konusunda bu ilginç probleme daha önceki katkıların kronolojisini araştırmaya devam ederken, küçük ve epeyce sıra dışı bir esere geliyorum şimdi, bu eserden haberdar olmayı Londra'daki değerli meslektaşım Dr. Constance Long'a borçluyum: Furneaux Jordan, *Character as seen in Body and Parentage* [Bedende ve Ebeveynde Görüldüğü Üzere Karakter], F. R. C. S.

244 126 sayfalık bu küçük kitapta Jordan iki ana karakter tipini tanımlar, bu tanım birçok bakımdan bizi ilgilendirir. Yazar -biraz da beklendiği gibi- aslında bizim tiplerimizin ancak yarısıyla, düşünen ve hisseden tiplerle ilgilenmekle birlikte, diğer yarısıyla, sezgi ve duyum tipleriyle ilgili görüşünü yine de belirtir, ikisini birbirine harmanlar. Önce, giriş niteliğindeki tanımında sözü yazara bırakayım:

> Karakterin genelinde iki temel temayül . . . göze çarpan iki tip karakter vardır (üçüncüsü, ara tiptir) . . . birinde eyleme yatkınlık uç noktadadır, tefekkür eğilimi azdır, öbüründe tefekkür eğilimi büyük ölçüde ağır basar, eylem dürtüsü daha zayıftır. İki uç arasında sayısız dereceler vardır; sadece üçüncü tipe işaret etmek yeterlidir . . . tefekkür ve eylem güçleri az çok eşit derecede karşılaşma eğilimi gösterir . . . Ara sınıfa da karakterler yerleştirebilir, bunlar dış-merkezliliğe eğilimlidir ya da muhtemelen başka anormal eğilimler duygusal olan ve olmayana ağır basar.[1]

[1] Jordan, *Character as Seen in Body and Parentage*, s. 5.

245 Tefekkürle ya da düşünceyle eylemi kıyasladığı Jordan'ın bu tanımından bellidir. Çok derinlere inmeden insanları gözlemleyen birinin gözüne önce tefekkür eden ve eylem yapan doğaların zıtlığının çarpacağı, bu nedenle, gözlemlenen antitezi bu kelimelerle tanımlama eğilimi göstereceği kolayca anlaşılabilir. Yine de faaliyetin ille de dürtüden değil, düşünmeden de oluştuğuna dair basit bir tefekkür tanımı bir evre daha ileri götürmeyi gerektirir. Jordan bizatihi bu sonuca varır, zira 6. sayfada bizim için özellikle değerli olan başka bir öğe, hissetme öğesini de işin içine katar. Burada, aktif tipin daha az ihtiraslı olduğunu, tefekkür eden mizacınsa ihtiraslı hisleriyle fark edildiğini belirtir. Bu nedenle, tiplerine "daha az ihtiraslı" ve "daha çok ihtiraslı" der. Nitekim giriş niteliğindeki tanımında gözden kaçırdığı öğe sonradan sabit bir terim halini alır. Ama onun anlayışını bizimkinden farklı kılan aslında "daha az ihtiraslı" tipi aktif, "daha çok ihtiraslı" tipi pasif tip yapmasıdır.

246 Bu birleştirme bana talihsiz gibi geliyor, çünkü aynı zamanda çok enerjik ve aktif hayli ihtiraslı ve derin doğalar ve tam tersine, aktiflikle hatta meşguliyete bağlı aktifliğin alt biçimiyle bile ayırt edilmeyen daha az ihtiraslı ve yüzeysel doğalar vardır. Jordan aktif olup olmama etkenlerini, kendi içinde önemli karakterolojik belirleyiciler olmakla birlikte, çok farklı bir bakış açısına ait oldukları için, hiç hesaba katmamış olsaydı, değerli anlayışı bence daha çok netlik kazanırdı.

247 "Daha az ihtiraslı ve daha çok aktif" tipin dışadönüğü, "daha çok ihtiraslı ve daha az aktif" tipinin içedönüğü tanımladığı sonucuna varılan argümanlarda bu görülecektir. Tipi değişmeksizin kişi aktif olabilir ya da olmayabilir ve bu nedenle aktiflik etkeni bence asıl belirgin özellik olarak kabul edilmemelidir. İkincil önemde bir belirleyici olarak yine de hâlâ rol oynar, çünkü dışadönüğün bütün doğası içedönüğünkinden daha hareketli, daha hayat dolu ve aktif görünür. Ama bu nitelik bireyin kendisini bir anda dış dünyanın karşısında bulduğu faza bağlıdır tamamıyla. İçedönük biri dışadönük fazda aktiftir, dışadönükse içedönük fazda pasif görünür. Aktiflik temel bir karakter özelliği olarak kimi zaman içe

dönebilir; o zaman dışa yönelik derin bir sessizlik maskesinin ardında canlı bir düşünce ya da hissetme aktivitesi geliştirerek her şey içe yönelir. Ya da sahnenin arkasında kımıldamayan sağlam bir düşünce ya da sakin bir his varken, dışadönük kendini coşkulu bir eylemde gösterebilir.

248 Jordan'ın argümanlarını daha yakından incelemeden önce, akılda tutulmazsa karışıklığa yol açabilen başka bir noktayı daha da netleştirmek için vurgulamalıyım. Bu kitabın başında, daha önceki yayınlarımda içedönüğü düşünen, dışadönüğü hisseden tiple özdeşleştirdiğimi belirttim. Daha önce söylediğim gibi, içe dönmeyle dışa dönmeyi genelde temel tutumlar olarak işlev-tiplerinden ayırt etmek gerektiğini ancak daha sonra anladım. Bu iki tutum çok rahatça fark edilebilir, işlev-tipini ayırt etmekse hatırı sayılır bir tecrübe ister. Hangi işlevin ilk sırayı aldığını anlamak kimi zaman olağanüstü zordur. İçedönüğün, soyutlama tutumu nedeniyle, haliyle tefekkür eden ve uzun uzun düşünen bir havaya sahip olması yanıltır. Onda düşünmenin öncelikli olduğu varsayımına sevk eder insanı. Öte yandan, dışadönük birçok anlık tepki gösterir haliyle, bu da hissetmenin ağır bastığı varsayımına insanı kolayca sevk eder. Ama bu tahminler yanıltıcıdır, çünkü dışadönük düşünen, içedönük hisseden tip pekâlâ olabilir. Jordan, genel olarak sadece içedönükle dışadönüğü tanımlar. Ama ayrıntılara indiğinde tanımı yanıltır, çünkü farklı işlev-tiplerinin özellikleri birbirine karışır, malzemenin daha etraflıca incelenmesi bunları ayırt edebilirdi. Genel hatlarıyla içedönük ve dışadönük tutumların resmi yine de besbellidir, öyle ki temel iki tutumun doğası açıkça ayırt edilebilir.

249 Tesir açısından tiplerin belirgin özelliklerini saptamak Jordan'ın çalışmasının gerçekten önemli bir veçhesidir gibi geliyor bana. İçedönüğün tefekkür eden ve uzun uzun düşünen doğasını, içgüdüyle duyumun bilinçdışı ve arkaik olduğu bir koşulun telafi ettiğini daha önce gördük. Hatta kişinin bu nedenle içedönük olduğunu bile söyleyebiliriz: Başa çıkılamayan, çalkantılı tesirlere egemen olmak için, arkaik ve dürtüsel doğasından soyutlanmanın güvenilir yüksekliklerine çıkmalıdır. Birçok vakada bu bakış açısı yanlış değildir. Tam tersine, dışadönüğün tesir altında kalan hayatı daha az derin-

lere kök saldığı için, bilinçdışı arkaik düşünmesinden ve hissetmesinden daha kolayca farklılaşır ve evcilleşir, onun bu fantezi hayatı kişiliğinde tehlikeli bir etki yapabilir. Bu nedenle, dışadönük kendine gelmemek, kötü düşünceleri ve duygularıyla karşılaşmamak için, olabildiğince yoğun ve bol hayat ve tecrübe arayışındadır her zaman. Kolayca doğrulanabilen bu gözlemler Jordan'ın aksi takdirde paradoksal olan pasajının açıklanmasına yardım eder, burada (s. 6) "daha az ihtiraslı" (=dışadönük) mizaçta idrak ağır basar ve hayatın düzenlenmesinde olağanüstü büyük bir payı vardır, oysa "tefekkür eden" (= içedönük) mizaçta tesirler daha büyük önem iddiasında bulunur, der.[2]

250 Benim "daha az ihtiraslı" tipin dışadönüğe tekabül ettiği iddiama bu görüş ilk bakışta ters düşer gibidir. Ama daha yakından incelendiğinde böyle olmadığı kanıtlanır, çünkü tefekkür eden içedönük karakter, başa çıkılmayan tesirleri kuşkusuz ele almaya *çalışmakla* birlikte, nesnelere yönelik arzuların bilinçli olarak hayatına sürekli rehberlik ettiği birinden daha çok ihtiraslarının etkisindedir gerçeklikte. Hayatına arzularının rehberlik ettiği dışadönük her zaman bundan kaçınmaya çalışır ama öznel düşünceleriyle hislerinin sürekli yoluna çıkmasını yaşamak zorunda kalır. İç psişik dünyası onu kuşkulandığından daha çok etkiler. Kendi bunu göremez ama çevresindekiler, eğer birer gözlemciyse gösterdiği çabanın kişisel amacını her zaman fark edecektir. Bu nedenle, onun altın kuralı her zaman kendine şunu sormak olmalıdır: "Gerçekte neyin peşindeyim? Gizli maksadım ne?" Öbürü yani maksatlarını bilinçli düşünen içedönük, onun maksatlarının gerçekte hem amaçtan hem nesneden yoksun olan güçlü dürtülerine hizmet ettiğini ve bunların onu büyük ölçüde etkilediğini etrafındaki insanların çok açıkça gördüklerini hep görmezlikten gelir. Dışadönüğün gözlemcisi ve eleştirmeni, düşünme ve hissetmenin geçit törenini soğuk ve hesaplı bir kişisel hedefi ancak kısmen gizleyen ince bir kılıf olarak kabul etmelidir. Oysa içedönüğü anlamaya çalışan biri görünen safsataların şiddetli ihtirasları ancak güçlükle denetim altına aldığı sonucunu kolayca çıkarabilir.

---

[2] *A.g.e.*, s. 6.

251 İki yargı da hem doğru hem yanlıştır. Bilinçli bakış açısı ya da tek başına bilinç bilinçdışına direnç gösterecek kadar güçlüyse *yanlış*tır; ama daha zayıf bir bilinçli bakış açısı güçlü bilinçdışıyla karşılaşıp önünde sonunda ona boyun eğmesi gerektiğinde *doğru*dur. Bu durumda, geri planda tutulan saik artık aniden meydana gelir: Bir vakada bencilce hedef, diğerinde denetim altına alınmamış ihtiras, her mülahazaya boş veren temel tesir.

252 Bu tefekkürler Jordan'ın gözlem tarzını ayırt etmemizi sağlar: Jordan gözlenen tipin teessürüne, bu nedenle, adlandırma sistemine besbelli kafa yorar: "daha az ihtiraslı" ve "daha çok ihtiraslı". Bu durumda, tesirin bakış açısından, içedönüğü daha ihtiraslı, dışadönüğü daha az ihtiraslı hatta entelektüel tip olarak ifade ettiğinde, *sezgisel* diye tanımlamak gereken tuhaf bir ayrım sergiler. Jordan'ın, aklî tiplerin bakış açısını "estetik" tiplerin bakış açısıyla harmanladığına daha önce işaret ettim. İçedönüğü ihtiraslı, dışadönüğü entelektüel diye tanımladığında iki tipi açıkça bilinçdışı yanından görür, yani *onları kendi bilinçdışı mecrasından algılar*. Gözlem yapar ve *sezgi*siyle bilir, insanları pratikte gözlemleyen birinin durumu her zaman az çok böyle olmalıdır.

253 Ama böyle bir düşünce kimi zaman doğru ve derin olabilse de çok önemli bir sınırlamaya maruz kalır: Gözlemlenen kişinin yaşayan gerçekliğini dikkate almaz, çünkü onu gerçek dış görünüşü yerine her zaman bilinçdışı aynaimgesiyle yargılar. Bu hata her sezginin ayrılmaz bir parçasıdır, bu nedenle, sonuç hep çelişmiştir, birçok durumda sezginin nesnel doğruluğu inkâr edilememekle birlikte var olma hakkı ancak isteksizce tanınmıştır. Nitekim Jordan'ın açıklamaları genellikle gerçekliğe uyar, gerçi aklî tiplerin anladığı gerçekliğe değil, onlar için bilinçdışı olan gerçekliğe. Gözlemlenenin her yargısını karışıklığa itecek ve bu konuda fikir birliğini daha da güçleştirecek bu koşullar haliyle ölçüp biçilir. Dolayısıyla, adlandırma sistemi konusunda kavga edilmemeli ama özellikle gözlemlenebilen farklara sıkıca yapışılmalıdır. Doğama uygun olarak ben kendimi Jordan'dan çok farklı ifade etmeme rağmen, bazı uyuşmazlıkları kabul etmesem de gözlemlenen malzemenin sınıflandırılmasında yine de aynı fikirdeyiz.

254 Jordan'ın tipolojisini tartışmaya devam etmeden önce, öne sürdüğü üçüncü, yani "ara" tipe dönmek istiyorum. Bir yandan tamamıyla dengeli, öte yandan dengesiz ya da "dışmerkezli" karakterleri bu başlığın altına dahil eder. Bu noktada Valentinus okulunun sınıflandırmasını hatırlamak yersiz kaçmayacaktır, buna göre, *hylik* insan psişik ve pnömatik insandan aşağı olacaktır. Hylik insan tanımı gereği duyum tipine tekabül eder, onu yöneten belirleyici etmenleri duyuları sağlar. Duyum tipinin ne düşünmesi ne de hissetmesi farklılaşmıştır ama duyusallığı iyi gelişmiştir. Bildiğimiz gibi, ilkel de bu durumdadır. İlkelin içgüdüsel duyusallığı, onun psişik süreçlerinin kendiliğindenliğinde bir mütekabile sahiptir: İlkelin zihinsel ürünleri, yani düşünceleri adeta ona tezahür eder. Bunları yapan ya da düşünen o değildir -bunu yapamaz- bunlar kendiliğinden oluşur, aklına gelir, hatta sanrı olarak karşısına çıkar. Böyle bir zihinselliğe sezgisel denmelidir, çünkü sezgi ortaya çıkan psişik içeriği içgüdüsel algılamadır. İlkelin başlıca psikolojik işlevi aslında duyumsa da daha az dikkat çeken telafi işlevi sezgidir. Bir insanın az çok farklı düşündüğü, diğerinin hissettiği daha yüksek uygarlık düzeylerinde, sezgisini yüksek dereceye çıkarmış ve onu temelde belirleyici bir işlev halinde kullanabilen hayli çok sayıda insan var. Bunlardan sezgisel tipi elde ederiz. Nitekim Jordan'ın ara grubunun duyum tipi ve sezgi tipi diye ayrılabildiğine inanıyorum.

2. *Jordan'ın Tiplerinin Özel Tanımı ve Eleştirisi*

255 İki tipin genel karakteri hususunda, Jordan daha çok ihtiraslı tipin kişiliğinin daha az ihtiraslı tipten çok daha az belirgin ve çok daha az çarpıcı olduğunu vurgular (s. 17). Bu iddia Jordan'ın aktif tipi daha az ihtiraslı tiple özdeşleştirmesinden kaynaklanır ki bence bu kabul edilemez. Ama bu yanlışı dikkate almazsak daha az ihtiraslı yani dışadönük tipin davranışının onu daha çok ihtiraslı yani içedönük tipten daha çok dikkat çekici hale getirdiği kuşkusuz doğrudur.

A. *İçedönük Kadın ("Daha Çok ihtiraslı Kadın")*

256 Önce Jordan'ın içedönük kadın tartışmasının belli başlı noktalarını özetleyeceğiz:

> Sakin tavırları ve kolay kolay okunmayan bir karakteri var: Ara sıra eleştirir, hatta alay eder ama zaman zaman kötü bir mizaç fark edilse de âdeti gereğince değişken, huzursuz, kılı kırk yaran, kusur bulan, "dırdır eden" bir kadın değildir. Huzur atmosferi yayar, farkında olmadan teselli eder ve iyileştirir ama heyecanları ve ihtirasları yüzeyin altında uykudadır. Heyecanlı doğası yavaş yavaş olgunlaşır. Yaşlandıkça karakterinin cazibesi artar. "Sempatik"tir, yani başkalarının problemleriyle ilgilenmek için içgörüsünü ve tecrübesini ortaya koyar. Yine de en kötü karakterler daha çok ihtiraslı kadınların arasından çıkar. En acımasız üvey anneler onlardır. En şefkatli eşler ve anneler onlardır ama ihtirasları ve heyecanları o kadar güçlüdür ki genellikle onlara boyun eğmesine ya da onlarla birlikte sürüklenmesine neden olur. Çok severler ama çok da nefret ederler. Kıskançlık onları vahşi hayvanlara döndürür. Nefret ederlerse üvey çocuklarını öldürebilirler bile. Kötülük galip gelmese de ahlak derin duygularla işbirliği yapar, alışıldık standartlara her zaman uymayan, çok mantıklı ve bağımsız bir yol izleyebilir. Taklit ya da teslimiyet değil bu; burada ya da öbür dünyada ödül kazanmaya çalışmak değil. İhtiraslı kadınların mükemmellikleri ve eksiklikleri ancak yakın ilişkilerde görülür. Kadın burada kendini gözler önüne serer; sevinçleri ve kederleri, kusurları ve zayıflıkları, bağışlamada yavaşlığı, acımasızlığı, aksiliği, öfkesi, kıskançlığı, ya da yozlaşmış, kontrolsüz ihtirasları belki burada görülür. Anın büyüsüne kapılır, mevcut olmayan rahatlığı ve refahı düşünmeye daha az eğilimlidir. Başkalarını ve zamanı unutmaya yatkındır. Tesir altında kalırsa edası bir taklit değil, düşüncesinin ve özellikle hissetmesinin değişen gölgeleriyle birlikte tavırlarının ve konuşmasının bariz değişmesidir. Sosyal hayatta her çevrede aynı olma eğilimindedir. Hem ev hem sosyal hayatında memnun olması esasında zor değildir, anında takdir eder, kutlar ve över. Zihnen hırpalanmış birini yatıştırabilir, başarısıza cesaret verebilir. Üst seviyeye de çıkar, alt seviyeye de iner, bütün doğanın kardeşi ve oyun arkadaşıdır. Yargısı ılımlı ve hoşgörülüdür. Okurken, kitaptaki en gizli düşünceyi, en derin hissi kavramaya çalışır; kitabı tekrar tekrar okur, rahatça işaretler, köşelerini kıvırır.[3]

---

[3] *A.g.e.*, s. 17 vd. [Alıntı yapılan malzeme olarak basılmakla birlikte, bu ve bundan sonra alıntı yapılan iki parçada (par. 261, 265) Jung'un kendi yaptığı

257 Bu tanımdan içedönük karakteri tanımak güç değildir. Ama bir anlamda bu tek yanlıdır, çünkü benim özel değer atfettiğim belirgin özellik *–bilinçli iç hayat-* dikkate alınmaksızın başlıca vurgu hissetmeye yapılır. Laf arasında Jordan içedönük kadının "tefekkürü sevdiğinden" söz eder (s. 18) ama konuyu daha ileri götürmez. Yine de Jordan'ın tanımı bana onun gözlem tarzıyla ilgili yorumlarımı doğruluyor gibi geliyor. Özellikle hissin kümeleştirdiği dışa yönelik davranış ve Jordan'a çarpıcı gelen ihtirasın ifadeleridir bu; bu tipin bilinçli hayatını derinlemesine incelemez. İçedönüğün bilinçli psikolojisinde iç hayatın tümüyle belirleyici bir rol oynadığından hiç söz etmez. Örneğin, içedönük kadın neden bu kadar dikkatli okur? Çünkü fikirleri anlayıp kavramayı her şeyden çok sever. Neden huzur verir, neden yatıştırır? Çünkü hislerini başkalarına anlatmak yerine düşüncelerinde ifade ederek genellikle kendine saklar. Derin tefekkür ve ikna edici iç hisler alışılmadık ahlak anlayışını destekler. Sakin ve zeki karakterinin cazibesi hem huzur veren tutumuna hem de onunla mantıklı ve tutarlı konuşabilmeye, partnerinin argümanının değerini takdir edebilmesine dayanır. Dürtüyle haykırarak onun sözünü kesmez, yine de kararlılıkla sürdürdüğü düşünceleriyle ve hisleriyle onun söylemek istediklerine eşlik eder, zıt argümanlara asla boyun eğmez.

258 Bilinçli psişik içeriklerin bu derli toplu iyi geliştirilmiş sıralaması, içedönüğün en azından kişisel açıdan çok sık fark ettiği kaotik ve ihtiraslı, heyecanlı hayatı karşısında sağlam bir savunmadır: Kadın çok iyi bildiği için ondan korkar. Kendini derinlemesine düşünür, nitekim dışarıya karşı serinkanlıdır, başkalarını övgüye ya da suçlamaya boğmadan onaylayıp kabul edebilir. Ama heyecanlı hayatı bu iyi niteliklere zarar vereceği için, içgüdülerini ve teessürlerini, üstesinden gelmese de, çevirebildiğince geri çevirir. Nitekim mantıklı ve sağlam bilincinin tam tersine, tesir altında kalan hayatı doğal, karmakarışık ve frenlenemezdir. İnsanın hakiki öneminden

---

özetle doğrudan alıntı karışıktır. Konu dışı epeyce malzeme eklemeden Jordan'dan harfiyen alıntı yapmak mümkün değildir. Daha kolay okunması için yan yana üç noktalar atlanmıştır. Sadece par. 269 doğrudan alıntıdır. - EDİTÖRLER]

yoksundur, insanın düzenini yarıp geçen orantısız, akıldışı bir *doğa fenomeni*dir. Sarih bir ikinci düşünceden ya da maksattan yoksundur, bu nedenle kimi zaman tümüyle yıkıcı, öfkeli bir sağanaktır, ne yıkmaya ne de yıkımı önlemeye niyetlidir, acımasız ve zorunludur, sadece kendi yasalarına riayet eder, kendini tamamlayan bir süreçtir. Kadının iyi nitelikleri düşünmesine bağlıdır, hoşgörülü ya da iyiliksever bakışla, kadının içgüdüsel hayatının tamamını kapsayıp dönüştüremese de, bir bölümünü etkilemeyi ya da dizginlemeyi başarır bu düşünme. İçedönük kadın tam bir teessür yelpazesindense aklî düşüncelerin ve hislerin daha çok bilincindedir. Teessürü entelektüel içeriğinden çok daha az hareketlidir; teessürü adeta yapışkan ve tuhaf bir şekilde atıldır, dolayısıyla, değişmesi zordur; bu nedenle, kadının bilinçdışı istikrarını ve değişmezliğini ama heyecanlarını etkileyen şeylere ara sıra mantıksız katılığını ve benlikçiliğini de devam ettirir.

259 İçedönük kadınla ilgili sadece teessürü açısından herhangi bir yargının eksik ve haksız olduğunu bu düşünceler iyi kötü açıklayabilir. Jordan, en iğrenç karakterleri içedönük kadınlar arasında buluyorsa, bence bu, tek başına ihtiras her kötülüğün anasıymış gibi, müteessirliği çok fazla vurguladığı içindir. Çocuklara fizikselden başka yollarla da işkence edip onları öldürebiliriz. Buna karşılık, içedönük kadının sevgisinin harika zenginliği hiçbir surette her zaman onun tasarrufunda değildir; daha çok kadını ele geçiren odur, bir gün partnerini şaşırtarak ansızın açıklanamayan bir soğukluk sergilediği uygun fırsat ortaya çıkıncaya kadar sevgiden başka bir seçim yapamaz. İçedönük kadının heyecanlı hayatı genellikle onun zayıf yanıdır; kesinlikle güvenilir değildir. Kadın bu konuda kendini kandırır; başkaları da onun heyecanlanabilirliğine çok güvenirlerse kanıp hayal kırıklığına uğrarlar. Kadının aklına daha çok güvenilir, çünkü daha çok uyum sağlar. Tesir altında kalması hiç evcilleşmemiş doğaya çok yakındır.

B. Dışadönük Kadın ("Daha Az İhtiraslı Kadın")

260 Şimdi, Jordan'ın "daha az ihtiraslı kadın" tanımına geçelim. Yazarın aktifliği dahil ederek kafa karıştırdığı her

şeyi burada da reddetmeliyim, çünkü bu harmanlama sadece tipik bir karakteri daha az tanınabilir hale getirmek için hesaba katılır. Nitekim Jordan dışadönüğün belli bir süratinden söz ettiğinde bu, enerji ve aktiflik anlamına gelmez, aktif psikolojik süreçlerin hareketliliği anlamına gelir.

261 Jordan, dışadönük kadın konusunda şunları söyler:

> İnatçılık veya tutarlılıktansa aktiflik, canlılık, sürat ve elverişlilik ona damga vurur. Küçük şeyler hayatını neredeyse tamamıyla doldurur. Önemsiz şeylerin çok önemsiz, önemli şeylerin çok önemli olmadığı inancında Lord Beaconsfield'dan bile daha ileri gider. Büyükannesinin işlerini ne tarz yaptığını, torunlarının nasıl yapacağını, insanların ve olayların evrensel yozluğunu çok düşünür. Kendisi orada bulunmayıp ilgilenmeseydi bazı şeyler nasıl devam ederdi diye her gün merak eder. Sosyal hareketlerde ona genellikle paha biçilmez. Ev temizliğine de enerjisini harcar, sayısı pek de az olmayan kadın için bu varoluş amacıdır. Sıklıkla "fikirsiz, heyecansız, huzursuz ve kusursuz"dur. Heyecanı genellikle vaktinden önce gelişir, on sekizindeyken aklı yirmi yedisindeki ya da kırk sekizindekinden biraz daha azdır. Zihinsel bakışı genellikle genişlikten ve derinlikten yoksundur ama bu baştan beri bellidir. Zekiyse lider konumuna gelebilir. Toplumda nazik, cömert ve konukseverdir. Kendisinin de yargılandığını unutarak, komşularını ve arkadaşlarını yargılar ama talihsizliklerinde onlara aktif olarak yardım eder. Derin ihtirası yoktur, sevgi düpedüz tercih, nefret sadece hoşlanmamak, kıskançlık yalnızca incinmiş gururdur. Coşkusu uzun sürmez, şiirin ihtirasından ve dokunaklı olmasından çok güzelliğine duyarlıdır. İnançları ve inançsızlıkları kuvvetli olmaktan ziyade tamdır. Kanaatleri de kuruntuları da yoktur. İnanmaz, benimser, inanmazlık etmez, görmezlikten gelir. Asla sorgulamaz, asla kuşkulanmaz. Büyük işlerde otoriteye saygı gösterir; küçük işlerde hemen sonuca varır. Kendi küçük dünyasının ayrıntısında her ne varsa yanlıştır: daha büyük dış dünyada her ne varsa doğrudur. Aklın vardığı sonuçları pratiğe dökmeye içgüdüsel olarak isyan eder.
>
> Evde, toplumda görülen karakterinden gayet farklı bir karakter gösterir. Hırs, değişiklik sevgisi, iyi bilinen bir geleneğe itaat, "hayatta durup oturma" arzusu ya da yararlılığın daha büyük alanına girmek için duyduğu içten bir arzu evli-

liğini etkiler. Kocası ihtiraslı tipe mensupsa çocukları kadından daha çok sever.

En az hoşa giden belirgin özellikleri aile çevresinde gün gibi ortadadır. Burada tutarsız, onaylamayan yorumunu yapmaktan keyif alır, güneşin bulutun arasından ne zaman ışıyacağını kimse öngöremez. Heyecansız kadın kendini az analiz eder ya da hiç etmez. Onaylamamayı alışkanlık haline getirmekle açıkça suçlanırsa şaşırır, gücenir ve yalnızca herkesin iyiliğini istediğini "ama bazılarının kendileri için en iyisinin ne olduğunu bilmediklerini" ima eder. Ailesi için yararlı olmasının bir yolu, toplum söz konusuysa çok başka bir yolu vardır. Ev halkı her zaman toplum denetimi için hazır olmalıdır. Toplum yüreklendirilmeli ve gönlü alınmalıdır. Toplumun üst kesimi etkilenmeli, alt kesiminin düzeni korunmalıdır. Ev onun kışı, toplum yazıdır. Kapı açılır da ziyaretçi geldiği bildirilerse anında değişir.

Daha az heyecanlı kadın çileciliğe hiç de yakıştırılmaz; saygınlık ve orta yol ondan bunu istemez. Hareketi, eğlenceyi, değişikliği sever. Meşgul günü dinsel ibadetle başlayıp, komik operayla bitebilir. Arkadaşlarını ağırlamak, onlar tarafından ağırlanmak hoşuna gider. Toplumda hem iş ve mutluluk hem de ödül ve teselli bulur. O topluma, toplum ona güvenir. Hisleri önyargıdan az etkilenir, esasında "aklî"dir. Çok taklitçidir ve genelde iyi örnekler seçer ama taklit ettiğinin ancak belli belirsiz bilincindedir. Okuduğu kitaplarda hayat ve aksiyon ele alınmalıdır.[4]

262 Aşina olunan bu kadın tipi şüphesiz dışadönüktür. Kadının bütün davranış biçimi, doğası gereği dışadönük denmesi gereken karaktere işaret eder. Gerçek tefekküre asla dayanmayan sürekli eleştiri, gerçek düşünmeyle hiçbir ilgisi bulunmayan kısa süreli bir izlenimin dışa dönmesidir. Bir zamanlar bir yerde okuduğum nükteli bir aforizmayı hatırlıyorum: "Düşünmek zordur, bu nedenle, çoğunluk yargıda bulunsun!" Tefekkür, her şeyden çok zaman ister: Bu nedenle, mütefekkirin sürekli eleştirme fırsatı yoktur. Geleneğe ve otoriteye dayanan, incir çekirdeğini doldurmayan tutarsız eleştiri bağımsız tefekkürün yokluğunu ortaya koyar; keza

[4] *A.g.e.*, s. 9 vd.

özeleştirinin ve bağımsız fikirlerin yokluğu yargı işlevinin kusurunu gösterir. Bu tipin iç zihinsel yaşamının yokluğu, daha önce tanımlanan içedönük tipte varlığından çok daha net ortaya çıkar. Bu taslaktan, burada teessürün yoksunluğunun büyük, hatta daha büyük olduğu sonucuna kolayca varılabilir, zira yüzeysel, sığ, neredeyse sahte olduğu gün gibi ortadadır, çünkü her zaman ona bağlı olan ya da onun arkasında fark edilebilen art düşünce tesirli sonucu pratikte değersizleştirir. Yine de ben, yazarımızın içedönük örneğine aşırı değer verdiği gibi buna da az değer verdiğini varsayma eğilimindeyim. İyi nitelikleri ara sıra kabul edilmekle birlikte, tip genelde çok kötü ortaya konur. Bunun nedeninin yazarın yanlılığı olduğuna inanıyorum. Aynı tipin bir ya da daha çok temsilcisiyle acı tecrübeler yaşamak genellikle yeterlidir, zira biri diğerlerinin de tadını kaçırır. Şu unutulmamalı; içedönük kadının sağduyusu, zihinsel içeriklerinin genel düşünceye dikkatle uyum sağlamasına bağlı olduğu gibi, dışadönük kadının teessürünün de, insan toplumunun sıradan hayatına uyum sağladığı için, belli bir iniş-çıkışı ve sığlığı vardır. Nitekim tartışılmaz genel değeriyle bu toplumsal açıdan farklılaşmış teessürdür, içedönüğün ağır, boğucu, ihtiraslı teessürüyle kıyaslanması daha elverişlidir. Bu farklılaşmış teessür kaotik ve dokunaklı her şeyi bir tarafa atmış, yokluğuyla dikkat çeken iç zihinsel hayat pahasına bile olsa uyum sağlamanın emre amade bir işlevi haline gelmiştir. Yine de bilinçdışında mevcuttur ve dahası, içedönüğün ihtirasına tekabül eden bir biçimde, yani gelişmemiş, arkaik, çocuksu durumdadır. Gelişmemiş zihin bilinçdışında çalışarak, tesirli sonuca, eleştirel gözlemci üzerinde kötü izlenim bırakmazlık etmeyen içerikler ve gizli saikler sağlar, gerçi eleştirel bakmayan göz bunları algılamaz. Yetersiz maskelenmiş bencil saikleri sürekli algılamanın izleyen kişide bıraktığı hoş olmayan izlenim, onu sergilenen tesirli sonucun benimsenen yararını ve mevcut gerçekliğini unutmaya çok yatkın duruma getirir. Farklılaşmış tesirler olmasaydı, hayatta uysal, zorla olmayan, ılımlı, zararsız ve yüzeysel her şey yok olup giderdi. İnsan ya daimi ihtirasta boğulur ya da bastırılmış ihtirasın derin uçurumunda kaybolurdu. İçedönüğün sosyal işlevi daha çok bireyler

üzerinde yoğunlaşsa da dışadönüğün de var olma hakkına sahip topluluk hayatını ilerlettiği genellikle doğrudur. Zira bu dışa dönme her şeyden önce komşuyla kurulan köprü olduğu için gereklidir.

263 Hepimizin bildiği gibi, tesir ifadesi telkinle çalışır, zihin ise çaba gerektiren aktarımla ancak başka bir mecraya aktarıldıktan sonra dolaylı işleyebilir. Sosyal işlevin gerektirdiği tesirlerin derin olması gerekmez, yoksa başkalarında ihtiras peyda ederler, ihtiras da hayatı ve toplumun refahını altüst eder. Keza, içedönüğün uyum sağlamış, farklılaşmış zihninde yoğunluktan çok genişlik vardır; bu nedenle, rahatsız edici ve kışkırtıcı değil, aklî ve sakinleştiricidir. Ama tıpkı içedönüğün ihtirasının şiddetiyle sıkıntıya yol açması gibi, dışadönük de ahbapları konusunda patavatsız ve art niyetsiz yargılarını ansızın tutarsızca aktardığı yarı bilinçdışı düşünceleri ve hisleriyle sinir bozar. Böyle yargıları derleyip bunlardan bir psikoloji inşa etmeye çalışsaydık, ürpertici vahşilik, kabalık ve aptallıkta içedönüğün ölüm saçan teessürüyle rekabet eden son derece vahşi bir bakış açısı haline gelirlerdi. Jordan'ın en kötü karakterlerin ihtiraslı içedönük doğaların arasından çıktığı görüşüne bu nedenle katılamıyorum. Dışadönükler arasında da bu kadar çok kökleşmiş kötülük vardır. Ama içedönüğün ihtirası kendini kaba saba eylemlerde ifade ederken, dışadönüğün bilinçdışı düşüncelerinin ve hislerinin basitliği kurbanın ruhuna karşı suç işler. Hangisi daha kötü, bilmiyorum. İçedönüğün örneğinin sakıncası eylemin görülebilmesidir, dışadönüğün zihinsel basitliği kabul edilebilir davranış kılıfının arkasında gizlidir. Ne var ki bu tipin başkalarını memnun etmek için kararlı eğilimi kadar sosyal düşünceliliğini, genelin iyiliğine aktif ilgisini de vurgulamak istiyorum. Bu nitelikler esasında içedönüğün ancak fantezisindedir.

264 Farklılaşmış tesirlerin ayrıca cazibe ve zarafet avantajı vardır. Etraflarına estetik ve faydalı bir hava yayarlar. Sanatla -başta müzikle- uğraşan dışadönük sayısı şaşırtıcıdır, çünkü sosyal hayata katkıda bulunma arzularından ötürü sanatta özellikle niteliklidirler. Kusur bulmaları her zaman tatsız ya da tamamıyla değersiz değildir. Genelde bu, iyi uyarlanmış, büyük ölçüde yararlı eğiticiliğe yatkınlıktan ibarettir. Başka-

larının yargılarına bağımlı olmaları da keza ille de çok kötü değildir, çünkü bu, toplumun hayatını ve refahını hiçbir surette ileri götürmeyen abartıları ve zararlı aşırılıkları baskılamaya neden olur sıklıkla. Bir tipin diğerinden herhangi bir bakımdan daha değerli olduğunu öne sürmek tamamıyla yersizdir. Tipler birbirini karşılıklı tamamlar, onların farkları hem bireyin hem de toplumun hayatını sürdürmesi için gereken gerilimi oluşturur.

C. *Dışadönük Erkek ("Daha Az İhtiraslı Erkek")*

265 Jordan, dışadönük erkek konusunda şunları söyler:

> Mizacı ve davranışı değişken ve kararsızdır, çabuk kızar, gereksiz yere telaşlanır, hoşnutsuz ve tenkitçidir. Yargılarında herkesi küçümser ama kendinden çok memnundur. Yargısı sıklıkla yanlış, projeleri sıklıkla başarısızdır ama o ikisine de sınırsız güvenmekten hiç vazgeçmez. Sidney Smith, döneminin dikkat çeken bir devlet adamından söz ederken, onun her an Manş Denizi Filosu'na komuta etmeye ya da bir bacağı kesip almaya hazır olduğunu söyler. Önüne konan her şey için kesin bir açıklaması vardır - ya bu doğru değildir ya da herkes onu zaten biliyordur. Onun göğünde iki güneşe yer yoktur. Diğer güneşler parlamakta ısrar ederse, onları karartmaktan çekinmez.
>
> Dışadönük erkek erken olgunlaşır: Yönetimi sever, genellikle beğenilen bir devlet memurudur. Yardım komitesinde başkan seçimi kadar çamaşırcı kadının seçilmesiyle de ilgilenir. Şirkette genellikle teyakkuzdadır, aslında hazırcevaptır ve çabuk karşılık verir. Kararlılıkla, özgüvenle, sürekli kendini gösterir. Tecrübe ona yardım eder ve tecrübe edinmekte ısrar eder. Ulusun *tanınmayan* yardımseveri olmaktansa üç kişilik bir komitenin *tanınan* başkanı olmayı tercih eder. Daha az yetenekli olsa da muhtemelen kendince önemi daha az değildir. Meşgul mü? Enerjik olduğuna inanır. Cerbezeli mi? Dilbaz olduğuna inanır.
>
> Nadiren yeni fikirler ortaya atar ya da yeni yollar açar ama izlemekte, kapmakta, uygulamakta, yerine getirmekte çabuktur. Eski ya da en azından kabul görmüş inanç ve politika biçimlerine doğal yatkınlığı vardır. Özel koşullar aykırı düşünme cesaretini hayranlıkla tefekkür etmesine neden olur

kimi zaman. Heyecana daha az yatkın idrakin çok kibirli ve buyurgan olması ender değildir, öyle ki rahatsızlık veren hiçbir etki hayatının her alanında geniş ve adil görüşlerin oluşmasını engelleyemez. Dışadönük erkeğin hayatının belirgin özellikleri genellikle ahlaklılık, doğruluk ve yüksek ilkedir; yine de kimi zaman acil etkileme arzusu daha sonra başına dert açar.

Genel toplantıda kem talihi ona yapacak -önerecek, yardım edecek, destekleyecek, düzeltecek ya da karşı çıkacak- hiçbir şey vermezse, ayağa kalkar, hava cereyanı içeri girmesin diye pencerenin kapanmasını ya da büyük ihtimalle, içeri daha çok hava girsin diye pencerenin açılmasını ister; zira fizyolojik bakımdan, çok dikkat çekmek kadar havaya da çok ihtiyacı vardır genellikle. Yapmasının istenmediği -belki yapmaya hiç uygun olmadığı- bir şeyi yapmaya özellikle yatkındır; ne var ki hep herkesin onu kendisinin görmesini istediği veya gördüğü gibi gördüğüne inanır -kamu yararının uyumadan peşinden koşan biri. Başkalarını kendine borçlandırır ve bunun karşılığını da alır. Kendisi harekete geçmese de, iyi seçilmiş bir konuşmayla, izleyicilerini harekete geçirebilir. Zamanını ya da en azından grubunu muhtemelen çabuk anlar; kötülüğün yaklaştığı konusunda onu uyarır, grubunun güçlerini örgütler, muhalifleriyle zekice uğraşır. Projeler, kehanetler ve telaş kol gezer. Mümkünse toplum hoşnut olmalıdır, hoşnut olmayacaksa şaşırmalıdır; ne hoşnut olacak ne de şaşıracaksa rahatsız edilmeli, şoka uğratılmalıdır. Mesleği gereği kurtarıcıdır o ve kabul edilmiş kurtarıcı olarak kendinden hoşnutsuz değildir. Biz, kendi başımıza hiçbir şeyi doğru yapamayız, ama ona inanabiliriz, onu hayal edebiliriz, Tanrı'ya onun için şükredebiliriz ve ondan bizimle konuşmasını isteyebiliriz.

Sakinlikte mutsuz olur, hiçbir yerde uzun süre kalmaz. Meşgul bir günden sonra sivri bir akşam geçirmelidir. Tiyatro, konser, kilise, çarşı, akşam yemeği, sanat toplantısı, kulüp ya da sırayla bunların hepsine gider. Bir toplantıyı kaçırırsa, bir telgraf daha havalı bir ziyareti haber verir.[5]

266 Tip bu tanımdan da kolayca tanınır. Ama ara sıra takdir eden değinmelere rağmen, kötü taklitle aynı kapıya çı-

[5] *A.g.e.*, s. 26 vd.

kan bir küçümseme öğesi belki dışadönük kadın tanımındakinden bile daha çok ortaya çıkar. Kısmen bunun nedeni, bu tanım yönteminin genelde dışadönük doğaya adil olmamasıdır, çünkü entelektüel yaklaşımda dışadönüğün özgül değerini doğru değerlendirmek neredeyse imkânsızdır. İçedönük için bu çok daha mümkündür, çünkü içedönüğün ihtirasları ve ihtiraslarının sonucu olan eylemleri kadar temelde makullüğü ve bilinçli motivasyonu da entelektüel kelimelerde kolayca ifade edilebilir. Öte yandan, dışadönüğün özgül değeri nesneyle ilişkisindedir. Bana öyle geliyor ki dışadönüğe entelektüel eleştirinin veremediği adaleti ancak hayat verebilir. Sadece hayat onun değerlerini ortaya koyar, değerini anlar. Dışadönüğün topluma yararlı olduğunu, insan toplumunun ilerlemesine çok katkı sağladığını filan kuşkusuz belirtebiliriz. Ama onun kaynaklarının ve saiklerinin analizi hep olumsuz sonuç verecektir, çünkü dışadönüğün özgül değeri kendisinde değil, nesneyle karşılıklı ilişkisindedir. Nesneyle ilişki, önceden kestirilemeyen etkenlerden biridir; entelektüel açıklama bunu asla kavrayamaz.

267 Entelektüel eleştiri analitik ilerlemeyi ve gözlemlenen tipi hem saiklerini hem de amaçlarını saptayarak tamamıyla netleştirmeyi sağlar. Ama dediğimiz gibi bu, dışadönüğün psikolojisinin kötü bir taklidi anlamına gelen bir resimle sonuçlanır ve böyle bir tanıma dayanarak dışadönük için doğru tutumu bulduğuna inanan biri gerçek kişiliğin, tanımı nasıl alay konusu haline getirdiğini görünce şaşırır. Böyle tek taraflı bakış dışadönüğe uyum sağlamayı imkânsız duruma getirir. Dışadönüğe hakkını vermek için, onu *düşünmek* tamamıyla dışlanmalıdır; kendi açısındansa dışadönük, içedönüğün zihinsel içeriklerini pratik yararlılıklarına bakmadan kabul etmeye hazır olduğunda, içedönüğe hakkıyla uyum sağlayabilir. Entelektüel analizler, akla uygun her tasarımı, her hileyi, art niyeti ve benzerlerini dışadönüğe atfetmeyi sağlar, gerçi bunlar fiilen mevcut değildir, olsa olsa bilinçdışı arka plandan içeri sızan belli belirsiz etkilerdir.

268 Dışadönüğün, söyleyecek başka sözü yoksa en azından pencerenin açılmasını ya da kapanmasını talep edeceği elbette doğrudur. Ama kim buna dikkat eder? Kim bundan

etkilenir? Ancak böyle bir eylemin arkasındaki mümkün olan bütün nedenleri ve niyetleri hesaba katmaya çalışan, bunu tefekkür eden, dikkatle inceleyen, üzerine inşa eden biri. Başka herkes içinse böyle ufak bir kımıltı hayatın genel telaşında hiç de fesatlık ya da dikkate değer bulunmadan geçip gider. Ama dışadönüğün psikolojisi tam da bu yolla kendini ortaya koyar: İnsanın günlük hayatındaki olayların bir bölümüdür bu, iyi kötü başka bir şey de ifade etmez. Ama tefekkür eden insan daha fazlasını görür ve -gerçek hayat söz konusu olduğunda- çarpık görür, gerçi dışadönüğün zihnindeki düşüncenin bilinçdışı arka planı bakımından, vizyonu yeterince sağlamdır. Olumlu insanı görmez, yalnızca onun *gölge*sini görür. Bilinçli, olumlu insan pahasına gölge yargıyı doğru gösterir. İnsanı gölgesinden, bilinçdışından ayırmak sanırım anlamak adına iyidir, yoksa tartışma emsalsiz bir fikir karışıklığını haber verir. İnsan kendi bilinçli psikolojisine ait olmayan çok şeyi başka birinde görür ama bu onun bilinçdışından gelen bir parıltıdır ve gözlemlenen niteliği bilinçli Benliğe atfetmek yanıltır. Hayat ve talih bunu yapabilir ama psişenin yapısına dair bilgiyle ve insanı daha iyi anlama imkânıyla çok yakından ilgilenen psikolog yapmamalı. Bilinçli insanı bilinçdışından net olarak ayırmak zorunludur, çünkü netlik ve anlayış asla bilinçdışı arka planlara, yan sinyallere ve çeyrek tonlara indirgeme süreciyle değil, ancak bilinçli bakış açılarını özümsemeyle kazanılacaktır.

D. İçedönük Erkek ("Daha Çok İhtiraslı Erkek")

269 Jordan, içedönük erkek konusunda şöyle der:

> Akşamlarını sahici bir sevginin verdiği zevkle geçirebilir; ama zevkleri her saat değişmez, salt huzursuzluktan ötürü zevkler onu çekmez. Devlet hizmetine katılırsa, belki bunu yapacak özel bir yeteneği olduğu için çağrılır; ya da yüreğinde ilerletmeyi arzu ettiği -iyilik yapan ya da zarar veren- başka bir eğilim olabilir. İşi bittiğinde isteyerek emekliye ayrılır. Başkalarının neyi kendisinden daha iyi yaptıklarını görebilir; davasının, kendi ellerinde başarısızlığa uğramasındansa, başkalarının ellerinde başarıya ulaşmasını tercih eder. İş arkadaşlarına söyleyecek içten bir övgü sözü vardır. Muhteme-

len çevresindekilere cömertçe değer biçme yanılgısına düşer. Müzmin zılgıtçı asla olmaz, aslında olamaz. Derin hisleri olan ve sınırsız kafa yoran insanlar geciktirme, hatta tereddüt etme eğilimi gösterirler; bir dinin kurucuları veya dinsel hareketlerin liderleri asla olmazlar, ilahi mesajları ne alırlar ne de verirler. Dahası, komşularını yanıp tutuştururken işledikleri hatadan da asla çok emin değildirler; cesaretsiz olmamakla birlikte uğruna yanmaya hazır oldukları şaşmaz hakikate sahip olduklarına asla inanmazlar.[6]

270 İçedönük insanla ilgili Jordan'ın bu bölümde aslında yukarıdaki alıntılarda söylediğinden daha fazlasını söylememesi bana önemli gibi geliyor. Evvelemirde içedönüğe "ihtiraslı" denmesine neden olan ihtirasın tanımını özellikle gözden kaçırıyoruz. Tanıyla ilgili tahminlerde kuşkusuz temkinli olunmalıdır ama bu durum, içedönük insanın öznel nedenlerle böyle pek az ele alındığı varsayımına davet eder gibidir. Dışadönük tipin ayrıntılı şekilde haksız tanımından sonra içedönüğün tanımında da benzer bir kapsamlılık beklenebilir. Bu tanım neden mevcut değildir?

271 Jordan'ın içedönüklerden yana olduğunu varsayalım. Zıt tip için böyle acımasız bir katılıkla yaptığı tanım gibi bir tanımın kitabına pek uymadığı anlaşılırdı. Nesnellikten yoksun diyemem, daha çok, kendi gölgesine dair bilgiden yoksun derim. İçedönük, zıt tipine nasıl göründüğünü muhtemelen bilemez ya da hayal edemez; tabii, dışadönüğü düelloya davet etme riski pahasına yüzüne açıkça söylemesine imkan vermezse. Zira dışadönük Jordan'ın tanımını karakterinin sevimli ve uygun bir resmi diye kabul etmeye ne kadar az yatkınsa içedönük de resminin dışadönük bir gözlemci ve eleştirmen tarafından yapılmasına o kadar yatkındır. Biri, diğeri kadar küçültücü olur. Dışadönüğün doğasını kavramaya çalışan içedönüğün sürekli hedeften uzaklaşması gibi, dışadönüklüğün bakış açısından diğerinin iç hayatını anlamaya çalışan dışadönüğün de aynı derecede kafası karışır. İçedönük, diğerinin eylemlerini dışadönüğün öznel psikolojisinden türetmeyi isteme hatasına düşer hep, dışadönükse diğerinin iç

[6] *A.g.e.*, s. 35 vd.

hayatını sadece dış koşulların sonucu diye düşünebilir. Nesneyle ilişki apaçık değilse, dışadönük için soyut düşünce zinciri fantezi, beyinde bir tür sis olmalıdır. Aslında içedönüğün beyin dalgaları genellikle bundan ibarettir. Her halükârda içedönük için çok şey söylenebilir, Jordan'ın çizdiği dışadönüğün portresinden ne daha az tam ne de daha az olumsuz bir gölge portresi çizilebilir içedönüğün.

272 İçedönüğün haz sevgisinin "sahici" olduğuna dair Jordan'ın gözlemi bana önemli geliyor. Genelde bu, içedönük hissetmenin özelliği gibi görünüyor; kendi başına orada olduğu, insanın doğasının derinlerine kök saldığı için sahicidir; kendinden meydana gelir, kendi kendinin amacıdır; başka hiçbir amaca hizmet etmez, kendini başka bir şeye vermez, kendi içinde amaç olmaktan memnundur. Uygarlığın maksatlarına ve hedeflerine başını henüz asla eğmemiş arkaik ve doğal bir fenomenin kendiliğindenliğiyle birlikte gider. Teessür durumu, doğru ya da yanlış olsun, ya da her halükârda doğru mu yanlış mı ya da uygun mu değil mi diye bakmadan patlak verir, öznenin iradesine ve beklentisine karşı bile olsa kendini ona dayatır. Hesaplanmış bir motivasyonu akla getiren hiçbir şey yoktur onda.

273 Jordan'ın kitabının geri kalan bölümlerini tartışmayı arzu etmiyorum. Jordan örnek olarak tarihsel kişiliklere atıfta bulunur, hepsi daha önce gönderme yapılan (aktif ve pasifin ölçütlerini ortaya atan ve bu ölçütü diğerleriyle harmanlayan) yanılgıdan türeyen çok sayıda çarpık görüş açısını belirtir. Aktif kişiliğin ihtirassız tip ve tam tersine ihtiraslı doğanın pasif sayılması gerektiği sonucuna sıklıkla götürür bu. Aktiflik etkenini ölçüt olmaktan tamamıyla çıkararak bu hatayı önlemeye çalışıyorum.

274 Ne var ki heyecanlı tiplerin görece uygun bir karakter şemasını ilk defa vermenin onuru bildiğim kadarıyla Jordan'a aittir.

V
Şiirde Tip Problemi
Carl Spitteler: *Prometheus ve Epimetheus*

1. Spitteler'in Tipolojisi Üzerine Giriş Niteliğinde Görüşler

275 Heyecan hayatının komplikasyonlarının şaire sunduğu temaların dışında, tip problemi de önemli rol oynamasıydı, pratikte bu, böyle bir problemin adeta mevcut olmadığının kanıtı anlamına gelirdi. Ama bu problemin Schiller'in içindeki düşünür kadar şairi de nasıl harekete geçirdiğini gördük. Bu bölümde, tip problemini adeta özellikle temel alan bir şiir kitabına dikkatimizi vereceğiz: Carl Spitteler'in 1881'de yayımlanan *Prometheus und Epimetheus* eseri.

276 "Önceden düşünen" Prometheus'un içedönüğü, aksiyon adamı ve "sonradan düşünen" Epimetheus'un dışadönüğü temsil ettiğini daha baştan ilan etmeyi hiç arzu etmiyorum. Bu iki figür arasındaki zıtlık aslında bir ve aynı bireyin içedönük ve dışadönük gelişim çizgileri arasındaki mücadeledir, gerçi şair bunu bağımsız iki figürde ve bu figürlerin tipik kaderlerinde somutlaştırmıştır.

277 Prometheus'un içedönük karakter özellikleri sergilediğinde hiçbir yanlış olamaz. Kendi iç dünyasına, içine dönmüş, "ruh"una sadık bir insanın resmini sunar. Meleğe verdiği cevapta doğasını mükemmel ifade eder:

> Ama ruhumu yargılamak bana düşmez, zira bak, o benim Hanımım ve Sahibem, sevinç ve kederde benim Tanrım, beni ben yapan her şeyi sadece ona borçluyum. Bu nedenle, onurumu onunla paylaşacağım ve gerekiyorsa onurumdan vazgeçmeye hazırım.[1]

[1] Carl, Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, s. 22 vd.

278 Prometheus, ister onurlu ister onursuz olsun kendini ruhuna, yani iç dünyasıyla ilişkisinin işlevine teslim eder. Ruhun bilinçdışıyla ilişkisinden ötürü kesinlikle gizemli, metafizik bir karakteri bulunmasının nedeni budur. Epimetheus'un kendini dünyaya teslim ettiği aynı koşulsuz tavırla Prometheus da hanımı ve rehberi olan ruhuna mutlak önem verir. Bireysel Benini ruhuna, sonsuz imgelerin ve anlamların matrisi olan bilinçdışıyla ilişkisine feda eder, bireylikten uzaklaşır, çünkü dış nesneyle ilişki işlevi gören personanın karşı ağırlığını kaybeder.[2] Prometheus ruhuna böyle teslim olarak çevresindeki dünyayla bütün bağlantısını ve bu nedenle dış gerçekçiliğin sunduğu çok gerekli olan düzeltmeyi de kaybeder. Ama bu kayıp gerçek dünyanın doğasıyla uzlaşamaz. Bu durumda, Prometheus'a bir melek, besbelli muktedirlerin bir temsilcisi görünür; psikolojik terimlerle, Prometheus gerçekliğe uyumu hedef alma eğilimini yansıtan bir imgedir. Bu nedenle, melek Prometheus'a şöyle der:

> Sen üstün gelmez de asi ruhundan kendini kurtaramazsan, yılların büyük ödülünü, kalbinin sevincini ve zenginlik bahşedilmiş zihninin bütün meyvelerini kaybedeceksin.

Keza:

> Ruhun nedeniyle, mutlu gününde kovulacaksın, zira ruhun tanrıyı tanımaz, hiçbir yasaya uymaz, ruhunun gururu için yerde de gökte de hiçbir şey kutsal değildir.[3]

279 Prometheus'un ruhuna yönelimi tek taraflı olduğu için, dış dünyaya uyum sağlama eğilimlerinin hepsi bastırılarak bilinçdışına gömülür. Bunlar şayet algılanırsa sonuçta Prometheus'un kişiliğine ait olmayan yansıtmalar olarak görünür. Prometheus'un, davasını desteklediği ve bilincinde adeta tamamıyla özümsediği ruhun aynı zamanda yansıtma olarak ortaya çıkması çelişki gibi gelir. Ama persona gibi, ruh da ilişkinin işlevi olduğu için, bir anlamda iki kısma dayan-

---

[2] Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, par. 243 vd., 254 vd., 305 vd.
[3] Spitteler, *a.g.e.*, s. 22.

malıdır –bir kısmı bireye aittir, diğeri ilişki nesnesine yani bilinçdışına yapışır. İnsan Hartmann'ın felsefesini açıkça paylaşmazsa, bilinçdışının varlığını ancak bir psikolojik etken olarak koşullu kabul etme eğilimindedir genellikle. Epistemolojik temelde, psikoloji bilgimizin dışına çıktığı için, gerçek şeylerin asıl doğası konusunda geçerli bir şey söyleyecek konumda olmadığımız gibi, bilinçdışı dediğimiz kompleks psikolojik fenomenin nesnel gerçekliği konusunda da geçerli bir açıklama yapamayız şimdilik. Dış dünyadaki gerçek şeylerin iddia ettikleri gibi, bilinçdışının içeriklerinin de bilincin aktifliğinde inatla ısrar ettikleri için aynı gerçeklik iddiasında bulunabildiklerine yine de pratik tecrübeye dayanarak işaret etmeliyim, "dışa-yönelik" zihne bu iddianın çok ihtimal dışı gelmesi gerekse bile. Bilinçdışının içeriklerinin dış dünyadaki şeylerden daha büyük gerçekliğe sahip olduğunu düşünen birçok kişinin hep var olduğu unutulmamalı. İnsan düşüncesinin tarihi iki gerçekliğe de tanıklık eder. İnsan psişesinin daha kapsamlı araştırılması, genellikle, bilincin aktifliği üzerinde iki tarafın da aynı ölçüde güçlü etkisi bulunduğunu tartışmasız gösterir; öyle ki bu iki gerçeklik karşılıklı çelişse de, doğaları tamamıyla farklı görünse de, saf ampirik zeminlerde bilinçdışının içeriklerini dış dünyadaki şeyler kadar *gerçek* diye ele almaya psikolojik açıdan hakkımız var. Ama bir gerçekliği diğerine tabi kılmak tamamıyla yersiz bir varsayım olurdu. Teozofi ve ruhaniyet başka alemlere saldırma konusunda materyalizm kadar şiddetlidir. Kendi psikolojik kapasitelerimize ayak uydurmalı ve bununla yetinmeliyiz.

280 Dolayısıyla, bilinçdışı içeriklerin kendine özgü gerçekliği dış dünyadaki şeyler gibi onları da *nesneler* olarak tanımlama hakkını bize verir. İlişkinin bir işlevi olan personanın her zaman dış nesne tarafından koşullandırılması, özne kadar dış nesneye de sıkıca demir atması gibi, iç nesneyle ilişkinin bir işlevi olarak ruhu da o nesne temsil eder; bu nedenle, bir anlamda özneden her zaman farklıdır, aslında farklı algılanır. Sonuçta, Prometheus'a bireyin Ben'inden çok farklı görünür. Aynı biçimde, kendini tamamıyla dış dünyaya teslim eden insan için dünyanın yine de ondan farklı bir nesne olması gibi, imgelerin bilinçdışı dünyası da, insan kendini

ona tamamıyla teslim etse bile, özneden farklı bir nesne olarak davranır. Mitolojik imgelerin bilinçdışı dünyasının, dış dünyaya tamamıyla teslim olan insanla, dış şeylerin tecrübesi aracılığıyla dolaylı konuşması gibi, gerçek dünya ve talepleri de ruha tamamıyla teslim olan insana dolaylı ulaşmanın yolunu bulur; zira hiç kimse iki gerçeklikten de kaçamaz. Sadece dış gerçeklikte kararlıysa kendi mitini yaşamalıdır; sadece iç gerçekliğe dönerse gerçek hayat denen dış hayatı hayal etmelidir. Bu durumda, ruh Prometheus'a şöyle der:

> Dik başlı bir tanrıça olduğumu, ayak basılmamış yollara sapmanın yolunu göstereceğimi sana söyledim. Ama beni dinlemedin, sözlerim uyarınca şimdi bu olageldi; benim hatırıma seni adının onurundan yoksun bıraktılar, hayatının mutluluğunu senden çaldılar.[4]

281 Prometheus meleğin ona sunduğu krallığı geri çevirir, ruhu ondan takasta istendiği için, şeyleri olduğu haliyle benimsemeyi geri çevirdiği anlamına gelir bu. Özne, yani Prometheus aslında insandır ama ruhunun karakteri çok farklıdır. Ruhu şeytanidir, çünkü iç nesne, kişi-üstü, ilişkinin işlevi olarak ruhun bağlantı kurduğu kolektif bilinçdışı ruh aracılığıyla ışır. İnsan psişesinin tarihsel arka planı diye düşünülen bilinçdışı, bütün bir zihin kayıtları (izler) zincirini yoğun şekilde barındırır, psişik yapıyı şimdi var olduğu haliyle çok eski zamanlardan beri bu zihin kayıtları belirler. Bu zihin kayıtları insan psişesinin en sık ve en yoğun kullanılan işlevlerinin tipik örneği olan işlev-izlerinden ibarettir. Bunlar mitolojik motifler ve imgeler şeklinde görünür, sıklıkla aynı biçimde ve bütün ırklarda her zaman çarpıcı bir benzerlikle belirir, modern insanın bilinçdışı malzemesinde kolayca doğrulanabilirler de. Bu nedenle, apaçık hayvani özelliklerin ya da öğelerin bilinçdışı içeriklerin arasında antik zamanlardan beri hayat yolunda insana yoldaşlık eden yüce figürlerle yan yana görünmesi anlaşılabilir. Bilinçdışı, yelpazesi "gerçek" şeylerin yelpazesi kadar sınırsız, bütün bir imgeler dünyasıdır. Tıpkı

[4] *A.g.e.*, s. 24 vd.

dış dünyaya iyice teslim olan birinin, dış dünyada yakın ve sevilen bir varlıkla karşılaşması, kaderinin onun aracılığıyla kişisel bir nesneye son derece bağlılığında yatması, dünyanın ve kendi doğasının bütün ikircikliğini yaşaması gibi, ruha teslim olan diğeri de ruhunda bilinçdışının uğursuz kişileşmesiyle, imgeler dünyasının toplamının, mutlak kutupluluğunun, ikircikliğinin somutlaşmasıyla karşılaşacaktır. Bunlar normu aşan sınır fenomenlerdir; bu nedenle, ılımlı bir yol izleyen normal biri bu acımasız muammalar hakkında hiçbir şey bilmez. Onun için, bunlar yoktur. Ayna-imgenin başladığı dünyanın kenarına ancak birkaçı ulaşır. Her zaman ortada duran insan için ruhun karakteri şaibeli ve şeytani değil insanidir, komşusu dahi ona biraz olsun problematik görünmez. Sadece bu ya da diğer dünyaya tam teslimiyet onların ikircikliğini hissettirir. Spitteler'in sezgisi, olsa olsa rüyada daha az yoğun bir doğada görünen ruh-imgeyi yakalar.

> Nitekim adam hararetin coşkusuyla davranırken, kadının dudaklarında ve yüzünde tuhaf bir kıpırtı dolaştı, gözkapakları hızla açılıp kapanırken titredi. Kirpiklerinin yumuşak, narin ucunun arkasında tehdit eden bir şey pusuya yatıp fırsat kolladı, tıpkı eve sinsice, kasten süzülen ateş ya da sık ormanda koyu renk yaprakların arasından çizgili sarı bedenini ara ara göstererek dolaşan kaplan gibi.[5]

282 Prometheus'un seçtiği hayat çizgisi açıkça içedönüktür. Uzak geleceği basiretle yaratmak için şimdiyle bütün bağlantısını feda eder. Epimetheus'ta bu çok farklıdır; hedefinin dünya olduğunu ve dünyanın neye değdiğini anlar. Bu nedenle, meleğe şöyle der:

> Ama şimdi hakikati arzu ediyorum ve ruhum kendi elimde, bir mahzuru yoksa, bana bir bilinç bahşet ki sözlerime ve davranışlarıma, adil olan her şeye dikkat edeyim.[6]

Epimetheus kaderini yerine getirmenin cazibesine direnemez

---

[5] *A.g.e.*, s. 25.

[6] *A.g.e.*, s. 10 vd.

ve "ruhsuz" bakış açısına teslim olur. Dünyayla bu ittifak hemen ödüllendirilir:

> Öyle oldu ki Epimetheus ayaklarının üzerinde dikilirken boyunun uzadığını, cesaretinin daha da pekiştiğini hissetti, bütün varlığı onunla bir oldu, her hissi sağlıklı ve son derece huzurluydu. Nitekim cesur adımlarla vadide dolaştı, doğru yaptığını düşünmenin esin verdiği biri gibi özgür ve açık davrandı, hiç kimseden korkmayarak düz patikayı takip etti.[7]

283 Prometheus'un dediği gibi, Epimetheus ruhunu "sözlerine ve davranışlarına dikkat etmekle" takas etmişti. Ruhunu kaybetti –kardeşi kazandı. Dışa dönmesinin izinden gitti ve bu onu dış nesneye yönlendirdiği için, dünyanın arzularına ve beklentilerine kapıldı, onun için görünüşte ilkin büyük avantajdı bu. *İçedönük taklidi yapmanın tahrif ettiği dışadönük* olarak kardeşinin etkisinde yıllarca yalnız yaşadıktan sonra dışadönük oldu. Böyle gönülsüz "simulation dans le caractère" [karakterdeki sahtelik] (Paulhan) seyrek meydana gelmez. Dolayısıyla, onun hakiki dışadönüğe dönmesi "hakikat"e doğru bir adımdır ve hak ettiği ödülü ona getirir.

284 Prometheus, ruhunun tiranca iddiaları yüzünden, dış nesneyle her ilişkide engellenir ve ruhunun hizmetinde en acımasız özverilerde bulunmak zorunda kalırken, Epimetheus dışadönüğü en çok tehdit eden tehlikeye -dış nesneye tamamıyla teslim olma tehlikesine- karşı etkili bir kalkanla hemen silahlanır. Bu koruma, geleneksel "doğru fikirler"in, yani dünyevi bilgeliğin küçümsenmeyecek hazinelerinin desteklediği bir vicdana dayanır, yargıcın ceza yasasından yararlanması gibi kamuoyu da bunlardan yararlanır. Epimetheus'a bu koruyucu bir engel sağlar, Prometheus'un ruhuna teslim olduğu gibi, onun da nesneye teslim olmasını engeller. Bunu ruhunun yerini alan vicdanı ona yasaklar. Prometheus, insanların dünyasına ve onların kodlanmış vicdanına arkasını döndüğünde, acımasız ruh-sahibesine ve kaprislerine avantaj sağlar, ancak sonsuz acı çektikten sonra dünyayı görmezlikten gelmesinin kefaretini öder.

---

[7] *A.g.e.*

285 Lekesiz vicdanının sağduyulu baskısı Epimetheus'un gözlerini öyle bağlar ki mitini körü körüne ama her zaman doğru yaptığı duygusuyla yaşaması gerekir, çünkü kendisinden beklenenleri yapar hep, herkesin arzusunu yerine getirdiği için de başarı her zaman ondan yanadır. İnsanlar kralların böyle görmeyi arzu ederler, nitekim halkın cesaretlendiren onayıyla Epimetheus rolünü utandıran sonuna kadar hiç vazgeçmeden oynar. Özgüveni ve haklılığından emin olması, kendi değerine sarsılmaz güveni, şüphesiz "doğru yapması" ve temiz vicdanı Jordan'ın resmettiği dışadönük karakterin kolayca tanınabilen portresini sunar. Epimetheus'un hasta Prometheus'u dertlerine şifa vermeyi arzu ederek nasıl ziyaret ettiğini dinleyelim:

> Her şey düzenlendiğinde Kral Epimetheus iki yanında birer arkadaşının desteğiyle öne doğru bir adım attı, Prometheus'u selamladı, ona şu iyi niyetli sözleri söyledi: "Senin için çok üzülüyorum, sevgili kardeşim Prometheus! Ama yine de cesur ol, zira bak, burada her hastalığın kesin çaresi olan, sıcakta ve soğukta mucize gibi iyileştiren bir merhem var, üstelik ceza kadar teselli için de kullanılabiliyor."
>
> Böyle diyerek asasını aldı, merhem kutusunu ona bağladı, dikkatle ve pür ciddiyet kardeşine uzattı. Ama Prometheus merhemi görüp kokusunu alır almaz iğrenerek başını çevirdi. Bunun üzerine Kral ses tonunu değiştirdi, haykırdı ve büyük zevkle kardeşini azarlamaya başladı: "Sana daha büyük bir ceza gerekiyor gibi görünüyor, çünkü şimdiki kaderin sana öğretmeye yetmiyor."
>
> Böyle konuşarak, elbisesinin kıvrımlarından bir ayna çıkardı, Prometheus'a her şeyi en başından açıkladı, belagatle konuştu ve onun bütün kusurlarını bildi.[8]

286 Bu sahne Jordan'ın sözlerine mükemmel bir örnektir: "Mümkünse toplum hoşnut olmalıdır, hoşnut olmayacaksa şaşırmalıdır; ne hoşnut olacak ne de şaşıracaksa rahatsız edilmeli, şoka uğratılmalıdır."[9] Doğu'da zengin bir adam yanında iki köle olmadıkça asla ortalıkta görünmeyerek mevki-

[8] *A.g.e.*, s. 102 vd.

[9] Jordan, *a.g.e.*, s. 31.

ini ilan eder. Epimetheus bir izlenim bırakmak için bu tavrı takınır. Doğru olanı yapma, aynı zamanda öğüt ve ahlak eğitimiyle birleştirilmelidir. Bu etki yapmadıkça, diğeri en azından kendi adiliğinin resmiyle korkutulmalıdır. Her şey izlenim yaratmayı hedef alır. Şöyle bir Amerikan atasözü vardır: "Amerika'da iki tür insan iyilik yapar -*yapabilen* insan ve *blöf yapabilen* insan." Bu da rol yapmanın kimi kez hakiki performans kadar başarılı olması demektir. Bu tür bir dışadönük, *dış görünüşü*yle etkilemeyi tercih eder. İçedönük, bunu *zorla* yapmaya çalışır, bu maksatla işini *kötüye kullanır*.

287 Prometheus ile Epimetheus'u tek bir kişilik halinde kaynaştırırsak, dıştan Epimetheus, içten Prometheus tipi bir adam elde ederdik –her biri Ben'i en sonunda kendi yanına çekmek isteyen iki eğilimin sürekli parçaladığı birey.

2. *Spitteler'in Prometheus'u ile Goethe'ninkinin Kıyaslanması*

288 Bu Prometheus kavramını Goethe'nin kavramıyla kıyaslamak epey ilginçtir. Spitteler içedönük tipe mensup gibi gelirken, Goethe'nin içedönük tipten ziyade dışadönük tipe mensup olduğu varsayımımda haklı olduğumu sanıyorum. Ancak Goethe'nin biyografisini ayrıntılı incelemek ve analiz etmek bu tahminin doğruluğunu saptayabilir. Benim varsayımım çeşitli izlenimlere dayanıyor, destekleyecek yeterli kanıt bulunmadığı için burada bunlardan söz etmekten kaçınıyorum.

289 İçedönük tutumun Prometheus figürüyle ille de örtüşmesi gerekmez, geleneksel Prometheus figürü çok farklı yorumlanabilir, demek istiyorum. Bu diğer versiyon, örneğin Platon'un *Protagoras* diyaloğunda bulunur, burada tanrıların yarattığı ateş ve su gibi hayati güçleri yaratılanlara ihsan eden Epimetheus'tur, Prometheus değil. Mitteki gibi burada da (klasik zevke uygun olarak) Prometheus açıkgöz ve yaratıcı dehadır. Goethe'nin eserlerinde Prometheus'un iki versiyonu var. 1773 tarihli *Prometheus* şiirinde Prometheus meydan okuyan, kendi kendine yeten, tanrı gibi, tanrıyı hafife alan yaratıcı ve sanatçıdır. Ruhu, Zeus'un kızı Minerva'dır. Promet-

heus'un Minerva ile ilişkisi, Spitteler'in Prometheus'unun ruhuyla ilişkisine çok benzer:

> Baştan beri sözlerin benim için semavi ışık oldu
> Sanki ruhum hep kendisiyle konuştu,
> Bana kendini açıkladı,
> Kardeş ahenkler kendiliğinden
> Onun içinde çınladı.
> Onu kendim sandığımda
> Tanrıça konuştu,
> Tanrıçanın konuştuğunu sandığımda,
> Bendim konuşan.
> Demek, senle ben
> Şevkle biriz.
> Sevgim, sonsuza kadar senin!

Keza:

> Giden güneşin alacakaranlık ihtişamı
> Kasvetli Kafkasların üzerinde dururken,
> Ruhumu kutsal huzurla sarar,
> Gitse de, her zaman benimle,
> Kuvvetlerimi arttır,
> Senin semavi havandan aldığım her solukla.[10]

290 Goethe'nin Prometheus'u da ruhuna bağlıdır. Bu ilişkiyle Spitteler'in Prometheus'unun ruhuyla ilişkisinin benzerliği çok çarpıcıdır. Spitteler'in Prometheus'u ruhuna şöyle der:

> Soyunup her şeyimi çıkarsam da, bir tek sen benimle kaldığın, tatlı ağzınla bana "dostum" dediğin, gururlu ve zarif çehrenin ışığı benden gitmediği sürece ölçüsüz zenginim ben.[11]

291 Ama İki figürün ve ruhla ilişkilerinin benzerliğine rağmen temel bir fark devam eder. Goethe'nin Prometheus'u

---

[10] Goethe, *Prometheusfragment*, s. 201.
[11] Spitteler, *a.g.e.*, s. 25.

yaratıcı ve sanatçıdır, Minerva ona yaşayan kil imgelerini esinler. Spitteler'in Prometheus'u yaratıcı olmaktan ziyade acı çeker; sadece ruhu yaratıcıdır ama ruhun çalışması gizli ve gizemlidir. Ruhu Prometheus'a veda ederken şöyle der:

> Artık senden ayrılıyorum, zira önemli bir iş, çok emek isteyen bir iş beni bekliyor, bitirmek için acele etmeliyim.[12]

292 Görünen o ki Spitteler'in Prometheus'u içindeki yaratıcı ruhun sancılarını çekerken yaratıcılık ruha düşer. Ama Goethe'de Prometheus harekete geçer, aslında özellikle yaratıcıdır, kendi yaratıcı gücüyle tanrılara kafa tutar:

> Kim yardım etti bana
> Titanların gururu karşısında?
> Kim kurtardı beni ölümden?
> Kölelikten?
> Her şeyi sen tek başına yapmadın mı,
> Ey kutsal, coşkulu yüreğim?[13]

293 Bu fragmanda Epimetheus'un taslağı tedbirli çizilir, ruhun hizmetini sadece "dik başlılık" olarak anlayabilen kolektif hissin savunucusudur, Prometheus'un tamamıyla altındadır. Prometheus'a şöyle der:

> Sen, yalnız kal!
> Sarıp sarmalayan bir birlik
> Tanrıları, seni ve sahip olduğun her şeyi,
> Dünyayı, semayı bağrına bastığında
> Dik başlılığınla sen, bu mutluluğu bilemezsin.[14]

294 Prometheus fragmanlarında yer aldığı haliyle böyle emareler Epimetheus'un karakterini anlayamayacağımız kadar seyrektir. Ama Goethe'nin Prometheus nitelemesi Spitteler'in Prometheus'undan tipik bir fark gösterir. Goethe'nin

---

[12] *A.g.e.*, s. 28.
[13] Goethe, *a.g.e.*, s. 213.
[14] *A.g.e.*, s. 200.

Prometheus'u yaratır ve dışa, dünyaya yönelik çalışır; mekâna kendi tasarladığı ve ruhunun canlandırdığı figürleri yerleştirir, yeryüzünü kendi yaratıcılığının ürünleriyle doldurur, insanın aynı anda hem efendisi hem de eğitmenidir. Ama Spitteler'in Prometheus'unda her şey içe doğru gider ve ruhun derinliklerinin karanlığında kayıplara karışır, tıpkı daha görünür olacakmış gibi memleketinin dar sınırlarından çıkıp dolaşırken bile insanların dünyasından kaybolduğu gibi. Analitik psikolojide telafi ilkesi uyarınca ruh, yani bilinçdışımızın kişileşmesi bu durumda henüz görünmeyen bir işe hazırlanarak özellikle aktif olmalıdır. Daha önce alıntı yapılan pasajın dışında, Spitteler'de beklenen bu telafi sürecinin tam bir tanımı vardır. Bunu Pandora faslında buluruz.

295 Prometheus mitinde bu esrarengiz Pandora figürü Spitteler'in versiyonunda Prometheus'la en derin ilişkilere sahip çok derin tanrısal bir kızdır. Bu anlayış, Prometheus'la ilişkiye giren kadının ya Pandora ya da Athena olduğu mitin bir versiyonuna dayanır. Goethe'nin Prometheus'u gibi, mitolojideki Prometheus'un da Pandora ya da Athena'yla ruhi ilişkisi vardır. Ama Hephaistos ve Athena'nın Prometheus ve Pandora ile karıştırıldığı tarihsel mitte de daha önce belirtilmekte birlikte, Spitteler'de dikkate değer bir değişiklik ortaya atılır. Goethe Prometheus-Athena versiyonunu tercih eder. Spitteler Prometheus'u ilahi âlemden alır, ona kendinden bir ruh verir. Ama Prometheus'un mitteki tanrısallığı ve Pandora'yla özgün ilişkisi semavi âlemde bağımsız icra edilen kozmik karşı entrika olarak korunur. Öbür dünyada yaşananlar bilincimizin öte yanında, yani bilinçdışında meydana gelir. Bu nedenle, Pandora faslı Prometheus'un acı çektiği sırada bilinçdışında neyin devam ettiğinin açıklamasıdır. Prometheus, kendisini insanlığa bağlayan her bağı koparark dünyadan gittiğinde kendi derinliklerine gömülür ve çevresindeki tek şey, tek nesne kendisidir. "Tanrı gibi" olmuştur, zira tanımı gereği Tanrı her yerde kendine güvenen bir Varlık'tır ve her şeye kadir olduğu için, her zaman ve her yerde nesne olarak kendisi vardır. Haliyle Prometheus, kendini hiç de tanrı gibi hissetmez –son derece acınacak durumdadır. Epimetheus gelip onun sefilliğine tükürdükten sonra öbür dünyadaki fasıl

başlar, haliyle bu Prometheus'un dünyayla ilişkilerinin tam da yok olma noktasına geldiği andır. Bilinçdışının içeriklerinin bilinci bile istila edebilecek kadar bağımsızlığını ve hayatiyetini öne sürmek için en iyi fırsatı böyle anlarda yakaladığını tecrübe gösterir.[15] Prometheus'un bilinçdışı durumu aşağıdaki sahnede yansıtılır:

> Bütün hayatı yaratan Tanrı aynı günün karanlık sabahında, bütün dünyaların üzerindeki sakin ve ıssız çayırda dolaşıyor, ıstırap veren gizemli hastalığının tuhaf doğasına uyarak, lanetli turuna devam ediyordu.
>
> Zira bu hastalık nedeniyle bu yorucu yürüyüşe asla son veremiyor, ayaklarının altındaki yolda dinlenecek bir yer asla bulamıyordu ama hantal adımları, eğik başı, kırışmış alnı ve bozulmuş çehresiyle, kararmış bakışını hep dairenin orta noktasına dikip sakin çayırı ölçülü adımlarla günlerce, yıllarca turlamalıydı.
>
> Diğer bütün günler gibi bugün de kaçınılmaz turunu yaparken başı üzüntüden daha da derine gömüldü, yorgunluktan ayaklarını daha çok sürükledi, ıstıraplı gece nöbetleri hayat kaynağını tüketmiş gibi göründü, gece ve şafağın ilk saatlerinde en küçük kızı Pandora geldi, kutsal yere çekinerek kararsız adımlarla yaklaştı, alçakgönüllülükle onun yanında durdu, mütevazı bir bakışla selam verdi, saygıdan ileri gelen sessizliği koruyan dudaklarıyla ona sordu.[16]

296 Tanrı'nın Prometheus'un hastalığına yakalandığı bir bakışta bellidir. Zira Prometheus'un bütün ihtirasını, bütün libidosunu içeriye, ruha, en iç derinliklerine akıtması, kendisini tamamıyla ruhun hizmetine adaması gibi, Tanrı da dünyanın ekseni çevresinde döne döne yoluna devam eder, kendini yok etmesi yakın olan Prometheus gibi kendini tüketir. Bütün libidosu bilinçdışına gitmiştir, burada bir eşdeğeri hazırlanmalıdır; zira libido enerjidir, enerji iz bırakmadan asla yok olmaz, her zaman eşdeğerini üretmelidir. Bu eşdeğer Pandora ve babasına getirdiği hediyedir: İnsanlığın acılarını hafifletmek için vermek istediği değerli mücevher.

---

[15] "Psikozların İçeriği" ve *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, par. 221 vd., 250 vd.

[16] Spitteler, *a.g.e.*, s. 107.

297 Bu süreci Prometheus'un insan dünyasına aktarırsak, Prometheus "tanrıya benzeme" durumundan acı çekerken, ruhunun insanlığın acılarını dindirmeye yönelik bir iş hazırladığı anlamına gelir bu. Ruhu insanlara ulaşmak ister. Ne var ki ruhunun aslında planlayıp yürüttüğü iş Pandora'nın işiyle aynı değildir. Pandora'nın mücevheri, bilinçdışı bir ayna-imgedir, Prometheus'un ruhunun gerçek işini *simgeler*. Mücevherin neyi simgelediği metinde apaçık belirtilir: O, kurtaran-Tanrıdır, güneşin yenilenmesidir.[17] Tanrı'nın hastalığı bu yeniden doğuş isteğini ifade eder ve bu nedenle hayatının bütün gücü Ben'in merkezine, hayatın yeniden doğduğu bilinçdışının derinliklerine geri akar. Bu nedenle, mücevherin dünyada görünüşü *Lalita-Vistara*'da Buda'nın doğuş imgelemini yansıtır tarzda tanımlanır. Tıpkı Maya'nın çocuğunu incir ağacının altında doğurması gibi Pandora da mücevheri ceviz ağacının altına koyar:

> Gece yarısı karanlığında mücevher ağacın altında devamlı parıldar, ışıldar ve alazlanır, karanlık gökteki sabahyıldızı gibi elmasının ışığı uzaklarda parlar.
>
> Sonra, çiçekli çayırda dans eden arılarla kelebekler de üşüştüler, harika çocuğun etrafında oynayıp eğlendiler . . . bütün tarlakuşları yeni ve daha güzel güneş-çehreye saygı gösterisinde bulunmaya hevesli biçimde göğün yukarısından dimdik indi, yaklaşıp göz kamaştıran parlaklığa bakınca yürekleri vecde geldiler. . .
>
> Devasa tacı ve ağır yeşil peleriniyle, babacan ve sevecen, her şeyin üzerinde tahtta oturan seçilmiş ağaç haşmetli ellerini, çocuklarını korurcasına yüzlerinin üzerinde tuttu. Heybetli dallarının hepsi sanki hediyenin hak edilmemiş lütfuna sadece onların ulaşmasını kıskanan yabancı bakışlara siper olmak ve onları uzaklaştırmak istermiş gibi sevgiyle yere eğildi; yavaşça kımıldayan çok sayıda yaprak da çırpınıp büyük sevinçle titredi, yumuşak, berrak sesli koro fısıltılı bir ahenkle, neşeli bir övgü mırıldandı: "Bu alçak damın altında neyin gizlendiğini kim bilebilir ya da tam ortamızda yatan hazineyi tahmin edebilir!"[18]

---

[17] Bu mücevher ve yeniden doğuş motifleri için bkz. *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912) [GW V].

[18] Spitteler, *a.g.e.*, s. 126 vd.

298 Saati gelince Maya siper ettiği tacını yeryüzüne eğen *plaksa* ağacının altında çocuğunu doğurdu. İnsan bedeni alan Bodhisattva'dan dünyaya sınırsız parlaklık yayıldı; tanrılar ve bütün doğa da doğuma katıldı. Bodhisattva'nın ayağının dibinde lotus bitti, o da lotusun içinde durdu, dünyaya göz gezdirdi. Bu nedenle, Tibetli şöyle dua eder: *"Om mani padme hum"* (Lotusun içindeki mücevhere bak!"). Yeniden doğuş anında Bodhisattva seçilmiş *bodhi* ağacının altındaydı, burada Buda, yani Aydınlanmış Olan halini aldı. Bu yeniden doğuşa, yani yenilenmeye, doğumdaki aynı ışık-fenomeni, doğanın mucizeleri ve tanrıların tecellileri eşlik etti.

299 Spitteler'in versiyonunda paha biçilemeyen hazine, ruhun değil, sadece vicdanın hüküm sürdüğü Epimetheus'un krallığında kaybolur. Epimetheus'un aptallığına öfkelenen melek onu azarlar: "Ruhun olsaydı, vahşi ve akılsız hayvanlar gibi harika tanrıdan saklanır mıydın?"[19]

300 Pandora'nın mücevherinin Tanrı'nın yenilenmesini, yeni bir Tanrı'yı simgelediği bellidir ama bu ilahi âlemde, yani bilinçdışında meydana gelir. Bilince sızan sürecin ipuçları dünyayla ilişkiye hükmeden Epimetheus ilkesiyle anlaşılmaz. Spitteler daha sonraki altbölümlerde bunun ayrıntılarına iner,[20] burada bilinç dünyasının, aklî tutumu ve nesnelere yönelimiyle birlikte, mücevherin hakiki değerini ve önemini takdir edemediğini görürüz. Bu nedenle, mücevher kaybolur, bir daha da ele geçmez.

301 Yenilenen tanrı düzelen tutumu, hayatın yenilenme ihtimalini, hayatiyetin toparlanmasını simgeler, çünkü psikolojik açıdan söylersek, Tanrı her zaman en büyük değer, libidonun maksimum toplamı, hayatın en büyük yoğunluğu, optimum psikolojik hayatiyet demektir. Ama Spitteler'de Prometheus'un tutumu Epimetheus'un tutumu kadar yetersiz kalır. İki eğilim ayrıştırılır: Epimetheus'un tutumu mevcut haliyle dünyaya uyarlanır ama Prometheus'un tutumu uyarlanmaz ve bu nedenle, hayatını yenilemek için çalışması ge-

---

[19] *A.g.e.*, s. 160. Spitteler, Epimetheus'un ünlü "vicdanı"nı küçük bir hayvan olarak tanımlar. Hayvanın fırsatçılık içgüdüsüne tekabül eder bu.

[20] *A.g.e.*, s. 132 vd.

rekir. İnsanlığa verilen mücevherin simgelediği dünyaya karşı yeni bir tutum da meydana getirir, gerçi Epimetheus bu tutumu beğenmez. Ne var ki Pandora'nın hediyesinde, Schiller'in *Mektupları* konulu bölümde tartışılan problemi - farklılaşmış işlevi farklılaşmamış işlevle birleştirme problemi- simgesel bir çözme girişimi görüyoruz.

302 Bu problem konusuna daha çok devam etmeden önce, Goethe'nin Prometheus'una dönmeliyiz. Gördüğümüz gibi, Goethe'nin yaratıcı Prometheus'uyla Spitteler'in acı çeken figürü arasında apaçık farklar var. Daha önemli başka bir fark Pandora'yla ilişkidir. Spitteler'de, Pandora Prometheus'un ruhunun suretidir, öbür dünyaya, ilahi âleme mensuptur; Goethe'de tamamıyla bir varlık ve Titan'ın kızıdır, dolayısıyla, ona mutlak bağımlıdır. Goethe'nin Prometheus'unun Minerva'yla ilişkisi onu Volkanus'un yerine koyar, Pandora'yı tamamıyla kendisinin yaratması ve ilahi kökenden bir varlık diye düşünmemesi Prometheus'u yaratıcı-tanrı yapar, onu insanlık âleminden tamamıyla çıkarır. Nitekim Prometheus şöyle der:

> Onu kendim sandığımda
> Tanrıça konuştu,
> Tanrıçanın konuştuğunu sandığımda,
> Bendim konuşan.

303 Öte yandan, Spitteler'de Prometheus bütün ilahiliğinden soyunur, ruhu bile ancak gayri resmi iblistir; ilahiliğine insani olan her şeyden kopmuş bir varlık atfedilir. Bu durumda, Goethe'nin versiyonu klasiktir: Titan'ın ilahiliğini vurgular. Bu nedenle, Epimetheus'un itibarı da azaltılmalıdır, oysa Spitteler'de çok daha olumlu bir karakter gibi görünür. Goethe'nin "Pandora"sında, tartıştığımız fragmandakinden çok daha tam bir Epimetheus portresi ileten bir eser bulduğumuz için şanslıyız. Epimetheus kendini şöyle tanıtır:

> Benim için gündüzle gece açıkça ayrılmaz,
> Adımın eski kötülüğünü hep taşırım:
> Atalarım bana Epimetheus adını verdiler.

Geçmişi düşüncesizce yapılmış eylemleriyle
Kara kara düşünerek tedirgin eden düşünceyle
Geri dönüp, geçmiş günlerin fırsatlarının birbirine aktığı
Fani biçimlerin melankoli âlemine bakmak.
Gençliğim böyle üzücü çabayla geçti,
Hayata sabırsızlıkla dönüp
Şu anı pervasızca yakaladım,
Ve yeni kaygının ıstıraplı yüklerini kazandım.[21]

304 Epimetheus bu sözlerle doğasını ortaya koyar: "Kara kara geçmişi düşünür, (klasik mite göre) kendine eş olarak aldığı Pandora'dan asla kurtulamaz. Pandora, kızı Epimeleia'yı (Kaygı) ona bırakıp, Elpore'yi (Umut) alarak uzun zaman önce onu bırakıp gitmesine rağmen Epimetheus onun bellek-imgesinden kurtulamaz. Epimetheus'un portresi burada o kadar net çizilir ki onun hangi psikolojik işlevi temsil ettiğini hemen anlayabiliriz. Prometheus yaratmak ve dünyaya damgasını vurmak için aynı tükenmek bilmeyen arzuyla her gün erkenden yatağından kalkan hâlâ aynı yaratıcı ve modelciyken, Epimetheus fantezilerden, hayallerden ve anılardan tamamıyla vazgeçer, kaygılı korkular ve sıkıntı veren düşüncelerle doludur. Prometheus'un reddettiği ama Epimetheus'un eş olarak seçtiği Pandora, Hephaistos'un yaratısı olarak belirir. Epimetheus ondan şöyle söz eder: "Böyle bir hazinenin getirdiği acılar bile zevktir." Epimetheus için Pandora yüksek değerde kıymetli bir mücevherdir:

Sonsuza kadar o benim, muhteşem biri!
Ondan çok zevk aldım!
Güzelliğe sahip oldum, Güzellik beni sardı.
İlkbaharın ardından muhteşemliğiyle geldi bana.
Onu tanıdım, ona tutuldum, sonra bu oldu.
Bulutlanan düşünceler sis gibi dağıldı,
Beni yeryüzünden alıp gökyüzüne çıkardı.
Onu övmeye değecek sözler arıyorsun,
Onu yüceltecek sözler, zaten yükseklerde gezinir o.
Elindekinin en iyisini bile onun yanına koyunca kötü olduğunu hemen görürsün.

[21] Goethe, *Pandora*, s. 120.

Sözleri şaşırtır, yine de haklıdır.
Onunla mücadele et, kavgayı o kazanır.
Ona hizmet ederken sendelersin, yine ona köle olursun.
İyiliğin ve sevginin karşılığını her zaman verir.
Çok saygının ne yararı var? Hükümsüz kılar onu.
Amacını belirler, kendi yolunda kanatlanıp uçar.
Senin yoluna engel olursa hemen seni tutup kaldırır.
Ona öneride bulun, senin peyini artırır,
Pazarlıkta zenginlik, bilgelik ve her şeyi verirsin.
Binlerce biçimde yeryüzüne iner,
Suların üzerinde uçar, ovaları arşınlar,
İlahi endamıyla göz kamaştırır, etkiler,
Biçimi içeriğini soylu hale getirir
Biçimine ve kendine en büyük gücü verir.
Işıyan gençliği ve kadın bedeniyle geldi.[22]

305 Bu dizelerde açıkça gösterildiği gibi, Epimetheus için, Pandora'nın ruh-imge değeri vardır -Epimetheus'un ruhunun yerini tutar; dolayısıyla, Pandora'nın ilahi gücü, sarsılmaz üstünlüğü vardır. Her ne zaman bir kişiliğe böyle alametifarikalar atfedilse böyle bir kişiliğin *simge taşıyıcı* yani bilinçdışının içeriklerinin yansıtılan imgesi olduğu sonucunu güvenle çıkarabiliriz. Zira Goethe'nin tanımladığı, "Ona öneride bulun, senin peyini artırır" dizesinde benzersiz bir şekilde saptanan bilinçdışının içeriklerinin üstün gücü vardır. Bilinçdışının benzer içeriklerini akla getiren bilincin içeriklerinin tuhaf duygusal pekişmesi bu dizede kusursuz yakalanır. Bu pekişmede şeytani ve dayatmacı bir şey vardır, dolayısıyla, etkisi "'ilahi" ve "şeytanca"dır.

306 Goethe'nin Prometheus'unun dışadönük olduğunu daha önce belirttik. "Pandora"sında da yine öyledir, gerçi burada Prometheus'un ruhla ilişkisi, bilinçdışı feminen ilke eksiktir. Bunu telafi etmek için Epimetheus iç dünyaya dönmüş bir içedönük olarak ortaya çıkar. Kara kara düşünür, geçmişin mezarından hatıraları geri çağırır, "tefekkür eder". Spitteler'in Epimetheus'undan kesinlikle farklıdır. Goethe'nin "Pandora"sında daha önceki fragmanda belirttiği durumun

[22] *A.g.e.*, s. 232 vd.

aslında meydana geldiğini söyleyebiliriz. Prometheus dışadönük aksiyon insanını, Epimetheus kara kara düşünen içedönüğü temsil eder. Dışadönük haliyle bu Prometheus Spitteler'de içedönük haldedir. Goethe'nin "Pandora"sında kolektif amaçlar adına tamamıyla yaratıcıdır –dağına düzgün bir imalathane kurar, bütün dünyanın kullanacağı eşyaları burada üretir. İç dünyasından kopar, ilişki artık Epimetheus'a, yani farklılaşmamış işlevin bütün belirgin özelliklerini haiz dışadönüğün ikincil ve tamamıyla tepkisel düşünmesine ve hissetmesine devrolur. Epimetheus, tamamıyla Pandora'nın insafına kalır, çünkü Pandora her bakımdan ondan üstündür. Psikolojik açıdan bu, Epimetheus'un bilinçdışı dışadönük işlevinin, yani bu fantastik, kara kara düşünme, dalıp gitme eğiliminin ruhun müdahalesiyle yoğunlaştığı anlamına gelir. Ruh daha az farklılaşmış bir işlevle ilişkiye girerse farklılaşmamış üstün işlevin çok kolektif olduğu sonucu çıkarılmalıdır;[23] o, özgürlüğün hizmetkârı değil, kolektif bilincin (Spitteler'de söz ve hareketler) hizmetkârıdır. Ne zaman böyle olsa – çok sık böyle olur- patolojik bir benmerkezcilik daha az farklılaşmış işlevi ya da "öbür yan"ı güçlendirir. Bu durumda dışadönük boş zamanını melankolik ya da evhamlı düşüncelerle doldurur, hatta histerik fantezileri ve başka semptomları da vardır,[24] içedönük kişi ise zorlanımlı aşağılık duygusuyla pençeleşir,[25] bu da kendisi farkına varmadan onu yakalayıp hiç de daha az sıkıntılı olmayan bir duruma sokar.

307 "Pandora"nın Prometheus'uyla Spitteler'in Prometheus'u arasındaki benzerlik burada biter. Prometheus sadece kolektif bir eylem isteğidir, öylesine tek taraflıdır ki erotizmi bastırmayla aynı anlama gelir. Prometheus'un oğlu Phileros[26] düpedüz erotik ihtirastır; zira babasının oğlu olarak çocukların genelde yaptıkları gibi, ebeveyninin yaşamadığı hayatları bilinçdışı zorlanımla yeniden sahneler.

---

[23] *A.g.e.*

[24] Bunu toplumsallık patlaması ya da yoğun bir sosyal çevre telafi edebilir, hevesle buna devam edildiğinde unutkanlık amaçlanır.

[25] Keza bastırma amacına hizmet eden sağlıksız ve hummalı bir eylemle telafi edilir kimi zaman.

[26] Phileros = Eros-seven.

308 Düşünmeden yaptığı eylemleri her zaman sonradan kara kara düşünen Epimetheus'la Pandora'nın kızına verilen Epimeleia (Kaygı) adı uygundur. Phileros Epimeleia'yı sever, nitekim Prometheus Pandora'yı reddetme suçunun cezasını çeker. Prometheus'un çalışkanlığının itiraf edilmeyen erotizmden başka şey olmadığı ve Epimetheus'un geçmişi sürekli kara kara düşünmesinin Prometheus'un durmadan devam eden üretkenliğini denetleyebilen ve bu üretkenliği makul sınırlar içinde tutabilen aklî endişeler olduğu gösterildiğinde Prometheus'la Epimetheus aynı zamanda uzlaşır.

309 Goethe'nin dışadönük psikolojisinden gelen bu çözüm bulma girişimi Goethe'nin Prometheus'unu tartışmak için şimdilik bir kenara bıraktığımız Spitteler'in girişimine bizi geri götürür.

310 Spitteler'in Prometheus'u, Tanrısı gibi, dünyayla, çevreyle ilgilenmeyi bırakır, merkezin ortasına, yeniden doğuşun o "dar geçidi"ne gözünü diker. Bu yoğunlaşma, yani içe dönme libidoyu bilinçdışına götürür. Bilinçdışının aktifliği artar -psişe "çalışma"ya başlar ve bilinçdışından bilince çıkmak isteyen bir ürün yaratır. Ama bilincin iki tutumu vardır: Tükenmeden içe dönerek libidoyu dünyadan geri çeken Prometheus'un tutumu ve dış nesnelerin iddialarıyla büyülenen, sürekli tükenen ve ruhsuzca karşılık veren Epimetheus'un tutumu. Pandora dünyaya hediye verdiğinde, psikolojide bu, bilinçdışının çok değerli bir ürününün dışadönük bilince ulaşmak üzere olması, yani gerçek dünyayla ilişki kurmak istemesi demektir. Prometheusçu taraf, yani insani terimlerle sanatçı, ürününün yüksek değerini sezgiyle kavrar, ama dünyayla kişisel ilişkileri geleneğin tiranlığına o kadar boyun eğer ki ona sadece sanat eseri olarak değer verir, onun aslında hayatın yenilenmesini vadeden bir simge olduğunu göz önüne almaz. Tamamıyla estetik ilgiden yaşayan bir gerçeğe dönüşmek için, hayatın içinde özümsenmeli ve gerçekten yaşamalıdır. Ama insanın tutumu ağırlıklı olarak içedönükse ve soyutlamaya meraklıysa dışadönük işlev düşüktür, kolektif kısıtlamaların pençesindedir. Bu kısıtlamalar psişenin yarattığı simgenin yaşamasını engeller. Mücevher kaybolur ama simgede ifade edilen yüce hayati değer "Tanrı" yaşayan bir

gerçek olamazsa insan gerçekten yaşayamaz. Bu nedenle, mücevherin kaybolması aynı zamanda Epimetheus'un yıkılışının başlangıcını da simgeler.

311 Şimdi enantiodromia başlar. Her şey "artan gelişime" yatkın olduğu için, iyi bir durumu daha iyisinin izleyeceğini, her akılcının ve iyimserin yatkın olduğu gibi, doğal karşılamak yerine, vicdanı lekesiz olan ve evrensel kabul görmüş ahlak ilkelerinin adamı Epimetheus Behemot ve kötü ev sahibiyle anlaşma yapar, hatta onun bakımına bırakılan ilahi çocuklar şeytanla takas edilir. Psikolojide bu, dünyaya yönelik farklılaşmamış kolektif tutumun insanın en yüksek değerlerini boğması ve yıkıcı bir güç haline gelmesi demektir, Prometheus'un tarafı yani ideal ve soyut tutum ruhun mücevherinin hizmetine girinceye ve hakiki Prometheus gibi dünya için yeni bir ateş yakıncaya kadar bunun etkisi artar. Spitteler'in Prometheus'u yalnızlığından çıkmalı ve hayatını riske atsa bile insanlara hata yaptıklarını ve nerede yanıldıklarını söylemelidir. Goethe'nin Prometheus'unun Phileros'ta sevginin acımasızlığını yaşamak zorunda kalması gibi o da hakikatin acımasızlığını kabul etmelidir.

312 Epimetheus'un tutumunun yıkıcı öğesinin aslında bu geleneksel ve kolektif kısıtlama olduğu, geleneksel Hristiyanlığın bariz karikatürü olan "küçük kuzu"ya karşı Epimetheus'un şiddetli öfkesinde görülür. Bu tesir patlamasında *Zerdüşt*'teki Eşek Bayramı'ndan bildiğimiz bir şey ortaya çıkar. Çağdaş eğilimin ifadesidir bu.

313 İnsan, bir zamanlar iyi olanın sonsuza kadar iyi kalmayacağını hep unutma eğilimindedir. Bir zaman iyi olan eski yolları, kötüleştiğinden çok sonra da izler, ancak çok büyük özveriler ve anlatılamayan acılarla kendini bu hezeyandan kurtarır, bir zamanlar iyi olanın şimdi belki eskidiğini ve artık iyi olmadığını anlayabilir. Büyük şeyler kadar küçük şeyler için de böyledir bu. Bir zamanlar bu kadar olağanüstü iyi olan çocukluktaki yolların ve göreneklerin zararı çoktan kanıtlansa bile bunlar bir kenara zar zor bırakılabilir. Tarihsel tutum değişiklikleri için de aynısı, ancak devasa ölçekte geçerlidir. Kolektif tutum dinle eşdeğerdir ve din değiştirmek dünya tarihinin en acılı bölümlerinden birini oluşturur. Bu bakımdan,

çağımız eşi benzeri olmayan bir körlükten muzdariptir. Kabul görmüş bir inanç bildirisinin yanlış ya da geçersiz olduğunu ilan etmemiz gerektiğini ve psikolojik açıdan Hristiyan ya da Musevi dininin bütün geleneksel etkilerinden kurtulacağımızı sanırız. Aydınlanmaya inanırız, sanki entelektüel cephe değiştirmenin duygusal sürece, hatta bilinçdışına bir şekilde daha derin etkisi varmış gibi! İki bin yıllık dinin bir psikolojik tutum, belirli bir kültür şablonu koyan ve entelektüel reddiyelerden hiç etkilenmeden devam eden bir atmosfer yaratan iç ve dış dünyaya uyum sağlamanın belirli bir biçimi ve tavrı olduğunu bütünüyle unuturuz. Cephe değiştirmek kuşkusuz gelecekteki ihtimalleri belirten semptomlar olarak önemlidir ama daha derin seviyelerde psişe psişik tembellik yasaları uyarınca uzun süre eski tutumunda çalışmaya devam eder. Bilinçdışı bu nedenle paganizmi ayakta tutabilmiştir. Rönesans'ta antik dönem ruhunun kolayca yeniden canlandığı gözlemlenebilir ve büyük ölçüde daha eski ilkel zihniyetin geçmişten gelerek ortaya çıkmaya hazır olduğu belki bugün tarihin herhangi bir çağından daha iyi görülebilir.

314 Tutum ne kadar derine kök salarsa onu silkeleyip atma girişimleri o kadar şiddetli olacaktır. Aydınlanma çağının "Écrasez l'infâme" çığlığı Fransız devrimiyle başlayan büyük dinsel değişimin haberini veriyordu, bu büyük dinsel değişim evrensellikten yoksun olmakla birlikte temelde tutumu yeniden düzenlemekten ibaretti. Genel tutum değişikliği problemi o zamandan beri hep büyüdü; 19. yüzyılın önde gelen birçok zihninde yeniden ortaya çıktı. Schiller'in bu problemin üstesinden gelmeyi ne kadar istediğini gördük, Goethe'nin Prometheus ve Epimetheus'u ele alışında Hristiyanlığın iyi olanı olumlama idealine tekabül eden daha çok farklılaşmış işlevle, bastırıldığı takdirde Hristiyanlığın kötü olanı reddetme idealine tekabül eden daha az farklılaşmış işlev arasında bir tür birliğe ulaşmak için başka bir çaba daha gördük.[27] Prometheus ve Epimetheus simgelerinde, Schiller'in felsefi ve estetik

[27] Goethe, *Geheimnisse*. Burada, Gül-Haçlıların çözümüne teşebbüs edilir: Dionysos'la Mesih'in, gülle haçın birliği. Şiir etki göstermez. Hiç kimse yeni şarabı eski şişelere doldurmaz.

açıdan üstesinden gelmek istediği zorluk klasik mit kisvesine bürünür. Bunun sonucunda, daha önce belirttiğim gibi, tamamıyla tipik ve düzenli bir şey ortaya çıkar: İnsan, elinin altında bulunan imkânla üstesinden gelemediği zor bir işle karşılaştığında, libidonun geriye dönük hareketi, yani gerileme kendiliğinden başlar. Libido o anın probleminden uzaklaşır, içe döner, bilinç durumunun az çok ilkel benzerini bilinçdışında harekete geçirir. Goethe'nin simge seçimini bu yasa belirler: Prometheus karanlıkta çürüyen insanlığa ışığı ve ateşi getiren kurtarıcıydı. Goethe'nin derin bilgisi başka birini kolayca kurtarıcı seçebilecektir, böylece seçtiği simge açıklama bakımından yeterli olmaz. 18. yüzyılın sonunda telafi edici bir değer içerdiği hissedilen ve mümkün olan her yolla –estetik, felsefe, ahlak hatta politika (Yunan hayranlığı)- ifadesini bulan klasik ruhta bulunmalıdır daha ziyade bu. O dönemin arzularına "özgürlük", "naiflik", "güzellik" vb. diye yüceltilen antik dönemin paganizmi karşılık veriyordu. Schiller'in çok açıkça belirttiği gibi, bu arzular mükemmel olmama, barbarlık ruhu, ahlaki kölelik, çirkinlik hissinden kaynaklanıyordu. Bu his Yunan olan her şeyin tek taraflı evriminden ve farklılaşmış işlevle farklılaşmamış işlevin arasındaki psikolojik ayrışmanın sonuçta acı verecek kadar bariz olmasından ileri geliyordu. Hristiyanlığın insanı biri değerli ve biri ahlaksız diye ikiye ayırmasına o çağın üstün duyarlılıkları katlanamazdı. Günahkârlık, doğal ebedi güzellik fikrine takılıp sürçtü, bu güzellik düşünüldüğünde çağ, günahkârlık fikrinin insanın bütünlüğünü bozmadığı, insan doğasının zirvelerinin ve derinliklerinin ahlaki ya da estetik duyarlılıkları rencide etmeden tam bir naiflik içinde hâlâ bir arada bulunabildiği daha eski bir zamana gidiyordu.

315 Ama geriye yönelik Rönesans çabası "Prometheus Fragmanı" ile "Pandora"nın kaderini paylaştı; ölü doğdu. Klasik çözüm artık işe yaramıyordu, çünkü derin ruhsal gelgitlerle birlikte Hristiyanlığın araya giren yüzyılları iptal edilemezdi. Antik dönem merakı Ortaçağı aşamadan giderek miadını doldurdu. Bu süreç Goethe'nin *Faust*'uyla başlar, problem boynuzlarından yakalanır. İyiyle kötünün arasındaki ilahi iddia kabul edilir. Ortaçağ'ın Prometheus'u Faust, Orta-

çağ'ın Epimetheus'u Mephistopheles'le mücadeleye girer, onunla anlaşma yapar. Burada probleme o kadar mükemmel odaklanılır ki Faust'la Mephisto'nun aynı kişi olduğu görülebilir. Hep geriye dönük düşünen ve her şeyi "birbirine akan biçimler"in (par. 303) ilk kaosuna indirgeyen Epimetheus ilkesi şeytanda yoğunlaşır, onun kötü gücü yaşayan her şeyi "şeytanın soğuk yumruğu"yla ve ışığı doğduğu ana karanlığa geri püskürtmekle tehdit eder. Her yerde şeytan Epimetheus'un hakiki düşünüşünü, Her Şeyi Hiçe indirgemekten ibaret bir düşünüşü sergiler. Epimetheus'un Pandora'ya duyduğu naif ihtiras Mephistopheles'in Faust'un ruhuna karşı kurduğu şeytani komplo haline gelir. Prometheus'un ilahi Pandora'yı reddederken kurnaz öngörüsünün cezası Gretchen'in trajedisinde çekilir, Helen'e duyduğu arzunun gerçekleşmesi gecikir ve Semavi Analara yükselmenin sonu gelmez ("Ebedi Kadın / Bizi yukarıya yönlendirir hep").

316 Prometheus'un kabul görmüş tanrılara meydan okuması Ortaçağ büyücüsü figüründe kişileştirilir. Büyücü, içinde ilkel paganlığın izini korumuştur;[28] Hristiyanlığın ikiye ayırmasından etkilenmeyen bir doğaya sahiptir ve bu doğa hâlâ pagan olan bilinçdışıyla temas halindedir, "günahkârlığın" ulaşamadığı bilinçdışında zıtlar özgün naif durumlarında yan yana yatarlar ama bilinçli hayata karışırlarsa aynı şeytani enerjiyle iyi kadar kötü de olurlar. ("Her zaman kötüye çalışan yine de iyiyi ortaya koyan / O gücün bir parçası"). Büyücü kurtarıcı olduğu kadar yıkıcıdır da, böyle bir figür anlaşmazlığı çözme girişiminin simgesel taşıyıcısı olmaya en üst düzeyde uygundur. Dahası, Ortaçağ büyücüsü artık mümkün olmayan antik naifliğini bir kenara bırakmış, Hristiyan atmosferinde tamamıyla derinleşmiştir. Eski pagan öğe onu önce Hristiyanlığı tamamıyla inkâr etmeye ve Ben'ini aşağılamaya sürüklemelidir, çünkü kurtuluş arzusu o kadar güçlüdür ki her yol keşfedilmelidir. Ama sonunda, Hristiyanlığın çözüm çabası da başarısızlığa uğrar, o zaman kurtuluş imkânının

[28] Büyü güçlerine sahip olanlar daha eski halk öğeleridir sıklıkla. Hindistan'da bunlar Nepalliler, Avrupa'da çingeneler ve Protestan bölgelerde Fransisken keşişleridir.

tam olarak eski pagan öğenin inatla direnmesinde yattığı ortaya çıkar, çünkü Hristiyanlık karşıtı simge kötülüğü kabul etmenin yolunu açar. Nitekim Goethe'nin sezgisi problemi bütün yoğunluğuyla kavramıştır. Daha yüzeysel çözüm çabalarının -"Prometheus Fragmanı", "Pandora" ve Gül Haçlılar uzlaşması, Dionysos'un neşesiyle Hristiyan özverisinin karışımı- tamamlanmadan kalması kuşkusuz önemlidir.

317 Faust'un kurtuluşu ölümüyle başlar. Ömrü boyunca koruduğu ilahi Prometheus karakteri ancak ölümde yeniden doğmasıyla ondan ayrılmıştır. Psikolojik açıdan bu, birey tam bir bütün olamadan önce Faust'un tutumunu terk etmesi gerektiği anlamına gelir. Önce Gretchen, sonra daha yüksek seviyede Helen olarak ortaya çıkan, sonunda Mater Gloriosa olarak yüceltilen figür bir simgedir, işaret ettiği birçok anlam burada tartışılamaz. Gnostisizmin bağrında aynı ilkel imgenin, ilkel fahişe imgesinin -Havva, Helen, Meryem ve Sophia-Akhamoth- yattığını söylemek yeter.

3. Birleştirme Simgesinin Anlamı

318 Spitteler'in problemi nasıl ortaya koyduğuna şimdi kazandığımız bakış açısından bir kez daha bakarsak, kötü olanla yapılan anlaşmayı Prometheus'un tasarlamadığını ama sadece kolektif vicdan sahibi olan ve iç dünyasındaki şeyleri ayırt etme gücü bulunmayan Epimetheus'un düşüncesizliğinden kaynaklandığını hemen anlarız. Nesneye yönelik bakış açısında durum değişmediği için, özellikle kolektif değerler tarafından belirlenmeye teslim olur, sonuçta yeni ve özgün olanı gözünden kaçırır. Geçerli kolektif değerler kuşkusuz nesnel ölçütlerle ölçülebilir ama ancak özgür ve münferit bir değerlendirme –canlı hissetme meselesi- yeni yaratılan şeyin doğru ölçüsünü verebilir. Bu değerlendirme için hem "ruh"u hem de nesnelerle ilişkileri olan bir insan gerekir.

319 Epimetheus'un çöküşü yeni doğan Tanrı-imgesinin kaybıyla başlar. Ahlaki açıdan su götürmeyen düşünmesi, hissetmesi ve eylemesi kötü, aldatıcı ve yıkıcı olanın içeri süzülerek avantaj sağlamasını asla engellemez. Kötü olanın bu saldırısı önceleri iyi olan bir şeyin zararlı bir şeye dönüşmesi

demektir. Spitteler burada, hüküm süren ahlak ilkesinin başlangıçta mükemmel olmakla birlikte zamanla hayatla temel bağlantısını kaybettiği, çünkü hayattaki çeşitliliği ve bolluğu artık kucaklamadığı fikrini ifade eder. Mantıken doğruluk, hayatı bütünlüğü içinde kavrayıp ona daimi bir ifade veremeyecek kadar çok sığ bir kavramdır. İlahi doğum tamamıyla mantığın sınırları dışında bir olaydır. Psikolojik açıdan ilahi doğum yeni bir simgenin, hayatın en yoğun halinin yeni bir ifadesinin yaratıldığını müjdeler. Epimetheusçu herkes ve insanda Epimetheusçu olan her şey bu olayı kavrayamadığını gösterir. Ne var ki o andan itibaren hayatın en büyük yoğunluğu sadece bu yeni yönde bulunur. Başka her yön yavaş yavaş bırakılır, zamanla unutulup kaybolur.

320 Hayat veren yeni simge Prometheus'un sevgisinden, aslında şeytani bir figür olan ruhunun-sahibesi için doğar. Nitekim yeni simgeyle ve simgenin canlı güzelliğiyle iç içe geçmiş bir kötülük öğesinin de bulunacağından emin olunabilir, zira aksi takdirde güzellik gibi hayat pırıltısından da yoksun olurdu, çünkü hayat ve güzellik doğaları gereği ahlaken nötrdür. Epimetheusçu kolektif zihniyet bu nedenle onda değerli hiçbir şey bulmaz. "Kuzu" ile özdeş olan ahlaka tek yanlı bakışı onu tamamıyla kör eder. Epimetheus'un "kuzu"ya karşı çıktığında duyduğu öfke yeni bir "Écrasez l'infâme", yeni simgeyi anlayamayan ve hayata yeni bir yön veremeyen kurumsallaşmış Hristiyanlığa baş kaldırmadır.

321 Kolektif bilinçdışını derinine inerek okuyabilen şairler olmasaydı, durumun bu çıplak ifadesi bizi hiç etkilemezdi. Esrarengiz biçimde harekete geçen gizemli akımları ilk tahmin edenler ve onları bizimle konuşan simgeler halinde açıklayabildiklerince iyi açıklayabilenler hep şairlerdir. Kolektif fenomen olarak kaçınılmaz bir şekilde zamanla yüzeye çıkması gereken kolektif bilinçdışının kıpırtılarını ya da Eski Ahit'in diliyle "Tanrı'nın iradesi"ni tıpkı hakiki peygamberler gibi bildirirler. Prometheus'un işinin kurtarma anlamı, Epimetheus'un çöküşü, ruhuna hizmet eden kardeşiyle uzlaşması ve –acımasızlığıyla Ugolino'yla Başpiskopos Ruggieri arasındaki sahneyi[29] hatırlatan- "kuzu"dan aldığı intikam gele-

[29] Dante, *Inferno*, XXXII.

neksel kolektif ahlaka karşı kanlı bir başkaldırıya yol açan çatışmanın çözümünü hazırlar.

322 Mütevazı kapasiteli bir şairde, eserinin zirvesinin, onun kişisel sevinçlerini, kederlerini ve isteklerini aşmadığını varsayabiliriz. Ama Spitteler'in eseri onun şahsi kaderini tamamıyla aşar. Bu nedenle, probleme getirdiği çözüm tekil bir çözüm değildir. Burayla masaları kıran Zerdüşt'ün arasında tek bir adım vardır. "Dünyayı olumsuzlama" teorisini ilk ifade eden Schopenhauer'in ardından Stirner da gruba katılmıştı. Psikolojik açıdan "dünya" dünyayı nasıl gördüğüm, dünyaya karşı tutumum demektir; nitekim dünya "benim irademe" ve "benim fikrim" diye ifade edilebilir. Dünya bizatihi kayıtsızdır. Farkları yaratan benim Evet'im ve Hayır'ımdır. Bu nedenle, olumsuzlama fikri bizatihi dünyaya yönelik tutumdur, özellikle Schopenhauer'in tutumudur, bir yandan tamamıyla aklî ve entelektüeldir, öte yandan dünyayla derin bir gizemli özdeşlik hissidir. Bu tutum içedönüktür; dolayısıyla, tipolojik antitezinin acısını çeker. Ama Schopenhauer'in eseri kişiliğini fersah fersah aşar. Binlerce kişinin gizli gizli düşünüp hissettiğini dile getirir. Nietzsche de aynıdır: özellikle *Zerdüşt*'ü zamanımızın kolektif bilinçdışı içeriklerini gün ışığına çıkarır, aynı ayırt edici özellikleri onda da buluruz: Geleneksel ahlak atmosferine ikonoklastik başkaldırı ve *Zerdüşt*'te sunulan ezici bilinçdışı trajediye yol açan "En Çirkin İnsan"ın kabulü. Ama yaratıcı zihinlerin kolektif bilinçdışından getirip ortaya koyduğu şey de aslında mevcuttur ve kolektif psikolojide er geç belirmelidir. Anarşi, kral katli, kültüre kesinkes düşman bir programla birlikte aşırı Sol'da nihilist öğenin devamlı artması ve parçalanması –bunlar şairlerin ve yaratıcı düşünürlerin uzun zamandır ima ettikleri kitle psikolojisinin fenomenleridir.

323 Bu nedenle, şairlere kayıtsız kalamayız, çünkü başlıca eserlerini ve en derin esinlerini kolektif bilinçdışının çok derinlerinden yaratırlar, başkalarının ancak hayalini kurabildiklerini seslendirirler. Ama bunu yüksek sesle ilan etmekle birlikte ancak hakiki anlamının bilincinde olmadan estetik zevk aldıkları bir simge meydana getirirler. Şairlerin ve düşünürlerin kendi kuşaklarına ve sonraki kuşaklara eğitici etki yaptık-

larını tartışacak en son insan benim ama bana öyle geliyor ki etkileri aslında herkesin bildiğini epeyce net ve ses getirecek tarzda seslendirmelerine dayanıyor, eğitici ya da baştan çıkarıcı etkileri bu bilinçdışı evrensel "bilgi"yi ifade ettikleri ölçüde var. En büyük ve en anlamlı etkiyi hemen yapan şair bilinçdışının en yüzeysel seviyelerini uygun bir şekilde nasıl ifade edeceğini bilen şairdir. Ama yaratıcı zihnin vizyonu ne kadar derine nüfuz ederse insan kitlelerine o kadar yabancılaşır ve kitleden herhangi bir şekilde farklı olan insana o kadar çok direnir. Kitle şairin ifade ettiği şeyi bilinçdışı yaşasa da şairi anlamaz; şair duyurduğu için değil, kitle, hayatını şairin dikkatle baktığı kolektif bilinçdışından edindiği için. Daha düşünceli ulus şairin mesajından kuşkusuz bir şeyler anlar ama şairin ifadesi kitlede çoktandır devam eden süreçle örtüştüğü ve şair kitlenin arzularını sezdiği için kitle, kötü niyetinden değil, kendini koruma içgüdüsüyle böyle düşüncelerin yaratıcısından nefret eder. Şairin kolektif bilinçdışına dair içgörüsü, bilinçdışının içeriğinin herhangi bir bilinçli ifade tarzında artık kavranamadığı bir derinliğe vardığında, bunun marazi bir ürün mü olduğuna ya da olağandışı kapsamlılığı nedeniyle mi anlaşılamadığına karar vermek zordur. Yanlış anlaşılan, yine de çok anlamlı olan içerikte genellikle bir marazilik vardır. Marazi ürünler önemlidir. Ama iki durumda da ona yaklaşmak zordur. Bu yaratıcılar şayet üne kavuşurlarsa ölümlerinden sonra, çok defa da yüzyıllarca sonra kavuşurlar. Bugün bir dâhinin en fazla on yıl yanlış anlaşılacağına dair Ostwald'ın varsayımının teknolojik keşiflerle sınırlı olduğu ümit edilmelidir, yoksa böyle bir varsayım son derece gülünç olurdu.

324 Dikkat çekmem gerektiğini düşündüğüm, özel öneme sahip bir konu daha var. *Faust*'ta, Wagner'in *Parsifal*'inde, Schopenhauer'de, hatta Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünde problemin çözümü *dinsel*dir. Bu nedenle, Spitteler'e da dinsel bir ortamın çekici gelmesi şaşırtıcı değil. Problem dinsel problem olarak kavrandığında psikolojik açıdan, çok önemli, özel değere sahip, insanı bütünüyle ilgilendiren ve bu nedenle bilinçdışı (tanrıların âlemi, öbür dünya vb.) diye bakılır. Spitteler'de dinsel arka plan öyle zengindir ki özellikle dinsel prob-

lem mitolojik zenginlik ve arkaizm kazanmakla birlikte bu zenginliğin derinliklerinde kaybolur. Zengin mitolojik doku esere yaklaşmayı zorlaştırır, sanki problemi net anlaşılmasın diye gizler, çözümünü karanlığa gömer. Bu tür mitolojik süslemeye her zaman bağlı olan çapraşık, grotesk, biraz da zevksiz nitelik empati akışını denetler, insanı eserin anlamına yabancılaştırır, ve bütün esere belli bir özgünlüğün hoşa gitmeyen tadını verir, psişik bir anormal olmaktan ancak ayrıntıya büyük itinayla yaklaşarak kaçmayı başarır. Yine de bu mitolojik zenginlik her ne kadar yorucu ve tatsızsa da simgenin birçok odayı açmasını sağlama avantajına sahiptir, gerçi bu o kadar bilinçdışı tarzdadır ki şairin bilinçli zekâsı onun anlamını gösteremeyecek kadar şaşkındır ama kendini özellikle mitolojik çoğalmaya ve bu çoğalmanın süslerine verir. Spitteler'in şiiri bu bakımdan hem *Faust*'tan hem de *Zerdüşt*'ten farklıdır: Bu eserlerde yazarların simgenin anlamına bilinçli katkıları daha fazladır, sonuçta *Faust*'un mitolojik derinliği ve *Zerdüşt*'ün entelektüel derinliği arzu edilen çözümün yararına budanır. Bu nedenle hem *Faust* hem de *Zerdüşt estetik açıdan* Spitteler'in *Prometheus*'undan daha doyurucudur, *Prometheus* ise kolektif bilinçdışının gerçek süreçlerinin az çok sadık bir yansıması olduğu için, onda daha derin bir *hakikat* vardır.

325 *Faust* ve *Zerdüşt* bireyin problemin üstesinden gelmesine çok yardım eder, Spitteler'in *Prometheus ve Epimetheus* eseri ise mitolojik malzemenin zenginliği sayesinde, probleme ve problemin kolektif hayatta ortaya çıkma tarzına daha genel bir içgörü sağlar. Spitteler'in bilinçdışı dinsel içerikler tasvirinde ilk önce *Tanrı'nın yenilenmesinin simgesi* açıklanır, daha sonra bu *Olympos İlkbaharı*'nda uzun uzadıya ele alınır. Bu simge psikolojik tiplerle işlevler arasındaki zıtlıkla yakından bağlantılı gibidir, genel tutumun yenilenmesi tarzında apaçık bir çözüm bulma çabasıdır, bilinçdışının dilinde bu, Tanrının yenilenmesi olarak ifade edilir. Pratikte evrensel olan, iyi bilinen ilkel bir imgedir bu; fetişlere ve çuringalara yeniden büyü gücü yüklenmesine kadar her evrede, ölen ve dirilen Tanrı'nın ve onun ilkel habercilerinin bütün bir mitolojik yapısından söz etmem gerekiyor sadece. Yeni bir potansiyeli, yeni bir hayat tezahürünü, yeni bir verimliliği yaratan tutum değ-

şimini ifade eder bu. Bu verimlilik benzetmesi tanrının yenilenmesiyle mevsim ve bitki örtüsü fenomenleri arasında iyi kanıtlanmış bağlantıyı açıklar. Mevsim, bitki örtüsü, ay ve güneş mitlerinin bu benzerlikleri vurguladığını varsaymaya eğilimliyiz haliyle. Ama her psişik şey gibi, miti de sadece dış olayların koşullandıramadığını unutmaktır bu. Her psişik şey beraberinde kendi iç koşullarını getirir, öyle ki mitin tamamıyla psikolojik olduğu, ifade aracı olarak sadece meteoroloji ve astronomi olaylarından yararlandığı aynı hakla iddia edilebilir. Birçok ilkel mitin garipliği ve saçmalığı bu son açıklamayı başka bir açıklamadan daha uygun gibi gösterir.

326 Psikolojide tanrının yenilenmesinin başlangıç noktası, psişik enerjinin yani libidonun yayılmasında giderek artan bölünmedir. Libidonun yarısı Prometheus'un, öbür yarısı da Epimetheus'un yönünde yayılır. Haliyle bu bölünme hem toplumun hem de bireyin önünde engeldir. Sonuçta, hayati uygun durum zıt uçlardan giderek uzaklaşır, zıtlar aklî ve bilinçli olduğu için, haliyle akıldışı ve bilinçdışı bir orta yol arar. Orta konum, zıtlar arasında aracılık işlevi gördüğü, akıldışı bir karakteri haiz ve yine de bilinçdışı olduğu için, aracı tanrı, yani Mesih tarzında yansıtılır gibi görünür. Dinin daha ilkel –içgörüden yoksun olduğu için ilkel- Batılı formlarında hayatın yeni taşıyıcısı Tanrı ya da Kurtarıcı gibi görünür, babaca sevgisi ve ilgisi ya da kendi iç kararı hasebiyle, kendisine uygun geldiğinde ve bizim anlamamıza uygun olmayan nedenlerle bölünmeye son verir. Bu kavramın çocukça olduğunu vurgulamak gerekmez. Doğu, binlerce yıldır bu sürece aşinalık kazanmış ve insana aklı ve kapasitesi dahilinde kurtuluş yolunu sağlayan psikolojik kurtuluş öğretisini bu sürecin üzerine inşa etmiştir. Nitekim Hindistan ve Çin'deki dinler, özellikle iki dünyayı birleştiren Budizm büyülü etkinin kurtaran orta yolu fikrini haizdir, bu yola bilinçli tutumla ulaşılabilir. Veda kavramı, kurtuluş yoluna varmak amacıyla zıt çiftlerden huzur bulmak için bilinçli bir çabadır.

A. Brahman'ın Zıtlar Problemi Anlayışı

327 Psikolojideki anlamıyla zıt çiftlerin Sanskritçe karşılığı *dvandva* terimidir. Çift (özellikle kadınla erkek), çatışma,

kavga, mücadele, kuşku anlamlarına da gelir. Bu zıt çiftleri dünyanın-yaratanı yapmıştır. *Manu Yasaları*'nda şöyle denir:

> Dahası, eylemleri ayırt etmek için liyakati kusurdan ayırdı, yaratılanların acı ve haz gibi zıt çiftlerden etkilenmesine neden oldu.[30]

Başka zıt çiftlere gelince, yorumcu Kullaka arzu ve öfke, sevgi ve nefret, açlık ve susuzluk, dikkat ve delilik, onur ve rezillik der. *Ramayana* şöyle der: "Bu dünya zıt çiftlerin acısını ebediyen çekmelidir."[31] Kendini zıt çiftlerin etkisine değil, *nirdvandva*'ya (zıtlardan etkilenmemiş, özgür) bırakmak, bunların üzerine çıkmak, aslında etik bir görevdir, çünkü zıtlardan kurtulma kurtuluşa götürür.

328 Aşağıdaki pasajlarda bir dizi örnek veriyorum:

> [Yüreğinin] eğilimiyle her nesneye kayıtsızlaştığında hem bu dünyada hem de ölümden sonra sonsuz mutluluğu elde eder. Bütün bağlantılarından bu tarzda yavaş yavaş vazgeçen ve bütün zıt çiftlerden arınan biri Brahman'da dinlenir.[32]
>
> Vedalar üç *guna*'dan söz eder; ama sen, ey Arjuna üç *guna*'ya, zıtlara kayıtsız kal, cesaretinde her zaman sebat et.[33]
>
> O zaman [en derin meditasyonda, *samadhi*] zıtların sıkıntı yaratmadığı bir varlık durumu oluşur.[34]
>
> İyi ve kötü işlerinden silkelenir. Sevdiği akrabaları iyi işlerde onun halefi olurlar; o kadar sevmedikleriyse kötü işlerde. O zaman, araba süren birinin arabanın iki tekerine bak-

---

[30] *Mânava-Dharmaçâstra*, I, 26, *Sacred Book of the East*, XXV, s. 13. [a, b ve c alt-bölümlerinden alıntı yapılan Sanskritçe metinlerin mevcut İngilizce çevirileri hem anlam hem okunabilirlik açısından birbirinden ve yazarın yararlandığı Almanca kaynaklardan büyük ölçüde farklı olduğu için, burada yapılan alıntıların büyük çoğu İngilizce ve Almanca basımların karışımıdır, genellikle Almanca basıma ağırlık verilmektedir. Karşılaştırma amacıyla dipnotlarda standart çevirilere gönderme yapılmakta, bibliyografyada bütün ayrıntılar verilmektedir. -EDİTÖRLER]

[31] *Râmâyana*, II, 84, 20.

[32] *Mânava-Dharmaçâstra*, VI, 80 vd., *a.g.e.*, s. 212 vd.

[33] Krişna'nın ünlü tavsiyesi, *Bhagavad Gita*, 2.45. [Üç *guna* organik maddenin nitelikleri ya da bileşenleridir: *tamas* (karanlık, tembellik), *rajas* (ihtiras, murdarlık, aktiflik), *sattva* (saflık, hayırseverlik, ahenk). -ÇEVİRMEN.]

[34] *Bhagavad Gîtâ* II: *Sacred Books of the East* VIII, s. 48.

ması gibi, o da gündüze ve geceye, iyi ve kötü işlere, bütün zıtlara bakar. İyiden ve kötüden arınarak Brahman'ı tanıyan biri, Brahman'a girer.[35]

Meditasyona giren biri öfkenin, dünyaya bağlılığın ve şehvetli arzularının üstesinden gelmeli, zıt çiftlerden arınmalı, çıkarcılığı bırakmalı, beklentilerinden kurtulmalıdır.[36]

Sevilmeyen kadar sevilen her şeyden de vazgeçerek, ne kederi ne de zevki tadarak, suçlanmadan da övgüden de yoksun kalarak, ne umut ne saygı besleyerek, ne servet ne de eşyayla, zıtlardan arınıp toprağı giyinerek, açık gökyüzü altında barınarak bir ağacın kökünü mesken tutacağım.[37]

Ölürken olduğu gibi yaşarken de, şansızken olduğu kadar şanslıyken de, kazançta ya da kayıpta, sevgide ya da nefrette aynı kalan kurtulacaktır. Hiçbir şeye göz dikmeyen, hiçbir şeyi hor görmeyen, ruhu ihtiras tanımayan, zıtlardan arınan biri her şekilde kurtulur.[38]

Geçmiş hayatlarında elde ettiği liyakatten ve kusurdan vazgeçerek ne doğru ne yanlış yapan, bedeninin öğeleri yok olup gittiğinde ruhu huzurlu olan biri kurtulur.[39]

Bin yıl duyularla hissedilen şeylerin keyfini çıkardım, onlara duyduğum açlık hiç kesilmeden hâlâ peyda oluyor. Bu nedenle, vazgeçip zihnimi Brahman'a yönlendireceğim; zıtlara kayıtsız kalıp, çıkarcılıktan arınarak vahşi yaratıklarla beraber dolaşacağım.[40]

Bütün yaratıklara sabır göstermekle, çileci hayatla, özdisiplinle ve arzudan özgürleşmekle, ant içmekle ve kusursuz hayatla, temkinle ve zıtlara tahammül etmekle insan, Brahman'ın mutluluğunu paylaşır, bunun nitelikleri yoktur.[41]

Bağlılığın kötülüklerini fethederek gurur ve hezeyandan arınanlar, acının ve zevkin zıt çiftinden etkilenmeyen, arzularını yok ederek yüceler yücesi Atman'a sadık kalanlar kandırılmadan bu ölümsüz yere giderler.[42]

---

[35] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, s. 527.

[36] *Kaushîtaki Upanişad*, I, 4. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, s. 26.

[37] *Tejobindu Upanişad*, 3. Karş. Deussen, *a.g.e.*, s. 664.

[38] *Mahâbhârata*, I, 119, 8 vd.

[39] *Mahâbhârata*, XIV, 19, 4 vd.

[40] *Bhâgavata-Purana*, IX, 19, 18 vd. Karş. Deussen, *a.g.e.*, s. 436: "Hem çileci olmama hem çileci olma durumlarından nefret ettiğinde Brahman olur."

[41] *Bhâgavata-Purana*, IV, 22, 24.

[42] *Garuda Purâna Pretakalpa* 16.110.

329 Önce sıcak ve soğuk gibi dış zıtların, sonra da sevgi ve nefret gibi aşırı heyecan dalgalarının psişeye katılımının engellenmesi gerektiği bu alıntılardan bellidir.[43] Heyecan dalgaları bütün psişik zıtlara ve bu nedenle, ahlaki olsun olmasın bütün fikir çatışmalarına kuşkusuz her zaman eşlik eder. Tecrübeyle bildiğimiz üzere, böyle uyanan heyecanlar, heyecanlandıran etkenin bireye tamamıyla tesir etmesiyle orantılı olarak artar. Bu durumda, Hintlinin maksadı bellidir: İnsanın doğasında var olan zıtlardan bireyi tamamıyla kurtarmak ister, öyle ki Brahman'da kurtuluş durumu ve aynı zamanda Tanrı olan yeni bir hayat elde edebilsin. Zıtların akıldışı birliği, son üstünlükleridir bu. Zıtları dünyanın-temeli ve yaratanı Brahman yaratmakla birlikte yine de zıtlar onda sıfırlanmalıdır, zira aksi takdirde kurtulma durumu anlamına gelmezdi. Bir dizi başka örnek vereyim:

> Brahman *sat* ve *asat*, var olan ve olmayan, *satyam* ve *asatyam*, gerçeklik ve gerçek dışılıktır.[44]
>
> Brahman'ın iki biçimi vardır: biçimi olan ve olmayan, ölümlü ve ölümsüz, hareketsiz ve hareketli, fiilî ve aşkın.[45]
>
> O kişi, her şeyin yaratanı, ulu Ben, sonsuza kadar insanın yüreğinde oturan, yürekle, düşünceyle, zihinle algılanır; bunu bilenler ölümsüz olurlar. [Cahilliğin] karanlığı yoksa ne gündüz ne gece, ne var olma ne olmama vardır.[46]
>
> Ölümsüz, sonsuz, en yüce Brahman'da iki şey gizlidir: bilmek ve bilmemek. Bilmemek mahveder, bilmek ölümsüzdür; ama hem bilmeyi hem bilmemeyi denetleyen başkadır.[47]

Küçükten küçük büyükten büyük bu Ben yaratılanın yüreğinde gizlidir. İnsan, yaratanın lütfuyla Ben'in ihtişamını fark ettiğinde arzudan ve hüzünden arınır. Kıpırdamadan otururak uzaklarda dolaşır; yatarken her yere gider. Sevindiren ve sevindirmeyen Tanrı'yı benden başka kim bilebilir?[48]

---

[43] Ulaşılması güç olan bu alıntılar için Zürih'teki profesör E. Abegg'e müteşekkirim.

[44] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, s. 117.

[45] *Brihadâranyaka-Upanişad*, 2, 3, 1.

[46] *Çvetâçvatara Upanişad*, 4, 17-18.

[47] *Çvetâçvatara Upanişad*, 5, 1.

[48] *Kâthaka Upanişad*, 2, 20-21.

Hareketsiz Olan zihinden daha tezdir.
İleride hızlanarak duyuların tanrılarından daha hızlı gider.
Öbür koşucuları geçer, durarak gider.
. . .
Hareket eder. Etmez.
Uzakta, yine de yakında.
Her şeyin içinde,
Her şeyin dışında.[49]

Tıpkı bir şahinin ya da kartalın havada ileri geri uçtuktan sonra yorulması, kanatlarını çırparak yuvasına inmesi gibi, bu Kişi (*purusha*) de uyurken hiçbir arzu duymadığı ve rüya görmediği o durum için acele eder.
Gerçekten de bu, onun arzunun ötesine geçtiği, kötülükten arındığı, korkmadığı biçimidir. Bir erkeğin sevdiği kadının kucağında içerde ya da dışarda olanlar hakkında hiçbir şey bilmemesi gibi, bu Kişi de bilen Ben'inin kucağında içerde ya da dışarda olanlar hakkında hiçbir şey bilmez. Gerçekten bu, her arzusunun tatmin olduğu, arzu olmayan tek arzusu Ben'in üzüntü duymadığı durumdur.[50]
Dünyası Brahman olan biri haline gelir, benzeri olmayan bir görme okyanusu . . . İnsanın en büyük başarısı, en büyük zenginliği, nihai amacı, en büyük sevinci budur.[51]

Hareket eden, uçan, yine de hareketsiz duran,
Nefes alan, yine de nefes almayan, gözlerini kapayan,
Birçok biçimli, bütün yeryüzünü destekleyen
Birleştiren, sadece Bir'dir.[52]

330 Bu alıntılar Brahman'ın bütün zıtların birleşmesi ve dağılması olduğunu, aynı zamanda akıldışı[53] bir etken olarak zıtların dışında durduğunu belirtir. Bu nedenle, bilişin ve kavrayışın tamamıyla dışındadır. İlahi varlıktır, aynı anda

---

[49] *İça Upanişad*, 4-5.
[50] *Brihadâranyaka-Upanişad*, 4, 3, 19-21.
[51] *Brihadâranyaka-Upanişad*, 4, 3, 32.
[52] *Atharva Veda*, 10, 8, 11.
[53] Dolayısıyla Brahman tamamıyla bilinmez ve anlaşılmazdır.

(benzer Atman kavramından daha az derecede olmakla birlikte) Ben ve belirli bir psikolojik durumdur, tesirlerin akışından tecrit olmakla nitelenir. Acı çekmek tesir olduğundan, tesirlerden beri kalmak kurtuluş demektir. Tesirlerin akışından, zıtların geriliminden kurtuluş yavaş yavaş Brahman'a götüren kurtuluş yoluyla eşanlamlıdır. Bu durumda, Brahman hem durum hem de süreç, yaratıcı bir süredir. Nitekim Upanişadlar'da benim libidonun simgeleri dediğim simgelerle[54] ifade edilmesi şaşırtıcı değildir. Aşağıdaki altbölümde bunlardan bazı örnekler veriyorum.

B. Brahman'ın Birleştirme Simgesi Anlayışı

331 Doğu'da önce Brahman'ın doğduğu söylendiğinde bu, oradaki güneş gibi, Brahman'ın her gün Doğu'da yeniden doğması demektir.[55]

> Orada, güneşteki adam Parameştin, Brahman, Atman'dır.[56]
>
> Brahman, güneş gibi ışıktır.[57]
>
> Bu Brahman'a gelince, oradaki yanan çarktır.[58]
>
> *Doğu'da önce Brahman doğdu:*
> Lütufkâr Olan, ufukta muhteşemliğiyle belirir;
> Bu dünyanın biçimlerini, en derinleri, en yüksekleri aydınlatır.
> O, olanın ve olmayanın beşiğidir.
> Işık saçanların babası, hazineyi *var eden*dir,
> Hava boşluklarına birçok biçimde girdi.
> Övgü ilahileriyle onu överler,
> *Brahman olan gençliği yaratmayı Brahman artırır.*[59]
> Brahman tanrıları meydana getirdi, Brahman dünyayı yarattı.[60]

---

[54] *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 204 vd.
[55] *Çatapatha-Brâhmanam*, 14, 1, 3, 3.
[56] *Taittirîya-Aranyaka* 10, 63, 15.
[57] *Çânkhâyana -Brâhmanam*, 8. 3.
[58] *Vâjasaneyi-Samhita*, 23, 48.
[59] *Çatapatha-Brâhmanam*, 8, 5, 7, 3.
[60] *Taittirîya-Aranyaka* 2, 8, 8, 8 vd.

332 Brahman'ın sadece üreten değil, üretilen, her zaman oluşum halinde olduğunu da açıklığa kavuşturan, belirgin özelliklere sahip bazı noktaları bu son pasajda italik yazdım. Burada güneşe verilen "Lütufkâr Olan" (*vena*) sıfatı başka yerlerde, ilahi ışığın bahşedildiği kâhine verilir, zira Brahman-güneş gibi kâhinin zihni de "Brahman'ı tefekkür ederek yeri ve göğü kat eder."[61] İlahi varlıkla insanın Ben'inin (Atman) bu yakın ilişkisi, hatta özdeşliği genellikle bilinir. Aşağıda, *Atharva Veda*'dan örnek veriyorum:

> Brahman'ın müridi iki dünyaya da hayat verir.
> Onda bütün tanrıların tek bir düşüncesi vardır.
> Yeri ve göğü içerir ve destekler,
> Onun *tapas*'ı[62] yiyecektir, hatta hocası için de.
> Brahman'ın müridini görmeye
> Babalar ve Tanrılar tek tek ya da kalabalıklar halinde gelir,
> Bütün Tanrıları *tapas*'ıyla besler.[63]

333 Brahman'ın müridi Brahman'ın vücut bulmuş halidir, bu nedenle, Brahman'ın özünün belli bir psikolojik durumla özdeş olduğu sonucuna varılır.

> Tanrıların hareket ettirdiği güneş orada eşsizliğiyle parlar.
> Brahma-gücü, Yüce Brahman ve bütün tanrılar
> ve onları ölümsüz yapan şey ondan gelir.
> Brahman'ın müridi Brahman'ın ihtişamını sürdürür,
> Tanrıların orduları onda birbirine karışır.[64]

334 Brahman aynı zamanda *prana*, hayat soluğu ve kozmik ilkedir; Brahman, *Brihadaranyaka Upanişad*'da (3. 7) "bu ve öbür dünyayı ve her şeyi birbirine bağlayan ip, Ben, iç denetçi, ölümsüz" diye tanımlanan *vayu* yani rüzgârdır.[65]

---

[61] *Atharva Veda* 2, 1, 4, 1, 11, 5.

[62] [*Tapas* (kuluçkaya yatma) için bkz. *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 588 vd.]

[63] Deussen, *a.g.e.*, s. 279.

[64] *Atharva Veda* 11, 5, 23 vd.

[65] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, s. 93.

İnsanda yaşayanla güneşte yaşayan aynıdır.[66]

Ölmek üzere olan birinin duası:

Gerçeğin yüzü
Altın çarkla kaplı.
Aç onu, Ey Güneş,
Gerçeğin doğasını görebilelim.
. . .
Işınlarını yay ve bir araya topla!
Senin en güzel biçimin olan ışığı
Görüyorum.
Orada, güneşte yaşayan Kişi benim.
Nefesim ölümsüz rüzgâra gitsen,
Bedenim yanıp kül olduğunda.[67]

Bu göğün üzerinde her şeyden daha yüksekte, her şeyin üstünde, ötesinde başka dünyaların bulunmadığı dünyanın en tepesinde parlayan bu ışık insanın ışığıyla aynıdır. Dokunarak bedenin burasındaki ısıyı algıladığımızda bunun somut kanıtını elde ederiz.[68]

Bu altın Kişinin kalbi pirinç, arpa, darı tanesi ya da darı tanesinin çekirdeği gibidir, dumansız ateşe benzer, yeryüzünden daha büyük, gökyüzünden daha büyük, uzaydan daha büyük, bütün bu kelimelerden daha büyüktür. Bütün yaratılanların ruhu böyledir, ben böyleyim. Buradan gidince ona gireceğim.[69]

335 *Atharva Veda*'da Brahman bütün organları ve onların sırasıyla içgüdülerini oluşturan biçimlendirici hayat-gücü, vitalist ilke, olarak ifade edilir:

> Neslin ipliğini eğirebilsin diye kim içine tohum ekti? Zihin güçlerini kim içinde topladı, kendisine niteliklerin sesini ve oyununu verdi?[70]

---

[66] *Taittirîya Upanişad* 2, 8, 5.
[67] *Brihadâranyaka Upanişad* 3. 13, 7 vd.
[68] *Chândogya Upanişad* 3, 13, 7.
[69] *Çatapatha-Brahmanam* 10, 6, 3.
[70] Deussen, *a.g.e.*, s. 268.

336 İnsanın gücü bile Brahman'dan gelir. Benim "libido" dediğim dinamik ya da yaratıcı ilke kavramıyla Brahman kavramının bütün alametifarikaları ve simgeleri nedeniyle örtüştüğü sınırsızca çoğaltılabilen bu örneklerden bellidir. Brahman kelimesi dua, efsun, kutsal konuşma, kutsal bilgi (*veda*), kutsal hayat, kutsal kast (Brahmanlar), Mutlak demektir. Deussen, dua anlamının özellikle belirgin özellikler taşıdığını vurgular.[71] Kelime "şişmek" anlamına gelen *barh*'tan (karş. Latince, *farcire*) türetilmiştir,[72] bu nedenle "dua", "insanın kutsal, ilahi olana, yukarıya doğru çabalayan iradesi" diye ifade edilir. Bu türetme belli bir psikolojik duruma, libidonun özgül yoğunlaşmasına işaret eder, aşırı sinirsel uyarı iletileri şişme hissini akla getiren genel bir gerginlik durumu yaratır. Dolayısıyla, günlük konuşma dilinde böyle bir durumdan söz ederken "aşırı heyecan", "kendini dizginleyememek", "patlama" gibi imgeler sık kullanılır ("Yürek neyle doluysa ağızdan o çıkar"). Yogi hem dış nesnelerden hem de iç psişik durumlardan, tek kelimeyle zıtlardan dikkatini (libido) sistemli bir şekilde uzak tutarak libidonun yoğunlaşmasını ya da birikmesini teşvik etmek ister. Duyu algısının bertaraf edilmesi ve bilincin içeriklerinin silinmesi, bilincin (hipnozdaki gibi) azaltılmasına, bilinçdışının içeriklerinin yani evrensel ve fazlasıyla antik döneme ait olmaları nedeniyle kozmik ve insanüstü karakteri haiz olan ilkel imgelerin harekete geçmesine neden olur. Kadim zamanlardan beri, dünyayı hareket ettiren üreme ve yaratma gücünün simgeleri olan bütün bu güneş, ateş, alev, rüzgâr, nefes mecazlarını bu açıklar. Başka bir yerde[73] bu libido simgelerini özel olarak incelediğim için bu temayı burada genişletmem gerekmiyor.

337 Yaratıcı dünya-ilkesi fikri insanın yaşayan özünün yansıtılan algısıdır. Bütün vitalist yanlış anlamaları önlemek için, bu öze soyut olarak düpedüz *enerji* diye bakılırsa iyi olur. Öte yandan, modern fizikçiler gibi enerjiye varlık atfet-

---

[71] Deussen, *a.g.e.*, s. 240 vd.

[72] *Atharva Veda* 11, 4, 15'te Brahman'a ya da nefese (*prana*) yapılan *matarisvan* yahut "annesinde şişen" göndermesi de bunu doğrular.

[73] *Symbole der Wandlung* [GW V].

mek kesinlikle reddedilmelidir. Enerji kavramı kutupluluk kavramını ima eder, çünkü enerji akımı farklı iki durumu ya da kutbu ister istemez gerektirir, onlar olmadan akım olamaz. Her enerji fenomeni (enerjiyle ilgisi bulunmayan hiçbir fenomen yoktur) zıt çiftlerden meydana gelir: baş ve son, alt ve üst, sıcak ve soğuk, erken ve geç, neden ve sonuç vb. Enerji kavramının kutupluluk kavramından ayrılmazlığı libido kavramı için de geçerlidir. Bu nedenle, kökeni ister mitolojik ister spekülatif olsun libido simgeleri ya zıtlar olarak doğrudan ortaya çıkar ya da zıtlarına bölünebilir. Libidonun bu iç bölünmesine önceki çalışmamda atıfta bulunmuştum, hem de, bana öyle geliyor ki, gereksiz yere epey direnç yol açarak, çünkü bir libido simgesiyle kutupluluk kavramı arasındaki doğrudan bağlantı bana bizatihi yeterli bir gerekçe gibi geliyor. Bu bağlantıyı Brahman kavramında ya da simgesinde de görüyoruz. Kendini cinslerin zıtlığında açıklayan ilkel yaratıcı güçle duanın birleşimi olarak Brahman *Rig Veda*'da (10.31.6) dikkat çekici bir ilahide ortaya çıkar:

> Şarkıcının bu duası uzaklara yayılarak
> Dünyadan önce var olan boğa oldu.
> Tanrılar, aynı ailenin çocuklarıdır,
> Hep birlikte Asura'nın konağında yaşarlar.
> Yerin ve göğün oluştuğu
> Odun neydi, ağaç neydi?
> Bu ikisi pes etmez, asla yaşlanmaz,
> Çoğu şafakta ve sabahları övgü şarkıları söylerler.
> Daha büyük hiçbir şey yoktur,
> Yeri ve göğü taşıyan boğadan.
> Cildini ışınları arındıran filtre haline getirir,
> Doru atları Surya gibi onu götürürken.
> Güneşin oku gibi geniş yeryüzüne ışık saçar,
> Rüzgârın sisi dağıtması gibi, dünya üstünde fırtına estirir.
> Mitra ve Varuna'yla birlikte saf yağla mesh edilip gelir,
> Meşalelerdeki Agni gibi ihtişamla ortaya çıkar.
> Bir zamanlar kısır olan inek ona yöneldiğinde doğurdu,
> İneğin yarattığı sabit şey hareket etti, serbestçe otladı.
> İnek ebeveyninden daha büyük olan oğlunu doğurdu.[74]

[74] *Rigveda*, 10, 31, 6.

338 Yaratıcı dünya ilkesinin kutupluluğu *Shatapatha Brahmana*'da (2.2.4) başka tarzda belirtilir:

> Başlangıçta bu dünya bir tek Prajapati'ydi.[75] Şöyle düşündü: Kendimi nasıl çoğaltabilirim? Doğum sancısı çekti, *tapas* yaptı; sonra ağzından Agni'yi (ateş) doğurdu,[76] onu ağzından doğurduğu için Agni bir çırpıda yiyip yutar.[77]
>
> Prajapati düşündü: Yiyeceği bir çırpıda yiyip yutan biri olarak bu Agni'yi kendimden çıkardım ama benim dışımda yiyip yutacağı bir şey yok. Zira o tarihte yeryüzü gayet çoraktı; otlar yoktu, ağaçlar yoktu, bu düşüncesi ona baskı yaptı.
>
> Sonra Agni ağzını açarak ona saldırdı. Kendi büyüklüğü ona şöyle dedi: Kurban sun! Prajapati şunu bildi: Kendi büyüklüğüm benimle konuştu. Prajapati kurban sundu.
>
> Bunun üzerine orada parlayan (güneş) doğdu; bunun üzerine burada her şeyi arındıran (rüzgâr) doğdu. Prajapati kurban sunarak kendini çoğalttı ve aynı zamanda Agni olarak kendisini bir çırpıda yiyip yutacak olan ölümden kendini kurtardı.[78]

339 Kurban her zaman birinin değerli bir parçasından vazgeçmesi demektir, kurban sunan onun sayesinde bir çırpıda yenip yutulmaktan kurtulur. Başka bir deyişle, zıddına dönüşme yoktur, daha ziyade dengeleme ve birleşme vardır, bundan yeni bir libido biçimi doğar: güneş ve rüzgâr. *Shatapatha Brahmana*'nın başka bir yerinde Prajapati'nin yarısının ölümlü, yarısının da ölümsüz olduğu söylenir.[79]

340 Prajapati kendini boğaya ve ineğe böldüğü gibi iki ilkeye, *Manas* (zihin) ve *Vac*'a (konuşma) da böldü. Şöyle düşündü:

> Bu dünya bir tek Prajapati'ydi, *vac* onun Ben'iydi, *vac* onun ikinci Ben'iydi. Şöyle düşündü: Bu *vac*'ı göndereceğim,

---

[75] Prajapati kozmik yaratıcı ilke = libidodur. *Taittîriya Samhita* 5, 5, 2, 1: "Bunları yarattıktan sonra Prajapati yarattıklarının hepsine sevgi aşıladı." Karş. Keith çev. II, s. 441.

[76] Ateşi ağızdan doğurmanın konuşmayla dikkat çekici bir bağlantısı vardır.

[77] *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 239 vd.

[78] Deussen, *a.g.e.*, s. 186 vd.

[79] Karş. *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 294'te Dioskurlar motifi.

gidecek ve her şeyi istila edecek. Sonra *vac*'ı gönderdi, o da gidip evreni doldurdu.[80]

Bu pasaj özellikle ilginçtir, bu konuşma libidonun dışadönük yaratıcı bir hareketi, Goethe'deki anlamıyla diyastol olarak anlaşılır. Aşağıdaki pasajda bir benzeri daha vardır:

> Doğrusu, bu dünya Prajapati'ydi, ikinci Ben'i *vac* onunla beraberdi. Onunla ilişkiye girdi; *vac* gebe kaldı; Prajapati'den çıkıp gitti, bu yaratılanları yarattı ve tekrar Prajapati'nin içine girdi.[81]

341 *Shatapatha Brahmana* 8.1.2, 9'da *vac*'a atfedilen rol harikadır: "Doğrusu, *vac* bilge Vishvakarman'dır, zira bu bütün dünyayı *vac* yarattı."[82] Ama 1.4.5, 8-12'de *manas*'la *vac* arasındaki üstünlük meselesine farklı karar verilir:

> Şu işe bakın ki Zihin ve Konuşma birbiriyle üstünlük mücadelesine girdi. Zihin şöyle dedi: "Ben, senden daha iyiyim, zira önce ben fark etmezsem sen hiçbir şey söylemezsin." Bunun üzerine Konuşma şöyle dedi: "Ben, senden daha iyiyim, zira senin fark ettiğini ben duyurup ilan ediyorum."
>
> Hüküm vermesi için Prajapati'ye gittiler. Prajapati, Konuşma'ya şöyle diyerek Zihin'den yana karar verdi: "Doğrusu, Zihin senden daha iyi, zira sen Zihnin yaptığını kopya ediyorsun, onun izinden gidiyorsun; üstelik kendinden daha iyi olanları taklit etmeyi alışkanlık haline getiren düşüktür."[83]

342 Dünyayı-yaratanın bölündüğü ilkelerin de bölündüğü bu pasajlarda görülmekte. Aşağıdaki pasajda açık olduğu gibi, bunlar ilkin Prajapati'de barınıyordu.

> Prajapati şunu arzu etti: Birçok olmak istiyorum, kendimi çoğaltacağım. Sonra zihninden sessizce geçirdi, Zihninden geçen *brihat*[84] oldu. Sonra düşündü: Benim bu embriyom be-

---

[80] *Pancavinça-Brâhmanam* 20, 14, 12.

[81] Weber, *Indische Studien*, IX, s. 477.

[82] 8, 1, 2, 9.

[83] *Çatapatha Brâhmanam*, 1, 4, 5, 8.

[84] Şarkı.

denimde saklı; Konuşma ile onu ortaya çıkaracağım. Sonra Konuşma'yı yarattı.[85]

343 Bu pasajda psikolojik işlevler olarak iki ilke görülür: bir iç ürün doğuran libidonun içe dönmesi *manas*; dışa açılma ya da dışa dönme işlevi *vac*. Bu bizi Brahman'la ilgili başka bir metne yönlendirir:

> Brahman bu öbür dünyaya girdiğinde şöyle düşündü: Bu dünyalar aracılığıyla kendimi nasıl sürdürebilirim? Ve bu dünyalar aracılığıyla kendini Biçim ve İsim olarak iki tarzda sürdürdü.
>
> Bu ikisi Brahman'ın iki canavarıdır; Brahman'ın bu iki canavarını her kim tanırsa o da güçlü bir canavar olur. Bunlar Brahman'ın güçlü iki tezahürüdür.[86]

344 Biraz sonra Biçim *manas* ("*manas* biçimdir, zira insan, *manas* aracılığıyla bunun bu biçim olduğunu bilir") ve İsim *vac* ("zira insan *vac* aracılığıyla ismi kavrar") diye tanımlanır. Bu nedenle, Brahman'ın iki "güçlü canavarı"nın iki psişik işlev, yani zihin ve konuşma olduğu ortaya çıkar, Brahman iki dünyada bu işlevler sayesinde "kendini sürdürebilir", bu da açıkça "ilişki" işlevini simgeler. Şeylerin biçimi *manas* aracılığıyla içe dönerek "kavranır" ya da "anlaşılır"; şeylere isimleri *vac* aracılığıyla dışa dönerek verilir. Nesnelerle ilişki, nesnelere uyum sağlama ve özümseme ikisinde de vardır. Açıkçası, iki "canavarın" kişileştirme olduğu düşünülür; diğer adları, yani *yaksha* ("tezahür") buna işaret eder, zira *yaksha* cin ya da üstün insanla aynı anlama gelir. Psikolojik açıdan, kişileştirme kişileştirilmiş içeriklerin görece özerkliği, yani psişik hiyerarşiden ayrılması demektir her zaman. Böyle içerikler isteyerek çoğaltılamaz, kendiliğinden çoğalırlar ya da benzer biçimde bilinçten uzak dururlar.[87] Bu tür bir çözülme, örneğin Ben'le belli bir kompleks arasında uyuşmazlık varsa meydana gelir. Bildiğimiz gibi, bu kompleks cinsel kompleks olduğun-

---

[85] *Pancavinça-Brâhmanam*, 7, 6.

[86] *Çatapatha-Brâhmanam*, 11, 2, 3.

[87] Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox*.

da bu çok sık gözlemlenir ama başka kompleksler, örneğin kişisel güç edinme amacı güden bu gayretlerin ve fikirlerin toplamı olan güç kompleksi de bölünüp ayrılabilir. Yine de çözülmenin başka bir biçimi daha var, bilinçli Ben'in seçilmiş bir işlevle birlikte kişiliğin diğer bileşenlerinden bölünüp ayrılmasıdır bu. Bu çözülme biçimi Ben'in belli bir işlevle ya da bir grup işlevle özdeşleşmesi diye tanımlanabilir. Psişik işlevlerinden birine çok derinden gömülen ve bu işlevi tek bilinçli uyum sağlama aracı haline getiren insanlarda çok yaygındır bu.

345 Böyle birinin edebiyatta iyi bir örneği trajedinin başlangıcında Faust'tur. Kişiliğinin diğer bileşenleri ona köpek, daha sonra Mephistopheles şeklinde yaklaşır. Mephistopheles, birçok çağrışımından mükemmelce belli olduğu gibi, cinsel kompleksi de temsil etmekle birlikte, onu bölünüp ayrılmış bir kompleks diye açıklamak ve bastırılmış cinsellikten ibaret olduğunu ilan etmek bence hata olur. Bu açıklama çok sığdır, çünkü Mephistopheles cinsellikten çok daha fazlasıdır –aynı zamanda güçtür; aslında, pratikte Faust'un bütün hayatıdır, hayatının düşünme ve araştırmayla yakından ilişkili olan parçasını engeller. Şeytanla anlaşmanın sonucu bunu çok açık gösterir. Gücün hayal bile edilemeyen imkânları, yeniden gençleşen Faust'un nasıl da önüne serilir! Dolayısıyla, Faust'un bir işlevle özdeşleştiği ve kişiliğinden bütün halinde Mephistopheles olarak bölünüp ayrıldığı doğru açıklama gibi görünür. Sonra, düşünür Wagner de Faust'tan bölünüp ayrılır.

346 Tek taraflılığın *bilinç* kapasitesi en yüksek kültürün işaretidir ama *irade dışı* tek taraflılık, yani tek taraflının dışında bir şey olamamak barbarlığın işaretidir. Bu durumda, en çok tek taraflı farklılaşmalar yarı barbarların arasında görülür -örneğin, Hristiyan çileciliğinin tadı aşağılayan bazı veçheleri, yogilerle Tibet Budistlerinin benzer fenomenleri. Barbar için, şu ya da bu tarzda tek taraflılığın kurbanı olma, dolayısıyla, bütün kişiliğini gözden kaçırma eğilimi her daim büyük tehlikedir. Örneğin, Gılgamış destanı bu çekişmeyle başlar. Barbarın tek taraflılığı şeytanın zorlaması halini alır; barbarda zıvanadan çıkan ya da cinnet geçiren bir şey vardır. Her du-

rumda içgüdünün körelmesini gerektirir, hakiki ilkelde bu görülmez, bu nedenle kültürel barbarlığın tek taraflılığından genelde yine de azadedir.

347 Belli bir işlevle özdeşleşme hemen zıtların gerilimine neden olur. Tek taraflılık ne kadar zorlanımlıysa, tek tarafa akan libido ne kadar evcilleşmemişse o kadar şeytani olur. İnsan denetimsiz, evcilleşmemiş libidosuna yenik düştüğünde kendisini cin çarptığından ya da büyünün etkilerinden söz eder. Bu anlamda *manas*la *vac* aslında güçlü cinlerdir, çünkü insanın üzerinde büyük bir güçle çalışırlar. Güçlü etkiler yaratan her şeye bir zamanlar tanrılar ya da cinler diye bakılırdı. Nitekim Gnostikler, zihni yılana benzeyen *Nous*, konuşmayı *Logos* olarak kişileştirdiler. *Vac*'ın Prajapati'yle ilişkisi *Logos*'un Tanrıyla ilişkisinin aynıdır. İçe dönme ve dışa dönme olabilen cinlerin türü biz psikoterapistler için gündelik bir tecrübedir. Libidonun hangi karşı koyulmaz güçle içe ya da dışa aktığını, içedönük ya da dışadönük tutumun hangi sarsılmaz azimle kök salabildiğini hastalarımızda görüyoruz, kendimizde hissediyoruz. *Manas*'ın ve *vac*'ın "Brahman'ın güçlü canavarları" olarak tanımlanması, libidonun belirdiği anda iki akıntıya ayrıldığı, bunların dönem dönem birbirini izlediği ama kimi zaman iç akıntının zıddı dış akıntı olarak aynı anda çekişme şeklinde görünebildiğine dair psikolojik gerçekle tamamıyla uyumludur. İki hareketin şeytani niteliği onların yönetilemeyen doğasında ve üstün gücünde yatar. Ne var ki ilkelin içgüdüsü tek taraflılığa karşı doğal ve maksatlı hareketi önleyecek kadar zaten bodur olduğunda ve insanın libidosunun içe ya da dışa dönme hareketini kendi özgür iradesi ve isteğiyle izleyebilmesi için libidosunu evcilleştireceği kültür yeterince gelişmediğinde bu nitelik kendini hissettirir.

C. Dinamik Düzenleme İlkesi Olarak Birleştirme Simgesi

348 Hint kaynaklarından alınan yukarıdaki pasajlarda kurtarma ilkesinin zıt çiftlerden nasıl geliştiğini anladık ve bunların kökeninin aynı yaratma ilkesine kadar izini sürdük, böylece, modern psikolojinin kavramlarıyla karşılaştırılabildiği görülen sıradan bir psikolojik vaka konusunda içgörü

kazandık. Bunun sıradan bir vaka olduğu izlenimini Hint kaynakları bizatihi onaylar, çünkü bu kaynaklar Brahman'ı *rta*'yla özdeşleştirir. *Rta* nedir? *Rta* kurulu düzen, ayarlama, kader, kutsal töre, kural, ilahi yasa, doğru, hakikat demektir. Etimolojik kanıta göre, kökeni şu anlama gelir: hüküm, (doğru) yol, yön, (izlenecek) rota. *Rta*'nın takdir ettikleri bütün dünyayı doldurur ama *rta*'nın farklı tezahürleri, her zaman aynı kalan ve düzenli tekrar fikrini uyandıran doğa süreçlerinde yer alır: "*Rta*'nın takdiriyle gökyüzünden doğan şafak aydınlandı." "*Rta*'ya itaat ederek", dünyaya hükmeden Eskiler "*rta*'nın yanan yüzü olan güneşi gökyüzüne yükselttirdiler". *Rta*'nın hiç yaşlanmayan on iki telli tekerleği, yani yıl gökyüzünün çevresinde daire çizer. Agni'ye, *rta*'nın dölü denir. İnsanın eyleyişlerinde *rta*, hakikati ve doğru yolu emreden ahlak yasası işlevi görür. "Her kim *rta*'nın izinden giderse, yürüyecek temiz ve dikensiz bir yol bulur."

349 Büyülü bir tekrarı ya da kozmik olayların yeniden harekete geçmesini temsil ettiği nispette *rta* dinsel törenlerde de yer alır. Irmakların *rta*'ya itaat ederek akması, kızıl şafağın tutuşması gibi, sunu da "*rta*'nın dizginleri altında"[88] yakılır; *rta*'nın yolunda Agni tanrılara sunuda bulunur. Sunuda bulunan "Büyüden ari, tanrılara yakarıyorum; işimi *rta*'yla yapıyorum ve düşüncemi biçimlendiriyorum" der. *Rta*, Vedalarda kişileştirilmiş halde ortaya çıkmamakla birlikte, Bergaigne'e göre, somut bir varlık önermesi kuşkusuz onunla bağlantılıdır. *Rta* olayların yönünü ifade ettiği için, "*rta*'nın yolları", "*rta*'nın arabacıları"[89] ve "*rta*'nın gemileri" vardır, tanrılar ara sıra böyle de görünürler. Örneğin, *rta* için söylenenlerin aynısı gök tanrısı Varuna için de söylenir. Antik güneş tanrısı Mitra da *rta*'yla ilişkilendirilir. Agni için şöyle denir: "*Rta*'nın peşinden koşarsan, Varuna olursun."[90] Tanrılar *rta*'nın muhafızlarıdır.[91] İşte, en önemli çağrışımların bazıları:

---

[88] Rita kavramının dinamik doğasına işaret eden at kinayesi.

[89] Agni'ye *rta*'nın arabacısı denir. Karş. *Vedic Hymns, SBE,* XLVI, s. 158, 7 (*Rig Veda* 1, 143, 7), s. 160, 3 (*Rig Veda* 1, 144, 3), s. 229, 8 (*Rig Veda* 3, 2, 8).

[90] Oldenberg, *Zur Religion und Mythologie des Veda,* 1916, s. 167 vd. ve *Die Religion des Veda,* s. 194 vd. Bu gönderme için Zürih'ten Prof. Dr. E. Abegg'e müteşekkirim.

[91] Deussen, *Geschichte der Philosophie,* I, I, s. 92.

Rta Mitra'dır, zira Mitra Brahman'dır ve *rta* Brahman'dır."[92]

İneği Brahmanlara veren, bütün dünyaları kazanır, zira ineğin içinde *rta*, Brahman ve *tapas* da vardır.[93]

Prajapati'ye *rta*'dan ilk doğan denir.[94]

Tanrılar *rta*'nın yasalarına uydular.[95]

Gizliyi (Agni) gören, *rta*'nın akıntılarına yaklaşır."[96]

Ey *rta*'nın bilgesi, *rta*'yı tanı! *Rta*'nın birçok akıntısı için kaz.[97]

350 "Kazmak" bu ilahinin adandığı Agni ibadetine göndermedir. (Burada Agni'ye "*rta*'nın kızıl boğası" denir). Agni ibadetinde kazarak elde edilen ateş hayatın yenilenmesinin büyülü simgesi olarak kullanılır. *Rta*'nın akıntılarını "kazmak" belli ki aynı anlama gelir; hayatın akıntıları yeniden yüzeye çıkar ve libido bağlarından kurtulur.[98] Ritüel içinde ateş-kazmanın ya da ilahi söylemenin yarattığı etkiye, inananlar haliyle nesnenin büyü etkisi diye bakarlar; gerçeklikte bu, öznenin "büyü"sü, hayat hissinin yoğunlaşması, hayatiyetin serbest kalıp artması, psişik potansiyelin geri gelmesidir.

[Agni] gizlice kaçmasına rağmen dua dosdoğru ona ulaşır.

[Dua edenler] *rta*'nın akıntılarına yol göstermişlerdir.[99]

351 Hayat hissinin, bu anlamda bu akan enerjinin canlanması, genelde kaynağından fışkıran pınara, kışın kaskatı kesen buzun ilkbaharda erimesine ya da yağmurun uzun za-

---

[92] *Çatapatha-Brâhmanam*, 4, 1, 4, 10.

[93] *Atharva Veda*, 10, 10, 33.

[94] *A.g.e.*, 12, 1, 61.

[95] *Rig Veda* 1, 65, 3.

[96] *A.g.e.*, 1, 67, 7.

[97] *A.g.e.*, 4, 12, 2.

[98] Libidonun bağının çözülmesi ritüel çalışmayla elde edilir. Bağının çözülmesi libidoyu bilincin emrine amade duruma getirir, libido evcilleşir. Evcilleşmemiş, içgüdüsel durumdan emre amade duruma gelir. Aşağıdaki pasaj buna örnektir: "Yöneticiler, cömert efendiler, onu (Agni'yi) kendi güçleriyle derinliklerden, boğa biçiminden ortaya çıkardılar." *Rig Veda* 1, 141, 3.)

[99] *A.g.e.*, 1, 141, 1.

mandır süren kuraklığı bitirmesine benzetilir.[100] Aşağıdaki pasajda bu temaya devam edilir:

> Rta'nın böğüren sağmal ineklerinin memeleri dolup taşıyordu. Uzaklardan tanrıların lütfu için yakaran akarsular taşkınlarıyla kayayı ortadan ikiye yardılar.[101]

Bu imgelem bir enerji gerilimini, libidonun göllenerek birikmesini ve salıverilmesini açıkça akla getirir. Burada *rta* serbest kalan enerjinin temel kaynağı kadar "böğüren sağmal inekler" bereketini veren olarak da görünür.

352 Libidonun serbest kalması anlamında yukarıda söz edilen yağmur imgesi aşağıdaki pasajda teyit edilir:

> Sisler uçar, bulutlar gürler. *Rta*'nın sütüyle şişene *rta*'nın dümdüz yolu gösterildiğinde Aryaman, Mitra ve yeryüzünde dolaşan Varuna alttakinin (dünya?) rahminde deri heybeyi (=bulut) doldurur.[102]

Yağmur yüklü kümelenmiş ağır bulutlardan aniden ortaya çıkan şimşeğe benzetilen, *rta*'nın sütüyle şişen Agni'dir. *Rta* keza burada da enerjinin gerçek kaynağı olarak ortaya çıkar, *Veda İlahileri*nde açıkça söz edildiği gibi, Agni de doğar.[103]

> Tanrının doğduğu yerde, tahtının altında akan *Rta*'nın akıntılarını bağırışlarla selamladılar. Tanrı suların rahmine yayılmış yatarken sudan içti.[104]

353 Tanrının yaşadığı ve kutsal törenlerde ortaya çıktığı libidonun kaynağı olduğuna dair *Rta* hakkında söylediklerimizi bu onaylar. Agni gizli libidonun olumlu tezahürüdür; *rta*'nın icraatçısı ya da görevlisidir, "arabacı"sıdır; Rita'nın uzun yeleli iki kızıl kısrağını arabaya koşar.[105] Hatta *rta*'yı at

---

[100] Karş. *Tishtriya* Şarkısı (*Tir Yasht*), *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 395 ve 439, dipnot. 47'de.

[101] *Rig Veda* 1, 73, 6.

[102] *A.g.e.*, s. 103.

[103] *A.g.e.*, s. 161, 7.

[104] *A.g.e.*, s. 160, 2.

[105] *A.g.e.*, s. 244, 6 ve s. 316, 3.

gibi yularından tutar.[106] İnsanlığa tanrıları, onların gücünü ve bereketini getirir; tanrılar psikolojide hayati hislerin ve enerjilerin çok özgür ve şen aktığı belirli durumları temsil eder. Nietzsche bu durumu aşağıdaki dizelerinde yakalar:

> Alev alev bir mızrakla sen,
> Ruhumun buzlarını paramparça ettin,
> Yüce bir umutla ilerleyinceye kadar
> Şimdi çağlayarak ve kükreyerek denize akıyor.[107]

354 Aşağıdaki yakarı bu temayı yankılar:

> İlahi kapılar, *rta*'nın çoğaltıcıları, açılsın . . . tanrılar ortaya çıkabilsin.[108] Gece ve Şafak . . . *rta*'nın genç anaları, kurban çayırında birlikte oturun.[109]

Güneşin doğuşuyla benzerlik apaçıktır. *Rta* güneş gibi görünür, çünkü genç güneş geceden ve şafaktan doğar.

355 *Rta* kavramının güneş, rüzgâr vb. gibi bir libido simgesi olduğunu göstermek için sanırım daha çok örnek gerekmiyor. Ancak *rta* daha az somuttur, belli bir yönün ve düzenliliğin soyut öğesini, önceden belirlenmiş düzgün yolu ya da süreci içerir. Bu nedenle, Stoacıların *heimarmene* kavramıyla doğrudan kıyaslanabilen bir tür felsefi libido simgesidir. Zira Stoacıların *heimarmene*'sinin yaratıcılık, ilkel sıcaklık anlamı vardı, aynı zamanda önceden belirlenmiş, düzenli bir süreçti (bu nedenle diğer anlamı: "yıldızların yükümlülüğü"). Psişik enerji olarak libidonun da haliyle bu vasıfları vardır; enerji kavramı düzenlenmiş bir süreç fikrini ister istemez içerir, çünkü süreç her zaman daha yüksek potansiyelden daha düşük potansiyele akar. Hayat süreci enerjisinden ibaret olan libido kavramı için de aynıdır bu. Libido yasaları hayat enerjisinin yasalarıdır. Enerji kavramı olarak libido, yoğunluğu haliyle değişen yaşam fenomenlerinin niceliksel açıklamasıdır. Fiziksel enerji gibi, libido da akla gelebilen her dönüşümden

---

[106] *A.g.e.*, s. 382, 3.
[107] Karş. *Şen Bilim*, 211.
[108] *Rig Veda*, s. 153.
[109] *A.g.e.*, s. 377.

geçer; bilinçdışı fantezilerde ve mitlerde bunun bol bol kanıtını görüyoruz. Bu fanteziler öncelikle enerjinin dönüşüm süreçlerinin bizatihi temsilleridir, kendi yasalarına uyarlar ve belli bir "yol"dan giderler. Bu yol enerjinin en uygun boşalmasını temsil eden çizgi ya da eğridir, işin sonucuna tekabül eder. Bu nedenle, akan ve tezahür eden enerjinin ifadesidir düpedüz. Yol *rta*, doğru yol, hayat enerjisinin ya da libidonun akışı, kendini sürekli yenileyen akışın yönlendirildiği önceden belirlenmiş rotadır. İnsanın kaderi psikolojisine bağlı olduğu ölçüde bu yol kaderdir de. Alınyazımızın ve var oluş yasamızın yoludur.

356 Böyle bir yönün ya da eğilimin insanın tamamıyla içgüdülerine teslim olması anlamına gelen doğalcılıktan başka bir şey olmadığını iddia etmek çok yanlış olurdu. İçgüdülerin her zaman "azalma" eğilimi gösterdiğini, doğalcılığın eğilimli yüzeyde etik dışı bir aşağıya doğru kayma olduğunu varsayar. Doğalcılığın böyle yorumlanmasına karşı söyleyecek hiçbir şeyim yok ama kendi kaderine terk edilen ve bu nedenle aşağıya doğru kaymak için her fırsata sahip insanı gözlemlemek zorundayım, örneğin ilkelin ahlak yasası vardır ama çok defa bu kural taleplerinin katılığı nedeniyle bizim uygar ahlakımızdan epeyce daha hoşgörüsüzdür. İyi ve kötünün ilkel için başka, bizim için başka anlama gelmesi fark etmez; onun doğalcılığı yasa koyuculuğa neden olur –başlıca konu budur. Ahlak, övünen Musa'nın Sina'da keşfettiği bir kavram yanılgısı değildir, hayatın yasalarının doğasında bulunan ve ev, gemi ya da başka bir kültürel araç gibi şekillendirilen bir şeydir. Libidonun doğal akışı, bu orta yol, insan doğasının temel yasalarına tamamıyla uymak demektir ve libidoya hayatın en uygun yönünü gösteren doğal yasalarla armoniden daha yüksek bir ahlak ilkesi olmayabilir. Hayata en uygun olan şey ilkel bencillikte bulunmaz, zira temelde insan öyle meydana getirilmiştir ki komşusuna verdiği memnuniyet kendisi için elzemdir. Ne de bireyci üstünlüğün dizgin vurulmayan açlığı bu en uyguna ulaşır, çünkü insanın içindeki kolektif öğe öylesine güçlüdür ki ahbaplık isteği çıplak bencilliğindeki bütün hazzı mahveder. En uygun olana ancak sistolle diyastolün art arda birbirini izlediği libidonun gelgitli yasalarına itaatle ula-

şılabilir -zevk veren ve zevke gerekli kısıtlamalar getiren, bizi hayattaki bireysel görevlere hazırlayan yasalar, işte bu görevler tamamlanmadan hayatta en uygun olana ulaşılamaz.

357 "Doğalcılığa" hayıflananların sandıkları gibi, orta yola ulaşmak içgüdüye teslim olmaya bağlıysa, insan zihninin hep bildiğine dair en derin felsefi spekülasyonda hiçbir varlık sebebi bulunmazdı. Ama Upanişadların felsefesini incelediğimizde en basit görevimizin tam da bu yola ulaşmak olmadığı izlenimine alışıyoruz. Hintlilerin bu içebakışları karşısında bizim Batılı kibrimiz barbar doğamızın damgasıdır, onların olağanüstü derinliği ve şaşırtıcı psikolojik doğruluğundan en ufak bir emare taşımaz. Hâlâ o kadar eğitimsiziz ki yapılacak iyi ve doğru işi bize göstersin diye dışarıdan yasalara, ustaya ya da yukarıdaki Baba'ya gerçekten ihtiyacımız var. Hâlâ böyle barbar olduğumuz için, insan doğasının yasalarına güvenmek bize tehlikeli ve etik dışı doğalcılık gibi geliyor. Neden böyle? Çünkü barbar, ince kültür cilasının altında vahşi hayvan korkusuna bol bol gerekçe bularak pusuda hazır bekler. Ama hayvan kafese kapatılarak evcilleştirilmez. *Özgürlük yoksa ahlak da yoktur*. Barbar içindeki hayvanı salıverdiğinde bu özgürlük değil, esarettir. Özgürlük kazanılmadan önce barbarlık yenilmelidir. İlkede, birey ahlakın asıl kökünü ve itici gücünü dıştan gelen kısıtlamalar değil, kendi doğasının bileşenleri olarak hissettiğinde bu meydana gelir. İnsan zıtların çatışması dışında bu farkındalığa başka nasıl ulaşır?

D. Çin Felsefesinde Birleştirme Simgesi

358 Zıtların arasında bir orta yıl fikri, *tao* karakteri halinde Çin'de de vardır. *Tao* kavramı M. Ö. 604'te doğan filozof Lao-tzu'nun adıyla bağdaştırılır genellikle. Ama bu kavram Lao-tzu'nun felsefesinden daha eskidir. Veda'daki *rta*'ya tekabül eden "göğün yolu"yla, yani antik halk dini Taoculukla bağlantılıdır. *Tao* şu anlamlara gelir: yol, yöntem, ilke, doğanın gücü yani hayatiyet, doğanın düzenli süreçleri, dünya fikri, bütün fenomenlerin birincil nedeni, doğru olan, iyi olan, ahlak düzeni. Hatta bazı çevirmenler *tao*'yu Tanrı diye çevirirler, gerekçeleri yok değildir, çünkü *rta* gibi, *tao*'da da bir nebze cevher var gibi geliyor bana.

359 Önce, Lao-tzu'nun klasik kitabı *Tao Te Ching*'den birkaç pasaj vereyim:

> Tao başka bir şeyin çocuğu muydu? Söyleyemiyoruz.
> Ama özsüz bir imge olarak Ata'dan önce vardı.[110]

> Şekilsiz yine de bütün bir şey vardı,
> Gökyüzünden ve yeryüzünden önce mevcut olan;
> Sessiz, özsüz,
> Hiçbir şeye bağlı olmayan, değişmeyen,
> Her şeyi saran, sadakatle,
> İnsan onu göğün altındaki her şeyin anası sanabilir.
> Hakiki adını bilmiyoruz;
> Ona verdiğimiz ad, "yol".[111]

360 Temel niteliğini belirtmek için, Lao-tzu onu suya benzetir:

> En yüce iyilik suyun iyiliğidir. Suyun iyiliği şu ki on binlerce yaratığa yararı vardır; yine de mücadele etmez, herkesin küçümsediği [alçak] yerlerle yetinir. Suyu Yol'a bu kadar yakınlaştıran budur.[112]

"Potansiyel" fikri daha iyi açıklanamazdı.

> Arzulamadan yaşayan, onun özünü görür,
> Arzusuna dört elle sarılan, onun ancak dış biçimini görür.[113]

361 Brahman'la ilgili temel fikirlerle yakınlık besbellidir, gerçi ille de doğrudan temas ima edilmez. Lao-tzu tamamıyla özgün bir düşünürdü, *rta-brahman-atman* ve *tao*'nun altında yatan ilkel imge insan kadar evrenseldir ve ilkel enerji kavramı yahut "ruh gücü" adıyla ya da verilebilen başka bir adla her çağın bütün halkları arasında ortaya çıkar.

---

[110] *Tao-te-king*, Kap. 4.
[111] *A.g.e.*, Kap. 25.
[112] *A.g.e.*, Kap. 8.
[113] *A.g.e.*, Kap. 1.

Hep böyle olanı bilen birinin içinde her şey için yer vardır.
İçinde her şey için yer bulunan birinin önyargısı yoktur.
Önyargısız olmak kral gibi olmaktır;
Kral gibi olmak semavi olmaktır.
Semavi olmak Tao'da olmaktır.
Tao sonsuzdur ve ona sahip olan biri
Bedeni son bulsa da mahvolmaz.[114]

362 Dolayısıyla, *tao* bilgisinin *brahman* bilgisi kadar kurtarma ve mutluluk verme etkisi vardır. İnsan *tao* ile, bitmeyen *yaratıcı an* (Bergson'un bu kavramını eski benzeriyle kıyaslayabilirsek) ile bir olur, zira *tao* zamanın da akışıdır. Bu akıldışıdır, akıl almazdır:

Tao kolay kavranmaz, kıyaslanamaz.
Zira göğün altındaki bütün yaratıklar Varlık [olarak Tao'nun] ürünleridir.
Varlık Varlık-Olmayan [olarak Tao'nun] ürünüdür.[115]
Tao gizli ve isimsizdir.[116]

Besbelli, zıtların akıldışı birliğidir, olan ve olmayanın simgesidir.[117]

Vadi Ruhu asla ölmez;
Ona gizemli Dişi denir.
Gizemli Dişinin kapısı
Gökyüzünün ve yeryüzünün doğduğu temeldir.[118]

363 *Tao* yaratıcı süreçtir, baba olarak oldurur, ana olarak doğurur. Bütün yaratılanların başlangıcı ve sonudur.

Eylemleri *Tao*'yla uyum içinde olan, *Tao*'yla bir olur.[119]

---

[114] *A.g.e.*, Kap. 16.
[115] *A.g.e.*, Kap. 21.
[116] *A.g.e.*, Kap. 40.
[117] *A.g.e.*, Kap. 41.
[118] *A.g.e.*, Kap. 6.
[119] *A.g.e.*, Kap. 23.

Dolayısıyla, mükemmel bilge kendini zıtlardan kurtarır, zira zıtların birbiriyle ilişkisini ve birbiri ardına değişimini görmüştür. Bu nedenle, şöyle denir:

İşin bittiğinde geri çekil
Göklerin tarzı böyle.[120]
[Mükemmel bilge] dostluğa sürüklenemez ya da geri çevrilemez,
Yararlanılamaz, zarar verilemez,
Yüceltilemez ya da aşağılanamaz.[121]

364 Tao'yla bir olmak çocukluk durumuna benzer:

Huzursuz fiziksel ruhun yoldan çıkmasını, Birliğe sıkıca sarılmasını, onu bırakmamasını engelleyebilir misin?
Nefesine yoğunlaştığında küçük bir çocuğun nefesi kadar yumuşatabilir misin onu?

Erkeği tanıyan biri yine de dişi olana yapışır,
Göğün altındaki her şeyi alarak berzah gibi olur;
Böyle berzah olunca,
Asla boşu boşuna çağırmadığı gücü hep bilir.
Çocukluk durumuna dönüştür bu.

Bu güçle dolu olan şeyin fütursuzluğu
Çocuğun fütursuzluğuna benzetilir belki.[122]

365 Bu psikolojik tutum, bildiğimiz gibi, gökler alemini elde etmenin temel koşuludur ve -bütün rasyonel yorumlara rağmen- akıldışı belli başlı bir simgedir, kurtarma etkisi buradan gelir. Hristiyanlığın simgesinin sosyal karakteri Doğu'nun ilgili kavramlarından daha fazladır. Bunlar, insanlar ve şeylerden ya da -daha yüksek bir gelişim seviyesinde- tanrılardan ya da ilahi ilkeden çıkan büyülü güce dair çok eski dinamizm fikirleriyle doğrudan bağlantılıdır.

366 Taoculuğun belli başlı kavramlarına göre, *yang* ve *yin*

---

[120] *A.g.e.*, Kap. 9.
[121] *A.g.e.*, Kap. 56.
[122] *A.g.e.*, Kap. 10, 28, 55.

olarak *tao* temelde bir zıt çifte ayrılır. *Yang* sıcaklığı, aydınlığı, erkekliği simgeler; *yin* soğuk, karanlık, dişiliktir. *Yang* gökyüzü, *yin* yeryüzüdür. *Yang*'ın gücünden, insan ruhunun semavi parçası *shen* doğar, yin'den dünyevi parçası *kwei* oluşur. Mikro kozmos olarak insan zıtları uzlaştırır. Gök, insan ve yer dünyanın başlıca üç öğesini yani *san-tsai*'yi meydana getirir.

367 Böyle çizilen resim bütünüyle ilkel bir fikirdir, benzerlerini başka yerlerde örneğin bir Batı Afrika mitinde görürüz, burada ilk ebeveyn (gök ve yer) Obatala ve Odudua aralarında bir oğul, bir erkek meydana gelinceye kadar birlikte sukabağında yatar. Bu nedenle, dünyadaki zıtları birleştiren mikro kozmos olarak insan, psikolojik zıtları birleştiren akıldışı simgenin karşılığıdır. İnsanın bu ilkel imgesi, Schiller'in simgeyi "yaşayan biçim" olarak tanımlamasına uygundur.

368 Psişenin *shen* (ya da *hwan*) ruhuyla *kwei* (ya da *p'o*) ruhuna ayrılması büyük bir psikolojik hakikattir. Çin'deki bu anlayış *Faust*'un iyi bilinen bir pasajında yankılanır:

> Göğsüme yerleşen iki ruh var,
> Ötekinden ayrılmak isteyen biri,
> Biri de atak bir sevgi tutkusunda,
> Kenetlenmiş dünyaya tüm öğeleriyle,
> Öteki var gücüyle sıyrılıp sıkıntıdan
> Atalar yurduna yükselmek istiyor.

369 İkisi de insanı ölçüsüz tutumlara sürüklemeye, maddi ya da ruhsal düzeyde dünyaya bulaştırmaya çabalayan karşılıklı antagonist iki eğilimin mevcudiyeti, onu kendisine yabancılaştırır ve bu nedenle, bir karşı ağırlığın mevcudiyetini gerektirir. O da "akıldışı üçüncü", yani *tao*'dur. Dolayısıyla, zıtlarla çekişmeye girme korkusuyla bilge, *tao*'yla uyumlu yaşamak için kaygıyla çaba gösterir. Lao-tzu'nun tekrar tekrar vurguladığı gibi, *tao* akıldışı olduğundan bu, iradeyle elde edilmez. Çinlilere özgü başka bir kavramın, *wu-wei* kavramına özel bir anlam verir bu. *Wu-wei* "eylememe" demektir ("hiçbir şey yapmama" ile karıştırılmamalı). Çağımızın büyüklüğü olduğu kadar kötülüğü de olan aklî "eyleyiş" *tao*'ya götürmez.

370 Öyleyse, Taocu etiğin amacı *tao*'ya dönerek, zıtların kozmik geriliminden kurtulmaktır. Bu bağlamda, 17. yüzyılın seçkin Japon filozofu "Omi bilgesi" Nakae Toju'yu[123] da unutmamalıyız. Çin'den göç eden Chu-hi okulunun öğretisini kendisine temel alarak, iki ilke, *ri* ve *ki* ilkelerini oluşturdu. *Ri* dünyanın ruhu, *ki* dünyanın maddesidir. Gelgelelim, *ri* ve *ki* aynıdır, çünkü ikisi de Tanrı'nın vasfıdır, bu nedenle, bu iki ilke ancak onda ve onun aracılığıyla vardır. Tanrı, onların birliğidir. Keza ruh *ri*'yi ve *ki*'yi içerir. Toju, Tanrı konusunda şöyle der: "Dünyanın özü olarak Tanrı dünyayı kucaklar ama aynı zamanda Tanrı bizim ortamızda hatta bedenlerimizdedir." Toju için, Tanrı evrensel Ben'dir, bireysel Ben içimizdeki "gökyüzü"dür, *ryochi* adı verilen aşırı duyarlı ilahi bir şeydir. *Ryochi* "içimizdeki Tanrı"dır ve her bireyin içinde yaşar. Hakiki Ben'dir. Toju, hakiki Ben'le sahte Ben'i birbirinden ayırır. Sahte Ben, sapkın inançlardan meydana gelen edinilmiş kişiliktir. Bu sahte Ben'i *persona* yani çevremizdeki dünyaya etkimizi ve onun bizim üzerimizdeki etkisini yaşayarak oluşturduğumuz kendimizle ilgili genel bir fikir olarak tanımlayabiliriz. Schopenhauer'in sözleriyle persona, insanın kendisine ve dünyaya nasıl *göründüğü*dür, onun ne olduğu değil. Ne olduğu insanın bireysel Ben'idir, Toju'ya göre, "hakiki Ben" ya da *ryochi*'dir. *Ryochi*'ye "yalnız olma" ya da "yalnız bilme" de denir, çünkü açıkçası bu, dış tecrübenin koşullandırdığı bütün kişisel yargıların dışında, Ben'in özüyle ilişkili bir durumdur. Toju *ryochi*'yi *summun bonum*, "mutluluk" diye düşünür (*brahman* mutluluktur yani *ananda*). Dünyayı kaplayan aydınlıktır -Inouye'ye göre, *brahman*'la başka bir benzerlik. İnsan sevgisidir, ölümsüzdür, her şeyi bilir, iyidir. Kötülük, iradeden gelir (Schopenhauer'in gölgeleri!). *Ryochi* kendini düzenleme işlevidir, zıt olan *ri*'yle *ki*'yi birleştiren ve onlara aracılık edendir; Hintlilerin, "yürekte yaşayan yaşlı bilge" fikriyle tam uyum içindedir. Ya da Japon felsefesinin Çinli babası Wang Yang-ming'in dediği gibi: "Her yürekte bir *sejin* (bilge) yaşar. Ancak biz buna kesinlikle inanmayız, bu nedenle, hepsi gömülü kalır."

---

[123] Tetsujiro Inouye, *Die japanische Philosophie.*

* * *

371 Wagner'in *Parsifal*'indeki problemin çözümüne yardım edenin hangi ilkel imge olduğunu anlamak bu bakış açısından[124] artık zor değildir. Burada kutsal mızrağın mülkiyetini alan Klingsor'ın gücüyle Kâse'nin temsil ettiği zıtlar arasındaki gerginlik acıya yol açar. Amfortas'ın yoksun olduğu libidoyu ya da içgüdüsel hayatiyeti simgeleyen Kundry, Klingsor'ın büyüsünün etkisindedir. Parsifal libidoyu tedirgin, zorlanımlı içgüdüsellik durumundan kurtarır, çünkü ilk olarak Kundry'ye yenik düşmez, ikinci olarak da Kâse'nin maliki değildir. Kâsenin maliki Amfortas'tır ve Amfortas bunun acısını çeker, çünkü libidodan yoksundur. Parsifal'de ikisi de yoktur, zıtlardan ari, *nirdvandva*'dır ve bu nedenle, kurtarıcıdır, şifa ve yenilenmiş hayatiyet verir, Kâse'nin aydınlık, semavi ve dişi simgesini mızrağın karanlık, dünyevi, erkek simgesiyle birleştirir. Kundry'nin ölümü, libidonun evcilleşmemiş doğalcı biçiminden (karş. "boğa biçimi", par. 350) kurtulması kabul edilebilir, doğalcı biçim cansız bir kabuk gibi düşer, enerjiyse Kâse'nin parıltısında yeni bir hayat ırmağı olarak aniden ortaya çıkar.

372 Parsifal, (en azından kısmen istemeden de olsa) zıtlardan vazgeçerek libidonun tıkanmasına neden oldu, bu da yeni bir potansiyel yarattı ve böylece enerjinin yeni tezahürünü mümkün kıldı. Kesin cinsel simgecilik mızrakla Kâsenin birliğinin cinselliğin açığa çıkması anlamına geldiğine dair tek taraflı bir yoruma kolayca sevk edebilir. Ne var ki Amfortas'ın kaderi konunun cinsellik olmadığını gösterir. Tam tersine, Amfortas'ın çektiği acının nedeni doğaya bağlı, hayvani tutumuna geri dönmesiydi, gücünü kaybetmesine yol açtı bu. Kundry'nin onu ayartması tam da onu yaralayan şeyin cinsellik değil doğaya bağlı bir zorlanım tavrı, biyolojik dürtüye pasifçe boyun eğmesi olduğunu gösteren simgesel bir eylemdi. Bu tavır psişemizin hayvani yanının üstünlüğünü ifade

---

[124] [Aşağıdaki dört paragraf Çin simgeciliği konusunun dışına çıktıktan hemen sonra gelmekle birlikte, 4. altbölümde tartışılan zıtlar probleminin Batılı çözümüne bir köprü-geçiş kabul edilebilir. Bu pasaj par. 394-401'deki *vas*/Kâse simgesinin yorumu ve kökeniyle doğrudan ilgilidir. -EDİTÖRLER].

eder. Hayvanın kaderinde yazılı kurban yarası yendiği insanı etkiler. *Dönüşümün Simgeleri*'nde işaret ettiğim gibi, temel problem bizzat cinsellik değildir, libidonun evcilleşmesidir, bu da ancak, libidonun en önemli ve en tehlikeli ifade biçimlerinden biri halini alınca cinsellikle ilgili olur.

373 Mızrakla Kâse'nin birliği ve Amfortas vakasında sadece cinsel problem fark ediliyorsa, çözümsüz bir çelişkiye bulaşırız, çünkü zarar veren şey iyi eden çaredir de. Zıtların daha yüksek düzlemde birleştiği görüldüğünde, bunun şu ya da bu biçimde cinsellik meselesi olmadığı, cinsellik dahil her eylemi düzenleyen tutum meselesi olduğu anlaşıldığında böyle bir paradoks doğrudur ve izin verilebilir. Analitik psikolojide pratik problemin cinsellikten ve cinselliği bastırmaktan daha derinde yattığını bir kere daha vurgulamalıyım. Bu bakış açısı psişenin çocuksu, dolayısıyla hastalıklı kısmını açıklarken kuşkusuz çok değerlidir ama psişenin tamamını açıklayan bir ilke olarak çok yetersizdir. Cinselliğin ya da güç içgüdüsünün arkasında cinselliğe ve güce yönelik *tutum* vardır. Tutum hem sezgisel (yani bilinçdışı ve kendiliğinden) fenomen hem de bilinçli bir işlev olduğu nispette, çoğunlukla *hayat görüşü*dür. Zihniyetimizi koşullandıran bazı kolektif fikirler problematik şeylerin hepsiyle ilgili anlayışımızı kimi zaman bilinçli ama daha çok bilinçdışı şekilde fazlasıyla etkiler. Bu kolektif fikirler geçmiş yüzyılların veya dönemlerin hayat ve dünya görüşüyle yakından bağlantılıdır. Bu bağımlılığın bilincinde olup olmamamızın bununla hiç ilgisi yoktur, çünkü bu fikirler soluduğumuz hava aracılığıyla bizi etkiler. Kolektif fikirlerin her zaman dinsel bir karakteri vardır ve felsefi fikir ancak ilkel imgeyi ifade ettiğinde kolektif olur. Bunların dinsel karakteri, kolektif bilinçdışının gerçekliklerini ifade etmelerinden ve böylece gizli enerjileri açığa çıkarabilmelerinden kaynaklanır. Kuşkusuz cinsellik dahil, hayatın önemli problemleri kolektif bilinçdışının ilkel imgeleriyle her zaman ilişkilidir. Bu imgeler, gerçeklikte hayatın karşımıza çıkardığı problemlere tekabül eden dengeleme ya da telafi etkenleridir.

374 Bu şaşılacak bir mesele değil çünkü bu imgeler var olma ve uyum sağlama mücadelesinin binlerce yıllık tecrübe-

sinin tortularıdır. Hayatta her önemli tecrübe, her derin çatışma bu imgelerin biriken hazinesini harekete geçirir, içlerinde kümeleşmeye neden olur. Ama birey kendinin çok farkındaysa ve körü körüne yaşamaktansa kazandığı tecrübeleri düşündüğünü de anlama gücüne sahipse bunlar bilince ulaşabilir. Körü körüne yaşadığında insan miti ve simgeyi bilmeden yaşar.

4. Simgenin Göreceliliği

A. Kadına İbadet ve Ruha İbadet

375 Zıtları birleştiren ilke Hristiyanlıkta *Tanrı'ya ibadet*tir, Budizm'de *Ben'e ibadet*tir (kendini geliştirme), Spitteler ve Goethe'deyse *kadına ibadet*in simgelediği *ruha ibadet*tir. Bu sınıflandırmaya bir yandan modern bireyci ilke, öte yandan her ırka, her kabileye, her aileye, her bireye kendi din ilkesini devreden ilkel çok sayıda şeytana tapma dahildir.

376 *Faust*'ta Ortaçağ geçmişi çok özel bir anlama gelir, çünkü modern bireyciliğin doğumunu yöneten bir Ortaçağ öğesi vardır aslında burada. Bana öyle geliyor ki bu, kadına tapmayla başladı, psikolojik etken olarak insan ruhunu bir hayli güçlendirdi, çünkü kadına ibadet ruha ibadet demekti. Bu, Dante'nin *İlahi Komedya*'sından başka bir yerde daha güzel, daha mükemmel ifade edilmez.

377 Dante, hanımının manevi şövalyesidir; hanımı uğruna, alt ve üst dünyalarda maceraya atılır. Bu kahramanca uğraşta, hanımının simgesi semavi ve gizemli Tanrının Anası figürüne yüceltilir –nesneden ayrılan ve bütünüyle bir psikolojik etkenin kişileştirilmesi ya da daha ziyade bilinçdışı içeriklerin kişileştirilmesi haline gelen figür, bu içeriklerin kişileştirilmesine ben *anima* adını verdim. *Cennet*'in XXXIII. kantosunda Dante'nin psişik gelişiminin bu doruk noktası Aziz Bernard'ın duasında ifade edilir:

> Bakire ana, Oğlunun kızı,
> Yaratılanın en yücesi en yalını,
> Sonsuz kararın dönüm noktası,
> Öyle soylu kıldın ki insan doğasını,

Yaradan gocunmadı,
Kendini insan kıldı.

Ayrıca bu gelişime 22-27, 29-33, 37-39 numaralı dizelerde de değinilir.

Evrenin uçurumunun dibinden buraya,
ruhun yaşamlarını birer birer gören
bu kişi şimdi senden
gözlerini yukarılara,
Yaradana doğru kaldırma
gücü vermeni istemekte.
Onun görmesi için duyduğun isteği
o denli duymamış olan ben,
desteğini diliyorum senin
ona görünmesi için yüce sevincin,
dualarınla onu ölümlülük engellerinden
çözmeni istiyorum senden.
...
Koruman geçit vermesin insancıl dürtülere,
bak Beatrice de, öbür cennetliklerle
ellerini kavuşturmuş beni desteklemekte.

378 Dante'nin burada Aziz Bernard'ın ağzından konuşması kendi varlığının dönüşümüne ve yücelmesine işaret eder. Aynı dönüşümü Gretchen'den Helen'e, Helen'den Tanrının Anasına yükselen Faust da yaşar; en sonunda, Doktor Marianus olarak, en büyük hedefine ulaşıncaya kadar tekrarlayan mecazi ölümlerle (Arabacı Çocuk, cüce, Euphorion) doğası değişir. Bu durumda Faust, Bakire Ana'ya dua eder:

Evrenin en yüce kraliçesi!
Bırak beni masmavi,
Gerilmiş çadırlarında, gökyüzünün
Göreyim gizemlerini, doyasıya.
Hoş gör, bir erkeğin yüreğini
Sevgiyle, duyarlıkla oynatan,
Kutsal bir aşk ile
Sana doğru koşturanı.
Yenilmez gücümüz bizim

Yüce buyruğun duyulunca;
Yumuşar birden içimizde taşkınlık.
Yatıştırınca gönlümüzü sen.
En güzel anlamında sözcüğün bir kız,
En saygın bir anne, sonra,
Seçkin kraliçemiz, bizim,
Tanrılar arasında yüce.
...
Bakın gözlerine kurtarıcının,
Ey ince duygulu tövbe edenler,
Mutlu yazgınızı
Överek kutlayın.
Bütün arınmış duygulular
Kulun olsun senin;
Sen, ey kız, Anne, Kraliçe,
Tanrıça, hep kayırıcı ol!

379 Ayrıca bu bağlamda Loreto Ayinindeki Meryem Ananın simgesel niteliklerinden bahsedebiliriz.

Mater amabilis	Candan Ana
Mater admirabilis	Göz kamaştırıcı Ana
Mater boni consilii	Nasihatler Anası
Speculum justitiae	Adaletin Aynası
Sedes sapientiae	Bilgelik Makamı
Causa nostrae latitae	Mutluluğumuzun Nedeni
Vas sprituale	Ruh Kasesi
Vas honorabile	Onur Kasesi
Vas insigne devotionis	Asil Fedakarlık Kasesi
Rosa mystica	Gizemli Gül
Turris Davidica	Davut Kulesi
Turris eburnea	Fildişi Kulesi
Foederis arca	Antlaşma Sandığı
Janua coeli	Cennetin Kapısı
Stella Matutina	Sabah Yıldızı[125]

380 Bu vasıflar Bakire Ana imgesinin işlevsel anlamını ortaya koyar: Ruh-imgesinin (*anima*) bilinçli tutumu nasıl etkilediğini gösterirler. Bakire Ana bilgeliğin ve yenilenmenin kaynağı, takva kâsesi olarak ortaya çıkar.

[125] *Rituale Romanum.*

381 Kadına ibadetten ruha ibadete bu karakteristik geçişi erken Hristiyanlık dönemine ait bir belgede, M.S. 140 civarında yıldızı parlayan Hermas'ın *Çoban*'ında buluyoruz. Yunanca yazılmış bu kitap yeni imanın sağlamlaştırılmasını anlatan birtakım görüyü ve açıklamayı kapsar. Uzan zamandır kanonik kabul edilen kitabı yine de Muratori Kanonu reddetmiştir. Kitap şöyle başlar:

> Beni büyüten adam Roma'da Rhoda diye birine sattı beni. Yıllar sonra Rhoda'yla tekrar ahbaplık kurdum, onu kız kardeş gibi sevmeye başladım. Bir gün onu Tiber'de yıkanırken gördüm, elimi uzattım, ırmaktan çıkmasına yardım ettim. Güzelliğini görünce yüreğimde şöyle düşündüm: "Bu kadar güzel, bu kadar seçkin bir eşim olsaydı, mutlu olurdum." Tek isteğim buydu, başka hiçbir isteğim yoktu.[126]

382 Bu tecrübe, ardından gelen görüdeki epizodun başlangıç noktasıydı. Açıkçası Hermas, Rhoda'ya köle olarak hizmet etmişti; sonra, genellikle olduğu gibi, özgürlüğüne kavuştu, ardından onunla tekrar karşılaştı, belki hoşlanmak kadar minnet duygusuyla da yüreğinde sevgi uyandı, gerçi bunun kardeş sevgisi karakteri taşıdığının farkındaydı. Hermas Hristiyandı, üstelik metinde daha sonra açıklandığı gibi, o tarihte çoktan aile babasıydı, erotik öğeyi kolayca bastıran koşullar . . .Yine de birçok problemi kuşkusuz etkileyen özel durum, muhtemelen erotik arzuyu bilince daha çok çıkarıyordu. Aslında Rhoda keşke eşi olsaydı, düşüncesinde bu açıkça ifade edilir, gerçi Hermas'ın vurgulamak için çaba gösterdiği gibi, bu düşünce bu basit ifadeyle sınırlı kalır, çünkü daha sarih ve doğrudan bir şey hemen bir ahlak yasağı kapsamına girer ve bastırılırdı. Bunu takip eden ifadeden, bu bastırılmış libidonun Hermas'ın bilinçdışında güçlü bir dönüşüm yarattığı, zira ruh-imgesine hayat aşıladığı, kendiliğinden bir tezahüre neden olduğu bellidir.

> Tanrı'nın yarattıklarının mükemmelliğini, güzelliğini ve gücünü överek Cumæ'ye giderken bir süre sonra uyku bas-

[126] [Migne PG II col. 891 vd.]

tırdı. Bir ruh beni eline geçirdi, insanın gidemeyeceği, yolu olmayan bir bölgeye götürdü. Zira burası kaya yarıklarıyla doluydu, ırmağın yollarıyla yarılmıştı. Irmaktan geçerek düzlüğe geldim, kendimi dizlerimin üzerine attım, günahlarımı itiraf ederek Tanrı'ya dua ettim. Ben böyle dua ederken gökler açıldı ve gökten beni selamlayarak "Selam sana, Hermas!" diyen özlediğim o hanımı gördüm. Gözlerim onun üzerine sabitlendiğinde onunla konuşarak "Hanımım, burada ne yapıyorsun?" dedim. Şöyle yanıtladı: "Rabbin huzurunda seni günahlarınla suçlamak için yukarı alındım." Ona şöyle dedim: "Suçluyor musun beni, şimdi?" "Hayır" dedi, "Yine de sana söyleyeceğim sözlere kulak ver şimdi. Zira göklerde oturan, var olanı var olmayandan yaratan, onu öven, Kendi Kutsal Kilisesi için onu geliştiren Tanrı sana dargın, çünkü sen bana karşı günah suçu işledin." Onunla konuşup cevap verdim: "Sana karşı nasıl günah işledim? Ne zaman, nerede sana kötü bir söz söyledim? Sana tanrıça diye bakmadım mı? Sana kardeş gibi davranmadım mı? Neden, ey hanımım, böyle kötü ve murdar şeylerle beni haksız yere suçluyorsun?" Gülümsedi, şunları söyledi: "Günah arzusu senin yüreğinde doğdu. Ya da doğru bir adamın yüreğinde günahkâr bir arzu beslemesi senin gözünde günah değil mi, aslında? Doğrusu, günah" dedi "ve büyük günah. Zira doğru adam doğrunun peşinde koşar."[127]

383 Bildiğimiz gibi, tek başına gezmeler gündüz hayal kurmaya ve hülyaya dalmaya neden olur. Hermas Cumæ'ye giderken muhtemelen hanımını düşünüyordu; o böyle düşünceye dalmışken, bastırılmış erotik fantezi libidosunu yavaş yavaş bilinçdışına çekti. Bilinç yoğunluğunun böyle azalması sonucunda uykuya yenildi, uyurgezer ya da vecde durumuna girdi, bu da bilinci tamamıyla esir eden çok yoğun bir fanteziden ibaretti. Sonradan yaşadığının erotik bir fantezi olmaması anlamlıdır; bunun yerine fantezisinde, ırmağı geçme ve yolu bulunmayan bir ülkeye seyahat etme olarak temsil edilen başka bir ülkeye adeta aktarılması anlamlıdır. Bilinçdışı ona üst dünya gibi görünür, burada olaylar meydana gelir, insanlar birebir gerçek dünyadaki gibi hareket ederler.

[127] Karş, *a.g.e..*, s. 7-9.

Hanımı erotik bir fantezide değil, "ilahi" tarzda önünde belirir, ona göklerdeki bir tanrıça gibi görünür. Bastırılmış erotik izlenim tanrıçanın gizli ilkel imgesini, yani arketip ruh-imgesini harekete geçirmiştir. Belli ki erotik izlenim kolektif bilinçdışında arkaik tortularla birleştirmiştir, bu tortular çok eski zamandan beri kadının doğasının canlı izlenimlerinin damgasını -ana olarak kadın ve arzu edilebilir genç kız olarak kadın- saklamıştır. "İlahi" vasfını yani karşı koyulamayan ve kesinlikle zorlayan bir şey özelliğini tamamıyla hak eden böyle izlenimler hem çocukta hem de yetişkinde güçleri açığa çıkardığı için muazzam kuvvetlidir. Bu güçlerin şeytani kuvvetler olduğunu kabul etmenin nedeni, pek de ahlaki bastırma değildir, daha çok, bu cephe değişikliğiyle denge kaybına karşı önlem almak isteyen psişik organizmanın kendini ayarlamasıdır. Zira bir insanı tamamıyla diğerinin merhametine bırakan ihtirasın galip gelen gücü karşısında psişe karşı denge kurmayı başarırsa insanı nesnenin büyüsünün lanetinden kurtarmış olur, öyle ki ihtirasın doruğunda sınırsız arzu edilen nesnenin put olduğu su yüzüne çıkar ve insan ilahi imgenin önünde diz çökmeye zorlanır. İnsan tekrar kendine gelir ve eski giysisini yeniden giyerek kendini bir kere daha insanlarla tanrıların arasında bulur, kendi yolundan gider, kendi yasalarına riayet eder. İlkelin peşini bırakmayan dehşetli korku, sanki büyünün gücüyle yüklüymüş gibi, büyülü olduğunu hemen hissettiği etkileyici her şeyden kapıldığı dehşet bütün ihtimallerin en korkuncuna, yani hastalığa ve ölüme kaçınılmazca yol açan ruhun kaybına karşı maksatlı bir şekilde onu korur.

384 Ruhun kaybı, insanın doğasının bir parçasından kurtulması demektir; kompleksin yok olması ve azat edilmesidir bu, sonucunda, insana tümüyle baskı yaparak, bilincin acımasız gaspçısı haline gelir. İnsanı yolundan çıkarır, körü körüne tek taraflılığının kaçınılmazca kendisini mahvetmesine yol açtığı eylemlere sürükler. Herkesin bildiği gibi, ilkeller çılgına dönme, cin çarpması ve benzeri fenomenlere maruz kalırlar. İhtirasın şeytani karakterini tanıma etkili bir korunmadır, zira nesneyi en güçlü büyüden hemen yoksun bırakır, büyünün kaynağını cinlerin dünyasına, yani ihtirasın gücünün aslında

kaynaklandığı bilinçdışına sürgün eder. Ruhu geri getirmeyi ve büyüyü bozmayı amaçlayan cin çıkarma ayinleri de, keza libidonun geriye, bilinçdışına akmasını etkiler.

385 Hermas vakasında bu mekanizma açıkça işler. Rhoda'nın ilahi hanıma dönüşmesi asıl nesneyi onun etkileyici ve yıkıcı gücünden yoksun bırakır, Hermas'ı kendi ruhunun yasasına ve bu yasanın kolektif belirleyicilerine tabi kılar. Yeteneği ve bağlantıları sayesinde Hermas'ın, çağının ruhsal hareketlerinde kuşkusuz önemli bir payı vardı. Kardeşi Pius o dönemde Roma'da başpiskopos makamındaydı. Bu nedenle Hermas, eski bir köle olarak bilinçli halde anlayabildiğinden daha önemli ölçüde, döneminin önemli bir görevini yerine getirecek nitelikteydi muhtemelen. Önemli ruhsal dönüşüm sürecinde ırk engelleri ve tuhaflıkları kuşkusuz ona farklı bir işlev yüklemediyse dönemin hiçbir yetenekli zihni Hristiyanlığı yaymak gibi çağdaş bir göreve uzun süre uzak duramazdı. Tıpkı hayatın dış koşullarının insanı sosyal bir işlevde bulunmaya zorlaması gibi, psişenin kolektif belirleyicileri de onu fikirleri ve kanıları sosyalleştirmeye sevk eder. Hermas ihtirasın okuyla yaralandıktan sonra muhtemel bir toplumsal uygunsuzluğu dönüştürüp ruhuna yarar sağladı, ruhsal doğanın sosyal görevini başarıyla tamamlamaya yöneldi, o zaman için bunun önemi elbette az değildi.

386 Hermas'ı bu göreve uygun duruma getirmek için, nesneyle son erotik bağ ihtimalini ruhun yok etmesi açıkça gerekliydi, çünkü bu kendine karşı dürüst olmamak anlamına gelirdi. Herhangi bir erotik arzuyu bilinçli halde inkâr ederek Hermas, erotik arzunun mevcut olmamasının kendisi için daha hoş olacağını kanıtladı sadece ama bu hiçbir erotik niyetinin ve fantezisinin gerçekte bulunmadığının hiçbir surette kanıtı değildi. Dolayısıyla, hükümran hanımı yani ruh Hermas'a günahın varlığını acımasızca açıkladı, böylece onu nesneye gizli esaretinden serbest bıraktı. "Takva kâsesi" olarak hanımı, semeresizce tükenme noktasına gelmiş ihtirası üstlendi. Çağdaş görev tamamlanacaksa bu ihtirasın son kalıntısının kökü kazınmalıydı ve bu, insanı tensel esaretten, ilkel *gizemli katılış* durumundan kurtarmaya dayanıyordu. Bu çağda bir insan için, bu esaret dayanılmazdı. Psişik dengeyi ye-

niden kurmak için ruhsal işlev farklılaştırılmalıydı. Çoğu Stoacı öğretiye yoğunlaşan, bunu "itidal"i başararak yapmak için gösterilen bütün felsefi çabalar akılcılıkları yüzünden başarısızlığa uğradı. İnsanın aklı zaten denge organıysa ancak akıl insana denge sağlayabilir. Ama kaç bireyde ve tarihin hangi dönemlerinde böyle oldu? Esasında, insanı kendisine ortada bir yer bulmaya zorlayacak gerçek durumunun tam zıddına ihtiyacı vardır. Salt akıl adına, anlık durumun tensel çekiciliğinden asla vazgeçemez. Geçiciliğin gücünün ve hazzının karşısına sonsuzluğun sevincini ve tensel ihtirasın karşısına ruhsallığının vecdini koymalıdır. Birinin inkâr edilemeyen gerçekliği öbürünün zorlayan gücüne denk olmalıdır.

387 Hermas, erotik arzusunun gerçekte var olduğu içgörüsüyle, bu metafizik gerçekliği kabul edebildi. Eskiden somut nesneye yapışan tensel libido şimdi onun ruh-imgesine geçti ve ona nesnenin özellikle kendi adına iddiada bulunduğu gerçeklik havası verdi. Sonuçta Hermas'ın ruhu konuştuğunda iyi bir etki yapar ve taleplerini başarıyla dayatır.

388 Hermas'la sohbet ettikten sonra Rhoda'nın imgesi kaybolur, gökler kapanır. Rhoda'nın yerinde şimdi, "parıltılı giysiler içinde yaşlı bir kadın" belirir, erotik arzusunun günah ve saygıdeğer ruha aptalca bir saygısızlık olduğunu ama Tanrı'nın bu nedenle ona çok kızmadığını, çünkü ailesinin günahlarına Hermas'ın göz yumduğunu ona bildirir. Libido, erotik arzusundan böyle ustalıkla tamamıyla geri çekilir ve çarçabuk toplumsal göreve yönelir. Rhoda'nın imgesini ruhun bir kenara bırakıp yaşlı kadın görünüşü alması, dolayısıyla, erotik öğenin çekilebildiği kadar arka plana çekilebilmesi özel bir arınmadır. Daha sonra Hermas'a bu yaşlı kadının Kilise olduğu açıklanır; somut ve kişisel olan soyutlamada çözülmüş ve idea önceden asla sahip olmadığı bir gerçeklik kazanmıştır. Sonra, yaşlı kadın ona dinsizlere ve mürtetlere saldıran gizemli bir kitap okur ama Hermas tam anlamını kavrayamaz. Sonra kitabın bir misyonu öngördüğünü öğreniriz. Nitekim hükümran hanımı ona görev verir, hanımının şövalyesi olarak bu görevi tamamlamaya söz verir. Erdem sınaması da eksik değildir. Zira çok geçmeden Hermas bir görü görür, görümde yaşlı kadın yeniden belirir, vahyi açıklamak

için beşinci saatte döneceği vaadinde bulunur. Bunun üzerine Hermas belirlenen yerdeki ülkenin yolunu tuttu, burada yastık ve ince keten örtüyle donatılmış bir fildişi kanepe buldu.

> Orada duranlara bakarken çok şaşırdım, üzerime bir titreme geldi, saçlarım diken diken oldu, dehşetli korkuya kapıldım, çünkü yalnızdım. Ama tekrar kendime geldiğimde, Tanrı'nın ihtişamını hatırladım, yeniden cesaret buldum; yere diz çöktüm, daha önce yaptığım gibi, yine Tanrı'ya günahlarımı itiraf ettim. Sonra kadın altı gençle beraber yanıma geldi, onları daha önce görmüştüm, yanımda durdular, dua ederken ve Tanrı'ya günahlarımı itiraf ederken beni dinlediler. Kadın bana dokunarak şöyle dedi: "Hermas, bütün dualarını ve günahlarını saymayı bitir. Doğruluk için de dua et, böylece birazını beraberinde evine götür." Eliyle beni ayağa kaldırdı, kanepeye götürdü, gençlere şöyle dedi: "Gidin, yapın!" Gençler gidip yalnız kaldığımızda şöyle dedi: "Buraya otur!" "Hanımım, önce büyük otursun" dedim. "Sana söylediğimi yap, otur" dedi. Ama sağına oturacakmış gibi yaptığımda, soluna oturmam için eliyle işaret etti.
>
> O sırada, sağına neden oturamadığımı merak edip dertlenirken bana şöyle dedi: "Neden hüzünlendin, Hermas? Sağdaki yer Tanrı'yı çoktan hoşnut etmiş ve onun Adına acı çekmişler için. Ama senin onlarla beraber oturmadan önce çok eksiğin var. Yine de, eskisi gibi sıradan kal, elbette onlarla oturacaksın, dolayısıyla, onların yaptıkları işi tamamlayan ve çektikleri acıya dayanan herkesin olacak orası."[128]

389 Bu durumda, erotik bir yanlış anlamayı kafasından atması Hermas için çok kolay olurdu. Buluşma yeri kendisinin belirttiği gibi "güzel bir inziva noktası" hissini uyandırıyordu. Orada bekleyen zengin kanepe Eros'u kaçınılmazca hatırlatır, öyle ki bunu gördüğünde Hermas'ı alt eden dehşet hissi gayet anlaşılabilirdir. Kutsallıktan uzak bir ruh durumuna düşmesin diye, açıkçası, bu erotik çağrışımlara şiddetle karşı koyarak savaşmalıdır. Hermas ayartılmayı anlamış gibi görünmez, belki de dehşetinin tanımında bu zaten gizlidir - bir nebze dürüstlük o dönemin insanına bugünün insanından

---

[128] *A.g.e.*

daha kolay geliyordu. Zira o çağda insan, doğasıyla bizden daha yakın temastaydı ve bu nedenle, doğal tepkilerini doğrudan algılayacak, bunların ne olduğunu tanıyacak durumdaydı. Hermas'ın vakasında kutsal olmayan duyumlar onu günahlarını itiraf etmeye pekâlâ teşvik etmiş olabilirdi. Her halükârda, onun sağda mı, solda mı oturacağına dair sonraki sorusu hanımının onun ahlakını kınamasına yol açar. Zira Romalı kâhinler soldan gelen işaretlere olumlu bakmakla birlikte, hem Yunanlar hem de Romalılar için sol taraf genellikle uğursuzdu. Ama burada sorulan sağ mı, sol mu sorusunun halkın batıl inançlarıyla ilgisi yoktur, açıkçası, kökeni Kutsal Kitap'tır, Matta 25:33'e göndermedir: "Koyunları sağına, keçileri soluna alacak." Koyunlar, zararsız ve uysal doğalarından ötürü iyi insanlara kinayedir, keçilerin ele avuca sığmaz ve şehvetli doğasıysa onları kötülerin imgesi yapar. Hanımı Hermas'a solundaki yeri göstererek ona, psikolojisini anladığını mecazen açıklar.

390 Hermas, kaydettiği gibi, hanımının soluna ziyadesiyle üzgün oturduğunda hanımı ona bir görü sahnesini gösterir, sahne Hermas'ın gözlerinin önüne serilir. Hermas, on bin kişinin yardımıyla gençlerin büyük bir kule yaptıklarını, taşlarının ek yeri olmadan birbiri üzerine oturduğunu görür. Ek yeri olmayan, yıkılmayacak kadar sağlam bu kule Kiliseyi simgeler, Hermas'a bu anlayış verilir. *Hanımı Kilisedir, kule de öyle.* Loreto Ayinindeki Meryem'e "Davut kulesi" ya da "Fildişi kulesi" adı verildiğini daha önce gördük. Burada aynı veya benzer bir çağrışım yapılır gibidir. Kuşkusuz kule Mezmur 61: 4'teki gibi sağlam ve güvenli bir şey anlamına gelir: "Zira Sen bana sığınak, düşmanımdan kurtaran güçlü bir kule oldun." Babil Kulesi'yle herhangi bir benzerlik yoğun bir iç çelişki olurdu, dışlanması gerekirdi ama yine de onun yankıları bulunabilir, çünkü Hermas, dönemin düşünen başka her zihniyle beraber, İlk Kilise'nin sonu gelmeyen bölünmelerinin ve inanışa ters düşen çekişmelerinin iç karartıcı manzarasından çok acı çekmiş olmalıdır. Hatta bu itirafları yazmasının asıl nedeni böyle bir izlenim olabilir, ona açıklanan gizemli kitabın dinsizlere ve mürtetlere kıyasıya saldırmasının desteklediği bir çıkarım. . . Babil Kulesi'nin yapılmasını engelle-

yen dillerin karışması ilk yüzyıllarda Kilise'ye neredeyse tamamıyla egemendi, imanlının kaosun üstesinden gelmesi çok ciddi çaba istiyordu. O tarihte Hristiyanlar tek bir çobanın yönetiminde bir sürü olmaktan çok uzak olduğu için, Hermas'ın, dört bir yandan, dağlardan ve denizlerden devşirilen bütün öğelerin bozulmayan bir bütünde birleşeceği sağlam ve istikrarlı bir yapı, bir "kule" kadar bir "çoban", bir *poimen* de istemesi çok doğaldı.

391 Sıradan arzu, her şekliyle şehvet, bu dünyanın cazibelerine bağlılık, dünyanın bol çeşitliliğinde psişik enerjinin aralıksız kaybı tutarlı ve maksatlı bir tutum geliştirmenin başlıca engelidir. Zamanın en önemli görevlerinden biri bu engeli ortadan kaldırmak olmalıydı. Hermas'ın *Çoban*'ında gözlerimizin önüne serilen bu görevin üstesinden gelmek bu nedenle şaşırtıcı değildir. Özgün erotik uyaranın ve açığa çıkardığı enerjinin bilinçdışı kompleksin kişileştirilmesine yönlendiğini, yaşlı kadın yani Ekklesia figürü haline geldiğini, bunun görüde belirmesinin de altta yatan kompleksin kendiliğindenliğini kanıtladığını daha önce gördük. Dahası yaşlı kadının artık kule halini aldığını, çünkü Kule'nin Kilise de olduğunu öğreniyoruz. Bu dönüşüm beklenmediktir, çünkü kuleyle yaşlı kadın arasındaki bağlantı o anda belli değildir. Ama Loreto Ayinindeki Meryem'in vasıfları bizi doğru yola götürür, zira daha önce söz edildiği gibi, orada kulenin Bakire ile bağdaştırıldığını görüyoruz. Bu vasfın kaynağı Ezgiler Ezgisi, 4: 4'tedir: "Boynun Davut kulesi gibi, silahhane olarak yapılmış" ve 7:4: "Fildişi kule gibi boynun". Keza 8:10: "Ben bir surum, memelerim de kuleler gibi."

392 Bildiğimiz gibi, Ezgiler Ezgisi aslında bir aşk şiiri, belki düğün şarkısıydı, Yahudi âlimler çok yakın zamana kadar onu kanona almayı kabul etmiyorlardı. Ne var ki gizemli yorumunda gelini İsrail, güveyi Yehova olarak düşünmek her zaman sevilmiş, sağlam bir içgüdü erotik hisleri bile Tanrı'yla seçilmiş halk arasında bir ilişkiye dönüştürmeye sevk etmiştir. Hristiyanlık güveyi Mesih, gelini Kilise diye yorumlayarak Ezgiler Ezgisi'ni aynı nedenle sahiplendi. Ortaçağ psikolojisi için bu analoji olağanüstü çekiciydi, Ortaçağ gizemcilerine çok yüzsüz Hristiyan erotizmini esinledi, bunun en iyi

örneklerini Magdeburglu Mechtild verdi. Loreto Ayini bu ruhla ifade edildi. Bakire de kule simgesi gibi bazı vasıflarını doğrudan Ezgiler Ezgisi'nden alıyordu. Yunan Babaların zamanında bile zambakla beraber gül de Bakirenin vasıflarından biri olarak kullanılır, keza Ezgiler Ezgisi'nde (2:1) şöyle denir: "Ben Şaron gülüyüm, vadilerin zambağıyım." Ortaçağ ilahilerinde çok kullanılan imgeler "kapalı bahçe" ve "mühürlü pınar"dır. (Ezgiler Ezgisi 4:12: "Kapalı bahçedir kız kardeşim, eşim; kapalı bir kaynak, mühürlü bir pınar"). Bu imgelerin apaçık erotik doğasını Babalar olduğu gibi kabul ettiler. Nitekim Aziz Ambrosius "kapalı bahçe"yi bekâret diye yorumlar.[129] Aziz Ambrosius, Musa'nın içinde bulunduğu hasır sandıkla da Meryem'i kıyaslar:

> Hasır sandık Kutsal Bakire anlamına gelir. Bu nedenle, Musa'nın içine koyulduğu hasır sandığı annesi hazırladı, çünkü Tanrının Oğlu olan Tanrının bilgeliği kutsal bakire Meryem'i seçti, rahminde kişiliğinin birliğine katılabileceği bir insanı şekillendirdi.[130]

393 Aziz Augustinus, (daha sonraki yazarların sık kullandığı) *thalamus* yani Meryem'in gelin odası benzetmesini açıkça yine anatomik anlamında kullanır: "Güvey kendine lekesiz bir gelin odası seçti, burada geline katıldı" ve "Gelinin odasından, yani bakirenin rahminden çıktı".[131]

394 Aziz Ambrosius Aziz Augustinus'u teyit ederek "Bu kâseyi topraktan değil, gökten seçti, onun aracılığıyla inip utanç tapınağını kutsayacak"[132] dediğinde *vas*'ın rahim yorumu kesin kabul edilebilir. Yunan Babaların verdiği σκεῦος (kâse) adı ender değildir. Belki burada da Ezgiler Ezgisi'ne muhtemelen bir kinaye vardır, zira *vas* adı Vulgate metninde bulunmasa da onun yerine kadeh ve içme imgesine rastlıyoruz (7:2): "Karışık şarabın hiç eksilmediği yuvarlak bir kâse gibi göbeğin. Zambaklarla kuşanmış buğday yığını gibi kar-

---

[129] Ambrosius, *De Institutione virginis*, Migne PL XVI col. 335 vd.

[130] Ambrosius, *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin.*

[131] Augustinus, *Sermo* 192.

[132] *De Institutione virginis*, Migne PL XVI col. 328.

nın". Birinci cümlenin anlamının benzeri *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*'te vardır, Meryem dul kadının zeytinyağı küpüyle kıyaslanır (I Krallar 17:9 vd.): "Şimdi kalk git, Sayda yakınlarındaki Sarefat Kenti'ne yerleş dedi, Orada sana yiyecek sağlaması için dul bir kadına buyruk verdim."[133] İkinci cümleyle ilgili olarak Aziz Ambrosius şöyle der: "Buğday tanesini ve zambağı var ettiği sırada Bakirenin rahminde lütuf da buğday yığını ve zambak çiçekleri gibi çoğaldı."[134] Katolik kaynaklarında[135] çok zorlama pasajlar bu kâse simgeciliğine yönelir, örneğin Ezgiler Ezgisi 1:1: "Güvey beni dudaklarıyla öptükçe öpsün; çünkü senin memelerin şaraptan daha iyi", hatta Mısır'dan Çıkış 16:33: "Bir çömlek al, içine bir omer man doldur, gelecek kuşaklar için saklanmak üzere onu Rabbin huzurunda biriktir."

395 Bu bağlantılar o kadar zorlama ki kâse simgesinin kökeninin Kutsal Kitap olduğunun tersini gösterir daha ziyade. Ortaçağ'da Meryem ilahilerinin imgelemini her yerden yüzsüzce alması, öyle ki herhangi bir şekilde değerli olan her şeyin Meryem'le bağdaştırılması Kutsal Kitap dışında bir kaynaktan yanadır. Kâse simgesinin çok eski olması - üçüncüyle dördüncü yüzyıldan gelir- kökeninin seküler olmadığını göstermez, çünkü Kutsal Kitaptan gelmeyen pagan imgeleme Babaların bile zaafı vardı; örneğin, Tertullianus,[136] Aziz Augustinus[137] ve başkaları Bakireyi lekesiz toprakla ve sürülmemiş tarlayla kıyaslarlar, gizemlerin Kore'sine de yan gözle bakmadan edemezler. Böyle kıyaslamalar pagan modellere dayanır; Cumont, Mitra prototipini yakından devam ettiren erken Ortaçağ'a ait resimli elyazmalarında İlyas'ın göğe yükselmesinde durumun böyle olduğunu göstermiştir. Kilise, ayinlerinin çoğunda pagan örneğinin izinden gitmiştir, özellikle Mesih'in doğumunu *sol invictus* yani batmayan güneşin

---

[133] *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*. Hg. von Karl Bartsch, s. 216.

[134] *De Institutione virginis*, Migne PL XVI col. 327.

[135] Örn. Salzer, *Sinnbilder und Beinamen Mariens*.

[136] *Adversus Judaeos*, XIII: "Bu bakir toprağı henüz yağmur sulamadı, ne de sağanaklar bereketlendirdi."

[137] *Sermones*, 189: "Hakikat topraktan ortaya çıkar, çünkü Mesih, Bakireden doğdu."

doğumuyla çakıştırmıştır. Aziz Hieronymus, Bakire'yi ışığın anası olarak güneşle kıyaslar.

396 Kutsal Kitaba dayanmayan bu alegorilerin kaynağı ancak o dönemde hâlâ geçerli olan pagan anlayışları olabilir. Bu nedenle, kâse simgesi göz önüne alındığında, iyi bilinen çok yaygın Gnostik kâse simgesinin akla geldiği doğrudur. Oyulmuş çok sayıda gem taşı günümüze gelmiştir, bunlarda göze çarpan kanatlı bağlarıyla bir testi simgesi vardır, *ligamanta lata*'yla hemen rahmi akla getirir. Meryem'in "erdem kâsesi" olarak yüceltildiği ilahilerin tam tersine, bu kâseye "günahların vazosu" denir. King[138] "günahların vazosu" yorumunu keyfi bularak karşı çıkar ve (aslında Mısır'a ait) kabartına-imgenin tarlaları sulamak için Nil'den su çeken su çarklarının üzerindeki çömleklere gönderme yaptığı konusunda Köhler'le aynı fikirdedir; tuhaf bağlar da bununla açıklanabilir, belli ki bu bağlar çömleği su çarkına bağlamaya yarıyordu. King'in belirttiği gibi, çömleğin verimli kılma işlevi "Osiris'in tohumuyla İsis'in döllenmesi" şeklinde ifade ediliyordu. Kâsenin üzerinde genellikle harman savurma sepeti vardır, muhtemelen "Iakhos'un gizemli harman savurma sepeti"ne ya da buğday tanesinin mecazi doğum yeri, verimliliği simgeleyen *λίκνον*'a göndermedir.[139] Burada bir Yunan düğün töreni vardı, meyve dolu bir harman savurma sepeti gelinin başının üzerine yerleştirilmişti, besbelli bir verimlilik büyüsü. . .

397 Nil'le ya da okyanusla da özdeşleştirilen ilk sudan, Nu ya da Nut'tan her şeyin vücuda geldiği yönündeki Antik Mısır görüşü kâsenin bu yorumunu destekler. Nu üç çömlek, üç su işareti ve gök işaretiyle yazılır. Bir Ptah-Tenen ilahisi şöyle der: "Tahılın yaratanı, onun adına ondan meydana gelir Yaşlı Nu, kadınlarla erkeklere hayat vermek için göğün su kütlesini verimli kılan, dağlarda suyu ortaya çıkaran odur."[140] Wallis Budge, rahim simgesinin Güney Mısır'ın iç bölgesinde yağmur ve verimlilik büyüleri halinde bugün de var olduğu-

---

[138] King, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediveal*, s. 111.

[139] Jung, *Symbole der Wandlung* [GW V].

[140] Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, s. 511.

na dikkatimi çekti. Yerliler çalılıkta ara sıra hâlâ bir kadını öldürüp büyü ayinlerinde kullanmak için rahmini çıkarıyorlar.[141]

398 Kilise Babalarının böyle sapkınlıklara direnmekle birlikte Gnostik fikirlerden ne kadar çok etkilendikleri göz önüne alındığında kâse simgesinde Hristiyanlığa uyarlanabilirliğini kanıtlayan bir pagan kalıntısının bulunması anlaşılmaz değildir; paganizmin bu kalıntısı büyük ihtimalle zaman geçtikçe Meryem'e ibadet halini aldı, Hristiyan Kilisesi için Magna Mater, İsis ve diğer ana tanrıçaların mirasını güvenceye aldı. *Vas Sapientiae* yani bilgelik kâsesi imgesi keza Gnostik prototip Sophia'yı hatırlatır.

399 Bu durumda, resmî Hristiyanlık kadına ibadette tezahür eden bazı Gnostik öğeleri özümsedi ve yoğunlaştırılmış Meryem'e ibadette onlara yer buldu. Aynı derecede ilginç zengin malzemenin arasından Loreto Ayinini bu özümseme sürecinin örneği olarak seçtim. Bu öğelerin Hristiyan simgesine benzetilmesi insanın psişik kültürünün daha başlangıçta önünü kesti; zira insanın daha önceleri seçilen kadının imgesine yansıyan ruhu bu özümsenmeyle bireysel ifade tarzını kaybetti. Sonuçta, ruh kolektif ibadette bastırıldığında bireysel farklılaşma ihtimalini kaybetti. Böyle kayıpların sonuçları genellikle talihsizdir, bu durumda, kısa sürede kendilerini hissettirdiler. Kadınla psişik ilişki Meryem'e kolektif ibadette ifade edildiği için kadın imgesi insanların doğal hakkı olan bir değeri kaybetti. Bu değer doğal ifadesini ancak bireysel seçimle buluyordu, bireysel ifade tarzının yerini kolektif ifade tarzı aldığında bilinçdışına gömülüyordu. Kadın imgesi bilinçdışında arkaik ve çocuksu baskın özellikleri harekete geçiren enerji yüküyle doluyordu. Bütün bilinçdışı içerikler ayrışmış libido tarafından aktif duruma getirildiğinde dış nesnelerin üzerine yansıtıldığı için gerçek kadının değerinin düşmesi şeytani özelliklerle telafi ediliyordu. Kadın artık sevgi nesnesi değil, zalim ya da cadı gibi görünüyordu. Meryem'e paganca tapmanın artmasının sonucu cadı avı, geç Orta Çağın silinmez lekesi oldu.

---

[141] Talbot, *In the Shadow of the Bush*, s. 67, 74 vd.

400 Ama tek sonuç bu değildi. Değerli ilerici eğilimin bölünmesi ve bastırılması bilinçdışının çok genelde aktif duruma gelmesiyle sonuçlandı. Bu aktif duruma gelme kolektif Hristiyan simgelerinde doyurucu bir ifade bulamadı, zira yeterli ifade her zaman bireysel bir tarz alır. Nitekim bu yol sapkınlıklar ve bölünmelerle döşeliydi, Hristiyan bilincinin buna karşı mevcut tek savunması fanatizmdi. Engizisyonun gözü dönmüş dehşeti, aşırı telafi edilen kuşkunun ürünüydü, bilinçdışından şiddetle yükseldi ve nihayetinde Kilisenin en önemli bölünmelerinden birine -Reformasyona- neden oldu.

401 Kâse simgesini okurlarımın umduğundan daha çok uzattım. Belli bir nedenle bunu yaptım, çünkü erken Ortaçağın en temel belirgin bir özelliği olan kadına ibadetle Kâse efsanesi arasındaki psikolojik ilişkileri aydınlığa kavuşturmak istedim. Sayısız çeşidi bulunan bu efsanede başlıca dinsel fikir Kutsal Kâsedir, bunun tamamıyla Hristiyanlık dışı bir imge olduğu, kanonun dışında kalan kaynaklarda kökeninin aranması gerektiği herkes için apaçık olmalıdır.[142] Atıfta bulunduğum malzemeden ötürü bu bana Gnostisizmin hakiki kalıntısı gibi geliyor, ya gizli bir gelenek nedeniyle sapkınlıkların imhasından sonra da sürdürülmüştü ya da canlanmasını resmi Hristiyanlığın egemenliğine karşı bilinçdışı tepkiye borçluydu. Kâse simgesinin sürdürülmesi ya da bilinçdışı yeniden canlandırılması dönemin eril psikolojisinde dişil ilkenin güçlendiğinin göstergesidir. Esrarengiz bir imgede simgeleşmesi, kadına ibadetin uyandırdığı erotizmin ruhsallaştırılması diye yorumlanmalıdır. Ama ruhsallaştırma belli miktarda libidoyu alıkoyma demektir her zaman, aksi takdirde libido cinsellikte hesapsızca harcanırdı hemen. Libido böyle alıkon-

---

[142] Kâse simgesinin pagan kökeninin başka kanıtları Kelt mitolojisindeki "büyülü kazan"dır. Antik İrlanda'nın iyiliksever tanrılarından Dagda'nın böyle bir kazanı vardır, herkese ihtiyaçlarına ya da liyakatlerine göre yiyecek içecek verir. Kelt tanrısı Bran'ın da keza yenileyen bir kazanı vardır. Kâse efsanesinin figürlerinden biri olan Brons adının Bran'dan türediği bile öne sürülmüştür. Alfred Nutt, kazanın sahibi Bran'la Brons'un Keltlerin Peredur Destanı'nın Kutsal Kâse'nin aranmasına dönüşmesinin adımları olduğu düşünür. Bu nedenle, Kelt mitolojisinde kâse motifleri çoktan mevcut gibidir. Bu bilgiyi Londra'dan Dr. Maurice Nicoll'a borçluyum.

duğunda bir kısmının ruhsallaştırılan ifadeye aktığını, geri kalanınsa bilinçdışına gömüldüğünü ve tekabül eden imgeleri, yani bu durumda kâse simgesini harekete geçirdiğini tecrübe göstermektedir. Simge libidonun bazı biçimlerine dayatılan kısıtlamayla yaşar, yeri geldiğinde de bu biçimleri kısıtlamaya yarar. Simgenin dağılması libidonun yol boyunca dosdoğru akması ya da her halükârda doğrudan uygulanması için neredeyse karşı konulamayan bir dürtü demektir. Ama yaşayan simge bu tehlikeyi kovar. Simge, çözülme eğilimi kabul edilir edilmez, büyülü ya da kurtarıcı gücünü kaybeder. Simge etkili olmak için doğası gereği tartışma götürmez olmalıdır. Geçerli dünya görüşünün mümkün olan en iyi ifadesi olmalı, anlamı emsalsiz şekilde kapsamalıdır; eleştirel idrakin bütün çökertme girişimlerine karşı koymak için anlayıştan yeterince uzak da olmalıdır; son olarak, estetik biçimi ikna edecek kadar hislerimize cazip gelmelidir ki bu konuda hiçbir karşı argüman ortaya atılamasın. Kâse simgesi belli bir süre bu talepleri karşıladı, Wagner örneğinde görüldüğü gibi, bugün de hâlâ tükenmeyen hayatiyetini, hatta çağımız ve psikolojimiz dağılması için durmadan gayret göstermesine rağmen, bu gerçeğe borçludur.

402 Bu epey uzun tartışmayı artık özetleyelim ve ne gibi içgörüler kazanıldığını görelim. Hermas'ın kulenin yapıldığını gördüğü görüsünden başlıyoruz. Önce kendisinin Kilise olduğunu duyuran yaşlı kadın şimdi kulenin Kilisenin simgesi olduğunu açıklar. Bu durumda, kadının önemi kuleye aktarılır, metnin geriye kalanının tamamı bununla ilgilidir. Rhoda şöyle dursun artık yaşlı kadın da Hermas için önemli değildir, sadece kule önemlidir. Libidonun gerçek nesneden kopması, simgeye yoğunlaşması ve simgesel işleve yönelmesi tamamlanır. Birleşme yeri bulunmayan ve zapt edilmez kule simgesiyle ifade edilen evrensel ve bölünmemiş Kilise fikri Hermas'ın zihninde sarsılmaz gerçek haline gelir. Libidonun nesneden kopması onu özneye aktarır, öznenin bilinçdışında uyuyan imgeleri harekete geçirir. Bu imgeler simge haline gelen arkaik ifade biçimleridir ve yeri gelince, değerden düşmüş nesnelerin eşdeğerleri olarak ortaya çıkarlar. Bu süreç insanlık kadar eskidir, zira simgeler bugün yaşayan en ilkel insan

tipleri kadar tarihöncesi insanının kalıntıları arasında da bulunabilir. Nitekim simge-oluşumu besbelli son derece önemli biyolojik işlev de olmalıdır. Simge ancak nesnenin değerinin düşmesiyle canlanmaya başlayabildiğinden, hizmet ettiği amacın nesneyi değerinden yoksun bırakmak olduğu bellidir. Nesnenin değeri mutlak olsaydı, özne için bu mutlak belirleyici olur, eylem özgürlüğünü mutlaka lağvederdi, çünkü göreceli özgürlük bile nesnenin mutlak belirlemesiyle yan yana var olamaz. Nesneyle mutlak ilişki bilinç süreçlerinin tamamıyla dışsallaştırılmasıyla eşdeğerdir; özneyle nesnenin bilişi imkânsız duruma getiren özdeşleşmesi demektir bu. Bu durum bugün ilkellerin arasında daha ılımlı biçimde mevcuttur. Pratik analizlerde çok sık karşımıza çıkan yansımalar özneyle nesnenin bu özgün özdeşliğinin tortularıdır sadece.

403 Böyle bir durumdan kaynaklanan bütün bilişin ve bilinçli tecrübenin elenmesi uyum sağlama kapasitesinin bir hayli bozulması demektir ve doğal savunmasızlığı ve gençliğinin çaresizliğiyle zaten elverişli durumda bulunan insanın aleyhine ibreyi şiddetle döndürür. Ama tesir âleminde tehlikeli bir düşüklük de yaratır, çünkü hissin nesneyle özdeşleşmesi birincisi, herhangi bir nesnenin özneyi bir derece etkileyebildiği, ikincisi özne tarafındaki herhangi bir tesirin doğrudan dahil olması ve nesneyi bozması anlamına gelir. Bir ormancının hayatından bir olay ne demek istediğimi örnekleyebilir: İlkellerin karakteristiği olan şefkatli maymun-sevgisiyle sevdiği küçük bir oğlu vardı. Psikolojik açıdan bu sevgi tamamıyla oto-erotiktir -yani özne nesnede kendisini sever. Nesne bir tür erotik ayna görevi yapar. Ormancı bir gün öfkeyle eve geldi; balığa gitmiş ama hiçbir şey yakalayamamıştı. Küçük ahbap her zamanki gibi koşarak onu karşıladı ama babası onu tuttuğu gibi hemen oracıkta boynunu büküp öldürdü. Kuşkusuz daha sonra onun ölümüne yol açtığı aynı düşüncesizliğe kendini kaptırarak ölen oğlunun yasını tuttu.

404 Nesnenin geçici etkiyle özdeşleştirilmesinin iyi bir örneğidir bu. Açıkçası, böyle bir zihniyet kabilenin koruyucu örgütlenmesine ve türlerin çoğalmasına ters düşer, bu nedenle, bastırılmalı ve dönüştürülmelidir. Simgenin hizmet ettiği amaç budur, ve bu amaçla oluşur. Libidoyu nesneden uzak-

laştırır, değerini düşürür, libidonun fazlasını özneye verir. Libidonun bu fazlası etkisini bilinçdışında gösterir, öyle ki özne kendini iç ve dış belirleyicilerin arasına yerleşmiş bulur, seçme ihtimali ve görece öznel özgürlük buradan gelir.

405 Yaşı ve kökeni konusunda kesin bir karara varılamamakla birlikte hakkında çok spekülasyon yapılan simgeler her zaman arkaik tortulardan, ırkın zihin kayıtlarından (izler) meydana gelir. Simgeleri kişisel kaynaklardan, örneğin bastırılmış cinsellikten türetmeye çalışmak çok yanlış olur. Böyle bir bastırma, olsa olsa, arkaik zihin kaydını harekete geçirmek için gereken miktarda libido miktarını sağlayabilir. Ne var ki zihin kaydı kalıtsal işleyiş biçimine tekabül eder ki varlığını cinselliğin yüzyıllarca bastırılmasına değil, içgüdünün genelde farklılaşmasına borçludur. İçgüdünün farklılaşması biyolojik gereklilikti, hâlâ da öyledir; insan türüne özgü değildir, zira işçi arının cinselliği dumura uğradığında da ortaya çıkar.

406 Arkaik kavramlardan simgeler türetmeye örnek olarak kâse simgesini verdim. Bu simgenin kökünde ilkel rahim nosyonunu gördüğümüz gibi, kule örneğinde de benzer bir türetmeyi varsayabiliriz. Her ihtimalle kule, simgeler tarihinde bol miktarda bulunan fallik simgeler kategorisine aittir. Muhtemelen ereksiyonu simgeleyen kulenin, Hermas'ın davetkâr kanepeyi görüp erotik fantezilerini bastırması gereken bir anda ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bakirenin ve Kilisenin diğer simgesel vasıflarının kökeninin, daha önce Ezgiler Ezgisi'nden türetildiğinin iddia edildiği gibi, kuşkusuz erotik olduğunu ve Kilise Babaları tarafından açıkçası böyle yorumlandığını gördük. Loreto Ayinindeki kule simgesinin kaynağı aynıdır ve bu nedenle, altta yatan benzer bir anlamı vardır. "Fildişi" vasfının kökeni kuşkusuz erotiktir, çünkü cildin rengine ve dokusuna kinayedir (Ezgiler Ezgisi, 5:14: "Göbeği parlak fildişi gibi"). Ama 8:10'da kule de açıkça erotik kapsamdadır: "Ben bir surum, memelerim de kuleler gibi", dolu ve dirençli yoğunluğuyla öne çıkan memelere apaçık bir göndermedir bu. "Mermer sütun bacakları" (5:15), "boynun fildişi kule gibi" (7:4) ve "burnun Lübnan kulesi gibi" (7:4), keza dışarıya çıkık, ince bir şeye apaçık kinayelerdir. Bu vasıflar organdan nesneye aktarılan dokunma duyularından kaynak-

lanır. Hüzünlü ruh durumunun gri, neşeli ruh durumunun parlak ve renkli görünmesi gibi, dokunma duyusu da, nitelikleri nesneye aktarılan öznel cinsel duyumlardan (bu örnekte ereksiyon duyumundan) etkilenir. Ezgiler Ezgisi'nin erotik psikolojisi nesnenin değerini artırmak amacıyla öznede uyanan imgelerden yararlanır. Kilisenin psikolojisi libidoyu mecazi nesneye yöneltmek için aynı imgeleri kullanır, Hermas'ın psikolojisiyse bilinçdışı harekete geçen imgeyi bizatihi amaç haline getirerek yüceltir, o dönemin zihinleri için çok önem taşıyan fikirleri, yani yeni edinilmiş Hristiyan tutumunun ve dünya görüşünün takviye edilmesi ve örgütlenmesini somutlaştırmak için ondan yararlanır.

B. Meister Eckhart'ta Tanrı Kavramının Göreceliği

407 Hermas'ın yaşadığı dönüşüm süreci erken Ortaçağ psikolojisinde büyük ölçekte cereyan eden şeyin küçük ölçüde temsilidir: kadının yeni bir açıklaması ve Kâsenin dişil simgesinin gelişimi. Hermas, Rhoda'yı yeni bir ışıkta gördü, böylece serbest kalan libido Hermas'ın ellerinde sosyal görevin icrasına dönüştü.

408 Yeni çağın eşiğinde genç kuşağın yüreğini ve zihnini çok etkilemenin nasip olduğu iki figür bulmamız sanıyorum bizim psikolojimizin belirgin özelliği: Müziği Tristan'dan ensest ihtirasa, sonra yine Tristan'dan Parsifal'in yüce ruhsallığına kadar bütün bir his gamında giden sevgi peygamberi Wagner; bireyliğin gücünün ve galip gelen iradesinin peygamberi Nietzsche. Wagner çok ağdalı son konuşmasında Goethe'nin Dante'ye geri dönmesi gibi, Kâse efsanesine geri döndü, ama Nietzsche efendi kastı ve efendi ahlakı fikrine, Ortaçağın birçok sarışın kahramanında ve şövalyesinde cisimleşen fikre sıkıca tutundu. Wagner aşkı zincire vuran bağları kırdı, Nietzsche bireyliği sınırlayan "değer tabloları"nı paramparça etti. İkisi de benzer amaçların peşinden koştular, aynı zamanda geri dönüşsüz bir uyumsuzluk yarattılar; zira aşkın olduğu yerde güç galebe çalamazdı, gücün galebe çaldığı yerde aşk hüküm süremezdi.

409 Almanya'nın üç büyük zekâsının en önemli eserlerinde erken Ortaçağ psikolojisinin üzerinde durması, bu çağın

arkasında hâlâ cevapsız kalan bir soru bıraktığının kanıtı gibi geliyor bana. Bu nedenle bu soruyu biraz daha yakından incelemek iyi olabilir. Zira, edindiğim izlenime göre, şövalye sınıflarını (örneğin Tapınak Şövalyeleri) esinleyen ve ifadesini Kâse destanında bulmuş gibi görünen gizemli bir şey, hayatın yeni yöneliminin tohumu, başka bir deyişle, bir doğum simgesi olmuş olabilir. Kâse simgesinin Hristiyan olmayan ya da Gnostik karakteri bizi geriye, erken Hristiyanlık döneminin sapkınlıklarına, çok sayıda cesur ve parlak fikrin gizlendiği bu filizlenme noktalarına götürür. Gnostisizmde insanın bilinçdışı psikolojisini serpilmiş halde buluruz, bolluk içinde neredeyse huysuzdur; *regula fidei*'ye var gücüyle direnen şeyi içerdiğini görürüz, yani kolektif yönetime değil ancak münferit ruha boyun eğecek Prometheusçu yaratıcı zihne sahiptir. Sonraki yüzyıllarda eksik olan şeyi, ham biçimde de olsa Gnostisizmde buluyoruz: bireysel vahyin ve bireysel bilginin faydasına inanma. Bu inanış insanın tanrılarla yakınlığından, hiçbir insani yasaya boyun eğmemesinden duyduğu gururda kökleşti, böylece o kadar baskın çıktı ki salt Gnosis'in gücü bile tanrılara boyun eğdirebilirdi. Sözünü ettiğimiz dönemde serpilen, psikolojik açıdan çok önemli Alman gizemciliğinin sezgilerine giden yol Gnosis'le başlar.

410 Şimdi önümüzdeki konu nedeniyle dikkatimiz o çağın en büyük düşünürü Meister Eckhart'a odaklanır. Yeni bir yönelimin işaretlerinin cesarette göze çarpması gibi, Eckhart'ta da karşımıza yeni fikirler çıkar; bunlar, bilinçdışının yer altı dünyasına kadar Beatrice'in imgesini takip etmeye Dante'yi sevk eden, şarkıcılara Kâseyle ilgili bilginin şarkısını söyleme esini veren aynı *psişik* yönelimde fikirlerdir.

411 Eckhart'ın ruh bilgisine nasıl yöneldiğini açıklamak için kişisel hayatı hakkında ne yazık ki hiç bilgimiz yok. Ama tövbe konulu konuşmasında düşünceli bir havayla "İnsanların önce bir şekilde doğru yoldan sapmadan önemli şeylere vardıkları bugün yine de nadiren görülüyor" demesi kişisel tecrübelerini yazdığı sonucuna varmamıza fırsat verir. Hristiyan'ın günah duygusuyla kıyaslandığında Eckhart'ın Tanrı'yla içten yakınlık duygusunun tuhaf bir çekiciliği vardır. Upanişadlar'ın geniş atmosferine geri götürüldüğümüzü his-

sederiz. Eckhart tamamıyla psikolojik ve göreceli Tanrı ve Tanrı'nın insanla ilişkisi kavramını oluşturmasını sağlayan ruhun yani kendi iç varlığının değerinin olağanüstü arttığı tecrübesini edinmiş olmalıdır. Bu keşif ve Tanrı'nın insana ve ruha göreceliğinin itinalı anlatımı, bana öyle geliyor ki dinsel fenomenleri psikolojik anlamaya giden yolun üzerindeki en önemli işaretlerden biridir, aynı zamanda dinin işlevini entelektüel eleştirinin engelleyici sınırlarından özgür bırakmaya da yarar, gerçi bu eleştirinin gerekliliği kuşkusuz inkâr edilmemelidir.

412 Şimdi, bu bölümün asıl temasına geldik –simgenin göreceliği. Anladığım kadarıyla, "Tanrı'nın göreceliği" Tanrı'yı "mutlak" olarak tasavvur etmeyen bir bakış açısına işaret eder, mutlak durumda Tanrı insandan tamamıyla "kopmuştur", bütün insani durumların dışında ve ötesinde mevcuttur ama bir anlamda insana bağlıdır; insanla Tanrı arasında karşılıklı asli bir ilişkiyi de ima eder bu, bu durumda, insan Tanrı'nın bir işlevi, Tanrı da insanın psikolojik işlevi olarak anlaşılır. Analitik psikolojinin ampirik bakış açısından Tanrı imgesi, öznenin iradesinden mutlak üstünlüğü olan belli bir psişik durumun ya da işlevin simgesel ifadesidir ve bu nedenle, bilinçli çabayla asla yapılamayan eylemlere ve başarılara neden olabilir ya da bunları dayatır. Bu baskın aksiyon dürtüsünün (Tanrı'nın-işlevi kendini eylemlerde gösterdiği sürece) ya da her bilinçli anlayışı aşan bu esinin kaynağı bilinçdışında biriken enerjidir. Biriken libido kolektif bilinçdışında uyuyan imgeleri harekete geçirir, bunların arasında Tanrı-imgesi, yani zamanın başlangıcından beri libidonun bilinçdışında yoğunlaşmasının bilinçli zihne yaptığı en güçlü etkilerin kolektif ifadesi olan bu zihin kaydı ya da damga da vardır.

413 Bu nedenle, bir bilim olarak, kendini bilişin getirdiği sınırlar içinde ampirik verilerle sınırlaması gereken psikolojimiz için Tanrı görece bile değildir, bilinçdışının işlevidir - Tanrı imgesini harekete geçiren ayrışmış libido miktarının tezahürüdür. Metafizik bakış açısından, kuşkusuz Tanrı mutlaktır, bizatihi vardır. Tanrı'nın tamamıyla bilinçdışından ayrıştığını ima eder bu, psikolojik açıdan da Tanrı'nın eyleminin kişinin kendi iç varlığından kaynaklandığının hiç farkında

olmaması demektir. Öte yandan Tanrı'nın göreceliği bilinçdışı süreçlerin önemsiz olmayan bir kısmının en azından zımnen psikolojik içerik olarak kaydedilmesi demektir. Ancak bu içgörü haliyle psişeye her zamankinden daha çok dikkat edildiğinde mümkündür, sonuçta bilinçdışının içerikleri yansıtma yerine nesnelere yönlendirilir ve bilinçli bir nitelik verilmiş olur, bu da içerikleri özneye ait ve özne tarafından koşullandırılmış gibi gösterir.

414 Tanrı'nın göreceliği fikri ilk kez ortaya çıkmamakla birlikte, gizemcilerde cereyan eden buydu. İlkellerde esasında şeylerin doğasında görülür. Neredeyse her yerde daha alt düzey insanlarda Tanrı fikrinin bütünüyle dinamik bir karakteri vardır; Tanrı ilahi kuvvettir, sağlıkla, ruhla, şifayla, zenginlikle, şefle ilgili güçtür, bazı prosedürlerle ele geçirebilen, insanın hayatı ve refahı için gerekenlerin icrasında, büyü ve zararlı etkiler yapılmasında da kullanılabilen kuvvet. . . İlkel bu gücü içinde hissettiği kadar dışında da hisseder; tılsımındaki "şifa" ya da şefinden yayılan mana kadar hayatının da gücüdür bu. Burada her yere yayılan ruhsal kuvvete dair ilk defa apaçık bir kavram vardır. Psikolojik açıdan, fetişin yararı ya da şifacının saygınlığı bu nesnelerin bilinçdışında öznel değerlendirilmesidir. Bunların gücü öznenin bilinçdışında bulunan ve nesnede algılanan libidoya bağlıdır, çünkü bilinçdışının içerikleri her harekete geçtiğinde yansıtmada ortaya çıkar.

415 Ortaçağ gizemciliğinde Tanrı'nın göreceliği ilkel duruma gerilemedir. Tam tersine, Doğu'da bireysel ve bireyüstü *atman*la ilgili kavramlar pek de ilkelliğe gerileme değildir, ilkelin tipik Doğu tarzından sürekli gelişimi ilkel ilkenin etkisini korumayı başarır. Dinde her önemli tarzın, ayinlerinde ya da etiğinde şu ya da bu ilkel eğilimi örgütlediği, dinsel süreçlerde insanın doğasını mükemmelleştirmeye vesile olan o gizli içgüdüsel güçleri kendisi için güvenceye aldığı göz önüne alındığında ilkelliğe gerileme şaşırtıcı değildir. Böyle ilkelliğe gerileme ya da Hindistan'daki gibi ilkellikle kesintisiz bağlantı insanı her kuvvetin ilk kaynağı olan Toprak Anayla temasta tutar. İster aklî ister etik olsun farklılaşmış bakış açının doruklarından bakınca, bu içgüdüsel güçler "murdar"dır. Ama ha-

yat hem berrak hem de çamurlu pınarlardan akar. Bu nedenle, çok aşırı "saflık" hayatiyetten yoksundur. Sürekli duruluk ve farklılaşma gayreti çamurlu öğeler dışlandığı için hayati yoğunluğun orantılı kaybı demektir. Hayatın her yenilenişinin berraklık kadar çamura da ihtiyacı vardır. Büyük rölativist Meister Eckhart'ın bunu algıladığı besbellidir, şöyle der:

> Bu nedenle, Tanrı günahların ağırlığını taşımayı istiyor, sıklıkla günahlara göz yumuyor ve çoğunlukla o günahları kaderine büyük şeyler yazdıklarına gönderiyor. Bakın! Rabbimize havarilerden kim daha yakın, kim daha değerliydi? Biri bile ölümcül günaha düşmemiş değildi; her biri ölümcül günah işlemişti. Eski ve Yeni Ahitlerde Rab, sonradan kendisi için en değerli olanlar için bunun geçerli olduğunu göstermiştir; insanların önce bir şekilde doğru yoldan sapmadan önemli şeylere vardıkları bugün yine de nadiren görülüyor.[143]

416 Meister Eckhart hem psikolojik dirayeti hem de derin dinsel hisleri ve düşünceleri nedeniyle, Kilise'de 13. yüzyılın sonuna doğru başlayan eleştiri hareketinin en parlak yorumcusuydu. Onun göreceli Tanrı anlayışına açıklık getirmek için birkaç sözünden alıntı yapmak istiyorum:

> Zira insan hakikaten Tanrı, Tanrı hakikaten insandır.[144]
>
> İçinde böyle Tanrı'yı haiz olmayan biri, her yolla onu dışarıdan, şundan ya da bundan alıp getirmesi gerekirken her tür işte, insanda ve yerde onu boşu boşuna arar; aslında böyle birinde Tanrı yoktur, bir şey kolayca gelip başına dert açar. Hem kötü hem de iyi arkadaşlık, hem sokak hem kilise, hem kötü hem de iyi sözler ve işler başına dert açar. Zira engel onun içinde yatar; çünkü onun içinde Tanrı henüz dünya olmamıştır. Olsaydı, kendini her yerde huzurlu, her insanla güvende hissederdi, her zaman Tanrı'yı haiz olurdu.[145]

417 Bu pasaj yukarıda özetlenen ilkel Tanrı fikrinden örnek verdiğinden psikolojik açıdan özellikle önemlidir. "Tan-

---

[143] Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II, s. 557.

[144] Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, II, s. 185.

[145] *A.g.e.*, II, s. 8.

rı'yı dışarıdan alıp getirme" *tondi*'nin[146] dışarıdan alınabilmesinin karşılığıdır. Eckhart için bu ancak bir söz sanatı olabilir ama özgün anlamı yine de parıltı saçar. Eckhart'ın Tanrı'yı psikolojik değer olarak anladığı her halükârda bellidir. "Bir şey kolayca gelip başına dert açar" kelimeleri bunun kanıtıdır. Zira Tanrı dışarıdayken ister istemez nesnelere yansıtılır, sonuçta her nesne fazladan bir değer kazanır. Ama ne zaman böyle olsa, nesne de özneyi köle gibi bağımlı hale getirerek aşırı etkiler. Açıkçası Eckhart, nesneye bu boyun eğişten söz eder, bu da dünyayı Tanrı rolünde, yani mutlak belirleyici bir etken halinde gösterir. Bu nedenle, böyle bir kimse için, "Tanrı henüz dünya olmamıştır" der, çünkü bu kimse için dünya Tanrı'nın yerine almıştır. Özne nesnenin artı değerinden kopmayı ve onu içe döndürmeyi, böylece onu iç mülkiyete dönüştürmeyi başaramamıştır. O kimse içinde bunu haiz olsaydı, nesne olarak Tanrı'yı (bu aynı değer) sürekli haiz olurdu, öyle ki Tanrı dünya haline gelirdi. Aynı pasajda Eckhart şöyle der:

> Doğru hisseden biri her yerde ve her toplulukta doğrudur ama hatalıysa nerede ve kiminle olursa olsun hiçbir şeyi doğru bulmaz. Zira doğru hisseden insanın içinde Tanrı vardır.[147]

İçinde bu değerin bulunduğu insan her yerde rahattır; nesnelere bağlı değildir -kendinde bulunmayan nesneyi elde etmeye sonsuza kadar ihtiyaç duymaz, umut bağlamaz.

418 Eckhart için, Tanrı'nın psikolojik ya da daha doğrusu bir *psiko-dinamik durum* olduğu bütün bunlardan yeterince bellidir.

> ...Tanrı'nın bu aleminden ruhu anlıyoruz, zira ruh Tanrı'nın doğası gibidir. Bu nedenle, Tanrı'nın alemine, Tanrı'nın nasıl bizatihi alem olduğuna dair burada söylenen her şey ruh için de aynı doğrulukla söylenebilir. Aziz Yuhanna, "Her şeyi o yarattı" der. Ruhtan bu anlaşılmalıdır, çünkü ruh her

---

[146] Batakların libido kavramı. Warneck, *Die Religion der Batak. Tondi*, etrafında her şeyin döndüğü büyülü güçtür.

[147] Büttner, *a.g.e.*, II, s. 6.

şeydir. Ruh her şeydir, çünkü Tanrı'nın imgesi ve Tanrı'nın alemidir de . . . Bir Üstat der ki Tanrı ruhun o kadar derinlerindedir ki bütün ilahi doğası ruha dayanır. Tanrı'nın ruhta bulunması ruhun Tanrı'da bulunmasından daha üstün bir durumdur: Ruh Tanrı'da olduğu için mutlu değildir, Tanrı onun içinde olduğu için mutludur. Şuna güvenin: Tanrı ruhta mutludur![148]

419 Tarihine baktığımızda, bu çok-yüzlü ve çok-yorum getirilen ruh kavramı bilincin sınırları içinde belli ölçüde özerkliğe sahip olması gereken bir psikolojik içeriğe gönderme yapar. Zira böyle olmasaydı, ruha, sanki nesnel olarak algılanabilirmiş gibi, bağımsız bir mevcudiyet atfetme fikri insanın aklına asla gelmezdi. Doğasında kendiliğindenlik bulunan ve bu nedenle, her özerk kompleks gibi, kısmen bilinçdışı bir içerik olmalıdır bu. Bildiğimiz gibi, ilkelin genellikle birçok ruhu vardır –üst derece kendiliğindenlikle birlikte birçok özerk kompleks, öyle ki (bazı akıl hastalıklarındaki gibi) bunların ayrı bir mevcudiyeti var gibi görünür. Kültürün en yüksek düzeyinde öznenin psişik etkinliklerinin genel farkındalığında ruh kendiliğinden çözülünceye ve sadece psişik süreçlerin toplamı için bir terim halinde var oluncaya kadar ruhların sayısı daha üst düzeyde azalır. Ruhun bilinçte böyle özümlenmesi Batı kültürü kadar Doğu kültürünün de belirgin özelliğidir. Budizm'de her şey bilinçte çözülür; bilinçdışı biçimlendirmenin güçleri olan *Samskaralar* bile din konusunda kendini geliştirmeyle dönüştürülmelidir.

420 Ruh fikrinin bu tarihsel evrimine kıyasla analitik psikoloji ruhun psişik işlevlerin toplamıyla çakışmadığı görüşüne karşı çıkar. Bir taraftan ruhu bilinçdışıyla ilişki, öte taraftan bilinçdışı içeriklerin kişileştirilmesi olarak tanımlıyoruz. Uygar bakış açısından, bilinçdışı içeriklerin kişileştirilmelerinin hâlâ mevcut olması acıklı gelebilir, tıpkı bilinci farklılaşmış bir insanın hâlâ bilinçdışı içeriklerin mevcudiyetinin pekâlâ yasını tutabilmesi gibi. Ama analitik psikoloji insanın olmak istediği haliyle değil, olduğu haliyle ilgilendiği için, ilkeli

[148] *A.g.e.*, I, s. 270 [Son cümlede çevrilemeyen bir kelime oyunu var: "Gott is *selig* (mutlu) in der *Seele* (ruh)." -ÇEVİRMEN.]

"ruhlar"dan söz etmeye iten bu aynı fenomenlerin hâlâ devam ettiğini kabul etmeliyiz, tıpkı uygar uluslarda hayaletlere inanan hâlâ sayısız insanın bulunması gibi. "Ben'in birliği" öğretisine istediğimiz kadar inanabiliriz, bu öğretiye göre, böyle özerk kompleksler gibi şeyler olamaz, ama bizim soyut teorilerimizi Doğa asla takmaz.

421 "Ruh" bilinçdışı içeriklerin kişileştirilmesiyse, o zaman, önceki tanıma göre, Tanrı da bilinçdışı bir içerik, kişisel mahiyetinde düşünüldüğü nispette bir kişileştirilme, dinamik mahiyetinde düşünüldüğü nispette bir şeyin imgesi ya da ifadesidir. Tanrı ve ruh bilinçdışı içeriklerin kişileştirilmesi diye bakıldığında aslında aynıdır. Bu nedenle, Meister Eckhart'ın bakışı tamamıyla psikolojiktir. Ruh sadece Tanrı'da olduğu sürece mutlu değildir, der. Şayet "mutlu"dan yoğun hayatiyet durumu anlaşılıyorsa, dinamik "Tanrı" ilkesi yani libido nesnelere yansıtıldığı sürece bu durumun mevcut olmadığı sonucu, daha önce alıntı yapılan pasajdan çıkar. Zira en yüce değer Tanrı ruhta değilse dışarıda bir yerdedir. Tanrı nesnelerden alınmalı ve ruha getirilmelidir, Tanrı'nın "mutlu" olduğu "daha yüce durum" budur. Psikolojik açıdan bu, libido Tanrı'ya yatırım yaptığında, yani yansıtılan artı değer yansıtma[149] kabul edildiğinde nesnenin baskın önemini kaybetmesi ve sonuçta artı değerin yoğun hayatiyet, yeni bir potansiyel hissi uyandırarak bireye eklenmesi demektir. Tanrı yahut en yoğun haliyle hayat o halde ruhta, bilinçdışında bulunur. Ama bu, Tanrı'yla ilgili her fikrin bilinçten silinmesi bakımından Tanrı'nın tamamıyla bilinçdışı duruma gelmesi demek değildir. Yüce değer sanki başka bir yere yönelmiştir, öyle ki artık dışarıda değil içerdedir. Nesneler artık özerk etkenler değildir, ama Tanrı özerk bir psişik kompleks haline gelmiştir. Ne var ki özerk kompleks her zaman ancak kısmen bilinçlidir, çünkü Ben'le ancak sınırlı ölçüde işbirliği yapar, asla Ben'in onu tamamıyla kapsayabileceği ölçüde değil, bu

[149] Bir şeyi yansıtma kabul etmek asla tamamıyla entelektüel bir süreç olarak anlaşılmamalı. Yansıtma ancak ayrışacak kadar olgunlaştığında entelektüel içgörü onu ayrıştırır. Ama olgunlaşmadığında entelektüel yargıyla ya da iradi edimle libidoyu ondan geri çekmek imkânsızdır.

durumda artık özerk olmaz. Bu andan itibaren belirleyici etken aşırı değer biçilmiş nesne değil, bilinçdışıdır. Belirleyici etkilerin artık içerden geldiği hissedilir, bu his varlığın tekliğini, bilinçle bilinçdışı arasında kuşkusuz bilinçdışının ağır bastığı ilişkiyi oluşturur.

422 Şimdi kendimize bu "mutluluk" hissinin, sevginin bu vecdinin nereden geldiğini sormalıyız.[150] Bilinçdışında yatan yüce değerle birlikte *ananda*'nın Brahmanvari durumunda, bilincin potansiyeli düşer, bilinçdışı belirleyici etken haline gelir, Ben neredeyse bütünüyle yok olur. Bu durum bir yandan, çocuğun durumunu, öte yandan keza bilinçdışının çok etkisinde kalan ilkeli fazlasıyla hatırlatır. Bu mutluluğun nedeni eski cennet gibi duruma geri dönüştür, diyebiliriz güvenle. Ama bu özgün durumun neden böyle acayip bir mutluluk olduğunu öğrenmeliyiz. İnsanın hayatın akışında taşındığını hissettiği, göllenerek biriken şey kısıtlanmadan aktığı, çıkış yolu bulmak ya da bir sonucu başarmak için bilinçli bir gayretle şunu ya da bunu yapmak gerekmediği bütün bu anlara mutluluk eşlik eder. "Olayların kendi başına yolunda gittiği", neşemiz ya da keyfimiz için her tür yorucu koşulu üretmemizin artık gerekmediği durumları ya da ruh hallerini hepimiz biliriz. Çocukluk dönemi dışarıdaki şeylerden rahatsızlık duymadan içeriden gelen sıcak akıntıya dökülen bu neşenin unutulmaz amblemidir. Dolayısıyla, "çocuk gibi olma" "mutluluğun" bağlı olduğu eşsiz iç durumun simgesidir. Çocuk gibi olmak sürekli akabilen birikmiş libido hazinesine sahip olmak demektir. Çocuğun libidosu şeylere akar; böylece çocuk dünyayı kazanır, (dinsel dili kullanırsak) sonra şeylere gittikçe aşırı değer vererek kendini dünyada derece derece kaybeder. Şeylere gittikçe artan bağımlılık özverinin gerekmesine, yani libidonun geri çekilmesine, bağların kopmasına neden olur. Dinin sezgisel öğretimi enerjiyi bu yolla yeniden toplamak ister; aslında din bu yeniden derleme sürecini kendi simgeleriyle tasvir eder. Öznenin düşük değeriyle kıyaslandığında nesnenin aşırı değeri geriye dönük bir akım yaratır,

---

[150] "Enerji sonsuz hazdır"; Blake, "The Marriage of Heaven and Hell", *The Writings of William Blake*, s. 182.

bu da bilincin engelleme gücü olmasaydı libidoyu çok doğallıkla özneye geri getirirdi. İlkellerin din pratiğinin her yerde doğayla uyumlu olduğunu görüyoruz, çünkü ilkel zorluk çekmeksizin içgüdüsünün peşinden şimdi bu yöne, sonra başka yöne gidebilir. Onun din pratikleri ihtiyaç duyduğu büyünün gücünü tazelemesini ya da gece boyunca kaybettiği ruhunu iyileştirmesini sağlar.

423 Büyük dinlerin amacı, "bu dünyadan değil" kararında ifade edilir, bu da libidonun bilinçdışına giden içe yönelik hareketini ima eder. Geri çekilip içe dönmesi libidonun bilinçdışında yoğunlaşmasına neden olur, "pahalı inci" ve "tarladaki hazine" meselerindeki gibi bunun da simgesi "hazine"dir. Tarladaki hazineyi Eckhart şöyle yorumlar:

> Mesih "Gökler alemi tarlada gizlenen hazine gibidir" der. Bu tarla ruhtur, ilahi alemin hazinesi burada gizlidir. Nitekim Tanrı ve bütün yaratılanlar ruhta kutsanır.[151]

424 Bu yorum bizim psikolojik argümanımızla bağdaşır: Ruh bilinçdışının kişileştirilmesidir, Tanrı'nın krallığı kinayesinin yapıldığı, kendini içe dönmeye kaptırmış libido yani hazine bilinçdışında yer alır. Tanrı'yla her daim bir olma, onun aleminde yaşama anlamına gelir bu, bu durumda libidonun fazlası bilinçdışında yer alır, bilinçli hayatı belirler. Bilinçdışında yoğunlaşan libido eskiden nesnelere yatırım yapıyordu, bu da dünyayı mutlak kadir gösteriyordu. O zaman Tanrı "dışarıda"ydı, şimdiyse Tanrı'nın alemi olarak düşünülen gizli hazine olarak içeriden çalışır. Şayet Eckhart ruhun bizatihi Tanrı'nın alemi olduğu sonucuna varıyorsa, ruhun Tanrı'yla ilişkinin işlevi olduğu anlaşılır, Tanrı ruhta çalışan ve ruh tarafından algılanan güç olur. Eckhart ruha *Tanrı'nın imgesi* bile der.

425 Psişenin kısmen özneye, kısmen ruhlar dünyasına yani bilinçdışına ait bir içerik olduğu etnolojik ve tarihsel malzemelerden besbellidir. Bu nedenle, psişenin epeyce manevi niteliği kadar dünyevi niteliği de vardır. İlkellerin ilahi

---

[151] Büttner, *a.g.e.*, II, s. 195.

kuvveti olan büyünün gücüyle aynıdır, daha yüksek kültür düzeylerindeyse Tanrı insandan tamamıyla ayrıdır, yüceltilerek saf idealin doruklarına çıkarılır. Ama psişe aradaki konumunu asla kaybetmez. Bu nedenle, ona özneyle bilinçdışının erişilmez derinlikleri arasındaki ilişkinin işlevi diye bakılmalıdır. Ruh bu derinliklerde çalışan belirleyici gücü (Tanrı) yansıtır, yani simgeler ve imgeler yaratır, kendisi de ancak bir imgedir. Bu imgeler aracılığıyla ruh bilinçdışı kuvvetleri bilince aktarır; hem alıcı hem vericidir, bilinçdışı içerikleri algılayan organdır. Algıladıkları, simgelerdir. Ama simgeler biçim almış enerjilerdir, belirleyici fikirlerdir, etkileme gücü de ruhsal değerleri kadar yüksektir. Ruh Tanrı'daysa "mutlu" değildir, zira ilahi *dynamis* bu algı organının üstesinden geldiğinde hiçbir surette bu mutlu bir durum değildir, der Eckhart. Ama Tanrı ruhtaysa, yani ruh bilinçdışının kâsesi olduğunda ve bunun imgesi ya da simgesi haline geldiğinde hakikaten mutlu bir durumdur. Aşağıdaki asil sözlerden anladığımız gibi, mutlu durum *yaratıcı durum*dur:

> Biri bana "Niçin dua ederiz, niçin oruç tutarız, niçin her tür hayır işini yaparız, niçin vaftiz oluruz, niçin Tanrı insan oldu?" diye sorarsa, "Tanrı ruhta, ruh da yeniden Tanrı'da doğabilsin diye" cevabını veririm. Nitekim Kutsal Kitapta böyle yazılıydı. Nitekim Tanrı bütün dünyayı yarattı ki Tanrı ruhta, ruh da yeniden Tanrı'da doğabildi. Her tahılın en iç doğası buğday, her metalin en iç doğası altın, her doğumun en iç doğası insandır![152]

426 Burada Eckhart, Tanrı'nın ruha bağlı olduğunu, aynı zamanda ruhun Tanrı'nın doğum yeri olduğunu açık açık belirtir. Ruhun Tanrı'nın doğum yeri olduğu önceki düşüncelerimizin ışığında kolayca anlaşılabilir. Algı organı ruh bilinçdışının içeriklerini kavrar ve bir yaratma işlevi olarak, *dynamis*ini simge biçiminde doğurur.[153] Ruh bilincin aklî bakış açısından değersiz varsayılan imgeleri doğurur. Nesnel dünyada hemen kâra dönüşememesi bakımından bu imgeler değer-

---

[152] *A.g.e.*, I, s. 1.

[153] Eckhart'a göre, ruh kavranan kadar kavrayandır, *a.g.e.*, I, s. 186.

sizdir. Bunlardan yararlanmanın birinci ihtimali sanatsaldır, şayet bir kimse bu yönde yetenekliyse;[154] ikinci ihtimal *felsefi spekülasyon*dur;[155] üçüncüsü sapkınlıklara ve hiziplerin kurulmasına neden olan *yarı dindarlık*tır; bu imgelerin *dynamis*'ini kullanmanın dördüncü yolu bunu ahlaksızlığın her biçiminde israf etmektir. Başlangıçta belirttiğimiz gibi (par. 25), üçüncü ve dördüncü maddeler, Gnostiklerin Enkratit (münzevi, çileci) ve Antitaktik (anarşik) okullarında özellikle bellidir.

427 Gerçekliğe uyum sağlamanın bakış açısından bilinç bu imgeleri yine de dolaylı kavrar, şöyle ki etraftaki dünyayla ilişki kurma fantezinin ilavelerinden azadedir. Yine de imgelerin başlıca değeri, dış koşullara bakmaksızın öznenin mutluluğuna ve gönencine katkıda bulunmaktır. Uyum sağlamak elbette idealdir ama uyum her zaman mümkün değildir. Hastanın dayanıklılığının tek uyum olduğu durumlar vardır. Fantezi-imgeleri geliştirmek bu pasif uyum tarzını kolaylaştırır. "Geliştirmek" dedim, çünkü başlangıçta fanteziler değeri kuşkulu hammaddelerdir yalnızca. Maksimum fayda sağlamak için bunların üzerinde çalışılmalı ve çok iyi hesaplanmalıdır. Burada tartışmanın uygun olmadığı teknik bir meseledir bu. Aydınlığa kavuşturmak için sadece, iki yöntemle ele alındığını söyleyeceğim: 1. indirgemeci yöntem ve 2. sentetik yöntem. Birincisi her şeyin izini ilkel içgüdülere kadar sürer, ikincisi malzemeyi geliştirir, kişiliği farklılaştırma süreci haline getirir. İki yöntem birbirini tamamlar, zira içgüdüye indirgeme gerçekliğe, aslında gerçekliği aşırı değerlendirmeye, böylece özverinin zorunluluğuna götürür. Sentetik yöntem libidonun özveriyle içe dönmesinden kaynaklanan simgesel fanteziler geliştirir. Bu gelişmeden, dünyaya yönelik yeni bir tutum ortaya çıkar, bu tutumun farkı yeni bir potansiyel sunar. Bu yeni tutuma geçişe ben aşkın işlev adını verdim.[156] Daha önce bilinçdışına gömülen libido yeniden oluşan tu-

---

[154] Edebiyattaki örnekleri E. T. A. Hoffman, Meyrink, Barlach (*der tote Tag*), daha üst düzeyde Spitteler, Goethe, Wagner.

[155] Örn. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü.

[156] Geburstag von D. Brody, "Die transzendente Funktion", *Geist und Werk*.

tumda olumlu bir başarı tarzında ortaya çıkar. Eckhart'ın Tanrı'nın doğuşuyla simgelediği hayatın yenilenmesinin eşdeğeridir. Tam tersine, libido dış nesneden geri çekilip bilinçdışına gömüldüğünde ruh, Tanrı'da yeniden doğar. Eckhart'ın doğru gözlemlediği gibi, mutluluk durumu değildir bu,[157] çünkü olumsuz bir eylemdir, hayattan yüz çevirmektir, gündüz parlayan Tanrı'dan çok farklı nitelikleri bulunan *deus absconditus*'a inmektir.

428 Eckhart, Tanrı'nın doğumundan sürekli bir süreç olarak söz eder. Aslında söz konusu süreç, uç noktaya vardığında bilincine varmamıza rağmen, bilinçdışında kendini neredeyse sürekli tekrar eden bir psikolojik süreçtir. Goethe'nin sistol ve diyastol fikri anlaşılan sezgisel olarak isabetlidir. Pekâlâ bu, esasında bilinçdışında sürüp giden hayati ritim, hayati kuvvetlerin azalıp çoğalması meselesi olabilir. Böyle bir sürecin mevcut terminolojisinin neden çoğunlukla ya dinsel ya da mitolojik olduğunu da açıklayabilir, çünkü bu açıklamalar öncelikle bilinçdışı psikolojik gerçeklere gönderme yapar, mitlerin bilimsel yorumcularının sıklıkla öne sürdükleri gibi, ayın ya da başka meteorolojik fenomenlerin fazlarına değil. Başka bilimlerde kullanılan metaforun seviyesine varmaya gelince, bu en üst seviyede bilinçdışı süreçler meselesi olduğu için, bilim insanları olarak bizler, en azından metaforun dilinden uzaklaşmakta çok büyük zorluk çekiyoruz. Antik dönemden kalmanın, derin anlamın ve güzelliğin kutsallaştırdığı simgeler vasıtasıyla dinsel dilin açıklamak istediği Doğanın büyük gizemlerine saygı, bilimin şimdiye kadar giremediği bu alana psikolojinin yayılmasından zarar görmeyecektir. Biz sadece simgeleri biraz geriye döndürürüz, karanlık alanlarını biraz aydınlatırız ama bizden önceki her çağı allak bullak eden aynı muamma için yeni bir simgeden daha fazlasını yarattığımıza dair hatalı anlayışa düşmeden. Bizim bilimimiz de metafor dilidir ama pratikte ifade tarzı olarak bizim

---

[157] Eckhart şöyle der: "Dolayısıyla, bir kez daha kendime dönüyorum, orada en derin, cehennemden daha derin yerler buluyorum; zira oradan bile biçareliğim beni dürtüyor. Kendimden hiçbir yere kaçamıyorum! Yerleşip burada kalacağım." Büttner, *a.g.e.*, I, s. 180.

gibi kavramları kullanmayan, somut gerçeği vurgulayan eski mitolojik hipotezlerden daha iyi iş çıkarır.

> Ruh, yaratıldıktan sonra Tanrı'yı yarattı, zira ruh yaratılıncaya kadar Tanrı yoktu. Çünkü çok geçmeden, Tanrı'nın Tanrı olmasının nedeni benim, diye ilan ettim. Tanrı ruhtandır, ululuğu kendindendir.[158]
>
> Tanrı var olur ve ölür.[159]
>
> Çünkü yaratılanların hepsi Tanrı'nın doğduğunu ilan eder. Yine de ben ululuğun zemininde ve derinliklerinde, tufanında ve kaynağında otururken, nereye gittiğimi ya da ne yaptığımı kimse bana sormadı; bana soru sorabilecek kimse yoktu. Ama akıp gittiğim anda yaratılanların hepsi Tanrı'yı ilan etti . . . Ululuğu neden ilan etmediler? Ululukta her şey birdir ve bunun ilan edilecek bir yanı yoktur. Sadece Tanrı yapar; ululuk hiçbir şey yapmaz, yapacağı hiçbir şey yoktur, bir şey yapmak için hiç bakınmamıştır. Tanrı ve ululuk ve eylememek kadar farklıdır. Tanrı'yı yeniden anladığımda, kendimde daha fazla bir şey yapmam, bu nedenle, benim bu engeli aşmam ilk çabamdan çok daha iyidir. Zira bütün yaratılanları zihnime getiren ve benimle bir yapan benim. Ululuğun zeminine ve derinliklerine, tufanına ve kaynağına geri döndüğümde nereden geldiğimi, nereye gittiğimi kimse bana sormadı. Kimse beni özlemedi. Tanrı öldü.[160]

429 Eckhart'ın Tanrı'yla ululuk arasında ayırım yaptığını bu pasajlarda görüyoruz. Ululuk Bütündür, ne bilir ne de kendine sahiptir, oysa Tanrı ruhun işlevidir, tıpkı ululuğun bir işlevi olan ruh gibi. Ululuk açıkça, her şeyi saran yaratıcı güçtür, ya da psikolojik terimlerle, Schopenhauer'in evrensel iradesiyle kıyaslanabilen, ne bilen ne de kendine sahip olan, kendiliğinden meydana gelen yaratıcı içgüdüdür. Ama Tanrı, ululuktan ve ruhtan türüyor gibi görünür. Yaratılan her şey gibi ruh da Tanrı'yı "ilan eder": Ruh, bilinçdışından farklılaştığı, *dynamis*'ini algıladığı sürece Tanrı vardır, ruh bilinçdışı *dynamis*'in "tufanına ve kaynağına" gömülür gömülmez Tanrı'nın mevcudiyeti sona erer. Eckhart şöyle der:

---

[158] *A.g.e.*, I, s. 198.
[159] *A.g.e.*, I, s. 147.
[160] *A.g.e.*, I, s. 148.

> Tanrı'dan akıp gittiğimde her şey "Tanrı var!" diye ilan etti. Bu beni artık kutsayamıyor, zira kendimi yaratılan kabul ediyorum. Ama engeli aştığımda Tanrı'nın iradesinden yoksun kaldım, Tanrı'nın iradesinden, bütün işlerinden, hatta bizzat Tanrı'dan bile yoksun kaldım –o halde ben bütün yaratılanların daha fazlasıyım, o halde ne Tanrı'yım ne de yaratılanım: Eskiden neysem oyum ve böyle kalacağım, şimdi ve sonsuza kadar! O halde beni bütün meleklerin üzerine çıkaran bir itme gücü var. Bu itme gücüyle o kadar zenginleşiyorum ki Tanrı bana yetemiyor, bütün Tanrılığına ve tanrısal işlerine rağmen; zira bu önemli ilerlemede Tanrı'yla benim ortak yanlarımızı görüyorum. O halde ben eskiden neysem oyum, ne artıyorum, ne azalıyorum, zira ben her şeyi hareket ettiren hareket etmeden hareket edenim. Burada Tanrı, artık insanda yer bulamaz, zira insan ezelden beri ne olduğunu ve her zaman ne olarak kalacağını yoksunluğuyla geri kazanmıştır.[161]

430 "Akıp gitmek" bilinçdışı içerikleri ve bilinçdışı *dynamis*'i ruhtan doğan bir *fikir* olarak anlamak demektir. Bilinçdışı *dynamis*'ten bilinçli farklılaşma eylemidir bu, özne olan Ben'in nesne olan Tanrı'dan (=*dynamis*) ayrılmasıdır. Tanrı, bu eylemle "olur". Ama "önemli ilerleme" Ben'i dünyadan koparak bu ayrılığı lağvettiğinde ve Ben bilinçdışı *dynamis*'le yeniden özdeşleştiğinde Tanrı nesne olarak yok olur, özne haline gelerek önemini gittikçe kaybeder, Ben'den ayırt edilemez. Başka bir deyişle, farklılaşmanın geç bir ürünü olarak Ben dinamik Her Şeyin-birliğiyle (ilkellerin *gizemli katılışı*) yeniden birleşir. "Tufana ve kaynağa" gömülmek budur. Doğu'nun fikirleriyle çok sayıda benzerlik hemen belli olur, benden daha yetkin yazarlar bunların ayrıntılarına inmiştir. Doğrudan aktarımın yokluğunda bu paralellik, Eckhart'ın Doğu'da ve Batı'da ortak olan kolektif psişenin derinlerinden düşündüğünü kanıtlar. Hiçbir ortak tarihsel arka planın cevap veremediği bu evrensel dayanak, ilkelin enerjik Tanrı kavramını ve zihniyetini vurgular.

431 İlkel doğaya geri dönme, tarihöncesinin psişik koşullarına mistik gerileme bütün dinlerde ortaktır, son derece et-

---

[161] *A.g.e.*, I, s. 176.

kili *dynamis* henüz soyut bir fikir halinde taşlaşmamıştır, hâlâ geçerli bir tecrübedir, Avustralya'da aborijinlerin[162] totemle özdeşleşme törenlerinde yahut Hristiyan gizemcilerin vecitlerinde ifade edilmesi önemli değildir. Bu geriye dönük sürecin sonucunda Tanrı'yla özdeşlik kurulan özgün durum yeniden tesis edilir, yeni bir potansiyel meydana gelir. Böyle bir durum her ne kadar ihtimal dışı olabilse de bu çok etkileyici bir tecrübedir, bireyin nesne olan Tanrı'yla ilişkisini canlandırarak dünyayı yeniden yaratır.

432 Tanrı simgesinin göreceliğinden söz ederken yalnız şair Angelus Silesius'tan söz etmezsek görevimizi yapmamış oluruz, onun trajik kaderi kendi dönemiyle ya da içgörüsüyle hiçbir ilişki kuramamaktı. Meister Eckhart'ın büyük bir zihinsel gayretle ve genellikle pek de anlaşılamayan bir dille ifade etmeye çalıştığını Angelus Silesius dokunaklı, içten dizelerle kısaca söyler, Tanrı'nın göreceliğini naif bir basitlikle anlatır. Bırakalım da dizeler konuşsun:

Biliyorum, Tanrı bensiz
Bir an yaşayamaz;
Ben ölürsem,
Artık o da yaşayamaz.

Tanrı, bensiz tek bir
Solucan yaratamaz;
Kaderi olsaydı yıkım
Onunla paylaşmazdım.

Ben, Tanrı kadar büyüğüm
O, benim kadar küçük;
O, yukarıda olamaz,
Ne de ben Onun altında.

Benim içimde Tanrı bir ateş
Bense Onun içinde bir parıltı;
Hayatımız ortak,
Ayrı ayrı büyüyemeyiz.

---

[162] Spencer ve Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*.

Tanrı Kendinden çok beni sever,
Benim sevgim Onu önemser,
Bana her ne verirse
Karşılığını vermeliyim.

Benim için O, Tanrı ve insan
Onun için aslında ben ikisiyim;
Ben Onun susuzluğunu gideririm
O ihtiyacım olduğunda bana yardım eder.

Bizim için hisseden bu Tanrı
Bizim istediğimiz şeydir;
Vah bize, rolümüzü
Yerine getiremezsek.

Tanrı her neyse O'dur
Ben olmam gerektiği gibiyim;
Birini tanıyorsan, gerçekten
Hem Onu hem beni tanırsın.

Ben Tanrının dışında değilim,
Onun uzağında da yaşamam;
Ben Onun lütfu ve ışığıyım
O, benim yol gösteren yıldızım.

Ben, Onun diktiği ve
Çok değer verdiği asmayım.
Benden yetişen meyve
Tanrı ve Kutsal Ruhtur.

Ben, Tanrı'nın çocuğuyum, oğluyum
O da benim çocuğum;
İkimiz biriz,
Hem oğul, hem iyi huylu baba.

Tanrımı aydınlatmak için
Güneş ışığı olmalıyım
Onun sakin, engin denizine
Işınlarım saçılmalı.[163]

[163] [Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann.*]

433 Bunlar ve Meister Eckhart'ınkiler gibi böyle cüretli fikirlerin bilinçli spekülasyonun hayal ürünlerinden ibaret olduğunu varsaymak saçmalık olurdu. Kolektif psişenin bilinçdışı akıntılarında taşınan böyle düşünceler her zaman önemli tarihsel fenomenlerdir. Adsız başka binlercesi bunların gerisinde, bilinç eşiğinin altında, benzer düşünceler ve duygularla yeni bir çağın kapılarını açmaya hazır sıralanır. Bu cesur fikirlerde kolektif psişenin sesini duyarız, sakin güvence ve doğa yasasının kesinliğiyle ruhun dönüşümüne ve yenilenmesine neden olur. Bilinçdışı akımlar Reformasyon döneminde yüzeye ulaştı. Reformasyon, kurtuluş dağıtan Kiliseyi büyük ölçüde yürürlükten kaldırdı, Tanrı'yla kişisel ilişkiyi bir kez daha kurdu. Tanrı-kavramının nesnelleştirilmesinin doruk noktası artık geride kalmıştı, bundan böyle giderek öznelleşti. Bu öznelleştirmenin mantıklı sonucu tarikatlara ayrılmak ve en uç noktada çıktısı bireyciliktir, dünyadan kopmanın yeni bir tarzını temsil eder, anlık tehlikesi bilinçdışının *dynamis*'ine yeniden gömülmektir. "Sarışın yırtıcı hayvan" kültü bu gelişmeden kaynaklanır, ayrıca bizim çağımızı başka çağlardan çok farklı kılan başka birçok şeyden. Ama ne zaman bu içgüdüye batılsa, biçim ve düzen ihtiyacıyla beraber, katıksız dinamizmin kaosuna artan dirençle birlikte içgüdü telafi edilir. Ruh girdap halinde ikiye bölünerek bu dinamizmi yakalayan ve ifade eden simgeyi yaratmalıdır. Şairlerin ve sanatçıların hissettikleri ya da sezdikleri kolektif psişenin bu sürecidir, yaratıcılıklarının başlıca kaynağı bilinçdışı içerikleri algılamalarıdır ve entelektüel ufukları çağın önemli problemlerini ya da en azından dışarıya yönelik veçhelerini anlayacak kadar geniştir.

5. Spitteler'de Birleşme Simgesinin Doğası

434 Spitteler'in *Prometheus*'u bir psikolojik dönüm noktasını belirtir: Bir zamanlar bir olan zıt çiftlerinin birbirinden ayrılmasını anlatır. Ruhun hizmetkârı sanatçı Prometheus insanların dünyasından kaybolur; toplum ruhsuz ahlak rutinine boyun eğerken köhne bir idealin ters, yıkıcı etkisini simgeleyen Behemot'a teslim edilir. Doğru anda ruh yahut Pandora

bilinçdışında kurtaran mücevheri yaratır ama mücevher insanlara fayda sağlamaz, çünkü insanlar onu değerlendiremezler. İyiye doğru gidiş ancak Prometheus'un müdahalesiyle olur, Prometheus içgörüsü ve anlayışıyla önce birkaç bireyin sonra birçoğunun aklını başına getirir. Spitteler'in bu eserinin köklerinin, yaratıcısının mahrem yaşamında bulunduğundan pek kuşku duyulamaz. Ama eser tamamıyla kişisel tecrübelerin şiirsel açıklamasını içerseydi, genelde geçerli ve kalıcı olmazdı. İkisini de başarır, çünkü kişisel olmakla kalmaz, zamanımızın kolektif problemleri konusunda Spitteler'in kendi tecrübesiyle de ilgilidir. İlk ortaya çıktığında halkın duyarsız ilgisizliğiyle karşılaştığı kesindi, zira herhangi bir çağda çoğu insandan *statüko*yu koruması ve övmesi, böylelikle yaratıcı ruhun engellemeye çalıştığı yıkıcı sonuçların ortaya çıkmasına yardım etmesi istenir.

435 Geriye hâlâ tartışılacak önemli bir konu kalır ve bu, şairin sevinç ve kurtuluş getireceğini hissettiği bu mücevherin doğası ya da yeni yaşamın simgesidir. Mücevherin "ilahi" doğasını daha önce belgeledik ve açıkça bu, enerjinin tekrar açığa çıkması, bilinçdışında sınırlanmış libidonun serbest kalması için yeni imkânlar içerdiği anlamına gelir. Simge her zaman şöyle der: Bunun gibi bir form ile, hayatın yeni tezahürü mümkün olur, bu da esaretten ve dünyadan bıkkınlıktan kurtulmaktır. Simge aracılığıyla bilinçdışından kurtulan libido yenilenmiş bir Tanrı ya da gerçekten yeni bir Tanrı olarak belirir; örneğin Hristiyanlıkta Yehova daha yüksek ve daha fazla ruhsal ahlaklı, seven bir Babaya dönüşür.[164] Tanrı'nın yenilenme gerekçesi evrenseldir, çoğu okura aşina gelebilir. Pandora, mücevherin kurtarma gücünden söz ederken şöyle der: "Hüzün dolu, merhameti hak eden insan ırkını duydum; bir hediye düşündüm, lütfeder de onaylarsan, bununla onların birçok derdini hafifletebilirim ya da yatıştırabilirim."[165] "Harika çocuğa" siper olan ağacın yaprakları şu şarkıyı söyler: "Zira işte varlık, işte mutluluk ve işte lütuf."[166]

---

[164] *Symbole der Wandlung* [GW V].

[165] Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, s. 108.

[166] *A.g.e.*, s. 127.

436 "Harika çocuğun" mesajı sevgi ve neşedir, Mesih'in doğumundaki gibi cennete benzeyen bir durumdur; güneş-tanrıçanın selamlaması[167] ve mucize yani ne kadar uzakta olsalar da herkesin "iyi" olması ve doğum anında kutsanması[168] Buda'nın doğumunun vasıflarıdır. "İlahi kutsama"yla ilgili olarak, yalnızca bu anlamlı pasajdan alıntı yapacağım: "Bir zamanlar çocukken gelecekle ilgili pırıltılı rüyasında gördüğü bu imgelerle herkes tekrar karşılaşsın."[169] Çocukluk fantezilerinin gerçekleşmek için gayret gösterdiğinin olumlamasıdır bu; imgeler kaybolmaz, insan olgunlaştığında yeniden ortaya çıkar ve gerçekleştirilmeleri gerekir. Barlach'ın *Der tote Tag*'ında Yaşlı Kule şöyle der:

> Gece burada yattığımda ve karanlığın yastıkları üzerime yüklendiğinde titreşen bir ışık kimi zaman bana baskı yapar, gözlerim onu görür, kulaklarım duyar; yatağımın yakınında daha iyi bir geleceğin güzel biçimleri durur. Bunlar henüz çetin ama göz alıcı güzellikte, hâlâ uykudadır; ama onları uyandıracak kişi dünyayı daha adil bir yüz haline getirir. Bunu yapan kahraman olur . . . Bu biçimler güneşte kalmaz ve güneş bunları hiçbir yerde yakmaz. Ama kimi zaman geceden çıkacaklardır, çıkmalılar. Onları güneşe çıkarmak nasıl da şaheser olurdu. Orada yaşarlardı.[170]

437 Göreceğimiz gibi, Epimetheus da imge, yani mücevher için can atar; Herakles (kahraman!) heykeliyle ilgili konuşmasında şöyle der: "Heykelin anlamı budur . . . mücevher başlarımızın üzerinde olgunlaşacak, bir mücevher kazanmalıyız."[171] Ama Epimetheus mücevheri geri çevirdiğinde ve mücevher kâhinlere götürüldüğünde, onlar da Epimetheus'un mücevher diye can atarken söylediği aynı şarkıyı söylerler: "Ey Tanrı, lütfunla gel", ancak hemen sonraki an onlara sunulan semavi mücevheri geri çevirirler, kötülerler. Kâhinlerin söyledikleri ilahinin dizelerinin Protestan ilahisi olduğu kolayca fark edilir:

---

[167] *A.g.e.*, s. 132.
[168] *A.g.e.*, s. 129.
[169] *A.g.e.*, s. 128.
[170] s. 30.
[171] Spitteler, *a.g.e.*, s. 138.

Yaşayan Ruh bir kez daha
Gel, Sen, öncesiz ve sonrasız hakiki Tanrı!
Ne de senin gücün boş yere iner,
Her zaman sende barındır bizi;
Ruh, sevinç ve ışık da,
Her şeyin gece olduğu içimizde yaşayacak.
. . .
Ruh, Sen güç ve kuvvetsin,
Sen, Tanrı'nın verdiği yeni Ruhsun
Ayartı saatinde bize yardım et
Cennet için bizi mükemmelleştir Sen.
Bizi asla bırakma orada tükenmeyelim.

438 Bu ilahi önceki argümanımızı destekler. Bu ilahiyi söyleyen aynı kâhinlerin hayatın yeni ruhunu, yeni simgeyi geri çevirmeleri Epimetheus'un yarattıklarının aklî doğasına tamamıyla uygundur. Akıl her zaman aklî, tutarlı, mantıklı çözüm aramalıdır, her normal durumda kuşkusuz savunulabilir bu ama iş gerçekte büyük ve belirleyici meselelere geldiğinde tamamıyla yetersizdir. Simgeyi yaratmaktan acizdir, çünkü simge akıldışıdır. Aklî yol -bir süre sonra hep yaptığı gibi- çıkmaz sokak olduğunu kanıtladığında çözüm en az beklenen taraftan gelir. ("Nasıra'dan iyi bir şey çıkabilir mi?") Örneğin, Mesih'in kehanetlerinin altında yatan psikolojik yasa böyledir. Kehanetler, bilinçdışında önceden beliren olayların yansımalarıdır. Çözüm akıldışı olduğundan, Kurtarıcının gelmesi akıldışı ve imkânsız durumlarla ilişkilendirilir: Bir bakirenin gebeliği (Yeşaya, 7, 14). Diğer birçok kehanet gibi bu kehanet de *Macbeth*'teki (IV, I) gibi iki yolla anlaşılır:

Macbeth asla yenilmeyecek
Koca Birnam ormanı yüksek Dunsinane Tepesi'ne
Yürüyüp Macbeth'e karşı gelmedikçe.[172]

439 Kurtarıcının, kurtarma simgesinin doğumu, en az beklendiğinde ve hiç ihtimal verilmeyen yerlerde meydana gelir. Nitekim Yeşaya şöyle der (53:1-3):

---

[172] [*Macbeth*, IV, 1.]

Verdiğimiz habere kim inandı? Rabbin gücü kime açıklandı?
O Rabbin önünde bir fidan gibi,
Kurak yerdeki kök gibi büyüdü.
Bakılacak biçimden, güzellikten yoksundu.
Gönlümüzü çeken bir görünüşü de yoktu.
İnsanlarca hor görüldü, yapayalnız bırakıldı.
Acılar adamıydı, kederi yakından tanıdı.
İnsanların yüz çevirdiği biri gibi hor görüldü,
Ona değer vermedik.

440 Kurtarıcı güç hem hiçbir şey beklenmeyen yerden gelir hem de Epimetheusçu bakış açısından, tavsiye edilecek bir tarafı olmayan bir tarzda ortaya çıkar. Spitteler simgenin geri çevrilmesini anlatırken bunu Kutsal Kitaptan pek de bilinçli almış olmayabilir ya da sözlerinden bunu fark ederiz. Peygamberlerin ve yaratıcı sanatçıların kurtarma simgesini yardıma çağırdıkları aynı derinliklerden büyük ihtimalle Spitteler de yararlandı.

441 Kurtarıcının ortaya çıkması zıtların birliği anlamına gelir:

Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak,
Parsla oğlak birlikte yatacak,
Buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak,
Onları küçük bir çocuk güdecek.
İnekle ayı birlikte otlayacak,
Yavruları bir arada yatacak.
Aslan sığır gibi saman yiyecek.
Emzikteki bebek kobra deliği üzerinde oynayacak,
Sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğuna sokacak.[173]

442 Kurtuluş simgesinin doğası çocuğun (Spitteler'in "mucize çocuğu"nun) doğasıdır -çocuksuluk ya da önceki varsayımların yokluğu simgenin özü ve işlevidir. Bu çocuksu tutum, öz-iradenin ve aklî maksatların yerine, zorunlu olarak beraberinde ilahi olduğu kadar çok güçlü bir etki de yapan, yol gösteren başka bir ilkeyi getirir. Doğası akıldışı olduğu için, yol gösteren yeni ilke mucize gibi görünür:

[173] Yeşaya 11: 6 vd.

Çünkü bize bir çocuk doğacak,
Bize bir oğul verilecek.
Yönetim onun omuzlarında olacak.
Onun adı Harika Öğütçü, Güçlü Tanrı,
Ebedi Baba, Esenlik Prensi olacak.[174]

443 Saygı ifade eden bu unvanlar kurtuluş simgesinin temel niteliklerini oluşturur. "İlahi" etkisi karşı konulmaz bilinçdışı *dynamis*'ten gelir. Kurtarıcı büyü gücü bahşedilmiş, mümkün olmayanı mümkün kılan figürdür her zaman. Simge orta yoldur, uzun bir kuraklıktan sonra bereket getiren akarsu gibi, zıtlar bu yolda birlikte yeni bir harekete akar. Yeşaya'da, çözümden önce gelen gerilim gebeliğe benzetilir:

Doğum vakti yaklaşan gebe kadın
Çektiği sancıdan ötürü nasıl kıvranır, feryat ederse,
Senin önünde biz de öyle olduk, ya Rab.

Gebe kaldık, kıvrandık,
Rüzgârdan başka bir şey doğurmadık sanki.
Ne dünyaya kurtuluş sağlayabildik
Ne de dünyada yaşayanları yaşama kavuşturabildik.
Ama senin ölülerin yaşayacak, bedenleri dirilecek.[175]

444 Atıl ve ölü olanlar kurtuluş eylemiyle canlanır; psikolojik terimlerle, nadasa bırakılmış verimsiz, kullanılmamış, bastırılmış, hafife alınmış, hor görülmüş vb. işlevler ansızın ortaya çıkarak yaşamaya başlar. Farklılaşmış işlevin yok etmekle tehdit ettiği hayatın devam etmesini mümkün kılan ve en az değer verilen tam da bu işlevdir.[176] Yeni Ahitte bu gerekçe *ἀποκατάστατις πάντων* yani her şeyin yeniden düzenlenmesi (Elçilerin İşleri 3:21) fikri olarak tekrar edilir, bu da kahraman mitinin dünya çapındaki versiyonunun epeyce gelişmiş formudur, burada kahraman balinanın karnından çıkarken, hem annesiyle babasını hem de canavarın daha önce yuttuğu bütün arkadaşlarını beraberinde getirir -Frobenius

[174] Yeşaya 9:6.
[175] Yeşaya 26:17-19.
[176] Yk. bkz. par. 111 vd.

buna "evrensel sıvışma" der.[177] Kahraman mitiyle bağlantı Yeşaya'da üç dize sonra korunur:

> O gün Rab Livyatan'ı, o kaçan yılanı,
> Evet Livyatan'ı, o kıvrıla kıvrıla giden yılanı
> Acımasız, kocaman, güçlü kılıcıyla cezalandıracak,
> Denizdeki canavarı öldürecek.

445 Simgenin doğmasıyla, libidonun bilinçdışına gerilemesi kesilir. Gerileme ilerlemeye dönüşür, tıkanıklık yeniden akmaya başlar; annenin derinliği cazibesi kırılır. Barlach'ın *Der tote Tag*'ında[178] Yaşlı Kule uyuyan imgeleri uyandıranın kahraman olacağını söylediğinde annesi şöyle karşılık verir: "Önce annesini gömmeli o." Daha önceki çalışmamda[179] "canavar anne" motifini bol bol belgeledim, bu nedenle burada tekrar etmeme gerek yok. Eskiden bütünüyle çorak olan yerlerde yeni hayatın tomurcuklanıp meyve vermesi Yeşaya 35:5 vd.'da anlatılır:

> O zaman körlerin gözleri,
> Sağırların kulakları açılacak;
> Topallar geyik gibi sıçrayacak,
> Sevinçle haykıracak dilsizlerin dili.
> Çünkü çölde sular fışkıracak,
> Irmaklar akacak bozkırda.
> Kızgın kum havuza,
> Susuz toprak pınara dönüşecek.
> Çakalların yattığı yerlerde
> Kamış, saz ve ot bitecek.
> Orada bir yol, bir anayol olacak,
> "Kutsal yol" diye anılacak,
> Murdar kişiler geçemeyecek oradan.
> O yol kurtulmuş olanların yoludur.
> O yolda yürüyenler,
> Bön kişiler de olsa yoldan sapmayacak.

---

[177] *Das Zeitalter des Sonnengottes.*

[178] s. 30 vd.

[179] *Symbole der Wandlung* [GW V], özellikle par. 394, 379 vd., 380. Livyatan'ın katlinin naziresi Spitteler'de Behemot'un aşırı güçlenmesidir.

Kurtuluş simgesi anayoldur, eziyet ve zorlanım olmaksızın hayat ileriye gidebilir.

446 Hölderlin "Patmos"ta şöyle der:

> Tanrı yakın
> Ve kavramak zor.
> Ama tehlikenin olduğu yerde
> Kurtuluş da ortaya çıkar.

Tanrının yakınlığı sanki tehlikeymiş, yani libidonun bilinçdışında yoğunlaşması bilinçli hayat için tehlikeymiş gibi gelir. Fiilen durum budur; zira bilinçdışında libidoya ne kadar yatırım yapılırsa –daha doğrusu, libido kendine ne kadar yatırım yaparsa- etkisi ya da iktidarı o kadar büyük olur; kuşaklar boyunca kaybolmuş, geri çevrilmiş, kullanılmamış ve sağ kalmış bütün işlev imkânları yeniden canlanır ve bilinçli zihni, neyin olup bittiğine dair içgörü kazanmak için umutsuz çabalarına rağmen, giderek etkilemeye başlar. Kurtarma etkeni hem bilinci hem de bilinçdışını içeren ve bunları birleştiren simgedir. Zira bilinçli halde elverişli libido farklılaşmış işlevde tükenip gittikçe daha yavaş ve daha zor yenilenirken, içteki ahenksizlik semptomları çoğalır, bilinçdışı içeriklerin taşma ve tahrip etme tehlikesi artar ama simge çatışmayı çözecek tarzda her daim gelişir. Yine de simge bilinçdışının tehlikeli ve tehdit eden veçhesine o kadar yakından bağlıdır ki onunla kolayca karıştırılabilir ya da görünüşü aslında kötü ve yıkıcı eğilimlere yol açabilir. Her halükârda kurtuluş simgesinin görüntüsü yıkım ve hasarla yakından ilişkilidir. Eski olgunlaşıp ölmeseydi yeni hiçbir şey ortaya çıkamazdı; eski yeninin yolunu zarar verecek şekilde tıkamasaydı kökünden sökülemezdi, sökmek gerekmezdi.

447 Psikolojik zıtların bu doğal birliği Yeşaya'da görülür, bize bakirenin gebe kalacağı, Emmanuel adı verilecek bir oğul doğuracağı söylenir. (7:14). Emmanuel'in (kurtuluş simgesi) "Tanrı bizimle beraber" yani bilinçdışının gizli *dynamis*'iyle birlik anlamına gelmesi anlamlıdır. Hemen arkasından gelen dizelerde bu birliğin neye işaret ettiği görülür:

Zira çocuk kötüyü reddedip iyiyi seçmeyi öğrenmeden önce,

Seni dehşete düşüren o iki kralın toprakları ıssız kalacak.

Dahası Rab bana şöyle dedi: Büyük bir tomar alıp insan kalemiyle üzerine, *Hemen talan et, çabuk yağmala* yaz.[180]

Peygamber kadına gittim, gebe kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu. O zaman Rab bana, Adını *Hemen talan et, çabuk yağmala* koy dedi. Zira çocuk daha Anne, Baba diye ağlamayı öğrenmeden, Şam'ın serveti ve Samiriye'nin ganimeti Asur Kralı'na götürülecek.

Bu halk yavaş yavaş akan Şiloah sularını reddettiği ölçüde – Bak, Rab, Fırat'ın kabaran güçlü sularını, hatta bütün dehşetiyle Asur Kralı'nı halkın üzerine salar. Yatağından taşan ırmak, kıyılarını su altında bırakacak. Yahuda'yı kaplayan sular her şeyi silip süpürerek insanın boynuna kadar yükselecek, ülkeni boydan boya dolduracak, ey Emmanuel![181]

448 Daha önceki çalışmamda[182] canavarın, tufan tehlikesinin, çocuk katlinin tanrının doğuşunu tehdit ettiğini belirttim. Psikolojik açıdan bu, bilinçdışının gizli *dynamis*'inin aniden ortaya çıkarak bilinci alt etmesi demektir. Yeşaya için tehlike güçlü ve düşman bir ülkede hüküm süren yabancı kraldır. Yeşaya için problem kuşkusuz psikolojik değil, bütünüyle yansıtıldığı için somuttur. Spitteler içinse tam tersine, problem daha başından beri psikolojiktir ve bu nedenle, nesneden kopuktur ama bununla birlikte, Yeşaya'dan bilinçli alınmış olmasa bile, onunkine yakından benzeyen bir tarzda ifade edilir.

449 Kurtarıcının doğumu büyük bir felaketle eşdeğerdir, çünkü hiçbir hayatın, hiçbir gücün ve daha fazla gelişme imkânının bulunmadığı yerde yeni ve güçlü bir hayat fışkırır. Bütün akılcıların hiçlik olarak ele aldıkları psişenin bilinmeyen kısmından, bilinçdışından akarak gelir. Yeni enerji akışı, hayatın yenilenmesi bu güvenilmeyen, reddedilen bölgeden gelir. Ama bu güvenilmeyen, reddedilen hayatiyet kaynağı nedir? Bilincin değerleriyle bağdaşmadığı için bastırılan bü-

---

[180] 8:1 ve 3: Maher-Şalal-Haş-Baz.

[181] Yeşaya 7:16; 8:1, 3, 4; 8:6-8.

[182] *Symbole der Wandlung* [GW V], Kıs. II, böl. V-VII.

tün bu psişik içeriklerden meydana gelir -iğrenç, ahlaksız, yanlış, uygunsuz, yararsız vb. her şey, bu da söz konusu bireye şu ya da bu zamanda öyle görünen her şey demektir. Tehlike şu ki bunlar yeni ve harika bir kisveyle yeniden göründüğünde bireyin üzerinde öyle bir etki yapabilirler ki birey bütün eski değerlerini unutur ya da reddeder. Bir zamanlar hor gördüğü şey şimdi en önemli ilke haline gelir, bir zamanlar doğru olan şimdi yanlıştır. Değerlerin böyle tersine dönmesi sellerin bir ülkeyi tahrip etmesine benzer.

450 Spitteler'de Pandora'nın semavi hediyesi ülkeye ve sakinlerine kötülük getirir, tıpkı klasik mitte Pandora kutusunu açtığında hastalıkların sel gibi akıp ülkeyi mahvetmesi gibi. Neden böyle olduğunu anlamak için, simgenin doğasını incelemeliyiz. Kurtarıcıyı ilkin çobanların selamlamaları gibi, mücevheri de ilk bulanlar köylülerdir. "Sonunda mücevherin tuhaf, ahlaksız, yasadışı görünüşünden tamamıyla şaşkına dönünceye kadar"[183] onu ellerinde evirip çevirdiler. İncelesin diye Epimetheus'a götürdüklerinde Epimetheus'un (elbise dolabında sakladığı) vicdanı yerinden fırladı, "imkânsız kuşkularla" büyük telaşa kapılarak yatağın altına saklandı.

> Art niyetle ve kötülükle yan yan bakıp kıvrık pençelerini sağa sola sallayarak kaçan bir yengeç gibi Vicdan yatağın altından baktı, Epimetheus imgeyi ne zaman daha yakınına itse, Vicdan iğrenme hareketleri yaparak o kadar geri çekildi. Kral'ın bütün üstelemelerine, yakarmalarına ve teşviklerine rağmen sessizce somurttu, tek bir kelime ya da hece söylemedi.[184]

451 Vicdanın yeni simgeyi son derece iğrenç bulduğu belliydi. Bu nedenle, Kral köylülere mücevheri kâhine götürmelerini emretti.

> Ama Hiphil-Hophal [yüksek kâhin] imgenin yüzüne pek bakmamıştı ki nefretle titredi, darbeden koruyormuş gibi kollarını alnına kaldırarak bağırdı: "Alay etmeyi kesin! Zira Tan-

---

[183] Spitteler, *a.g.e.*, s. 133.
[184] *A.g.e.*, s. 139.

rıya ters bu, yüreğinde şehvet var, gözlerinden küstahlık şimşekleri çakıyor."[185]

452 Bunun üzerine, köylüler mücevheri akademiye götürdüler; ama profesörler onu "duygu ve ruhtan, üstelik ağırlıktan ve en önemlisi de yol gösteren bir düşünceden yoksun"[186] buldular. En sonunda sarraf mücevherin sahte, adi metalden olduğunu anladı. Köylülerin ondan kurtulmaya çalıştıkları pazar yerinde polis imgenin üzerine çullanıp bağırdı:

> Bedeninde yürek, ruhunda vicdan yok mu senin? Herkesin gözünün önünde bu saydam, serkeş, utanmaz çıplaklığı sergilemeye nasıl cüret ediyorsun?... Şimdi çabuk yok ol! Onun görünüşü şans eseri bizim masum çocuklarımızı ve zambak beyazı kadınlarımızı kirlettiyse başına kötülük gelir senin![187]

453 Şair simgeyi tuhaf, ahlaksız, yasadışı, ahlak duygularını ve ruhsal ve ilahi fikirlerimizi zedeleyici diye tanımlar; şehvete hitap eder, serkeştir ve cinsel fantezileri harekete geçirerek kamu ahlakı için tehlike haline gelir. Böyle vasıflar ahlak değerlerimize ve estetik yargımıza apaçık zıt bir şeyi tanımlar, çünkü daha yüksek his değerlerinden yoksundur, "yol gösteren düşünce"nin yokluğu entelektüel içeriğinin akıldışılığını akla getirir. "Tanrıya ters" fermanı pekâlâ "Hristiyanlık-karşıtı" diye de yorumlanabilir, çünkü bu epizot ne antik dönemde ne de Doğu'da geçer. Bu simge vasıfları nedeniyle alt işlevleri, tanınmayan psişik içerikleri temsil eder. Hiçbir yerde belirtilmemekle birlikte, besbelli "imge" çıplak insan vücudunun –"canlı formun"- imgesidir. İnsanın bu haliyle bütün özgürlüğünü ve görevini de ifade eder. Yapay bir idealin değil, doğanın kalıba döktüğü ahlaki ve estetik güzelliğin mükemmelliğinin, olabildiği haliyle insanın simgesidir. Günümüz insanının gözünün önünde böyle bir imgeyi tutması, içindeki her tutsak ve cansız şeyden kurtulmaktan başka bir etki yaratmaz. İnsanın yarısı uygar, yarısı barbarsa bü-

---

[185] *A.g.e.*, s. 142.
[186] *A.g.e.*, s. 144.
[187] *A.g.e.*, s. 147.

tün barbarlığı harekete geçer, zira insanın nefreti onu kötü niteliklerinin bilincine vardıran şeye yoğunlaşır her zaman. Bu nedenle, mücevherin kaderi dünyada göründüğü an mühürlendi. Onu ilk bulan aptal genç çobanı öfkeli köylüler neredeyse öldüresiye dövdüler, sonunda mücevheri yola "fırlattılar". Dolayısıyla, kurtuluş simgesi kısa ama tipik seyrinde gider. İsa'nın acılarıyla benzerliği apaçıktır, mücevherin kurtarıcı doğası ancak bin yılda bir görünmesiyle de açıklanır. Bir kurtarıcının, bir Sauşyans'ın, bir Buda'nın görünmesi ender bir fenomendir.

454 Mücevherin sonu gizemlidir: Gezgin bir Yahudi'nin eline düşer. "Yahudi hiç de bu dünyadan değildi, kıyafeti bize son derece tuhaf geldi."[188] Bu acayip Yahudi hakiki Kurtarıcıyı kabul etmeyen Ahasuerus olabilir ancak, sanki onun imgesini çalar. Ahasuerus hikâyesi geç Hristiyanlık dönemine ait bir efsanedir, izi 13. yüzyılın öncesinde sürülmez.[189] Psikolojik açıdan, Hristiyan'ın hayata ve dünyaya karşı tutumunda hiçbir çıkış yolu bulamayan ve bu nedenle bastırılan libidonun yükünden ya da kişiliğin bir bileşeninden kaynaklanıyordu. Yahudiler her zaman bunun bir simgesiydi, Ortaçağ'da Yahudilere reva görülen zulüm manyaklığı da buna işarettir. Cinayet ritüeli fikri Kurtarıcının reddinin akut şekilde yansıtılmasıdır, zira insan kendi gözündeki merteği görmez, kardeşinin gözündeki çöpü görür. Cinayet ritüeli fikri Spitteler'in hikâyesinde de rol oynar -Yahudi gökten gelen harika çocuğu çalar. Bilinçdışında bulunan kurtarılmamış bir öğenin Kurtarıcının işlerine sürekli ket vurduğuna dair belli belirsiz bir kavrayışın mitolojik hale getirilmiş yansıtılmasıdır bu. Sadece zincirle zapt edilen, özgürce davranmasına imkân tanınamayan bu kurtarılmamış, evcilleşmemiş, barbar öğe Hristiyanlığı hiç kabul etmemişlere yansıtılır. Var olduğunu kabul etmek istemediğimiz yola gelmeyen bu öğenin bilinçdışı farkındalığı -dolayısıyla yansıtılması- vardır. Gerçeklikte bu, Hristiyanlığın evcilleştirme sürecinden kaçmanın yolunu bulmuş bir parçamızdır. Gezgin Yahudi'nin tedirginliği bu kurtarılmamışlık durumunun somutlaştırılmasıdır.

---

[188] *A.g.e.*, s. 163.

[189] König, *Ahasver*.

455 Kurtarılmamış öğe yeni ışığı, yeni simgenin enerjisini hemen kendine çeker. Simgenin bütün olarak psişenin üzerindeki etkisi hakkında daha önce söylediğimizi (par. 449 vd.) ifade etmenin başka bir yoludur bu. Spitteler'de "pazar yerindeki muhafızları" kışkırttığı gibi, bastırılan ve kabul edilmeyen içerikleri de harekete geçirir; Hiphil-Hophal'ın üzerinde de etkisi aynıdır, dinine bilinçdışı direnişi nedeniyle, yeni simgenin dinsizliğini ve şehvetini hemen vurgular. Mücevherin reddinde gösterilen tesir, bastırılan libido miktarına eşittir. Göğün saf hediyesinin ahlakının bozukluğu ve kâhinlerle polisin korkunç fantezilerine dönüşmesiyle cinayet ritüeli tamamlanır. Gelgelelim, simgenin görünüşü bütünüyle değersiz değildi. Biçiminin saf kabul edilmemesine rağmen, bilinçli ahlakın ve güzellik fikirlerinin her daim desteklediği (Behemot'un simgelediği) bilinçdışının arkaik ve farklılaşmamış kuvvetleri onu bir çırpıda yiyip bitirir. Bunun üzerine şimdiye kadar değerli olanın değersize, eski iyinin kötüye dönüştüğü enantiodromia başlar.

456 Epimetheus tarafından yönetilen iyilerin krallığının Behemot krallığıyla uzun zamandır arası açıktı.[190] Behemot ve Livyatan, Eyüp kitabında Yehova'nın büyük gücünü simgeleyen ünlü iki canavarıdır. İlkel hayvan simgeleri olarak bunlar insan doğasının benzer psikolojik kuvvetlerini temsil eder.[191] Yehova şöyle der (Eyüp 40:15 vd.):

> Seninle birlikte yarattığım Behemot'a bak,
> Sığır gibi ot yiyor.
> Bak, ne güç var belinde,
> Karnının kasları ne güçlü!
> Kuyruğunu sedir ağacı gibi sallıyor,
> Sımsıkıdır uyluk lifleri.
> Kemikleri tunç borular,
> Kaburgaları demir çubuklar gibidir.[192]
> Tanrı'nın yapıtları arasında ilk sırayı alır.

---

[190] Spitteler, *a.g.e.*, s. 179.

[191] Karş. *Symbole der Wandlung* [GW V], par. 87 vd. Ayrıca Schärf, *Satan in the Old Testament*, s. 51, 127.

[192] Spitteler–gayet anlamlı biçimde- Astarte'yi Behemot'un kızı yapar.

457 Bu sözler dikkatli okunmalıdır. Bu halis *dynamis* "Tanrının [yani Yehova'nın] yapıtları arasında ilk sırayı alır"; Yehova, Yeni Ahitte bu biçimi bu tarafa atar ve doğa-tanrısı olmaya son verir. Psikolojik açıdan bu, bilinçdışında biriken libidonun hayvani yanını Hristiyan'ın tutumunun sürekli kontrol altında tutması demektir; Tanrının bir yarısı bastırılır ya da insanın borç hesabına yazılır ve sonuçta, şeytanın etki alanına emanet edilir. Bu nedenle, bilinçdışı *dynamis* oluşmaya koyulduğunda ve "Tanrının yapıtları" başladığında Tanrı Behemot biçiminde görünür.[193] Hatta Tanrının kendini şeytan biçiminde ortaya koyduğu söylenebilir. Ama bu ahlaki değerlendirmeler yine de birer göz yanılsamadır: Hayatiyet ahlak yargısının ötesindedir. Meister Eckhart şunları söyler:

> Tanrı iyidir, dersem doğru değil: *Ben* iyiyim, Tanrı iyi değil! Daha da ileri gidiyorum: Ben, Tanrıdan daha iyiyim! Zira ancak iyi daha iyi ve ancak daha iyi en iyi olur. Tanrı iyi değil; bu nedenle, daha iyi olamaz; daha iyi olamadığı için de en iyi olamaz. Bu üçü, iyi, daha iyi, en iyi Tanrıdan uzaktır, Tanrı, her şeyin üzerindedir.[194]

458 Kurtarma simgesinin doğrudan etkisi zıtların birleşmesidir: Epimetheus'un ideal ülkesi Behemot krallığıyla bir olur. Yani ahlak bilinci, bilinçdışı içeriklerle tehlikeli bir ittifaka girer, libido onlarla işbirliği yapar. "İlahi çocuklar", insanlığın en yüce değerleri, ki bunlar olmaksızın insan hayvan olurdu, Epimetheus'un bakımına emanet edilir. Ama bilinçdışındaki zıtla birleşme beraberinde yıkım ve tufan tehlikesini getirir -bilinçdışının *dynamis*'i bilincin değerlerini yenmelidir. Doğal ahlakın ve güzelliğin simgesi mücevher "ahlak" kültürümüzün arka planında bütün murdarlığı galeyana getirmeye yaramak yerine görünen değeriyle kabul edilmiş olsaydı, ilahi çocuklar Behemot'la ittifaka rağmen tehlikeye atılmamış olurdu, zira Epimetheus değerliyle değersizi her zaman ayırt edebilirdi. Ama onun tek taraflı, aklî, çarpık zihniyetine simge kabul edilmez göründüğü için her değer standardı başarı-

---

[193] Flournoy, *Une mystique moderne.*

[194] Büttner, *a.g.e.*, I, s. 165.

sızlığa uğrar. Yine de zıtlar daha yüksek bir düzlemde birleştiğinde tufan ve yıkım tehlikesi ister istemez peşi sıra gelir, çünkü antagonist eğilimler belirgin bir özellik olarak "doğru fikirler" kisvesi altında gizlice içeri sızar. Kötü ve zararlı olan bile aklî ve estetik duruma getirilebilir. Nitekim bilinçli değerlerin karşılığı düpedüz içgüdüsellik ve aptallık olur -İlahi çocuklar birbiri ardına Behemot'a teslim edilir. Eskiden bilinçdışı olan vahşi, barbar eğilimler onları bir çırpıda yiyip yutar; dolayısıyla, Behemot ve Livyatan iktidarlarının simgesi olarak *görünmeyen balina*yı oluştururlar, Epimetheus'un ülkesinin buna tekabül eden simgesiyse *kuş*tur. Derinlerin sakini balina bir çırpıda yiyip yutan bilinçdışının iyi bilinen simgesidir;[195] havanın ışık saçan diyarında yaşayan kuş bilinçli düşüncenin, (kanatlı) idealin ve Kutsal Ruhun (güvercin) simgesidir.

459 Prometheus'un müdahalesi İyinin nihai tükenişini önler. İlahi çocukların sonuncusu Mesih'i düşman gücünden kurtarır. Mesih ilahi krallığın mirasçısı olur, şimdi birleşen ayrılmış zıtların kişileştirilmesi olan Prometheus'la Epimetheus ise "doğdukları ova"da inzivaya çekilir. İkisi de egemenlikten kurtulur –Epimetheus vazgeçmeye zorlandığı için, Prometheus egemenlik uğruna hiç çaba göstermediği için. Psikolojik terimlerle, seçkin ilkeler olarak içe dönme ve dışa dönmenin egemenliği biter, sonuçta psişik çözülme de biter. Bunların yerine, uzun zamandır uyuyan ilahi çocuk Mesih'in simgelediği yeni bir işlev ortaya çıkar. Mesih aracıdır, zıtların birleştiği yeni tutumun simgesidir. Mesih kaybolan her şeyin yeniden doğuşunu ve eski haline gelişini (apokatastasis) müjdeleyen çocuk, delikanlı, antik *puer aeternus* prototipidir. Pandora'nın imge formunda yeryüzüne getirdiği ve insanlar tarafından geri çevrilen ve onların felaketine neden olan şey Mesih'te gerçekleşir. Simgelerin bu kombinasyonuna analitik uygulamada sık rastlanır: Rüyalarda ortaya çıkan bir simge anlattığımız nedenlerle geri çevrilir, hatta Behemot'un saldırısına tekabül eden düşmanca tepkiye neden olur. Bu çekişme-

---

[195] Daha fazla belgelendirme için bkz. Slymbols of Transformation, par. 309 vd., 375 vd., 538 dipnot.

nin sonucunda kişilik temel belirgin özelliklerin seviyesine indirilir, bunlar doğuştan beri vardır ve olgun kişiliğini çocukluğun enerji kaynaklarıyla temas ederek sürdürür. Ama Spitteler'in belirttiği gibi, kabul edilen simgenin yerine, simgenin uyandırdığı arkaik içgüdülerin aklîleştirilmesi ve geleneksel düşünce tarzlarının emrine verilmesine büyük tehlikedir.

460 İngiliz gizemci William Blake şöyle der: "Yeryüzünde bu iki insan sınıfı hep vardır . . . Üretken ve Yiyip Bitiren . . . Din, ikisini uzlaştırma çabasıdır."[196] Spitteler'in temel fikirlerini ve daha önceki tartışmamızın bütününü bu kadar basit özetleyen Blake'in bu sözleriyle bu bölümü bitirmek istiyorum. Gereğinden çok uzun tuttuysam bunun nedeni, Schiller'in mektuplarında yaptığı gibi, Spitteler'in de *Prometheus ve Epimetheus*'ta bize sunduğu uyarıcı fikirlerin bolluğunun hakkını vermek istememdi. Mümkün olduğunca esaslarla yetindim; aslında malzemenin kapsamlı açıklamasında göz önüne alınacak çok sayıda problemi atlamak zorunda kaldım.

[196] "Enerji sonsuz hazdır"; Blake, "The Marriage of Heaven and Hell", *The Writings of William Blake*, s. 190.

VI
Psikopatolojide Tip Problemi

461 Genellikle "psikopatik yetersizlik" başlığı altında gruplandırılan şaşırtacak kadar çok akıl hastalığının arasından iki tipi seçip ayırma girişiminde bulunan psikiyatrın işine geldik şimdi. Psikozların arasında sayılamayan bütün psikopatik sınır durumları bu çok geniş gruba dahildir; yani entelektüel, ahlaki, duygusal ve başka psişik yetersizlikler gibi, bütün nevrozlar ve bozulma eğilimi olan durumlar.

462 1902'de *Die zerebrale Sekundärfunktion* adlı teorik incelemesini yayımlayan Otto Gross bu girişimde bulundu. Gross'u iki psikolojik tip kavramına yönlendiren bu eserdeki temel hipotez oldu.[1] Gross tartıştığı ampirik malzemeyi psikopatik yetersizlik alanından alsa da kazanılan içgörüleri normal psikolojinin daha geniş alanına taşımamak için hiçbir neden yoktur. Dengesiz psişik durum araştırmacıya bazı psişik fenomenler hakkında neredeyse abartılı net bir görüş verir, bu fenomenler normalin sınırları içinde genelde ancak belli belirsiz algılanır. Ara sıra anormal durum büyüteç görevi yapar. Göreceğimiz gibi, Gross, son bölümünde sonuçlarını daha geniş bir alana da yayar.

463 Gross, "ikincil işlev" derken "birincil işlev" meydana geldikten sonra harekete geçen beyin hücresi sürecini anlar. Birincil işlev hücrenin gerçek performansına, yani pozitif psişik sürecin, örneğin bir fikrin oluşmasına tekabül eder. Bu performans bir enerji süreci, büyük ihtimalle kimyasal gerilimin boşaltılmasıdır; başka bir deyişle, kimyasal ayrışma sürecidir. Gross'un birincil işlev adını verdiği bu akut boşalmanın

---

[1] Gross *Über psychopathologische Minderwertigkeiten* adlı kitabının s. 27 vd.'da tiplerinin özünde değişmese de gözden geçirdiği bir açıklamasını yapar.

ardından ikincil işlev harekete geçer. İyileşme yahut özümlemeyle yeniden inşa etme sürecidir bu. Bu işlevin çalışması önceki enerji boşaltımının yoğunluğuna bağlı olarak daha kısa ya da uzun bir dönem gerektirir. Bu süre boyunca hücrenin durumu değişmiştir, şimdi uyarım durumundadır ve sonraki psişik süreçleri etkilemeden duramaz. Özellikle tesir tonlamalı ve yüklü süreçler enerjinin yoğun boşaltılmasını ve bu nedenle de ikincil işlevin yönettiği uzun bir iyileşme dönemini gerektirir. Gross'a göre, ikincil işlevin psişik sürece etkisi genelde çağrışımın sonraki seyri üzerindeki bariz ve spesifik etkisine bağlıdır; tabii, çağrışımların seçimini birincil işlevin temsil ettiği "tema" ya da "yol gösteren fikir"le kısıtlaması bakımından. Aslında, (birçok öğrencimin yardım ettiği) deneysel çalışmamda yüksek duygu tonlu fikirler zincirinde takip edilen *sürdürme*yi istatistik yoluyla kanıtlayabildim.[2] Öğrencim Eberschweiler dilin bileşenleriyle ilgili bir araştırmasında telaffuz benzerliğinde ve bitişmelerde bu aynı fenomeni kanıtlamıştır.[3] Dahası, ciddi beyin yaralarında, beyin kanamaları, tümörler, atrofi ve başka bozulma eğilimi olan durumlarda sürdürmelerin ne kadar sık meydana geldiğini patolojideki tecrübelerimizden biliyoruz. Böyle sürdürmeler gecikmiş iyileşme sürecine atfedilebilir. Nitekim Gross'un hipotezi kabul edilebilirdir.

464 İyileşme süreci, ikincil işlevi diğerlerinden daha uzun süren bireyler, hatta tipler olamaz mı, şayet olursa bazı karakteristik psikolojilerin izi oraya kadar sürülemez mi, diye sormak doğaldır. Açıkçası, kısa süreli ikincil işlev belli bir süre içinde peş peşe gelen çağrışımları uzun süreli ikincil işlevden çok daha az etkiler. Bu nedenle, birincil işlev çok daha sık çalışabilir. Böyle bir durumda psikolojik resimde aksiyon ve reaksiyona hızla sürekli yeniden hazırlık, bir tür *dikkat dağınıklığı*, yüzeysel çağrışımlara yatkınlık, daha derin, daha özlü çağrışımların eksikliği ve anlamlı olması beklenen çağrışımda belli bir tutarsızlık görülür. Öte yandan, belli bir zaman biriminde birçok yeni tema birikir, gerçi yoğun ve açıkça odakla-

---

[2] Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien* [GW 11].

[3] *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation.*

nılmış değildir, öyle ki aynı düzeyde farklı değerde heterojen fikirler ortaya çıkar, "fikirlerin tesviyesi" (Wernicke) izlenimi verir. Birincil işlevlerin bu hızlı art ardalığı fikirlerin bizzat tesirli değerinin gerçek tecrübesini ister istemez dışlar, sonuçta teessür ancak yüzeysel olabilir. Ama aynı zamanda hızlı uyumlara ve tutum değişikliklerine imkân verir. İkincil işlev böyle kısıtlandığında gerçek düşünme-süreci ya da soyutlama süreci haliyle zarar görür, çünkü soyutlama başlangıçtaki birçok fikri ve artçıl-etkilerini uzun uzun düşünmeyi ve bu nedenle, daha uzun süreli bir ikincil işlevi gerektirir. Bu olmadan bir fikir ya da bir grup fikir yoğunlaşamaz, soyutlanamaz.

465 Birincil işlevin hızla iyileşmesi yoğundan ziyade yaygın, daha yüksek tepkisellik doğurur, derin anlamlarını değilse de yüzeysel veçhelerinde dolaysız şimdiyi acilen kavramaya sevk eder. Bu tip bir kişi tutumunun eleştirmediği ya da önyargısız olduğu izlenimini bırakır; iyilik etmeye hazır olmasından ve anlayışlılığından etkileniriz ya da keza açıklanamayan bir düşüncesizlik, patavatsızlık, hatta kabalık buluruz onda. Daha derin anlamlara böyle çok kolay kayma hemen ilk anda yüzeyde görülmeyen her şeye karşı körlük izlenimini uyandırır. Çabuk tepki vermesinde zihnin mevcudiyeti, gözü karalık noktasına kadar yüreklilik tezahürü belirir, bu da aslında eleştirinin yokluğunda tehlikeyi anlayamamaktır. Kişinin hızlı eyleme geçmesi kararlılığa benzer; çoğunlukla kör bir dürtüdür bu. Başkalarının işlerine karışmak olağan iş kabul edilir, bir kimsenin fikrin ya da eylemin duygusal değerini ve ahbaplarına etkisini bilmemesi karışmasını kolaylaştırır. Her zaman yenilenen eyleme hazır olma durumunun, algıları ve tecrübeleri özümsemenin üzerinde ters bir etkisi vardır; bellek hayli olumsuz etkilenir, çünkü genellikle, en kolay üretilebilen çağrışımlar diğerleriyle çok büyük ölçekte bağlantılı çağrışımlardır. Görece tecrit edilenler hemen gömülür; bu nedenle, bir dizi anlamsız, bağlantısız kelimeyi hatırlamak şiiri hatırlamaktan daha zordur. Bu tipin başka belirgin özellikleri kolayca uyarılabilme ve kısa sürede sönen coşkudur, heterojen içerikler hızla arka arkaya geldiği ve bunların farklı duygusal değerlerini anlamadığı için belli bir zevksizlik

de vardır. Kişinin düşünmesinin hasleti soyutlama ve sentezlemeden ziyade içerikleri temsil etme ve derli toplu düzenlemedir.

466 Bu tipi kısa ikincil işlevle anlatırken her önemli noktada Gross'un izinden gittim, bunu normal psikolojinin terimleriyle yazdım. Gross bu tipe "sığ bilinçli yetersizlik" der. Ziyadesiyle aşırı özelliklerin tonu normalleşirse kapsamlı bir resim ediniriz, okur bu resimde Jordan'ın "daha az heyecanlı" yani dışadönük tipini kolayca tanır. Gross bu tipi açıklamak için basit ve tutarlı bir hipotezi ilk oluşturan olmanın onurunu hak eder.

467 Gross zıt tipe "dar bilinçli yetersizlik" adını verir. Bu tipte ikincil işlev özellikle yoğundur ve süresi uzamıştır. Bu nedenle, art arda çağrışımları diğer tipten daha çok etkiler. Yoğun bir birincil işlevi, dolayısıyla, dışadönüktekinden daha kapsamlı, daha tam hücre performansını varsayabiliriz. Süresi uzamış, yoğun ikincil işlev bunun doğal sonucudur. Sürenin uzaması sonucunda ilk fikrin artçıl-etkisi daha uzun süre sebat eder. Gross'un neye "daraltıcı etki" dediğini bundan anlıyoruz: Çağrışımların seçimi ilk fikrin izinden gider, sonuç "tema"yı daha kapsamlı anlama yani *approfondissement* olur. Fikrin kalıcı etkisi vardır, izlenim derine iner. Bunun dezavantajı çağrışımların dar bir alanda sınırlanmasıdır, öyle ki düşünme, çeşitliliğinin ve zenginliğinin çoğunu kaybeder. Yine de daraltıcı etki senteze yardım eder, çünkü birleşecek öğeler soyutlanmalarına imkân verecek kadar uzun süre kümeleşmiş kalır. Böyle bir temayla sınırlanma etrafını saran çağrışımları zenginleştirir, tikel fikirler kompleksini takviye eder ama aynı zamanda kompleks dışarıdaki her şeyden uzak durur, kendini tecrit edilmiş bulur, Gross'un (Wernicke'den alıntı yaparak) "sekteye uğrama" dediği fenomen. Kompleksin sekteye uğramasının sonucu, birbiriyle ilgisi hiç olmayan ya da çok gevşek olan fikir (ya da kompleks) gruplarının çoğalmasıdır. Görünüşte, böyle bir durum uyumsuz ya da Gross'un verdiği adla "sekteye uğratan" kişilik olarak ortaya çıkar. Tecrit edilmiş kompleksler karşılıklı etki olmaksızın yan yana var olur; bunlar birbirlerini karşılıklı dengeleyip düzeltir ve birbirlerini etkilemez. Birbirleriyle mantıklı bir

yapıda sıkıca kaynaşmalarına rağmen farklı yönelimli komplekslerin düzeltici etkisinden yoksundur. Bu nedenle, özellikle güçlü, dolayısıyla, özellikle tecrit olmuş ve etkilenmeyen kompleks "aşırı değer verilen fikir"[4], her eleştiriye karşı koyan baskın özellik haline kolayca gelebilir, kendisini "huysuzluk" olarak ortaya koyan, en sonunda her şeyi kontrol eden etken halini alıncaya kadar tam özerkliğe kavuşur. Patolojik vakalarda, kesinlikle sarsılmayan, bireyin bütün hayatını yöneten obsesif ya da paranoyak fikre dönüşür. Kişinin bütün zihni altüst olur, "dengesi bozulur". Paranoid fikrin gelişimi kavramı ilk evrelerde uygun psiko-terapötik yöntemlerle kimi zaman neden düzeltilebildiğini de açıklayabilir, bu yöntemler onun genişletme ve dengeleme etkisi yapan başka komplekslerle bağlantı kurmasını sağlar.[5] Paranoyaklar birbiriyle bağlantısız komplekslerin çağrışımından çok sakınırlar. Şeylerin düzenli ayrı kalması gerektiğini hissederler, komplekslerin arasındaki köprüler kompleksin içeriğinin aşırı titiz ve sert açıklamasıyla olabildiğince yıkılmalıdır. Gross bu eğilime, "çağrışım korkusu" der.[6]

468 Böyle bir kompleksin katı tutarlılığı dışarıdan gelen bütün etkileme girişimlerini engeller. Girişim ancak kompleksi kendine bağlı olduğu kadar sıkı ve mantıklı şekilde başka bir komplekse bağlayabildiğinde başarılıdır. Yetersiz bağlantı kuran komplekslerin çoğalmasının doğal sonucu olan dış dünyadan kesin inziva libidonun içeride uygun tarzda birikimidir. Bu nedenle, öznenin duyum tipine mi yoksa düşünen tipe mi mensup olduğuna bağlı olarak, ya fiziksel duyumlara ya da entelektüel süreçlere olağanüstü yoğunlaşmayı düzenli görürüz. Kişilik engellenmiş, içine çekilmiş ya da ilgisi dağılmış, "düşünceye gömülmüş", entelektüel açıdan dengesiz ya da hastalık hastası gibi gelir. Dış hayata katılım her

---

[4] Gross, başka bir yerde (*Psychopath. Minderw.*, s. 41) "aşırı değer verilen fikir" ile "aşırı değer verilen kompleks" arasında bence haklı bir ayırım yapar. Aşırı değer verilen kompleks, Gross'un düşündüğü gibi, hem bu tipin hem de diğerinin belirgin özelliğidir. "Çatışma kompleksi", hangi tipte ortaya çıkarsa çıksın, yüksek his tonu nedeniyle her zaman bir hayli değerlidir.

[5] Bjerre, *Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia*, s. 795 vd.

[6] Gross, *a.g.e.*, s. 40.

durumda yetersizdir, yalnızlık eğilimi ve genellikle hayvanlara ya da bitkilere özel sevgiyle telafi edilen başka insanlardan korkma barizdir. Bunu gidermek için iç süreçler özellikle aktiftir, çünkü şimdiye kadar birbiriyle bağlantısı az olan ya da olmayan kompleksler zaman zaman ansızın "çarpışır", dolayısıyla, birincil işlevi yoğun etkinliğe teşvik eder, bu yoğun etkinlik iki kompleksi birleştiren uzatılmış ikincil işlevi serbest bırakır. Bütün komplekslerin şu ya da bu zamanda böyle çarpıştığı, dolayısıyla, psişik içeriklerin tekdüzeliğini ve tutarlılığını oluşturduğu düşünülebilir. Ancak bu sırada dış hayattaki her değişiklik önlenirse sağlıklı sonuç haliyle meydana gelebilir. Ama bu mümkün olmadığı için, sürekli yeni uyaranlar gelir, iç hatları kesiştiren, karıştıran ikincil işlevler yaratır. Bu doğrultuda, bu tipin dış uyaranlardan kaçınmak, değişimin yolundan uzak durmak, içte her şey karışıncaya kadar hayatın düzenli akışını durdurmak için kararlı bir eğilimi vardır. Bu eğilim patolojik vakalarda da görülür; her şeyden uzak dururlar, münzevi hayatı sürdürmeye çalışırlar. Ama ancak hafif vakalara bu yolla çare bulunur. Daha ciddi vakalarda tek çare birincil işlevin yoğunluğunu azaltmaktır ama bu Schiller'in *Mektuplar*'ını tartışırken daha önce açtığımız başlı başına bir bölümdür.

469 Bu tipin tesir âleminin gayet kendine özgü fenomenleriyle ayırt edildiği bellidir. İlk fikrin harekete geçirdiği çağrışımları öznenin nasıl anladığını gördük. Temayla ilgili malzemenin tutarlı tam çağrışımını uygular, yani başka komplekslerle zaten bağlantılı olmayan bütün malzemeyi birleştirir. Uyaran, bir kompleks keşfettiğinde sonuç ya şiddetli tesir patlamasıdır ya da kompleksin tecridi tamamlandığında tamamıyla olumsuzdur. Ama farkındalık meydana gelirse bütün tesirli değerler serbest kalır; uzun süreli bir artçıl etkiyle birlikte güçlü bir heyecan tepkisi vardır. Dışarıdan bakıldığında sıklıkla görülemez bu ama çok daha derine iner. Heyecanın yankıları öznenin içini kemirir ve heyecanı geçinceye kadar yeni uyarılara tepki veremez hale getirir. Uyaranların birikmesi dayanılmaz hale gelir, bu durumda özne şiddetli savunma tepkileriyle bunları uzaklaştırır. Nerede bariz bir kompleks birikimi varsa, genellikle kronik bir savunma tu-

tumu gelişir, güvensizlik ve patolojik vakalarda zulüm iptilası halinde derinleşir.

470 Savunma ve suskunluk dönemlerinin birbirini izlediği ani patlamalar kişiliğe o kadar tuhaf bir görüntü verir ki böyle kimseler yakınlarındaki herkes için muamma haline gelir. Kendi içlerine gömüldüklerinden, ne zaman düşünme ve hızlı eylem gerekse şaşırıp kalırlar. Hiçbir çıkış yolunun görünmediği can sıkıcı durumlar baş gösterir sıklıkla - toplumdan kaçmalarının bir nedeni daha. Dahası ara sıra heyecan patlamaları başkalarıyla ilişkilerine darbe vurur, utançları ve çaresizlikleri nedeniyle durumu düzeltmeye muktedir olmadıklarını hissederler. Bu uyum beceriksizliği, kaçınılmaz olarak, yetersizlik ya da karamsarlık hissini, hatta mutsuzluklarının gerçek ya da varsayılan müelliflerine kolayca yöneltilen nefret hissini yaratan her tür talihsiz tecrübeye yol açar. Tesir altında kalan iç hayatları çok yoğundur, birçok heyecanın yankısı his tonlarının son derece hoş aşaması ve algısı halinde devam eder. Bunların kendine özgü duygusal bir hassaslığı vardır, heyecan veren uyaranların karşısında ve bunları çağrıştıran her durumda dış dünyaya kendini bariz çekingenlik ve huzursuzlukla gösterir. Bu hassaslık öncelikle çevredeki heyecan veren durumlara yönlendirilir. Fikrin bütün kaba saba ifadelerinden, heyecanlı beyanlardan, hislerle oynamaktan vb. daha baştan kaçınılır; öznenin hakim olamadığını yankılayan bir izlenimi başlatabilen, kendi heyecanından korkması bunlara yol açar. Hayattan kopmuşluk hissi nedeniyle bu duyarlılık yıllar içinde kolayca melankoliye gidebilir. Aslında Gross melankolinin özellikle bu tipin belirgin özelliği olduğunu düşünür.[7] Tesir eden değerleri anlamanın heyecanla ilgili yargılara, "şeyleri çok ciddiye almaya" kolayca neden olduğunu da vurgular. Bu resimde iç süreçlere ve heyecan hayatına verilen önem içedönüğü hemen ortaya koyar. Gross'un yaptığı tanım, Jordan'ın "ihtiraslı tip" taslağından daha ayrıntılıdır, her ne kadar Jordan'da tipin başlıca özellikleri Gross'un anlattığı tiple özdeş olsa da.

471 Kitabının V. Bölümünde Gross, her iki yetersiz tipin

[7] *A.g.e.*, s. 37.

normal sınırlar içinde *bireyliğin fizyolojik farklarını* temsil ettiğini gözlemler. Sığ kapsamlı ya da dar yoğunlukta bilinç bu nedenle bir karakter farkıdır.[8] Gross'a göre, sığ bilinçli tip koşullara çabuk uyum sağladığı için temelde pratiktir. İç hayatı ağır basmaz, "önemli düşünsel kompleksler"in oluşumunda oynayacak rolü yoktur. "Onlar, kendi kişiliklerinin faal propagandacılarıdır ve daha yüksek düzeyde geçmişten miras kalan büyük fikirler için de çalışılırlar."[9] Gross bu tipin heyecan hayatının ilkelliğini öne sürer, gerçi daha yüksek düzeyde, "dışarıdan hazır fikirler alarak" düzenli duruma gelir. Gross der ki, bu yolla, etkinliği "kahramanca" olabilir ama "her zaman bayağıdır". "Kahramanca" ve "bayağı" birbiriyle pek kıyaslanabilir gibi gelmez. Ama Gross ne kastettiğini hemen belirtir: Bu tipte erotik kompleksle (bilincin içeriğini oluşturan ister estetik, etik, felsefi ister dinsel olsun) başka fikir kompleksleri arasındaki bağlantı yeterince gelişmemiştir. Freud erotik kompleksin bastırıldığını söylerdi. Gross için, bu bağlantının bariz mevcudiyeti "üstün doğanın esas işareti"dir.[10] Gelişmesi için uzatılmış bir ikincil işlev gerekir, çünkü içeriklerin sentezi ancak *approfondissement* ile ve içeriklerin bilinçte uzun süre tutulmasıyla başarılabilir. Uzlaşmacı fikirleri devralma cinselliği sosyal açıdan faydalı yollara zorlayabilir ama "abesliğin sınırlarının üzerine asla çıkmaz". Bu biraz sert yargı dışadönük karakterin ışığında kolayca açıklanabilir: Dışadönük özellikle dış verilere yönelir, öyle ki psişik faaliyeti daha çok böyle şeylerle meşguliyetine dayanır. Bu nedenle, iç hayatını düzenlemesi için geriye çok az şey kalır ya da hiçbir şey kalmaz. İç hayatı dışarıdan gelip kabul edilen belirleyicilere doğal sonuç olarak boyun eğmelidir. Bu koşullarda daha çok ya da daha az gelişmiş işlevler arasında hiçbir bağlantı kurulamaz, zira çok zaman harcamayı ve uğraşmayı gerektirir bu; içe dönmeden başarmanın mümkün olmadığı uzun süren, güç bir kendini eğitme uğraşıdır. Ama dışadönüğün buna hem zamanı hem de eğilimi yoktur; üstelik kendi iç

---

[8] *Die zerebrale Sekundärfunktion*, s. 58 vd.

[9] Karş. yk. par. 265. Jordan'ın Dışadönük üzerine yorumları.

[10] Gross, *a.g.e.*, s. 6.

dünyasına, içedönüğün dış dünya için hissettiği aynı apaçık güvensizlik onu engeller.

472 Gelgelelim, içedönük hakkında, daha geniş sentezleme kapasitesi ve tesirli değerleri anlama yeteneği sayesinde, bireyliğinin sentezini daha fazla tartışmadan tamamlamak - başka bir deyişle, alt ve üst işlevler arasında kesinlikle uyumlu bir bağlantı kurmak- için donandığı hayal edilmemeli. Gross'un bunun salt cinsellik sorunu olduğunu öne süren açıklamasına bunu tercih ederim, zira bana öyle geliyor ki cinselliğin dışında başka içgüdüler de buna dahil. Cinsellik, kuşkusuz, evcilleşmemiş ham içgüdüleri çok sık ifade etme biçimidir ama birçok cephesinde iktidar mücadelesidir de. İçedönüğün komplekslerini bütün haline getirirken çektiği kendine özgü zorluğu vurgulamak için Gross "sekteye uğrayan kişilik" terimini icat etti. İçedönüğün sentezleme kapasitesi her şeyden önce birbirinden olabildiğince tecrit edilen kompleksleri inşa etmeye yarar. Ama böyle kompleksler daha büyük bir birliğin gelişmesine doğrudan engeldir. Nitekim cinsel kompleks, bencilce iktidar mücadelesi ya da zevk arayışı dışadönük gibi içedönükte de başka komplekslerden tecrit edilmiş ve bağlantısız sürer. Ahlaki ya da estetik çelişkiyi bilincinde ikrar etmeksizin zamanını aşkın idealizmin en yüce menzilleriyle en iğrenç varoş genelevleri arasında geçiren hayli entelektüel içedönük bir nevrotik vakasını hatırlıyorum. İki şey farklı dünyalara aitmiş gibi, birbirinden son derece farklıydı. Haliyle sonuç akut zorlanım nevrozu oldu.

473 Gross'un yoğun bilinçli tip açıklamasının izinden giderken bu eleştiriyi aklımızdan çıkarmamalıyız. Gross'un dediği gibi, yoğun bilinçlilik "içedönük bireyliğin dayanağıdır". Güçlü daraltıcı etkisi nedeniyle dış uyaranlara her zaman bir fikrin bakış açısından bakılır. Pratik hayata yönelik dürtünün yerine "içedönüklüğe yönelim" vardır. "Şeyler münferit fenomenler değil, büyük düşünsel komplekslerin tikel fikirleri ya da bileşenleri diye düşünülür." Bu görüş daha önce nominalist ve gerçekçi bakış açılarıyla ilgili tartışmamızda söylediklerimize ve antik dönemde Platon, Megara ve Kinik okullarına uyar. Gross'un argümanından iki bakış açısı arasındaki farkı anlamak kolaydır: Kısa ikincil işleviyle [dışadönük] in-

san, belli bir zaman süresince çalışan, birbiriyle gevşek bağlantılı birçok ilk işleve sahiptir, öyle ki münferit bir fenomen onu özellikle engeller. O kimse için, tümeller gerçeklikten yoksun birer addır ancak. Ama uzun ikincil işleviyle [içedönük] insan için iç gerçekler, soyutlamalar, fikirler ya da tümeller her zaman ön plandadır; böyle bir kimse için bunlar bütün münferit fenomenlerle ilişkilendirmesi *gereken* hakiki gerçekliklerdir. Bu nedenle, o kimse doğası gereği (skolastik anlamda) gerçekçidir. İçedönüğün şeyleri düşünme tarzı dışarıyı algılamaktan her zaman önce geldiği için rölativist olmaya yatkındır.[11] Çevresindeki ahenk ona özellikle haz verir;[12] tecrit edilmiş komplekslerini ahenkli duruma getirmek için içindeki dürtüyü yansıtır. Her tür "baskılanmamış davranış"tan kaçınır, çünkü bu davranış rahatsız edici uyaranlara kolayca yol açabilir (tesir patlamaları kuşkusuz beklenmelidir). İç hayatıyla meşgul olduğu için sosyal mahareti zayıftır. Kendi fikirlerinin ağır basması başkalarının fikirlerini ya da ideallerini üstlenmesini engeller. Komplekslerin yoğun iç ayrıntısı bunlara vurgulu bir münferit karakter verir. "Heyecanlı hayat genellikle toplumun hiç işine yaramaz, her zaman bireyin işine yarar."[13]

474 Bu ifadeyi enine boyuna eleştirmeliyiz, zira benim tecrübeme göre, tipler arasında her zaman çok büyük yanlış anlamalara yol açan bir problemi içerir. Gross'un burada besbelli göz önüne aldığı içedönük entelektüel, hissiyatını dışarıya olabildiğince az belli eder, mantıken doğru görüşleri dikkate alır ve öncelikle doğru şeyler yapmaya çalışır, çünkü hislerin sergilenmesine doğal bir nefreti vardır, ikincisi de, hatalı davranarak rahatsızlık veren uyaranları, ahbaplarının olumsuz duygularını harekete geçirmekten korkar. Başkalarının nahoş duygularından çekinir, çünkü başkalarının da kendisi gibi duyarlı olduklarını sanır; dahası, dışadönüğün tez canlılığı ve havailiği ona her zaman sıkıntı verir. İçedönük, hissiyatını içine atar, öyle ki kimi zaman hissiyatı acı haline gele-

[11] *A.g.e.*, s. 63.
[12] *A.g.e.*, s. 64.
[13] *A.g.e.*, s. 65.

rek taşar, bir tek kendisi bunu fark eder. Kendisine eziyet eden duyguları iyi bilir. Başkalarının sergiledikleri, en çok da kuşkusuz dışadönük hisseden tipin hisleriyle bunları kıyaslar, kendi "hislerini" başkalarının hislerinden çok farklı bulur. Bu nedenle, "hislerinin" (ya da daha doğrusu, heyecanlarının) benzersiz ya da Gross'un dediği gibi "bireysel" olduğunu düşünme fırsatı yakalar. Bu hislerin dışadönük hisseden tipin hislerinden farklı olması doğaldır, çünkü dışadönüklerde hisler farklılaşmış bir uyum sağlama aracıdır ve bu nedenle içedönük düşünen tipin daha derin hislerinin belirgin özelliği olan "hakiki acı"dan yoksundurlar. Ama temel bir içgüdüsel güç olarak acının bireyselliği azdır -herkeste ortaktır. Ancak farklılaşmış olan bireysel olabilir. Yoğun heyecanlarda tip farkları "insanca pek insanca" düşüncesinde hemen silinir. Bence, dışadönük hisseden tipin aslında başlıca iddiası bireyselleşmiş histir, çünkü hisleri farklılaşmıştır; ama düşünmesine gelince, aynı hezeyana girer. Düşünceleri ona eziyet eder. Düşüncelerini çevresindeki diğerlerinin açıkladıkları, özellikle içedönük düşünen tipin düşünceleriyle kıyaslar. Düşüncelerinin onlarla ortak yanının az olduğunu keşfeder; bu nedenle, onlara bireysel, kendine de belki özgün düşünür diye bakabilir ya da başka hiç kimse aynısını düşünmediği için, düşüncelerinin hepsini bastırabilir. Aslında bunlar herkeste bulunan ama ara sıra dile getirilen düşüncelerdir. Bu nedenle, Gross'un ifadesi genel kural olmakla birlikte bence öznel bir hezeyandan kaynaklanır.

475 "Artan daralma gücü insanın doğrudan hiçbir hayati önem atfedilmeyen şeylerle meşgul olmasını sağlar."[14] Burada Gross içedönük zihniyetin temel özelliğine kısaca değinir: İçedönük dış gerçekliğe bakmaksızın düşüncelerini geliştirmekten başlı başına zevk alır. Bu hem avantaj hem de tehlikedir. Düşünceyi duyuların sınırlarından azade soyutlayabilmek büyük avantajdır. Tehlikeyse düşüncenin pratik uygulanabilme dünyasından bütünüyle kaldırılması ve hayati değerini kaybetmesidir. İçedönüğün hayattan çok uzaklaşma ve şeylere fazlasıyla simgesel veçhelerinden bakma tehlikesi her

[14] *A.g.e.*

zaman vardır. Gross da bunu vurgular. Dışadönük daha iyi durumda değildir, gerçi onun için meseleler farklıdır. Dışadönüğün ikincil işlevi öyle bir kısaltma kapasitesi vardır ki pratikte yaşadığı pozitif birincil işlevlerin art arda gelmesinden ibarettir: Dışadönük hiçbir yerde hiçbir şeye bağlı değildir, bir tür sarhoşlukla gerçekliğin üzerine fırlar; şeyler artık eskisi gibi görünmez, birer uyaran olarak kullanılır. Bu kapasite avantajdır, öyle ki onun çoğu güç durumdan manevra yapmasını sağlar ("tehlikeyi düşünen kaybolur") ama çok sık içinden çıkılmaz kaosa yol açtığı için sonu felaketle biter.

476 Gross, dışadönük tipten "uygarlaşan dahi", içedönük tipten "kültürel dahi" adını verdiği karakterleri türetir. Uygarlaşan dahiyi "pratik başarı"yla, kültürel dahiyi "soyut icat"la bir tutar. Sonunda Gross, bilincin daha sığ ve daha yaygın olduğu eski çağların tersine, çağımızın özellikle daralmış, yoğun bilince ihtiyaç duyduğu kanısını ifade eder. "İdeal, derin, simgesel olandan zevk alırız. Basitlik sayesinde ahenk -işte en yüksek kültürün sanatı."[15]

477 Gross bu kelimeleri 1902 yılında yazdı. Ya şimdi? Bir fikir ifade edilecek olsaydı hem uygarlığa hem de kültüre apaçık ihtiyacımız olduğu söylenirdi, biri için ikincil işlevin kısalması, öbürü için uzaması. Biri olmadan öbürünü yaratamayız ve modern insanlığın ikisinden de yoksun olduğunu ne yazık ki itiraf etmeliyiz. Daha tedbirli söylemek istersek birinin çok fazla olduğu yerde diğerinden çok az vardır. İlerlemeyi sürekli tekrarlamaya artık epey şüpheyle bakılmakta.

478 Velhasıl Gross'un görüşlerinin aslında benimkiyle örtüştüğünü belirtmek istiyorum. Benim "içe dönme" ve "dışa dönme" terimlerim bile, Gross'un kavramlarının ışığında doğrulanır. Bize sadece Gross'un temel hipotezini, ikincil işlev kavramını ciddi ciddi incelemek kalır.

479 Fizyolojik ya da "organik" hipotezleri psikolojik süreçlere göre çerçeveye oturtmak her zaman riskli iştir. Beyin araştırmalarında büyük başarılar kazanıldığında olağan bir çılgınlık halindeydi bu, uyku sırasında beyin hücrelerinin yalancı ayaklarının içeri çekildiği hipotezi ciddiye alınanların

---

[15] *A.g.e.*, s. 68.

hiç de en saçması değildir ve "bilimsel" tartışmaya değer bulunur. İnsanlar gerçek bir beyin mitolojisinden söz etmekte çok haklıydılar. Gross'un hipotezini başka bir "beyin miti" diye ele almayı hiç istemiyorum, çünkü ampirik değeri bunu yapmayacak kadar fazla. Başka alanlarda da kabul gören, işe yarayan mükemmel bir hipotez. İkincil işlev kavramı zekice olduğu kadar basittir de. Bu basit kavram çok sayıda kompleks psişik fenomenin (herhangi bir hipotez altında sınıflandırmaya ve basit indirgemeye direnecek çeşitlilikte fenomenler) doyurucu bir açıklamaya indirgenmesini sağlar. Gerçekten de o kadar sevindiricidir ki insana bunun uygulanma yelpazesini abartmak her zaman çekici gelir. Ne yazık ki epeyce sınırlıdır. Hipotezin bizatihi varsayım olduğunu tamamıyla görmezden geliriz, çünkü beyin hücrelerinin ikincil işlevini şimdiye kadar hiç kimse görmemiştir, ve doğası gereği ikincil işlevden temelde farklı olan birincil işlevin yaptığı gibi, daha sonraki çağrışımların üzerinde aynı daraltıcı etkiyi nasıl ve neden yaptığını hiç kimse gösteremez. Bence, daha da önem taşıyan başka bir gerçek var: Bir ve aynı bireyin psikolojik tutumu çok kısa sürede alışkanlıklarını değiştirebilir. Ama ikincil işlevin süresinin fizyolojik ya da organik karakteri varsa, elbette buna az çok kalıcı diye bakılmalıdır. O zaman, ani bir değişime maruz kalamaz, zira patolojik değişiklikler dışında, fiziksel ya da organik karakterde böyle değişiklikler asla gözlenmez. Ama birden çok kez işaret ettiğim gibi, içe dönme ve dışa dönme *karakter* özellikleri değildir, istendiğinde adeta kapanıp açılan bir *mekanizma*dır. Ancak bunların alışılagelmiş üstünlüğünden mütekabil karakterler gelişir. Şu ya da bu yolun tercihi kuşkusuz doğuştan gelen mizaca bağlıdır ama her zaman belirleyici etken değildir. Çevrenin etkilerinin de aynı ölçüde önemli olduğunu sık sık gördüm. Hatta yaşadığım bir vakada bariz dışadönük davranan bir adam, bir içedönüğün çok yakınında yaşarken tutumunu değiştirdi ve daha sonra bariz bir dışadönük kişilikle temasa geçtiğinde gayet içedönük hale geldi. İyi tanımlanmış bir tipte bile ikincil işlevin süresini kişisel etkilerin ne kadar çabuk değiştirebildiğini ve yabancı etki kalkar kalkmaz önceki durumun nasıl yeniden tesis edildiğini tekrar tekrar gözlemledim.

480 Bu tecrübeler göz önüne alındığında, birincil işlevin doğasına daha çok dikkat etmeliyiz sanırım. Gross, his tonu güçlü fikirlerden sonra, ikincil işlev süresinin özel olarak uzadığını vurgular,[16] böylece birincil işleve bağımlılığını gösterir. Aslında, tipler teorisini ikincil işlevin süresine neden dayandırmak gerektiği konusunda akla yakın hiçbir neden yok; *birincil işlevin yoğunluğu*na da dayandırılabilir, çünkü ikincil işlevin süresi hücre performansının yoğunluğuna ve enerji tüketimine açıkça bağlıdır. İkincil işlevin süresinin hücrenin iyileşme hızına bağlı olduğu, daha az ayrıcalıklı başkalarının tersine beyni özellikle hızlı özümseyen bireyler bulunduğu öne sürülerek itiraz edilebilir. Bu durumda, dışadönüğün beyninde hücrenin iyileşme kapasitesi içedönükten daha fazla olmalı. Ama böyle ihtimal dışı bir varsayımın kanıtı yok. Uzun süren ikincil işlevin gerçek nedenleri konusunda bilgimiz, patolojik koşulları bir tarafa bırakırsak, birincil işlevin özel yoğunluğunun gayet mantıklı şekilde ikincil işlevin süresinin uzatılmasına neden olduğuyla sınırlıdır. Bu durumda, gerçek problem birincil işlevle ilgilidir ve şu soruyla çözümlenebilir: Nasıl olur da birincil işlev bir kişide yoğun, başkasında zayıftır? Problemi birincil işleve kaydırarak aslında çok hızlı değişen farklı yoğunluğunu açıklamalıyız. Genel *tutuma* bağlı bir *enerji* fenomeni olduğuna inanıyorum bunun.

481 Bana öyle geliyor ki birincil işlevin yoğunluğu hareket eğiliminde gerilimin derecesine doğrudan bağlı. Psişik gerilim yüksekse birincil işlev özellikle yoğun olacak ve benzer sonuçlar üretecektir. Yorgunluğun giderek artmasıyla gerilim azaldığında, dikkat dağınıklığı ve yüzeysel çağrışımlar, en sonunda da belirgin özelliği zayıf birincil işlev ve kısa süreli ikincil işlev olan "fikirlerin uçuşması" meydana gelir. Genel psişik gerilim (gevşeme vb. gibi fizyolojik nedenleri saymazsak) ise ruh hali, dikkat, beklenti vb. gibi son derece kompleks etkenlere, yani geçmişteki bütün psişik süreçlerin sonucu olan değer yargılarına bağlıdır. Bu yargılardan kastım hem mantıklı yargılar, hem de hissi yargılar. Teknik açıdan, genel gerilim enerji anlamında *libido*'yla ifade edilebilir ama bilinçle

[16] *A.g.e.*, s. 12. Ayrıca bkz. *Psychopath. Minderw.*, s. 30, 37.

psikolojik bağlantısında gerilimi *değer* anlamında ifade etmeliyiz. Yoğun birincil işlev libidonun tezahürüdür, yani enerjik süreçle hayli yüklüdür. Ama psikolojik değeri de vardır; bu nedenle, bundan kaynaklanan çağrışım silsilelerine değerli diyoruz, zayıf daraltıcı etkinin sonucu olanlarsa bunların tam tersidir ve yüzeyselliği nedeniyle değersizdir.

482 Gergin tutum genellikle içedönüğün belirgin özelliğidir, dışadönükse gevşemiş, rahat tutumuyla fark edilir.[17] Yine de bir ve aynı bireyde bile istisnalar sıktır. İçedönüğe tamamıyla kafa dengi bir ortam verin, gevşeyip tam bir dışadönük haline gelir. Ama dışadönüğü bastırılmış komplekslerinin onu yiyip bitireceği karanlık, sessiz bir odaya koyun, öyle bir gerilim durumuna girer ki en hafif bir uyaranda sıçrar. Hayatın değişen koşulları tipi anında değiştiren aynı etkiyi yapabilir ama esasında temel tutum kalıcı halde değişmez. İçedönük ara sıra dışa dönmekle birlikte eskisi gibi kalır, dışadönük de öyle.

483 Özetlersek: Bence, birincil işlev ikincilden daha önemlidir. Birincil işlevin yoğunluğu belirleyici etkendir. Genel psişik gerilime, yani birikmiş, elverişli libidonun miktarına bağlıdır. Bu birikimi belirleyen etkenler geçmişteki bütün psişik durumların -ruh hali, dikkat, tesir, beklenti vb.- kompleks sonuçlarıdır. İçe dönmenin belirgin özelliği genel gerilim, yoğun birincil işlev ve buna bağlı olarak uzun süren ikincil işlevdir; dışa dönmenin belirgin özellikleri genel gevşeme, zayıf birincil işlev ve buna bağlı olarak kısa süren ikincil işlevdir.

[17] Bu gerilim ya da gevşeme kimi zaman kas tonüsünde bile algılanabilir. Genellikle yüz ifadesinde görülebilir.

VII
Estetikte Tip Problemi

484 İnsan zihninin her alanının psikolojiyle doğrudan ya da dolaylı ilgisinin tartışılan probleme katkıda bulunması mantıklı geliyor. Madem filozofu, şairi, insanların gözlemcilerini ve hekimi dinledik, estetikçinin de söyleyeceklerini dinleyelim.

485 Doğası gereği estetik uygulamalı psikolojidir ve hem şeylerin estetik niteliğiyle hem de -belki daha da çok- estetik tutumun psikolojisi meselesiyle ilgilidir. İçe dönmeyle dışa dönme arasındaki zıtlık gibi temel bir problem estetikçilerin dikkatinden uzun süre kaçamadı, çünkü farklı bireylerin sanatı ve güzelliği hissetme tarzı o kadar farklıdır ki hiç kimse etkilenmeden duramaz. Bazısı az çok emsalsiz olan sayısız bireysel tutum özgünlükleri dışında, Worringer'in *soyutlama* ve *empati* (*Einfühlung*) diye tanımladığı birbirinin zıddı iki temel biçim vardır. Worringer, empati tarifini aslında Lipps'ten türetir.[1] Lipps için, empati, "kendimden farklı bir nesnede nesneleşmem"dir, "nesneleştirilen şeyin 'his' adını hak edip etmemesi önemli değildir". "Bir nesneyi algıladığımda, o nesneden çıkan ya da ona içkin olan şey algılanan şeymiş gibi, iç davranışın belli bir tarzına yönelik bir dürtü tecrübe ederim. İşte bu, nesnenin bana ilettiği varlığın tezahürüdür."[2] Jodl bunu şöyle yorumlar:

> Sanatçının ürettiği duyusal imge, çağrışım yasalarının bezer kıldığı tecrübeleri zihnimize ulaştırma görevi görmez sadece. Dışsallaştırmanın genel yasasına bağlı olduğundan ve

[1] Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*.
[2] *Leitfaden der Psychologie*, s. 193 vd.

bizim dışımızda bir şey gibi tezahür ettiğinden[3] içimizde uyandırdığı iç süreçleri aynı anda ona yansıtırız, dolayısıyla, ona estetik canlandırma sağlarız –canlandırma *Einfühlung* terimine tercih edilebilir, çünkü insanın iç durumunu imgeye yansıtmasına hem his hem de her tür iç süreç dahildir.[4]

486 Wundt, empatiyi basit özümseme süreçleri arasında sayar.[5] Dolayısıyla, bir tür algılama sürecidir, belirgin özelliği temel psişik içeriğin his aracılığıyla nesneye yansıtılmasıdır, öyle ki nesne özneye benzetilir ve özneyle öylesine yekvücut olur ki özne kendini adeta nesnede hisseder. Yansıtılan içerik nesneden daha çok özneyle ilişkilendirildiğinde bu meydana gelir. Yine de özne nesneye yansıdığını hissetmez; daha çok, "empati kurulan" nesne ona canlanmış gibi gelir, sanki nesne kendiliğinden onunla konuşur. Genellikle yansıtmanın bizatihi bilincin kontrolü dışında, bilinçdışı bir süreç olduğu da belirtilmelidir. Öte yandan yansıtmayı şart cümlesiyle - örneğin "sen benim babam olsaydın"- bilinçli tarzda taklit etmek, böylece empati durumu oluşturmak mümkündür. Esasında, yansıtma bilinçdışı içerikleri nesneye aktarır, bu nedenle, analitik psikolojide empatiye "aktarım" da denir (Freud). Dolayısıyla, empati bir dışa dönme biçimidir.

487 Worringer, estetik empati tecrübesini şöyle tanımlar: "Estetik zevk nesneleştirilmiş zevkin kendisidir."[6] Sonuçta empati kurulabilen tek biçim güzelliktir. Lipps şöyle der: "Bu empati sadece güzel biçimler sunar. Bunların güzelliği düpedüz benim onların içinde özgür hareket edebilme idealimdir."[7] Buna göre, empati kurulamayan biçim çirkindir. Ama empati teorisi burada sınırlarına ulaşır, zira Worringer'in belirttiği gibi, empatik tutuma başvurulamayan sanat biçimleri vardır. Örnek olarak özellikle Doğu sanatı ve egzotik sanat biçimlerinden söz edilebilir. Batı'da uzun zamandır var olan

---

[3] Jodl, dışsallaştırma derken duyu-algısının yerini uzamda belirlemeyi kasteder. Ne kulağımızla sesler duyarız ne de gözümüzle renkler görürüz ama uzamda nesnenin yerini belirleriz. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, II, s. 247.

[4] *A.g.e.*, s. 436.

[5] *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, s. 191.

[6] Worringer, *a.g.e.*, s. 4.

[7] Lipps, Ästhetik, s. 247.

gelenek sanatta güzelliğin ölçütü olarak "doğal güzelliği ve gerçeğe benzerliği" tesis etmiştir, çünkü Yunan-Roma ve genelde Batı sanatının (Ortaçağ'ın bazı stilize biçimleri dışında) ölçütü ve temel karakteri budur.

488 Antik dönemden beri, sanata yönelik genel tutumumuz hep empatik olmuştur ve bu nedenle, ancak empati kurabildiklerimize güzel deriz. Sanatın biçimi hayata tersse, inorganik ya da soyutsa onda kendi hayatımızı hissedemeyiz. Lipps der ki: "Kendimi içinde hissettiğim şey genellikle hayattır." Sadece organik biçimle –doğaya sadık ve yaşama iradesi bulunan biçimle- empati kurabiliriz. Yine de sanatın kuşkusuz başka bir ilkesi daha vardır, hayata zıt, yaşama iradesini inkâr eden, yine de güzellik iddiasında bulunan bir stil. Sanat hayatı inkâr eden, inorganik, soyut biçimler yarattığında, empati ihtiyacından ortaya çıkan yaratma iradesi artık mesele olamaz; daha çok bu, empatiye doğrudan zıt bir ihtiyaçtır - başka bir deyişle, hayatı baskılama eğilimi. "Empati ihtiyacının bu karşı kutbu bize soyutlama dürtüsü gibi gelir."[8] Bu soyutlama dürtüsünün psikolojisi konusuna Worringer şöyle devam eder:

> Soyutlama dürtüsünün psişik önkoşulları neler? Soyutlamanın mevcut olduğu yerde bu önkoşulları insanların dünyaya yönelik hislerinde, kozmosa yönelik psişik tutumlarında aramalıyız. Empati dürtüsünün önkoşulu insanla dış dünyadaki fenomenler arasında mutlu, panteist bir güven ilişkisiyken, soyutlama dürtüsü bu fenomenlerin insana esinlediği büyük iç huzursuzluğun sonucudur, bunun dinsel karşılığı da bütün fikirlerin güçlü, aşkın bir renge bürünmesidir. Bu durumu ruhani bakımdan uzamdan aşırı korkmak diye tanımlayabiliriz. Tibellus *primum in mundo fecit deus timorem* [Tanrı dünyada ilkin korkuyu yarattı] dediğinde,[9] aynı korku hissinin sanatsal yaratının kökü olduğu da varsayılabilir.[10]

---

[8] Worringer, *a.g.e.*, s. 16.

[9] [Worringer hem yazar hem de alıntı konusunda yanılıyordu. Yukarıdaki sözlerin izi Tibullas'a kadar sürülemez. Ama aşağıdaki sözler Statius'ta (*Thebaid*, Kit. 3, sat. 661) bulunabilir: "Primus in orbe deos fecit timor" (Tanrıların dünyaya getirdikleri ilk şeydir korku). Açıkçası bu Worringer'in argümanının anlamını ifade eder. -EDİTÖRLER].

[10] Worringer, *a.g.e.*, s. 16.

489 Empatinin öznel güven tutumuna ya da nesneye güvene dayandığı gerçekten doğrudur. Nesneyle yarı yolda buluşmaya hazır olmaktır, özneyle nesne arasında iyi bir anlayışa neden olan öznel özümsemedir bu. Pasif nesne öznel özümsenmeye imkân tanır ama gerçek nitelikleri süreç içinde asla değişmez; sadece perdelenir, hatta aktarım nedeniyle çoğu bozulabilir. Empati gerçekte bizatihi mevcut olmayan benzerlikler ve görünüşte ortak nitelikler yaratılabilir. Dolayısıyla, nesneyle başka tür bir estetik ilişki ihtimalinin de bulunması gerektiği anlaşılabilirdir, nesneyi yarı yolda karşılamaya gitmeyen ama daha ziyade nesneden geri çekilen ve nesnenin etkisini öznede nötrleştirme işlevi gören bir psişik faaliyet yaratarak nesnenin etkisine karşı kendini güvenceye almak isteyen bir tutum.

490 Empati nesnenin adeta boş olduğunu varsayar, ona hayat doldurmak ister. Öte yandan, soyutlama nesnenin canlı ve aktif olduğunu varsayar, etkisinden geri durmak ister. Soyutlayan tutum merkezidir, yani içe döndürür. Bu durumda, Worringer'in soyutlama kavramı içedönük tutuma tekabül eder. Worringer nesnenin etkisini korku ya da dehşet diye tanımlar. Soyutlayan tutum nesneye tehdit etme ya da zarar verme niteliği sağlar, kendini buna karşı savunmalıdır. Görünüşte bu *a priori* nitelik kuşkusuz yansıtmadır ama olumsuz yansıtmadır. Dolayısıyla, olumsuz içerikleri nesneye aktaran bilinçdışı yansıtma ediminin soyutlamadan önce geldiğini varsaymalıyız.

491 Soyutlama gibi empati de bilinçli bir edim olduğu ve bilinçdışı yansıtma soyutlamadan önce geldiği için, bilinçdışı edim empatiden de önce gelemez mi, sorusunu mantıken sorabiliriz. Empatinin özü öznel içeriklerin yansıması olduğu için, buradan hareketle, önce gelen bilinçdışı edimin tersi olması gerektiği sonucu çıkar - nesnenin nötrleştirilmesi, işlevsiz duruma getirilmesi. Bu yolla nesne boşaltılır, deyim yerindeyse, kendiliğinden harekete geçmekten yoksun bırakılır, böylece öznel içerikler için uygun bir havuz oluşturur. Empati kuran özne kendi hayatını nesnede hissetmek ister; bu nedenle, nesnenin bağımsızlığı ve nesneyle özne arasındaki fark çok büyük olmamalıdır. Bilinçdışı edimin empatiden önce gelmesinin sonucunda nesnenin egemenliği azaltılır ya da

daha ziyade, aşırı telafi edilir, çünkü özne nesne karşısında hemen üstünlük kazanır. Ya nesnenin değerini düşürüp azaltan ya da öznenin değerini ve önemini artıran bilinçdışı fantezi aracılığıyla bu ancak bilinçdışında meydana gelir. Öznel içerikleri nesneye aktarmak için empatinin ihtiyaç duyduğu bu potansiyel fark ancak bu yolla meydana gelebilir.

492 Soyutlayan tutumuyla insan, kendini son derece canlı bir dünyada bulur, bu dünya boyun eğdirmek ve kontrol altına almak ister. Bu nedenle, nesnenin etkisine karşı en azından yerini koruyabileceği noktaya kadar, öznel değerini artırmak için hesaplanmış bir koruyucu formül düşünmek adına kendi içine çekilir. Empatik tutumlu insan, tam tersine, hayat ve can vermesi için öznel hissiyata ihtiyaç duyan bir dünyada bulur kendini. Güven içinde bu dünyayı kendiyle canlandırır; ama diğeri nesnelerin şeytanlığının önünde güvensizce geri çekilir, soyutlamalardan oluşan koruyucu bir karşı-dünya kurar.

493 Önceki bölümde söylenenleri hatırlarsak, empatinin dışa dönme, soyutlamanın içe dönme mekanizmasına tekabül ettiğini görmek kolaydır. "Dış dünyadaki fenomenlerin insana esinlediği büyük iç huzursuzluğu" içedönüğün derin duyarlılığı ve kavrama güçleri vasıtasıyla yol açtığı her uyaran ve değişiklikten korkmasından ibarettir. Soyutlamaları ise düzensiz ve değişken olanı bariz bir şekilde belli sınırlar içinde tutma maksadına yarar. Aslında bu büyülü prosedürün ilkellerin sanatında tam gelişmiş haliyle görüldüğünü söylemeye gerek yok; bu sanatın geometrik kalıpları estetik değerden çok büyü değerini haizdir. Worringer, Doğu sanatı konusunda haklı olarak şöyle der:

> Fenomenler dünyasının karışıklığının ve değişkenliğinin eziyet ettiği bu insanlara büyük güven ihtiyacı egemendir. Bu insanların sanatta aradıkları zevk, dış dünyadaki şeylere dalıp gitmeye ve dış dünyadan keyif almaya fazla bağlı değildir; daha çok, münferit nesneyi keyfi ve görünüşte rastlantısal mevcudiyetinden çıkarıp, tahmini soyut biçimlerde ölümsüzleştirmek ve durmadan değişen görüntülerin arasında bir güven noktası bulmaktır.[11]

[11] *A.g.e.*, s. 18.

> Bu soyut düzgün biçimler hem en yüce hem de dünyanın korkunç karışıklığı karşısında insanın güven bulabildiği tek biçimlerdir.[12]

494 Worringer'in dediği gibi, tam olarak Doğu'nun sanat biçimleri ve dinleri bu soyutlayan tutumu dünyaya sergiler. Bu nedenle, dünya Doğuluya, Batılıya göründüğünden çok farklı görünmelidir, Batılı dünyaya empatiyle hayat verir. Doğulu için nesneye başlangıçtan itibaren hayat aşılanır ve nesne ondan üstündür; bu nedenle, Doğulu soyut dünyasına çekilir. Doğulunun tutumuna ışık tutan bir içgörü için Buda'nın "Ateş Vaazı"a başvurabiliriz:

> Her şey yanıyor. Göz ve her duyu ihtiras, nefret ve hezeyan ateşiyle yanıyor; doğum, yaşlanma ve ölüm, acı ve ağıt, üzüntü, keder ve umutsuzluk ateşi tutuşturuyor. . . Bütün dünya alevler içinde, duman bütün dünyayı sarıyor, ateş bütün dünyayı yakıyor, bütün dünya titriyor.[13]

495 Efsaneye göre, Buda'nın benzer bir izlenimle hayatının arayışına başlaması gibi, Budist'i de soyutlama tutumuna zorlayan bu korkunç ve hazin dünya vizyonudur. Soyutlamanın son derece etkili nedeni olarak, nesnenin dinamik canlandırılması Buda'nın simgesel dilinde çarpıcı biçimde açıklanır. Bu canlandırma empatiden gelmez, aslında *a priori* var olan bilinçdışı yansıtmadan gelir. "Yansıtma" terimi bu fenomenin gerçek anlamını nadiren aktarır. Gerçekte yansıtma meydana gelen bir edimdir, bizim burada besbelli ele aldığımız *a priori* var olan bir koşul değil. Bana öyle geliyor ki Lévy Bruhl'ün "gizemli katılış"ı bu koşulu daha iyi tanımlar, çünkü ilkelin nesneyle ilksel ilişkisini uygun şekilde açıklar. İlkelin nesnelerinin dinamik bir hareketi vardır, ruh-özüyle ya da ruh-gücüyle doludurlar (animist teorinin varsaydığı gibi, her zaman ruhları yoktur), öyle ki bu nesnelerin ilkelin üzerinde doğrudan psişik etkisi pratikte onun nesneyle dinamik özdeşleşmesini sağlar. Bazı ilkel dillerde kişi eklerinin "canlı"yı be-

---

[12] Karş. a.g.e, s. 19.

[13] Warren, *Buddhism in Translation*, s. 352'den özet.

lirten bir cinsiyeti vardır (canlandırmanın son eki). Soyutlama tutumu da aynıdır, zira burada da nesne baştan beri canlı ve özerktir, empati gerekmez; tam tersine, etkisi o kadar güçlüdür ki özne içe dönmeye zorlanır. Bunun güçlü libido yatırımı öznenin kendi bilinçdışına *gizemli katılış*ından gelir. Buda'nın sözlerinde bu açıkça ifade edilir: Evrensel ateş libidonun ateşiyle, öznenin yanan ihtirasıyla özdeştir, bu ihtiras özneye nesne gibi gelir, çünkü elverişli bir işlev halinde farklılaşmaz.

496 Bu durumda, soyutlama, özgün *gizemli katılış* durumuyla mücadele eden bir işlev gibi görünür. Maksadı, nesnenin özneye etkisine son vermektir. Bir yandan sanat biçimlerini yaratmaya, öte yandan nesneyi bilmeye neden olur. Biliş kadar empati de sanatsal yaratma organıdır. Ama soyutlamadan çok farklı bir düzeyde işlevini yapar. Soyutlama, büyünün anlamına ve nesnenin gücüne nasıl dayanıyorsa, empatinin dayanağı da *gizemli katılış* suretiyle nesnenin üzerinde güç kazanan öznenin büyülü anlamıdır. İlkel de benzer durumdadır: Fetişin gücünden büyülenmiş gibi etkilenir, yine aynı zamanda büyücü ve büyünün gücünün toplayıcısıdır, fetişe güç yükler. Bunun bir örneği Avustralyalı aborijinlerin *çuringa* törenidir.[14]

497 Empati ediminden önce gelen bilinçdışı güç kaybı soyutlama durumundaki gibi, nesneye hep düşük değer verir. Empatik tipin bilinçdışı içerikleri nesneyle özdeş olduğundan ve nesneyi cansız gösterdiğinden,[15] nesnenin doğasını bilmek için empati gerekir. Bu durumda, nesneyi "psişeden yoksun bırakan" sürekli bilinçdışı soyutlamadan söz edilebilir. Her soyutlamanın etkisi böyledir: Öznenin psişesine büyüyle bağlanmış gibi olduğu müddetçe soyutlama nesnenin bağımsız aktivitesini öldürür. Soyutlayan tip bunu çok bilinçli, nesnenin büyü etkisi karşısında savunma olarak yapar. Empatik tipin dünyayla güvenilir ilişkisini nesnelerin hareketsizliği de açıklar; empatik tipi düşmanca etkileyebilen ya da ona baskı

---

[14] Spencer ve Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia.*

[15] Çünkü empatik tipin bilinçdışı içerikleri görece harekete geçirilmiş değildir.

yapabilen hiçbir şey yoktur; çünkü nesneye yaşam ve ruh verir, gerçi empatik tipin bilinçli düşüncesine tam tersi doğru gibi gelir. Öte yandan, soyutlayan tip için, dünya güçlü ve tehlikeli nesnelerle doludur, bunlar ona kendi güçsüzlüğünün bilincini ve korkusunu esinler; ona üstünlük getirmesini umduğu düşünceleri ve formülleri icat etmek için dünyayla çok yakın temastan uzak durur. Bu nedenle, psikolojisi mazlum psikolojisidir, empatik tipse dünyaya güvenle bakar - hareketsiz nesnelerin onun için hiçbir tehlikesi yoktur. Bu taslak haliyle şematiktir, içedönük ya da dışadönük tutumun dört başı mamur bir resmi olduğunu iddia etmez; yine de önemsiz olmayan bazı nüansları vurgular.

498 Empatik tipin nesne sayesinde kendinden gerçekten bilinçdışı zevk alması gibi, soyutlayan tip de nesnelerin kendisinde bıraktığı izlenimleri düşününce aslında bilmeden kendini düşünür. Zira insan nesneye kendisini, kendi bilinçdışı içeriklerini yansıtır, öbürünün nesneden edindiği izlenimle ilgili düşüncesi gerçekte kendi hisleriyle ilgili düşünceleridir, bunlar nesneye yansıyor gibi gelir ona. Dolayısıyla, sanatsal yaratım kadar nesnenin gerçek değerini biçmek için de hem empatinin hem de soyutlamanın gerektiği bellidir. İkisi de, çoğu zaman eşit olmayan şekilde farklılaştırılmakla birlikte, her bireyde her zaman vardır.

499 Worringer'e göre, estetik tecrübenin bu iki temel biçiminin ortak kökü "kendine yabancılaşma"dır –kendi dışına çıkma ihtiyacı. Soyutlayarak ve "değişmez ve zorunlu bir şeyi düşünerek insan olmanın tehlikelerinden, sıradan organik varoluşun görünüşteki keyfiliğinden kurtulmak isteriz."[16] Canlı nesnelerin şaşırtıcı bolluğuyla karşılaşınca bir soyutlama, izlenimlerin karışıklığını sabit biçim halinde hayal eden soyut evrensel bir imge yaratırız. Tecrübenin kaotik akıntısı karşısında bu imgenin büyülü bir savunma anlamı vardır. Soyutlayan tip bu imgenin içinde o kadar kaybolur, içine o kadar dalar ki sonunda imgenin soyut hakikati hayatın gerçekliğinin üzerine çıkar; hayat soyut güzellikten alınan zevki bozabildiği için tamamıyla baskılanır. Kişi kendini soyutlamaya

[16] Worringer, *a.g.e.*, s. 26.

dönüştürür, imgenin sonsuz geçerliliğiyle özdeşleşir, içinde taşlaşır, çünkü kişi için bu kurtarıcı bir formül haline gelmiştir. Böylece, kendini gerçek Ben'inden mahrum eder ve bütün hayatını soyutlamasının içine yerleştirir, deyim yerindeyse soyutlamanın içinde billurlaşır.

500 Empatik tip benzer bir kaderin acısını çeker. Etkinliğinde, hayatında nesneyle empati kurduğu için, nesnenin içine girer, çünkü empati kurulan içerik kendisinin önemli bir parçasıdır. Nesne olur. Kendini onunla özdeşleştirir, böylece kendisinin dışına çıkar. Kendini nesneye dönüştürerek kendini öznelikten çıkarır. Worringer şöyle der:

> Bu eylem iradesiyle başka bir nesne ile empati kurduğumuzda o başka nesnede *oluruz*. İçimizdeki tecrübe edinme dürtüsü bizi bir dış nesnenin, bizim dışımızda bir biçimin içine çektikçe bireysel varlığımızdan kurtuluruz. Bireyliğimizin, bireysel bilincin sınırsız çeşitliliğinin tersine, sabit sınırlara aktığını hissederiz. Bu kendini nesneleştirmede kendine yabancılaşma vardır. Bireysel eylem ihtiyacımızı olumlamak, aynı zamanda, onun sınırsız imkânlarının kısıtlandığını, uzlaşmaz çeşitliliklerinin olumsuzlandığını belirtir. İçimizdeki bütün eylem dürtüsü için, bu nesneleştirmenin sınırları içinde kalmalıyız.[17]

501 Soyutlayan tip için, bilinçdışında canlandırılan nesnenin yıkıcı etkileri karşısında soyut imgenin siper olması gibi,[18] empatik tip için de nesneye aktarım içteki öznel etkenlerin neden olduğu parçalanma karşısında savunmadır, harekete geçmek için sınırsız fanteziler ve mütekabil dürtüler buna dahildir. Adler'e göre, içedönük nevrotik "rehber kurgusu"na nasıl yapışıyorsa, dışadönük nevrotik de aktarım yaptığı nesneye sıkıca yapışır. İçedönük, "rehber kurgusu"nu nesnelerle ilgili iyi ve kötü tecrübelerinden soyutlar, hayatın sunduğu sınırsız imkânlardan kendini korumak için kendi formülüne güvenir.

---

[17] Worringer, *a.g.e.*, s. 27.

[18] Friedrich Theodor Vischer, *Auch Einer* kitabında "canlandırılmış" nesneleri mükemmel tanımlar.

502 Soyutlama ve empati, içe dönme ve dışa dönme uyum ve savunma mekanizmalarıdır. Uyuma neden oldukları ölçüde bunlar insanı dış tehlikelerden korur. Yönlendirilmiş işlevler oldukları ölçüde bunlar, insanı beklenmedik dürtülerden azat eder; aslında bu mekanizmalar bunlara karşı gerçek birer savunmadır, çünkü kendine yabancılaşmaya imkân verir. Her gün edindiğimiz psikolojik tecrübenin gösterdiği gibi, yönlendirilmiş (ya da "değerli") işlevle tamamıyla özdeşleştirilen çok sayıda insanın arasında tartıştığımız bu tipler var. Yönlendirilmiş işlevle özdeşleşmenin su götürmez avantajı insanın kolektif taleplere ve beklentilere çok iyi uyum sağlayabilmesidir; üstelik onun kendine yabancılaşarak yetersiz, farklılaşmamış, yönlendirilmemiş işlevlerinden uzak durmasını sağlar. Ayrıca, sosyal ahlakın bakış açısından "bencil olmama" her zaman özel bir erdem diye düşünülür. Öte yandan, yönlendirilmiş işlevle özdeşleşmenin yol açtığı büyük dezavantajı, yani bireyin yozlaştığını da unutmamalıyız. İnsan çok büyük ölçüde mekanikleşebilir kuşkusuz, ama kendinden vazgeçecek noktaya kadar ya da çok ciddi bir zarar pahasına değil. Zira işlevle ne kadar çok özdeşleşirse işleve o kadar libido özelliği verir, libidoyu diğer işlevlerden o kadar geri çeker. Bu işlevler libidodan yoksun bırakılmaya çok uzun süre dayanabilir ama sonunda tepki verir. Libidonun boşalmasıyla bu işlevler giderek bilinç eşiğinin altına batar, bilinçle çağrışım bağlantısını kaybeder, sonunda bilinçdışına gömülür. Geriye yönelik gelişimdir bu, çocukluğa ve sonunda da arkaik düzeye geri dönüştür. İnsan yüz binlerce yıl yaşadığı vahşiliğin tersine, sadece birkaç bin yılını kültürleşmiş durumda geçirdiğinden, arkaik işlev tarzları hâlâ olağanüstü etkindir ve kolayca yeniden harekete geçebilir. Bu nedenle, bazı işlevler libidodan yoksun kalarak parçalara ayrıldığında, bunların arkaik temelleri bilinçdışında yeniden faaliyete geçer.

503 Bu durum kişiliğin çözülmesine yol açar, çünkü arkaik işlev tarzlarının bilinçle doğrudan ilgisi yoktur ve bilinçle bilinçdışı arasında geçilebilen köprüler mevcut değildir. Sonuçta, kendine yabancılaşma süreci ne kadar ileri giderse, bilinçdışı işlevler arkaik düzeye o kadar gömülür. Bilinçdışı-

nın etkisi orantılı artar. Yönlendirilmiş işlevin semptomatik rahatsızlıklarına yol açmaya başlar, dolayısıyla, birçok nevrozun belirgin özelliğini oluşturan kısırdöngü meydana gelir: Hasta rahatsızlık veren etkileri yönlendirilmiş işlevin özel becerileriyle telafi etmeye çalışır ve aralarındaki rekabet çoğunlukla sinirsel yıkım noktasına varır.

504 Yönlendirilmiş işlevle özdeşleşerek kendine yabancılaşma ihtimali, hem tek bir işlevle kısıtlanmaya hem de yönlendirilmiş işlevin kendine yabancılaşmayı zorunlu hale getiren bir ilke olmasına bağlıdır. Nitekim yönlendirilmiş her işlev doğasına uygun olmayan her şeyin tam olarak dışlanmasını talep eder: Düşünme rahatsız eden her hissi dışlar, tıpkı hissetmenin rahatsız eden her düşünceyi dışlaması gibi. Yönlendirilmiş işlev kendine yabancı gelen her şeyi bastırmadan asla çalışamaz. Öte yandan, canlı organizmanın kendini ayarlaması, doğası gereği insanın tamamıyla ahenk içinde olmasını gerektirdiğinden, daha az tercih edilen işlevlerin göz önüne alınması insan ırkının eğitiminde hayati zorunluluk ve kaçınılmaz görev olarak kendini bize dayatır.

VIII
Modern Felsefede Tipler Problemi

1. William James'in Tipleri

505 Modern pragmatik felsefede, özellikle William James'in felsefesinde[1] iki tipin mevcudiyeti ortaya çıkarılmıştır. William James şöyle der:

> Felsefe tarihi büyük ölçüde bazı insan mizaçlarının çatışmasıdır . . . Profesyonel filozof felsefe yaparken, mizacı ne olursa olsun, onu örtbas etmeye çalışır. . . Yine de mizacı onda kesinlikle daha nesnel olan öncüllerinden daha güçlü bir önyargı oluşturur. Filozof için, bu önyargı, kanıtı şu ya da bu yolla doldurur, tıpkı bu gerçeğin ya da şu ilkenin yaptığı gibi evrenin görüntüsünü daha duygusal ya da daha taş kalpli yapar. Filozof kendi mizacına güvenir. Mizacına uygun bir evren ister, evrenin her tasvirinin kendisinin mizacına uyduğuna inanır. Zıt mizaçtaki insanların dünyanın karakterine uygun olmadıklarını hisseder ve diyalektik yetenekleri ondan çok daha üstün olsa bile, içinden, felsefe işinde onların yeteneksiz, "gönülsüz" olduklarını düşünür.
>
> Ne var ki filozof forumda sadece mizacına dayanarak üstün muhakeme ya da otorite iddiasında bulunamaz. Dolayısıyla, felsefi tartışmalarımızda belli bir samimiyetsizlik ortaya çıkar; öncüllerimizin en güçlüsünün hiç sözü edilmez.[2]

506 Bundan sonra James iki mizacın belirgin özelliklerini saptamaya geçer. Tavırlar ve töreler alanında uzlaşmacı ve sevecen insanları, politikada otoriterlerle anarşistleri, edebi-

---

[1] *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, s. 6.

[2] *A.g.e.*, s. 7 vd.

yatta özleştirmecilerle gerçekçileri, sanatta klasikçilerle romantikleri ayırt ettiğimiz gibi, felsefede de James'a göre, iki tip, yani "aklî" ve "ampirist" tipleri buluruz. Aklî, "soyut ve sonsuz ilkelere düşkün olanınız"dır. Ampirist, "gerçekleri bütün ilkel çeşitliliğiyle seven"dir.[3] Hiç kimse gerçeklerden ya da ilkelerden vazgeçemese de bunlar yine de vurgunun o yana mı bu yana mı düştüğüne göre tamamıyla farklı bakış açılarına neden olur.

507 James, "aklîliği" "entelektüalizm" ile, "ampirisizm"i "duyusalcılık" ile eşanlamlı yapar. Bu kıyaslama bence makul değilse de, eleştirimizi daha sonraya erteleyerek, şimdilik James'in düşünce çizgisinin izinden gideceğiz. Onun görüşüne göre, entelektüalizm idealist ve iyimser eğilimle bağdaştırılır, ampirisizmse materyalizme ve çok nitelikli ve belirsiz bir iyimserliğe eğilimlidir. Entelektüalizm her zaman *bircilik*tir. Bütün ve evrensel olanla başlar, şeyleri birleştirir; ampirisizm parçadan başlar ve bütünü bir *derleme*ye dönüştürür. Bu nedenle, *çokçuluk* olarak tanımlanabilir. Aklî hissî bir insandır ama ampirist kalın kafalı bir yaratıktır. Aklî, haliyle özgür iradeye, ampirist kaderciliğe inanma eğilimindedir. Aklî dogmatikliğe ampirist septikliğe eğilimlidir.[4] James aklîyi *yumuşak başlı*, ampiristi *dik başlı* diye tanımlar. İki tipin belirgin özelliğini oluşturan zihinsel niteliklerine parmak basmaya çalıştığı bellidir. Belirgin özellikleri böyle saptamasını daha sonra daha yakından inceleyeceğiz. Her tipin diğeri hakkında beslediği önyargılar konusunda James'in neler söylediğini duymak ilginçtir:

> Birbirlerini önemsemezler. Bireylerin mizaçları ne zaman yoğunlaşsa, çatışmaları her çağda dönemin felsefi atmosferinin bir parçasını oluşturmuştur. Bugün de atmosferin bir parçasını oluşturur. Dik başlı, yumuşak başlının duygusal ve aptal olduğunu düşünür. Yumuşak başlıya, dik başlılar kabadayı, duygusuz ya da acımasız gibi gelir. . . Her tip diğerinin kendisinden aşağı olduğuna inanır.[5]

---

[3] *A.g.e.*, s. 9.
[4] *A.g.e.*, s. 10 vd.
[5] *A.g.e.*, s. 12 vd.

James iki tipin niteliklerini şöyle sıralar:

Yumuşak başlı	*Dik başlı*
Aklî	Ampirist
Entelektüel	Duyusal
İdealist	Materyalist
İyimser	Kötümser
Dindar	Dinsiz
Özgür irade yanlısı	Kaderci
Birci	Çoğulcu
Dogmatik	Septik

508 Bu liste gerçekçilik ve nominalizm konulu bölümde karşılaştığımız birkaç probleme değinir. Yumuşak başlının gerçekçiyle, dik başlının nominalistle bazı ortak özellikleri vardır. Daha önce belirttiğim gibi, gerçekçilik içe dönmeye, nominalistlik dışa dönmeye tekabül eder. Tümellerle ilgili ihtilaf felsefede James'in belirttiği "mizaç çatışması"nın bir bölümünü oluşturur kuşkusuz. Bu çağrışımlar insanı yumuşak başlının içedönük, dik başlının dışadönük olduğunu düşünmeye sevk eder ama geriye bu eşitlemenin geçerli olup olmadığı kalır.

509 James'in yazıları konusunda az çok sınırlı bilgimle, iki tipin daha ayrıntılı tanımlarını ya da tariflerini keşfedemedim, gerçi James bu iki tür düşünmeye sık gönderme yapar ve laf arasında onları "ince" ve "kalın" diye tanımlar. Flournoy[6] "ince"yi "mince, ténu, maigre, chétif", "kalın"ı "épais, solide, massif, cossu" diye yorumlar. Gördüğümüz gibi, bir keresinde James de yumuşak başlıya "aptal" der. "Kalın" ve "dik başlı"nın aksine, hem "yumuşak" hem de "aptal" nazik, zarif, uysal, kibar, dolayısıyla zayıf, uslu ve epeyce güçsüzü akla getirir, bunlar maddenin doğasını belirten, değişmesi zor, sağlam ve kalıcı niteliklerdir. Bu nedenle, Flournoy, iki tür düşünüşü aşağıdaki gibi açıklar:

> Soyut düşünme tarzı -yani filozoflar için çok değerli olan ama James'e hiç güven vermeyen ve belli nesnelerden çok

[6] *The Philosophy of William James*, s. 32.

uzak olduğu için, James'e kırılgan, içi boş ve zayıf gibi gelen tamamıyla mantıklı ve diyalektik tarz- ve tecrübeyle beslenen ve yeryüzünün kaplumbağa kabuklarından ya da başka kesin verilerden oluşan sağlam bölgesini asla terk etmeyen somut düşünme tarzı.[7]

510 Yine de bu yorumdan, James'in somut düşünmeden yana önyargısı bulunduğu sonucuna varmamalıyız. James iki bakış açısına da değer verir: "Gerçekler iyidir, kuşkusuz . . . bize bir dolu gerçek verin. İlkeler iyidir . . . bize birçok ilke verin."[8] Gerçek hem olduğu gibi hem de bizim onu gördüğümüz gibi vardır. Bu nedenle, James somut düşünmeyi "kalın" ya da "dirençli" diye tanımladığında, kendisi için, bu tarz düşünmenin dayanıklı ve dirençli bir yanı bulunduğunu, soyut düşünmeninse kendisine zayıf, ince, renksiz hatta belki de (Flournoy'yla aynı görüşteysek) hastalıklı ve yıpranmış gibi geldiğini söyler. Böyle bir görüş, haliyle, ancak dayanıklılıkla somut düşünme arasında *a priori* bağlantı kuran biri için mümkündür –dediğimiz gibi, mizaç konusu tam da burada devreye girer. "Ampirist" somut düşünmesine dirençli dayanıklılık atfettiğinde, soyut bakış açısından kendini kandırıyordur, çünkü dayanıklılık ye da sertlik dış gerçeklerin özelliğidir, ampirik düşünmenin değil. Aslında, ampirik düşünmenin tuhaf bir şekilde zayıf ve etkisiz olduğu ortaya çıkar; dış gerçekler karşısında yerini korumak şöyle dursun her zaman dış gerçeklerin peşinden koşar, onlara güvenir, sonuçta, bütünüyle sınıflandıran ya da tanımlayan etkinlik düzeyinin üzerine zar zor çıkar. Bu nedenle, çok zayıf bir düşünme tarzıdır, kendi dışına bel bağlar, çünkü bu düşünme tarzı bizatihi istikrarlı değildir, belirleyici değerler olarak, onun üzerinde üstünlük kazanan nesneler istikrarlıdır. Belirgin özelliğini duyuya bağlı, art arda tasvirlerin oluşturduğu düşünmedir bu, düşüncenin iç eylemi bu tasvirleri değişen duyu izlenimleri akımından daha az harekete geçirir. Tensel algıların koşullandırdığı bir dizi somut tasvir, soyut düşünen kişinin düşünme dediği şey değildir, olsa olsa pasif tamalgıdır.

---

[7] *A.g.e.*

[8] James, *a.g.e.*, s. 13.

511 Somut düşünmeyi tercih eden ve ona dayanıklılık veren mizaç, tensellikle koşullanmış tasvirlerin üstünlüğüyle ayırt edilir; dolayısıyla, iradenin öznel ediminden kaynaklanan ve böyle tasvirleri belli bir *fikrin* niyetlerine göre örgütlemek isteyen aktif tamalgının tersidir. Bu mizaç için tek kelimeyle *nesne* önemlidir: Nesneyle empati kurulur, öznenin düşünsel dünyasında yarı bağımsız bir varoluş gösterir ve bir tür düşünce-sonrası olarak ardından kavrayış gelir. Bu nedenle, bu dışa dönen mizaçtır, zira dışadönük somut düşünür. İstikrarı empati kurulan nesnenin dışındadır, James bu nedenle ona "dirençli" der. Somut düşünmeyi, yani gerçeklerin tasvirini benimseyen birine soyut düşünme güçsüz ve etkisiz gelmeli, çünkü o bunu somut, duyuma bağlı nesnelerin istikrarıyla ölçer. Soyutlama tarafında olan kişi içinse belirleyici etken soyut fikirdir, tenselliğin belirlediği tasvir değil.

512 Tecrübelerin toplamının soyutlanmasından ibaret olan fikir savunuluyor. İnsan zihninin aslında *tabula rasa* olduğu, hayatın ve dünyanın algıları ve tecrübeleriyle giderek dolduğunu düşünmek hoşa gidiyor. Genelde ampirik bilimin bakış açısı olan bu bakış açısından, fikir bir gölge olaydan, tecrübelerin *a posteriori* soyutlanmasından başka bir şey olamaz, sonuçta tecrübelerden daha güçsüz, daha renksizdir. Ne var ki zihnin *tabula rasa* olamadığını biliyoruz, zira epistemolojik eleştiri bazı düşünme kategorilerinin *a priori* verildiğini gösterir; bunlar bütün tecrübelerden önce gelir ve önceden belirledikleri ilk düşünme edimiyle birlikte ortaya çıkar. Kant'ın mantıklı düşünme konusunda kanıtladıkları, bütün bir psişe yelpazesi için geçerlidir. Başlangıçta psişe zihinden (düşünme alanı) daha çok *tabula rasa* değildir. Somut içerikler haliyle yoktur, önceden biçimlenmiş kalıtsal işlevin yatkınlığı potansiyel içerikleri *a piori* verir. Bu, bütün bir ata soyu boyunca beynin işlevinin ürünü, filogenetik tecrübelerin ve uyum sağlama çabalarının tortusudur. Bu nedenle, yenidoğanın beyni gayet spesifik amaçlara uygun, son derece eski bir araçtır, pasif şekilde kavramakla kalmaz, tecrübeleri kendine göre aktif şekilde düzenler, bazı sonuçları ve yargıları dayatır. Bu tecrübe kalıpları hiçbir surette ilineksel ya da keyfi değildir; önceden meydana gelen koşulların birebir izinden gider-

ler, tamalgının içerikleri olarak tecrübeyle aktarılmayan bu koşullar bütün kavrayışın önkoşullarıdır. Bunlar *ante rem* fikirlerdir, biçimin belirleyicileri, tecrübe malzemesine spesifik bir suret veren önceden var olan bir tür zemin planıdır, öyle ki Platon gibi biz de onları *imgeler*, şemalar diye düşünebiliriz ya da başka imkânları dışlayan ya da her halükârda çok büyük ölçüde kısıtlayan kalıtsal işlev imkânları. . . Zihnin en özgür etkinliği olan fantezinin bile sonsuzlukta neden asla dolaşamadığını (her ne kadar şaire öyle gelse de), önceden meydana gelen bu kalıplara, bu ilksel imgelere neden demir atıp kaldığını bu açıklar. Birbirinden uzak mesafelerle ayrılmış ırkların peri masallarında motiflerin benzerliği aynı bağı gösterir. Bazı bilimsel teorileri –esir, enerji, dönüşümü ve sürekliliği, atom teorisi, çekim vb.- vurgulayan imgeler bile bu kısıtlamanın kanıtlarıdır.

513 Tıpkı tensellikle koşullanan tasvirlerin somut düşünmeye egemen olması ve ona yol göstermesi gibi, soyut düşünmeye de spesifik içerikten yoksun, "kelimelere dökülemeyen" ilksel imgeler egemendir. Nesne empati kurularak düşüncenin belirleyicisi haline getirildiği sürece bu imgeler görece etkisiz kalır. Ama nesne empati kurulmazsa ve düşünce süreci üzerinde egemenliğini kaybederse ondan esirgenen enerji öznede birikir. Artık bilinçdışı empati kuran öznedir; ilksel imgeler uykudan uyanır, düşünme sürecinde amil etkenler olarak ortaya çıkar ama perdenin gerisinde görünmeyen sahne yönetmenleri gibi kelimelere dökülemeyen tarzda. Bunlar kelimelere dökülemez, çünkü içerikten yoksundur, aktif duruma getirilmiş işlev imkânlarından ibarettir, bu nedenle, içlerini dolduracak bir şey ararlar. Boş biçimlerinin içine tecrübe malzemesini çekerler, gerçekleri tasvir etmektense kendilerini gerçekler *içinde* tasvir ederler. Adeta gerçeklere bürünürler. Bu nedenle, somut düşünmedeki ampirik gerçek gibi, bunlar bizatihi bilinen bir dayanak noktası değildir, tecrübe malzemesinin bilinçdışında biçimlenmesiyle tecrübe edilebilir duruma gelirler. Ampirist de bu malzemeyi düzenleyip biçimlendirebilir ama onu olabildiğince geçmiş tecrübesinin üzerine inşa ettiği somut fikre göre biçimlendirir.

514 Öte yandan, soyut düşünen kişi bilinçdışı bir model-

den yararlanır, biçim verdiği fikri ancak daha sonra, bitmiş üründe görür. Ampirist soyut düşünen kişinin zihin süreçlerini kendince yargılayarak tecrübe malzemesini renksiz, uyduruk, yetersiz öncülden gayet keyfi tarzda biçimlendirdiğini varsaymaya her zaman yatkındır. Ama soyut düşünen kişi için asıl öncül, fikir ya da ilksel imge ampiristin bunca deneyden sonra edindiği tecrübeyle zamanı gelince geliştireceği teori kadar bilinmezdir. Birinci bölümde belirttiğim gibi, bir tip (bu vakada ampirist) sadece münferit nesneyi görür, onun davranışıyla ilgilenir, diğeri yani soyut düşünen kişiyse daha çok nesneler arasındaki benzerlikleri görür, tekilliklerini görmezlikten gelir, çünkü dünyadaki çoğulluğu tek biçimde ve tutarlı bir şeye indirmeyi güvenceli bulur. Ampirist benzerlikleri açıkça yorucu ve rahatsız edici bulur, aslında bu, nesnenin tekilliğini anlamasını bile engelleyebilir. Münferit nesneyle ne kadar empati kurulursa kişi onun tekilliğini o kadar kolay fark eder, başka nesnelerle benzerlikleri gözünden o kadar çok kaçar. Başka nesnelerle de nasıl empati kuracağını bilseydi, onları sadece dışarıdan gören soyut düşünen kişiden çok daha fazla benzerliklerini hissedip anlayabilirdi.

515 Somut düşünen kişi önce bir nesneyle ardından öbürüyle empati kurduğu için -her zaman vakit alan bir prosedür- bunların arasındaki benzerlikleri çok yavaş anlar ve bu nedenle, düşünüşü uyuşuk ve ağırkanlı gelir. Ama empatisi değişkendir. Soyut düşünen kişi benzerlikleri hemen kavrar, münferit nesnelerin yerine genel belirgin özellikleri koyar, tecrübe malzemesine kendi zihinsel etkinliğiyle biçim verir, gerçi nesnenin somut düşünen kişiyi çok etkilemesi gibi, gölgeli ilksel imge de soyut düşünen kişiyi çok etkiler. Düşünme nesneden ne kadar çok etkilenirse belirgin özellikleri kavramsal imgeye damgasını o kadar çok vurur. Ama nesne zihne ne kadar az işlerse, ilksel fikir tecrübeye o kadar çok damgasını vurur.

516 Nesnelere atfedilen aşırı önem bilimde uzmanların desteklediği bir tür teoriyi oluşturur, örneğin psikiyatride, VI. Bölümde (par. 479) sözü edilen "beyin mitolojisi" tarzında ortaya çıkar. Bu teorilerin hepsinde, çok geniş bir tecrübe yelpazesi, dar bir alana uygulanmakla birlikte başka alanlar için hiç

uygun olmayan ilkeler açısından açıklığa kavuşturulmak istenir. Tam tersine, soyut düşünme, münferit gerçekleri sadece diğerleriyle benzerliklerinden ötürü dikkate alarak genel bir hipotezi açıklar, önemli fikri az çok saf biçimde sunan bu hipotezin somut gerçeklerin doğasıyla ilgisi bir mitle ilgisi kadar azdır. Bu nedenle, iki tip düşünme uç noktalara götürüldüğünde bir mitoloji yaratır, biri hücreler, atomlar, titreşimler vb. açısından somut, diğeri "sonsuz" fikirler açısından soyut ifade edilir. Ampirisizmin uç noktada en azından gerçekleri olabildiğince saf sunma avantajı vardır, tıpkı idealizmin uç noktada ilksel imgeleri ayna mahiyetinde yansıtması gibi. Birinin teorik sonuçlarını ampirik malzemesi sınırlar, diğerinin pratik sonuçlarının psikolojik fikrin sunumuyla sınırlı tutulması gibi. Çağdaş bilimsel tutum özellikle somut ve ampirik olduğundan, fikirlerin değerini takdir etmez, zira gerçeklere insan zihninin kavrayabildiği ilksel biçimlerin bilgisinden daha yüksekte yer verilir. Somuttan yana bu dönüş nispeten yeni bir gelişmedir, Aydınlanma döneminden kalmadır. Sonuçlar gerçekten şaşırtıcıdır ama ampirik malzeme birikimine neden olmuştur, malzemenin uçsuz bucaksız olması netlikten çok kafa karışıklığına yol açar. Kaçınılmaz sonuç ise bilimsel ayrılıkçılık ve uzman mitolojidir, bu da tümelliğin ölümü anlamına gelir. Ampirisizmin baskınlığı sadece aktif düşünmeyi baskılamayı amaçlamaz; bilimin herhangi bir dalında teoriler inşa etmeyi de tehlikeye atar. Yine de genel bakış açılarının eksikliği mitik teoriler inşa etme ihtiyacına cevap verir, tıpkı ampirik ölçütlerin yokluğunun cevap verdiği gibi.

517 James'in tanımlayıcı "yumuşak başlı" ve "dik başlı" terimlerinin tek yanlı olduğunu, aslında belli bir önyargıyı gizlediğini düşünüyorum. Yine de onun belirgin özellikleri saptarken benim içedönük ve dışadönük dediğim aynı tipleri ele aldığı en azından bu tartışmadan bellidir.

2. *James'in Tiplerinde Karakteristik Zıt Çiftler*

A. *Ampirisizme Karşı Aklîlik*

518 Bu zıt çiftleri önceki alt bölümde zaten tartıştım, ideolojizmle ampirisizm arasındaki zıtlık olarak ifade ettim.

"Aklîlik" teriminden kaçındım, çünkü somut, ampirik düşünme aktif ideolojik düşünme kadar "aklî"dır. İki biçimi de akıl yönetir. Dahası, hem mantıklı aklîlik hem de hissî aklîlik vardır, zira aklîlik düşünce kadar hissin de aklîliği karşısında genel bir psikolojik tutumdur. Aklîliği böyle ifade ettikten sonra, "aklî"yi "ideolojik" anlamında kullanan ve aklîliği fikrin üstünlüğünde gören tarihsel ve felsefi görüşe ters düştüğümü fark ettim. Modern filozoflar aklı saf ideal karakterinden yoksun bırakmışlardır ve bunu yeti, dürtü, niyet, hatta his ya da aslında yöntem diye tanımlamak hoşlarına gider. Her halükârda psikolojik açıdan göz önüne alındığında, Lipps'in dediği gibi bu "nesnellik duyusu"nun yönettiği belli bir tutumdur. Baldwin "zihnin yapıcı, düzenleyici ilkesi" diye bakar.[9] Herbart aklı "tefekkür kapasitesi" diye ifade eder.[10] Schopenhauer aklın tek işlevinin kavramları biçimlendirmek olduğunu söyler, bu tek işlevle "insanın hayatını hayvanınkinden farklı kılan aklın yukarıda söz edilen bütün tezahürleri kolayca açıklanır. İnsanların her yerde ve her zaman aklî ya da akıldışı dedikleri bu işlevin kullanılması ya da kullanılmamasıdır." "Yukarıda söz edilen tezahürler" Schopenhauer'in listelediği aklın bazı ifadelerine göndermedir; bu tezahürlere "heyecanların ve ihtirasların kontrolü, sonuçlara varma ve genel ilkeleri açıklama kapasitesi . . . birçok bireyin . . . uygarlığın, devletin, ayrıca bilimin birleşik eylemi, tecrübe birikimi" vb. dahildir.[11] Şayet Schopenhauer'in öne sürdüğü gibi, aklın işlevi kavramlar oluşturmaksa, akıl düşünce eylemiyle kavramlar oluşturma işlevi gören belli bir psişik tutum karakterini haiz olmalıdır. Jerusalem[12] de tamamıyla bu tutum kapsamında aklı iradenin eğilimi diye düşünür, bu eğilim kararlarımızda aklımızı kullanmamızı ve ihtiraslarımızı kontrol etmemizi sağlar.

519 Nitekim akıl makul olma kapasitesidir, nesnel değerlere göre düşünmemizi, hissetmemizi ve edimde bulunmamızı sağlayan belirli bir tutumdur. Ampirisizmin bakış açısın-

---

[9] *Handbook of Psychology: Sense and Intellect*, s. 312.

[10] *Psychologie als Wisserschaft*, par. 117.

[11] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, par. 8.

[12] *Lehrbuch der Psychologie*, s. 195.

dan, bu nesnel değerler tecrübenin ürünüdür ama ideolojik bakış açısından, aklî değerlendirmenin olumlu ediminin sonucudur, Kant'taki anlamında bu, "temel ilkeler uyarınca yargılama ve edimde bulunma kapasitesi" olurdu. Zira Kant için akıl, fikrin kaynağıdır, "nesnesi tecrübede bulunmayan mantıklı kavram" diye tanımlar fikri, "aklın pratikte her kullanılışının arketipi [*Urbild*] . . . aklî yetimizi ampirik kullanmamızda kapsamlı tutarlılığı düzenleyen ilke"yi içerir.[13] Aslında bu içedönük görüştür ve Wundt'un ampirik görüşüyle karşılaştırılabilir, Wundt aklın bir grup karmaşık entelektüel işlev grubuna mensup olduğunu beyan eder, "kendilerine kaçınılmaz tensel bir alt yapı veren öncel fazlarıyla" bu işlevler "genelde tek bir ifade"de bir araya toplanır.

> Bu "entelektüel" kavramının eski yeti psikolojisinden bugüne geldiği ve *psikolojiyle hiçbir ilgisi bulunmayan mantıklı bakış açılarıyla karıştırılmaya* bellek, akıl, fantezi vb. eski kavramlardan belki daha çok maruz kaldığı, öyle ki kapsadığı psişik içerik ne kadar çoksa o kadar müphem ve keyfi bir hal aldığı bellidir. . . Bilimsel psikolojinin bakış açısından, bellek, akıl ya da fantezi yoktur, aralarında fark bulunmadığından sadece bu adlar altında bir araya getirilen *temel psişik süreçler ve bunların bağlantıları olsa da* kesin sınır getirilmiş veriye tekabül eden homojen kavram anlamında "zekâ" ya da "idrak işlevleri"nden bahsedemeyiz. Yine de yeti psikolojisinin envanterinden alınan bu kavramlardan yararlanmanın, hatta farklı bir psikolojik yaklaşımla yararlanılsa bile faydalı olduğu durumlar vardır. Çok heterojen kompozisyonda karmaşık fenomenlerle, kombinasyonlarının düzeni ve en önemlisi pratik dayanakları nedeniyle göz önüne almak gereken fenomenlerle karşılaştığımızda; ya da bireysel bilinç, temayülünde ve yapısında bazı belli trendler sunduğunda; ya da kombinasyonun düzgünlüğü böyle karmaşık psişik temayüllerin analizini gerektirdiğinde böyle durumlar meydana gelir. *Ama bütün bu durumlarda, psikolojik araştırmanın üzerine düşen haliyle bu tarzda oluşan genel kavramlara sıkıca yapışmamak, bunları olabildiğince basit etkenlerine indirgemektir.*[14]

---

[13] *Logik*, s. 140 vd.

[14] *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, s. 582 vd.

520 Dışadönük böyle der: Özellikle karakteristik olan pasajları italik yazdım. İçedönük içinse bellek, akıl, zekâ vb. "genel kavramlar" birer "yeti", yani yönettikleri çok sayıda psişik süreci içeren basit temel işlevlerken dışadönük ampirist için bunlar türetilmiş ikincil kavramlardır, onun için çok daha önemli olan temel süreçlerin ayrıntılarıdır. Bu bakış açısından böyle kavramlar kuşkusuz geçiştirilmemeli ama esasında "basit etkenlerine olabildiğince indirgenmelidir". Ampirist için, indirgemeci düşünme dışında her şeyin konu dışı olduğu bellidir, çünkü onun için genel kavramlar yalnızca tecrübenin türevleridir. Ampirist "aklî kavramlar", *a priori* fikirler tanımaz, çünkü onun pasif, tamalgıya dayanan düşünmesini duyu izlenimleri yönlendirir. Bu tutumun sonucunda, nesne her zaman vurgulanır; *nesne* onu içgörülere ve karmaşık muhakemelere sevk eden amildir ve bunlar bazı fenomen gruplarını kolektif bir ad altında kapsamaya yarayan genel kavramların var olmasını gerektirir. Dolayısıyla genel kavram, haliyle, ikincil etken haline gelir, dil dışında gerçek bir varlığı yoktur.

521 Bu nedenle bilim aslında var olan şeylerin ancak duyuların algıladığı temel gerçekler olduğunu iddia ettiği sürece, akıl, fantezi ve benzerlerine bağımsız var olma hakkı tanıyamaz. Ama içedönükteki gibi, aktif tamalgı düşünmeyi yönlendirdiğinde, akıl, fantezi ve benzerleri temel işlev, yeti ya da içte çalışan faaliyet değerini elde eder, çünkü içedönük için değer vurgusu, kavramın kapladığı ve uzlaştığı temel süreçlerde değil, kavramda yatar. Bu düşünme tipi daha baştan sentetiktir. Tecrübe malzemesini kavram hatlarıyla düzenler ve fikirlerin "dolgusu" olarak kullanır. Burada kavram kendi iç gücü nedeniyle amildir, tecrübe edilen malzemeyi ele geçirip biçimlendirir. Dışadönük bu gücün kaynağının sadece keyfi bir seçim olduğunu, ya da bizatihi sınırlı tecrübelerin erken genelleştirildiğini varsayar. Kendi düşünme süreçlerinin psikolojisinin bilincine varmayan, hatta ampirisizm modasını yol gösteren ilke diye benimseyebilen içedönük bu suçlama karşısında savunmasızdır. Ama bu suçlama dışadönüğün psikolojisinin yansımasıdır sadece. Zira aktif düşünen tip düşünce süreci için enerjisini ne keyfi seçimden ne de tecrü-

beden alır, fikirden, içedönük tutumunun harekete geçirdiği içteki işlevsel biçimden elde eder. O, bu kaynağın bilincinde değildir, çünkü bunun içeriği *a priori* bulunmadığından, kişi, fikri ancak biçim verdikten sonra, yani düşüncesinin tecrübe verilerine dayattığı biçimden fark edebilir. Ne var ki dışadönük için, nesne ve temel süreç önemli ve vazgeçilmezdir, çünkü dışadönük fikri nesneye bilinçdışı yansıtır ve fikre ancak ampirik malzemenin birikimi ve kıyaslanmasıyla ulaşabilir. İki tip dikkat çekecek kadar birbirine zıttır: Biri malzemeyi kendi bilinçdışı fikriyle biçimlendirir, böylece tecrübe edinir; diğeri kendisinin bilinçdışı yansıtmasını içeren, böylece fikir haline gelen malzemenin rehberliğine bırakır kendini. Bu tutum zıtlığında doğası gereği rahatsızlık veren bir şey vardır, sonuçsuz kalan en hararetli bilimsel tartışmaların nedeni aslında budur.

522 Aklîliğin yani aklın ilke halinde yüceltilmesinin ideolojizm kadar ampirisizmin de belirgin özelliği olduğu görüşümü yukarıda anılanın yeterince anlattığına inanıyorum. İdeolojizm yerine "idealizm" terimini kullanabilirdik ama bu kelimenin antitezi "materyalizm" olurdu ve materyalistin zıddının ideolog olduğunu pek söyleyemeyiz. Materyalist, ampirik düşünmediğinde ama maddeye dair genel fikirden yola çıktığında sıklıkla ideolojik olabildiği felsefe tarihinde görülmektedir.

B. Duyusalcılığa Karşı Entelektüalizm

523 Duyusalcılık, aşırı ampirisizm anlamına gelir. Duyutecrübesinin bilginin tek ve kendine özgü kaynağı olduğunu öne sürer. Duyusal tutumu, tamamıyla, duyu-nesneleri yönlendirir. Belli ki James estetik duyusalcılıktansa entelektüel duyusalcılığı kasteder ve bu nedenle, "entelektüalizm" bile onun karşıt emsalini ifade eden tam uygun terim değildir. Psikolojik açıdan söylersek, entelektüalizm idrake, kavramsal düzeyde bilişe başlıca belirleyici değeri veren tutumdur. Ama böyle bir tutumla duyusal da olabilirim, mesela hepsi duyutecrübesinden gelen somut kavramlar düşüncemi işgal ettiğinde. Aynı nedenle, ampirist entelektüalizmden yana da olabilir. Entelektüalizm ve aklîlik felsefede fark gözetmeden

kullanılır, bu durumda, duyusallık özünde ancak aşırı ampirisizm olduğu nispette ideolojizm duyusallığın antitezi diye kullanılır.

C. *Materyalizme Karşı İdealizm*

524 James'in "duyusallık" derken aşırı ampirisizmi mi, yani yukarıda sanıldığı gibi entelektüel duyusallığı mı kastettiği ya da "duyusalcı" derken gerçekten "tensel" -idrakin çok dışında bir işlev olan duyumla ilişkili nitelik- mi demek istediği çoktan merak edilmeye başlamış olabilir. "Duyumla ilişkili" derken, müstehcen anlamda *voluptas*'ı değil, hakiki *duyusallığı* kastediyorum; bu psikolojik tutumda, yönlendiren ve belirleyen etken ise duyusal uyarımın sırf olgusudur, empati kurulan nesne değil. Bu tutum refleksif diye de tanımlanabilir, çünkü bütün zihin duyu izlenimlerine bağlıdır ve bu izlenimlerle doruğa çıkar. Nesne ne soyut biçimde kavranır ne de onunla empati kurulur, nesnenin uyandırdığı duyu izlenimlerinin özellikle yönlendirdiği özneye doğası ve varlığıyla etki yapar. Bu tutum ilkel zihniyete tekabül eder. Antitezi ve doğal sonucu sezgisel tutumdur, düşünmeye ya da hissetmeye değil, ikisinin ayrılmaz birleşimine bağlı olan dolaysız duyma ya da kavramayla hissedilir bu tutum. Duyu nesnesinin algılayan özne önünde *belirmesi* gibi, psişik içerik de sezgiselin önünde yarı sanrı gibi belirir.

525 James'in dik başlıyı hem "duyusal" hem de "materyalist" (bir de "dinsiz") diye tanımlaması, onun da aklında benim gibi aynı tip antitezinin mi geçtiğini daha da kuşkulu hale getirir. Genellikle anlaşıldığı gibi, materyalizm "maddi" değerlerin -başka bir deyişle bir tür ahlaki duyusallığın- yönlendirdiği tutumdur. Bu durumda, James'in saptadığı belirgin özellikler, bu terimlere sıradan anlamını verseydik çok olumsuz bir tablo ortaya koyardı. James'in niyeti elbette bu değil, tiplerle ilgili sözleri böyle bir yanlış anlamayı gidermek için yeterlidir. James'in aklından daha çok bu terimlerin felsefi anlamının geçtiğini varsayarsak belki hata yapmayız. Bu anlamda materyalizm maddi değerlerin yönlendirdiği bir tutumdur kuşkusuz ama bu değerler nesnel ve somut gerçekliğe gönderme yapar, duyusaldan ziyade gerçeklere dayanır.

Felsefi anlamda antitezi idealizmdir. Burada kastedilen ahlaki idealizm olamaz, zira o zaman James'in maksadının tam tersine, materyalizm derken ahlaki duyusallığı kastettiğini varsayardık. Ama James materyalizmle, gerçeğe dayalı değerlerin yönlendirdiği bir tutumu kastettiyse, kuşkularımızı gidermek için bu tutumda dışa dönme niteliğini arayacak durumda oluruz yine. Felsefi idealizmin içedönük ideolojizme tekabül ettiğini daha önce görmüştük. Ama ahlaki idealizm içedönüğün özellikle belirgin özelliği değildir, zira materyalist de ahlaki idealist olabilir.

D. Kötümserliğe Karşı İyimserlik

526 İnsan mizaçlarının bu iyi bilinen zıtlığı James'in tipleri için de geçerli mi, çok merak ediyorum. Örneğin Darwin'in ampirik düşünüşü de kötümser mi? Dünya görüşü ideolojik olan ve diğer tipi bilinçdışından yansıyan hislerin lensleriyle gören biri için Darwin elbette kötümserdir. Ama ampirist, dünyaya kötümser açıdan bakar, demek değildir bu. Ya da yine James'in tipolojisinin izinden gidersek, dünya görüşü (Upanişadların saf idealizmi gibi) tamamıyla idealist olan düşünür Schopenhauer'in bir ihtimal iyimser olduğu söylenebilir mi? Son derece saf içedönük bir tip olan Kant, iyimserliğe de kötümserliğe de büyük ampiristler kadar uzaktır.

527 Bu nedenle, bana öyle geliyor ki bu zıtlığın James'in tipleriyle hiç ilgisi yok. İyimser içedönükler kadar iyimser dışadönükler de vardır ve bunların her ikisi de kötümser olabilir. Ama James'in bilinçdışı yansıtma sonucunda bu hataya düşmesi çok muhtemel. İdealistin bakış açısından dünyaya materyalist, ampirik ya da pozitivist bakış son derece iç karartıcı, muhtemelen kötümser gibi gelir. Ama "Madde" tanrıya iman eden birine, aynı dünya görüşü iyimser gibi gelir. İdealist için, materyalist bakış hayati siniri parçalar, çünkü onun başlıca güç kaynağı –ilksel imgelerin tamalgısı ve kavranması- baltalanır. Böyle bir dünya görüşü ona tamamıyla kötümserlik gibi gelmelidir, çünkü gerçekliğe bürünen sonsuz fikri bir daha görme umudunu onun elinden alır. Sadece olgulardan meydana gelen dünya sürgün ve sonsuza kadar sürecek evsizlik demektir. James materyalist bakış açısıyla kötümser

bakış açısını bir tuttuğunda şahsen idealizmden yana olduğu sonucuna varabiliriz -bu filozofun hayatındaki çok sayıda başka belirgin özelliğin kolayca teyit edebildiği bir çıkarsama. Biraz kuşkulu üç sıfatın, yani duyusal, materyalist ve dinsiz sıfatlarının dik başlıya neden yüklendiğini de açıklayabilir bu. İki tipin birbirinden hoşlanmamasını Bostonlı turistlerle Cripple Creek sakinlerinin karşılaşmasına benzeten *Pragmatizm*'deki bir pasaj da bu çıkarımı teyit eder.[15] Tipin gururunu pek okşamayan bir kıyaslamadır bu ve güçlü bir adalet duygusunun bile tamamıyla baskılayamadığı duygusal hoşlanmama sonucuna varma imkânını diğer tipe verir. Bu küçük kusur bana iki tipin birbirini karşılıklı rahatsız eden farklarının eğlenceli kanıtı gibi geliyor. Belki, bu his uyuşmazlıklarına dikkat etmem epey önemsiz gibi gelebilir ama çok sayıda tecrübe bunlar gibi hislerin arkada pusu kurarak en adil akıl yürütmeyi bile önyargılı hale getirdiğine, anlamayı engellediğine beni ikna etmiştir. Aslında, Cripple Creek sakinlerinin de Bostonlı turistlere kem gözle baktıklarını imgelemek kolaydır.

E. Dinsizliğe Karşı Dindarlık

528 Bu zıtlığın geçerliliği haliyle dindarlığın tanımına bağlıdır. James bunu, dindar fikirlerin (hislerin tersine) egemen rol oynadığı tutum gibi, tamamıyla idealist bakış açısından anlıyorsa dik başlının belirleyici özelliğinin dinsizlik olduğunu saptamakta elbette haklıdır. Ama James'in düşüncesi o kadar geniş, o kadar insanidir ki hissin dinsel tutumu da böyle pekâlâ belirleyebildiğini görmekte pek başarısız olmamıştır. Şöyle der: "Olgulara saygımız bütün dindarlığı bizde silemedi, çünkü kültürümüzde olgulara yönelik bir tür dindarlık hissedilir."[16]

529 Ampiristin, "sonsuz" fikirlere saygı yerine, gerçeklere neredeyse dini inancı vardır. İnsanı Tanrı fikrinin mi, madde fikrinin mi yönlendirdiği ya da tutumunun belirleyici-

---

[15] *Pragmatism*, s. 13. Boston'lıların iddialı estetik anlayışları belirtilir. Cripple Creek, Colorado'da bir maden bölgesidir. "Her tip diğerinin kendisinden aşağı olduğuna inanır; ama hor görme bir olayda eğlenceyle karışıktır, diğerinde bir parça korku vardır" (*a.g.e.*).

[16] *A.g.e.*, s. 15.

leri olarak gerçeklerin mi yüceltildiği psikolojik açıdan hiç fark etmez. Ancak bu yönelim mutlak hale geldiğinde "din" adını hak eder. Böyle yüceltilmiş bakış açısından, olgular, insanın milyonlarca yıldır gerçekliğin katı olgularıyla çarpışmasının ruhunda bıraktığı iz olan ilksel imge yani fikir kadar mutlak olmaya değer. Olgulara mutlak teslimiyet her halükârda psikolojik bakış açısından asla dinsizlik diye tanımlanamaz. Dik başlıların aslında ampirist bir dini vardır, tıpkı yumuşak başlıların idealist bir dini olduğu gibi. Bilime nesnenin, dine öznenin yani öznel fikrin egemen olduğu halihazırdaki kültür çağımızın fenomeni budur -zira fikir nesne tarafından bilimdeki yerinden edildikten sonra bir yere sığınmalıydı. Şayet bu anlamda din, kültürümüzün fenomeni olarak anlaşılıyorsa, o zaman James ampiristi bir tek bu anlamda dinsiz diye tanımlamakta haklıdır. Zira filozoflar ayrı bir insan sınıfı olmadığından, tipleri filozofun da dışında, bütün uygar insanlığa uzanacaktır. Bu genel nedenlerle, uygar insanların yarısını dinsiz diye sınıflandırmak elbette kabul edilmez. Dinin işlevinin psişenin temel bileşeni olduğunu ve her ne kadar farklılaşmamış olursa olsun her zaman her yerde var olduğunu ilkellerin psikolojisinden de biliyoruz.

530 James'in "din" kavramında böyle bir sınırın yokluğunda, çok kolayca olageldiği gibi, heyecanlarının onu raydan çıkardığını bir kez daha varsaymalıyız.

F.. Belirlenimciliğe Karşı Belirlenmezcilik

531 Bu zıtlık psikolojik açıdan çok ilginçtir. Ampiristin sebep sonuç arasındaki zorunlu bağlantıyı aksiyom kabul ederek nedensel düşünmesi akla yatkındır. Ampiristi empati kurduğu nesne yöneltir; dış gerçek onu adeta "harekete geçirir", nedenin ardından gelen zorunlu sonuç duyusundan etkilenir. Nedensel bağlantının kaçınılmazlığı izleniminin böyle bir tutumda kendini dayatması psikolojik açıdan gayet doğaldır. İç psişik süreçlerin dış gerçeklerle özdeşleşmesi daha baştan ima edilir, çünkü empati ediminde, öznenin etkinliğinin, hayatının dikkate değer bir miktarı nesneye bilinçdışı yatırım yapar. Empatik tip nesnenin kendisine benzediğini hissetmekle birlikte, kendisi nesneye benzer. Ama değeri her ne

zaman vurgulanırsa, nesne önem üstlenir, bu da özneyi etkiler, onu "taslamaya" zorlar. Pratisyen psikoloğun günlük tecrübesinden bildiği gibi, insan psikolojisi bukalemun gibidir. Nesne her ne zaman ağır basarsa nesneye benzeme başlar. Sevgi nesnesiyle özdeşleşme analitik psikolojide hiç de önemsiz bir rol oynamaz ve ilkellerin psikolojisi totem hayvanı ya da ataların ruhunu taslamanın örnekleriyle dolup taşar. Ortaçağ'da hatta yakın dönemlerde azizlerin bedenlerinin damgalanması benzer bir fenomendir. *Imitatio Christi*'de taslama yüceltilerek ilke haline getirilir.

532 İnsan psişesinin tartışma götürmeyen bu taslama kapasitesinden ötürü, nesnel nedensel bağlantıların özneye aktarılması kolayca anlaşılabilir. Bu durumda, psişe nedensel ilkenin kendine özgü geçerliliğinin izlenimi altında çaba gösterir; bilme teorisinin bütün cephanesi, bu izlenimin ezici gücüyle savaşmalıdır. Ampirik tutumun doğasının iç özgürlüğe inanmayı önlemesi bunu daha da ağırlaştırır, çünkü herhangi bir kanıt, aslında kanıt ihtimali, yoktur. Aksine, nesnel kanıtların bunaltıcı yığını karşısında bu müphem, anlatılması zor özgürlük hissi neye yarar? Dolayısıyla, ampiristin belirlenimciliği kaçınılmaz sonuçtur, şayet düşüncesini bu kadar ileri götürürse ve genellikle olageldiği gibi, iki bölgede -biri bilim bölgesi, diğeri ebeveyninden ya da çevresinden devraldığı din bölgesi- yaşamayı tercih etmezse.

533 Daha önce gördüğümüz gibi, idealizm fikrin temelde bilinçdışı harekete geçmesine dayanır. Bu harekete geçmenin nedeni hayatta daha sonra empatiden tiksinme olabilir ya da doğanın oluşturduğu ve desteklediği *a priori* tutum halinde doğuştan var olabilir (pratikte edindiğim tecrübede birçok vakada bunu gördüm). Doğuştan var olabildiği durumda fikir baştan beri aktiftir, gerçi içeriği bulunmadığından ve kelimelere dökülemediğinden bilinçte belirmez. Yine de, görünmeyen bir egemen olarak, bütün dış gerçeklerin üzerinde üstünlük kazanır ve özneye özerklik ve özgürlük duyusu iletir; özne, kendi içinde fikre benzemesinin sonucunda kendini nesneden bağımsız ve onunla ilişkisinde özgür hisseder. Yönlendiren başlıca etken fikir olduğunda, öznenin tecrübe malzemesini biçimlendirerek fikri özümsemeye çalışması gibi, fi-

kir de özneyi tamamıyla özümser. Nitekim nesne yönelimli tutumda olduğu gibi, özne kendini taslar hale gelir ama bu sefer ters anlamda yani fikrin lehine.

534 Kalıtsal ilksel imge her zaman ve her değişiklikte devam eder, her bireysel tecrübeden üstündür ve onun yerini alır. Büyük güç yüklenmiş olmalıdır. Harekete geçtiğinde, özneyi bilinçdışı iç empatisi yoluyla kendisine benzetir, ona bariz bir güç hissi iletir. Bağımsızlık, özgürlük ve sonsuza kadar yaşama hissini bu açıklar (Krş. Kant'ın üçlü varsayımı: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük). Özne içinde fikrin olguların gerçekliğine egemen olduğunu hissettiğinde özgürlük fikri haliyle kendisini ona dayatır. İdealizmi katışıksızsa özne özgür iradeye inanma eğilimindedir.

535 Burada tartışılan zıtlık, tiplerimizin hayli belirgin bir özelliğidir. Dışadönük tip nesneye can atması, nesneye empatisi ve onunla özdeşleşmesiyle, ona gönüllü bağımlılığıyla tanınır. Nesneyi özümsemeye çabaladığı ölçüde nesne onu etkiler. İçedönük tip nesnenin karşısında kendini ortaya koymasıyla tanınır. Nesneye bağlanmaya karşı mücadele verir, nesnenin her etkisini geri püskürtür, hatta nesneden korkar. Özellikle fikre bağlanır, fikir onu dış gerçeklikten kalkan gibi korur, iç özgürlük hissi verir -gerçi bunun bedelini çok dikkat çeken psikolojik güçle öder.

G. Çokçuluğa Karşı Bircilik

536 Daha önce söylediklerimizden çıkan sonuca göre, fikir yönelimli tutum bircilik eğilimi göstermelidir. Fikir ister bir soyutlama sürecinden kaynaklansın, ister bilinçdışı biçim olarak *a piori* var olsun her zaman hiyerarşik bir karakteri haizdir. Soyutlama sürecinden kaynaklandığı durumda binanın tepesidir, deyim yerindeyse, altında yatan her şeyi toparlayan uç noktadır; *a priori* var olduğu durumda bilinçdışı yasa koyucudur, düşüncenin ihtimallerini ve mantıklı zorunluluklarını düzenler. İki durumda da fikir egemen niteliktedir. Çok sayıda fikir mevcut olabilmekle birlikte, bunlardan biri avantaj sağlamayı daima başarır, diğer psişik öğeleri monarşik bir kalıpta kümeler. Nesne yönelimli tutumun daima ilkelerin çoğulluğuna eğilim duyduğu aynı ölçüde bellidir, çünkü nes-

nel niteliklerin çeşitliliği kavramların çokluğunu gerektirir, nesnenin doğası bunlar olmaksızın doğru düzgün yorumlanamaz. Bircilik eğilimi içe dönmenin, çokçuluk eğilimi dışa dönmenin belirgin özelliğidir.

H. Septisizme Karşı Dogmatizm

537 Bilinçdışında ille de dogmatik fikir oluşmamakla birlikte, dogmatizmin fikre sıkıca yapışan bir tutum olduğunu görmek bu durumda da kolaydır. Yine de doğru olan bir şey var ki bilinçdışı fikrin oluştuğu zorlu yol, yabancılara bir izlenim verir: Fikir yönelimli düşünür, tecrübeyi katı bir ideolojik kalıba sıkıştıran bir dogmayla yola çıkar. Nesne yönelimli düşünürün her fikre daha baştan septik baktığı da aynı ölçüde nettir, çünkü onun esas derdi her nesnenin ve her tecrübenin genel kavramlarca rahatsız edilmeden gün gibi ortada olmasıdır. Bu anlamda septiklik ampirisizmin bütünü için zorunlu koşuldur. Burada, James'in tipleriyle benimkilerin arasında temel bir benzerliği teyit eden bir zıt çift daha var.

3. James'in Tipolojisinin Genel Eleştirisi

538 James'in tipolojisini eleştirirken, bu tipolojinin, tiplerin düşünme nitelikleriyle neredeyse özellikle ilgili olduğunu vurgulamalıyım önce. Felsefi bir eserde pek de başka bir şey beklenemez. Ama bu felsefi ortamdan kaynaklanan taraflılık karışıklığa kolayca yol açabilir. Filan niteliğin, zıt tipte, hatta çoğu tipte aynı ölçüde belirgin özellik olduğunu göstermek zor değildir. Örneğin dogmatik, dindar, idealist, entelektüalist, aklî vb. ampiristler var, tıpkı materyalist, kötümser, belirlenimci, dinsiz vs. ideologlar olduğu gibi. Bu terimlerin son derece karmaşık olguları kapsadığı ve zor algılanan her tür nüansı hesaba katmak gerektiği kuşkusuz doğrudur, ama bu bile karışıklık imkanını gidermez.

539 James'in terimleri de teker teker bakıldığında çok *etraflı*dır ve sadece bütün halinde bakıldığında tip zıtlığının yaklaşık bir tablosunu verir. Bu terimler, bu tabloyu basit bir formüle indirgememekle birlikte, başka kaynaklardan elde ettiğimiz tipler tablosuna değerli bir ek oluşturur. Felsefi dü-

şünceyi renklendirmede mizacın olağanüstü önemine ilk kez dikkat çektiği için James övgüyü hak eder. James'in pragmatik yaklaşımının bütün maksadı, mizaç farklarından kaynaklanan felsefi çelişkileri uzlaştırmaktır.

540 Pragmatizm İngiliz felsefesinden türeyen,[17] birçok dala ayrılan bir felsefe akımıdır, başka bir bakış açısından itiraz gelip gelmediğine bakmaksızın, "hakikat"in değerini pratikte tesiri ve faydalılığıyla sınırlar. Pragmatik yaklaşım ihtiyacını kanıtlarmış ve gerekçelendirirmiş gibi, pragmatizmi açıklamaya bu tip antitezle başlamak James'in belirgin özelliğidir. Bu nedenle, daha önce erken Ortaçağ'da oynanan dram tekrar edilir. O tarihte antitez gerçekçiliğe karşı nominalizm biçimini aldı ve "nasihatlerinde" yani kavramlarında ikisini uzlaştırma girişiminde bulunan Abelardus oldu. Ama psikolojik bakış açısı hiç olmadığı için, mantıklı ve entelektüel yanlılığı Abelardus'un giriştiği çözümü bozdu. James daha derin kazdı, çekişmeyi psikolojik kökünden kavradı, pragmatik bir sonuçla ortaya çıktı. Ne var ki bunun değeriyle ilgili yanılsamalara değer verilmemeli: Pragmatizm ancak geçici çözümdür ve felsefe kavramlarının oluşumunda yeni öğeleri açığa çıkarabilen hiçbir kaynak (mizacın renklendirdiği entelektüel kapasitelerden başka) keşfedilmediği sürece ancak geçerlilik iddiasında bulunabilir. Bergson, sezginin rolüne ve "sezgisel yöntem" ihtimaline dikkat çekmiş ama bu sadece öneride kalmıştır. Yöntemin kanıtı yoktur, "élan vital" ve "durée créatrice" kavramlarının sezgi ürünleri olduğunu iddia etmesine rağmen, kanıt bulmak kolay olmayacaktır. Antik dönemde, özellikle Yeni-Platonculukta geçerli olmalarından dolayı psikolojik gerekçe kazanan bu sezgisel kavramların dışında, Bergson'un yöntemi sezgisel değil entelektüeldir. Nietzsche sezgi kaynağını çok daha fazla kullandı ve bunu ya-

---

[17] F.C.S. Schiller, *Humanism*, [Schiller şöyle der (2. bas., 1912, s. 5): "James önce pragmatist öğretiyi 'inanma iradesi' dediği şeyle tartışmasız bağlantılı bir şekilde geliştirdi. Ne var ki öğretisinin temellerini *Mind* dergisinde bir makalesinde (1879) çok önceden atmıştı." Anlaşılan James kelimeyi ilk defa 1898'de yazdığı bir makalede kullanmıştır (bkz. Oxf. Eng. Dict.): ... [C.S. Peirce'in] verdiği adla pragmatizm ilk kez 70'lerin başında Cambridge'te [Mass.] telaffuz edildiğinde..." -EDİTÖRLER].

parak, felsefi fikirlerini biçimlendirirken, idrakin bağlarından kendini kurtardı –hatta o kadar ki sezgisi onu saf felsefe sisteminin dışına çıkardı, felsefe eleştirisine genelde açık olmayan sanat eserini yaratmaya sevk etti. Kuşkusuz *Zerdüşt*'ten söz ediyorum, felsefi aforizmalar derlemesinden değil, entelektüel yöntem ağır bastığı için aforizmalar felsefe eleştirisine açıktır. Sezgi yönteminden söz edilebilirse, en iyi örnek bence *Zerdüşt*'tür, aynı zamanda problemin entelektüel tarzda değil, felsefi tarzda nasıl kavranabildiğinin de canlı örneğidir. Nietzsche'nin sezgisel yaklaşımının öncüleri olarak Schopenhauer ve Hegel'den söz edebilirim, Schopenhauer'in sezgisel hisleri Nietzsche'nin düşüncesini keskin biçimde etkilediği için, Hegel'in sezgisel fikirleri de Nietzsche'nin bütün sisteminin altında yattığı için. Ne var ki iki durumda da sezgi idrake boyun eğer ama Nietzsche'de idrakin üzerinde yer alır.

541 Diğer bakış açısına adil davranılacaksa iki "hakikat" arasındaki çekişme pragmatik bir tutum gerektirir. Ne var ki pragmatizm, vazgeçilemese de çok büyük bir teslimiyet gerektirir ve neredeyse kaçınılmaz olarak yaratıcılığın kuruyup gitmesine yol açar. Zıtların çekişmesinin çözümü ne kavramsalcılığın entelektüel uzlaşmasından ne de mantıken bağdaşmayan görüşlerin pratik değerinin pragmatik tespitinden gelebilir, eşgüdümlü kas hareketlerinin zıt kas gruplarının sinir donatılarına bağlı olması gibi, eşgüdümün gerekli öğeleri olarak zıtları özümseyen olumlu bir yaratma ediminden gelebilir sadece. Pragmatizm, önyargıları gidererek yaratma ediminin yolunu hazırlayan geçici bir tutum olabilir ancak. James ve Bergson Alman felsefesinin –akademik felsefe değil- çoktan çiğnediği yol boyunca birer işaret levhasıdır. Ama geleceğin yolunu kendine özgü şiddetiyle takip eden aslında Nietzsche oldu. Nietzsche'nin yaratma edimi, Abelardus sonrası felsefenin kısır tek taraflılığını ve bilinçdışı kavramsallığını aşan hakikatin canlı değerinin kabulünde, hem yetersiz pragmatik çözümün hem de pragmatizmin esaslı şekilde ötesine geçer - ve tırmanacak yükseltiler hâlâ vardır.

IX
Biyografide Tip Problemi

542 Beklenebileceği gibi, psikolojide tipler problemine biyografinin de yapacak katkısı vardır. Bunu en çok, Wilhelm Ostwald'a borçluyuz, önde gelen birçok fencinin biyografisini karşılaştırarak psikolojik tiplerin zıt çiftlerini oluşturabildi, bunlara klasik ve romantik tipler adını verdi.[1]

> Klasik tipin belirgin özelliği eserlerinin her birinin her sahada mükemmel olmasıdır, bununla birlikte bir hayli içine kapanık mizacıyla ve yakın çevresini az etkileyen kişiliğiyle romantik tam zıt nitelikleriyle dikkati çeker. Romantiğin özelliği, her münferit eserinin yetkinliğinde değil, birbirini hızla takip eden çok sayıda eserinin çeşitliliği ve çarpıcı özgünlüğünde ve çağdaşları üzerinde doğrudan güçlü etkisinde ortaya çıkar.
>
> Şu da var ki fencinin hangi tipe mensup olduğunu belirleyen ölçüt, zihinsel tepkisinin hızıdır. Hızlı tepki veren kâşifler romantik, yavaş tepki verenler klasiktir.[2]

543 Klasik tip yavaş üretir, zihninin en olgun meyvesini hayatında görece geç ortaya koyar (s. 89). Ostwald'a göre, klasik tipin asla şaşmayan belirgin özelliği, "kamunun gözünde kusursuz olmaya mutlak ihtiyaç"tır (s. 94). "Klasik tip, kişisel etki yapamamasını" telafi etmek için "yazılarıyla giderek daha güçlü bir etkiyi sağlama alır" (s. 100).

544 Helmholtz'un biyografisinden alınan aşağıdaki epizotta kanıtlandığı gibi, bu etki yine de sınırlı gibi gelir. Endüksiyon şoklarının etkisiyle ilgili Helmholtz'un matematik-

---

[1] *Grosse Männer*.

[2] *A.g.e.*, s. 44 vd.

sel araştırmaları konusunda meslektaşı Du Bois-Reymond, fenciye şunları yazıyordu: "Kendini kendi bilimsel bakış açından soyutlama problemine daha dikkatli hasretmelisin - lütfen yanlış anlama-, bu konuyu ya da senin tartışmak istediğin konuyu hiç bilmeyenlerin yerine kendini koymalısın." Helmholtz buna şu cevabı verdi: "Bu sefer makaleme çok emek verdim, en sonunda içime sindiğini düşündüm." Ostwald şu yorumu yapar: "Helmholtz okurun bakış açısını hiç göz önüne almıyor, çünkü klasik tipe sadık kalarak, kendisi için yazıyor, öyle ki tasvir başkalarına değil, kendisine kusursuz gibi geliyor." Du Bois-Reymond'un aynı mektupta Helmholtz'a söylediği çok karakteristiktir: "Tezini ve özetini aslında ne yaptığını ya da nasıl yaptığını anlamadan defalarca okudum. . . Sonunda yöntemini anladım, makaleni yavaş yavaş anlamaya başlıyorum."[3]

545 "Benzer zihinleri kendisininkiyle birlikte tutuşturmayı" (s. 100) ara sıra başaran ya da hiç başaramayan klasik tipin hayatında tamamıyla tipik bir olaydır bu. Yazılarıyla ona atfedilen etkiyi ölümünden sonra yaptığı bilinir; yani Robert Mayer vakasındaki gibi, eserlerinden çekildikten sonra meydana getirdiği görülür. Dahası, yazıları genellikle ikna edici, esin verici değildir, doğrudan kişisel çekiciliği yoktur, çünkü insanın yazma tarzı her şeyden önce, konuştuğu ya da ders verdiği gibi kendini ifade etme tarzıdır. Dolayısıyla, klasik tipin yaptığı etki yazılarının görünüşte uyarıcı niteliklerindense en sonunda kendisinden tek geriye kalanın yazıları olmasına, başarısının ancak bunlarla yeniden inşa edilebilmesine bağlıdır Zira Ostwald'ın tanımından belli olduğu gibi, klasik tip neyi nasıl yaptığını ara sıra iletir ama onun buraya nasıl vardığı konusunda kitlesinin hiçbir fikri bulunmadığını dikkate almaksızın sadece nihai sonucu iletir. Belli ki çalışma tarzı ve yöntemi onun için pek de önemli değildir, çünkü bunlar, her zaman geri planda tuttuğu kişiliğiyle çok yakından ilgilidir.

546 Ostwald iki tipiyle dört klasik mizacı kıyaslar,[4] onun

---

[3] *A.g.e.*, s. 280.

[4] *A.g.e.*, s. 372 [Karş, aş. Ek. par. 883, 960. -EDİTÖRLER.]

görüşüne göre esası oluşturan tepki hızına özel gönderme yapar. Yavaş tepki ağırkanlı ve melankolik, hızlı tepki kanlı canlı ve fevri mizaçlarla ilişkilendirilir. Kanlı canlılarla ağırkanlılara ortalama tipler diye bakar, fevrilerle melankoliklerse ona temel karakterin hastalıklı abartıları gibi gelir.

547 Bir yandan Humphry Davy ile Liebig'in, öte yandan Robert Mayer ile Faraday'in biyografilerine göz atılırsa, ilk isimlerin bariz bir şekilde romantik, kanlı canlı ve fevri, ikincilerinse apaçık klasik, ağırkanlı ve melankolik olduklarını görmek kolaydır. Ostwald'ın bu gözlemi bana bütünüyle ikna edici gibi geliyor, çünkü dört mizaç öğretisi büyük ihtimalle Ostwald'ın klasik ve romantik tipleriyle aynı ampirik ilkelere dayanıyordu. Dört mizaç teessür bakımından bariz farklılaşmadır, yani bu mizaçlar bariz teessür tepkileriyle ilişkilendirilir. Ama psikolojik bakış açısından bu yüzeysel bir sınıflandırmadır; sadece dış görünüşlere göre yargıda bulunur. Buna göre, görünüşte davranışıyla göze çarpmayan sakin insanın mizacı ağırkanlıdır. Ağırkanlı görünür ve bu nedenle ağırkanlı diye sınıflandırılır. Gerçeklikte ağırkanlı dışında her şey olabilir; son derece duyarlı, hatta doğası itibarıyla hırslı olabilir, yoğun içedönük heyecanı dışarıdan bakıldığında büyük sakinlikle kendini ifade eder. Jordan tipolojisinde bu olguyu hesaba katar. Jordan hem yüzeysel izlenimden hem de insan doğasını daha derinden gözlemleyerek yargıya varır. Ostwald'ın ayırt etme ölçütleri, eskiden mizaçları ayırma gibi, dış görünüşe bağlıdır. Romantik tipin belirgin özelliği dışarıya hızlı tepki vermektir; klasik tip de hızlı tepki verebilir ama kendi içinde.

548 Ostwald'ın biyografileri okunurken, romantik tipin dışadönüğe, klasik tipin içedönüğe tekabül ettiği daha ilk bakışta görülür. Humphry Davy ile Liebig dışadönük tipin, Robert Mayer ile Faraday içedönük tipin mükemmel örnekleridir. Dışa verilen tepki dışadönüğün belirgin özelliğidir, tıpkı iç tepkinin içedönüğün işareti olması gibi. Dışadönük kendini ifade ederken hiçbir özel güçlük çekmez; varlığını neredeyse istemeden ortaya koyar, çünkü doğası bütünüyle nesneye yöneliktir. Kendini, hoşa gittiği ve kabul edildiği bir şekilde dünyaya kolayca sunar, hoşa gitmediğinde bile her zaman

anlaşılabilir. Hızlı tepkiselliği ve heyecan boşaltımı nedeniyle değerli ve değersiz psişik içerikler hep birlikte nesneye yansıtılır; aksi düşünceler ve tesirler kadar şirin tavırlarla da tepki verecektir. Bu içerikler aynı nedenlerle az bir hazırlık gerektirir, bu yüzden kolayca anlaşılır; anlık tepkilerin hızla birbirini izlemesi, onun gittiği yolu ve sonuca hangi yollarla vardığını kamuya gösteren bir dizi imge üretir.

549 Öte yandan, tepkisini neredeyse tamamıyla kendi içinde gösteren içedönük, teessür patlamaları dışında tepkilerini boşaltamaz. Dışadönük kadar hızlı tepkiler verebilmesine rağmen tepkilerini baskılar. Tepkileri yüzeye çıkmaz, bu nedenle, içedönük yavaş olduğu izlenimini kolayca verebilir. Dışadönüğün anlık tepkileri her zaman var gücüyle kişisel olduğundan, kişiliğini ortaya koymaması elinde değildir. Ama içedönük, bütün anlık tepkilerini baskılayarak kişiliğini gizler. Amacı empati değildir, ne de içerikleri nesneye aktarmak, ama daha çok, nesneden soyutlamaktır. Tepkilerini anında boşaltmak yerine sonunda, bitmiş ürünle ortaya çıkmadan önce, tepkilerini uzun süre kendi içinde geliştirmeyi tercih eder. Sürekli çabası, kişisel olan her şeyi üründen tahliye etmek, onu bütün kişisel ilişkilerden arındırılmış halde sunmaktır. Uzun süreli iç çalışmanın olgunlaşmış meyvesi hayli soyut ve kişiliksizleşmiş halde dünyada belirir. Bu nedenle, anlamak zordur, çünkü kamu ilk evreleri ve onun sonuca ulaşma tarzını bilmez. Kamuyla kişisel ilişkisi de yoktur, çünkü içedönük kendini baskılarken kişiliğini kamunun gözünden gizler. Ama sırf entelektüel kavrayışın akamete uğradığı yerde de anlayış oluşturan şey kişisel ilişkidir. İçedönüğün gelişimi konusunda yargıya varırken bu hiç unutulmamalı. Esasında, içedönüğün gerçek Beni görülmediği için onunla ilgili yanlış bilgi edinilir. Dışarıya tepkisini anında verememesi kişiliğini gizli tutar. Bu nedenle, başarıları onu genelin ilgi nesnesi haline getirseydi, hayatı fantastik yorumlar ve yansıtmalar için geniş bir alan sunardı.

550 Ostwald, "erken zihinsel olgunluk" romantik tipin belirgin özelliğidir, dediğinde, çok doğru olmakla birlikte, klasik tipin de erken olgunlaşabildiğini ama kuşkusuz kasten değil, anında ifade edemediği için ürünlerini kendi içinde

sakladığını eklemeliyiz. Hissin yetersiz farklılaşması sonucunda bir beceriksizlik, başkalarıyla kişisel ilişkilerinde gerçek çocuksuluk içedönüğü kolay kolay bırakmaz. Dışarıya yönelik kişiliği o kadar belirsiz ve değişken, bu meyanda kendisi o kadar duyarlıdır ki ancak kendi gözünde mükemmel olan ürünle kamunun önünde boy göstermeye cesaret eder. Ürünü adına şahsen aracılık etmektense, ürününün onun adına konuşmasını da tercih eder. Böyle bir tutumun doğal sonucu, dünya sahnesine epeyce geç çıkmaktır, öyle ki onu geç olgunlaşmakla suçlamak kolaydır. Ama bu yüzeysel yargıda, görünürde erken olgunlaşmış ve dışarıya karşı farklılaşmış dışadönüğün kendi içinde, kendi iç dünyasıyla ilişkisinde çocuksu olduğu görmezden gelinir. Kendini bu hayatın daha sonraki döneminde, ahlaki olgunlaşmamışlıkta ya da sıklıkla görüldüğü gibi düşüncenin şaşırtıcı çocuksuluğunda ortaya koyar. Ostwald'ın gözlemlediği gibi, büyümenin ve gelişmenin koşulları klasikten çok romantikten yanadır. Kamunun önünde inandırıcı görünüşü ve dışarıya karşı tepkileri kişisel öneminin hemen anlaşılmasını sağlar. Çalışmasını zenginleştiren, *genişlik* katan pek çok değerli ilişki bu yolla hemen kurulur (s. 374), diğeriyse gizlide kalır, kişisel ilişkilerinin yokluğu çalışma alanının kapsamını sınırlar, gerçi faaliyeti *derinlik* kazanır, eserinin kalıcı değeri vardır.

551 İki tip de *coşku*ya muktedirdir. Dışadönüğün yüreğini dolduran coşku ağzından akar ama içedönüğün coşkusu aynı zamanda dudaklarını mühürler. Başkalarını yakıp tutuşturmaz ve bu nedenle, kendisiyle aynı çapta meslektaşlarının eksikliğini çeker. Bilgisini açıklamayı hiç arzu etmese de veciz ifade tarzı ve bunun yol açtığı şaşırtıcı anlayışsızlık iletişim kurmak için daha çok gayret etmekten cayması için yeterlidir ve sıklıkla olageldiği gibi, onun sıra dışı bir şey söyleyeceğine hiç kimse inanmaz. İfade tarzı, "kişiliği", yüzeysel bakıldığında basmakalıp gibi gelir, romantikse doğası gereği "ilginç" görünür, adil ya da hileli yolla bu izlenimi verme sanatını anlar. Yüzeyselliği parlak fikirler için uygun bir geri plan sağlar, düşüncesindeki boşlukları kamunun doldurmasına yardım eder. Ostwald'ın romantiğin başarılı akademik kariyerini vurgulaması çok isabetlidir. Romantik, öğrencileriyle empati

kurar ve doğru anda doğru kelimeyi bilir. Ama klasik tip kendi düşüncelerine ve problemlerine gömülür, öğrencilerinin onu anlamakta çektikleri zorluk tamamıyla gözünden kaçar. Ostwald, Helmholtz'dan şöyle söz eder:

> Olağanüstü bilgisine, geniş tecrübesine ve çok yaratıcı zihnine rağmen asla iyi bir hoca değildi. Tepkilerini asla anında vermezdi, ancak uzun zaman sonra verirdi. Laboratuvarda bir öğrencinin sorusuyla karşılaştığında bunu düşüneceğine söz verirdi, ancak günlerce sonra cevap verirdi. Cevabı öğrencinin içinde bulunduğu zor durumdan o kadar uzaktı ki öğrenci çektiği zorlukla kendisine sonradan açıklanan genel problemin güzelce toparlanmış teorisi arasındaki bağlantıyı ancak çok ender durumlarda görebilirdi. Ne acemilerin bel bağladığı yardım gelirdi, ne de öğrencinin kişiliğine uygun, çömezin doğal bağımlılığını atlatıp konusuna tam hakim olmasına yardım edecek rehberlik verilirdi. Bütün bu yetersizliklerin doğrudan nedeni, öğrencinin ihtiyaçlarına hocanın anında tepki verememesidir, öyle ki arzu edilen tepki verildiğinde hiç etki etmez.[5]

552 İçedönüğün yavaş tepkisiyle bunu açıklayan Ostwald beni ikna etmiyor. Helmholtz'un yavaş tepki verdiğinin kanıtı değil bu. Helmholtz, dışa yönelikten ziyade, içe yönelik tepki veriyordu sadece. Öğrenciyle empati kurmamıştı ve bu nedenle öğrencinin neye ihtiyaç duyduğunu anlamıyordu. Tutumu tamamıyla kendi düşüncelerine yönelikti; sonuçta, öğrencinin kişisel ihtiyacına tepki vermiyordu, öğrencinin sorusunun kendisinde uyandırdığı düşüncelere tepki veriyordu, o kadar hızlı ve o kadar dikkatli tepki veriyordu ki hemen başka bir bağlantı algılıyor, bu bağlantıyı o anda değerlendiremiyor ve tamamıyla gelişmiş, soyut biçimde karşılık veremiyordu. Bunun nedeni çok yavaş düşünmesi değil, her şeyi bir anda, tahmin ettiği problemin bütün boyutlarıyla kavramasının imkânsız olmasıydı. Öğrencinin böyle bir problemle ilgili herhangi bir fikre sahip olup olmadığını gözlemlemediğinden, haliyle, kendisinin problemle uğraşması gerektiğini dü-

[5] *A.g.e.*, s. 377.

şünüyordu, öğrencinin çalışmasına devam etmek için neye ihtiyaç duyduğunu anlayabilseydi hemen orada verilebilecek son derece basit ve sıradan bir parça bilgisi olurdu. Ama içedönük olarak, başkasının psikolojisiyle empati kurmamıştır; içinden yalnızca kendi teorik problemleriyle empati kurmuştur, öğrencinin ihtiyaçlarını tamamıyla ihmal ederken, onun probleminden devraldığı iplikleri eğirmeye devam ediyordu düpedüz. Akademik bakış açısından, bu tuhaf tutum, haliyle, yol açtığı nahoş izlenim bir yana, hayli uygunsuzdur. İçedönük hoca görünüşte tamamıyla yavaş, biraz acayip, hatta kalın kafalıdır; bu yüzden hem geniş bir kamu hem de meslektaşları onu küçümser, ta ki bir gün başka araştırmacılar onun düşünceleriyle ilgilenip geliştirinceye kadar.

553 Matematikçi Gauss, öğretmekten o kadar çok nefret ediyordu ki her öğrencisine konferans dizisinin muhtemelen hiç yapılmayacağını bildirir, bu zorunluluktan kendini bu yolla kurtaracağını umardı. Öğretmek onun için tiksindiriciydi, çünkü "metindeki her kelimeyi önceden kontrol etmeden ve perdahlamadan bilimsel sonuçları konferanslarında duyurmak" demekti. "Bulgularını teyit etmeksizin böyle başkalarına iletmek zorunda olmak, yabancıların önünde kendisini geceliğinin içinde teşhir ediyormuş gibi hissettirmiş olmalı ona" (s. 380). Burada Ostwald daha önce söz ettiğimiz çok esaslı bir konuya -içedönüğün tamamıyla gayrişahsi iletişimden başka bir şeyden hoşlanmadığına- parmak basar.

554 Ostwald, artan tükenmişliği nedeniyle romantiğin kariyerini nispeten erken sonlandırmak zorunda kaldığını belirtir. Ostwald bunu tepkinin daha hızlı olmasına atfeder. Bence, bu zihinsel tepkinin hızı bilimsel olarak açıklanmaktan hâlâ uzak olduğundan ve dışa yönelik tepkilerin içe yönelik tepkilerden daha çabuk olduğunun henüz hiçbir kanıtı bulunmadığından, bana öyle geliyor ki dışadönük kâşifin daha erken tükenmesi aslında tepkinin hızına değil, tipine özgü dış tepkilere bağlıdır. Çok erken serpilmeye başlar, hızla ün kazanır, çok geçmeden hem akademik açıdan hem de yazar olarak yoğun bir faaliyete girer; geniş bir arkadaş ve tanıdık çevresinde kişisel ilişkiler kurmaya çalışır, bütün bunların yanı sıra, öğrencilerinin gelişimiyle sıra dışı ilgilenir. İçedönük öncü, ser-

pilmeye daha geç başlar; eserleri uzun aralarla birbirini izler ve genellikle ifade etmekte tutumlu davranır; bunlarda, yepyeni bir şey ortaya çıkmazsa tema tekrarlarından kaçınılır. Bilimsel iletişiminin güçlü veciz üslubu sebebiyle sonuçlarına nasıl vardığına dair bütün emareleri sıklıkla atlaması, eserinin genelde anlaşılmasını ya da kabul görmesini engeller, bu durumda tanınmadan kalır. Öğretme tiksintisi ona öğrenci getirmez; tanınmamışlığı geniş bir tanıdık çevresiyle ilişki kurmasına imkân vermez; esasında, hem zorunda kaldığı hem de kendi seçtiği için emekli hayatı yaşar. Dolayısıyla, kendini çok savurganca harcama tehlikesinden kaçınır. İç tepkileri onu araştırmalarının dar yolunun sürekli gerisine iter; bunlar başlı başına çok titizlik ister, başkaları adına hiçbir arızi sarfiyata izin vermedikleri gibi, zaman geçtikçe çok tüketici olduklarını da kanıtlarlar. Romantiğin kamudaki başarısının canlandıran bir etki yapmasıyla durum karmaşık hale gelir ama tek doyumunu araştırma çalışmasını mükemmellikte aramak zorunda kalan klasik tip sıklıkla bundan yoksun kalır. Bu düşüncelerin ışığında, romantik dâhinin görece zamanından önce tükenmesi, şayet kanıtlanabilirse, daha hızlı tepki vermekten çok, dışa yönelik tepki vermeye bağlı gibi geliyor bana.

555 Her araştırmacının şu ya da bu tipe mensup olduğunu hemen gösterebilmesi bakımından, Ostwald yaptığı tip ayrımının mutlak olduğunu iddia etmez. Yine de "ortalama insanlar" çok daha sıklıkla orta safı işgal ederken, "gerçekten büyük insanlar"ın tepkinin hızına göre kesinlikle iki kategoriden birinde sınıflandırılabildiği görüşündedir (s. 372 vd.). Sonuçta, Ostwald'ın biyografileri tiplerin psikolojisiyle bir dereceye kadar çok değerli bağlantısı bulunan malzemeyi içerir ve romantiğin dışadönükle, klasiğin içedönükle çakıştığını çarpıcı biçimde sergiler.

X
Tiplerin Genel Tanımı

1. Giriş

556 İçedönük ve dışadönük adını verdiğim iki temel tipten başlayarak, aşağıdaki sayfalarda psikolojik tiplerin genel tanımını yapmaya çalışacağım. Bunun arkasından daha özel tiplerin tanımı gelecek, bu tiplerin özelliklerinin nedeni, bireyin, en farklılaşmış işlevi vasıtasıyla çok uyum sağlayarak yönelmesidir. İlgilerinin yönüyle ya da libidonun hareketiyle ayırt edilen içedönük ve dışadönük tiplere *tutum tipleri* diyeceğim; daha özel tiplere *işlev tipleri* diyeceğim.

557 Önceki bölümlerde tekrar tekrar vurguladığım gibi, tutum tipleri, nesneye yönelik tutumuyla ayırt edilir. İçedönüğün tutumu soyutlayan tutumdur; aslında, nesnenin kendisi üzerinde güç kazanmasını önlemesi gerekiyormuş gibi, libidosunu nesneden hep uzak tutma niyetindedir. Dışadönüğünse, tam tersine, nesneyle olumlu bir ilişkisi vardır. Nesnenin önemini o boyutta teyit eder ki öznel tutumu sürekli nesneyle ilgilidir ve nesne tarafından yönlendirilir. Dışadönük için nesnenin değeri asla yeterli olamaz, önemi her zaman artmalıdır. İki tip o kadar farklıdır, o kadar çarpıcı bir zıtlık ortaya koyar ki bunların mevcudiyeti, bir kez işaret edildi mi, sıradan biri için bile gayet bariz hale gelir. Herkesle iyi geçinen ya da herkesle kavga eden ama herkesle bir şekilde ilişki kuran ve onların tesirinde kalan açık, sosyal, neşeli ya da en azından dostça yaklaşılabilen karakterlerle muhtemelen çok güçlü bir tezat oluşturan bu suskun, esrarengiz, epey utangaç insanları herkes tanır.

558 Haliyle önce bu farklara bireye özgü karakter özellik-

leri diye bakma eğilimi gösterilir. Ama insan doğasını kapsamlı bilen biri, zıtlığın, hiçbir surette istisnai bireysel örnekler meselesi olmadığını, psikoloji tecrübesi sınırlı birinin tahmininden çok daha yaygın tipik tutumlar meselesi olduğunu çok geçmeden keşfedecektir. Aslında, önceki bölümlerde belirtildiği gibi bu temel zıtlıktır, kimi zaman gayet açık, kimi zaman belirsizdir ama kişiliği bir şekilde bildirilen bireylerle ilgilenildiğinde her zaman barizdir. Böyle insanlar hem eğitimlilerin arasında hem de toplumun her tabakasında görülür, öyle ki tiplerimiz işçilerin ve köylülerin arasında toplumun bir hayli farklılaşmış üyelerinden daha az değildir. Cinsiyet de hiç fark etmez; aynı zıtlık her sınıftan kadınların arasında bulunabilir. Şayet mesele tutumun bilinçli ve isteyerek seçimi olsaydı, böylesine geniş dağılım pek ortaya çıkmazdı. Bu durumda, ortak eğitimin ve geçmişin, aynı yerde yaşamanın bir araya getirdiği insanların belli bir sınıfında kuşkusuz belli bir tutum görülürdü. Ama hiç de böyle değil; tam tersine, tipler epeyce rastgele dağılım göstermiş gibi. Aynı ailenin bir çocuğu içedönük, diğeri dışadönüktür. Olgular, tutum tipinin görünüşte rastgele dağılım gösteren genel bir fenomen olduğunu gösterdiği için bu, bilinçli yargı ya da bilinçli niyet meselesi olamaz, bilinçdışı, içgüdüsel bir nedeni olmalıdır. Bu nedenle, genel bir psikolojik fenomen olarak, tip zıtlığı bir tür biyolojik temele dayanmalıdır.

559 Özneyle nesne arasındaki ilişki biyolojik açıdan düşünüldüğünde her zaman uyum ilişkisidir, çünkü özneyle nesne arasındaki her ilişki, birinin öbürünü karşılıklı etkileşimle değiştirmesini öngörür. Uyum bu sürekli değişimlere dayanır. Dolayısıyla, nesneye yönelik tipik tutumlar uyum süreçleridir. Doğada aslında iki farklı uyum tarzı vardır, bunlar canlı organizmanın mevcudiyetini sürdürmesini sağlama alır. Biri, tek bir birey için zayıf savunma gücü ve kısa ömürle birlikte yüksek üreme oranına dayanır; diğeri, çok sayıda kendini koruma yolu artı düşük üreme oranıyla bireyi donatmaya dayanır. Bana öyle geliyor ki bu biyolojik fark iki psikolojik uyum tarzımıza hem benzerdir hem de onların gerçek temelidir. Bu kapsamlı ipucuyla yetinmeliyim. İçedönüğün eğilimi dışarıdan gelen her talep karşısında kendini sa-

vunmak, enerjisini nesnelerden uzak tutarak korumak, böylece kendi konumunu sağlamlaştırmakken, dışadönüğün bu kendine özgü doğası onu kendini her yolla tüketmeye ve çoğaltmaya sürekli zorlar. Blake, iki insan sınıfını "üretken" ve "yiyip yutan" diye tanımladığında sezgisinde yanılmadı. İki uyum tarzının biyolojik açıdan aynı derecede iyi çalışması ve kendi yollarınca başarılı olması gibi tipik tutumlar da böyledir. Biri amacına ilişkilerinin çokluğuyla, öbürü tekelle ulaşır.

560 Çocukların tipik bir tutumu ilk yıllarında bile sıklıkla apaçık sergilemeleri, sıradan anlamıyla belli bir tutumu belirleyen şeyin varoluş mücadelesi olamayacağını varsaymaya bizi zorlar. Memedeki bebeğin bile bilinçdışı psikolojik uyum ediminde bulunması gerektiği ve annenin etkisinin çocukta spesifik tepkilere neden olduğu söylenerek buna şiddetle karşı çıkılabilir. Bu argüman tartışmasız kanıtlarla desteklense de aynı annenin iki çocuğunun küçük yaşta, annenin tutumunda hiçbir değişikliğe işaret edilememesine rağmen, zıt tutumlar sergileyebildiğine dair aynı derecede tartışmasız olgunun karşısında epey zayıf kalır. Ebeveynin etkisinin haddi hesabı olmayan önemini hafife almaya hiçbir şey beni ikna etmese de bilinen bu tecrübe, belirleyici etkeni çocuğun mizacında aramak gerektiği sonucuna varmaya beni zorluyor. Dış koşulların istikrarına rağmen çocuğun mensup olacağı tipe karar veren, bireyin mizacı olmalıdır. Haliyle sadece normal vakaları düşünüyorum. Anormal koşullarda, yani annenin tutumu uç noktada olduğunda çocuklar da benzer bir tutuma zorlanabilirler, bu durumda, anormal hiçbir dış etki müdahale etmemişse, başka bir tipte karar kılabilecek bireysel mizaçları ihlal edilir. Aslında, ebeveynin etkisinin sonucunda tip her ne zaman böyle tahrife uğrasa birey daha sonra nevrotik olur ve ancak doğasıyla uyumlu bir tutum geliştirerek tedavi edilebilir.

561 Bireyin mizacına gelince, belli ki şu ya da bu yolu benimseme kapasitesi daha fazla olan ya da benimsemeye daha uygun bireyler bulunduğu dışında söyleyecek hiçbir sözüm yok. Hiç bilmediğimiz fizyolojik nedenler bunda rol oynayabilir. Tecrübe göz önüne alındığında, tipin zıddına dönmesi, organizmanın fizyolojik sağlığı için sıklıkla son derece zararlı

olur, genellikle akut tükenmişliğe yol açar, ben bunun ihtimal dışı olduğunu düşünmüyorum.

2. Dışadönük Tip

562 Bu ve aşağıdaki tiplerle ilgili tanımımızda anlaşılabilirlik adına bilinç psikolojisiyle bilinçdışı psikolojisi arasında ayırım yapmak gerekiyor. Önce bilincin fenomenlerini tanımlayalım.

A. Genel Bilinç Tutumu

563 Herkesin kendisini dış dünyanın sağladığı verilere göre yönlendirdiği doğru olmakla birlikte, bizatihi verilerin ancak görece belirleyici olduğunu her gün görüyoruz. Dışarısının soğuk olması birini pardösüsünü giymeye sevk eder, kendini alıştırmak isteyen bir başkasıysa bunu gereksiz bulur. Biri, yeni tenora bütün dünya hayran olduğu için hayrandır, diğeri tenoru beğenmediğinden değil, ona göre, herkesin hayran olduğu kişi hayran olmayı hak etmediği için hayran olmayı reddeder. Biri koşulları yakınmadan kabul eder, çünkü tecrübe ona başka hiçbir şeyin mümkün olmadığını göstermiştir, diğeri, aynı olaylar daha önce bin defa tekrarlansa bile bin birinci defa farklı olacağına ikna olmuştur. Biri, belli olguların kendisini yönlendirmesine izin verir, diğeri kendisiyle nesnel verilerin arasına giren bir görüşü ihtiyaten elinde tutar. Kararlar ve eylemler öznel görüşlerce değil nesnel koşullarca belirleninceye kadar nesne vasıtasıyla yönelim ağır bastığında dışadönük tutumdan söz ederiz. Bu alışkanlık halini aldığında dışadönük tipten söz ederiz. Bir adam nesnel koşullar ve bunların taleplerine doğrudan bağlantılı tarzda düşünür, hisseder, davranır ve aslında böyle yaşarsa dışadönüktür. Onun bilincinde bu öznel görüşün değil, nesnenin belirleyici rol oynadığını hayatı mükemmel açıklar. Haliyle öznel görüşleri de vardır ama bunların belirleyici değeri nesnel koşullarınkinden daha azdır. Sonuçta, kendi iç hayatında mutlak etkenler bulmayı asla beklemez, çünkü bildiği şeyler kendisinin dışındadır. Epimetheus gibi, iç hayatı dış zorunluluğa boyun eğer, gerçi mücadele etmeden değil; ama sonuçta ka-

zanan nesnel belirleyici her zaman dış zorunluluktur. Bütün bilinci dışarıyı gözetir, çünkü esaslı ve kesin belirleyici her zaman dışarıdan gelir. Ama dışarıdan gelmesini beklediği için dışarıdan gelir. Tikel bir psikolojik işlevin üstünlüğüne ya da kişisel karakter özelliğine bağlı olanlar dışında, psikolojisinin bütün belirgin özellikleri bu temel tutumu izler. İlgisi ve dikkati nesnel oluşumlara, özellikle de yakın çevresindekilere yönelir. Hem kişiler hem de şeyler ilgisini çeker, perçinler. Bu durumda, eylemlerini de onlar belirler, eylemleri bunlara dayanarak tam olarak açıklanır. Dışadönüğün eylemleri dış koşullarla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Eylemleri, çevreden gelen uyaranlara sadece tepki göstermekle kalmadığı gibi, mevcut koşullara her zaman uyum sağlayan bir karaktere sahiptir ve nesnel durumun sınırları içinde yeterince etkileşim bulur. Bu sınırları aşmak için ciddi çaba gösterilmez. Dışadönüğün ilgisi de böyledir: Nesnel oluşumların onun için neredeyse tükenmek bilmeyen bir çekiciliği vardır, öyle ki genellikle başka bir şeyi asla aramaz.

564 Eylemlerini yöneten ahlak yasaları toplumun taleplerriyle, yani geçerli ahlaki bakış açısıyla çakışır. Bu bakış açısının değişmesi gerekseydi, dışadönüğün öznel ahlak ilkeleri de buna göre değişir, genel psikolojik alışkanlıklarını hiç değiştirmezdi. Nesnel etkenlerin bu katı belirleyiciliği, sanıldığı gibi, hayatın genel koşullarına ideal uyum şöyle dursun, tam uyum anlamına gelmez. Dışadönüğün gözünde nesnel duruma bu tür bir *alışma* tam uyuma benzemelidir, çünkü onun için başka hiçbir ölçüt yoktur. Ama daha üst bakış açısından, nesnel durumun her koşulda normal olduğu sonucuna varılmaz. Pekâlâ geçici ya da yerel olarak anormal olabilir. Çevresinin tarzına bütün etrafıyla birlikte gerçekten uyum sağlamaya alışan birey hayatın evrensel geçerli yasalarına göre anormal durumdadır. Böyle çevrelerde büyüyebilir ama o ve çevresinin bu yasaları çiğneme felaketiyle karşılaştıkları noktaya kadar. Genel yıkımı tam da önceki duruma alışmasıyla aynı nispette paylaşacaktır. Alışma uyum değildir; uyum, anlık koşulları kolayca kabul etmekten daha fazlasını ister. (Spitteler'in Epimetheus'unu okura bir kez daha hatırlatmak istiyorum.) Zamanın ve yerin anlık koşullarındansa evrensel

yasalara uyulmasını ister. Normal dışadönük tipin alışkanlığı, sınırlamaktır. Bir yandan da normalliğini var olan koşulları görece rahatlıkla benimsemesine borçludur. İsteklerini, nesnel imkânlarla, örneğin bu özel anda iyi beklentiler vadeden meslekle sınırlar; ondan isteneni ya da bekleneni yapar, apaçık olmayan ya da çevresinin beklentilerini bir şekilde aşan bütün yeniliklerden sakınır. Öte yandan, normalliği kendi öznel ihtiyaçlarını ve isteklerini hesaba katıp katmamasına da aslında bağlı olmalıdır, onun zayıf noktası tam da budur, zira bu tipin eğilimi o kadar dışa yöneliktir ki toptan öznel olguların en barizine, yani kendi bedeninin durumuna bile az dikkat eder. Beden yeterince nesnel ya da "dış" değildir, öyle ki fiziksel sağlığın vazgeçilmezleri olan basit ihtiyaçları gidermenin artık hakkı verilmez. Bu durumda, beden sıkıntı çeker, ruhtan hiç söz etmiyorum bile. Dışadönük, bu olgunun genellikle farkında değildir ama ev halkı için her şey çok daha barizdir. Denge kaybı anormal beden duyumlarında kendini belli ettiğinde dengesini kaybettiğini hisseder. Göz ardı edilemez bunlar. Bunlara somut ve "nesnel" diye bakması gayet doğaldır, çünkü onun zihniyet tipinde bunlar -onun için- başka bir şey olamaz. Başkalarında "imgelem"in işbaşında olduğunu hemen anlar. Çok dışadönük bir tutum özneden o kadar bihaber duruma gelir ki özne sözümona nesnel taleplere tamamıyla kurban edilir -örneğin sürekli gelişen işin taleplerine; çünkü siparişler yığılır ve kârlı fırsatlardan yararlanmalıdır.

565 Dışadönük için tehlike budur: Nesnelere gömülür, nesnelerin içinde kendini tamamıyla kaybeder. Sonuçta meydana gelen sinirsel ya da fiziksel işlev bozukluklarının, dışadönüğü istemeden kendini frenlemeye zorladığından telafi edici değeri vardır. Semptomlar işlevselse kendilerine özgü karakterleri dışadönüğün psikolojik durumunu simgesel biçimde ifade edebilir; örneğin, çok fazla enerji tüketmeyi cazip bulacak kadar ünü tehlikeli boyutlara varan şarkıcı sinirsel ketlenme nedeniyle aniden yüksek tonlara çıkamadığını anlar. Ya da mütevazı başlayan, geniş imkânlarıyla çok etkili bir sosyal konuma hızla ulaşan birinin başına ansızın dağ hastalığının her semptomu gelir. Keza, bir adam taptığı ve aşırı

değer verdiği, karakterinden kuşku duyulan bir kadınla evlenmek üzereyken sinirsel yemek borusu spazmına yakalanır, günde iki fincan sütle kendini kısıtlamak zorunda kalır, bunların her birini tüketmesi üç saatini alır. Taptığı kadına bütün ziyaretleri kesilir, kendini bedenini beslemeye vakfetmekten başka bir seçeneği kalmaz. Ya da kendi kurduğu işin muazzam ağırlığını artık taşıyamayan bir adamın başına sinirsel susuzluk atakları gelir, hızla histerik alkolizm kurbanı olur.

566 Bence, dışadönük tipte şimdiye kadar çok sık görülen nevroz histeridir. Klasik histerinin vasfı, yakın çevredeki kişilerle abartılı yakınlık ve çevre koşullarına taklitçilikle aynı anlama gelen alışmadır. Sürekli kendini ilginçleştirme ve izlenim yaratma eğilimi histeriğin temel özelliğidir. Bunun sonucu ise herkesçe bilinen telkine açıklığı, başka birinin etkisine girebilmesidir. Dışadönük histeriğin apaçık başka bir emaresi taşkınlığıdır, ara sıra onu fantezi dünyasına götürür, öyle ki "histerik yalan" ile suçlanır. Histerik karakter normal tutumu abartmakla başlar; sonra bilinçdışından gelen telafi tepkileriyle karmaşık hale gelir; bu tepkiler, libidoyu içe dönmeye zorlayan fiziksel semptomlar yoluyla abartılı dışa dönmeye karşı koyar. Bilinçdışının tepkisi daha ziyade içedönük karakteri haiz başka bir semptom sınıfı meydana getirir, en tipik olanı fantezi faaliyetinin hastalıklı yoğunlaşmasıdır.

567 Dışadönük tutumun bu genel özetinden sonra, bu tutumun sonucunda temel psikolojik işlevlerin geçirdiği değişikliklerin tanımına geçeceğiz.

B. Bilinçdışı Tutum

568 "Bilinçdışı tutum"dan söz etmem belki tuhaf gelebilir. Defalarca belirttiğim gibi, bilinçdışı tutuma bilincin telafisi diye bakıyorum. Bu görüşe göre, bilinçdışının "tutum" iddiasında bulunmaya bilinç kadar hakkı var.

569 Önceki altbölümde, nesnenin psişik olayların seyri üzerinde egemenliğinden ötürü, dışadönük tutumda tek taraflılık eğilimini vurguladım. Nesnenin bariz yararına kendini tüketme, özneyi nesneye benzetme dışadönük tipe sürekli çekici gelir. Dışadönük tutumu abartmanın, yani öznel etkeni bastırmanın zararlı sonuçlarını biraz ayrıntılı tartışmıştım. Bu

nedenle, bilinçli dışadönük tutumun psişik telafisinin öznel etkeni özellikle vurgulayacağı, bilinçdışında bariz bir benmerkezci eğilim bulacağımız beklenmelidir. Pratikte tecrübe durumun böyle olduğunu kanıtlar. Bu noktada vaka malzemesinden alıntı yapmak istemiyorum, okurlarımı da her işlev tipinde bilinçdışının karakteristik tutumunu sunmaya çalıştığım sonraki altbölümlere göndermeliyim. Bu altbölümde genelde dışadönük tutumun telafisiyle ilgileniyoruz; bu nedenle, bilinçdışı tutumu aynı ölçüde genel terimlerle tanıtmakla yetineceğim.

570 Bilinçli dışadönük tutumun geçerli tamamlayıcısı olarak bilinçdışı tutum kesinlikle içe dönme karakterini haizdir. Libidoyu öznel etkenin üzerinde, yani bilinçli tutumun boğduğu ya da bastırdığı bütün ihtiyaçların ve taleplerin üzerinde yoğunlaştırır. Önceki altbölümde söylenenlerden toparlanacağı gibi, saf nesnel yönelim çok sayıda öznel dürtü, niyet, ihtiyaç ve arzuyu bozar ve onları doğal hakları olan libidodan yoksun bırakır. İnsan makine değil ki eskisi gibi düzgün ama çok farklı tarzda işlevini yapmaya devam edeceği umuduyla durum gerektirdikçe çok başka amaçlarla yeniden modellenebilsin. İnsan bütün hikayesini yanında taşır; insanlık tarihi onun yapısında yazılıdır. İnsanın bu tarihsel öğesi mantıklı bir psişik tasarrufun karşılık vermesi gereken hayati bir ihtiyacı temsil eder. Geçmiş bir şekilde canlanmalı, şimdiye katılmalıdır. Nesneye tamamıyla benzemek geçmişe ait olan ve en baştan beri mevcut olan bu öğelerin bastırılmış azınlığının protestosuyla karşılaşır her zaman.

571 Dışadönüğün bilinçdışı taleplerinin aslında neden ilkel, çocuksu ve benmerkezci karakter taşıdığını bu genel mülahazalardan anlamak kolaydır. Freud, bilinçdışı "arzulamak dışında hiçbir şey yapamaz" dediğinde bu, dışadönüğün bilinçdışı için de büyük ölçüde doğrudur. Dışadönüğün nesnel duruma alışması ve nesneyi özümsemesi düşük güçteki öznel dürtülerin bilince ulaşmasını engeller. Bu dürtüler (düşünceler, arzular, tesirler, ihtiyaçlar, hisler vb.) bastırmanın derecesine göre, geriye yönelik bir karakter alır; bunlar ne kadar az fark edilirse o kadar çocuksu ve arkaik duruma gelir. Bilinçli tutum bunların kolayca kullanılabilen bütün enerjisini talan

eder, sadece yoksun kalamayacakları kadar enerji bırakır. Yine de hafife alınmayacak bir gücü bulunan bu tortu ancak ilkel içgüdü diye tanımlanabilir. Bireyin içgüdüsü rastgele önlemlerle tahrip olmaz; radikal değişiklik yapmak için, birçok kuşağın yavaş yavaş organik dönüşümü gerekir, zira içgüdü organizmanın yapısının enerji ifadesidir.

572 Nitekim bastırılan her dürtüyle, sonunda, içgüdüsel karakterde dikkate değer miktarda enerji geriye kalır, onu bilinçdışı kılan azletmeye rağmen gücünü korur. Bilinçli dışadönük tutum ne kadar tamsa bilinçdışı tutum o kadar çocuksu ve arkaik olur. Dışadönüğün bilinçdışı tutumunun belirgin özelliğini oluşturan bencillik salt çocuksu hodbinliği çok aşar; acımasızlığa ve vahşiliğe yaklaşır. Freud'un tanımladığı ensest arzusunun tam halini burada buluruz. Bunların tamamıyla bilinçdışı olduğunu, bilinçli tutumun dışa dönmesi uç noktaya varmadıkça, sıradan biri için gizli kaldığını söylemek gerekmez. Ama ne zaman abartılırsa, bilinçdışı semptomatik biçimde gün ışığına çıkar; bencillik, çocuksuluk ve arkaizm telafi edici özgün karakterini kaybeder, bilinçli tutuma az çok açık muhalefet gibi görünür. Bilinçli bakış açısının saçma abartısı biçiminde başlar, bilinçdışının daha da bastırılmasını hedefler ama genellikle bilinçli tutumun *reductio ad absurdum*'uyla, bu durumda, felaketiyle biter. Felaket nesnel biçim alabilir, çünkü öznel hedefler nesnel hedefleri giderek tahrif eder. Bir matbaacının vakasını hatırlıyorum, çalışan olarak işe başladı, yıllarca sıkı bir mücadeleden sonra yükseldi, sonunda, büyüyen kendi işinin sahibi oldu. İş ne kadar genişlediyse, üzerindeki baskı o kadar arttı, sonunda diğer bütün ilgi alanlarını yuttu. Bu onun yıkımı oldu. İşine duyduğu özel ilginin bilinçdışı telafisi olarak, bazı çocukluk anıları canlandı. Çocukluğunda resim yapmaktan ve çizmekten çok keyif almıştı. Ama telafi edici bir hobi olarak bu kapasiteyi kendi namına yenileyeceği yerde işine yönlendirdi ve ürünlerini "sanatla" nasıl süsleyebileceğini merak etmeye başladı. Fantezileri ne yazık ki gerçeğe dönüştü: Aslında kendi ilkel ve çocuksu zevkine uyan şeyler imal ediyordu, sonuçta birkaç yıl sonra işleri bozuldu. Girişimcinin her şeyi görünürde tek bir hedefte yoğunlaştırmasını söyleyen "kültür idealle-

ri"mizden birine uygun davrandı. Ama çok ileri gitti, çocuksu taleplerinin gücünün kurbanı oldu.

573 Ne var ki felaket öznel de olabilir, sinir bozukluğu biçimini alabilir. Bilinçdışının etkisi en sonunda bilinçli eylemi tamamıyla felç ettiğinde her zaman olagelir bu. Bilinçdışının talepleri kendilerini bilince zorbaca dayatarak yıkıcı bir bölünmeye yol açarlar: Özne ya gerçekten ne istediğini artık bilmez ve hiçbir şey onu ilgilendirmez ya da bir anda çok şey ister ve çok şeye ama imkânsız şeylere ilgi duyar. Kültürel nedenlerle çocuksu ve ilkel talepleri baskılama nevroza ya da alkol, morfin, kokain vb. narkotikleri kötüye kullanmaya yol açar. Daha uç vakalarda bölünme intiharla sonuçlanır.

574 Bilinçdışı dürtülerin önde gelen özelliği, bilinçli farkındalığın eksikliğiyle enerjiden yoksun kalınca yıkıcı bir karaktere bürünmeleridir ve bu dürtüler telafi edici olmaya son verir vermez bu meydana gelir. Bunlar bizim kültür düzeyimizle kesinlikle bağdaşmayan bir kültür düzeyine tekabül eden bir derinliğe ulaşır ulaşmaz telafi edici işlevleri biter. Bu andan başlayarak bilinçdışı dürtüler bilinçli tutuma her bakımdan zıt bir blok oluşturur; onun mevcudiyeti açık çekişmeye yol açar.

575 Genel anlamda, bilinçdışının telafi edici tutumu ifadesini psişik dengenin sürdürülmesinde bulur. Normal dışadönük tutum, bireyin değişmez bir biçimde, dışadönük şemaya göre davrandığı anlamına kuşkusuz gelmez. Aynı bireyde bile, içe dönme mekanizmasını kapsayan birçok psikolojik süreç gözlemlenebilir. Ancak dışa dönme mekanizması ağır bastığında davranış tarzına dışadönük deriz. Bu vakalarda en çok farklılaşmış işlev her zaman dışadönük tarzda kullanılır, alt işlevlerse içedönüktür; başka bir deyişle, üst işlev en bilinçli işlevdir ve tamamıyla bilincin kontrolündedir, daha az farklılaşmış işlevlerse kısmen bilinçdışıdır ve bilincin daha az kontrolündedir. Üst işlev her zaman bilinçli kişiliğin, hedeflerinin, iradesinin ve genel performansının ifadesidir, daha az farklılaşmış işlevlerse düpedüz "oluveren" şeylerin kategorisine girer. Bunların dil ya da kalem sürçmesi ve dikkatsizlik olması gerekmez, niyet edilenin yarısı ya da dörtte üçü pekâlâ olabilir, zira daha az farklılaşmış işlevlerde bir de-

rece bilinçlilik de vardır. Bunun klasik örneği dışadönük hisseden tiptir, etrafındaki insanlarla ilişkisinde mükemmel hisler yaşar, yine de ara sıra kıyas kabul etmez patavatsızlıkta görüşler ifade eder. Bu görüşler onun alt ve yarı bilinçli düşünüşünden kaynaklanır, onun ancak kısmen kontrolünde bulunan, nesneyle ilişkisi yetersiz olan bu düşünüşün etkileri çok acımasızdır.

576 Dışadönüğün daha az farklılaşmış işlevleri bariz benmerkezcilik ve kişisel taraflılıkla hayli öznel bir görünüş gösterir hep, bu durumda, bunların bilinçdışıyla yakın ilişkisini ortaya çıkarır. Bilinçdışı bunların aracılığıyla sürekli gün ışığına çıkar. Bilinçdışının, birçok üst üste tabakanın altında her zaman gömülü kaldığı, deyim yerindeyse, zahmetli bir kazı süreciyle ortaya çıkarılabildiği düşünülmemeli. Tam tersine, bilinçdışı içerikler bilinçli psikolojik sürece o ölçüde sürekli akın eder ki gözlemcinin hangi karakter özelliğinin bilinçli, hangisinin bilinçdışı kişiliğe ait olduğuna karar vermesi kimi zaman zordur. Kendilerini başkalarından daha cömertçe ifade edenler bu zorlukla daha çok karşılaşırlar. Haliyle bu da büyük ölçüde gözlemcinin tutumuna, kişiliğin karakterinin bilinçli mi, bilinçdışı mı olduğunu anlamasına bağlıdır. Genellikle, yargılayan gözlemci bilinçli karakteri tutma eğilimi gösterir, oysa algılayan gözlemciyi bilinçdışı karakter daha çok etkileyecektir, çünkü algılama bizatihi süreci kayda alırken, yargı daha çok psişik sürecin bilinçli motivasyonuyla ilgilenir. Ama algıya ve yargıya eşit ölçüde başvurduğumuzda, kişilik bize kolayca hem içedönük hem de dışadönük gelebilir, öyle ki üst işlevin hangi tutuma ait olduğuna hemen karar veremeyiz. Böyle vakalarda ancak her işlevin niteliklerinin kapsamlı analizi geçerli bir yargıya varmamıza yardım edebilir. Hangi işlevin tamamen bilincin kontrolünde bulunduğunu, hangi işlevlerin rastgele ve doğal karakteri haiz olduğunu gözlemlemeliyiz. Bilincin kontrolündeki işlev çocuksu ve ilkel özelliklere sahip olan diğerinden her zaman daha çok farklılaşır. Üst işlev ara sıra normallik izlenimi verir, diğerlerininse anormal ya da patolojik bir yanı vardır.

C. Dışadönük Tutumun Temel Psikolojik İşlevlerinin Özellikleri

Düşünme

577 Genel dışa dönme tutumunun sonucunda, nesne ve nesnel veriler düşünmeyi yönlendirir. Bu, fark edilebilir bir özelliğe neden olur. Genelde düşünme bir yandan öznel ve önünde sonunda bilinçdışı kaynaklardan, öte yandan duyu-algısının ilettiği verilerden beslenir. Dışadönük düşünmeyi öznel ve bilinçdışı kaynaklardan ziyade nesnel veriler büyük ölçüde koşullandırır. Yargı her zaman bir ölçüt gerektirir, dışadönük yargı için dış koşulların sağladığı ölçüt geçerli ve belirleyicidir, algılanabilen nesnel bir olguyla ya da nesnel bir fikirle doğrudan ifade edilmesi önemli değildir; zira nesnel fikir, öznel bir şekilde onaylandığında bile, dış veriler ya da dışarıdan alınan verilerce belirlenir. Dolayısıyla, dışadönük düşünmenin ille de saf somut düşünme olması gerekmez; örneğin onu çalıştıran fikirlerin büyük bölümünün dışarıdan alındığı, yani gelenek ve eğitimle aktarıldığı gösterilebilse de pekâlâ saf ideal düşünme olabilir. Belli bir düşünmenin dışadönük olup olmadığına karar verirken önce şunu sormalıyız: Hangi ölçüte -ölçütün dışarıdan mı geldiğine ya da kökeninin öznel mi olduğuna- göre buna karar verilir? Başka bir ölçüt, düşünmenin sonuca varırken aldığı yöndür –esasında dışarıya yönelip yönelmediği. Dışadönük doğanın somut nesnelerle meşgul olması kanıt değildir, çünkü ya düşüncemi nesneden soyutladığım ya da nesne aracılığıyla somutlaştırdığım için düşünüşüm somut bir nesneyle meşgul olabilir. Düşünüşüm somut şeylerle meşgul olduğunda ve bu durumda, dışadönük diye tanımlanabildiğinde bile, alacağı yön temel belirgin özellik ve açık bir soru olarak yine de kalır –yani daha sonraki seyrinde yine nesnel verilere, dış olgulara mı, yoksa genellikle kabul gören fikirlere mi yönelir? Tüccarın, teknisyenin ya da bilimsel araştırma yapan birinin pratik düşünmesi söz konusu olduğunda, dışa yönelik olduğu yeterince barizdir. Ama filozofun durumunda, düşünüşünün ne zaman fikirlere yöneldiği kuşkuya açıktır. Dolayısıyla sormamız ge-

reken soru şu: Bu fikirler düpedüz nesnel tecrübenin soyutlamaları mı ki bu durumda nesnel gerçeklerin toplamını oluşturan daha yüksek kolektif kavramları ifade ederler, yoksa (dolaysız tecrübenin soyutlamaları değillerse) gelenekten türetilmiş veya zamanın entelektüel atmosferinden alınmış olamazlar mı? Türetildiklerinde ya da alındıklarında nesnel veriler kategorisine girerler ve bu durumda, bu düşünüşe dışadönük denmelidir.

578 İçedönük düşünmenin doğasını daha sonraki altbölüme (par. 628-31) saklayarak bu noktada tartışmayı önermesem de daha fazla ilerlemeden önce birkaç kelime söylemem önemli. Zira dışadönük düşünme konusunda az önce söylediklerim düşünülürse, bunun genelde düşünme diye anlaşılan her şeyi kapsadığı sonucuna kolayca varılabilir. Ne nesnel olgularla ne de genel fikirlere yönelen düşünmenin "düşünme" adını pek de hak etmediği tartışılabilir. Çağımızın ve en ünlü temsilcilerinin sadece dışadönük düşünme tipini bildiğinin ve kabul ettiğinin çok iyi farkındayım. Büyük ölçüde bunun nedeni, yüzeyde bilim, felsefe, hatta sanat biçiminde görülebilir tarzda ortaya çıkan düşünmenin ya doğrudan nesnelerden türemesi ya da genel fikirlere akmasıdır. Zira bu iki neden de aslında anlaşılabilirdir, gerçi her zaman apaçık olmayabilir ve bu nedenle geçerli diye bakılır. Bu anlamda, nesnel verilerin yönlendirdiği dışadönük idrakin aslında tek kabul edilen idrak olduğu söylenebilir. Ama -şimdi içedönük idrak konusuna geldim- tamamıyla farklı bir düşünme tarzı da vardır, "düşünme" terimi bundan pek esirgenemez: Ne nesnelerden edinilen dolaysız tecrübenin ne de geleneksel fikirlerin yönlendirdiği türdür. Bu diğer tür düşünüşe şu tarzda ulaşıyorum: Düşünüşümün seyri önünde sonunda beni başladığım noktaya geri getirecek kadar düşüncelerim somut nesnelerle ya da bir genel fikirle çok meşgul olduğunda, bu sadece benim içimde devam eden entelektüel süreç değildir. Düşünce silsileme az çok rahatsızlık veren bir refakatçi olarak fark edilebilen bütün o duyumları ve hisleri görmezden geleceğim, nesneden başlayıp nesneye geri dönen bu düşünme sürecinin özneyle sürekli ilişki içinde bulunduğunu belirteceğim. Bu ilişki olmazsa olmazdır, onsuz hiçbir düşünme süreci

meydana gelemez. Düşünme sürecim nesnel verilere olabildiğince yönelse bile, yine de bu *benim* öznel sürecimdir, bu öznellik karışımı engellenemez ya da ondan vazgeçilemez. Düşünce silsileme nesnel bir yönelim verme mücadelemde, düşüncemdeki hayat kıvılcımını söndürmeden, paralelindeki öznel süreci ve refakatçisini dışlayamam. Bu paralel süreç, nesnel verileri öznelleştirmeye ve onları özneye benzetmeye pek önlenemeyen doğal bir eğilime sahiptir.

579 Öznel süreç ne zaman çok vurgulansa, dışadönük düşünmenin zıddı olan diğer düşünme tarzı, yani benim içedönük adını verdiğim saf öznel yönelim ortaya çıkar. Bu düşünüşü ne nesnel veriler belirler ne de onlara yönelir; özneden başlayan, öznel fikirlere ya da öznel olgulara yönelen düşünüştür bu. Burada, bu tür düşünüşe daha çok girmek istemiyorum; mevcudiyetini dışadönük düşünüşün zorunlu tamamlayıcısı olarak belirttim ve daha net odakladım.

580 Ancak nesnel yönelim üstün geldiğinde dışadönük düşünüş var olur. Bu olgu, düşünce mantığını değiştirecek bir şey yapmaz; James'in mizaç meselesi olarak gördüğü, düşünenlerin arasındaki farkı oluşturur sadece. Daha önce açıklandığı gibi, nesneye yönelim düşünme işlevinde hiçbir önemli değişiklik yapmaz; sadece görünüşünü değiştirir. Sanki dışa yönelim olmaksızın var olamazmış gibi, nesne tarafından ele geçirildiği görüntüsünü haizdir. Neredeyse dış olguların sekeliymiş ya da genel fikre akarken en yüksek noktasına varıyormuş gibi gelir. Nesnel verilerin sürekli tesirinde, sadece onların onayıyla sonuçlar çıkarıyor gibi gelir. Nesnenin sınırladığı bir alanda her tür becerikliliğine rağmen, özgürlükten yoksun, ara sıra dar görüşlü izlenimini verir. Farklı bir bakış açısına sahip olması gereken, aksi takdirde dışadönük düşünüşün fenomenlerini izleyemeyecek olan gözlemcinin üzerinde bu tür düşünüşün bıraktığı izlenimi tanımlıyorum sadece. Ama farklı bakış açısından ötürü özü değil, dış görünüşü görür sadece, düşünen kimseyse dış görünüşü değil, özü idrak edebilir. Görünüşe bakarak karar verme şeyin özüne asla hakkını veremez, bu nedenle, birçok vakada karar değersizleştirir.

581 Özünde bu düşünüş içedönük düşünüşten daha az

semereli ve yaratıcı değildir, sadece başka amaçlara hizmet eder. Dışadönük düşünüş içedönük düşünüşün özel alanı olan malzemeyi benimsediğinde bu fark çok bariz olur; örneğin öznel bir kanı nesnel verilere dayanarak ya da nesnel fikirlerden türetilerek analitik açıklandığında. Yine de içedönük düşünüş nesnel verileri nesnenin desteklemediği ilişkilere sokmaya -başka bir deyişle, onları öznel fikre tabi kılmaya- çalıştığında bilimsel bilincimiz için, fark daha da bariz duruma gelir. Her düşünüş tipi diğerinin kendi alanına tecavüz ettiğini hisseder, bir tür gölge etki meydana gelir, her biri diğerine en az uygun olan veçhesini gösterir. İçedönük düşünüş o zaman gayet keyfi görünür, dışadönük düşünüşse yavan ve bayağı gelir. İki yönelim böyle durmadan savaşır.

582 Öznel ve nesnel veriler arasında net bir ayrım yaparak bu çatışmaya son vermenin gayet kolay olduğu sanılabilir. Ne yazık ki bu imkânsızdır. Mümkün olsaydı bile zararlı bir yöntem olurdu, çünkü bizatihi iki yönelim de tek taraflıdır ve geçerliliği sınırlıdır, öyle ki her birinin diğerinin etkisine ihtiyacı vardır. Nesnel veriler düşünüşe büyük ölçüde üstün geldiğinde, düşünüş verimsizleşir, nesnenin uzantısı haline gelir, bağımsız bir kavram olmak için artık kendini soyutlayamaz. Bu durumda, bir tür "sonradan akla gelen düşünce"ye indirgenir, bununla "yansıma"yı kastetmiyorum, nesnel verilerde ilk bakışta doğrudan var olan ve görülebilenin dışında hiçbir şeyi onaylamayan saf taklitçi düşünüşü kastediyorum. Bu düşünüş haliyle, doğrudan nesneye geri döner ama asla ötesine geçmez, hatta nesnel bir fikirle bağlantılı bir tecrübeye gitmez. Tam tersine, nesne için bir fikri varsa, onun pratik bireysel değerini görmekten tamamıyla acizdir, az çok totoloji durumuna yapışıp kalır. Materyalist zihniyet bunun öğretici bir örneğidir.

583 Nesnenin aşırı belirleyiciliği sonucunda dışadönük düşünüş nesnel verilere tabi olduğunda, kendini bütünüyle bireysel tecrübesine verir, sindirilmemiş ampirik malzeme yığınını biriktirir. Bir diğeriyle bağlantısı az olan ya da hiç olmayan bireysel tecrübelerin baskıcı ağırlığı düşüncenin çözülmesine neden olur, bu da genellikle psikolojik telafi gerektirir. Bu, karmakarışık bütünü tutarlı hale getiren ya da en

azından böyle bir imkân tanıyan basit genel bir fikre dayanmalıdır. "Madde" ya da "enerji" gibi fikirler bu amaca hizmet eder. Ama düşünüş, öncelikli olarak nesnel verilere değil, ikinci el bir fikre bağlı olduğunda, olguların çok daha etkileyici birikimi bu düşünüşün yoksulluğunu telafi eder, bu olguların dar ve verimsiz bir görüş açısının etrafına toplanması sonucunda birçok değerli ve anlamlı veçhe tamamıyla gözden kaçar. Günümüzün sözde bilimsel dökümünün çoğu varoluşunu bu yanlış yönelime borçludur.

Dışadönük Düşünen Tip

584 Temel psikolojik işlevlerin aynı bireyde gelişmesinin gücü ya da derecesi nadiren aynıdır ya da hiç aynı değildir. Esasında, şu ya da bu işlevin hem gücü hem de gelişimi baskındır. Psikolojik işlevler arasında düşünme ilk sırayı aldığında, yani bireyin hayatına daha çok yansıtıcı düşünüş egemen olduğunda, öyle ki her önemli eylem entelektüel açıdan göz önüne alınan saiklerden kaynaklandığında ya da kaynaklandığı düşünüldüğünde, haklı olarak ona düşünen tip diyebiliriz. Böyle bir tip içedönük ya da dışadönük olabilir. Önce dışadönük düşünen tipi tartışacağız.

585 Tanımı gereği bu tip -kuşkusuz saf tip olduğu ölçüdebütün faaliyetlerini sürekli entelektüel sonuçlara bağlamaya çalışan biridir, sonuçta bu faaliyetleri hep nesnel veriler, ya nesnel olgular ya da genellikle kabul edilen fikirler yönlendirir. Bu tip nesnel gerçekliği ya da nesneye yönelik entelektüel kaideyi hem kendi hem de çevresi için geçerli ilke olarak yüceltir. İyi ve kötü bu kaideyle ölçülür, güzellik ve çirkinlik onunla belirlenir. Bu kaideye uyan her şey doğrudur; çelişen her şey yanlıştır; kayıtsızca yanından geçip giden her şey rastlantısaldır. Bu kaide hayatın toptan anlamını somutlaştırdığından, her zaman her yerde hem bireysel hem kolektif olarak yürürlüğe koymak gereken evrensel yasa haline getirilmelidir. Dışadönük düşünen tipin kendi kaidesine tabi olması gibi, çevresindeki herkes de kendi iyiliği için bu kaideye riayet etmelidir, riayet etmeyi kabul etmeyen hatalıdır -evrensel yasaya direniyordur, bu nedenle, mantıksız, ahlaksız ve vicdansızdır. Dışadönük düşünen tipin ahlak yasası, istisnaları

hoş görmesini yasaklar; onun ideali her koşulda gerçekleşmelidir; zira onun gözünde bu, nesnel gerçekliğin akla yatkın en saf açıklamasıdır, dolayısıyla, insanın kurtuluşu için kaçınılmaz olan, evrensel geçerliliğe sahip bir doğru olmalıdır. Komşusunu çok sevdiği için değildir bu, adalete ve doğruya daha çok önem verdiği içindir. Onun doğasında bu kaideyi geçersiz kılar gibi görünen herhangi bir şey kusur, tesadüfi başarısızlık, bir dahaki sefere elenmesi gereken bir şey ya da başka bir başarısızlık vukuunda açıkça patolojiktir. Hastaya, acı çekene ya da anormal olana hoşgörü şans eseri kaidenin bileşeni olacaksa, insan toplulukları, hastaneler, cezaevleri, misyonlar vb. için özel tedariklerde bulunulacak ya da en azından kapsamlı planlar yapılacaktır. Adalet ve doğruluk saiki böyle projelerin fiilen yürütülmesini sağlama almaya genellikle yetmez; bunun için gerçek Hristiyan hayırseverliği gerekir ve bu, entelektüel kaideden ziyade hisle ilgilidir. Bu programda "zorunlu olanlar" ya da "gerekenler" geniş yer tutar. Kaide yeterince kapsamlıysa sosyal hayatta reformcu, kamunun savcısı, vicdanı aklayan ya da önemli yenilikleri yayan biri olarak bu tip çok yararlı bir rol oynayabilir. Ama kaide ne kadar katıysa, tip o kadar sert bir amir, safsatacı, kendini beğenmiş olur, kendini ve başkalarını tek bir kalıba sokmaya zorlar. Burada iki uç örnek var, bu tiplerin çoğunluğu bunların arasından çıkar.

586 Dışadönük tutumun doğası gereğince, bu kişiliklerin etki alanları merkezden uzağa yayıldığında, etkileri ve faaliyetleri daha olumlu ve yararlıdır. En iyi yönleri etki alanlarının çeperindedir. İktidar alanlarının ne kadar derinine nüfuz edersek, tiranlıklarının olumsuz sonuçlarını o kadar hissederiz. Çeperde gayet farklı bir hayat nabız gibi atar, kaidenin doğruluğu geri kalana değerli bir ekleme gibi hissedilebilir. Ama kaidenin işlediği iktidarın merkezine ne kadar yaklaşırsak, hayatı, dayattıklarıyla örtüşmeyen her şey o kadar sararıp soldurur. Dışadönük kaidenin nahoş sonuçlarını tatmak zorunda kalanlar genellikle en yakın akrabalardır, çünkü onun sonu gelmeyen yararlarını ilk onlar görür. Ama sonunda en çok acıyı bizzat özne çeker –bu bize bu tipin psikolojisinin öbür yanını gösterir.

587 Hayatın pek çok imkânını içine alabilen ve ifade edebilen tarzda entelektüel kaidenin asla planlanmış olmaması ve asla planlanmayacağı bir o kadar önemli başka faaliyetlerin ve hayat tarzlarının engellenmesine ya da dışlanmasına neden olmalıdır. İlkin, böyle bir tip hissetmeye bağlı bütün bu faaliyetleri –örneğin estetik faaliyetleri, zevki, sanat duyusunu, arkadaşlık geliştirmeyi vb.- bastıracaktır. Dinsel tecrübeler, acılar ve benzeri akıldışı fenomenler tam bilinçdışı noktaya kadar genellikle bastırılır. Kuşkusuz toptan hayatlarını tikel bir kaideye vakfeden müstesna insanlar vardır ama çoğumuz için böyle bir istisnai durum uzun vadede mümkün değildir. Entelektüel tutumun bastırdığı potansiyeller dış koşullara ya da iç mizaca bağlı olarak, hayatın bilinçli idaresini altüst ederek kendilerini er geç doğrudan hissettirir. Altüst olma belirli bir düzeye çıktığında nevrozdan söz ederiz. Birçok vaka bu kadar ileri gitmez, çünkü birey, kaidesinin aklî uygun bir kisvede hafif hafif değişmesine içgüdüsüyle izin verir, böylece güvenlik vanası yaratır.

588 Bilinçli tutumun dışladığı eğilimlerin ve işlevlerin görece ya da tamamıyla bilinçdışı olması onları gelişmemiş durumda tutar. Bilinçli işlevle karşılaştırıldığında alt seviyededirler. Bilinçdışı oldukları ölçüde, bilinçdışı içeriklerin geri kalanıyla kaynaşıp tuhaf bir karaktere bürünürler. Bilinçli oldukları ölçüde, psikolojik tablonun tamamında hayli önemli olmakla birlikte ikincil rol oynarlar. Bilinçli ket vurmanın tesir edeceği ilk işlev hissetmedir, çünkü hissetme katı entelektüel kaideye çok zıttır ve bu nedenle, çok yoğun bastırılır. Hiçbir işlev tamamıyla elenemez, sadece büyük ölçüde çarpıtılır. His uyumlu olduğu ve boyun eğdirildiği ölçüde bilinçli tutumu desteklemeli, onun hedeflerine uymalıdır. Ancak bu, belli bir noktaya kadar mümkündür; hissin bir parçası inatçılığa devam eder ve bastırılması gerekir. Bastırma başarılırsa, eşikaltı his bilinçli hedeflere zıt bir işlev yapar, hatta nedeni birey için tam bir muamma olan etkiler meydana getirir. Örneğin bu tipin genellikle çok sıra dışı olan bilinçli diğerkâmlığına gizli bir çıkarcılık engel olabilir, bizatihi tarafsız eylemleri bencilce çarpıtır. Saf etik niyetler kimi zaman bireyi, etik şöyle dursun, saiklerin sonucundan fazlası olan kritik durum-

lara sevk edebilir. Kamu ahlakının koruyucuları vardır, ansızın kendilerini uzlaştırıcılık yapma durumunda bulurlar, kendilerinin kurtarılmaya acil ihtiyacı varken işçileri kurtarırlar. Başkalarını kurtarma arzuları onları, önlemeyi çok arzu ettikleri şeye yol açmak için tasarlanmış çareleri kullanmaya sevk eder. İnsanlığı kurtarma arzularının yiyip bitirdiği dışadönük idealistler vardır, ideallerinin peşinden giderken yalandan ya da üçkâğıtçılıktan çekinmezler. Bilimde hayli saygı gören araştırmacıların üzücü örneği az değildir, kaidelerinin doğruluğuna ve genelde geçerliliğine o kadar inanırlar ki kanıtı kendi lehlerine tahrif etmekte tereddüt etmezler. Dayanakları şudur: Hedefe giden her yol mubahtır. Ancak gizlice bilinçdışı çalışan bir alt his işlevi insanlarda böyle sapmalara yol açabilir; yoksa bu insanlar zaten saygındırlar.

589 Bu tipte hissin yetersizliği kendini başka yollardan da gösterir. Nesnel kaideyle uyumlu olarak, bilinçli tutum sıklıkla kişisel çıkarlara zarar verecek kadar az çok gayrişahsi bir hal alır. Tutum uç noktadaysa bütün şahsi mülahazalar, öznenin şahsını etkileyenler bile gözden kaçırılır. Sağlığını ihmal eder, sosyal durumu bozulur, ailesinin en hayati çıkarlarını -sağlık, finans, ahlak- bile ideali uğruna çiğner. Başkalarına duyulan kişisel sempati, onlar da aynı ideali desteklemezlerse, her halükârda zarar görür. Ailesinin en yakın üyeleri, kendi çocukları böyle bir babayı genellikle acımasız tiran diye tanırlarken, dış dünyada insanlığının şöhreti yankılanır. Bilinçli tutumun hayli gayrişahsi karakteri nedeniyle, bilinçdışı hisler son derece kişisel ve aşırı duyarlıdır, haliyle kendi duyarlılığını savunurken, gizli önyargılara neden olur –örneğin onun kaidesine her tür muhalefeti kişisel kötü niyet olarak yanlış yorumlamaya hazır olma ya da başkalarının argümanlarını önceden geçersiz kılmak için onlarla ilgili sürekli olumsuz varsayımlarda bulunma eğilimi. Bilinçdışı duyarlılığı bu tipi tiz sesli, iğneleyici, saldırgan yapar. İmaları artar. Hislerinin karakteri boğucu ve küskündür -her zaman alt işlevin işareti. Entelektüel amacı uğruna kendini kurban edip yüce gönüllü olabilirken, hisleri değersiz, güvenilmez, tuhaf ve muhafazakârdır. Kaidenin önceden kapsamadığı yeni bir şeyi bilinçdışı nefret perdesinden görür, bu nedenle mahkum eder.

Ancak geçen yüzyılın ortasında insancıllığıyla şöhret kazanmış bir hekim asistanını termometre kullanmaya cesaret ettiği için işten çıkarmakla tehdit etti, çünkü kaidede ateşin nabızdan alınması gerektiğine hükmedilmişti.

590 Hisler ne kadar bastırılırsa, hislerin aksi takdirde kusursuz olan düşünüşün üzerinde gizli etkisi o kadar zararlı olur. Öz değeri sebebiyle haklı olarak genelde kabul görme iddiasında bulunabildiği için entelektüel kaide bu bilinçdışı kişisel duyarlılık sonucunda karakteristik bir değişime uğrar; katı bir dogma haline gelir. Kişiliğin kendini ortaya koyması kaideye aktarılır. Doğrunun kendi adına konuşmasına artık izin verilmez; özneyle özdeşleştirilir ve kötü düşünen eleştirmenin haksızlık ettiği duyarlı bir sevgili gibi davranılır. Eleştirmen, mümkünse şahsına hakaret edilerek çürütülür, ona karşı kullanılacak herhangi bir argüman çok iğrenç olamaz. Doğru gösterilmelidir, ta ki en sonunda kamunun kafasına bunun pek de kendisinin yarattığı bir doğru meselesi olmadığı dank edinceye kadar.

591 Entelektüel kaidenin dogmatizmi ara sıra başka karakteristik değişikliklere de uğrar, nedeni de bastırılmış kişisel hislerin bilinçdışına karışması değil, bunlarla kaynaşıp birleşen diğer bilinçdışı etkenlerin kirlenmesidir. Akıl bize, her entelektüel kaidenin ancak kısmi doğrudan ibaret olduğunu, asla genel geçerlilik iddia edemediğini söylemekle birlikte, pratikte kaide öyle bir üstünlük elde eder ki mümkün olan başka bütün bakış açıları geri plana atılır. Hayata dair daha genel, daha az belirli, daha mütevazı ve bu nedenle daha doğru görüşlerin zorla yerini alır. Din dediğimiz, hayata dair genel görüşün bile yerine geçer. Aslında kaide, dinle en küçük bağlantısı bulunmamakla birlikte din haline gelir. Aynı zamanda aslında mutlaklığın dinsel niteliğini de üstlenir. Entelektüel batıl inanç durumuna gelir. Ama bastırdığı bütün psikolojik eğilimler bilinçdışında karşı denge kurar, kuşku nöbetlerine yol açar. Kuşkuyu ne kadar savuşturmaya çalışırsa bilinçli tutum o kadar fanatik olur, zira fanatizm aşırı telafi edilmiş kuşkudan ibarettir. Önünde sonunda bu gelişim bilinçli durumu abartılı savunmaya ve bilinçdışında bunun zıddı bir karşı denge kurmaya neden olur; örneğin uç nokta-

daki akıldışılık bilinçli aklîliğin zıddıdır, bilimsel bir tutum da arkaik ve batıl bir tutumun. Bilim tarihinde birçok ünlü araştırmacıya köstek olan bağnaz ve gülünç görüşleri bu açıklar. Bilinçdışı karşıt denge sıklıkla kadında vücut bulur. Benim tecrübeme göre, bu tip daha çok erkeklerin arasından çıkar, çünkü genelde, düşünme kadınlardan çok erkeklerin egemen işlevi olmaya daha sık eğilimlidir. Düşünme kadında egemen olduğunda, genellikle, ağırlıklı olarak *sezgisel* düşünce tarzıyla bağdaştırılır.

592 Dışadönük tipin düşünüşü *olumlu*dur, yani üretkendir. Ya yeni olguların keşfine ya da farklı ampirik malzemeye dayanan genel kavramlara neden olur. Genellikle sentetiktir. Analiz ederken bile inşa eder, çünkü her zaman analizin ötesine geçer, yeni bir bileşime, analiz edilen malzemeyi farklı yolla birleştiren ya da ona bir şey ekleyen başka bir kavrama gider. Bu tür yargıya *yüklemcil* denebilir. Her halükârda asla küçük düşürücü ya da yıkıcı olmayan bir belirgin özelliktir bu, çünkü yıkılan değerin yerine her zaman yeni bir değer koyar. İşte bu sebeple bu tipin düşünmesi ana kanaldır, oraya yaşam enerjisi akar. Hayatın istikrarlı akışı bu tipin düşünüşünde kendini belli eder, öyle ki düşüncesinin ilerici, yaratıcı niteliği vardır. Düşüncesi hiç gelişmez ya da geriye yönelik değildir. Ama onun bilincinde ilk sırayı alamazsa öyle olabilir. Bu durumda, olumlu, hayati faaliyet niteliğini kaybeder. Başka işlevlerin peşinden gider. Epimetheus gibi olur, sonradan aklına gelen düşüncelerden rahatsızlık duyar, geçip gitmiş şeyleri düşünmekle yetinir, bunları analiz etme ve sindirme çabasıyla çiğneyip durur. Yaratıcı öğe şimdi başka bir işleve takılıp kaldığı için, düşünme artık ilerleme kaydetmez: Durur. Yargı bariz bir *özgünlük* niteliği üstlenir: Kendini tamamıyla belli bir malzeme aralığıyla sınırlar, hiçbir yerde sınırı aşmaz. Malzemeye özgün halinde zaten bulunmayan hiçbir değeri atfetmeyen az çok soyut ifadelerle yetinir. Böyle yargılar her zaman nesneye yönelir ve tecrübenin kendine özgü nesnel anlamından başka hiçbir şeyi olumlamaz. Ayrıcalıklı nesnel veri grubu dışında asla göze alınmayan aklî ve kuşkusuz çok geçerli yorumun izlenimine ya da tecrübesine ek yapmaktan uzak duramayan insanlarda bu düşünüş tipini

kolayca gözlemleyebiliriz. Aslında böyle bir yorumda sadece şöyle denir: "Sonradan düşünebildiğim için bunu anladım." Ve mesele burada biter. Böyle bir yargı en iyi ihtimalle tecrübeye çok bariz şekilde ilk sırada ait olduğu nesnel ortamda yer vermek anlamına gelir.

593 Ama düşünmenin dışında başka bir işlev bilince bariz ölçüde egemen olduğunda, düşünme bilinçli olduğu ve baskın işleve doğrudan bağlı olmadığı ölçüde, olumsuz bir karaktere bürünür. Baskın işleve tabi olursa, aslında olumlu bir veçhe takınabilir ama daha yakından incelendiğinde bunun ancak baskın işlevi taklit ettiği, mantığın düşünmeyle ilgili yasalarına açıkça ters düşen argümanları desteklediği görülür. Bu tür düşünüşün bu tartışmamızla hiç ilgisi yok. Biz daha çok, başka bir işleve tabi olamayan, kendi ilkesine sadık kalan düşünüşün doğasıyla ilgileniyoruz. Bu düşünüşü gözlemlemek ve incelemek kolay değil, çünkü bilinçli tutum onu az çok sürekli bastırır. Bu nedenle, çoğu vakada savunmasız bir anda rastlantı eseri yüzeye çıkmazsa, önce bilincin arka planından kurtarılmalıdır. "Şimdi *gerçekten* ne düşünüyorsun?" ya da "Bu konuda şahsi görüşün ne?" gibi bazı sorularla ikna edilmelidir. Ya da belki biraz kurnazlığa bile başvurmak zorunda kalınabilir, şöyle bir soru dile getirilebilir: "*Benim* bu konuda gerçekten ne düşündüğümü tasavvur ediyorsun?" Gerçek düşünüş bilinçdışı olduğunda, dolayısıyla, yansıtıldığında bu yol benimsenmeli. Bu yolla yüzeye çıkmaya ikna edilen düşünüşün karakteristik nitelikleri vardır; onu olumsuz diye tanımlarken, aklımda bunlar vardı. Onun alışılmış tarzını en iyi "ibaret" kelimesi ifade eder. Goethe bu düşünüşü Mephistopheles figüründe kişileştiriyordu. Her şeyden önce, yargı nesnesinin izini geriye, şu ya da bu basitliğe kadar sürmek, böylelikle kendi içinde anlamdan yoksun bırakmak için bariz bir eğilim gösterir. Bu üçkâğıt onu gayet sıradan bir şeye bağımlı gibi göstermektir. İki kişi arasında açıkça nesnel ve gayrişahsi bir şey konusunda ne zaman çekişme ortaya çıksa, olumsuz düşünüş "Cherchez la femme" [Kadını arayın] diye fısıldar. Biri, ne zaman bir davayı savunduğunda ya da avukatlığını yaptığında, olumsuz düşünüş bunun önemini asla sormaz, sadece "Bundan ne elde ede-

cek?" diye sorar. Moleschott'a atfedilen "Der Mensch ist, was er isst" (insan ne yiyorsa odur ya da daha serbest söylenirse ne yiyorsan osun) özdeyişi de burada saymam gerekmeyen başka birçok aforizma gibi bu başlığın altına girer.

594 Bu düşünüşün ara sıra sınırlı yararı kadar yıkıcı niteliğini de vurgulamak gereksiz. Ama olumsuz düşünüşün ilk bakışta belki pek böyle gelmeyebilen başka bir biçimi daha var, yakın geçmişin materyalizmine muhtemelen tepki olarak, bugün dünyanın dört bir yanında hızla yayılan *teozofik* düşünüştür bu. Teozofik düşünüşün asla indirgemeci olmayan bir havası vardır, çünkü her şeyi aşkın ve dünyayı kucaklayan bir fikir diye yüceltir. Örneğin, rüya artık öylesine bir rüya değil, "başka düzlem"de edinilen tecrübedir. Şimdiye kadar açıklanamayan telepati olgusu çok basitçe, bir kimseden diğerine geçen "titreşimler"le açıklanır. Sıradan bir sinir şikâyeti "astral cisim"le bir şeyin çarpışması diye açıklanır. Atlantik kıyı şeridinde yaşayanların bazı etnolojik özelliklerine Atlantis'in batması ve benzerleriyle kolayca açıklama getirilir. Her şeyin çoktan açıklandığı ve "ruhani bilim"in geriye çözülecek hiçbir muamma bırakmadığı anlayışının galip gelmesi için sadece bir teozofi kitabını açmamız gerekir. Ama bu tür düşünüş aslında materyalist düşünüş kadar olumsuz. Materyalist düşünüş psikolojiye sinir düğümlerindeki kimyasal değişimler, hücrenin yalancı ayaklarının ileriye doğru uzaması ve geri çekilmesi ya da iç salgı diye baktığında bu da teozofi kadar batıldır. Tek fark, teozofinin her şeyi Hint metafiziği haline getirirken materyalizmin her şeyi fizyolojiye indirgemesidir. Rüyanın izi çok dolu bir mideye kadar sürüldüğünde rüyanın açıklaması değildir bu, telepatiyi "titreşimler"le açıkladığımızda çok azını söylemiş oluruz. Öyleyse, "titreşimler" nedir? İki açıklama yöntemi de hem anlamsız hem de aslında zararlıdır, çünkü ilgiyi ana konudan birinde mideye, diğerinde hayali titreşimlere saptıran bu yöntemler düzmece bir açıklamayla problemin ciddiyetle incelenmesini engeller. İki tür düşünüş de kısırdır ve kısırlaştırır. Anlatılamayacak kadar çok ucuz, çok yoksul ve yaratıcı enerjiden yoksun olduğu için olumsuz niteliktedir. Diğer işlevlerin yedeğe aldığı bir düşünme tarzıdır.

595 Dışadönük tutumda hissetmeyi de keza nesnel veriler yönlendirir, nesne hissin niteliğinin vazgeçilmez belirleyicisidir. Dışadönüğün hissi her zaman nesnel değerlerle uyumludur. Hissi sadece öznel bir şey diye bilen biri için dışadönük hissin doğasını kavramak zordur, çünkü kendini öznel etkenden olabildiğince koparmış, bütünüyle nesnenin etkisine tabi olmuştur. Niteliğini somut nesne belirliyor gibi görünmese de yine de geleneksel ya da genelde kabul gören değerlerin etkisi altındadır. Örneğin, bir şeye "güzel" ya da "iyi" deme zorunluluğunu hissedebilirim, o şeyi kendi öznel hissimle "güzel" ya da "iyi" bulduğum için değil, böyle demem yerinde ve politik olduğu için, çünkü aksi bir yargı genel hissiyat durumunu altüst eder. Bu tür bir hissiyat yargısı hiçbir surette numara ya da yalan değildir, düpedüz alışma edimidir. Örneğin bir resme "güzel" denir, çünkü misafir odasına asılan, çok tanınmış bir imzayı taşıyan resmin genellikle güzel olduğu varsayılır ya da ona "iğrenç" demek resmin şanslı sahibinin ailesini muhtemelen gücendirir ya da ziyaretçi hoş bir duygu atmosferi yaratmak ister, bu amaçla da, her şey hoş hissedilmelidir. Bu hisleri nesnel ölçütler yönetir. Bu hisler sahi olduğundan, genelde hissetme işlevini tasvir eder.

596 Dışadönük düşünüşün tam da kendini öznel etkilerden kurtarmaya gayret ettiği aynı yolla, dışadönük hissetme de, en sonunda her öznel düzenden yoksun kalmadan önce, bir farklılaşma süreci geçirmelidir. Hissetme ediminden kaynaklanan değerlendirmeler ya nesnel değerlere doğrudan tekabül eder ya da geleneksel ve genelde kabul gören standartlara uygundur. Bu kadar çok insanın tiyatroya, konserlere akın etmesinden ya da kiliseye gitmesinden, üstelik doğru tarzda alıştıkları hislerle bunu yapmalarından büyük ölçüde bu tür hissediş sorumludur. Modalar da bütün mevcudiyetini ona borçludur; daha da değerlisi, sosyal, insan sever ve böyle başka kültür kurumlarının olumlu desteği söz konusudur. Böyle meselelerde, dışadönük hissetme yaratıcı etken olduğunu kanıtlar. Ahenkli sosyal hayat onsuz imkânsız olurdu. Dışadönük hissetmenin etkileri dışadönük düşünüş kadar yararlı ve güzelce mantıklıdır. Ama nesne üstünlük kazanır ka-

zanmaz bu sağlıklı etkiler kaybolur. Dışadönük hissetmenin gücü kişiliği nesneye çeker, nesne kişiyi özümser, bundan dolayı da, hissin başlıca büyüsünü oluşturan kişisel niteliği gözden kaybolur. Soğuk, "hissiz", güvenilmez olur. Art düşünceleri vardır ya da en azından tarafsız gözlemci bundan kuşkulanır. Sahici hisse değişmez bir şekilde refakat eden hoş ve tazeleyici izlenimi artık bırakmaz; onun yerine, benmerkezci saikler kişinin tamamıyla bilinçdışında bile olsa, onun poz yaptığından, oyun oynadığından kuşkulanılır. Aşırı dışadönük his estetik beklentileri karşılayabilir ama yüreğe hitap etmez; sadece duyulara –daha da kötüsü- akla hitap eder. Bir durumda estetik takviye sağlayabilir ama orada durur ve bunun dışında etkisi sıfırdır. Kısırlaşmıştır. Bu süreç daha ileri giderse hissiyat tuhaf bir çelişkili çözülmeyle sonuçlanır: Her şey his değerlerinin nesnesi haline gelir, birbiriyle bağdaşmayan sayısız ilişki kurulur. Özne vurgudan ötürü böyle bir şey alırsa bu durum gayet imkânsız hale geleceğinden gerçek kişisel bakış açısının son izleri bile baskılanır. Özne bireysel his süreçleri ağının o kadar tuzağına düşer ki gözlemciye sadece hissetme süreci varmış, hisseden özne yokmuş gibi gelir. Bu durumda hissetme toptan insani sıcaklığını kaybetmiştir; numaracı, kaypak, güvenilmez ve en kötü vakalarda histerik izlenimi verir.

Dışadönük Hisseden Tip

597 Kadın psikolojisinin belirgin özelliği düşünmeden çok, kesinlikle hissetme olduğundan, en bariz hisseden tipler de kadınların arasından çıkar. Dışadönük hissetme egemen olduğunda, dışadönük hisseden tipten söz ederiz. Bu tipin hatırlayabildiğim örnekleri neredeyse istisnasız olarak kadınlardır. Bu tip kadın, ömrü boyunca hissini rehber alarak peşinden gider. Yetişmesinin sonucunda kadının hissiyatı bilinçli kontrole tabi alışılmış işlev haline gelmiştir. Öznel etkeni büyük ölçüde bastırabilmesine rağmen, uç vakalar dışında, hissiyatının kişisel niteliği vardır. Kişiliği dış koşullara alışkın gibi görünür. Hissiyatı nesnel durumlarla ve genel değerlerle ahenklidir. Sevgi seçiminden başka hiçbir yerde daha açıkça görülmez bu: "Uygun" erkek sevilir, başkası değil; erkek, ka-

dının –genellikle hakkında hiçbir şey bilmediği- saklı öznel doğasına hitap ettiği için değil, yaşı, konumu, geliri, boyu bosu, ailesinin saygınlığı vb. konularda her mantıklı beklentiyi karşıladığı için uygundur. Bu resme ironik ya da kinik diye kolayca itiraz edilebilir ama bu tip kadının sevgi hissiyle seçiminin birbirine kusursuz uygun düştüğüne inanıyorum. Bu gerçektir, sadece akıllıca değil. Böyle sayısız "mantık" evliliği var ve bunlar hiç de çok kötü değil. Kocalara ve çocuklara uzlaşmacı psişik yapı bahşedildiği sürece, böyle kadınlar iyi yoldaşlar ve mükemmel annelerdir.

598 Ama insan, hissiyatını hiçbir şey bozmadığında kendini "doğru" hissedebilir. Düşünme kadar hiçbir şey hissetmeyi bozmaz. Dolayısıyla, bu tipin düşünmeyi olabildiğince askıya alması anlaşılabilirdir. Kadın hiç düşünmez, demek değildir bu; tam tersine, çok ve zekice düşünebilir ama düşünüşü asla bizatihi değildir -hissiyatına Epimetheusçu bir ektir. Hissedemediği şeyi bilinçli düşünemez. Bir keresinde böyle bir tip içerlemiş bir ses tonuyla bana "Ama hissetmediğimi düşünemem" dedi. Hissiyatı izin verdiğince kadın çok iyi düşünebilir ama hissiyatın bozulmasına yol açabilen her sonuç ne kadar mantıklı olsa da daha baştan reddedilir. Düpedüz, düşünülmez. Dolayısıyla, nesnel değerlere uygun olan her şey iyidir ve sevilir; başka her şey kadına başka bir dünyadaymış gibi gelir.

599 Ama nesnenin önemi daha yüksek düzeye çıktığında resimde bir değişiklik meydana gelir. Daha önce açıklandığı gibi, özne nesneye o kadar benzer ki his öznesi tamamıyla yutulup gider. His kişisel niteliğini kaybeder, kendi başına his haline gelir; kişilik anlık hissiyatta tamamıyla çözülmüş gibi gelir. Ama gerçek hayat farklı, hatta çelişkili hisler uyandıran durumların sürekli art arda gelmesi olduğundan, kişilik birçok farklı his durumuna bölünür. Bir an böyle, başka bir an çok farklıdır -görünüşe göre; zira gerçeklikte böyle çoğul kişilik mümkün değildir. Ben'in temeli hep aynı kalır, sonuçta kendini değişen his durumlarıyla çelişki içinde bulur. Bu nedenle, hissiyatın sergilenmesi gözlemciye artık öznenin kişisel ifadesi gibi gelmez, Ben'in -başka bir deyişle, mizacındeğişimi gibi gelir. Ben'le anlık his durumu arasındaki çö-

zülmenin derecesine bağlı olarak, benliğin bölünme emareleri açıkça belli olur, çünkü bilinçdışının aslında telafi eden tutumu açıkça zıt bir hal alır. Her şeyden önce bu kendini hissiyatın ölçüsüz sergilenmesinde, inandırıcı gelmeyen coşkulu konuşmada, yüksek sesli eleştirilerde vb. belli eder: "Hanımefendi çok karşı çıkıyor." Bir tür direnişin aşırı telafi edildiği hemen belli olur, bu gösteriler çok farklı sonuç vermez mi, diye insan merak etmeye başlar. Aslında, biraz sonra farklı sonuç verirler. Aynı nesne üzerinde hemen zıt bir beyanda bulunmak için, durumun sadece biraz değişmesi gerekir. Gözlemci bu tecrübelerin sonucunda iki beyanı da ciddiye alamaz. Yargısını saklamaya başlar. Ama bu tip için, çevresiyle yoğun bir his ilişkisi kurmak çok önemli olduğundan, bu saklamanın üstesinden gelmek için artık iki kat çaba gerekir. Nitekim durum kısırdöngü tarzında kötüden daha kötüye gider. Nesneyle his ilişkisi ne kadar güçlüyse bilinçdışı zıtlık o kadar yüzeye çıkar.

600 Dışadönük hisseden tipin her şeyden çok düşünmeyi baskıladığını, çünkü hissetmeyi en çok bozan işlevin düşünme olduğunu daha önce gördük. Aynı nedenle, düşünme de saf sonuçlara varmak isterse hissetmeyi tamamıyla engeller, zira hissiyatın değerlerinden başka hiçbir şey önyargıya ve düşünmeyi tahrif etmeye daha çok eğilimli değildir. Ama dediğim gibi, dışadönük hisseden tipin düşünüşü bağımsız bir işlev olarak bastırılmakla birlikte, bastırma tam değildir; ancak bu tipin amansız mantığı onu hissetmeyle bağdaşmayan sonuçlara yönelttiğinde bastırılır. Hissetmenin uşağı, daha doğrusu kölesi olarak var olmanın acısını çeker. Belkemiği kırılır; kendi yasaları uyarınca kendi hesabına çalışamaz. Ama mantık yine de var olduğu ve acımasız sonuçları zorladığı için, bu bir yerde meydana gelmelidir, bilinçliliğin dışında, yani bilinçdışında meydana gelir. Bu durumda, bu tipin bilinçdışı ilk önce kendine özgü bir düşünüşü, çocuksu, arkaik, olumsuz bir düşünüşü içerir. Bilinçli hissetme kişisel niteliğini koruduğu ya da başka bir deyişle, art arda gelen his durumları kişiliği yutmadığı sürece bu bilinçdışı düşünüşün telafi ediciliği sürer. Ama kişilik birbiriyle çelişen his durumlarında dağılıp çözüldüğü anda, Ben'in kimliği kaybolur ve öz-

ne bilinçdışına gömülür. Bu meydana geldiğinde, bilinçdışı düşünme süreçleriyle işbirliği yapar, ara sıra yüzeye çıkmalarına yardım eder. Bilinçli hissetme ne kadar güçlüyse, ne kadar Ben-siz hale gelirse bilinçdışı zıtlık o kadar gelişir. Bilinçdışı düşünceler en değerli nesnelerin etrafına çekilir, onların değerini acımasızca ellerinden alır. Düşünmenin "ibaret" tipi burada kendine gelir, çünkü nesneye bağlı bütün hislerinin gücünü etkili bir şekilde azaltır. Bilinçdışı düşünüş değişmez bir şekilde olumsuz ve küçültücü karakterde takıntılı fikirler biçiminde yüzeye çıkar. Bu tip kadınların en gizli düşüncelerinin, hisleriyle en çok değer verdikleri nesnelere bağlı olduğu anlar vardır. Bu olumsuz düşünüş, hissin değerine kasten kara çalma amacıyla kıyaslamadan ya da her çocuksu önyargıdan yararlanır, "ibaret" yorumlarını kelimelere dökme girişimiyle her ilkel içgüdüyü toparlar. Bu prosedürün kolektif bilinçdışını seferber ettiğini, bilinçdışının ilksel imgeler deposunu harekete geçirdiğini, böylece tutumun farklı bir temelde yenilenmesine imkân verdiğini belirtmek pek gerekmez. Bu tipte nevrozun başlıca biçimi, fikirlerin bilinçdışı dünyasının karakteristik çocuksu cinselliğiyle histeridir.

Dışadönük Aklî Tiplerin Özeti

601 Önceki iki tipe aklî ya da yargılayan tipler dedim; çünkü belirgin özellikleri akıl yürütme ve yargıya varma işlevlerinin galebe çalması. İki tipin de hayatının büyük ölçüde aklî yargıya bağlı olması genelde ayırt etmeye yarayan bir emaredir. Ama "aklî" derken, bireyin öznel psikolojisinin bakış açısından mı yoksa dışarıdan algılayan ve yargıya varan gözlemcinin bakış açısından mı söz ettiğimizi göz önüne almalıyız. Bu gözlemci ters bir yargıya kolayca varabilir, özellikle gözlemlediği kişinin dışarıya yönelik davranışını sezgisiyle anlayıp buna göre yargıya varırsa. Genelinde, bu tipin hayatı sadece aklî yargıya asla dayanmaz; bilinçdışı akıldışılıktan da neredeyse aynı ölçüde etkilenir. Gözlem bireyin bilincinin iç tasarrufuyla hiç ilgilenmeksizin dışarıya yönelik davranışıyla sınırlı kalırsa, gözlemci bilinçli niyetlerin ve motivasyonların aklîliğindense, bazı bilinçdışı tezahürlerin akıldışı ve arızi doğasından daha güçlü bir izlenim edinebilir. Bu

nedenle, yargımı bireyin kendi bilinçli psikolojisi olarak ne hissettiğine dayandırıyorum. Ama böyle bir psikolojinin tamamıyla ters açıdan da aynı ölçüde anlaşılacağını ve sunulabileceğini varsaymak istiyorum. Şuna da inanıyorum ki benim psikolojim farklı olsaydı, aklî tipleri tam ters bir tarzda, bilinçdışının bakış açısından -bu durumda, akıldışı diye- tanımlardım. Bu, psikolojik meselelerin açık seçik sunumunu daha da zorlaştırır, yanlış anlama ihtimalini ölçüsüz olarak artırır. Bu yanlış anlamaların neden olduğu tartışmalar çok umutsuzdur, çünkü her taraf farklı maksatla konuşur. Bu tecrübe, sunumumu bireyin bilinçli psikolojisine daha çok dayandırmamın başka bir nedenidir, çünkü burada en azından belirli bir nesnel temelimiz var, psikolojik ilkeleri bilinçdışına dayandırmaya çalıştığımız an bu temel yıkılır. Zira bu durumda gözlemlenen nesnenin bu meselede söyleyeceği bir şey olmazdı, çünkü kendi bilinçdışı kadar başka hiçbir şeyden bu kadar habersiz değildir. O zaman yargı tamamıyla öznel gözlemciye bırakılır -gözlemlenene zorla dayatılan, gözlemcinin bireysel psikolojisine dayanacağının kesin garantisi. Bence, hem Freud'un hem de Adler'in psikolojilerinde durum budur. Birey yargılayan gözlemcinin tamamıyla merhametine kalır –gözlemlenenin bilinçli psikolojisi temel kabul edildiğinde durum asla böyle olamaz. Her şeyden önce, tek yetkili yargıç odur, çünkü bilinçli saiklerini bir tek kendisi bilir.

602 Bu tiplerin ikisinin de hayatını bilinçli yönetmesinin belirgin özelliğini oluşturan aklîlik akıldışı ve ilineksel olan her şeyi kasten dışlamayı gerektirir. Böyle bir psikolojide aklî yargı, hayattaki dağınıklığı ve arıziliği belli bir kalıp haline gelmeye zorlayan ya da en azından bunu yapmaya çalışan güçtür. Belirli bir seçim bunun sunduğu ihtimaller arasından yapılır, sadece aklî olanlar kabul edilir; ama öte yandan, hayatta olagelenleri algılamaya yardım eden psişik işlevlerin bağımsızlığı ve etkisi bu nedenle sınırlanır. Duyumun ve sezginin bu sınırlanması haliyle mutlak değildir. Bu işlevler eskisi gibi mevcuttur ama ürünleri aklî yargının seçimine bağlıdır. Örneğin eyleme karar veren, böyle bir duyumun yoğunluğu değil, yargıdır. Dolayısıyla, algılama işlevleri bir anlamda birinci tipin durumunda hissetmeyle, ikinci tipin durumunda düşünmeyle aynı kaderi paylaşır. Bunlar görece ve bu

nedenle farklılaşmanın yetersiz durumunda bastırılır. İki tipimizin de bilinçdışına kendine özgü bir damga vurur bu: Bilinçli ve kasıtlı yaptıkları, akla (kuşkusuz *onların* aklına) uygundur ama yaşadıkları çocuksu doğaya, ilkel duyumlara ve sezgilere uygundur. Her halükârda bu tiplerin yaşadıkları (kendi bakış açılarından) akıldışıdır. Ama çok sayıda insanın hayatı aklî niyetlerin yönettiği eylemlerden çok olagelenlerden ibaret olduğu için, böyle biri iki tipimizi de yakından gözlemledikten sonra, onları kolayca akıldışı diye tanımlayabilir. İnsanın bilinçdışının gözlemcinin üzerinde bilincinden daha güçlü bir izlenim bıraktığı, eylemlerinin aklî niyetlerinden çok daha önemli olduğu çok sık kabul edilmelidir.

603 İki tipin de aklîliği nesneye yöneliktir ve nesnel verilere dayanır. Kolektif olarak aklî diye düşünülene uygundur. Onlar için, genelde aklî diye düşünülenin dışında hiçbir şey aklî değildir. Ne var ki akıl büyük ölçüde öznel ve bireyseldir. Tiplerimizde bu kısım bastırılır, nesne önem kazandıkça giderek bastırılır. Hem özne hem de öznel mantık sürekli bastırılma tehlikesi altındadır; özne ve öznel mantık bastırılma tehlikesine karşı koyamadığında, çok nahoş nitelikleri bulunan bilinçdışının tiranlığına yenik düşer. Onun kendine özgü düşünüşünden daha önce söz ettik. Ama bunun yanında, ilkel duyumlar vardır, bunlar kendilerini zorlanımlı şekilde ifade eder, örneğin akla gelen her şekilde zorlanımlı haz arayışı biçiminde; ilgili kişi ve yakınındaki herkes için kesin bir işkence halini alabilen ilkel sezgiler de vardır. Nahoş ve üzücü her şey, iğrenç, nefret uyandıran ve kötü olan her şey ortaya çıkarılır ya da kuşku götürür, çoğu durumda en zehirleyici yanlış anlamalara yol açtığı tahmin edilen yarı-doğrudur bu. Bilinçdışı zıt öğeler o kadar güçlüdür ki aklın bilinçli kuralını sık sık sekteye uğratır; birey şans eseri olagelenlerin kurbanı olur; bunlar bireye zorlanımlı bir etki yapar, çünkü ya bireyin duyumlarını beslerler ya da birey onların bilinçdışı önemini sezer.

Duyum

604 Dışadönük tutumda nesne duyumu en üst düzeyde koşullandırır. Duyu algısı olan duyum, haliyle, nesneye bağ-

lıdır. Ama haliyle, özneye de bağlıdır, bu nedenle, nesnel duyumdan tamamıyla farklı türde öznel duyum da vardır. Dışadönük tutumda duyumun öznel bileşeni, bilinçli uygulaması söz konusu olduğunda, ya engellenir ya da bastırılır. Keza, akıldışı bir işlev olarak duyum düşünme ya da hissetme ön sırayı aldığında büyük ölçüde bastırılır; yani bilincin aklî tutumu ilineksel algıların bilinçli içerikler haline gelmesine -tek kelimeyle, onları kaydettiğinde-fırsat tanıdığında bilinçli bir işlevdir. Duyusal işlev daha dar anlamda kuşkusuz mutlaktır; örneğin her şey fizyolojik sınırda görülür ya da işitilir ama algının kavranması için sahip olması gereken eşik değere her şey ulaşamaz. Duyum, başka bir işlevi destekleme yerine baskın olduğunda bu farklıdır. Bu durumda, nesnel duyumun hiçbir öğesi dışlanmaz ve (daha önce söz edilen öznel bileşen dışında) hiçbir şey bastırılmaz.

605 Duyum en çok nesne tarafından koşullandığından, en güçlü duyumları harekete geçiren nesneler bireyin psikolojisini belirler. Sonuç, nesneyle güçlü bir duyusal bağdır. Bu durumda, duyum en güçlü hayati içgüdüyle donanmış hayati bir işlevdir. Nesneler duyumları harekete geçirdiği ölçüde değerlidir ve duyumun gücü dahilinde bulundukları ölçüde nesneler aklî yargılarla bağdaşsın bağdaşmasın tamamıyla kabul edilir. Nesnelerin değerinin tek ölçütü nesnelerin niteliklerinin meydana getirdiği duyumun yoğunluğudur. Bu durumda, duyumları harekete geçiren bütün nesnel süreçler bilinçte ortaya çıkar. Ne var ki ancak somut duyuyla algılanan nesneler ya da süreçler dışadönüğün duyumlarını harekete geçirir; özellikle de her yerde herkesin somut olarak hissettiği duyumlar... Bu durumda, böyle bir bireyin yönelimi saf duyusal gerçekliğe uyar. Yargılama, aklî işlevler duyumun somut olgularına tabidir ve bu nedenle, olumsuz, çocuksu ve arkaik özellikler sergileyerek daha az farklılaşmış işlevlerin bütün niteliklerini haizdir. En çok bastırılan işlev, haliyle, duyumun zıddıdır -bilinçdışı algılama işlevi olan sezgidir.

Dışadönük Duyum Tipi

606 Başka hiçbir insan tipi gerçekçilikte dışadönük duyum tipinin dengi olamaz. Onun nesnel olgular duyusu ola-

ğanüstü gelişkindir. Hayatı somut nesnelerden edindiği gerçek tecrübelerin birikimidir, tipi ne kadar barizse tecrübesinden o kadar az yararlanır. Bazı vakalarda hayatındaki olaylar "tecrübe" adını pek hak etmez. Tecrübeleri çok çok yeni duyumlara rehberlik eder; ilgi alanına giren yeniliği duyum yoluyla elde eder ve bu yenilik amaca hizmet etmelidir. Hayli gelişmiş gerçeklik duyusuna aklîliğin işareti diye bakıldığı için, böyle insanlara çok aklî diye saygı gösterilir. Ama aslında durum böyle değil, çünkü rastlantı eseri akıldışı olayların karşısında insanlar aklî olaylardaki kadar kendi duyumlarının merhametine kalır. Bu tip -anlaşılan, çoğu insan- duyumun "merhametine" kaldığını haliyle düşünmez. Konunun çok dışında diye bu görüşle alay eder, çünkü onun için duyum hayatın somut ifadesidir -düpedüz, dolu dolu yaşanan gerçek hayattır. Bu tipin amacı somut keyiftir ve ahlakı da buna göre yönlendirilir. Aslında doğru keyfin kendine özel ahlakı, ölçülülüğü ve yasallığı, diğerkâmlığı ve özveride bulunma isteği vardır. Bu asla o kişinin tensel ya da kaba olduğu anlamına gelmez, zira duyumları her ne kadar soyut olacak olsa da, somut duyum ilkesinden hiç sapmadan, estetik saflığın en ince perdesine kadar duyumunu farklılaştırabilir. Wulfen'in *Der Genussmensch: ein Cicerone des rücksichtslosen Lebensgenuss* çalışması bu tür bir tipin apaçık itirafıdır, sırf bu nedenle kitap okunmaya değer gibi geliyor bana.

607 Bu tip daha alt düzeylerde maddi gerçekliğe sevdalıdır, yansıtma eğilimi azdır, egemenlik arzusu yoktur. Nesneyi hissetmek, duyumlar edinmek ve mümkünse duyumlardan keyif almak -onun değişmeyen amacı budur. Hiçbir surette sevimsiz değildir, tam tersine, hayat dolu haz alma kapasitesi onu çok hoş bir arkadaş yapar; genellikle keyifli bir ahbap, kimi zaman da incelikli bir estettir. Hoş bir arkadaş olarak hayatın büyük problemlerini iyi ya da şöyle böyle bir akşam yemeğinde erteler; incelikli bir estet olarak ise her şey bir zevk meselesidir. Nesne onda duyum uyandırdığında geriye bu konuda söyleyecek ya da yapacak bir şey kalmaz. Somut ve gerçek dışında bir şey olamaz bu; somutu aşan varsayımlara ancak duyumu zenginleştirmeleri koşuluyla meydan verilir. Yoğunlaşmanın ille de haz vermesi gerekmez, zira bu ti-

pin adi seks düşkünlüğüne ihtiyacı yoktur; o sadece en güçlü duyumları arzu eder ve doğası gereği bunları ancak dışarıdan alabilir. İçten gelen duyum ona hastalıklı ve kuşkulu görünür. Düşüncelerini ve hislerini her zaman nesnel nedenlere, mantığa en bariz aykırılıkların hiç sorun çıkarmadığı nesnelerden gelen etkilere indirger. Maddi gerçekliği herhangi bir biçimde bir kez geri alabildi mi, yeniden soluk alır. Bu bakımdan, şaşırtacak derecede safdildir. Psikolojik kökenli semptomu tereddüt etmeden barometrenin düşmesine bağlar, öte yandan, psişik çatışmanın mevcudiyeti ona hastalıklı bir imgelem gibi gelir. Sevgisi, nesnenin fiziksel çekiciliklerine tartışma götürmez şekilde kök salar. Normalse, gerçekliğe bariz uyum sağlar. Onun ideali budur; hatta bu, başkalarını göz önüne almasına da neden olur. Fikirlerle ilgili hiçbir ideali yoktur, olayların mevcut haliyle gerçekliğinin aksine davranmasının hiçbir nedeni yoktur. Hayatındaki bütün dışsallıklarda kendini gösterir bu. Ortama uygun tarzda giyinir; arkadaşları için bol içkili iyi bir sofra kurar, onlara kendilerini çok önemli hissettirir ya da en azından ince zevkinin onlardan birkaç talepte bulunma hakkını kendisine verdiğini anlamalarını sağlar. Stil için kesinlikle bazı özverilerin değdiğine bile onları ikna edebilir.

608 Yine de duyum, ne kadar ağır basar da özne onun gerisinde kaybolursa bu tip o kadar az hoş olur. Zevk arayan kaba saba birine döner ya da yozlaşıp ahlaksız, verimsiz bir estet haline gelir. Onun için nesne asla vazgeçilmez olmakla birlikte, bizatihi mevcut bir şey olarak yine de değer kaybeder. Acımasızca sömürülür, sıkıp suyu çıkarılır, çünkü artık sadece duyumu uyarmak için kullanılır. Nesneye kölelik en uç sınırına götürülür. Sonuçta, bilinçdışı, telafi edici rolünü bırakıp açık muhalefete zorlanır. Her şeyden önce, bastırılmış sezgiler kendilerini yansıtmalar biçiminde göstermeye başlar. En tuhaf kuşkular ortaya çıkar; nesne cinsel nesneyse kıskanç fanteziler ve kaygı durumları galebe çalar. Daha akut durumlarda her tür fobi, özellikle zorlanım semptomları gelişir. Patolojik içeriklerin sıklıkla ahlaki ve dini özelliğiyle birlikte kayda değer bir gerçekdışı karakteri vardır. Ardından kılı kırk yaran bir titizlik, ya da anlaşılması zor ayinlere başvuru-

lan "büyü gibi" ilkel batıl inançlarla birleşmiş anlamsız titizlikte ahlakçılık gelir. Bütün bunların kaynağı bilinçli tutuma sert muhalefet etmeye sürüklenen bastırılmış alt işlevlerdir, bu işlevler bilinçli gerçeklik duyusunun tam tersi olan en saçma varsayımlara dayandığından, çok daha çarpıcı bir kisvede belirir. Bu ikinci kişilikte, düşünmenin ve hissetmenin bütün yapısı patolojik parodiye dönüşmüş gibidir: Akıl kılı kırk yaran titizliğe, ahlakçılık iç karartan ahlaki değerlendirmeye, din gülünç batıla, insanın en soylu armağanı sezgi her köşeye burnunu sokan işgüzar müdahaleciliğe dönüşür; çok uzağa bakmak yerine, insanın basitliğinin en alt seviyesine iner.

609 Nevrotik semptomların özellikle zorlanımlı karakteri saf duyum tipinin rahat tutumunun bilinçdışı dengidir, aklî yargının bakış açısından, bu tip olagelen her şeyi ayrım gözetmeden kabul eder. Hiçbir surette bu, mutlak yasasızlığı ve dizginlemenin olmadığını ima etmemekle birlikte yine de bu tipi yargının asıl dizginleyici gücünden yoksun bırakır. Ama aklî yargı, aklî tipin kendisine kendi özgür iradesini dayattığı izlenimini veren bilinçli bir zorlamadır. Duyum tipini bu zorlama zorlanım biçiminde bilinçdışından ele geçirir. Dahası, bir yargının mevcudiyeti, aklî tipin nesneyle ilişkisinin, duyum tipi vakasındaki gibi, asla mutlak bağ halini almayacağı anlamına gelir. Tipin tutumu anormal derecede tek taraflılığa vardığında, nesnenin pençesine bilinçli olarak düşmesiyle aynı ölçüde bilinçdışının egemenliğine girme tehlikesi vardır. Bu tip nevrotik olursa onu aklî yollarla tedavi etmek çok daha zordur, çünkü analistin başvurması gereken işlevler görece farklılaşmamış durumdadır; bu işlevlere az güvenilebilir ya da hiç güvenilmeyebilir. Kişiyi bilinçli duruma getirmek amacıyla, duygusal baskıya dayanacak duruma getirmek için genellikle özel teknikler gerekir.

Sezgi

610 Dışadönük tutumda bilinçdışı algı işlevi olarak sezgi tamamıyla dış nesnelere yönelir. Sezgi genellikle bilinçdışı süreç olduğu için doğasını kavramak çok zordur. Bilinçte, sezgi işlevi bekleyiş tutumu, görü ve nüfuz etmeyle ifade edi-

lir; ama "görülenin" ne kadarının aslında nesne olduğu, ne kadarının "okunabildiği" sonradan ortaya çıkan sonuca göre belirlenebilir. Baskın işlev olduğunda, duyum gibi sezgi de nesne için başka bir önem taşımayan sırf bir tepki süreci değil, nesnesini ele geçirip biçimlendiren bir eylemdir, bu durumda, sezgi sırf algı ya da görü değil, nesneyi dışarı çıkardığı kadar içeri de alan yaratıcı, aktif bir süreçtir. Bunu bilinçdışı yaptığı için, nesnenin üzerinde bilinçdışı etkisi de vardır.

611 Ne var ki sezginin birincil işlevi, başka işlevlerin aktaramadığı ya da ancak çok dolambaçlı yoldan aktarabildiği şeyler arasındaki ilişkilerin algılarını ya da imgelerini aktarmaktır düpedüz. Sezgiye ne zaman öncelik verilse bu imgeler eylemin üzerinde belirleyici bir etki yapan spesifik içgörü değerini haizdir. Bu durumda, psişik uyum neredeyse tamamıyla sezgilere dayanır. Düşünme, hissetme ve duyum büyük ölçüde bastırılır; bunlardan en çok duyum müteessir olur, çünkü bilinçli duyu işlevi olarak, sezginin önündeki en büyük engeldir. Duyum net, tarafsız, naif algıya engeldir; araya giren duyusal uyaranlar dikkati fiziksel yüzeye, sezginin görmeye çalıştığı şeyin etrafındaki ve ötesindekilere yöneltir. Ama dışadönük sezgi genelde nesnelere yöneldiğinden, duyuma gerçekten çok yaklaşır; aslında, dış nesnelere yönelik bekleyiş tutumu muhtemelen duyumdan yararlanır. Bu nedenle, sezgi işlevini doğru düzgün yaparsa, duyum büyük ölçüde baskılanmalıdır. Bu örnekte duyumdan kastım, açıkça tanımlanmış fizyolojik ve psişik veri olarak anlaşılan basit ve doğrudan duyu-izlenimidir. Önceden açıkça belirlenmelidir bu, çünkü bir sezgisele kendini nasıl yönlendirdiğini sorarsam, duyu-izleniminden neredeyse ayırt edilemeyen şeylerden söz edecektir. Hatta "duyum" kelimesini çok sık kullanacaktır. Duyumları kuşkusuz vardır ama ona duyumları rehberlik etmez; duyumlarını sadece algılarının başlangıç noktası olarak kullanır. Bunları bilinçdışı tercihiyle seçer. Fizyolojik anlamda, başlıca değerle uyumlu olan en güçlü duyum değildir, sezgiselin bilinçdışı tutumuyla değeri artan duyumdur. Duyum önünde sonunda bu yolla başlıca değeri edinir ve sezgiselin bilincine saf duyum gibi gelir. Ama aslında böyle değildir.

612 Bir tek gerçeğin en üst düzeyi eksiksiz hayat görünümü verebildiği için, dışadönük duyumun bu düzeye ulaşmaya çabalaması gibi, sezgi de en geniş *imkân* yelpazesini anlamaya çalışır, çünkü ancak tasavvur edilen imkânlar sezgiyi tam olarak tatmin eder. Nesnel durumun dağarcığında bulunan imkânları keşfetmek ister; bu nedenle, ikinci derecede işlev olarak (yani öncelikli durumda olmadığında), başka hiçbir işlev umutsuzca önü kesilmiş durumdan çıkış yolu bulamadığında, oyuna otomatik olarak yardımcı girer. Baskın işlev olduğunda, hayatta her sıradan durum sezginin açması gereken kilitli bir oda gibi gelir. Dış hayatta sürekli çıkışlar ve yeni imkânlar arar. Sezgisel için, mevcut her durum çok kısa sürede hapishane, kırılması gereken zincir halini alır. Nesneler çözüm getirmeye, kurtarmaya yarayacaksa ya da yeni bir imkânın keşfine neden olacaksa nesnelerin bir süre abartılı bir değeri var gibi gelir. Yine de atlama taşı ya da köprü olarak amaca hizmet eder etmez toptan değerlerini kaybederler, külfetli eklentiler diye bir köşeye atılırlar. Olgular, bunların dışında ilerlemek ve bireyi bunların iktidarından kurtarmak için yeni imkânlar verirse kabul edilir. Yeni oluşan imkânlar zorlayan saiklerdir, sezgi onlardan kaçamaz ve başka her şey onlara feda edilmelidir.

Dışadönük Sezgisel Tip

613 Sezgi ne zaman ağır bassa, apaçık kendine özgü bir psikoloji ortaya çıkar. Dışadönük sezgiyi nesne yönlendirdiği için, dış durumlara belirgin bir bağımlılık vardır ama duyum tipinin bağımlılığından tamamıyla farklıdır bu. Kabul edilmiş gerçeklik-değerlerinin dünyasında sezgisel tip asla yoktur ama oluşum aşamasında bulunan her yeniliğin kokusunu alan keskin bir burnu vardır. Hep yeni imkânlar aradığı için, istikrarlı koşullar onu boğar. Yeni nesneleri ya da durumları büyük bir güçle, kimi zaman da olağanüstü coşkuyla yakalar, bunların kapsamını öğrenir öğrenmez ve daha başka gelişmeler de tahmin edilemediğinde, vicdan azabı duymadan ve açıkçası hatırlamadan bunları soğukkanlılıkla bırakır. Yeni bir imkân çıkar çıkmaz, sezgisel, ona kaderin prangalarıyla bağlanır. Sanki yeni durumda bütün hayatı aniden kayıplara ka-

rışır. Kendisinin de paylaştığı gibi, nihai dönüm noktasına her zaman ucu ucuna vardığı, bundan böyle başka bir şey düşünemeyeceği, hissedemeyeceği izlenimi edinilir. Bunun ne kadar mantıklı ve uygun olabildiği önemli değildir, her makul argümanın bunun istikrarından söz etmesine rağmen, bir gün gelecek, özgürlük ve kurtuluş vadeder gibi görünen duruma hapishane diye bakmaktan ve ona göre davranmaktan hiçbir şey bu tipi vazgeçiremeyecektir. Ne akıl ne his onu dizginleyemeyecek ne de yeni bir imkân daha önceki görüşlerine ters düşse bile onu korkutamayacaktır. Kanının vazgeçilmez bileşenleri olan düşünme ve hissetme bu tipin alt işlevleridir, hiçbirinin önemi yoktur, bu nedenle de, sezginin gücüne etkinlikle karşı koyamazlar. Yine de bu işlevler, sezgisel tipte hiç bulunmayan *yargı*yı sağlayarak onun üstünlüğünü telafi edebilen tek işlevlerdir. Sezgiselin ahlakını ne düşünme ne de hissetme yönetir; kendi karakteristik ahlakı vardır, bu ahlak onun vizyonuna sadakatle bağlıdır, vizyonun otoritesine gönüllü boyun eğer. Başkalarının iyiliğini yeterince göz önüne almaz. Onların psişik esenliği kendisininki kadar az anlam ifade eder. Onların inançlarına ve hayat tarzlarına da keza pek aldırmaz, bu nedenle, sıklıkla ahlaksız ve ilkesiz bir maceraperest yerine konur. Sezgisi dış nesnelerle ve onların imkânlarını ortaya çıkarmakla ilgili olduğu için, onları kolayca birer mesleğe dönüştürebilir, bu kapasitelerini tam anlamıyla kullanır. Birçok zengin tüccar, girişimci, spekülatör, komisyoncu, politikacı vb. bu tipe mensuptur. Yine de bu tip erkeklerden çok kadınlarda daha yaygın gibidir. Kadınlarda sezgi kapasitesi profesyonel alanda sosyal alandaki kadar fazla kendini göstermez. Böyle kadınlar her sosyal fırsattan yararlanma sanatını anlarlar, doğru sosyal bağlantılar kurarlar, başarı şansı olan erkekleri arayıp bulurlar, ancak yeni imkânlar uğruna yine her şeyi terk ederler.

614 Böyle bir tipin hem ekonomik hem de kültürel açılardan olağandışı önemli olduğunu söylemek gerekmez. İyi niyetliyse yani tutumu çok benmerkezci değilse yeni girişimleri başlatan ya da destekleyen biri olarak sıra dışı bir hizmet verebilir. Gelecek vadeden her azınlığın doğal savunucusudur. Nesnelerden çok insanlara yöneldiğinde, onların yetenekleri-

ne ve potansiyellerine sezgileriyle tanı koyabildiği için, insanları "yaratabilir" de. Herhangi bir yenilik için cesaret esinleme ya da coşku uyandırma kapasitesi rakipsizdir, gerçi ertesi günü çoktan buna dirsek çevirmiş olabilir. Sezgisi ne kadar güçlüyse tasavvur ettiği bütün imkânlarla Ben'i o kadar karışıp kaynaşır. Vizyonunu hayata geçirir, onu inanarak ve dramatik bir ateşle sunar, deyim yerindeyse somutlaştırır. Ama bu oyun oynamak değildir, bir tür kaderdir.

615 Bu tutum haliyle büyük tehlikeler barındırır, zira sezgisel tip, şeyler ve insanlar için hayatını çok kolayca boşa harcayabilir, bolluk içinde yaşadığı kulaktan kulağa yayılır ki o değil, başkaları böyle yaşar. Olduğu yerde kalsaydı, emeklerinin meyvelerini toplardı; ama başkaları toplaşıp hasat yaparken o yeni ektiği tarlalarını bırakıp yeni bir imkânın peşinden koşmalıdır hep. Sonunda eli boş, çekip gider. Ama sezgisel, işlerin böyle bir noktaya gelmesine fırsat verdiğinde, kendi bilinçdışı da ona zıttır. Sezgiselin bilinçdışının duyum tipininkiyle benzerliği vardır. Büyük ölçüde bastırılan düşünme ve hissetme, zıt tipinkine benzeyen çocuksu, arkaik düşünceler ve hisler üretir. Bunlar onunki kadar saçma yoğun yansıtmalar biçimini alır, gerçi onun "büyülü" karakterinden yoksundurlar, ağırlıklı olarak cinsel kuşkular, finansal riskler ve içe doğan hastalık vb. gibi yarı-gerçeklerle ilgilidirler. Bu farkın nedeni gerçek duyumları bastırmak gibi gelir. Örneğin sezgisel aniden kendini hayli uygunsuz bir kadının –ya da kadının durumunda, uygunsuz bir erkeğin- tuzağına düşmüş bulduğunda, bunlar kendilerini hissettirir, çünkü bu insanlar arkaik duyumlara neden olurlar. Hiç kimseye hiçbir iyilik vadetmeyen bilinçdışı, zorlanımlı bir bağa yol açar bu. Bu tür vakalar duyum tipi gibi sezgiselin de yatkın olduğu bizatihi zorlanım semptomlarıdır. Sezgisel de benzer bir özgürlüğü ve bütün kısıtlamalardan muaf olmayı iddia eder, kararlarını hiçbir aklî yargıya bırakmaz, şansın yoluna çıkardığı imkânlar için koku alma yeteneğine güvenir. Kendini aklın kısıtlamalarından muaf tutar ve aşırı zor algılanan muhakemeler, kılı kırk yaran diyalektikler, duyumla nesnenin oluşturduğu zorlanımlı bir bağ biçiminde nevrotik zorlanımların kurbanı olur. Hem duyuma hem de nesneye karşı bilinçli tu-

tumu acımasız bir üstünlük tutumudur. Bununla acımasızlığı ya da üstünlüğü kastetmez -sadece başka herkesin gördüğü ve hor kullandığı nesneyi görmez, tıpkı duyumsal tipin nesnenin ruhunda gözü olmadığı gibi. Ama nesne öcünü zorlanımlı evhamlı fikirler, fobiler ve bedende imgelenebilen her tür saçma duyumla er geç alır.

Dışadönük Akıldışı Tiplerin Özeti

616 Önceki iki tipe, daha önce tartışılan nedenlerle, yani yaptıkları ya da yapmadıkları aklî yargıya değil, algının katıksız yoğunluğuna dayandığı için akıldışı diyorum. Onların algısı vuku bulduğu haliyle doğrudan olaylara yönlenir, yargıyla hiçbir seçim yapılmaz. Bu bakımdan, yargılayan iki tipe göre bunların kesin bir avantajı vardır. Nesnel olaylar hem yasaya uygundur hem de ilinekseldir. Bunlar yasaya uydukları ölçüde akla yatkındır; ilineksel oldukları ölçüde akla yatkın değildir. Tam tersine, akla yatkın bir veçhe sunduğunda olayın yasaya uygun olduğunu da söyleyebiliriz, içinde hiçbir yasa bulamadığımız bir veçhesini sunduğunda ilineksel deriz. Evrensel yasallık varsayımı sadece aklın varsayımıdır, hiçbir surette algısal işlevlerimizin varsayımı değil. Bunlar akıl ilkesine ve aklın varsayımlarına hiçbir yolla dayanmadığı için, doğaları gereği akıldışıdır. Algı tiplerine doğaları gereği "akıldışı" dememin nedeni budur. Ama algıyı yargıdan önemli saydıkları için, bu tiplere "mantıksız" diye bakmak çok yanlış olur. Onlara, en üst derecede *ampirik* demek daha doğrudur. Tecrübe temeline dayanırlar özellikle -öyle müstesna ki yargıları tecrübelerine ayak uyduramaz. Ama yargı işlevleri büyük ölçüde bilinçdışı bir varoluşu zar zor bir araya getirmekle birlikte yine de vardır. Bilinçdışı, bilinçli özneden ayrılmasına rağmen, her zaman sahneye çıktığı için, akıldışı tiplerin gerçek hayatlarında çarpıcı yargıları ve seçme edimlerini fark ederiz ama bunlar bariz safsatalar, soğukkanlı eleştiriler, görünüşte kişilerin ve durumların hesaplı seçimi biçimini alır. Bu ayırıcı özelliklerin epeyce çocuksu, hatta ilkel bir karakteri vardır; iki tip de kimi zaman acımasız, kaba saba ve şiddet eğilimli olduğu kadar şaşırtacak kadar da naiftir. Bu insanların gerçek karakteri aklî tiplere en kötü anlamda aklî

ve hesapçı gibi gelebilir. Ama bu yargı ancak onların bilinçdışıları için geçerlidir, bu nedenle, tamamıyla algının yönlendirdiği bilinçli psikolojileri için hiç doğru değildir ve akıldışı doğası nedeniyle, aklî yargı için çok muğlaktır. Hatta, böyle karmakarışık ilinekseller, aklî zihin nezdinde "psikoloji" adını pek hak etmez. Akıldışı tip, zıddının küçümseyici görüşüne benzer bir karşı saldırıda bulunur: Tek amacı yaşayan her şeye aklın prangalarını vurmak ve onu yargılarla boğmak olan yarı canlı bir şey gibi görür onu. Bunlar aptalca uç örneklerdir ama vuku bulur.

617 Aklî tipin bakış açısından, diğer tipin yetersiz bir aklî tür olduğu kolayca belirtilebilir -yani başına gelenlere bakarak yargılandığında. Zira başına gelenler ilineksel değildir - burada efendi kendisidir. Bunun yerine, başına gelen kazalar aklî yargılar ve aklî niyetler biçimini alır, bunlar ona dengesini kaybettirir. Aklî zihin için bu neredeyse düşünülemezdir ama bu düşünülmezlik, aklî fikirleri gerçek ve yaşayan oluşumların üzerine koyan biriyle karşı karşıya geldiğinde akıldışı tipin yaşadığı şaşkınlığa denktir. Böyle bir şey ona pek inanılır gibi gelmez. Onunla bunları ilke meseleleri olarak tartışmakta hiç umut yoktur, zira aklî için müzakere ve yükümlülük olmaksızın anlaşma yapmanın düşünülemez olması gibi, onun için de bütün aklî iletişim yabancı ve iticidir.

618 İki tip arasında psişik ilişki problemine getiriyor beni bu. Modern psikiyatride psişik ilişki Fransız hipnozcuların terminolojisinin izinden giderek "ahenk" diye biliniyor. Ahenk kabul edilen farklara rağmen temelde anlaşma hissine dayanır. Aslında, farkların mevcudiyetini kabul etme, karşılıklı olursa bizatihi ahenktir, anlaşma hissidir. Belli bir durumda bu hissi her zamankinden daha fazla bilinçli hale getirirsek onun sadece doğası daha fazla analiz edilemeyen bir his olmadığını, aynı zamanda anlaşma noktasını kavramsal biçimde sunan bir içgörü ya da biliş içeriği olduğunu keşfederiz. Bu aklî sunum sadece aklî tipler için geçerlidir, akıldışı için değil, çünkü onun ahengi yargıya değil yaşanan olayların benzerliğine dayanır. Onun anlaşma hissi duyumun ya da sezginin ortak algısından gelir. Aklî tip, akıldışıyla ahengin tamamen şansa bağlı olduğunu söyler. Nesnel durumlar rast-

lantı eseri bire bir uyumluysa insan ilişkisi gibi bir şey meydana gelir ama hiç kimse bunun ne kadar geçerli olduğunu ya da ne kadar süreceğini söyleyemez. Dış koşullar ve şans ortak çıkar sağladığı ölçüde ilişkinin süreceği düşüncesi aklî tip için üzücüdür. Ona bu özellikle insani gibi gelmez, oysa akıldışı bunda tamamıyla kendine özgü güzellikle insani bir durum görür. Sonuç olarak, her biri öbürüne ilişkiden yoksun, güvenilmez ve makul koşullarda asla geçinilemeyen biri diye bakar. Ne var ki bu mutsuz sonuca ancak biri diğerleriyle ilişkilerinin doğasını değerlendirmek için bilinçli bir çaba gösterdiğinde ulaşılır. Ama bu tür bir psikolojik bilinç çok yaygın olmadığı için, mutlak görüş farkına rağmen yine de şu yolla ahenk meydana gelir: Dile getirilmemiş bir yansıtmayla bir taraf diğerini bütün ana hatlarda kendisiyle aynı görüşte sanır, diğeriyse nesnel bir çıkar topluluğunu tahmin eder ya da hisseder, ancak ilk söz edilenin bu konuda bilinçli bir tahmini yoktur, zaten olsa bunu tartışmaya açardı, diğerinin aklına da ilişkisinin ortak bir bakış açısına dayanabileceği gelmez. Bu tür ahenk bir hayli sıktır; karşılıklı yansıtmaya dayanır ve daha sonra birçok yanlış anlamanın kaynağı halini alır.

619 Dışadönük tutumda psişik ilişkiyi her zaman nesnel etkenler ve dış belirleyiciler yönetir. İnsanın kendi içinde ne olduğunun asla keskin bir önemi yoktur. Zira günümüzün kültüründe insan ilişkisi problemi için dışadönük tutum önemli bir ilkedir; içedönük ilke de haliyle meydana gelir ama hâlâ istisnadır ve çağın hoşgörüsünden destek aramalıdır.

3. İçedönük Tip

A. Genel Bilinç Tutumu

620 Önceki altbölümde açıkladığım gibi, içedönük dışadönükten farklıdır, içedönük dışadönük gibi nesne ve nesnel veriler tarafından yönlendirilmez, öznel etkenler tarafından yönlendirilir. İçedönüğün nesne algısıyla eylemin arasına öznel görüşü koyduğundan, bunun da eylemin nesnel duruma uygun bir karakteri üstlenmesini engellediğinden söz ettim.

Haliyle bu, örnek yoluyla söz edilen ve ancak basit bir misal işlevi görmesi düşünülen özel bir örnektir. Şimdi daha geniş temelde açıklamaya çalışmalıyız.

621 İçedönük bilinç, dış koşulların haliyle bilincinde olmakla birlikte, sonuç üzerinde rol oynayan öznel belirleyicileri seçer. Dolayısıyla, bireyin öznel mizacı uyarınca duyu uyaranına karşılık veren algı ve biliş etkeni onu yönlendirir. Örneğin, iki kişi aynı nesneyi görür ama gördükleri iki imge kesinlikle birbirinin aynı değildir. Duyu organlarının ve kişisel dengenin değişken keskinliğinin çok dışında, algısal imgenin psişik özümsenmesinde hem tür hem derece olarak genellikle radikal bir fark vardır. Dışadönük, nesneden kendisine gelenden sürekli destek ararken; içedönük, duyu izleniminin öznede kümeleştirdiğine güvenir. Tek bir tamalgı vakasında fark kuşkusuz çok ince olabilir ama psişik tasarrufun yekûnunda en üst derecede kendini hissettirir, özellikle de Ben'in üzerindeki etkisinde. Weininger gibi ben de içedönük tutumu filotik, otoerotik, benmerkezci, öznelci, bencil vb diye tanımlamaya yatkın olan bakış açısını göz önüne alıyorum - esasında yanlış yönlendiren ve tamamıyla aşağılayan bir bakış açısı. Bu, içedönüğün doğasıyla kıyaslandığında, dışadönük tutumun normal önyargısını yansıtır. Algının ve bilişin tamamıyla nesnel olmadığını, öznelliğin de onları koşullandırdığını unutmamalıyız –gerçi dışadönük unutmaya çok yatkındır. Dünya sadece kendi için mevcut değildir, bana göründüğü haliyle de mevcuttur. Aslında, öznenin özümsemediği bir dünya hakkında yargı oluşturmamıza yardım edebilen hiçbir ölçütümüz kesinlikle yoktur. Öznel etkeni görmezden gelseydik, mutlak biliş imkânına dair büyük kuşkunun tamamıyla inkârı olurdu bu. Yüzyılın başında can sıkan, bayat ve kof pozitivizme geri dönme anlamına gelirdi –hissin hamlığının eşlik ettiği bir entelektüel kibir tutumu ve hayatın haddini bilmez olduğu kadar aptal da olan ihlali. Nesnel biliş kapasitemize aşırı değer vererek, öznel etkenin önemini bastırırız, bu da öznenin inkârı demek. Ama özne nedir? Özne bizzat insandır –özne biziz. Bilişin öznesi olması gerektiğini, "ben biliyorum" denmezse hiçbir bilginin, dolayısıyla, hiçbir dünyanın bulunmadığını, gerçi bu ifadeyle bile toptan bilgi-

nin öznel sınırının zaten ifade edildiğini ancak hasta bir zihin unutabilir.

622 Bütün psişik işlevler için geçerlidir bu: Hepsinin nesne kadar vazgeçilmez olan birer öznesi vardır. Mevcut dışadönük değerler anlayışının belirgin özelliği, "öznel" kelimesinin genellikle ayıplama gibi gelmesidir; her olayda "salt öznel" yakıştırması, nesnenin mutlak üstünlüğüne sınırsızca inanmamış birinin başının üzerinde silah gibi sallanır. Bu nedenle, bu incelemede "öznel"in anlamı konusunda çok net olmalıyız. Ben öznel etkenden şunu anlıyorum: Nesnenin yaptığı etkiyle karışan ve böylece yeni bir psişik veriye neden olan psikolojik eylem ya da tepki. En eski zamanlardan beri ve bütün halklarda öznel etken büyük ölçüde sabit kaldığından ve temel algılarla bilişler neredeyse evrensel olarak aynı olduğundan, dış nesne kadar sağlam tesis edilen bir gerçekliktir. Böyle olmasaydı, kalıcı ve özünde değişmeyen herhangi bir gerçeklik düpedüz kavranamazdı, geçmişi anlamak imkânsız olurdu. Bu nedenle, öznel etken bu anlamda denizin büyüklüğü ve yeryüzünün çapı gibi kaçınılmaz bir veridir. Bundan başka, hiçbir surette hesaba katmazlık edemeyeceğimiz öznel etken, üzerinde yaşadığımız dünyanın ortak belirleyicisinin bütün değerini haizdir. Başka bir evrensel yasadır bu, her kim bunu dayanak alırsa nesneye güvenen insan kadar güvenli, kalıcı ve sağlam bir temeli vardır. Ama nesnenin ve nesnel verilerin hep aynı kalmaması, dayanıksız olması, değişime maruz kalması gibi, öznel etken de benzer biçimde değişkenliğe ve bireysel tehlikeye maruz kalır. Bu nedenle, değeri de görecedir. Yani içedönük bakış açısının aşırı gelişmesi öznel etkeni daha iyi ve daha sağlıklı kullanmaya neden olmaz, "salt öznel" kınamasından pek de kaçamayan bilincin yapay öznelleşmesine neden olur. Weininger'ın "mizotik" tanımına uygun, abartılı dışadönük tutum biçimini alan öznelliğin azaltmasıyla dengelenir. Ama içedönük tutum her zaman var olan, son derece gerçek ve kesinlikle gereken psişik uyum olgusuna dayandığı için, "filotik", "benmerkezci" ve benzeri ifadeler hem yersiz hem de itiraz edilebilirdir, çünkü bunlar her zaman sevgili Ben'in sorunu olan önyargıyı harekete geçirir. Böyle bir varsayımdan daha yanlış bir şey ola-

maz. Ne var ki dışadönüğün içedönükle ilgili yargılarında bununla hep karşılaşılır. Bu hatayı tek tek dışadönüklere atfetmek istemiyorum kuşkusuz; daha çok bu, genelde kabul gören dışadönük görüşün sonucudur, bu görüş hiçbir surette dışadönük tiple sınırlı değildir, zira içedönüklerin çok zararına olmakla birlikte onların arasında da birçok temsilcisi vardır. Kendi doğasına vefasızlık etmenin ayıbı haklı olarak bu içedönüklere yüklenir, dışadönüklerse en azından suçlanmaz.

623 Normalde içedönük tutumu öznenin tabiatında var olan kalıtsal psişik yapı yönlendirir. Ne var ki yukarıda Weininger'in tespitlerinde ima edildiği gibi, öznenin Ben'iyle bunun düpedüz aynı olduğu sanılmamalı; daha çok, öznenin psişik yapısı Ben'in gelişiminden önce gelir diye anlaşılmalı. Gerçekte temel özne, kendilik, Benden çok daha kapsamlıdır, çünkü kendilik bilinçdışını da kapsar, Ben ise aslında bilincin odak noktasıdır. Ben, kendilikle aynı olsaydı, rüyalarda kimi zaman kendimizi gayet farklı biçimlerde ve tamamıyla farklı anlamlarda nasıl görebildiğimiz anlaşılamazdı. Ama genel önyargılarla olduğu gibi kendi eğilimiyle de tutarlı olarak, Benini kendilikle karıştırmak, onu psişik sürecin öznesi diye yüceltmek, kendini nesneye yabancılaştıran bilinçliliğin yukarıda söz edilen özneleştirilmesine neden olmak içedönüğün karakteristik özelliğidir.

624 Psişik yapı Semon'un "mneme"[1] adını verdiğiyle, benimse "kolektif bilinçdışı" dediğimle aynıdır. Bireysel kendilik bütün canlı varlıklarda var olan bir şeyin bir parçası, bir kesimi ya da temsilcisi, türden türe değişen ve her bir üyesinde doğuştan gelen psikolojik davranışın spesifik tarzının bir bileşenidir. Doğuştan gelen *eyleme* tarzı uzun zamandan beri *içgüdü* olarak bilinmekte, psişik kavrayışın doğuştan gelen tarzı için *arketip* terimini öneriyorum. İçgüdüden ne anlaşıldığını herkesin bildiğini sanıyorum. Arketip başka bir meseledir. Benim arketipten anladığım "ilksel imge"yle aynıdır, bu terim Jacop Burckhardt'tan alınmadır ve *Analitik Psikoloji Sözlüğü*'nde böyle tanımladım. Burada okuru "İmge"nin tanımına yöneltmeliyim.

---

[1] *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens.*

625 Hiçbir bilinçli fikir yoksa ya da bilinçli fikirler iç yahut dış nedenlerle engellenmişse her zaman işlev yapmaya başlayan arketip simgesel bir çözümdür. Kolektif bilinçdışının içerikleri bilinçte bariz tercihler ve olaylara kesin bakış tarzı biçiminde temsil edilir. Birey bu öznel eğilimleri ve görüşleri genellikle nesnenin belirlediğini kabul eder -bu doğru değildir, çünkü bunların kaynağı psişenin bilinçdışı yapısındadır, nesnenin etkisiyle açığa çıkarlar. Bu öznel eğilimler nesnenin etkisinden daha güçlüdür, psişik değerleri daha yüksektir, öyle ki bütün izlenimlerin üzerine yerleşirler. İçedönüğe nesnenin her zaman belirleyici etken olmasının anlaşılmaz gelmesi gibi, dışadönük için de öznel bakış açısının nesnel durumdan üstün olabilmesi muamma olmaya devam eder. İçedönüğün ya kendini beğenmiş bir bencil ya da kafadan çatlak bir bağnaz olduğu sonucuna varması dışadönük için kaçınılmazdır. Bugün içedönüğün bilinçdışı bir güç kompleksini barındırmasından kuşku duyulurdu. İçedönük kendini bu kuşkulara maruz bırakır; zira başka her görüşü ta başından beri göz ardı eder gibi görünen kesin ve hayli genelleyen ifade tarzı dışadönüğün bütün önyargılarını destekler. Dahası, öznel yargısının katılığı kendisine bütün nesnel verilerin üzerinde yer vererek bariz bir benmerkezcilik izlenimi yaratmaya bizatihi yeter. Bu önyargıyla karşılaşan içedönük genellikle doğru argümanda bulunamaz, zira bilinçdışının hiç farkında değildir, ama öznel yargısının ve öznel algılarının dayandığı çok geçerli varsayımların genellikle farkındadır. Cevabı kendi bilincinin gerisinde arayacağı yerde, zamanın modası gereğince dışarıda arar. Şayet nevrotik olursa, Benin kendilikle neredeyse tamamen özdeş olduğunun emaresidir; kendiliğin önemi sıfıra indirgenir, Ben ise ölçüsüz şişer. Öznel etkenin bütün dünyayı yaratan gücü, sınırsız bir güç kompleksi ve saçma bir benmerkezcilik oluşturarak Ben'de yoğunlaşır. İnsan özünü bilinçdışı güç dürtüsüne indirgeyen her psikoloji bu tür mizaçtan kaynaklanır. Örneğin, Nietzsche'nin birçok zevk kusurunun nedeni bilincin bu özneleşmesidir.

B. Bilinçdışı Tutum

626 Öznel etkenin bilinçte ağır basması, haliyle, nesnenin

değerinin düşmesini gerektirir. Nesneye hak ettiği önem verilmez. Dışadönük tutumda nesne çok büyük rol oynarken içedönük için çok az anlamı vardır. İçedönüğün bilinci öznelleştiği ve Bene aşırı önem verdiği ölçüde, nesne, sonunda hiç savunulmayacak duruma gelir. Nesne, gücü inkâr edilemeyen bir etkendir, oysa Ben çok sınırlı ve hassastır. Kendilik nesneye zıtsa bu çok farklı bir meseledir. Kendilik ve dünya eşit etkenlerdir; bu nedenle, normal içedönük tutum, normal dışadönük tutum kadar savunulabilir ve geçerlidir. Ama Ben, öznenin iddialarını gasp etmişse, nesnenin etkisinin telafi yoluyla bilinçdışında güçlenmesine neden olur haliyle. Ben'in üstünlüğünü temin etmek için pozitif konvülsif çabalara rağmen, nesne çok büyük etki yapar, gittikçe namağlup hale gelir, çünkü bireyin aymazlıklarını ele geçirir, onun bilincine zorla girer. Ben'in nesneyle uyumsuz ilişkisi –zira egemen olma arzusu uyum değildir– sonuçta, nesneyle bastırılamayan mutlak bağlantı olarak kendini hissettiren telafi ilişkisi bilinçdışında harekete geçer. Ben bağımsızlığını, zorunluluktan ariyetini ve üstünlüğünü korumak için ne kadar mücadele ederse nesnel verilerin o kadar kölesi olur. Bireyin mali bağımlılığının yüz kızartıcılığı zihinsel özgürlüğüne engel teşkil eder, eylemde bulunma özgürlüğü kamuoyunun karşısında titrer, ahlakî üstünlüğü yetersiz ilişkilerin bataklığına gömülür, egemenlik arzusu acınası sevilme isteğiyle biter. Nesneyle ilişkiyi artık bilinçdışı gözetir, güç yanılsamasını ve üstünlük fantezisini yıkacağı tahmin edilen tarzda bunu yapar. Nesne, bilinçli aşağılanma girişimine rağmen, korkunç roller üstlenir. Sonuçta Ben'in kendini nesneden koparma ve nesneyi kontrol altına alma çabaları daha da şiddet kazanır. Sonunda, en azından üstünlük yanılsamasını koruma amacıyla, (Adler'in uygun bir tarzda tanımladığı) düzenli savunma sistemleriyle kendi etrafını sarar. İçedönüğün nesneye yabancılaşması artık tamamlanır; içedönük bir yandan savunma önlemleri için didinir, öte yandan iradesini nesneye dayatmak ve otoritesini kabul ettirmek için semeresiz girişimlerde bulunur. Nesneden aldığı baskın izlenimler bu girişimlere sürekli ket vurur. Nesne, onun arzusu hilafına kendisini ona dayatır, onda en nahoş ve en zorlu tesirleri meydana getirir, her adımda ona eziyet

eder. "Yola devam etmek" için her zaman büyük bir iç mücadele gerekir. Nevrozunun aldığı tipik biçim psikastenidir; belirgin özelliği bir yandan aşırı duyarlılık, öte yandan tükenme ve kronik yorgunluğa yatkınlık olan bir hastalıktır.

627 Kişisel bilinçdışının analizi sonucu nesne korkusunun eşlik ettiği güç fantezileri kitlesi açığa çıkar; kendisi bunu güçlükle harekete geçirmiştir, sıklıkla da bunun kurbanı olur. Nesne korkusu bir tür kendine özgü korkaklığa dönüşür; kendini ya da görüşlerini hissettirmekten çekinir, bunun sadece nesnenin gücünü artırmasından korkar. Başkalarının güçlü tesirlerinden dehşete kapılır, düşmanca etkilerin altında kalma dehşetinden güçlükle arınır. Nesneler onun için kudretli ve dehşetengiz nitelikleri haizdir -bilinciyle ayırt edemediği ama bilinçdışı algısıyla gördüğünü düşündüğü nitelikler. Nesneyle ilişkisi büyük ölçüde bastırıldığı için, bilinçdışı yolla cereyan eder, burada bilinçdışının niteliklerini yüklenir. Bu nitelikler ekseriyetle çocuksu ve arkaiktir, öyle ki nesneyle ilişki de ilkelleşir, nesneye büyülü güçler bahşedilmiş gibi gelir. Yeni ve yabancı herhangi bir şey sanki bilinmez tehlikeler gizliyormuş gibi korku ve güvensizlik uyandırır; ata yadigarları ve benzerleri görünmez iplerle kişinin ruhuna bağlıdır; herhangi bir değişiklik nesnenin büyülü hareketine işaret ediyor gibi geldiğinden, kesinlikle tehlikeli değilse de altüst eder. Kişinin ideali, kıpırdamasına izin verdikleri dışında hiçbir şeyin kıpırdamadığı bir ıssız adadır. Vischer'ın *Auch Einer* romanı içedönüğün psikolojisinin bu yanına ve kolektif bilinçdışının altında yatan simgeciliğe derin bir içgörü sağlar. Ama bu simgecilik meselesini bir kenara bırakayım, çünkü tiplerin tanımına özgü değil, genel bir fenomendir.

C. İçedönük Tutumun Temel Psikolojik İşlevlerinin Özellikleri

Düşünme

628 Dışadönük düşünüşle ilgili altbölümde içedönük düşünüşün kısa bir tanımını yaptım (par. 578-79), burada yeniden ona gönderme yapmalıyım. İçedönük düşünmeyi öncelikle öznel etken yönlendirir. Öznel etken en azından kendini

önünde sonunda yargıyı belirleyen rehber bir his olarak ifade eder. Zaman zaman ölçüt görevi yapan az çok tam bir imge halinde ortaya çıkar. Ama içedönük düşünüş ister somut ister soyut nesnelerle ilgili olsun, nihai noktalarda onu hep öznel veriler yönlendirir. Somut tecrübeden geriye, tekrar nesneye dönmez, her zaman öznel içeriğe gider. Bu düşünüşün hedefi ve kökeni dış olgular değildir, gerçi içedönük düşünüşünü sıklıkla böyle göstermek ister. Güncel gerçekliğin dünyasında gezinebilmekle birlikte, özneyle başlar, özneye geri döner. Yeni olguların değerini ancak dolaylı yoldan belirler, çünkü onun başlıca ilgi alanı yeni olgularla ilgili bilgiden ziyade yeni görüşlerdir. Soruları açıklar, teoriler yaratır, yeni beklentilerin ve yeni içgörülerin yolunu açar ama olgular konusunda tutumu çekingendir. Bunlar açıklayıcı örnekler olarak çok iyidir ama baskın hale gelmesine izin verilmemelidir. Olgular kendi adlarına değil, teorinin kanıtı diye toplanır. Şayet olgular kendi adlarına toplanırsa dışadönük stilin ayrıcalığı olur bu. Bu tür düşünüş için olguların önemi ikincildir; zihnin gözü önünde belli belirsiz süzülen ilk simgesel imgenin yahut öznel fikrin gelişimi ve sunumu bu düşünüşe olağanüstü önemli gibi gelir. Amacı somut gerçekliğin entelektüel yeniden inşası asla değildir, bu belli belirsiz imgeyi parlak bir fikir şekline getirmektir. Gerçekliğe ulaşmak, dış olgunun fikrin çerçevesine nasıl oturduğunu, çerçeveyi nasıl doldurduğunu görmektir, bu düşünüşün yaratıcı gücü gerçekten bir fikir yarattığında kendini gösterir, somut olgunun doğasında mevcut olmamakla birlikte bu fikir onun en uygun soyut ifadesidir. Oluşturduğu fikir kaçınılmaz biçimde dış olgularda ortaya çıktığında ve bu olgular fikrin gerçekten geçerliliğini kanıtladığında bu düşünüşün görevi tamamlanır.

629 Ama dışadönük düşünce, somut olgulardan sağlıklı bir ampirik kavram elde edip yenilerini nasıl yaratıyorsa, içedönük düşünüş de ilk imgeyi olgulara yeterince uyarlanmış bir fikre dönüştürebilir. Zira birinci durumda olguların katıksız ampirik birikimi düşünceyi felç ettiği ve olguların anlamını boğduğu gibi, ikinci durumda da içedönük düşünüş olguları imge biçimini almaya zorlamak ya da fanteziye esneklik vermek için olguları tamamıyla göz ardı etmek gibi tehlikeli

bir eğilim gösterir. Bu durumda, bitmiş ürünün -fikrin- karanlık arkaik imgeden türediğini kabul etmemek imkânsızdır. Mitolojik motiflere aşina olmayan uzmanların gözüne arkaik karakteri hemen çarpmadığı için, "özgünlük" ya da daha bariz vakalarda garip bir tarz olarak yorumlama eğilimi gösterilen mitolojik bir izi olacaktır bunun. Bu tür bir fikrin ikna etmesinin öznel gücü genellikle çok büyüktür; dış olgularla daha az teması varsa daha da büyüktür. Olguların yetersiz ambarı, fikir babası için o fikrin hakikatinin ve geçerliliğinin gerçek kaynağı gibi gelebilse de gerçekte böyle değildir, zira fikir ikna etme gücünü sonsuza kadar geçerli ve doğru olan bilinçdışı arketipten alır. Ama bu doğruluk öyle evrensel, öyle simgeseldir ki hayatta değerli bir pratik doğru olamadan önce, zamanın kabul görmüş ve kabul görebilen bilgisine benzemelidir ilkin. Örneğin pratik nedenler ve pratik sonuçlar hiçbir yerde kabul edilemezse nedensellik ne olurdu?

630 Bu düşünüş tarzı, öznel etkenin uçsuz bucaksız doğruluğunda kolayca kaybolur. Görünüşte, gerçek ya da en azından muhtemel olguları gözeterek teori namına teori yaratır, ama bariz bir eğilimle fikirler dünyasından imgeleme her zaman geçişi de göz önünde tutar. Bu nedenle, çok sayıda ihtimal vizyonu sahneye çıkar ama en nihayetinde dış dünyada gerçek olan hiçbir şeyi artık ifade etmeyen, sadece bilinmeyeni ve anlatılamayanı simgeleyen imgeler ortaya çıkıncaya kadar bunların hiçbiri gerçeklik olmaz. Artık bir gizemli düşünüştür ve nesnel verilere bağlı kalan düşünüş kadar semeresizdir. Nesnel verilere bağlı düşünce olguların salt sunumu düzeyine gömülürken, gizemli düşünüş imgede ifade edilebilen her şeyin çok ötesinde, sunulamayanın sunumunda buharlaşır. Olguların sunumunda tartışmasız bir hakikat vardır, çünkü öznel etken dışlanır ve olgular kendi adına konuşur. Keza sunulamayanın sunumunun da doğrudan, öznel ikna gücü vardır, çünkü kendi mevcudiyetini ortaya koyar. Biri, "Est, ergo est" der; diğeri "Cogito, ergo cogito". Uç noktalara giden içedönük düşünüş kendi öznel mevcudiyetinin kanıtına, dışadönük düşünüş nesnel olguyla tam özdeşliğinin kanıtına gelir. Dışadönüğün nesnelerin içinde buharlaşarak kendinden vazgeçmesi gibi, içedönük de kendini her bir içerikten

kurtarır, sadece kendi mevcudiyetiyle yetinmelidir. İki durumda da hayatta başka bir gelişme düşünme işlevinin dışına çıkarılır, o zamana kadar görece bilinçdışı durumda mevcut olan başka psişik işlevlerin alanına itilir. Bilinçdışı olguların zenginliği içedönük düşünmenin olağanüstü yoksulluğunu telafi eder. Düşünme işlevi bilinci -yine de tanrıların bütün zenginliğini içeriyor gibi gelen- en küçük ve en boş daireyle kendini sınırlaması için ne kadar çok zorlarsa, kalabalık bir arkaik içerik bilinçdışı fantezileri o kadar zenginleştirir, akıldışı ve büyülü figürlerin gerçek "tantana"sıdır bu, bu figürlerin fizyognomisi, hayatın aracı olarak düşünme işlevinin yerine geçen işlevin doğasına uygundur. Şayet sezgi işlevi yerine geçecekse, "diğer taraf"a Kubin'in ya da Meyrink'in gözleriyle bakılacaktır.[2] Şayet hissetme işlevi olacaksa, o zaman, çelişkili ve anlaşılmaz değer yargılarının eşlik ettiği hiç duyulmamış, fantastik hissi ilişkiler kurulur. Şayet duyum işlevi geçecekse, duyular bedenin içinde ve dışında daha önce hiç yaşanmamış yeni bir şeyin kokusunu alır. Böyle değişiklikleri daha yakından incelemek, bütün karakteristik özellikleriyle birlikte ilkel psikolojinin nüksettiğini kolayca ortaya koyar. Bu yaşananlar, haliyle, hem ilkel hem de simgeseldir; aslında, ne kadar ilksel ve ilkelse gelecekteki hakikati o kadar belirtir. Zira bilinçdışındaki her eski şey bir şeyin gelmek üzere bulunduğuna ima eder.

631 Sıradan koşullarda, "diğer taraf"a geçme girişimi bile başarılı olmaz – hele bilinçdışı aracılığıyla kurtuluş yolculuğu hiç. Bilinçdışının gerçekliklerine ve bunların belirleyici gücüne Ben'in boyun eğmesine gösterilen bilinçli direniş karşıya geçişi genellikle kapatır. Bu, çözülme durumudur, başka bir deyişle, belirgin özelliğini iç güçsüzlüğün ve giderek artan beyin yorgunluğunun –psikasteni semptomlarının- oluşturduğu nevrozdur.

İçedönük Düşünen Tip

632 Normal dışadönük düşünen tipe örnek olarak Darwin'i gösterebiliyorsak, Kant da normal içedönük düşü-

---

[2] Kubin, *The Other Side* ve Meyrink, *Das grüne Gesicht*.

nen tipi temsil edebilir. Biri olgulardan söz eder, diğeri öznel etkene güvenir. Darwin nesnel gerçekliğin geniş alanına yayılır, Kant kendini bilgiyi eleştirmekle sınırlar. Cuvier ve Nietzsche daha da keskin bir zıtlık oluşturur.

633 İçedönük düşünen tipin belirgin özelliğini az önce anlattığım düşünme türünün önceliği meydana getirir. Dışadönük emsali gibi, bu tipi de fikirler çok etkiler, gerçi kendi fikirlerinin kaynağı nesnel veriler değil, öznel temellidir. Dışadönük gibi, içedönük de kendi fikirlerinin izinden gidecektir ama ters yönde: dışa değil, içe yönelik. Hedefi genişlemek değil, yoğunlaşmaktır. Dışadönük emsalinden onu bariz farklı kılan bu esaslardır. Diğerini farklı kılan, yani nesnelerle yoğun ilişki her içedönük tip gibi onda da neredeyse hiç yoktur. Nesne kişiyse, bu kişi sadece olumsuz yönde önem taşıdığını apaçık hisseder; daha ılımlı durumlarda fazlalık olduğunun bilincindedir ama daha uç bir tipin, kendisini, kesinlikle rahatsız eden bir şey olarak uzaklaştırıldığını hisseder. Nesneye kayıtsızlıktan tiksinmeye kadar giden bir yelpazede bu olumsuz ilişki her içedönüğün belirgin özelliğidir ve tipin tanımını son derece zorlaştırır. Bu tiple ilgili her şey gözden kaybolma ve gizlenme eğilimindedir. Yargısı, nesneyle özneden daha az ilgilendiği için, soğuk, sert, keyfi ve acımasız gibi gelir. Muhtemelen bu yargıda nesneye daha çok değer verebilecek hiçbir şey görülemez; nesneyi her zaman devre dışı bırakır, öznenin üstünlüğü hissini verir. Bu tip terbiyeli, dostane ve nazik olabilir ama art düşünceyi açığa vuran belli bir huzursuzluk da her daim fark edilir -başa bela olmasın diye, her ne pahasına olursa olsun yatıştırılması ve gönlü alınması gereken hasmın silahsızlandırılması. Hiçbir anlamda, kuşkusuz bir hasım değildir ama duyarlıysa kendini reddedilmiş, hatta küçümsenmiş hisseder.

634 Nesne belli miktarda ihmali her zaman kabul etmelidir, hatta patolojik vakalarda gayet gereksiz tedbir önlemleriyle etrafı sarılır. Nitekim bu tip bir yanlış anlama bulutunun gerisinde kayıplara karışma eğilimindedir, tip telafi yoluyla ve alt işlevlerin yardımıyla, gerçek doğasına apaçık zıt düşen uygar bir hava üstlenmeye ne kadar çok uğraşırsa bu bulut o kadar kesifleşir. Kendi fikir dünyasının inşasında hiçbir tehli-

keden kaçınmasa da, bir düşünceyi tehlikeli, baltalayıcı, inanca ters olabildiği ya da başkalarının hislerini yaralayabileceği için düşünmekten asla kaçınmasa da, yine de bunu nesnel gerçeklik haline getirmesi gerektiğinde çok büyük bir kaygı ona rahat vermez. Eşyanın tabiatına aykırıdır bu. Fikirlerini dünyaya aktardığında, bunları çocuklarına özen gösteren anne gibi belirtmez, düpedüz oraya atıverir ve fikirleri kendi kendine gelişme kaydedemediğinde son derece canı sıkılır. Hayret uyandıracak kadar beceriksizliğinin ve reklamdan nefret etmesinin bunda payı vardır. Ürünü gözüne doğru ve hakiki görünürse, o zaman pratikte de böyle olmalıdır ve başkaları onun hakikiliğinin önünde eğilmelidir. Başkasının, özellikle nüfuzlu birinin takdirini kazanmak için kendi yolundan pek dönmez. Bunu yapmayı nefsine yedirse de genellikle o kadar beceriksizce yola koyulur ki niyetinin tam tersi olur. Kendi alanında rakiplerinden genellikle kötü tecrübeler edinmiştir, çünkü onlara nasıl yaltaklanacağını hiç anlamaz; esasında, onlara sadece, kendisi için tamamıyla gereksiz olduklarını göstermeyi başarır. Fikirlerinin peşinden giderken genellikle inatçıdır, bildiğini okur ve etkiye kapalıdır. Kişisel etkilere açıklığı buna tuhaf bir şekilde zıttır. Hiç arzu edilmeyen öğelere kendini maruz bırakması için, kişinin görünüşte masum olduğuna ikna olmalıdır. Bu öğeler onu bilinçdışından yakalar. Fikirlerinin peşinden gitmesi için huzur içinde bırakılabilirse ancak kendisine çok aşağılayıcı şekilde merhametsizce davranılmasına, sömürülmesine fırsat verir. Arkası dönükken ne zaman yağmalandığını ve pratikte yanıltıldığını anlamaz, zira onun için insanlarla ve şeylerle ilişki ikincildir, ürününün nesnel değerlendirilmesi bilincinin dışında kalan bir şeydir. Problemlerini son haddine kadar düşündüğü için içinden çıkılmaz hale getirir, tereddütlerine ve vesveselerine sürekli sıkışıp kalır. Düşüncelerinin iç yapısı onun için ne kadar net olabilse de bunların gerçekliğin dünyasıyla nerede ya da nasıl bağlantı kurduğunu asla anlamaz. Kendisi için anlaşılır olanın herkes için aynı derecede anlaşılır olamadığını kabul etmeye çok büyük zorlukla ikna olur. Her tür tamamlayıcı, aksesuar, nitelik, tekzip, kurtarma koşulları, kuşku ve benzerleriyle üslubu tıka basa doludur ve bunların

hepsi kendi ahlakından kaynaklanır. İşi yavaş ve güçlükle yol alır.

635 Kişisel ilişkilerinde çok az konuşur ya da kendisini anlamayan insanlara sığınır, onun için bu, insanın dipsiz akılsızlığının başka bir kanıtıdır. Bir kez anlaşıldı mı, cesaretini safça gözünde büyütmeye kolayca yenik düşer. İhtiraslı kadınların onu kolay bir av haline getirmek için pratik meselelerde cahilliğinden nasıl yararlanacaklarını bilmeleri gerekir sadece; ya da insanları sevmeyen çocuk kalpli bir bekâr haline gelebilir. Genellikle patavatsız davranır, dikkatlerden kaçmayı dert edinecek kadar çok ister ya da dikkat çekecek kadar ilgisiz ve çocukça naiftir. Özel çalışma alanında en şiddetli muhalefeti kışkırtır, ilkel tesirler onu hırçın ve semeresiz polemiklere çekmezse bu muhalefetin nasıl üstesinden geleceği konusunda hiçbir fikri yoktur. Sıradan tanıdıkları onun düşüncesiz ve despot olduğunu düşünür. Ama ne kadar iyi tanınırsa yargılar o kadar onun lehine döner, en yakın arkadaşları onun içtenliğine çok değer verirler. Yabancılara huysuz, yanına yaklaşılmaz ve kibirli, kimi zaman da anti-sosyal önyargıları sonucunda somurtkan gelir. Özel öğretmen olarak etkisi azdır, çünkü öğrencilerinin zihniyeti ona yabancıdır. Ayrıca, öğretme ona teorik bir problem sağlayıncaya kadar onunla ilgilenmez. Kötü öğretmendir, çünkü ders verdiği her zaman düşüncesi malzemenin sunumuyla değil, bizzat malzemeyle meşguldür.

636 Tipinin pekişmesiyle görüşleri daha sert, daha kararlı hale gelir. Yabancı etkiler durdurulur, geniş tanıdık çevresine kişi olarak da daha sevimsiz gelir, bu nedenle de yakınlarına daha çok bağlanır. Tavrı kişiselleşir, aksileşir, fikirleri derinlik kazanabilmekle birlikte eldeki malzemeyle artık yeterince ifade edilmeyebilir. Bunu telafi etmek için bu tip heyecanlılığa ve alınganlığa başvurur. Düşünmeden savuşturduğu dış etkiler ona içeriden, bilinçdışından saldırır, kendini savunma çabalarında yabancılara son derece önemsiz gelen şeylere saldırır. Nesneyle ilişkisi olmaması sonucunda bilincin öznelleşmesi nedeniyle, kişiliğini gizlice ilgilendiren şey artık ona son derece önemli gibi gelir. Öznel hakikatiyle kişiliğini karıştırmaya başlar. Kişisel olarak kanılarını başkasına dayatmaya

çalışmamakla birlikte, her eleştiriye, doğru olsa da, saldırgan sert karşılıklar vererek patlar. Münzeviliği giderek artar. Başlangıçtaki verimli fikirleri, acılığın tortusuyla zehirlenerek çok yıkıcı duruma gelir. Dışarıdan tecrit edilmişliği bilinçdışından gelen etkilere karşı mücadelesini artırır, sonunda bu etkiler onu felç etmeye başlar. Giderek artan münzeviliğin onu bilinçdışı etkilerden koruyacağını düşünür ama esasında bu onu ancak içten içe yıkan çatışmanın daha da derinlerine batırır.

637 İçedönük tipin düşünüşü, ilksel imgelerin ebedi geçerliliğine giderek yaklaşan fikirler geliştirmekte olumlu ve sentetiktir. Ama bu fikirlerin nesnel tecrübeyle bağlantısı giderek seyreldiğinde mitolojik bir renge bürünür, çağdaş durum için artık doğru olmazlar. Bu nedenle, içedönük tipin düşünüşü, zamanın bilinen olgularıyla apaçık ve anlaşılabilir ilişkisi sürdüğü sürece çağdaşları için değer taşır. Bir kez mitolojik hale geldi mi, ilişkisini keser, kendi başına devam eder. Hissetme, sezgi ve duyum işlevlerinin dengelenmesi bir dereceye kadar bilinçdışı ve yetersizdir ve bu nedenle, içedönük düşünen kişinin eğilimli olduğu dışarıdan gelen can sıkıcı bütün etkileri açıklayan ilkel dışadönük bir karakteri vardır. Böyle insanların etraflarını çevirdikleri çeşitli koruma yöntemlerini ve psikolojik mayın tarlalarını herkes bilir -bunların tanımına girmeyeceğim. Hepsi "büyü" etkilerine karşı savunmaya yarar, bu etkiler arasında kadın cinsine duyulan anlaşılmaz korku da vardır.

Hissetme

638 İçedönük hissetmeyi özellikle öznel etken belirler. İçedönük düşünmenin dışadönük düşünmeden farklı olması gibi, içedönük hissetme de dışadönük hissetmeden temelde çok farklıdır. Bu tür hissetmenin kendine özgü doğası bir kez farkı edildi mi çok dikkat çekmekle birlikte, içedönük hissetme sürecini entelektüel açıdan açıklamak, hatta yaklaşık bir tanımını yapmak son derece zordur. Öznel olarak koşullandığı ve nesneyle ilişkisi ancak ikincil olduğu için, yüzeyde nadiren belirir ve genellikle yanlış anlaşılır. Nesnenin değerini düşürüyor gibi gelen bir histir bu ve bu nedenle, kendini

çoğunlukla olumsuz yönde ortaya koyar. Olumlu hissin varlığı ancak dolaylı görülebilir. Amacı kendini nesneye uyarlamak değildir, altta yatan imgeleri anlamak için nesneyi bilinçdışı çabaya tabi kılmaktır. Gerçeklikte mevcut olmayan, bir tür görüde görülen bir imgeyi arayıp durur. Amaca uygun düşmeyen bütün nesnelerin üzerinden aldırışsız kayıp gider. Nesnelerin olsa olsa uyaran görevi yaptığı iç yoğunluğun peşinden koşar. Bu hissin derinliği ancak tahmin edilebilir -asla açıkça kavranamaz. İnsanları sessizleştirir, güç ulaşılır duruma getirir; öznenin derinlerini doldurmak için nesnenin vahşi doğasından bir menekşe gibi geri çekilir. Olumsuz yargılarla ortaya çıkar ya da bir savunma aracı olarak derin bir kayıtsızlık havası takınır.

639 İlksel imgeler fikir olduğu kadar kuşkusuz birer histir de. Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi temel fikirler anlamlı fikirler olduğu kadar hissetmenin de değerleridir. Dolayısıyla, içedönük düşünüş konusunda söylediğimiz her şey içedönük hissetme için de aynı derecede geçerlidir, orada her şey düşünülürken burada her şey hissedilir. Ama düşüncelerin genellikle hislerden daha anlaşılır şekilde ifade edilebilmesi, bu hissin gerçek zenginliğini dünyaya aşağı yukarı bile olsa sunabilmeden ya da iletebilmeden önce, sıradan bir tanımdan ya da sanat yeteneğinden daha fazlasını ister. Öznel düşünüş, ilişkisizliği nedeniyle, güçlükle anlaşılabiliyorsa öznel hissetme için bu daha da büyük ölçüde geçerlidir. Başkalarıyla iletişim kurmak için hem kendine yeterli gelen hem de onlarda benzer bir his uyandırabilen bir dış biçim bulmalıdır. İnsanların (dışı kadar) içinin de görece büyük tekdüzeliği sayesinde aslında bu biçim bulunabilir, gerçi his için yeterli olan biçimi bulmak, ağırlıklı olarak hâlâ ilkel imgelerin dipsiz deposuna yönlendirildiği sürece olağanüstü zordur. Yine de benmerkezci tutum hissi tahrif ederse, his ağırlıklı olarak Benle ilgilendiği için hemen sevimsizleşir. Kaçınılmaz olarak bu duygusal kendini sevme, kendini ilginç duruma getirmeye çalışma, hatta hastalıklı kendine hayranlık izlenimi yaratır. İçedönük düşünenin öznelleşmiş bilinci, son derece soyutlamanın peşinden koşarken sadece boş bir düşünce sürecini nasıl başarıyorsa, benmerkezci hissin yoğunlaşması da hissin sadece

boş yere aktarılmasına neden olur. Hissin bastırıldığı dışadönük işlevlerin yolunu açan gizemli, coşkunluk evresidir bu. Nesnelerin büyü gücüyle bağlandığı ilkel hissin içedönük düşünceyi dengelemesi gibi, somutluğu ve olgulara esareti her sınırı aşan ilkel düşünme de içedönük hissetmeyi dengeler. Hissetme kendini nesneden aşama aşama özgür kılar, kendisine tamamıyla öznel bir eylem ve vicdan özgürlüğü yaratır, hatta bütün geleneksel değerlerden vazgeçebilir. Ama bahusus, bilinçdışı düşünüş, nesnel gerçekliğin gücünün kurbanı olur.

İçedönük Hisseden Tip

640 İçedönük hissetmenin en çok kadınlarda ağır bastığını gördüm. "Durgun sular derin akar" atasözü bu kadınlar için çok doğru. Çoğu sessiz, ulaşılmaz ve anlaşılması güç; genellikle çocuksu ya da bayağı bir maskenin arkasına saklanıyorlar, mizaçları melankoliye yatkın. Ne ışık saçıyorlar ne de kendilerini açık ediyorlar. Ağırlıklı olarak öznel hisleri yol gösterirken hakiki saikleri genellikle gizli kalıyor. Dışarıya yönelik davranışları uyumlu, göze çarpmıyor, başkalarına tesir etme, hayran bırakma, etkileme ya da herhangi bir şekilde değiştirmeyi arzu etmeksizin, hoş bir huzur ya da sempatik bir karşılık izlenimi uyandırıyor. Bu dışarıya yönelik veçhe daha barizse kayıtsızlık ve soğukluk kuşkusu baş gösteriyor, aslında başkalarının rahatına ve esenliğine aldırış etmeme haline gelebiliyor. O zaman kendini nesneden uzak hissetme hareketi bariz fark ediliyor. Ne var ki normal tipte bu, nesne çok güçlü etkilediğinde meydana geliyor. Bu nedenle, nesne kendi ılımlı yolunda gittiği, başkasının yoluna çıkma girişiminde bulunmadığı sürece ahenk hissi devam ediyor. Başkalarının gerçek heyecanlarına karşılık verme çabası azdır; onların ateşi söndürülür, ters cevap verilir ya da olumsuz değer yargısıyla sakinleştirilirler. Beraber huzurlu ve ahenkli var olmaya sürekli hazır olmakla birlikte, yabancılara bir nebze dostluk, sıcak bir karşılık verme ışıltısı gösterilmez, yabancılar apaçık kayıtsızlık ya da itici bir soğuklukla karşılaşırlar. Tamamıyla gereksiz oldukları sıklıkla hissettirilir. Bu tip, kendisini alıp götürebilen ya da vecde getirebilen bir şeyle

karşılaştığında eleştirel olmakla birlikte iyiliksever bir tarafsızlığı da gözlemler, üstünlüğün izinin belli belirsiz eşlik ettiği bu tarafsızlık duyarlı kişinin çok geçmeden gururunu kırar. Fırtınalı bir heyecan kadını bilinçdışından yakalamazsa -yani ilkel imgeyi canlandırarak kadının hislerini sarsmazsa- öldürücü soğukluk yine de bu heyecana darbe vurur. Bu durumda, kadın bir an felç olduğunu hisseder ve zamanı gelince bu değişmez bir şekilde daha da inatçı bir direnç oluşturur, bu direnç diğer kişiye en savunmasız yerinden vurur. His ilişkisi bütün ölçüsüz ihtirasların kararlılıkla tabulaştırıldığı güvenli orta yolda tutulur olabildiğince. Bu nedenle, his cimrice ifade edilir ve diğer kişi bir kez bunun bilincine vardı mı, küçümsendiği duygusunu hep yaşar. Ama her zaman böyle olması gerekmez, çünkü kendisine gösterilen hissin yetersizliğinin bilincine çok sık varmaz, bu durumda, bilinçdışı his talepleri dikkat çekmek için tasarlanmış semptomlar üretir.

641 Bu tip epey soğuk ve mesafeli göründüğünden, yüzeysel bakıldığında böyle kadınlar hissiz gibi gelebilir. Ama bu çok yanlıştır; doğrusu, bu kadınların hisleri yaygın olmaktansa yoğundur. Hisler derinlemesine gelişir. Yaygın sempati hissi kendini doğru kelimeler ve işlerle ifade edebilir ve böylelikle hızla normale döner ama her tür ifade yolunun kapatıldığı yoğun sempati bütün bir gizem dünyasını içeren, düpedüz uyuşturulmuş, şiddetli bir derinlik kazanır. Belki bu abartılı bir biçimde patlak verebilir, neredeyse kahramanlık özelliği taşıyan, özneyle ya da patlamaya kışkırtan nesneyle hiç ilgisi olmayan şaşırtıcı bir eyleme neden olabilir. Dış dünya için ya da dışadönüğün kör gözleri için bu yoğun sempati soğukluğu andırır, çünkü görülebilir hiçbir şey yapmaz genellikle ve dışadönük bilinç görülemeyen güçlere inanamaz. Böyle bir yanlış anlama bu tipin hayatında sıradan bir vakadır ve nesneyle daha derin bir his ilişkisi ihtimalinin aleyhine önemli bir argüman olarak kullanılır. Ama normal tip kadın bu hissin gerçek nesnesini ancak belli belirsiz tahmin eder. Dinsiz gözlerden endişeyle korunan gizli bir dinsellikte kendini ifade edebilir ya da diğer kişiye karşı gizli bir üstünlük sergileme hırsıyla birlikte, aynı ölçüde iyi gizlenmiş mahrem şiirler biçiminde ifade edebilir. Kadınlar hislerinin büyük bö-

lümünü genellikle çocukları aracılığıyla ifade ederler, hırslarının gizlice onlara akmasına izin verirler.

642 Kadının gizli hisleriyle diğer kişiyi ezme ya da ona baskı yapma eğilimi normal tipi nadiren rahatsız eden bir rol oynamakla ve böyle ciddi bir girişime asla yol açmamakla birlikte, hislerin bir miktarı diğer kişiye yine de kişisel etki halinde sızar, genellikle tanımlanması zor, hükmeden bir etki biçimindedir bu. Kadının çevresindeki herkesi büyüleyen bir tür boğucu ya da baskıcı his tarzında hissedilir. Bu tip kadına bu, dışadönük erkeği korkunç büyüleyebilen gizemli bir güç verir, zira erkeğin bilinçdışını etkiler. Bu güç derinden hissedilen bilinçdışı imgelerden gelir ama kadın bilinçli olarak bunu Ben'e bağlama eğilimindedir, bundan dolayı, kadının etkisi kişisel zorbalığa indirgenir. Bilinçdışı özne ne zaman Ben'le özdeşleştirilse yoğun hissin gizemli gücü bayağı ve kibirli bir egemenlik kurma arzusuna, gösterişe ve despotça buyurganlığa dönüşür. Ahlaksız ihtirası ve zararlı acımasızlığıyla dillere düşen kadın tipini yaratır bu. Ne var ki bu değişiklik nevroza yol açar.

643 Ben kendini bilinçdışı özneye tabi hissettiği ve his Ben'den daha yüksek, daha güçlü bir şeyi fark ettiği sürece tip normaldir. Bilinçdışı düşünüş arkaik olmakla birlikte, indirgeme eğilimleri ara sıra Ben'in özneye yükseltilmesini telafi etmeye yardım edebilir. Şayet bu, dengeleyici eşikaltı süreçlerin tamamıyla baskılanması sonucunda meydana gelirse, bilinçdışı düşünüş açık muhalefete dönüşür ve yansıtılır. Benmerkezci özne, değeri düşen nesnenin gücünü ve önemini hissetme noktasına gelir. Kadın bilinçli olarak "başkalarının ne düşündüğünü" hissetmeye başlar. Haliyle, başkaları her tür adiliği düşünür, kötülük planlar, her tür hileye, gizli entrikalara vb. başvururlar. Erkenden davranıp bunları önlemek için kadın karşı entrikalara başlamak, başkalarından kuşkulanmak ve onları yoklamak, karşı önlemler almak zorundadır. Söylentilerin dört bir yandan saldırısıyla, kadın öcünü almak ve kazanmak için hummalı çabalar göstermelidir. Sayısız gizli rekabet oluşur ve canından bezdiren bu mücadelelerde kadın hiçbir rezillikten ya da bayağılıktan kaçınmaz, hatta kozunu oynamak için erdemlerine layık olmayan işler yapar. Böyle

bir durumun sonu tükenmişlik olmalıdır. Nevrozun biçimi histeriden ziyade nevrastenidir, genellikle kansızlık ve sekelleri gibi ciddi fiziksel komplikasyonlarla birlikte gelir.

İçedönük Aklî Tiplerin Özeti

644 Yukarıdaki iki tipe de aklî denebilir, çünkü aklî yargı işlevleri temeline dayanır. Aklî yargı hem nesnel hem öznel verilere dayanır. Ne var ki genellikle ilk gençlikten beri var olan bir psişik eğilimin sonucunda, bu ya da diğer etkenin üstünlüğü yargıda mütekabil bir önyargı oluşturur. Hakikaten aklî yargı nesnel ve öznel etkene aynı ölçüde başvurur ve ikisinin de hakkını verir. Ama bu ideal bir durum olur ve hem dışa dönme hem de içe dönmenin eşit ölçüde gelişmesi gerekir. Ne var ki pratikte iki hareket de birbirini dışlar ve bu ikilem devam ettiği sürece ikisi yan yana var olamaz, daha çok art arta var olur. Dolayısıyla, sıradan koşullarda ideal aklîlik imkânsızdır. Aklî tipin aklîliğinin her zaman tipik bir önyargısı vardır. Bu nedenle, içedönük aklî tiplerin yargısı kuşkusuz aklîdir, ancak daha çok öznel etken tarafından yönlendirir. İlle de mantıklı bir önyargıyı ima etmez bu, çünkü önyargı öncülde yatar. Öncül bütün sonuçlardan ve yargılardan önce, öznel etkenin üstünlüğüne dayanır. Nesnel etkenle kıyaslandığında öznel etkenin üstün değeri daha baştan bellidir. Bu, bu değeri *verme* meselesi değildir, daha önce söylediğimiz gibi, her aklî değerlendirmeden önce var olan doğal mizaç meselesidir. Bu nedenle, içedönük için, aklî yargının, onu dışadönükten farklılaştıran birçok ince farkı vardır. En genel örnekten söz etmek gerekirse öznel etkene götüren akıl yürütme zinciri içedönüğe, nesneye götürenden biraz daha aklî gibi gelir. Münferit vakalarda pratikte fark edilmeyen bu hafif fark sonunda aralarında bağlantı kurulamayan çelişkileri güçlendirir, psikolojik öncülün neden olduğu bakış açısının minimal değişimi ne kadar az fark edilirse bu çelişkiler o kadar çok rahatsız eder. Burada büyük bir hata düzenli olarak yavaş yavaş içeri süzülür, zira öncülün farkını anlamak yerine sonucun mantıksızlığı kanıtlanmaya çalışılır. Her aklî tipin bunu anlaması zor bir meseledir, çünkü bu tipin ilkesinin görünüşteki mutlak geçerliliğini sarsar ve tipe bunun antitezini verir, bu da onun için felaket demektir.

645 İçedönük dışadönükten daha çok yanlış anlaşılır, bunun nedeni, dışadönüğün ondan daha acımasız ya da kritik bir düşman olması değildir, örnek aldığı çağın tarzının onun aleyhine çalışmasıdır. İçedönük kendini azınlığın içinde bulur; dışadönükle sayısal ilişkisine göre değil, onu hissiyle yargılayan Batı'nın dünyaya genel bakışına göre. Genel üsluba inanan bir katılımcı olduğu sürece, kendi temellerini sarsar, zira genel üslup sadece görünen ve dokunulabilen değerleri kabul ettiğinden içedönüğün spesifik ilkesine karşıttır. İçedönük öznel etkeni görünmezliği nedeniyle küçümsemek zorundadır ve dışadönüğün nesneye aşırı değer vermesine katılmaya kendini zorlamalıdır. Öznel etkene çok düşük değer biçer, içedönüğün yetersizlik duyguları bu günahın cezasıdır. Bu nedenle, tam da bu çağda, ve zamanın bir şekilde daha ilerisinde olan o hareketlerde öznel etkenin kendini karikatürün sınırında abartılı, zevksiz ifade biçimleriyle ortaya koyması şaşırtıcı değildir. Günümüzün sanatından söz ediyorum.

646 İçedönüğün kendi ilkesine eksik değer biçmesi onu benmerkezci yapar ve ona ezilmişlik psikolojisini dayatır. Ne kadar benmerkezci duruma gelirse görünüşte kuşkusuz genel üsluba uyabilen diğerleri ona o kadar kendini savunması gereken zalimler gibi gelir. Dışadönüğün nesneye bel bağladığı aynı teslimiyet ve güvenle öznel etkene bağlanmamarun başlıca hatası olduğunu genellikle anlamaz. Kendi ilkesine eksik değer biçmesi benmerkezcilik eğilimini önlenemez duruma getirir ve bu nedenle, dışadönüğün eleştirisini tamamıyla hak eder. Kendi ilkesine sadık kalsaydı "bencillik" suçlaması tamamıyla yanlış olurdu; zira tutumunu genelde etkileri haklı çıkarırdı ve yanlış anlaşılma giderilirdi.

Duyum

647 Doğası gereği nesneye ve nesnel uyaranlara bağlı olan duyum içedönük tutumda önemli ölçüde değişime uğrar. Onun da bir öznel etkeni vardır, zira hissedilen nesnenin yanında insanın öznel mizacını nesnel uyarana katan, hisseden özne de vardır. İçedönük tutumda duyum genelde algının öznel bileşenine dayanır. Bundan ne kastettiğimi dış nesneleri çoğaltan sanat eserleri çok iyi örnekler. Örneğin çok sa-

yıda ressam aynı manzaranın resmini yaptığında her biri onu aslına sadık kalarak çoğaltır ama her resim diğerlerinden farklı olur, farkların nedeni hem yetenek hem de daha çok farklı görme yollarıdır; aslında bazı resimlerin tarzında, renkle formun ele alınışında bariz bir psişik fark da bulunacaktır. Bu nitelikler öznel etkenin etkisini ortaya koyar. Öznel etken duyumda aslında tartıştığımız diğer işlevlerdekiyle aynıdır. Bilinçdışı eğilim duyu-algısını daha kaynağında değiştirir, böylece saf bir nesnel etki karakterinden onu yoksun bırakır. Bu durumda, duyum öncelikle özneyle, ancak ikincil olarak nesneyle ilgilidir. Öznel etkenin ne kadar olağanüstü güçlü olabildiği sanatta çok açıkça görülebilir. Üstünlüğü kimi zaman nesnenin etkisini tamamıyla baskılamak demektir, ama duyum yine de duyum olarak kalır, her ne kadar öznel etkenin algısı haline gelse de ve nesne sırf uyaran düzeyine gömülse de. İçedönük duyum bu doğrultuda yönelir. Hakiki duyum-algısı kuşkusuz vardır ama nesne özneye kendi çapında nüfuz edememiş, sanki özne onu çok farklı görüyormuş ya da başkalarının gördüklerinden çok başka şeyler görüyormuş gibidir hep. Aslında bu tip de başka herkesin gördüğü aynı şeyleri görür, ancak saf nesnel etkide durmaz, nesnel uyaranın harekete geçirdiği öznel algıyla da yakından ilgilenir.

648 Öznel algı nesnel algıdan bariz farklıdır. Algılanan şey ya nesnede yoktur ya da nesne bunu olsa olsa telkin eder; algı başkalarınınkine benzeyebilmekle birlikte, şeylerin nesnel davranışından hemen kaynaklanmaz. Bilincin ürünü olarak etki yapmaz –bunun için çok gerçektir. Ama kesin bir psişik izlenim uyandırır, çünkü daha üst psişik düzenin öğeleri onda fark edilir. Yine de bu düzen bilincin içeriğiyle çakışmaz. Kolektif bilinçdışının varsayımlarıyla ya da eğilimleriyle, mitolojik imgelerle, fikirlerin ilksel ihtimalleriyle ilgisi vardır. Öznel algının belirgin özelliğini ona yapışan anlam oluşturur. Nesnenin imgesinden ibaret değildir bu, gerçi haliyle öznel etkenin her şey demek olduğu kişi için değildir. Başka bir kişi için, çoğaltılmış öznel izlenim nesneye yeterince benzemediği için kusurlu, dolayısıyla amacına ulaşamamış gibi gelir.

649 İçedönük duyum fiziksel dünyanın yüzeyinden çok

arka planını anlar. Belirleyici olan, nesnenin gerçekliği değil, toplamda psişik bir ayna-dünya oluşturan öznel etkenin, ilksel imgelerin gerçekliğidir. Bilincin mevcut içeriklerini bilinen, geleneksel biçimde değil, adeta *sub specie aeternitatis*, bir milyon yaşındaki bilincin görebildiği biçimde, kendine özgü yansıtma yetisine sahip bir aynadır. Böyle bir bilinç olmakta olan ve geçip giden şeyleri şimdiki zamanda anlık mevcudiyetleriyle birlikte görürdü, sadece bu da değil, olagelmelerinden öncesini ve geçip gitmelerinden sonrasını da görürdü. Haliyle, bu sadece sözün gelişi ama içedönük duyumun kendine özgü doğasına bir şekilde örnek vermek için buna ihtiyacım var. İçedönük duyumun bir imge ilettiğini söyleyebiliriz; bu imge, nesne üretmez, yüzyıllık öznel yaşanmışlığın küfünü ve henüz doğmamış olayların parıltısını nesnenin üzerine yayar. Dışadönük duyum gün ışığına açık şeylerin anlık varoluşunu yakalarken çıplak duyu izlenimi geçmişe ve geleceğe uzanarak derinlerde gelişir.

İçedönük Duyum Tipi

650 İçedönük duyumun baskınlığı belli bir tipi meydana getirir, bu tipin bazı özellikleri onun farklı olmasını sağlar. Bu akıldışı tiptir, çünkü olayların akışında onu aklî yargı değil, düpedüz olagelenler yönlendirir. Dışadönük duyum tipine nesnel etkilerin yoğunluğu yol gösterirken, içedönük tipe nesnel uyaranın harekete geçirdiği öznel duyumun yoğunluğu yol gösterir. Dolayısıyla, nesneyle duyum arasında hiçbir orantısal ilişki belli ki yoktur, görünüşte hiç öngörülemeyen gelişigüzel bir ilişki vardır. Neyin izlenim bırakacağı, neyin asla bırakamayacağı önceden dışarıdan görülemez. Tipin duyumlarının yoğunluğuyla bir şekilde orantılı ifade yeteneği olsaydı, bu tipin akıl dışılığı olağanüstü çarpıcı olurdu. Örneğin birey yaratıcı sanatçıysa durum budur. Ama bu istisna olduğu için, içedönüğün kendini ifade etmede karakteristik zorluğu onun akıl dışılığını da gizler. Tam tersine, bu tip sakinliğiyle, edilgenliğiyle ya da aklî özdenetimiyle dikkat çekebilir. Çoğu zaman yüzeysel yargının yanlışlığına yol açan bu özelliğin nedeni onun nesnelerle ilgilenmemesidir. Normalde, nesnenin değeri yine de bilinçli olarak düşürülmez

ama uyaranı ondan uzaklaştırılır ve nesnenin gerçekliğiyle artık ilgili olmayan öznel bir tepki hemen onun yerini alır. Haliyle bu, değerini düşürmeyle aynı etkiyi yapar. Her şey insanlar ve nesneler olmadan da olagelmeye devam ediyorsa insan neden var olmalı ya da genelde nesnelerin var olmasının gerekçesi neden bulunmalıdır sorusunu böyle bir tip kolayca sordurabilir. Bu kuşku normal durumlarda değil, olağanüstü durumlarda gerekçelendirilebilir, çünkü duyum için nesnel uyaran kesinlikle zorunludur ve dış durumun insanı beklemeye yönelttiği şeyden farklı bir şey üretir.

651 Dışarıdan bakıldığında nesnenin etkisi özneye nüfuz etmiyormuş gibi gelir. Öznel içerik aslında bilinçdışından müdahale ettiği, nesnenin etkisini önlediği ölçüde bu izlenim doğrudur. Müdahale o kadar ani olabilir ki birey bütün nesnel etkilerden kendini doğrudan koruyor gibi gelir. Daha ciddi durumlarda böyle koruma amaçlı savunma gerçekten vardır. Bilinçdışının gücünün sadece hafifçe artmasıyla bile duyumun öznel bileşeni öyle canlanır ki nesnenin etkisini neredeyse tamamıyla karartır. Nesne insansa değerinin tamamıyla düşürüldüğünü hisseder, özneninse yanıltıcı bir gerçeklik kavramı vardır, patolojik durumlarda o kadar ileri gider ki özne gerçek nesneyle öznel algıyı artık ayırt edemez. Bu kadar hayati bir ayrım ancak psikoza yakın durumlarda birleşme noktasına varmakla birlikte, nesnenin bütün gerçekliğiyle apaçık görülmesine rağmen, öznel algı bundan uzun zaman önce düşünme, hissetme ve eylemi aşırı ölçüde etkileyebilir yine de. Etkisi -özgül yoğunluğu ya da bilinçdışı imgeyle tam kaynaşması nedeniyle- özneye nüfuz etmeyi başardığında normal tip bile bilinçdışı modele göre *eylemde bulunmak* zorunda kalır. Böyle bir eylemin nesnel gerçeklikle ilgisiz, yanıltıcı bir karakteri vardır ve son derece rahatsız edicidir. Bu tipin gerçekliğe yabancılaşan öznelliğini anında ortaya koyar. Ama nesnenin etkisi tam ilerleme kaydetmediğinde iyi niyetli tarafsızlıkla karşılaşır, biraz sempati gösterir, yine de her zaman rahatlamaya ve uyum sağlamaya çalışır. Çok alçak olan biraz yukarı kaldırılır, çok yüksekte olan biraz alçaltılır, coşkulu olan bastırılır, ölçüsüzlük dizginlenir, sıra dışı olan her şey doğru kaideye indirgenir –bütün bunlar nesnenin et-

kisini gerekli sınırların içinde tutmak içindir. Tipin masumluğundan genelde hiç kuşku duyulmadığı için, çevresi için tehdit haline gelir. Bu durumda, başkalarının saldırganlığının ve baskısının kolayca kurbanı olur. Böyle insanlar kötüye kullanılmalarına fırsat verirler, sonra da hiç uygun olmayan durumlarda iki misli hissizlikle öç alırlar.

652 Sanatsal ifade kapasitesi yoksa bütün izlenimler derinlere gömülür, bilinci büyüler, öyle ki izlenimleri bilinçli ifade ederek çekiciliklerinin üstesinden gelmek mümkün değildir. Genellikle, bu tip, izlenimlerini ancak arkaik yollarla örgütleyebilir, çünkü düşünüş ve hissediş görece bilinçdışıdır, bunlar bilinçli olursa ancak çok gerekli, bayağı, gündelik ifade tarzı onların tasarrufundadır. Düşünüş ve hissediş bilinçli birer işlev olarak tipin öznel algılarını yeterince çoğaltamaz. Dolayısıyla, bu tipin nesnel anlayışa ulaşamaması olağandışıdır, genellikle kendini anlamanın üstesinden gelmekte de daha iyi değildir.

653 Her şeyden önce, tipin gelişimi onu nesnenin gerçekliğine yabancılaştırır, kendi öznel algılarının merhametine bırakır, bilinci arkaik gerçekliğe yöneltir, gerçi kıyaslamalı yargısının yetersizliği bu olguyu onun bilinçdışında tutar. Aslında mitolojik bir dünyada yaşar, burada insanlar, hayvanlar, lokomotifler, evler, ırmaklar ve dağlar ya iyilik yapan tanrılar ya da kötülük yapan iblisler olarak görünür. Bunların kendisine böyle göründüğü asla kafasına girmez, gerçi yargılarında ve eylemlerinde bu etkiyi yaparlar. Sanki bunların üstesinden gelecek gücü varmış gibi yargılar ve eylemde bulunur; ama duyumlarının gerçeklikten tamamıyla farklı olduğunu anladığında bu, dikkatini çekmeye başlar. Tip nesnel akla yatkınsa bu farkın hastalıklı olduğunu hisseder; ama kendi akıl dışılığına sadık kalırsa, duyumlarına gerçeklik değeri vermeye hazırsa, nesnel dünya ancak hayal ürünü ve komedi gibi görünecektir. Yine de olağanüstü durumlarda bu ikileme varılır. Esasında, münzeviliğine ve bu dünyanın bayağılığına boyun eğer, bunu da bilinçdışında arkaik hale getirmiştir.

654 Sonuçta bilinçdışı özellikle sezgiyi bastırmasıyla ayırt edilir; sezgi de dışadönük ve arkaik bir karaktere bürünür. Hakiki dışadönük, sezgi işini olağanüstü bilir, gerçek nesnel

ihtimallerin "kokusunu iyi alır"ken, arka planda pusu kuran bütün muğlak, karanlık, kirli ve tehlikeli ihtimaller için bu arkaikleşmiş sezginin doğal yeteneği şaşırtıcıdır. Nesnenin gerçek ve bilinçli niyetinin onun için hiçbir anlamı yoktur; bunun yerine, böyle bir niyetin altında yatan makul her arkaik saiki ortaya çıkarır. Dolayısıyla bu, bilinçli tutumun iyi niyetli masumluğuna apaçık zıt, tehlikeli ve yıkıcı bir niteliğe sahiptir. Birey nesneden çok uzak durmadığı sürece bilinçdışı sezgisinin, bilincin epey fantastik ve aşırı saf tutumu üzerinde telafi edici yararlı bir etkisi vardır. Ama bilinçdışı antagonist duruma gelir gelmez arkaik sezgiler yüzeye çıkar, habis bir etki yapar, kendilerini bireye dayatır, en sapkın, zorlanımlı fikirleri üretir. Sonuç, histerik özelliklerin bitkinlik semptomlarıyla maskelendiği zorlanım nevrozudur genellikle.

Sezgi

655 İçedönük sezgi iç nesneye yönelir; iç nesne kavramı, bilinçdışının içerikleri için kullanılabilen doğru bir terimdir. İç nesnelerle bilincin ilişkisi dış nesnelerle ilişkisinin tam benzeridir, gerçi onların ilişkisi fiziksel değil, psişiktir. Sezgisel algıya bunlar şeylerin öznel imgeleri gibi gelir, gerçi dış dünyada karşılaşılmasa da bunlar bilinçdışının ve özellikle kolektif bilinçdışının içeriklerini oluşturur. Bu içerikler haliyle tecrübe edilmeye bizzat uygun değildir, onların dış nesnelerle ortak niteliği budur. Zira tıpkı dış nesnelerin bizim onları algılamamıza ancak görece tekabül etmesi gibi, iç nesnenin fenomenal biçimleri de -ulaşamadığımız özünün ve sezgisel işlevin kendine özgü doğasının ürünleri- görecedir.

656 Duyum gibi, sezginin de öznel bir etkeni vardır, dışadönük tutumda bu olabildiğince baskılanır ama içedönüğün sezgisinde belirleyici etkendir. Tipin sezgisini dış nesneler uyarabilmekle birlikte, sezgi dış ihtimallerle ilgili değildir, dış nesnenin tipte uyandırdığı şeylerle ilgilidir. İçedönük duyum, daha çok belli sinirsel uyaran iletimi fenomenlerini bilinçdışı yolla algılamakla sınırlı kalıp orada bloke edilirken, içedönük sezgi öznel etkenin bu yanını baskılar ve sinirsel uyaran iletimine neden olan imgeyi algılar. Örneğin, birinin başına psikojenik vertigo krizinin geldiğini varsayalım. Bu sinirsel uya-

ran iletimi rahatsızlığının kendine özgü doğası duyumu bloke eder, onun bütün niteliklerini, yoğunluğunu, seyrini, nasıl meydana geldiğini ve nasıl geçtiğini algılar ama bunun daha ilerisine gidip içeriğini, rahatsızlığa neden olan şeyi algılamaz. Öte yandan sezgi, duyumdan kendi dolaysız etkinliğinin itici gücünü alır sadece; bu kendine özgü ifade tarzına neden olan iç imgeyi -vertigo krizini- hemen algılayarak sahnenin arkasında hayal meyal görünür. Kalbinden okla vurulmuş birinin sendelediği imgesini görür. Bu imge sezgisel etkinliği etkiler; bu etkinlik vertigoyu bloke eder ve her ayrıntısını keşfetmek ister. Görüye dayanır bu, resmin nasıl değiştiğini, gözler önüne serildiğini, sonunda gözden kaybolduğunu çok canlı bir ilgiyle gözlemler.

657 Neredeyse dışadönük duyumun dış nesneleri kaydettiği aynı barizlikle içedönük sezgi bilincin bütün geri planındaki süreçlerini bu yolla algılar. Dolayısıyla, sezgi için bilinçdışı imgeler şeylerin saygınlığını elde eder. Ama sezgi, duyumun işbirliğini dışladığı için, sinirsel uyaran iletimi rahatsızlıklarıyla ya da bilinçdışı imgelerin neden olduğu fiziksel etkilerle ilgili bilgisi ya azdır ya da hiç yoktur. Bu imgeler sanki özneden kopukmuş, sanki tiple hiç ilgisi yokmuş da kendi başına varmış gibi görünür. Yukarıda verilen örnekte, sonuçta, içedönük sezgisel, vertigo krizi geçirirse algıladığı imgenin bir yolla kendisine gönderme yapabildiğini hiç imgelemez. Yargılayan tipe haliyle bu neredeyse akıl almaz gibi gelir ama ne var ki sezgisellerle uğraşırken bununla sık karşılaşıyorum.

658 Dışadönük sezgiselin dış nesnelere dikkate değer kayıtsızlığını içedönük sezgisel iç nesnelere kayıtsızlığıyla paylaşır. Tıpkı dışadönük sezgiselin sürekli yeni ihtimallerin izini sürmesi, kendisinin ve başkalarının esenliğinin aynı kayıtsızlıkla peşinden gitmesi, insanların düşüncelerini hiç önemsemeden baskı yapması, sonsuza kadar sürecek değişiklik arayışında henüz inşa edileni yıkması gibi, içedönük sezgisel de imgeden imgeye koşar, onlarla kendisi arasında hiçbir bağlantı kurmaksızın bilinçdışının bereketli rahminde her ihtimalin peşine düşer. Nasıl ki tezahürler dünyasını sadece duyumlayan insan için o dünya asla bir ahlak problemi teşkil etmi-

yorsa, iç imgeler dünyası da sezgisel için asla bir ahlak problemi değildir. İkisi için de bu bir estetik problem, algı sorunu, "duyum"dur. Bu nedenle, içedönük sezgisel kendi bedensel varoluşunun ya da bunun başkaları üzerindeki etkisinin az bilincindedir. Dışadönük şöyle derdi: "Gerçeklik onun için yok, kendini semeresiz fantezilere kaptırıyor." Yaratıcı hayat enerjisinin böyle bitip tükenmeyen bolluk içinde ürettiği bilinçdışı imgelerin algısı, acil fayda bakış açısından kuşkusuz semeresizdir. Ama bu imgeler hayata yeni bir potansiyel veren muhtemel dünya görüşlerini temsil ettiğinden, dış dünya için hepsinin en yabancısı olan bu işlev yekun psişik ekonomiden ayrı tutulamaz, tıpkı mütekabil insan tipinin halkın psişik hayatından ayrı tutulamadığı gibi. Bu tip olmasaydı, İsrail'de peygamberler olmazdı.

659 İçedönük sezgi bilinçdışının kalıtsal *a priori* temellerinden ileri gelen imgeleri kavrar. En özel doğasına tecrübenin ulaşamadığı bu arketipler bütün ata soyunun psişik işlevinin çökeltisidir; binlerce defa tekrarlanan, tiplerde yoğunlaşan organik hayatın genelde biriken tecrübeleri. . . Dolayısıyla, en eski çağlardan beri bu gezegende yaşanan her şey bu arketiplerde temsil edilir. Bunlar ne kadar sık, ne kadar yoğunsa ve ne kadar net odaklanılırsa o kadar arketip olur. Dolayısıyla arketip, Kant'ın ifadesini kullanırsak, sezginin algıladığı ve algılayarak yarattığı imgenin numeni olur.

660 Bilinçdışı, psişik *caput mortuum* gibi orada duruvermediği, bizimle birlikte var olduğu, olayların genel akışıyla içten içe bağlantılı dönüşümlere sürekli uğradığı için, içedönük sezgi, bu iç süreçleri algılamasıyla, bazı bilgiler sağlayabilir, dünyada neler olup bittiğini anlamak için bu bilgiler çok önemli olabilir. Hatta daha sonra gerçekten meydana gelen olaylar kadar yeni ihtimalleri de az çok net ana hatlarıyla önceden görebilir. Peygamberce sağduyusu, yaşanabilen her şeyin yasayla belirlenmiş seyrini temsil eden arketiplerle kurduğu ilişkisiyle açıklanabilir.

İçedönük Sezgisel Tip

661 İçedönük sezginin kendine özgü doğası üstünlük kazanırsa, kendine özgü bir insan tipi yaratır: Bir yandan gizem-

li hayalci ve kâhin, öte yandan sanatçı ve tuhaf biri. Sanatçıya bu tipin normal temsilcisi diye bakılabilir, kendini sezginin algılayıcı karakteriyle sınırlı tutma eğilimindedir. Sezgisel biri, algıda durur; onun asıl problemi algılama ve -yaratıcı sanatçı durumunda- algısına biçim vermektir. Ama tuhaf biri kendisini biçimlendiren ve belirleyen görsel fikirle yetinir. Sezginin yoğunlaşması sonucunda haliyle birey dokunulan gerçeklikten sıklıkla olağanüstü uzaklaşır; yakın çevresi için tam bir muamma haline bile gelebilir. Eğer bir sanatçıysa sanatında tuhaf, uzak şeyleri ortaya koyar, bütün renkler bir anda olağanüstü ve bayağı, güzel ve grotesk, yüce ve tuhaf parıldar. Sanatçı değilse genellikle yanlış anlaşılan bir dâhi, "hata yapmış" bir büyük adam, bir tür safdil bilge, "psikolojik" roman figürüdür.

662 Algıyı ahlak problemi haline getirmek için yargılama işlevlerini güçlendirmek gerektiğinden, sezgisel tipin buna eğilimi az olmakla birlikte, sezgisel algıyı saf estetikten ahlak dünyasına çevirmek için yargının biraz farklılaşması gerekir. Bu tipin bir türü böyle ortaya çıkar, yine de içedönük sezgiselin belirgin özelliği olmakla birlikte, temelde estetikten farklıdır. Sezgisel kendisini görüsüyle bağdaştırdığında, sadece algıyla ve algının estetik yapılandırılması ve değerlendirilmesiyle artık tatmin olmadığında ahlak problemi baş gösterir, şu sorularla yüzleşir: Benim için ya da dünya için bunun anlamı ne? Bu görüden benim için ya da dünya için çıkan ödev ya da görev ne? Yargısını bastıran ya da algılama yetilerinin yargısını esir aldığı saf sezgisel bu soruyla asla yüzleşmez, çünkü onun tek problemi algılama "yapabilme bilgisi"dir. Ahlak problemini anlaşılmaz, hatta saçma bulur ve huzurunu kaçıran görünün üzerinde düşünmekten olabildiğince kaçınır. Ahlak yönelimli sezgiselden farklıdır. O, görüsünün anlamını düşünür, görünün içkin öneminden ortaya çıkan ahlaki sonuçlardansa estetikle ilgili ihtimallerin gelişimiyle daha az ilgilenir. Yargısı, kendisinin bir insan ve sağlıklı bir insan olarak bir şekilde görüsüne dahil olduğunu, görünün sırf algılanacak bir nesne olmadığını, öznenin hayatına katılmak istediğini de çok defa belli belirsiz olmakla birlikte fark etmesine fırsat verir. Bu anlayışla, görüsünü hayatına dönüştürmek zo-

runda olduğunu hisseder. Ama çok genelde görüsüne güvenmeye eğilimli olduğundan, ahlaki çabaları tek taraflı olur; kendisini ve hayatını simge durumuna getirir –gerçi olayların iç ve dış anlamına uyum sağlar ama bugünün gerçeğine uyum sağlamaz. Anlayışsızlığı devam ettiği için, bugünün gerçeğini etkilemekten yoksun kalır. Dili halihazırda konuşulan dil değildir -çok öznelleşmiştir. Argümanında aklın ikna edici gücü yoktur. Sadece iddia eder ya da duyurur. "Çölde haykıran ses" tir o.

663 İçedönük sezgisel her şeyden çok nesne duyumunu bastırır ve bu onun bütün bilinçdışını çarpıtır. Arkaik karakterde telafi edici dışadönük duyum işlevine neden olur. Bilinçdışı kişilik, en iyi şekilde, epey alt ve ilkel düzende dışadönük duyum tipi olarak tanımlanabilir. Duyu-izlenimlerine olağanüstü bağlılıkla birleşen bu duyumun vasfı içgüdüsellik ve ölçüsüzlüktür. Bu, sezgiselin bilinçli tutumunun mağrur havasını telafi eder, ona belli bir ağırlık verir, öyle ki tam "yüceltme" önlenir. Ama bilinçli tutumun zorla abartılmasıyla iç algılara tam bir bağlılık gelişirse, bilinçdışı zıtlaşmaya geçer, nesneye aşırı bağlılığı bilinçli tutumla açıkça çelişen zorlanımlı duyumlara neden olur. Nevrozun biçimi zorlanım nevrozudur; evham semptomları, duyu organlarının aşırı hassasiyeti ve belli kişilere ya da nesnelere zorlanımlı bağlar buna eşlik eder.

İçedönük Akıldışı Tiplerin Özeti

664 Az önce anlatılan iki tip hakkında dışarıdan yargıya varmak neredeyse imkânsızdır. İçedönük oldukları ve sonuçta ifade kapasiteleri ya da istekleri az olduğu için, bu konuda naif bir bahane öne sürerler. Başlıca etkinlikleri içe yönlendiği için, çekingenlik, sır tutma, sempati eksikliği ya da belirsizlik ve görünürde yersiz bir utangaçlık dışında dışarıdan hiçbir şey görülmez. Herhangi bir şey yüzeye çıktığında genellikle bu, yetersizliğin dolaylı tezahürü ve görece bilinçdışı işlevlerdir. Böyle tezahürler haliyle bu tipe karşı geçerli bütün önyargıları harekete geçirir. Bu nedenle, çok defa küçümsenirler ya da en azından yanlış anlaşılırlar. Tıpkı kendilerini anlayamadıkları gibi -çünkü yargıya varmaktan çok büyük ölçüde

yoksundurlar- kamuoyunun kendilerini neden hep böyle küçümsediğini anlayacak güçleri de yoktur. İleriye yönelik çabalarının aslında yetersiz karakterde olduğunu anlayamazlar. Öznel olayların zenginliği görülerini etkiler. İçlerinde yaşadıkları şey öylesine büyüleyici, öylesine bitip tükenmeyen çekiciliktedir ki iletişim kurmak için yaptıkları azıcık şeyin kendi yaşadıklarını pek de içermediğini düpedüz fark edemezler. İletişimlerinin parça parça ve bölüm bölüm karakteri çevrelerindekilerden fazlasıyla anlayış ve iyi niyet ister; dahası, iletişimlerinde tek başına ikna gücü taşıyan kişisel sıcaklık yoktur. Tam tersine, bu tiplerin tavrı çok sıklıkla sert ve iticidir, gerçi onlar bunun farkında değildirler ve niyetleri de bu değildir. İçte algılananı anlaşılır dile tercüme etmenin ne kadar güç olduğunu anlamaya başladığımızda, bu insanlar hakkında daha adil bir yargıya varabiliriz, onlara daha çok sabır gösterebiliriz. Yine de bu sabır onları iletişim ihtiyacının tamamıyla dışında tutacak kadar ileri gitmemelidir. Onlara en büyük zararı verir bu sadece. Kader, belki başka insanlardan daha çok onlar için, ezici dış güçlükler hazırlar, içgörünün zehirledikleri üzerinde bunların çok çarpıcı bir etkisi vardır. Genelde, insanca bir itirafı onlardan zorla alabilen sadece yoğun bir kişisel ihtiyaçtır.

665 Dışadönük ve aklî bakış açısından bu tipler aslında en yararsız insanlardır. Ama daha yüksek bir bakış açısından böyle insanlar bereketli, sarhoş edici hayatıyla birlikte bu zengin, değişken dünyanın tamamıyla dışta değil, içte de mevcut olduğunun canlı kanıtlarıdırlar. Bu tipler aslında doğanın tek taraflı örnekleridir ama günün entelektüel modasının kör etmesini kabul etmeyen insanlar için birer derstir. Kendi tarzlarında birer eğitimci, kültürün destekleyicileridirler. Hayatları sözlerinden daha çok şey öğretir. Hayatları ve özellikle en büyük hataları -iletişim kurma beceriksizleri- vasıtasıyla uygarlığımızın en büyük yanlışlarından birini anlayabiliyoruz, yani sözlü ifadelere batıl inanç, sözler ve yöntemler yoluyla eğitime sınırsızca aşırı değer verme. Çocuk ebeveyninin önemli konuşmalarından kuşkusuz etkilenir ama ebeveyn bunun çocuğu eğittiğini gerçekten tasavvur eder mi? Aslında çocukları ebeveyninin hayatı eğitir –ebeveynin sözle

ve davranışla buna eklediği olsa olsa çocuğun kafasını karıştırmaya yarar. Aynısı öğretmen için de geçerlidir. Ama yönteme o kadar inanırız ki yöntem iyiyse onu pratiğe dökmesi öğretmeni kutsar gibi gelir. Yetersiz biri asla iyi öğretmen değildir. Ama öğrencisini gizlice zehirleyen zararlı yetersizliğini harika bir yöntemin ya da aynı ölçüde parlak bir konuşkanlık yeteneğinin arkasına gizleyebilir. Daha olgun yaşlarda öğrenci haliyle yararlı yöntemleri bilmekten daha iyisini istemez, çünkü zafer kazandıran yönteme inanan genel tutum onu zaten yener. Yöntemi doğru biçimde papağan gibi tekrarlayan bomboş kafanın en iyi öğrenci olduğunu çoktan öğrenmiştir. Bütün çevresi her başarının ve mutluluğun dışarıda olduğunun, insanın arzularının limanına varması için doğru yöntem gerektiğinin görsel kanıtıdır. Ya da din eğitmeninin hayatı içgörünün hazinesinden yayılan mutluluğu bir ihtimal kanıtlıyor mu? İçedönük akıldışı tipler daha mükemmel insanlığın hocaları elbette değildir; onlarda akıl ve akıl etiği yoktur. Ama hayatları başka bir ihtimali, uygarlığımızda ıstırap verecek kadar eksik olan iç hayatı öğretir.

D. Birincil ve İkincil İşlevler

666 Yukarıda belirtilen tanımlarda, okurlarıma, gerçek hayatta bu tiplerin böyle saf bir biçimde sık sık ortaya çıktıkları izlenimini vermeyi hiç arzu etmiyorum. Onlar adeta Galton ailesinin portreleridir, ortak ve tipik özellikleri seçilip fazlasıyla vurgulanır, bireysel özellikleriyse fazlasıyla yok edilir. Daha yakından incelemede, en farklılaşmış işlevin yanı sıra, daha az farklılaşmış ikincil önemde başka bir işlevin bilinçte her zaman mevcut olduğu ve farklılaşmış işlevle birlikte belirleyici bir etki yaptığı ana hatlarıyla görülür.

667 Netleştirmek için önemli noktaları tekrar edelim: Her işlevin ürünleri bilinçli olabilir ama işlev iradenin kontrolünde kullanıldığında ve aynı zamanda işlevi yöneten ilke bilincin yönelmesi için belirleyici bir ilke olduğunda işlevin "bilinçliliğinden" söz ederiz. Örneğin düşünüş sadece akla sonradan gelen bir düşünce ya da aynı konuyu uzun uzadıya düşünüp durma olmadığında, sonuçları mutlak bir geçerlilik sunduğunda bu doğrudur, öyle ki mantıklı sonuç, başka bir

kanıtla desteklenmeksizin, pratik eylemin hem saiki hem de garantisi olarak geçerlidir. Bu mutlak egemenlik ampirik yönden her zaman tek bir işleve aittir, bir tek işleve ait *olabilir*, çünkü başka bir işlevin aynı ölçüde bağımsız müdahalesi, ister istemez farklı bir yönelime neden olurdu, bu da en azından kısmen ilkiyle çelişirdi. Ama bilinçli uyum sürecinin belirsizliğe yer vermeyen, anlaşılır amaçları bulunması can alıcı bir koşul olduğu için, aynı güçte ikincil işlevin mevcudiyeti haliyle kabul edilmez. Pratikte durumun böyle olduğu görüldüğü gibi, bu ikinci işlev ancak ikincil önemi haiz olabilir. İkincil önemin nedeni, birincil işlev gibi kendi başına kesinlikle güvenilebilen ve belirleyici etken olarak geçerli olmaması, oyuna daha çok, yardımcı ya da tamamlayıcı bir işlevle girmesidir. Bu işlevler haliyle doğası baskın işleve zıt olmayan yardımcı işlevler halinde görünür. Örneğin, hissetme düşünmenin yanında asla ikinci işlev görevi yapamaz, çünkü hissetme doğası gereği düşünmeye çok zıttır. Düşünme, gerçek düşünmeyse ve kendi ilkesine sadıksa hissetmeyi titizlikle dışlamalıdır. Aynı düzeyde düşünen ve hisseden bireyler bulunduğu, iki işlevin de bilinç için aynı ölçüde saik güç olduğu olgusunu kuşkusuz ortadan kaldırmaz bu. Ama bu durumlarda farklılaşmış tip meselesi de yoktur, görece gelişmemiş düşünme ve hissetme vardır. İşlevlerin tek biçimli bilinç ya da tek biçimli bilinçsizlik durumu ilkel zihniyet belirtisidir.

668 İkincil işlevin doğasının birinci işleve zıt değilse de her zaman ondan farklı olduğunu tecrübe gösterir. Birincil işlev olan düşünme yardımcı işlev sezgiyle kolayca ya da aslında duyumla aynı ölçüde iyi eşleşebilir ama daha önce gözlemlendiği gibi, duyguyla asla eşleşmez. Ne sezgi ne de duyum düşünmeye zıttır; dışlanmaları kesinlikle gerekmez, zira -yargılama işlevi olarak düşünmeyle başarıyla rekabet eden- hissetme gibi, bunların doğası düşünmenin dengi ve zıddı değildir, düşünceye istenen yardımı yapabilen algı işlevleridir. Ama düşünmeyle aynı farklılaşma düzeyine gelir gelmez düşünmenin bütün yönelimiyle çelişen bir tutum değişikliğine neden olurlardı. Yargıya varma tutumunu algılama tutumuna dönüştürürlerdi; bunun üzerine, düşünceden ayrı tutulamayan aklîlik ilkesi algılamanın akıldışılığı lehine baskılanırdı. Dolayısıyla, yardımcı işlev kendi ilkesinin özerkliğini

iddia etmeksizin, baskın işlevin *hizmetini gördüğünde* mümkün ve yararlıdır.

669 Pratikte karşılaşılan bütün tipler için, bilinçli yani birincil işlevin yanı sıra, görece bilinçdışı yani birincil işlevin doğasından her bakımdan farklı bir yardımcı işlevin bulunduğu kuralı geçerlidir. Sonuçta meydana gelen bileşimler çok iyi bilinen bir resmi ortaya koyar, örneğin duyumla birleşen pratik düşünüşün, sezgiyle ilerleyen spekülatif düşünüşün, his-değerlerinin yardımıyla imgelerini seçen ve sunan sanatsal sezginin, güçlü idrak yoluyla, görüsünü anlaşılır bir düşünce halinde sistemleştiren felsefi sezginin vs. resmidir bu.

670 Bilinçdışı işlevler de keza bilinçli işlevlere tekabül eden kalıplar halinde gruplara ayrılır. Dolayısıyla, bilinçli pratik düşünmenin mütekabili, sezgiden daha güçlü bir engellenme altındaki hisle beraber, belki bilinçdışı sezgisel-hissetme tutumu olabilir. Bu özellikler ancak pratikte bu vakaların tedavisiyle ilgilenen birinin ilgi alanına girer ama bunları bilmesi önemlidir. Örneğin harika bir düşünen tiple karşılaşan analistin hissetme işlevini bilinçdışından ortaya çıkarmak için elinden geleni yaptığını sık sık gözlemledim. Bu girişimin başarısız olacağı önceden bellidir, çünkü bilinçli bakış açısının çok fazla ihlalini içerir. İhlal yine de başarılsaydı, ardından, hastanın analiste gerçekten zorlanımlı bağımlılığı, ancak acımasızca son verilebilecek bir aktarım gelirdi, çünkü bakış açısından mahrum bırakılan hasta analistini bakış açısı haline getirir. Ama gelişimin yolu yardımcı işlevle -aklî tip vakasında akıldışı işlevlerden biriyle- devam ettiğinde, bilinçdışı olan ve en çok bastırılan işleve yaklaşım, bilinçli bakış açısının yeterli korumasıyla adeta kendiliğinden açığa çıkar. Hastaya ne olup bittiği ve neyin mümkün olduğu konusunda daha geniş bir bakış açısı verir, öyle ki hastanın bilinci bilinçdışının baskınlarına karşı yeterince korunur. Öte taraftan, bilinçdışının darbesini hafifletmek için, bilinçte mevcut aklî yardımcı işlevin daha güçlü gelişmesine akıldışı tipin ihtiyacı vardır.

671 Bilinçdışı işlevler arkaik, hayvani durumda mevcuttur. Rüyalarda ve fantezilerde bunların birer simge halinde ortaya çıkması genellikle iki hayvan ya da iki canavar arasındaki savaşla ya da karşılaşmayla tasvir edilir.

XI
Tanımlar

[Bu bölüm, *Analitik Psikoloji Sözlüğü* başlığıyla müstakil bir eser olarak yayınlanmıştır.]

Son Söz

845 Fransız Devrimi'nin meyvelerinin -"Liberté, Egalité, Fraternité- hem siyasal hakları aynı genel düzeye çıkarma ya da indirme hem de daha büyük umutla, dış düzenlemeler ve eşitlikçi reformlarla mutsuzluğu topyekun ortadan kaldırma amacı güden geniş bir sosyal harekete dönüştüğünün görüldüğü çağımızda, bir ulusu oluşturan öğelerin hiç de eşit olmadığından söz etmek aslında boşuna külfettir. Herkesin yasa önünde eşit olması, siyasette herkesin oy kullanması, kişinin miras aldığı toplumsal konum ve ayrıcalıkla kardeşinden haksız yarar sağlamaması elbette iyi bir şey olmakla birlikte, eşitlik fikrinin hayatın başka alanlarına yayılması bariz bir şekilde daha az iyidir. Hayatın tekdüze düzenlenmesinin mutluluğun tekdüze dağıtılmasını kendiliğinden sağlama alacağı fikrini beslemek için, insanın basireti ya çok bulanık olmalı ya da topluma çok sisli bir mesafeden bakmalıdır. Böyle biri, gelir ya da fırsat eşitliğinin herkes için yaklaşık aynı değeri taşıdığını tasavvur ederse hezeyanda epey ileri gitmiş olmalıdır. Ama yasa koyucu olsaydı, en büyük fırsatların dışarıda değil, içeride yattığı bütün bu insanlar için ne yapardı? Adil olsaydı birine diğerinden en az iki kat para vermesi gerekirdi, çünkü biri için çok fazla olan diğeri içine çok az anlamına gelirdi. Hiçbir toplumsal yasama insanlar arasındaki psikolojik farkların, insan toplumunun en hayati enerjisini üreten bu en gerekli etkenin üstesinden gelemeyecektir. Bu yüzden, insanların heterojenliğinden söz edersek, faydalı bir amaca yarayabilir bu. Bu farklar mutluluk için o kadar farklı talepler içerir ki ne kadar mükemmel olursa olsun hiçbir yasa onları şöyle böyle bile değil, asla karşılayamaz. Hayatın görünüşte hiçbir biçiminin, her ne kadar eşitlikçi ve adil görünebilse de şu ya da bu insan tipi için adaletsizlik içermeyeceği

düşünülemez. Buna rağmen, -siyasal, toplumsal, felsefi veya dinsel- her tür coşkun kimsenin tekdüze dış koşulları bulmak için yoğun emek harcaması ve bu dış koşulların herkes için daha büyük mutluluk fırsatlarını beraberinde getireceğini düşünmeleri, dış dünyanın özellikle yönlendirdiği genel hayat tutumuyla da bağlantılı gibi geliyor bana.

846 Bu geniş kapsamlı meseleye burada değinmekten daha fazlasını yapmak imkânsız, çünkü böyle mülahazalar bu kitabın kapsamı dışında. Biz burada sadece psikolojik problemle ilgileniyoruz, farklı tipik tutumların mevcudiyeti hem psikoloji için hem de insan psikolojisinin belirleyici rol oynadığı hayatın ve bilimin bütün dalları için ilk sırada gelen problemdir. Örneğin, sadece bir felsefe tarihi olmayan her felsefenin kişisel psikolojik öncüle bağlı olduğu ortalama zekâ düzeyinde herkes için besbellidir. Bu öncülün doğası tamamıyla bireysel olabilir, aslında herhangi bir psikolojik eleştiri yapılırsa genellikle böyle bakılır. Meselenin çözümlendiği düşünülür. Ama bu, bireysel önyargı diye bakılanın her koşulda böyle olmadığını, çünkü belli bir filozofun bakış açısının sıklıkla hayli taraftarı bulunduğunu gözden kaçırmaktır. Taraftarları için bu, düşünmeden yankıladıkları için değil, tamamıyla anlayıp kabul edebildikleri için kabul edilebilirdir. Filozofun bakış açısını sadece bireysellik belirleseydi böyle bir anlayış imkânsız olurdu, zira bu durumda onun ne anlaşıldığı ne de ona hoşgörü gösterildiği çok kesindir. Takipçilerinin anlayıp kabul ettikleri bakış açısının özelliği, toplumda aynı ya da benzer biçimde birçok temsilcisi bulunan *tipik* bir kişisel tutuma tekabül etmelidir. Esasında, iki taraftan da partizanlar birbirine ancak dışarıdan saldırırlar, muhalifinin zırhının çatlak yerlerini her zaman arayıp bulurlar. Bu tür atışmalar genellikle semeresizdir. Tartışma, ilk başta kaynaklandığı psikolojik alana taşınsaydı, değeri dikkat çekecek kadar fazla olurdu. Konum değişikliği çok geçmeden çeşitli psikolojik tutumları ortaya koyar, her bir tutum kendi başına var olma hakkına sahiptir ve her biri birbirine uymayan teorilerin oluşturulmasına katkıda bulunur. Tartışma dış uzlaşmayla çözümlenmeye çalışıldığı sürece, ilke ihtirasının henüz tutuşturmadığı sığ zihinlerin en mütevazı talepleri karşılanır sadece.

Bence, gerçek anlayışa ancak psikolojik öncüllerin çeşitliliği kabul edildiğinde ulaşılabilir.

847 Benim yaptığım işte, insanların aslında kendi bakış açılarından başkasını anlayıp kabul etmekten aciz oldukları her daim fazlasıyla ortaya çıkar. Ufak tefek şeylerde hiç de çok yaygın olmayan sabır ve hoşgörüyle ve aynı ölçüde ender olan iyi niyetle birleşen yüzeysel genel bakış, anlayıştan yoksunluğun insanla insan arasında oluşturduğu uçurumun üzerine köprü kurmaya yardım edebilir. Ama daha önemli, özellikle de idealle ilgili meselelerde esasında anlayış imkân sınırının dışında gibi gelir. İnsanın varoluşunun trajikomik payandaları arasında gayret ve yanlış anlama kuşkusuz hep olacaktır ama inkar edilemeyecek bir nokta var ki orman kanunundan, çekişen tarafların üzerinde yer alan mahkemeler ile doğru ve yanlış standartlarının tesis edilmesine neden olan şey yine de uygarlığın ilerlemesidir. Çarpışan görüşlerin çözüme ulaştırılmasının temeli farklı tutum tiplerini kabul etmektir –hem böyle tiplerin mevcudiyetinin hem de her insanın, başkasının bakış açısını tam olarak anlamayacak kadar kendi tipinde mahpus kaldığının kabul edilmesi. Titizlik isteyen bu talebi kabul edememe, yani başkasının bakış açısını ihlal etme pratikte kaçınılmazdır. Ama çatışan tarafların mahkemede doğrudan şiddetten kaçınmaları, iddialarını yasanın adaletine ve yargıcın tarafsızlığına ibraz etmeleri gibi, kendi taraflılığının bilincinde olan her tip muhalifini kötüye kullanmaktan, ona kuşku ve aşağılama yağdırmaktan kaçınmalıdır.

848 Tip tutumları problemini göz önüne alıp ana hatlarıyla sunarken, birey psikolojisinin neredeyse sonsuz çeşitleri ve dereceleri bilgisine küçük bir payla katkıda bulunabilme umuduyla, hayata bakışın mümkün olan birçok yolunun bu resmini okurlarıma göstermeye uğraşıyorum. Yaptığım tip tanımlarından, burada sunduğum dört ya da sekiz tipin yegane mevcut tipler olduğunu sandığım sonucuna kimsenin varmayacağını düşünüyorum. Ciddi bir kavram yanılgısı olurdu bu, zira bu tutumların başka bakış açılarından da göz önüne alınıp sınıflandırılabildiğinden hiç kuşkum yok. Aslında, bu kitapta bu ihtimallerin karineleri var, örneğin, Jor-

dan'ın etkinlik açısından sınıflandırması. Ama tiplerin sınıflandırılmasının ölçütü ne olursa olsun, alışılmış çeşitli tutum biçimlerini karşılaştırmak eşit sayıda psikolojik tip sonucunu doğuracaktır.

849 Mevcut tutumlara burada benimsenenden başka bakış açılardan kolayca bakılabilirse de psikolojik tiplerin mevcudiyetine karşı kanıt göstermek zor olurdu. Muhaliflerimin tipler meselesini bilimin gündeminden çıkarmak için çok çaba göstereceklerinden hiç kuşkum yok, çünkü tip problemi genel geçerlilik iddiasında bulunan her bir kompleks psişik süreç teorisi için, en azından, hiç de hoş karşılanmayan bir engel olmalıdır. Kompleks psişik süreç teorisinin her biri, tek tip bir insan psikolojisini varsayar, tıpkı bilimsel teorilerin genelde doğanın temelde bir ve aynı olduğunu varsayması gibi. Ama psikolojinin kendine özgü bir koşulu vardır, bu teorileri oluştururken psişik süreç hem nesne hem de aynı zamanda öznedir. Her münferit vakada öznenin aynı olduğu sanılırsa teori oluşturmanın öznel sürecinin de her yerde aynı olduğu sanılabilir. Kompleks psişik süreçlerin doğasıyla ilgili çok çeşitli teorilerin mevcudiyeti yine de bunun böyle olmadığını gösterir. Haliyle, her yeni teori diğer bütün teorilerin yanlış olduğunu varsaymaya hazırdır, bunun tek nedeni, genellikle, müellifinin öznel görüşünün kendinden öncekilerden farklı olmasıdır. Anladığı psikolojinin *kendisinin*, üstüne üstlük kendi tipinin psikolojisi olduğunu kabul etmez. Araştırdığı psişik sürecin, yani kendi tipine uyan psişik sürecin tek bir doğru yorumu olabildiğini sanır. Kendilerince onunki kadar doğru olan bütün diğer görüşler –hepsi hepsi neredeyse yedi görüş olduğunu söyleyebilirim- onun için anormalliktir. Kendi teorisinin geçerliliği için, insan psikolojisinde farklı tiplerin mevcudiyetini kabul eden bir görüşe canlı ama anlaşılabilir bir nefret duyacaktır, çünkü onun görüşü doğruluğunun, diyelim ki sekizde yedisini kaybedecektir. Zira kendi teorisinin yanı sıra, aynı süreçle ilgili diğer yedi teoriye aynı derecede doğru diye bakacak ya da bu kadarı fazlaysa, en azından ikinci bir teoriye kendisininkine eşit bir değer verecekti.

850 İnsan psikolojisinden büyük ölçüde bağımsız ve bu nedenle de nesne diye bakılabilen doğal sürecin tek bir doğru

açıklaması bulunabildiğine çok inanıyorum. Herhangi bir cihazla nesnel olarak kaydedilemeyen kompleks psişik sürecin açıklamasının, zorunlu olarak, bu öznel sürecin ürettiği tek açıklama olması gerektiğine de inanıyorum. Başka bir deyişle, böyle bir kavram kavramın müellifinin açıklamaya çalıştığı psişik sürece tekabül ettiğinde üretebilir; ama açıklanacak süreç müellifin yaşadığı süreçle örtüştüğünde kavrama tekabül edecektir. Müellif ne açıklanacak süreci ne de bunun benzerini yaşamadıysa tam bir muammayla karşı karşıya kalırdı, bunun açıklamasını süreci bizzat yaşayan birine bırakırdı. Örneğin benim bir görüm varsa nesnel olarak kaydeden hiçbir cihaz bunun nasıl kaynaklandığını keşfetmemi sağlamaz; kaynağını ancak kendi anladığım kadarıyla açıklayabilirim. Ama "anladığım kadarıyla" ifadesinde yanlılık vardır, zira en iyi ihtimalle açıklamam, görü sürecinin bana kendini sunma tarzından başlar. Ama görü sürecinin kendini herkese aynı ya da benzer tarzda sunduğunu ne hakla varsayıyorum?

851 Öznel yargının bu genellemesinin lehine bir argüman olarak insan psikolojisinin tekdüzeliği her zaman ve her yerde neden göstererek kanıtlanır. Şahsen ben psişenin tekdüzeliğine öyle derinden inanıyorum ki kolektif bilinçdışı kavramında özetledim bile; evrensel ve homojen bir alt katman olarak, öyle tekdüzedir ki aynı mit ve aynı peri masalı motifleri yeryüzünün her köşesinde bulunur, sonuçta eğitimsiz Amerikalı Zenci rüyasında Yunan mitolojisinin motiflerini görür, İsviçreli memur psikozunda Mısırlı Gnostikin vizyonunu yeniden yaşar. Ama bilinçli psişenin aynı derecede fazla heterojenliği bu temel homojenliği dengeler. Bir ilkelle, Perikles döneminde bir Atinalıyla modern Avrupalının bilinci arasında nasıl da ölçülemeyen bir mesafe vardır! Bilgili bir profesörle eşinin bilinci bile ne kadar farklıdır! Zihinler tekdüze olsaydı günümüzün dünyası neye benzerdi? Hayır, bilinçli psişenin tekdüzeliği nosyonu bir akademik ejderhadır, üniversite hocasının öğrencilerin karşısına çıktığında işini kolaylaştırır ama gerçeklik karşısında onu sıfıra indirir. En içteki doğaları yıldızlar kadar uzak mesafelerle birbirinden ayrılan bireyler arasındaki farkların çok dışında, birey sınıfları olarak tipler büyük ölçüde birbirinden farklıdır, görüş farklarını genelde bu tiplerin mevcudiyetine atfetmeliyiz.

852 İnsan psişesinin tekdüzeliğini keşfetmek için bilincin temellerine inmeliyim. Birbirine benzeyen her şeyi ancak orada bulurum. Herkes için ortak bir teori oluşturursam psişeyi temeline ve kökenine göre açıklarım. Ama tarihsel ve bireysel farklılaşmayı açıklamak için bunun yapacağı hiçbir şey yok. Böyle bir teoriyle bilinçli psişenin özelliklerini görmezden gelirim. Psişenin bütün öbür yanını, özgün tohum durumundan farklılaştığını aslında kabul etmem. İnsanı filogenetik prototipine indirgerim ya da onu temel süreçlerine ayrıştırırım; insanı yeniden inşa etmeye çalıştığımda, indirgeme durumunda maymun, ayrıştırma durumunda karşılıklı amaçsız ve anlamsız etkinlikte bulunan temel süreçlerin karışıklığı ortaya çıkar.

853 Psişeyi tekdüzeliğine dayanarak açıklamak kuşkusuz hem mümkündür hem de tamamıyla doğrulanabilir. Ama bütünlüğü içinde psişenin resmini yapmak istersem, psişelerin çeşitliliğini unutmamalıyım, çünkü bilinçli bireyin psişesi, bilinçdışı temeli gibi, psikolojinin genel resmine dahildir. Teorileri oluştururken haklı olarak farklılaşmış psişelerden başlayabilirim ve aynı süreci farklılaşmanın bakış açısından göz önüne alabilirim, tekdüzeliğin bakış açısından göz önüne aldığım gibi. Bu beni haliyle, ilk görüşe taban tabana zıt bir görüşe sevk eder. Bireysel değişken diye ilk resme dahil edilmeyen her şey başka farklılaşmaların başlangıç noktası olarak artık önem kazanır; tekdüzeliği nedeniyle daha önce özel değere sahip her şey sadece kolektif olduğu için artık değersiz gibi gelir. Bu açıdan her zaman bir şeyin nereden geldiğine değil, nereye gittiğine dikkat edeceğim; halbuki ilk açıdan hedefe değil, kökene önem veriyordum. Dolayısıyla, aynı psişik süreci birbirine zıt ve birbirini dışlayan iki teoriyle açıklayabilirim, ikisinin de yanlış olduğunu söyleyemem, çünkü psişenin tekdüzeliği birinin, çeşitliliğiyse diğerinin doğru olduğunu kanıtlıyor.

854 Büyük bir zorluğa yol açar bu, daha önceki kitabımı okumak hem bilimle ilgilenenler hem de meslekten olmayanlar için bu zorluğu daha da ağırlaştırır, sonuçta birçok uzman kafa karışıklığına itilir. Kitabımda vaka malzemesinin yardımıyla iki görüşü de sunmaya çalıştım. Ama gerçeklik ne teorilerden meydana geldiği ne de teorilerin izinden gittiği için,

farklı diye düşünmemiz gereken iki görüş onda birleşir. Her biri geçmişin ürünüdür ve gelecekte bir anlam taşır, ikisinin de son mu, başlangıç mı olduğu kesin bir şekilde söylenemez. Psişede canlı olan her şey gökkuşağının renklerinde parıldar. Psişik sürecin tek bir açıklaması bulunduğunu düşünen biri için, birbiriyle çelişen iki teoriyi gerektiren psişik içeriklerin bu hayatiyeti umutsuzluk meselesidir, özellikle bu kişi basit ve karmaşık olmayan doğruları seviyorsa, ikisini de aynı anda düşünemiyorsa.

855 Öte yandan, psişeye bu iki tarzda –benim verdiğim adla indirgemeci ve inşacı- bakıldığında açıklama imkânlarının tükendiğine inanmıyorum. Psişik sürecin aynı derecede "doğru" diğer açıklamalarının yine de öne sürülebildiğine inanıyorum, aslında bunlar tipler kadar çoktur. Dahası, bu açıklamalar birbirleriyle iyi kötü uyuşacaktır, tıpkı tiplerin kişisel ilişkilerinde birbirleriyle uyuştukları gibi. Dolayısıyla, insan psişelerinin tipik farklarının mevcudiyeti kabul edilirse -kabul edilmemesi için hiçbir neden göremediğimi itiraf edeyim- bilim teorisyeni can sıkıcı bir ikilemle karşılaşır, ya aynı süreçle ilgili birbiriyle çelişen çok sayıda teorinin yan yana mevcudiyetini kabul edecek ya da kendisininkinin tek doğru yöntem ve tek doğru teori olduğunu iddia eden bir hizip bulmaya daha baştan mahkûm bir girişimde bulunacaktır. Çok sayıda teorinin mevcudiyetini kabul etme ihtimali, kendi içinde çelişen "aynı anda iki zıt fikre inanma" işleminin olağanüstü zorluğuyla karşılaşmakla kalmaz, entelektüel ahlakın ilk ilkelerinden birini çiğner: *Principia explicandi non sunt multiplicanda preater necessitatem*. Ancak psikolojik teoriler durumunda açıklamaların çoğulluğunun gerektiği daha baştan verilir, çünkü başka bir bilimsel teorinin tersine, psikolojik açıklamanın nesnesi özneyle aynı anda birlikte var olur: Bir psikolojik süreç diğerini açıklamalıdır. Bu ciddi zorluk düşünen insanları zaten dikkate değer kaçamaklara çekmiştir, örneğin psişik sürecin dışında duran ve tabi psişeyi nesnel olarak düşünebilen "nesnel idrak" varsayımı ya da idrakin kendi dışında durabilen ve kendini düşünebilen bir yeti olduğu yolunda benzer varsayım. Bütün bu yolların Arşimet-vari dünya dışı noktalar yaratacağı, idrakin dayanaklarının üzerine

bunların sayesinde çıkacağı sanılır. Insanın uygun çözümler için duyduğu derin ihtiyacı çok iyi anlıyorum ama hakikatin bu ihtiyaca neden boyun eğmesi gerektiğini anlamıyorum. Şuna da inanabiliyorum ki birbiriyle çelişen açıklamaların paradoksu yerine, psişik süreci en basit muhtemel içgüdü temeline indirip böylece bıraksaydık ya da ona kurtuluşun metafizik amacını atfedip bu umutla huzur bulabilseydik estetik yönden çok daha doyurucu olurdu.

856 Ama idrakimizle her neyin içyüzünü anlamaya çalışsak, kolaylık adına *petitio principii* değil dürüst bir iş olacaksa, paradoksla ve görecelilikle bitecektir. Psişik süreci entelektüel anlamanın paradoksla ve görecelilikle bitmesi gereğinin önüne geçilemez, çünkü idrak, insanın nesnel dünyada imgelerini inşa etmesine doğası gereği hizmet etmesi için tasarlanan birçok psişik işlevden biridir. Dünyayı sadece idrak ederek anlıyormuş gibi yapmamalıyız; hissederek de onu anlarız. Bu nedenle, idrakin yargısı olsa olsa ancak yarı doğrudur ve dürüstse yetersizliğini de itiraf etmelidir.

857 Olgulara rağmen tiplerin mevcudiyetini kabul etmemenin yararı azdır. Tiplerin mevcudiyeti hesaba katılınca, her psişik süreç teorisi sırası geldiğinde, kendisi de bir psişik süreç, yani insan psikolojisinin spesifik bir tipinin gerekçesiyle birlikte açıklanması olarak değerlendirilmeye sunulmalıdır. Daha ileri bir sentez yapmak için işbirliğine girecek malzeme psişenin ancak bu tipik kendini tasvirlerinden derlenebilir.

Ek
Psikolojik Tipoloji Üzerine Dört Bildiri

I

Psikolojide Tipler Araştırmasına Katkı[1]

858 Histerinin ve şizofreninin genel veçhelerinin çarpıcı bir zıtlık ortaya koyduğu iyi bilinir, hastaların dışarıya karşı tutumlarında bu özellikle bellidir. Histerik, nesneyle ilişkilerinde normalin üzerinde his yoğunluğu sergiler, şizofrense normal düzeye asla gelmez. Birinin klinik tablosu abartılı heyecan, diğerininki çevreye karşı aşırı duyarsızlıktır. Kişisel ilişkileri söz konusu olduğunda şizofren hastalarımızın tersine histerik hastalarımızla tesir ahengini sürdürebilmemiz bu farkı ortaya koyar. İki hastalık tipi arasındaki zıtlık diğer semptomatolojilerinde de gözlemlenebilir. Histerinin entelektüel semptomları, hastanın geçmişinin ve bireysel tarihçesinin doğal ve insani bir tarzda açıklayabildikleri fantezi ürünleridir; şizofrenide, tam tersine, fantezi ürünleri uyanık durumunun psikolojisinden çok rüyalarla daha yakından ilgilidir. Dahası, bunlar belirgin bir arkaik özellik taşır, ilkel imgelemin mitolojik yaratıkları hastanın kişisel anılarından daha çok görülür. Son olarak, histeride çok yaygın görülen, iyi bilinen çarpıcı organik hastalıkları uyaran fiziksel semptomlar şizofrenin klinik tablosunda bulunmaz.

859 Bütün bunlardan, histerinin belirgin özelliğinin libidonun merkezkaç hareketi olduğu, şizofrenideyse hareketin daha çok merkezcil olduğu açıkça görülür. Ne var ki hastalığın telafi edici etkileri tamamıyla ortaya çıktığında tam tersi

---

[1] [1913 Eylül'ünde (Jung'la Freud'un son defa karşılaştıkları) Münih Psikanaliz Kongresi'nde yapılan ama 1960'a kadar Almanya'da basılmayan konuşma: "Zur Frage der psychologischen Typen", *Gesammelte Werke*, 6, Ek, s. 541 vd. Yazarın gözden geçirdiği Fransızca çevirisi *Archives de psychologie* (Cenevre) XIII: 52 (Aralık 1913), 289-99'da yayımlandı, C. E. Long, "A Contribution to the Study of Psychological Types" adıyla İngilizceye çevirdi, *Collected Papers on Analitycal Psychology* (Londra ve New York), s. 287 vd. -EDİTÖRLER]

geçerlidir. O zaman, histeriğin libidosunun genişleme hareketi engellenir ve gerilemek zorunda kalır; hastalar ortak hayata katılmayı bırakır, gündüz düşlerine sarınır, yataktan çıkmaz, hasta odalarına kapanırlar vb. Şizofren, hastalığının kuluçka döneminde kendi içine çekilmek için dış dünyaya benzer tarzda yüz çevirir ama sağlıksız telafi dönemi geldiğinde, ölçüsüz, dayanılmaz ya da düpedüz saldırgan davranarak çevresindekiler onu fark etsinler diye kendini zorlar, dikkati üzerine çekmek zorunda gibi görünür.

860 Libidonun bu zıt hareketlerini tanımlamak için *dışa dönme* ve *içe dönme* terimlerini kullanmayı, daha sonra da patolojik vakalarda bunları *geriye yönelik* diye nitelemeyi öneriyorum; bu durumda, hepsini heyecanın esinlediği hezeyanlı fikirler, kurgular ya da fantastik yorumlar hastanın şeylerle ya da kendisiyle ilgili vardığı yargıyı çarpıtır. Kişi bütün ilgisini dış dünyaya, nesneye yönelttiğinde ve ona olağandışı önem ve değer atfettiğinde dışa dönmeden söz ederiz. Tam tersine, nesnel dünya adeta karanlığa gömüldüğünde ya da değeri düştüğünde, birey kendi ilgisinin merkezini işgal edip kendi gözünde dikkate alınmaya değer tek insan haline geldiğinde bu içe dönme durumudur. Histeriğin yanılsamalarını ve öznel değerlendirmelerini nesneye yansıttığı, Freud'un *aktarım* dediği fenomene ben *geriye yönelik dışa dönme* diyorum. Bu fantastik fikirler öznenin kendisine atıfta bulunduğunda, şizofrenide gördüğümüz zıt fenomene tam tersine *geriye yönelik içe dönme* diyorum.

861 Basit psişik mekanizmalar olarak, libidonun birbirine zıt bu iki hareketinin aynı bireyde sırayla çalışabildiği bellidir, çünkü sonuçta farklı yöntemlerle aynı amaca yani kişinin iyiliğine yardıma hizmet ederler. Freud, histerik dışa dönme mekanizmasında, bir *bastırma* süreciyle, kişiliğin tatsız anılardan ve izlenimlerden kurtulmak, bunun komplekslerinden azade olmak istediğini bize öğretmiştir. Birey, bu acı veren içerikleri unutmak ve geride bırakmak için nesneye sarılır. İçe dönme mekanizmasında, tam tersine, libido tamamıyla komplekslerine yoğunlaşır, kişiliğini dış gerçeklikten koparmak ve tecrit etmek ister. Aslında, bu psikolojik süreç, "bastırma" değil de nesnel dünyanın "değerinin düşmesi" terimiyle daha iyi açıklanan fenomenle ilişkilidir.

862 Bu kapsamda, dışa dönme ve içe dönme aynı bireyde gözlemlenebilen iki psişik tepki tarzıdır. Histeri ve şizofreni gibi böyle birbirine zıt iki rahatsızlığın belirgin özelliğini dışa dönme ya da içe dönme mekanizmalarının ağır basmasının oluşturması, iki mekanizmadan birinin ağır basmasıyla fark edilebilen normal insan tiplerinin de bulunabildiğini akla getirir. Aslında hastalık ortaya çıkmadan çok önce, şizofren hasta kadar histerik hastaya da çocukluğunun ilk yıllarına kadar giden, ağır basan özgül tipinin damga vurduğunu psikiyatrlar çok iyi bilirler.

863 Binet'nin çok yerinde işaret ettiği gibi, bir nevroz belli kişilik özelliklerini vurgulayarak belirginleştirir. Histerik denen karakterin bariz nevrozun ürünü olmadığı, kısmen ondan önceye tarihlendiği uzun zamandır bilinmekte. Hoch şizofreni hastalarının tarihçelerinde yaptığı araştırmalarda aynısına işaret etmiştir; hastalık başlamadan önce var olan "içe kapanık" kişilikten söz eder. Şayet böyleyse, iki tipi patoloji alanının dışında bulmayı kuşkusuz bekleyebiliriz. Dahası, literatürde iki tip zihniyetin varlığına çok sayıda tanıklık vardır. Konuyu bütünüyle ele alma iddiasında bulunmadan, çarpıcı birkaç örnek vereyim.

864 Benim bildiğim kadarıyla, bu yönde en iyi gözlemleri yaptığı için William James'a teşekkür etmeliyiz. William James şu ilkeyi öne sürdü: "Profesyonel filozof, mizacı her ne olursa olsun, felsefe yaparken, mizacını örtbas etmeye çalışır."[2] Psikanalizin ruhuna bütünüyle uyan bu fikirden yola çıkarak, filozofları iki sınıfa ayırır: "yumuşak başlı" ve "dik başlı" ya da onlara "ruhsal düşünen" ve "materyalist düşünen" de diyebiliriz. Terimler libidonun zıt hareketlerini açıkça belirtir. Birinci sınıf, libidosunu düşünce dünyasına yönlendirir ve ağırlıklı olarak, içedönüktür; ikincisi maddiyata ve nesnel gerçekliğe yönlendirir, dışadönüktür.

865 Her şeyden önce James, "yumuşak başlı"nın belirgin özelliğinin "ilkelere uyma", aklîlik olduğunu belirtir.[3] Yumuşak başlılar ilke ve sistem insanlarıdırlar; soyut akıl yürüt-

---

[2] *Pragmatism*, s. 7. karş. yk. par. 505 vd.

[3] *A.g.e.*, s. 12.

meyle, mantıklı çıkarsamalar ve tamamıyla aklî kavramlarla hayata egemen olmak ve hayatı aşmak isterler. Olgulara pek aldırmazlar ve ampirik fenomenlerin çokluğu pek canlarını sıkmaz ya da huzurlarını kaçırmaz; verileri kendi ideal inşalarına zorla uydururlar ve her şeyi kendi *a priori* öncüllerine indirgerler. Hegel'in gezegen sayısını önceden belirlemesinin yöntemi buydu. Patoloji alanında, yine paranoyakların arasında bu tip filozofla karşılaşırız, gerçeğe dayalı bütün kanıtlar tersini gösterse de o, istifini bozmaz, evrene kendi hezeyanlı anlayış biçimlerini dayatır, her şeyi yorumlamanın bir yolunu bulur ve Adler'e göre, her şeyi kendi önyargılı sistemine uygun "düzenler".

866 James'in saydığı bu tipin diğer belirgin özellikleri, mantıklı olarak bu öncüllerden çıkar. "Yumuşak başlı" insan "entelektüel, idealist, iyimser, dindar, özgür iradeli, birci, dogmatik"tir. Bütün bu nitelikler, libidonun neredeyse özellikle entelektüel hayatta yoğunlaştığını ortaya koyar. Düşüncenin iç dünyasına bu yoğunlaşma içe dönmeden başka bir şey değildir. Bu filozoflarda tecrübe rol oynadığında, sonuçta, ancak soyutlamak, olayların çokluğuna ve kaosuna düzen vermek için zorunlu bir ihtiyacı harekete geçirme hizmeti görür, bu da saf öznel düşünmeyi yaratır.

867 Öte yandan, "dik başlı" insan "olgulara uyan" ampiriktir. Tecrübe onun efendisi, olgular rehberidir ve bunlar onun bütün düşünüşüne renk katar. Önemsediği, yalnızca dış dünyadaki elle tutulan fenomenlerdir. Düşünce yalnızca dış tecrübeye tepkidir. Ona göre, ilkeler her zaman olgulardan daha az değerlidir; dik başlının herhangi bir ilkesi varsa, bu ilke olayların akışını yansıtır ve tamamlar, sistem oluşturamaz. Bu nedenle, teorileri iç çatışmaya eğilimlidir ve ampirik malzemenin birikimiyle kaplıdır. Psişik gerçeklik onda gözlem yapma, zevk ve acı tecrübesiyle sınırlıdır; dik başlı bunun ötesine geçmez, ne de felsefi düşüncenin haklarını tanır. Fenomenler dünyasının her zaman değişen yüzeyinde kalır, istikrarsızlığına katılır; onun her veçhesini, teorik ve pratik her ihtimalini görür ama yumuşak başlıyı ancak tatmin edebilen değişmez sistemin birliğine asla varmaz. Dik başlı indirgemecidir. James'in çok güzel söylediği gibi: "Daha üsttekini daha

alttaki açıklar ve her zaman 'ibaret durumu diye bakılır –epey alt türde bir şeyden ibaret olma."[4]

868 James'in işaret ettiği diğer özelliklere mantıken bu genel belirgin özelliklerden varılır. Dik başlı, düşünmeden çok duyulara değer veren "duyusal"dır. "Materyalist ve kötümser"dir, zira şeylerin seyrinin belirsizliğini ve çaresiz kaosunu çok iyi bilir. "Dinsiz"dir, dış olguların baskısı karşısında iç dünyasının gerçekliklerini öne süremez; oluruna bıraktığı için kadercidir, hiçbir sentez yapamayan çoğulcudur; son olarak, geri kalan her şeyin son ve kaçınılmaz sonucu olarak kuşkucudur.

869 Dolayısıyla, James'in kullandığı ifadelere göre, tipler arasındaki fark, libidonun farklı mevzilenmesinin sonucudur, bireye bağlı olan, varlığımızın derinlerindeki bu "büyülü güç" kimi zaman iç hayatımıza kimi zaman da nesnel dünyaya yönelir. Tekbencinin dinsel öznelliğini çağdaş ampirik tutumla kıyaslayan James şunları söyler: "Olgulara saygımız bütün dindarlığı bizde silemedi, çünkü kültürümüzde olgulara yönelik bir tür dindarlık hissedilir."[5]

870 İkinci benzetmeyi ise insanları "klasik" ve "romantik" diye ayıran Wilhelm Ostwald yapar.[6] Romantikler hızlı tepkileriyle, bol bol fikir üretmeleriyle ayırt edilirler, bu fikirlerin bazısı kötü özümsenmiştir ve değerleri kuşkuludur. İlgi çeken gayretleriyle parlak öğretmenlerdir, etraflarına coşkulu bir öğrenci çevresi toplarlar, öğrencilerin üzerinde kişisel etkileri büyüktür. Bu tip açıkçası bizim dışadönük tipimizle aynıdır. Klasiklerse, tam tersine, yavaş tepki verirler; güçlükle üretirler, kendi sert eleştirileri onları felce uğratır; öğretme aşkı yoktur, çoğu coşkusuz, kötü öğretmendir; farklı yaşarlar ve kendi içlerine gömülürler, doğrudan kişisel etkileri azdır, öğrencilerinin sayısı azdır ama genellikle kendilerine ölümlerinden sonra ün kazandıran, ustalık gerektiren mükemmellikte eserler üretirler. Bu tip de kuşkusuz içedönüktür.

---

[4] *A.g.e*, s. 16.

[5] *A.g.e.*, s. 15.

[6] *Grosse Männer*. Karş. yk. par. 452 vd.

871 Wilhelm Worringer'in[7] estetik teorisinde çok değerli üçüncü benzerliği buluyoruz. Sanatçıya esin veren iç gücü tanımlamak için, A. Riegl'den aldığı "mutlak sanat iradesi"[8] terimini kullanan Worringer iki tarz ayırt eder: soyutlama ve empati. Soyutlama dürtüsünden ve empati dürtüsünden söz eder, dolayısıyla, bu iki tarzın libidoyla bağlantılı doğasını, *élan vital* heyecanını açıklar. Worringer şöyle der: "Tıpkı empati dürtüsü doyumunu organik güzellikte bulduğu gibi soyutlama dürtüsü de güzelliği inorganik olanda, bütün hayatın olumsuzlamasında, billurlaşan biçimlerde, genel anlamıyla soyut yasaların katılığının hüküm sürdüğü yerde keşfeder."[9] Empati, nesneyi özümsemek ve ona duygusal değerler aşılamak için libidonun nesneye doğru hareket etmesidir; soyutlama libidoyu nesneden uzaklaştırır, hayatı hatırlatan her şeyini yağmalar; entelektüel içeriğini adeta süzerek çıkarır, nesnede ya üst üste binen ya da nesnenin bire bir zıddını oluşturan yasaya uygun tipik öğelerinin küllerinden onu billurlaştırır. Bergson da entelektüel soyutlamanın ve açıklamanın doğasına örnek vermek için bu billurlaşma ve katılaşma imgelerinden yararlanır.

872 Worringer'in "soyutlama"sı, daha önce karşılaştığımız içe dönmenin sonucu olan süreci temsil eder -dış gerçekliğin değerinin düşmesini dengelemek için idraki yüceltme. Theodor Lipps'in daha önce belirttiği gibi, "empati" dışa dönmeye tekabül eder. "İçimde hissettiğim, hayatın genelidir, hayat güç, iç çalışma, çaba ve başarmadır. Tek kelimeyle, yaşamak edimde bulunmak, edimde bulunmak da güçlerimi harcama tecrübesi edinmektir. Doğası gereği bu etkinlik iradenin etkinliğidir."[10] "Estetik keyif," der Worringer, "nesneleşen kendinden keyif almadır,"[11] bizim dışa dönme tanımımıza çok iyi uyan bir açıklamadır bu. Ama Worringer'in estetik anlayışını hiçbir "dik kafalılık" bozmaz, bu nedenle, Worrin-

---

[7] *Abstraktion und Einfühlung*, karş. yk. par. 484 vd.

[8] *A.g.e.*, s. 9 vd. [Worringer, Riegl'in *Stilfragen* ve *Spätrömische Kunstindustrie* eserlerine atıfta bulunur].

[9] *A.g.e.*, s. 3.

[10] Worringer, *a.g.e.*, s. 4.

[11] *A.g.e.*, s. 4.

ger psikolojik gerçekliklerin nedenini tamamıyla takdir edebilir. Şöyle der: "Önemli etken ise bizzat hissetme, iç hareket, iç hayat, öznenin iç etkinliğidir, hissetmenin tonu değil."[12] Keza: "Çizginin ya da biçimin değeri bizim için arz ettiği hayati değere dayanır. Ona bilinçdışı yansıttığımız hayati hisle güzelliğini elde eder ancak."[13] Bu önermeler libidonun dışa dönmeyle içe dönmenin iki psikolojik zıtlığı arasında dengeyi korumanın yollarını aradığına dair benim libido teorisi görüşüme tam tamına benzer.

873 Empatinin karşı kutbu soyutlamadır. Worringer'e göre, "soyutlama dürtüsü, dış dünyanın fenomenlerinin insana verdiği büyük iç huzursuzluğunun sonucudur, bunun dinsel dengi bütün fikirleri fazlasıyla aşkın renklendirmedir. Bu durumu büyük bir ruhsal boşluk korkusu diye tanımlayabiliriz... Sanatsal yaratmanın kökünde de aynı korku hissinin bulunduğunu varsayabiliriz."[14] Bu tanımda içe dönmenin ana eğilimini fark ediyoruz. İçedönük tipe evren güzel ve arzu edilebilir gibi gelmez, huzur kaçıran, hatta tehlikeli bir şey gibi gelir; bu tip, iç korunağında kendini emniyete alır, huzur dolu düzgün geometrik şekiller keşfederek kendini güvenceye alır; bunun ilkel büyü gücü, çevresindeki dünyaya egemen olduğuna onu ikna eder.

874 Worringer, "Soyutlama dürtüsü bütün sanatın kökenidir" der.[15] İlkel insanların hem düşüncelerine hem de çizimlerine çok yakın benzerlikler gösteren biçimler ve şekiller üreten şizofrenler, bu fikri önemli ölçüde doğrular.

875 Bu bağlamda, Schiller'in *naif* ve *duygusal* tiplerle ilgili benzer kaidesini anımsamamak haksızlık olurdu.[16] Schiller, naif şair "Doğadır, duygusal kişi Doğayı arar" der. Naif şair öncelikle *kendini* ifade eder, duygusalsa öncelikle nesneden etkilenir. Schiller'e göre, Homeros mükemmel bir naif şair örneğidir. "Naif şair düpedüz Doğa'yı ve duyumu izler, gerçekliği kopyalamaya kendini verir." "Öte yandan, "duygusal

---

[12] *A.g.e.*

[13] *A.g.e.*, s. 15.

[14] *A.g.e.*, s. 17.

[15] *A.g.e.*, s. 16.

[16] *Über naive und sentimentalische Dichtung*, s. 205 vd.

şair, nesnelerin kendisi üzerindeki etkisini düşünür ve hem onu hem de aynı şekilde bizi yükselten heyecan bu düşünceye bağlıdır yalnızca. Burada nesne, fikirle ilişkilidir ve şairin şiir gücü yalnızca bu ilişkiye bağlıdır." Ama Schiller bu iki tipin aynı bireyde var olabilen psikolojik mekanizmaların ağır basmasından kaynaklandığını da fark eder: "Bu iki kategorinin hem aynı şairde hem de aynı eserde sık sık bir araya geldiği görülür."[17] Bu alıntılar, Schiller'in aklından hangi tiplerin geçtiğini gösterir, tartıştığımız tiplerle onların aynı oldukları görülür.

876 Nietzsche'nin *Apollon*'la *Dionysos* arasında kurduğu zıtlıkta başka bir benzerlik buluyoruz.[18] Nietzsche'nin bu zıtlığı açıklamak için verdiği örnek öğreticidir –yani rüyayla sarhoşluk arasındaki zıtlık. Rüyada birey içine kapanır, bu bütün psişik tecrübelerin en özelidir; sarhoşken birey kendinden kurtulur ve kendini tamamıyla unutur, nesnel dünyanın çeşitliliğine dalar. Apollon tasvirinde Nietzsche, Schopenhauer'in sözlerini kullanır: "Her yöne uzanan sınırsız, fırtınalı denizde, öfkeyle inip çıkan dağ gibi dalgalar arasında, denizcinin çelimsiz yelkenlisinde tamamıyla güven içinde oturması gibi, birey de sıkıntılar dünyasında *principium individuationis*'e güvenerek edilgen ve rahat oturur."[19] "Evet" diye devam eder Nietzsche, "bu ilkeye sarsılmaz güven ve bunun verdiği sakin emniyet en yüce ifadesini Apollon'da bulmuştur, Apollon bireyleşme ilkesinin olağanüstü ilahi imgesi diye tanımlanabilir."[20]

877 Dolayısıyla, Nietzsche'nin anladığı şekliyle Apollon'un durumu, içine çekilme, yani içe dönmedir. Dionysos'un durumu, tam tersine, libidonun selini şeylere salmasıdır: "Dionysos'un büyüsüyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluyla, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü

---

[17] *A.g.e.*, s. 249.

[18] *Die Geburt der Tragödie.*

[19] *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

[20] *A.g.e.*, s. 22.

olarak sunar armağanlarını, barış içinde yakınlaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. Çiçekler ve çelenklerle dolup taşmıştır Dionysos'un arabası: onun boyunduruğu altında ilerler panterler ve kaplanlar. Kişi, Beethoven'in 'Neşe'ye övgü şarkısını bir tabloya dönüştürür, hayalinde de milyonların huşu içinde yere kapandıklarını canlandırırsa: işte ancak böyle yakınlaşabilir Dionysosçu olana. 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'nın perdesi yırtılmıştır da artık sadece lime lime parçaları dalgalanmaktadır gizemli ilk-bir'in önünde."[21] Bu paragrafı yorumlamak gereksiz kaçardı.

878 Benim uzmanlık alanımın dışından alınmış bu bir dizi örneğe son verirken, tiplerimizi benzer şekilde açıklayan dilbilim alanındaki benzerinden söz etmek istiyorum. Bu, Franz Finck'in dilin yapısıyla ilgili hipotezidir.[22] Finck'e göre, dilbilimde başlıca iki tip yapı vardır. Biri genelde geçişli fillerle temsil edilir: Onu gördüm, onu öldürdüm vb. Diğeri geçişsiz fillerle temsil edilir; önümde belirdi, ayaklarımın dibinde öldü. Birinci tip, öznenin dışına çıkan libidonun merkezkaç hareketini, ikincisi libidonun nesneden gelen merkezcil hareketini açıkça gösterir. İkincisi, yani içedönük tip yapısı ilkel Eskimo dillerinde görülür.

879 Son olarak, Otto Gross bizim iki tipimizi psikiyatri alanında tanımlamıştır.[23] İki yetersizlik biçimi ayırt eder: dağınık ve sığ bilinçli tiple sık ve derin bilinçli öbür tip. Birincisinin belirgin özelliği zayıflık, ikincisinin "ikincil işlev"in yoğun etkinliğidir. Gross, ikincil işlevin teessüre yakından bağlı olduğunu kabul eder, buradan bizim iki tipimizin ne anlama geldiğini bir kere daha görmek güç değildir. Manik depresif akıl hastalığıyla sığ bilinçli tip arasında kurduğu ilişki dışa

---

[21] *A.g.e.*, s. 26 vd. [çev.: Mustafa Tüzel]

[22] *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung.*

[23] *Die zerebrale sekundärfunktion.* Karş. yk. par. 461 vd.

dönmeyi ele aldığımızı gösterir, paranoyağın psikolojisiyle sık bilinçli tip arasındaki ilişkininse içe dönmeyle aynı olduğu görülür.

880 Yukarıda belirtilen düşüncelerden sonra, psikanaliz alanında bu iki psikolojik tipin varlığını dikkate almamız gerektiğini de öğrenmek kimseye şaşırtıcı gelmeyecektir. Bir yanda, aslında indirgemeci, çoğulcu, nedensel, duyusalcı bir teorimiz vardır. Freud'un teorisidir bu, kesinlikle ampirik olgularla sınırlıdır, komplekslerin izini öncüllerine ve daha basit öğelere kadar sürer. Psikolojik hayatın büyük ölçüde tepkilere dayandığını kabul eder ve en büyük rol duyuma verilir. Öte yandan, Adler'in taban tabana zıt teorisi var,[24] tamamıyla entelektüel, birci ve ereksel. Burada psikolojik fenomenler öncüllerine ve daha basit öğelere indirgenmez, karmaşık bir yapıya sahip niyetlerin ve amaçların sonucu mahiyetindeki "düzenlemeler" olarak anlaşılır. *Causa efficiens* yerine *causa finalis* vardır. Hastanın önceki tarihçesi ve çevrenin somut etkilerinin önemi onun egemen ilkelerinden, "kılavuz kurgular"ından daha azdır. Burada belirleyici etkenler hastanın nesne için gayret etmesi ve öznel hazzı değil, düşman çevrenin etkileri karşısında bireyin gücünün emniyetidir.

881 Freud'un psikolojisinin karar notası merkezkaç eğilim, yani nesneden haz almaya gayret etmekken, Adler'in psikolojisinin karar notası "tepede" olmak, gücünü korumak, varoluşun ezici güçleri karşısında kendini savunmak isteyen öznenin merkezcil üstünlük gayretidir. Freud'un tanımladığı tipin başvurduğu çare, hayatın güçlükleri karşısında telafi tepkisi olarak öznel fantezilerin nesneye çocuksu aktarımıdır. Öte yandan, Adler'in tanımladığı tipin başvuru merciinin belirgin özelliği, "emniyet", "erkeksi protesto" ve "kılavuz kurgu"nun inatçı takviyesidir.

882 İki tip için aynı ölçüde adil psikoloji yaratmak gibi güç bir iş geleceğe bırakılmalıdır.

---

[24] *Über den nervösen Charakter.*

II

Psikolojide Tipler[1]

883 Bireyler arasındaki bariz farkları belli kategorilere indirgemek, öte yandan, tiplerin bazı farklarının daha keskin belirgin özellikleriyle insanın görünür tekdüzeliğini gidermek için antik dönemden bu yana sayısız girişime şahit olduk. Bu girişimlerin tarihçesine çok derinlemesine girmeden, bilinen en eski kategorileri hekimlerin başlattığına dikkat çekmek istiyorum. Bu hekimlerin en önemlisi M.S. 2. yüzyılda yaşayan Yunan hekim Galenos'tu. Temelde dört mizaç ayırt etti: kanlı, sakin, sinirli, melankolik. Altta yatan fikir, M.Ö. 5. yüzyılda Hippokrates'in öğretilerine yani insan bedeninin dört unsurdan, hava, su, ateş ve topraktan oluştuğuna kadar gider. Canlının bedeninde bu unsurlara tekabül eden dört madde yani kan, balgam, sarı safra ve kara safra bulunur; Galenos'un fikri, bu dört maddenin farklı karışımlarına göre insanların dört sınıfa ayrıldıkları yönündeydi. Kanın ağır bastığı insanlar kanlı tipe mensuptular; balgamın ağır bastıkları sakindiler, sarı safra sinirli, kara safra melankolik yapıyordu. Fizyolojik teori olarak bunların uzun zamandan beri kuşkusuz hükmü kalmamakla birlikte, dilimizde görüldüğü gibi, bu mizaç farkları tarihe geçmiştir.

884 İnsanları psikolojik sınıflandırmanın onuru kuşkusuz Galenos'a aittir, iki bin yıl devam eden bu sınıflandırma, heyecanı ya da teessürü farklı algılamaya dayanır. İlk tipoloji girişiminin insanın heyecanlı davranışıyla ilgili olduğunu görmek kuşkusuz ilginçtir –çünkü genelde davranışın en yaygın ve en çarpıcı özelliği apaçık teessürdür.

---

[1] [1923'te İsviçre'nin Territet bölgesinde düzenlenen Uluslararası Eğitim Kongresinde yapılan, *Zeitschrift für Menschenkunde* (Kamper a. Sylt), (Mayıs 1925), 45-65'te basılan konuşma. -EDİTÖRLER]

885 Yine de insan psişesinin öne çıkan tek emaresi tesirler değildir. Başka psikolojik fenomenlerden de belirgin veriler beklenebilir; gereken tek şey, başka işlevleri de tesirler kadar net algılayarak gözlem yapmamızdır. Geçmiş yüzyıllarda, bugün bildiğimiz "psikoloji" kavramı hiç yokken, tesirlerden başka bütün psişik işlevler karanlıkta kalıyordu, tıpkı bugünün insanlarının çoğuna bunların hâlâ pek az fark edilebilen ince ayrıntılar şeklinde gelmesi gibi. Tesirler yüzeyde görülebilir ve psikolojinin dışındaki bir insan -komşusunun psişesinin kendisi için hiçbir problem oluşturmadığı insan- için bu yeterlidir. Başkalarının tesirlerini görmek onu tatmin eder; görmediğinde, onun için diğer kişi psikolojik yönden görülmezdir, çünkü tesirlerin dışında diğerinin bilincinden hiçbir şey algılayamaz.

886 Ahbabımızın psişesinde tesirlerin yanı sıra başka işlevler de keşfedebilmemizin nedeni, bilincin "problematik olmayan" durumundan problematik durumuna geçmiş olmamızdır. Başkaları hakkında yalnızca tesirlerle yargıya varırsak, başlıca ve belki tek ölçütümüzün tesir olduğunu ortaya koyarız. Aynı ölçütün bizim psikolojimiz için de geçerli olması demek, psikolojik yargımızın nesnel ya da bağımsız olmadığını, tesire köle olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu hakikat çoğu insan için geçerlidir, kanlı savaşların psikolojik açıdan mümkün olduğuna ve bunların yeniden meydana geleceğine dair sürekli tehdit buna dayanır. "Diğer yandaki" insanları kendi tesirlerimizle yargıladığımız sürece her zaman böyle olmalıdır. Böyle bir bilinç durumu, besbelli hiç problem yaratmadığı için, ona "problematik olmayan" diyorum. Ancak, tesirlerin -bizim tesirlerimiz dahil- psikolojik yargılar için tatmin edici bir temel oluşturup oluşturmadığı konusunda kuşku baş gösterdiğinde problem halini alır. Bizi heyecanlı davranmaktan sorumlu tutanlara, tesir patlamasıyla hareket ettiğimizi ve genellikle bu durumda olmadığımızı söyleyerek kendimizi haklı çıkarma eğilimindeyizdir. Kendimiz söz konusu olduğunda, tesiri sorumluluğun azaldığı istisnai bir durum diye açıklamak hoşumuza gider ama başkalarına aynı hoşgörüyü göstermekte gönülsüz davranırız. Sevgili Benimizi sorumluluktan kurtarmak için bu çok ahlaklı bir girişim de-

ğilse bile bulunan böyle bahanelerle temize çıkma hissinin yine de olumlu bir yanı vardır: İnsanın kendisini kendi tesirinden, ahbabını da *onun* tesirinden ayrı tutma çabasıdır bu. Özrüm yalnızca bahane bile olsa, yine de tesirin kişiliğin tek indeksi olarak geçerliliğine gölge düşürme ve kişiliğin, daha fazla değilse de, tesir kadar belirgin özelliği olan başka psişik işlevlere başvurma çabasıdır. Tesirlerimizle yargılandığımızda, yargılayanı anlayışsızlıkla, hatta adaletsizlikle kolayca suçlarız. Ama bu bizi başkalarını da tesirleriyle yargılamama yükümlülüğü altına sokar.

887 Bu nedenle, kendisinin ve başkalarının tesirlerine başlıca tek ölçüt diye bakan, psikolojinin dışındaki ilkel insan, tesirlerin yanı sıra başka etkenlerin de geçerli kabul edildiği problematik bir bilinç düzeyi geliştirmelidir. Bu problematik durumda paradoksal bir yargı oluşturulabilir: "Ben, bu tesirim" ve "Bu tesir ben değilim". Bu zıtlık Ben'in bölünmesini ya da daha çok, Beni oluşturan psişik malzemenin bölünmesini ifade eder. Kendimi, benim tesirim olmayan başka bir şeyde olduğu kadar kendi tesirimde de kabul ederim, tesir etkenini başka psişik etkenlerden farklılaştırırım ve böyle yaparak tesiri sınırsız gücünün özgün yükseltilerinden alıp psişik işlevler hiyerarşisindeki asıl yerine indiririm. Ancak, insan bu işleyişi kendine uygulayıp kendi çeşitli psişik etkenleri arasında ayrım yaptığında, tesire başvuracağı yerde, başkalarıyla ilgili psikolojik yargısı için başka ölçütler arayacak durumdadır. Gerçek nesnel psikolojik yargı ancak bu yolla mümkündür.

888 Bugün "psikoloji" dediğimiz bir bilimdir, son iki bin yılda Hristiyan eğitiminin temellerini attığı bazı tarihi ve ahlaki öncüllere dayanarak izi sürebilir. Dinin telkin ettiği "yargılama ki yargılanmayasın" gibi bir söz, genelde, yargının düpedüz nesnelliği uğruna gayret eden bir irade imkânını yaratmıştır. Aldırmazlığı ima etmeyen, kendimizi bağışladığımız gibi başkalarını da bağışlama ilkesine dayanan bu nesnellik, ahbaplarımızı adil yargılamanın önkoşuludur. Bu nesnellik konusunun üzerinde neden bu kadar ısrarlı durduğumu belki merak edersiniz ama pratikte insanları sınıflandırmaya çalışsaydınız merak etmeyi bırakırdınız. Besbelli kanlı mizaç-

ta biri size aslında son derece melankolik, sinirli ve tek kusurunun her zaman çok sakin davranmak olduğunu söyleyecektir. Ama gerçekliğine bir tek benim inandığım bir sınıflandırma, tek üyesinin ben olduğum evrensel kilise kadar yararlıdır. Bu nedenle, hem yargılayan öznenin hem de yargılanan nesnenin bağlayıcı kabul edilebileceği ölçütleri bulmalıyız.

889 Mizaçlara göre sınıflandıran eski sistemin tam tersine, yeni tipoloji ne tesirle yargılanma ne de başkalarını tesirle yargılama fırsatı veren apaçık bir görüş birliğiyle başlar, çünkü hiç kimse sonuçta tesirle aynı olduğunu beyan edemez. Problem yaratır bu, çünkü bundan çıkan sonuca göre, tesirlerin söz konusu olduğu yerde, bilimin talep ettiği genel görüş birliğine asla varılamaz. Bu nedenle, ölçüt olarak başka etkenlere -heyecanlı bir eylemimizden ötürü kendimizi bağışladığımızda başvurduğumuz etkenlere- bakmalıyız. Belki, "Aslında, bir tesir durumunda şunu şunu söyledim ama kuşkusuz abartıyordum, zarar verme kastım yoktu" deriz. Annesine çok sorun çıkaran yaramaz çocuk, "Seni üzme kastım yoktu, seni üzmek istemedim, seni çok seviyorum" diyebilir.

890 Böyle açıklamalar, tesirde ortaya çıkan kişilikten farklı bir kişiliğin varoluşundan destek arar. İki durumda da tesirli kişilik gerçek Ben'i eline geçirerek gizleyen alt bir şey gibi görünür. Ama genelde tesirde ortaya çıkan kişilik daha yüksek ve daha iyi bir kişiliktir, hatta o kadar ki insan maalesef böyle bir mükemmelliğin doruğunda ne yazık ki kalamaz. Şu ani cömertlik, diğerkâmlık, özveri ve benzeri "güzel hareketler" nöbetlerini hepimiz biliriz, ironik bir gözlemcinin belirtebileceği gibi, insan bunlardan sorumlu tutulamaz -bu kadar çok kişinin bu kadar az iyilik yapmasının nedeni belki budur.

891 Ama tesirli kişilik üst ya da alt olsun, tesir olağanüstü bir durum diye düşünülür, tesirin nitelikleri ya "gerçek" kişiliğin çarpıtılmasıyla ya da sahici bir vasıf olarak ona ait olmamasıyla belirtilir. Öyleyse, bu "gerçek" kişilik nedir? Açıkçası, kısmen herkesin kendisini tesirden ayrı tuttuğu, kısmen de herkes için başkalarının yargısında yapay diye reddedilen şeydir. Tesirli durumun Ben'le ilgisini inkâr etmek imkânsız olduğundan, Ben bu psikolojik olaylarda fark gösteren bir tutum sergilese bile, ister tesirli durumda ister "sahici" denen

durumda olsun, aynı Ben olduğu sonucuna varılır. Tesirli durumda Ben özgür değildir, yönlendirilmiş ve baskı altında kalmıştır. Normal durum, tam tersine, özgür irade durumudur, bütün güçleri insanın emrine amadedir. Başka bir deyişle, *tesirli durum problematik değildir, normal durumsa problematiktir: Özgür seçimin hem problemini hem de imkânını içerir.* Normal durumu anlamak mümkündür, çünkü sadece bu durumda insan kendi saiklerini fark eder, kendisiyle ilgili bilgi edinir. Ayırım, bilmenin olmazsa olmazıdır. Ama ayırım, bilincin içeriklerini farklı işlevlere bölmek demektir. Bu nedenle, insanın psikolojik özelliğini hem kendi öznel yargımızı hem de yargılanan nesneyi tatmin edecek bir şekilde tanımlamak istersek, nesnenin bilinçli, normal koşul diye hissettiği durumu ya da tutumu ölçüt almalıyız. Bu durumda, kendi keyfi yorumlarımızı olabildiğince elerken, onun bilinç saiklerini birinci ilgi alanımız haline getiririz.

892 Böyle devam ettiğimizde, bilincin çok çeşitli saiklerine ve eğilimlerine rağmen, bir süre sonra, belirgin özelliği çarpıcı bir motivasyon uyumu olan bazı birey gruplarının ayırt edilebildiğini keşfedeceğiz. Örneğin, bütün yargılarında, algılarında, hislerinde, tesirlerinde ve eylemlerinde dış etkenlerin baskın bir şekilde motive ettiğini hisseden ya da nedensel mi, nihai mi olduğunu önemsemeden söz konusu motiflere en azından ağırlık veren bireylerle karşılaşacağız. Ne demek istediğimin örneklerini vereyim. Aziz Augustinus, "Katolik Kilisesi yönetimi zorunlu tutmasaydı, İncil'e inanmazdım" der.[2] Hayırlı kız evlat, "Babamın hoşlanmayacağı hiçbir şeyi düşünme fırsatı veremiyorum kendime" der. Biri, modern müzik parçasını güzel bulur, çünkü başka herkes parça güzelmiş gibi yapar. Başka biri, annesiyle babasını hoşnut etmek için kendi çıkarlarına çok ters bir evlilik yapar. Başkalarını eğlendirmek için şekilden şekle giren insanlar vardır; fark edilmemektense alay konusu haline gelmeyi bile tercih ederler. Yaptıkları ya da yapmadıkları her şeyde akıllarında tek bir saik bulananların sayısı az değildir: Başkaları onlar hakkında ne düşünecek? "Kimsenin bilmediği bir şeyden

[2] *Contra epistolam Manichaei*, V, 6.

utanmaya gerek yoktur." Ancak başkalarında gıpta uyandırdıklarında mutlu olabilenler vardır; bazıları arkadaşlarının sempatisini kazanmak için başlarını belaya sokarlar.

893 Böyle örnekler sonsuz çoğaltılabilir. Bunlar, tam tersine daha çok iç ya da öznel etkenlerin motive ettiği bir tutumdan bariz bir şekilde ayırt edilebilen bir psikolojik özelliğe işaret eder. Bu tutumda insan şöyle diyebilir: "Şunu şunu yaparsam babama en büyük zevki verebileceğimi biliyorum ama ben böyle düşünmüyorum." Ya da "Havanın bozduğunu görüyorum ama yine de planımı uygulayacağım." Bu tip hazzın değil, önceden tasarlanmış bir fikrin peşinden gider. Ya da "Kitabım belki anlaşılmıyor ama benim için çok anlaşılır." Ya da başka bir uç örnek: "Herkes benim bir şey yapabileceğimi düşünüyor ama ben hiçbir şey yapamayacağımı çok iyi biliyorum." Böyle biri, kelimenin tam anlamıyla, insanlarla karşılaşmaya cesaret edemediği için kendinden utanabilir. Ancak, kimsenin bunu bilmediğinden çok emin olduklarında kendilerini mutlu hissedenler vardır, bir şey başkalarının hoşuna gittiği için onlara tatsız gelir. İyiyi başka hiç kimsenin bulmayı düşünmediği yerde ararlar. Öznenin onayı her adımda alınmalıdır, alınmazsa hiçbir şey üstlenilemez ya da yürütülemez. Böyle biri Aziz Augustinus'a şu cevabı vermiş olurdu: "Katolik Kilisesi yönetimi zorunlu tut*ma*saydı, İncil'e inanırdım." Yaptığı her şeyin kendi kararlarına dayandığını her zaman kanıtlamalıdır, çünkü hiç kimseden etkilenmez, birini hoşnut etmek, birini ya da bir fikri kazanmak istemez.

894 Bu tutum, motivasyonları öncelikle özneden, iç gereklilikten kaynaklanan bir grup bireyin belirgin özelliğidir. Son olarak, üçüncü bir grup vardır ve burada, motivasyonun içten mi, dıştan mı geldiğini söylemek güçtür. Bu grubun sayısı çok kabarıktır, ya kendini aşırılıklara teslim etmediği ya da aşırılıklara ihtiyaç duymadığı için normal diye düşünülen daha az farklılaşmış normal insanları kapsar. Tanımı gereği, normal insan dıştan etkilendiği kadar içten de etkilenir. Normal insan büyük orta grubu oluşturur, bu grubun bir tarafında motivasyonlarını ağırlıklı olarak dış nesnenin belirlediği, öbür tarafta motivasyonlarının içten belirlendiği insanlar vardır. Birinci gruba *dışadönük*, ikinci gruba *içedönük* adını veriyorum.

Bu terimler, daha önce söylenenlerle açıklığa kavuştuğu için açıklama pek gerekmez.

895 Tipi ilk bakışta tanınabilen bireyler varsa da, durum hiçbir surette her zaman böyle değildir. Sadece dikkatli gözlem ve kanıtları tartmak kesin sınıflandırma imkânı sağlar. İki zıt tutumun temel ilkesi her ne kadar basit ve netse de aslında bunlar gerçeklikte karmaşıktır ve ayırt etmek güçtür, çünkü her birey kuralın istisnasıdır. Bu nedenle, ne kadar tam olsa da, birden çok birey için geçerli olan tipin tanımı yapılamaz, gerçi bazı yönlerden tanım binlerce tipin belirgin özelliğini uygun bir şekilde belirtir. İnsanın bir yanı uyum, öbür yanı benzersizliktir. Sınıflandırma bireyin psişesini açıklamaz. Yine de, psikolojik tipleri anlamak genelde insan psikolojisini daha iyi anlamanın yolunu açar.

896 Tip farklılaşmaya genellikle o kadar erkenden başlar ki bazı durumlarda doğuştan farklılaştığından söz edilmelidir. Çocuğun dışa dönmesinin ilk belirtisi çevresine hemen uyum sağlaması ve nesnelere, özellikle kendisinin nesnelerin üzerindeki etkisine olağanüstü dikkat etmesidir. Nesne korkusu en alt düzeydedir; çocuk nesnelerin arasında güvenle yaşar ve hareket eder. Çabuk ama özensiz anlar. İçedönük çocuktan daha hızlı gelişim gösterir gibidir, çünkü daha az tefekkür eder ve genellikle korkusuzdur. Kendisiyle nesneler arasında hiçbir bariyer bulunmadığını düşünür, nesnelerle özgürce oynar ve onların aracılığıyla öğrenir. Girişimlerini uç noktaya kadar götürmek hoşuna gider, kendini riske atar. Bilinmeyen her şey aklını çeler.

897 Resmi tersine çevirirsek, çocuğun içe döndüğünün ilk belirtilerinden biri utangaçlığı, hatta bilinmeyen nesnelerden korkarak ortaya koyduğu dalgın düşünme davranışıdır. Bilinen nesnelere otoritesini kabul ettirme eğilimi çok erkenden ortaya çıkar, onları denetimi altına almak için çaba gösterir. Bilinmeyen her şeye güvensizlikle bakılır; dış etkenleri genellikle şiddetle direniş göstererek karşılar. Çocuk kendi tarzını ister ve anlayamadığı hiçbir yabancı kurala hiçbir koşulda boyun eğmez. Soru sorduğunda meraktan ya da heyecan uyandırma arzusuyla sormaz, adların, anlamların, açıklamaların nesne karşısında kendisine öznel koruma sağlamasını is-

tediği için sorar. Odada dokunabildiği bütün nesnelerin ancak adlarını öğrendikten sonra ilk yürüme girişimlerinde bulunan içedönük bir çocuk görmüştüm. Dolayısıyla, içedönük çocuğun belirgin özelliği olan savunmacı tutum çok erkenden fark edilebilir, içedönük yetişkin bu tutumu nesneye yönelik sergiler; tıpkı dışadönük çocukta nesnelerle ilgilenirken belirgin bir güvencenin, inisiyatifin ve mutlu bir güvenin çok erkenden gözlemlenebilmesi gibi. Aslında bu, dışadönük tutumun temel özelliğidir: Psişik hayat adeta bireyin dışında, nesnelerde ve nesneyle ilişkilerde sahnelenir. Hatta uç örneklerde kendi bireyselliğine karşı bir tür basiretsizlik vardır. İçedönük, tam tersine, nesnenin onun üzerinde üstün bir gücü varmış ve kendisini ondan koruması gerekiyormuş gibi davranır hep. Onun gerçek dünyası iç dünyasıdır.

898 Üzücü olsa da iki tip birbirinden çok kötü söz etme eğilimindedir. Bu olgu, problemi araştıran birinin hemen dikkatini çeker. Bunun nedeni, iki tipin psişik değerlerinin yerinin birbirine taban tabana zıt olmasıdır. İçedönük kendisi için bir şekilde değerli olanı öznede, dışadönükse nesnede bulur. Nesneye bu bağımlılık içedönüğe en büyük yetersizlik belirtisi, dışadönüğeyse zihnin özneyle meşgul olması ancak bebeksi oto-erotizm gibi gelir. Bu durumda, iki tipin sık çatışması şaşırtıcı değildir. Yine de bu, birçok erkeğin zıt tipte kadınlarla evlenmesini önlemez. Partnerler karşılıklı "psikolojik" anlayış göstermeye çabalamadıkları sürece bu evlilikler psikolojik ortak hayatlar olarak değerlidir. Ama bu anlayış fazı, her evliliğin normal gelişimine dahildir; tabii, partnerlerin gelişime yönelik gerekli boş zamanı ya da gerekli dürtüsü şartıyla - gerçi bunların ikisi de olsa da evlilikte huzurun kaçma riskini göze almak için gerçek cesaret gerekir. Olumlu koşullarda bu faz iki tipin de hayatına otomatikman girer, zira her tip tek taraflı gelişimin örneğidir. Biri ancak dış ilişkilerini geliştirir, içini ihmal eder; diğeri içe yönelik gelişir ama dışarıya karşı durgunluğunu bozmaz. Zamanla, bireyin ihmal ettiğini geliştirme ihtiyacı doğar. Gelişim bazı işlevlerin farklılaşması biçimini alır, şimdi bunların tip problemi için önemine geçeyim.

899 Bilinçli psişe uyum ve yönelim aygıtıdır, farklı birkaç psişik işlevi içerir. Bunların arasında dört temel işlevi ayırt

edebiliriz: *duyum, düşünme, hissetme, sezgi.* Duyumun altına duyu organları yoluyla edinilen bütün algıları dahil ediyorum; düşünmeyle entelektüel bilme yetisini ve mantıklı sonuçlar oluşturmayı kast ediyorum; hissetme öznel değerlendirme işlevidir; sezgiyi bilinçdışı yolla algılama ya da bilinçdışı içerikleri algılama diye anlıyorum.

900 Tecrübemin beni götürdüğü yere kadar, bu dört temel işlev bana çeşitli bilinçli yönelimleri açıklamaya ve temsil etmeye yeterli gibi geliyor. Dört işlevin hepsi tam bir yönelime aynı ölçüde katkıda bulunmalıdır: Düşünme bilmeyi ve yargıyı kolaylaştırmalı, hissetme bir şeyin bizim için nasıl ve ne ölçüde önemli ya da önemsiz olduğunu bize anlatmalı, duyum görme, işitme, tatma vb. yoluyla somut gerçekliğini iletmeli, sezgi gizli olasılıkların arka planını tahmin etmemizi sağlamalıdır, çünkü bunlar belli bir durumun resmine eksiksiz dahildir.

901 Ne var ki bu temel işlevler gerçeklikte ara sıra tekdüze farklılaşır ya da hiç farklılaşmaz ve aynı ölçüde elimizin altındadır ya da hiç değildir. Esasında, şu ya da bu işlev ön plana çıkar, diğerleriyse farklılaşmadan geri planda kalır. Bu nedenle, düşünmeden ya da hissetmenin değerini hesaba katmadan, kendilerini yalnızca somut gerçekliği basitçe algılamayla sınırlayan birçok insan var. Bir durumun gizli olasılıklarına canlarını pek sıkmazlar. Bu insanlara *duyum tipleri* diyorum. Diğerlerini özellikle ne düşündükleri yönlendirir ve idrak edemedikleri duruma uyum sağlayamazlar. Böyle tiplere *düşünen tipler* diyorum. Diğerlerineyse her şeyde his rehberlik eder. Kendilerine bir şeyin hoş olup olmadığını sorarlar ve hissettikleri izlenimlerle kendilerini yönlendirirler. Onlar *hisseden tipler*dir. Son olarak, *sezgiseller* ne fikirlerle ne hissetme tepkileriyle ne de şeylerin gerçekliğiyle ilgilenirler ama kendilerini tamamıyla ihtimallerin cazibesine teslim ederler, başka ihtimallerin kokusunu alamadıkları her durumu bir kenara bırakırlar.

902 Bu tiplerin her biri farklı bir tür tek taraflılık sergiler ama içedönük ya da dışadönük tutumun kendine özgü bir şekilde bağlantı kurduğu ya da karmaşık duruma getirdiği tek taraflılık. Bu karmaşıklık nedeniyle, bu işlev tiplerinden

söz etmem gerekti, bu bizi içedönük ve dışadönük tutumların tek taraflılığı konusuna tekrar döndürür. Bu bilinçdışı karşı denge telafi etmeseydi tek taraflılık tam bir psişik denge kaybına yol açardı. Örneğin bilinçdışının incelenmesi içedönüğün bilinçli tutumunun yanında ya da gerisinde, onun bilinçli tek taraflılığını otomatikman telafi eden bilinçdışı dışadönük bir tutumun varlığını göstermiştir.

903 Pratikte, insan içedönük ya da dışadönük tutumun mevcudiyetini genellikle sezmekle birlikte, tam bir bilimsel araştırmacı sezgiyle yetinemez, sunulan gerçek malzemenin üzerine eğilmelidir. O zaman, hiçbir bireyin tamamıyla içedönük ya da dışadönük olmadığını, işlevlerinden birinde böyle olduğunu keşfederiz. Örneğin, düşünen tipe bakın: Gözlem için sunduğu bilinçli malzemenin çoğu entelektüel yapıda algılar, eylemler, tesirler ve değerlendirmeler kadar düşünceler, kararlar, fikirler içerir ya da en azından malzeme entelektüel öncüllere doğrudan dayanır. Onun genel tutumunun doğasını bu malzemenin özelliğine bakarak yorumlamalıyız. Hisseden tipin sunduğu malzeme farklı, yani his ve heyecanla ilgili her tür içerik, heyecana bağlı öncüllere dayanan algılar, düşünceler ve fikirler olacaktır. Ancak, hislerinin kendine özgü doğasından onun hangi tutum tipine girdiğini söyleyebiliriz. Burada bu işlev-tiplerinden söz etmemin nedeni budur, çünkü münferit vakalarda içedönük ve dışadönük tutumlar asla bizzat kanıtlanamaz; bilincin ağır basan işlevinin özelliği olarak ortaya çıkar ancak. Benzer şekilde, bilinçdışının genel bir tutumu yoktur, bilinçdışı işlevlerin tiplere göre değişmiş biçimleri vardır, bilinçdışı işlevlerin ve bu işlevlerin özelliklerinin araştırılmasıyla ancak bilinçdışı tutum bilimsel bakımdan belirlenebilir.

904 Psişenin tasarrufunda bilinçdışına *epey* işlev atfetmek gerekmekle birlikte, tipik bilinçdışı işlevlerden söz etmek pek mümkün değildir. Sanırım, bu açıdan kendini epey tedbirli ifade etmek en iyisidir, şimdi görebildiğimiz kadarıyla, bilinçdışının bilinci telafi etme işlevi bulunduğu önermesinin dışına çıkmak istemiyorum. Bilinçdışının ne olduğu kendi başına yararsız bir spekülasyondur. Doğası gereği, her bilme yetisinin dışındadır. Bilinçdışının varlığını ancak rüyalar ve fan-

teziler gibi ürünlerinden öne süreriz. Ama örneğin pratikte rüyaların her zaman bilinçli tutumu düzeltebilen bir içeriği bulunduğu iyice kabul görmüş bir bilimsel deneydir ve bilinçdışının telafi işlevinden söz etmemizi haklı çıkarır.

905 Bu genel işlevin yanı sıra bilinçdışının başka koşullarda bilinçli olabilen işlevleri de var. Örneğin düşünen tip hissini ister istemez olabildiğince bastırıp dışlamalıdır, çünkü hissetme kadar hiçbir şey düşünmeye zarar vermez, hisseden tip de düşünmeyi bastırmalıdır, çünkü düşünmek kadar başka hiçbir şey hissetmeyi incitmez. Bastırılan işlevler bilinçdışına gömülür. Tıpkı Horus'un dört oğlundan sadece birinin insan başlı olması gibi, dört temel işlevden sadece biri tamamıyla bilinçlidir ve iradenin rahatça güdümlemesi için yeterince farklılaşmıştır, diğerleri kısmen ya da tamamen bilinçdışıdır. Bu "bilinçdışı", örneğin düşünen tipin hislerinin bilincine varmadığı anlamına gelmez. İçebakış yeteneği ölçüsünde hislerini çok iyi bilir ama hislerinin geçerliliğini inkâr eder, hislerinin kendisini hiç etkilemediğini söyler. Dolayısıyla, düşünen tipin iradesi hilafına, hisleri kendiliğinden ve özerk olarak saldırıya geçerse, en sonunda kişinin bilincinin inkâr ettiği geçerliliği kazanırlar. Bilinçdışı uyarım hisleri harekete geçirir, aslında mevcudiyeti ancak bilinçdışı ürünlerin analiziyle saptanabilen zıt yönde bir kişilik oluşturur.

906 İşlev kişinin emrine amade olmadığında, ansızın ortaya çıkıp sonra ara ara yine ortadan kaybolarak farklılaşmış işleve zarar verdiği hissedildiğinde, takıntılı bir karakteri bulunduğunda ya da en çok ihtiyaç duyulan zamanda inatla gizli kaldığında yarı bilinçdışı işlevin bütün niteliklerini taşır. Başka özellikler de fark edilebilir: Aslında kendisine ait olmayan öğeleri içermek gibi her zaman yapay bir yanı vardır. Nitekim düşünen tipin bilinçdışı hislerinin garip, fantastik bir yapısı vardır, tipin bilinçli tutumunun son derece aklî entelektüelliğine acayip şekilde zıttır. Bilinçli düşünüşü amaçlı ve denetimlidir ama hissi dürtüsel, denetimsiz, dengesiz, akıldışı, ilkel ve bir vahşinin hisleri kadar arkaiktir.

907 Bilinçdışında bastırılan her işlev için aynısı geçerlidir. İşlev, aslen kendisine ait olmayan öğelerle kaynaşır, gelişmeden kalır, zira bilinçdışı içimizdeki fethedilmemiş doğanın

tortusudur, tıpkı doğmamış geleceğimizin kalıbı olduğu gibi. Gelişmemiş işlevler her zaman son derece önemli işlevlerdir, bu nedenle, hayatın seyrinde kimi zaman bilinçli tutumu tamamlama ve değiştirme ihtiyacı duyulur.

908 Söz ettiğim niteliklerin dışında, gelişmemiş işlevlerin başka bir özelliği daha var, bilinçli tutum içe döndüğünde bu işlevler dışa döner, tam tersi de olur. Bu nedenle, içedönük entelektüelin dışadönük hisler beslemesi beklenebilir, böyle bir tip "Akşam yemeğinden önce Kantçıydım ama yemekten sonra Nietzscheciyim" dediğinde bunu çok yerinde ifade eder. Alıştığı tutum budur, yani entelektüeldir ama iyi bir akşam yemeğinin uyarıcı etkisiyle Dionysosçu bir dalga bilinçli tutumunu yarıp geçer.

909 Tiplere tanı koyarken tam da burada büyük güçlükle karşılaşırız. Gözlemci hem bilinçli tutumun tezahürlerini hem de bilinçdışının özerk fenomenlerini görür, bilince ve bilinçdışına ne atfedeceğini şaşırır. Farklı tanı ancak gözlemlenen malzemenin niteliklerinin dikkatle incelenmesine dayanır. Hangi fenomenlerin bilinçli seçilmiş motiflerden kaynaklandığını, hangilerinin kendiliğinden ortaya çıktığını keşfetmeye çalışmalıyız; hangilerine uyum sağlandığı, hangilerinin uyum sağlanmayan arkaik karakter taşıdığı da belirlenmelidir.

910 Başlıca bilinçli işlevin yani bütün olarak bilinçli tutumun niteliklerinin, bilinçdışı tutumun niteliklerine tamamıyla zıt düştüğü artık gayet açık. Başka bir deyişle, bilinçle bilinçdışı arasında normalde zıtlık bulunduğunu söyleyebiliriz. Yine de bilinçli tutum çok tek taraflı ve bilinçdışı tutumun çok uzağında olmadığı sürece bu zıtlık bir çatışma olarak algılanmaz. Ama durum tam tersiyse, Dionysosçu emsali Kantçıyı can sıkıcı bir şekilde şaşırtacak, uygun olmayan dürtüler gelişmeye başlayacaktır. Kişinin bilinci bu durumda kendini bu özerk tezahürleri baskılamak zorunda hisseder, böylece çatışma durumu yaratılır. Bilinçdışı bir kez bilinçle aktif bir muhalefete girdi mi, baskılanmayı reddeder. Bilincin kaydettiği bazı tezahürleri baskılamanın özellikle zor olmadığı, ama bu durumda, bilinçdışı dürtülerin daha güç kabul edilen çıkış yolları aradığı doğrudur. Bu sahte emniyet valfları bir kez açıldı mı, kişi nevrozun yolunu çoktan tutmuştur. Analizle

dolaylı çıkış yollarının her birine kuşkusuz ulaşılabilir ve yine bilinçli baskılamayla karşı karşıya gelinebilir. Ama bu onların içgüdüsel dinamizmini yok etmez; bilinçdışı dürtülerin tuttuğu dolaylı yolu anlamak, bilinçli tutumun tek taraflılığını anlamayı beraberinde getirmezse daha da geri plana itilir. Biri diğerini değiştirmelidir, zira bu bilinçdışı zıtlığı harekete geçiren öncelikle tam da bu tek taraflılıktır ve bilinçdışı dürtülere içgörü ancak bu tek taraflılığı etkin bir şekilde telafi ettiğinde yararlıdır.

911 Bilinçli tutumun değişmesi hafif bir mesele değildir, çünkü alışkanlık tutumu aslında göreneğin ve tarihsel geleneğin kutsadığı, kişinin doğuştan gelen mizacının ana kayasının üzerine kurulmuş az çok bilinçli bir idealdir. Bilinçli tutumun doğası apaçık din olmasa bile her zaman bir *Weltanschauung* sunar. Tip problemini bu kadar önemli yapan budur. Tipler arasında zıtlık insanların hem dış çatışması hem de bitmek bilmeyen iç çatışmasıdır; nedeni dış çekişmeler ve antipatiler kadar sinir hastalıkları ve psişik ıstıraptır. Biz hekimleri tıpta ufkumuzu genişletmeye ve hem psikolojinin genel bakış açılarını hem de insanın hayata ve dünyaya bakışına dair soruları buna dahil etmeye sürekli zorlayan bu olgudur.

912 Bu problemlerin derinliğini ve kapsamını bu konuşma süresi içinde size kuşkusuz anlatamam. Başlıca olguların ve bunların içerimlerinin genelini gözden geçirmekle yetinmeliyim. Bütün problemin ayrıntılı açıklaması için, sizi *Psikolojide Tipler* kitabıma yönlendirmeliyim.

913 Toparlamak gerekirse, iki genel tutumun her birinin, içe dönmenin ve dışa dönmenin bireyde dört temel işlevden özellikle ağır basan biriyle tezahür ettiğini vurgulamak istiyorum. Doğrusu, su katılmamış içedönükler ve su katılmamış dışadönükler yoktur, ancak düşünen tipler, duyum tipleri vb. gibi içedönük ve dışadönük işlev tipleri vardır. Bu durumda, birbirinden açıkça ayırt edilebilen en az sekiz tip olur. Belli ki işlevlerin her biri ampirik yönden imkânsız olmayan bir tarzda üç alt gruba ayrılırsa, bu sayı istenirse artırılabilir. Örneğin düşünme iyi bilinen üç biçimine, yani sezgisel ve spekülatif, mantıksal ve matematiksel, ampirik ve pozitivist diye kolayca ayrılabilir, ampirik ve pozitivist düşünce ağırlıklı olarak duyu

algısına bağlıdır. Heyecanlı ve hissi veçheleri kadar entelektüel veçhesi de bulunan sezgi durumundaki gibi, başka işlevlerden de benzer alt gruplar oluşturulabilir. Böylece, çok sayıda tip belirlenebilir, her yeni bölünme giderek zor algılanır duruma gelir.

914 Tamamlamak gerekirse, içe dönme, dışa dönme ve dört temel işleve göre sınıflandırmaya tiplerin tek muhtemel sınıflandırılması diye bakmadığımı eklemeliyim. Bence, başka hiçbiri pratikte bu kadar önemli değilse de başka bir psikolojik ölçüt de pekâlâ sınıflara ayırma işlevi görebilir.

III

Psikolojide Tipler Teorisi[1]

915 Karakter insanın sabit bireysel formudur. Bu form beden ve zihinden meydana geldiği için, genel karakteroloji hem fiziksel hem de psişik özelliklerin anlamını öğretmelidir. Canlı organizmanın sonuçta esrarengiz bir birliği vardır, bedenin özellikleri sadece fiziksel, zihnin özellikleri sadece psişik değildir. Doğanın sürekliliği bu zıt ayrımlar konusunda hiçbir şey bilmez, insan idraki bu ayrımlara, anlamasına yardım edecek öğeler diye bakmak zorundadır.

916 Zihinle beden arasındaki ayrım yapay bir ikiliktir, şeylerin doğasından çok, entelektüel bilme yetisinin özelliğine dayanan ayırma edimidir. Aslında, bedensel ve psişik özellikler birbirine o kadar doğrudan karışır ki hem bedenin yapısından psişenin yapısının kapsamlı çıkarımlarını yapabiliriz hem de psişik özelliklerden bedenin mütekabil belirgin özelliklerini çıkarsayabiliriz. Psişenin bedeni etkilemesi bedenin psişeyi etkilemesinden daha az olduğu için değil, çok başka bir nedenle ikinci sürecin çok daha zor olduğu doğrudur. Psişeyi başlangıç noktası diye alırsak, görece bilinmeyenden bilinene gideriz; tersi durumda, bilinen bir şeyden, yani görülür bedenden başlama avantajımız var. Bugün bildiğimizi düşündüğümüz psikolojiye rağmen, psişe hâlâ bizim için bedenin görülebilen yüzeyinden çok daha belirsizdir. Psişe hâlâ yabancıdır, neredeyse sonsuz yanıltma imkânına açık bilinç işlevlerinin aracılık ettiği, ancak dolaylı bildiğimiz pek keşfedilmemiş bir diyardır.

---

[1] [1928'te Zürih'te İsviçre Psikiyatrlar Kongresinde yapılan konuşma: "Psychologische Typologie" adıyla *Seelenprobleme der Gegenwart* (Zürih, 1931), s. 101 vd.'da basıldı, burada birkaç küçük değişiklikle bu basıma yer verildi. - EDİTÖRLER]

917 Bu durumda, dıştan içe, bilinenden bilinmeyene, bedenden psişeye gitmek daha güvenli gibi gelir. Nitekim her karakteroloji girişimi dış dünyadan başlamıştır; hatta antik dönemlerde astroloji bile, başlangıcı insanın yüreğinde bulunan bu kader çizgilerine gelmek için, yıldızların arasındaki boşluktan başladı. Dış işaretlerin aynı sınıftan yorumları el falına, Gall'ın frenolojisine, Lavater'ın fizyognomisine ve daha yakın zamanda grafolojisine, Kretschmer'in fizyolojik tiplerine ve Rorschach'nın kleksografi yöntemine girer. Görebildiğimiz üzere, dıştan içeriye, fizikselden psişeye giden birtakım yol var ve temel psişik olgular yeterince kesin belirleninceye kadar araştırmanın bu yolu takip etmesi gerekir. Bu olgular tesis edildiğinde de işleyişi tersine çevirebiliriz. O zaman, şu soruyu sorabiliriz. Belli bir psişik durumun bedende karşılıkları nelerdir? Ne yazık ki buna aşağı yukarı bile yanıt verecek kadar ilerleme kaydetmiş değiliz henüz. Birinci koşul, psişik hayatın ana olgularını belirlemektir ve bu tamamlanmış değildir. Aslında, psişenin envanterini toplama çalışmasına ancak yeni başladık, o da her zaman çok başarılı gitmiyor.

918 Bazı kişilerin fiziksel dış görünüşünün şöyle ya da böyle olduğunu belirlemek, psişik karşılığını bulmamıza imkân vermezse hiçbir önem taşımaz. Ancak, hangi psişik özelliklerin belli bir beden yapısına uyduğunu belirlediğimizde bir şey öğreniriz. Bedensiz psişe kadar psişesiz beden de bizim için pek anlamlı değildir. Ama belirgin bir fiziksel özellikten bunun psişik karşılığını bulmaya çalıştığımızda, daha önce belirtildiği gibi, bilinenden bilinmeyene gideriz.

919 Ne yazık ki bu noktayı vurgulamalıyım, çünkü psikoloji en genç, dolayısıyla, önyargılı görüşlerin acısını en çok çeken bilimdir. Psikolojiyi ancak yakın zamanda keşfetmiş olmamız, kendimizle zihinlerimizin içeriği arasında net bir ayırım yapmanın çok uzun sürdüğünü bize gayet açık söyler. Bu ayırım yapılıncaya kadar psişeyi nesnel incelemek imkânsızdı. Aslında psikoloji bilim olarak en yeni kazanımımızdır; şimdiye kadar Ortaçağ'daki doğa bilimi gibi ancak fantastik ve keyfiydi. Psikolojinin adeta hükümle yaratılabileceğine inanılıyordu -hâlâ bu önyargının etkisinde çalışıyoruz. Her şeyden önce, psişik hayat bizim için dolaysızdır, görü-

nüşte en çok onu biliriz. Aslında, bilinenden ibaret değildir, biz onu açarız. Sonu gelmeyen basmakalıp sözlerin bayağılığı bizi irkiltir; bunlar bizi tüketir ve bunları düşünmemek için gücümüz dahilinde her şeyi yaparız. Psişe doğrudan kendisi olduğu ve biz de psişe olduğumuz için, kuşku duyulamayacak ya da sorgulanamayacak kadar her yönüyle onu bildiğimizi varsaymak zorunda kalırız neredeyse. Her birimizin psikoloji konusunda kendi fikri bulunması, hatta onu başka birinden daha çok bildiğimize inanmamızın nedeni budur. Psikiyatrlar, hastalarını tedavi ederken "anlayışları" herkesçe bilinen akrabaları ve vasileriyle mücadele etmek zorunda kaldıkları için, her insana psikoloji meselelerinde kendisinin en iyi otorite olduğunu kabul etme cesareti veren basiretsiz önyargıyı belki ilk fark eden profesyonel gruptur. Ama bu, psikiyatrın da "her şeyi bilen" olmasını kuşkusuz engellemez. Hatta biri, şu itirafı yapacak kadar ileri gidiyordu: "Bu kentte ancak iki normal insan var –öbürü, Profesör B."

920 Bugün psikolojide meseleler bu durumda olduğu için, en yakın olan psişeyi her şeyden daha iyi biliyoruz gibi gelse de, onu en az bildiğimizi, dahası, belki başka herkesin onu bizden daha iyi bildiğini kabul etmeliyiz. Başlangıçta bu, araştırma için her halükârda en yararlı ilke olmalıdır. Söylediğim gibi, psişe bize çok yakın olduğu için psikoloji bu kadar geç keşfedilmiştir. Henüz başlangıç evresinde bir bilim olduğu için, olguları anlatan kavramlardan ve tanımlardan yoksunuz. Kavramlar yoksa olgular yoktur; buna karşın, olgular çevremizi sarar, neredeyse olgulara gömülürüz. Bu, önce olguların gün ışığına çıkarılması gereken başka bilimlerin durumunun dikkati çekecek kadar zıddıdır. Burada, başlıca verilerin sınıflandırılması sonucunda örneğin kimyada elementlerin ya da botanikte bitki ailelerinin gruplandırılması gibi, belli bir doğal düzeni içeren tanımlayıcı kavramlar oluşur. Ama psişenin durumunda bu çok farklıdır. Burada, ampirik ve tanımlayıcı yöntem bizi öznel psişik oluşumların sonu gelmeyen akıntısına sokar, öyle ki izlenimlerin bu karışıklığından ne zaman genelleyici bir kavram ortaya çıksa, genellikle bu bir semptomdan ibarettir. Biz psişe olduğumuz için psişik oluşumların içinde çözülmeden, böylece farkları anla-

ma ve kıyaslama yetimizi kaybetmeden bu oluşumları başıboş bırakmamız imkânsızdır.

921 Güçlüğün biri budur. Diğeri, uzamlı fenomenlerden psişenin uzamsız yanına ne kadar çok gidersek, bir şeyi doğru ölçüleriyle belirlemenin o kadar imkânsızlaşmasıdır. Olguları belirlemek bile güçleşir. Örneğin bir şeyin gerçek dışılığını vurgulamak istersem, yalnızca "düşündüm" derim. "Hatta şu şu yaşanmasaydı bunu düşünmüş bile olmazdım hiç; böyle şeyleri hiç düşünmem" derim. Bu tür sözler gayet alışılagelmiştir, psişik olguların ne kadar belirsiz ya da öznel yönden ne kadar muğlak göründüğünü gösterir -zira gerçeklikte bunlar başka herhangi bir olay kadar nesnel ve bellidir. Bu sürece dahil ettiğim koşulları ve kayıtları dikkate almaksızın, aslında şunu şunu düşündüğüm doğrudur. Birçok kişi böyle apaçık itirafta bulunmak için kendisiyle mücadele eder, bu da onlara büyük bir ahlaki çabaya mal olur. Öyleyse, bunlar, dışarıdan gözlemlediğimiz bilinen şeylerden psişenin durumunu çıkarsadığımızda karşılaştığımız güçlüklerdir.

922 Benim daha sınırlı çalışma alanım dıştaki belirgin özelliklerin klinik araştırması değildir, bunlardan çıkarılabilen psişik verileri inceleme ve sınıflandırmadır. Bu çalışmanın ilk sonucu, psişenin fenomenolojisidir, bu da psişenin yapısına tekabül eden bir teoriyi ifade etmemize imkân verir. Bu yapısal teorinin ampirik uygulamasından, sonunda psikolojik bir tipoloji gelişir.

923 Klinik araştırmalar semptomların tanımına dayanır, ve buradan psişenin fenomenolojisine atılan adım, saf bir semptomatik patolojiden hücre ve metabolizma süreçlerinin patolojisine atılan adımla kıyaslanabilir. Yani psişenin fenomenolojisi, klinik semptomların altında yatan geri plandaki psişik süreçleri ortaya koyar. Genelde bilindiği gibi, bu bilgi analiz yöntemlerinin uygulanmasıyla elde edilir. Psikogenetik semptomları oluşturan psişik süreçler konusunda bugün yeterli bilgimiz var, kompleksler teorisinin temelleri bu surette atılmıştır. Psişenin belirsiz boşluklarının yerini ne alırsa alsın -herkesin bildiği gibi, bununla ilgili birçok görüş var- bir şey kesindir: Burada en önemli rolü oynayan komplekslerdir (belli ölçüde özerk, heyecan tonlu içerikler). Bana öyle geliyor ki

"özerk kompleks" terimi sıklıkla haksız yere muhalefetle karşılanmıştır, çünkü bilinçdışının aktif içerikleri "özerk" kelimesinden başkasıyla daha iyi tanımlayamadığım bir tarzda davranır. Bu terimle, komplekslerin bilinçli planlara direnip istedikleri gibi gelip gitme kapasitesine işaret etmek istenir. Bu konuda bildiğimiz her şeyden yargıya vardığımızda, bunların bilinçli zihnin denetimi dışında kalan psişik varlıklar olduğunu görürüz. Bilinçten bölürümüşlerdir, bilincin işlev yapmasını kösteklemeye ya da takviye etmeye her zaman hazır, bilinçdışının karanlık diyarında ayrı bir varoluşa neden olurlar.

924 Kompleksleri daha derin incelemek mantıken bunların kökeni problemine sevk eder, bu konuda birtakım farklı teori geçerlidir. Teoriler bir yana, tecrübe, komplekslerin her zaman çatışma gibi bir şey içerdiğini ya da en azından çatışmanın ya nedeni ya da sonucu olduğunu gösterir. Çatışmanın belirgin özellikleri -şok, çalkantı, zihinsel ıstırap, iç mücadele- komplekslere özgüdür. Bunlar "hassas noktalar", yani *bêtes noires*, "utanılacak sırlar"dır, hatırlamak istemeyiz, başkalarının da daha az hatırlatmalarını isteriz ama akla davetsiz gelirler ve hiç de hoş karşılanmazlar. Bunlar her zaman anıları, arzuları, korkuları, yükümlülükleri, ihtiyaçları ya da gerçekte asla pençeleşemediğimiz içebakışları içerir, bu nedenle, rahatsızlık, genellikle de zarar vererek bilinçli hayatımıza sürekli müdahale eder.

925 Görünen o ki kompleksler en geniş anlamda bir tür yetersizliği temsil eder -komplekslerin ille de yetersizliğe işaret etmediğini söyleyerek hemen bir sınır koymalıyım. Bu, belki bir engel olarak ama aynı zamanda belki de yeni başarı ihtimallerine teşvik eden daha çok çaba gösterme olarak, uyumsuz, özümsenmemiş ve zıt bir şeyin var olduğu anlamına gelir sadece. Dolayısıyla, bu anlamda kompleksler, vazgeçmek istemeyeceğimiz psişik hayatın odak ya da düğüm noktalarıdır, aslında kompleksler gözden kaçırılmamalıdır, zira aksi takdirde psişik etkinlik tehlikeli bir duraklama noktasına gelir. Kompleksler bireyin çözülmemiş problemlerine, en azından şimdilik yenilginin acısını çektiği, kurtulamadığı ya da üstesinden gelemediği bir şeyin bulunduğu yere – kelimenin tam anlamıyla zayıf noktalarına- işaret eder.

926 Kompleksin bu belirgin özellikleri kökenine anlamlı bir ışık tutar. Açıkça, bireyin uyum sağlama isteğiyle zorluğa karşılık verecek bireysel yapısal yetersizliği arasındaki çatışmadan doğar. Bu taraftan bakınca, kompleks bireyin yatkınlığına tanı koymamıza yardım eden değerli bir semptomdur.

927 Tecrübe komplekslerin sonsuz farklılığını gösterir, yine de, dikkatli bir kıyaslamada en başta gelen tipik biçimlerin sayısının görece az olduğu ortaya çıkar, bunların hepsi ilk çocukluk tecrübelerinin üzerine inşa edilmiştir. Zaten böyle olması gerekir, çünkü bireyin mizacı zaten bebekliğinin bir etkenidir; doğuştan gelir, hayatın seyrinde edinilmez. Bu durumda, anne baba kompleksi, gerçekliğin dayattığı talepleri karşılamakta bireyin yapısal yetersizliğiyle gerçeklik arasındaki çatışmanın ilk tezahüründen ibarettir. Kompleksin ilk biçimi anne baba kompleksinden başka bir şey olamaz, çünkü anne baba çocuğun çatışmaya girdiği ilk gerçekliktir.

928 Bu durumda, anne baba kompleksi bireyin kendine özgü yapısını bize çok az anlatır ya da hiç anlatmaz. Tecrübe meselenin püf noktasının anne baba kompleksinin var olmasında değil, bireyin hayatında kompleksinin oldukça özel ortaya çıkma biçiminde yattığını çok geçmeden pratikte öğretir. En çarpıcı farkları burada gözlemleriz, gerçi bunların ancak çok azı anne babanın etkisinin özel doğasına atfedilebilir. Genellikle, aynı etkiye maruz kalan birçok çocuk vardır, yine de her biri tamamıyla farklı tepki verir.

929 Bu nedenle, bireyin mizaç özelliklerinin bu farklar sayesinde ayırt edilebildiğini kendime söyleyerek bu farklara dikkat ettim. Nevrotik bir ailenin neden bir çocuğu histeri tepkileri, öbürü zorlanım nevrozu, üçüncüsü psikoz tepkileri verirken dördüncüsünün görünürde hiçbir şeyi yoktu? Freud'un da karşılaştığı bu "nevrozu seçme" problemi böyle bir anne baba kompleksini etiyolojik anlamından yoksun bırakır, araştırmayı tepki gösteren bireye ve özel yatkınlıklarına yönlendirir.

930 Freud'un bu problemi çözme girişimleri beni hiç tatmin etmiyor ama ben de bu soruya cevap veremiyorum. Aslında, nevrozu seçme sorununu gündeme getirmek için henüz erken olduğunu düşünüyorum. Bu son derece zor prob-

lemi ele almadan önce bireyin tepki verme tarzını daha iyi bilmeliyiz. Soru şu: Kişi engel karşısında nasıl tepki verir? Örneğin üzerinde köprü bulunmayan bir çaya geliriz. Bir kıyıdan öbürüne adım atarak geçilemeyecek kadar çok geniştir, bu nedenle üzerinden atlamalıyız. Bu amaçla, karmaşık işlev sistemimiz, yani psikomotor sistemimiz elimizin altındadır. Psikomotor sistem tamamıyla gelişmiştir, sadece tetiklemek gerekir. Ama bundan önce tamamıyla psişik doğada bir şey meydana gelir: Ne yapılacağına karar verilir. Meseleyi bir şekilde çözen ve her bireyde farklı olan bu önemli olaylar bunu takip eder. Ama gayet manidar biçimde bu olayların belirgin bir özellik taşıdığını nadiren anlarız, zira esasında kendimizi hiç görmeyiz ya da sadece son çare diye görürüz. Yani psikomotor aygıtın atlamamız için alışkanlık sonucu elimizin altında olması gibi, karar verirken kullanmaya hazır, özel bir psişik aygıt da vardır; işte bu, alışkanlıkla ve dolayısıyla bilinçdışı halde işlev yapar.

931 Bu aygıtın neye benzediğine dair görüşler çok değişiktir. Ancak, her bireyin alıştığı yolla karar verdiği ve zorlukları ele aldığı kesindir. Biri, eğlence olsun diye, diğeri başka seçenek bulamadığından, üçüncüsü karşısına çıkan her engele üstesinden gelmek için meydan okuduğundan çaydan atladığını söyler. Dördüncüsü, yararsız çaba göstermek hoşuna gitmediğinden çaydan atlamaz, beşincisi karşı kıyıya geçmeyi acil bir zorunluluk diye görmediğinden kaçınır.

932 Bu motivasyonların ne kadar ilgisiz gibi göründüğüne işaret etmek için bu basmakalıp örneği kasten seçtim. Bunlar o kadar anlamsız gelir ki bir kenara süpürme ve açıklama yapma eğilimi duyarız. Ancak, uyum sağlamanın bireysel psişik sistemleri konusunda bize değerli içe bakışlar sağlayan tam da bu farklardır, eğlence olsun diye çaydan atlayan kişiyi hayatının başka durumlarında gözlemlersek, yaptığı ya da yapmadığı her şeyin büyük bölümünün ona zevk vermesiyle açıklanabildiğini göreceğiz belki de. Başka seçenek göremediği için atlayan birinin her zaman daha iyisi olmadığından karar vererek, tedbirli, endişeli yaşadığını gözlemleriz. Ve benzeri. Bütün bu durumlarda özel psişik sistemler kararları uygulamaya hazırdır. Bu tutumların sayısının çok fazla oldu-

ğunu kolayca tasavvur edebiliriz. Bireysel tutumlar kuşkusuz kristal çeşitleri kadar bitip tükenmezdir, ama yine de şu ya da bu sisteme dahil oldukları fark edilebilir. Kristallerin görece temel bir aynılık göstermesi gibi, bu tutumlar da onları belli gruplara dahil etmemizi sağlayan bazı temel özellikler gösterir.

933 Çok eski zamanlardan beri insanları tiplerine göre sınıflandırma, böylece kaosa düzen verme girişimlerine şahit oluruz. Bildiğimiz en eski girişimlerde dört unsurdan -hava, su, toprak ve ateş- oluşan üçlü grupları bulan Doğulu astrologlardı. Yıldız falındaki üçlü hava grubu, burçlar kuşağının üç hava burcundan, Kova, İkizler ve Terazi'den oluşur; üçlü ateş grubunu Koç, Aslan ve Yay meydana getirir. Bu çok eski görüşe göre, bu üçlü gruplarda doğan biri, havanın ya da ateşin doğasını paylaşır, mizacı ve kaderi de unsurunkine benzeyecektir. Antik dönemin dört ruh haline tekabül eden dört mizaca ayrılan fizyolojik tipolojisi bu antik kozmoloji şemasıyla yakından bağlıdır. Burçlar kuşağındaki burçların temsil ettiği ilk şey, daha sonra Yunan tıbbı fizyoloji dilinde açıkladı, böylece balgamlı, kanlı, safralı ve melankolik sınıflandırmasını yaptık. Bunlar beden salgılarının basit adlarıdır. İyi bilindiği gibi, bu tipoloji en az 17 yüzyıl sürdü. Astrolojik tip teorisine gelince, aydınlar şaşırsalar da bozulmadan bugüne kadar gelmiştir, hatta yeni bir dalga diye beğenilmektedir.

934 Bilim bilincimiz sezgiye dayalı bu eski düşünce biçimlerine dönmemize izin vermese de, bu tarihsel geriye bakış, bir tipler teorisi ortaya koymak için gösterilen modern çabaların hiçbir surette yeni ve benzersiz olmadığına bizi ikna etmeye yarayabilir. Bu probleme kendi cevabımızı sunmalıyız ve bu cevap bilimin ihtiyacını karşılamalı. Tipler probleminin başlıca güçlüğüyle burada karşılaşırız -yani standartlar ya da ölçütler sorunuyla. Astrolojik ölçüt basit ve nesneldir: Bu ölçütü veren doğum anındaki takımyıldızlardı. Karakterolojik niteliklerin burçlar kuşağına giren burçlar ve gezegenlerle ilişkilendirilmesine gelince, tarihöncesinin gri sislerine kadar geriye giden ve yanıtsız kalan bir sorudur. Yunanların dört fizyolojik mizaca göre yaptıkları sınıflamada tıpkı bizim bugün fizyolojik tipolojide yaptığımız gibi, bireyin dış görünüşü

ve davranışı ölçüt alınıyordu. Ama biz psikolojik tipler teorimizin ölçütünü nerede arayacağız?

935 Çayı geçen dört kişi örneğine dönelim. Alışkanlık haline gelen motivasyonlarını hangi bakış açılarına göre nasıl sınıflandırmalıyız? Biri bunu eğlence olsun diye, diğeri bunu yapmamak başına iş açacağından yapar, üçüncüsü de ikinci bir düşüncesi olduğundan yapmaz. İhtimaller listesi sınıflandırma amaçları doğrultusunda hem sonsuz hem de yararsızdır.

936 Başkaları bu işe nasıl girişirler, bilmem. Ancak, benim nasıl ele aldığımı söyleyebilirim, benim problemi çözme tarzımın kişisel önyargımın sonucu olduğu suçlaması karşısında eğilmeliyim. Bu itiraz o kadar doğru ki kendimi nasıl savunacağımı bilmiyorum. Ancak, öznel varsayımlarını, yanlış bir hipotezi ve modern denizciliğin vazgeçtiği rotayı takip ederek yine de Amerika'yı keşfeden koca Columbus'a işaret edebilirim neyse ki. Her neye, nasıl baksak ancak kendi gözlerimizle görürüz. Bu nedenle, bilimi asla tek kişi yapamaz, birçok kişi yapar. Birey sadece katkıda bulunur, sadece bu anlamda *kendi* görüş tarzımdan söz etme cesareti buluyorum.

937 Mesleğim beni her zaman bireylerin özelliklerini hesaba katmaya zorladı, sayısız evli çifti tedavi etmem gerekti, karı kocanın birbirine karşı makul davranmasını sağlama göreviyle karşılaştığım bu bilmem kaç yılda bazı ortalama doğrular belirlemem gerektiğini gördüm. Örneğin kim bilir kaç kez, "Buraya bak, karının doğası çok aktif, ev işini bütün hayatının merkezi haline getirmesi ondan beklenemez" dememek zorunda kaldım. Bu istatistiksel doğrudur ve tıp teorisinin başlangıcını oluşturur: Aktif ve pasif doğalar vardır. Ama bu eski doğru beni tatmin etmedi. Bundan sonraki girişimim bazı insanların düşünceli, diğerlerinin düşüncesiz olduklarını söylemekti, çünkü görünüşte pasif olan doğalar basiretli bir bakış açısından gerçekte pasif değildir. Önce durumu düşünürler, sonra harekete geçerler, alışkanlıkları gereği böyle yaptıkları için, düşünmeden hemen harekete geçmek gereken yerde fırsatları kaçırırlar, dolayısıyla, pasif oldukları önyargısı oluşur. Düşünmeyenler, hiçbir basiret göstermeden, acele ederek duruma atlarlar, belki batağa düşerler ama sonra dü-

şünürler gibi gelir bana her zaman. Bu nedenle, "düşüncesiz" diye görülebilirler, "aktif" kelimesinden daha uygun gibi gelir bu. Bazı durumlarda basiret çok önemli bir aktiflik biçimidir, işgüzarın düşüncesiz, kısa ömürlü hevesiyle kıyaslandığında, sorumlu hareket tarzıdır. Ama birinin tereddüdünün her zaman basiret, diğerinin hemen harekete geçmesinin ille de düşüncesizlik anlamına gelmediğini çok geçmeden fark ettim. Tereddüt, hem sıklıkla âdet haline gelen çekingenlikten hem de en azından çok büyük bir işle karşılaşmışçasına mutat geri çekilmekten kaynaklanır; hemen harekete geçmeyi ise çoğu zaman nesneyle ilişkide ağır basan özgüven sağlar. Bu gözlem böyle tip farklarını aşağıdaki gibi ifade etmeme yaradı: Belli bir duruma tepki verme anında, sanki dile getirilmemiş bir "hayır" sözüyle, önce biraz geri çekilen, ancak sonra tepki gösterebilen geniş bir insan sınıfı var; aynı durumda, görünüşte davranışlarının apaçık doğruluğuna çok güvenen, hemen tepkisini gösteren başka bir sınıf da var. Dolayısıyla, ilk sınıfın belirgin özelliği nesneyle olumsuz, ikincisinin olumlu ilişkisidir.

938 İlk sınıf *içedönük*, ikincisi *dışadönük* tutuma tekabül eder. Ama bizatihi bu iki terim Molière'in *kibarlık budalası*nın normalde nesir konuştuğunu keşfetmesi kadar az bir anlam taşır. Ancak, tipe uyan başka belirgin özelliklerin hepsini bildiğimizde bunlar anlam ve değer kazanır.

939 İnsan, her yönüne sirayet etmemişse, *içedönük* ya da *dışadönük* olamaz. Örneğin "içedönük" olmak demek, psişede yaşanan her şeyi içedönüğün doğasının yasasına göre yaşaması demektir. Böyle olmasaydı, belli bir birey "içedönük"tür cümlesi onun bir seksen boyunda, kumral ya da brakisefal olduğu cümlesi kadar konu dışı olurdu. Bu cümleler ifade ettiğinden daha fazlasını içermez. "İçedönük" terimi kıyas götürmez biçimde daha detaylıdır. İçedönüğün bilinçdışı kadar bilincinin de bazı nitelikler taşıması gerektiği anlamına gelir, yani genel davranışının, insanlarla ilişkisinin, hatta hayatının seyrinin bazı tipik belirgin özellikleri olması gibi.

940 Tipik bir tutum olarak içe dönme ya da dışa dönme bütün psişik süreci koşullandıran, alıştığı tepki tarzını oluşturan, bu durumda, hem davranış tarzını hem de öznel tecrü-

benin niteliğini belirleyen temel bir temayül demektir. Sadece bu kadar da değil, bilinçdışının üreteceği telafinin türünü de belirler.

941 Alıştığı tepki tarzını bir kez belirledik mi, hedefin tutacağı bir dereceye kadar kesindir, çünkü deyim yerindeyse alışmak dışa yönelik davranışın ayarlandığı ve özgül tecrübeleri biçimlendiren merkez santraldir. Belli tür bir davranış mütekabil sonuçlara neden olur ve bu sonuçları öznel bakımdan anlamak, "Herkes kendi kaderini kendi yazar" sözü uyarınca, yeri geldiğinde, davranışımızı etkileyen tecrübeleri oluşturur.

942 Alıştığı tepkinin bizi orta noktaya yönlendirdiğinden pek az kuşku duyulsa da, hassas mesele, yani "içedönük" ya da "dışadönük" terimiyle tatmin edici bir tanım yapıp yapamadığımız devam eder. Bu özel alanı yakından bilenlerin arasında bile dürüstçe bir görüş ayrılığı bulunabilir. Benim görüşümün tek doğru ya da olası tipoloji olduğunu düşünmediğimi açıkça belirtsem de görüşlerimi destekleyen ve bulabildiğim her şeyi tipleri konu edindiğim kitabımda bir araya getirdim.

943 İçe dönmeyle dışa dönme arasındaki zıtlık gayet basittir ama basit ifadeler ne yazık ki kuşkuya çok açıktır. Güncel güçlükleri çok kolayca gizleyerek bizi aldatabilirler. Burada kendi tecrübemden söz ediyorum, zira beni şu ya da bu şekilde aldattıklarını üzülerek keşfettiğimde, ölçütlerimin ilk kaidelerini henüz yayımlamıştım.[2] Bir şey yanlıştı. Genellikle, ilk keşfin sevinciyle yapıldığı gibi, çok şeyi çok basitçe açıklamaya çalışmıştım.

944 İnsanları içedönükler ya da dışadönükler diye sınıflandırabilirken, bunun iki sınıftan bireylerin arasındaki büyük farkları açıklamadığına dair inkâr edilemeyen olgu dikkatimi çekti. Aslında bu farklar o kadar çok ki öncelikle acaba iyi gözlem yaptım mı, diye kuşkulanmak zorunda kaldım. Bu kuşkuyu gidermek için gözlem ve kıyaslama yapmam neredeyse on yıl sürdü.

945 Aynı tip bireyler arasındaki büyük farkların nereden

---

[2] Yk. bkz. par. 858 vd.

geldiği sorusu, uzun süre üstesinden gelemediğim görülmeyen güçlükler çektirdi bana. Farkları gözlemlemek ve anlamak bana bir dereceye kadar az sorun çıkardı, güçlüklerimin kökü, eskisi gibi, şimdi de ölçüt problemidir. Karakteristik farklara uygun terimleri nasıl bulacaktım? Psikolojinin gerçekte ne kadar yeni olduğunu ilk kez burada anladım. Bu hâlâ keyfi fikirlerin ve dogmaların kaosundan ibarettir; görüş birliğinden tamamıyla yoksun bilge profesörlerin araştırmada ya da danışma odasında, baba tanrı gibi beyinlerinden kendiliğinden çıkan tekil üretim psikolojinin büyük bölümünü oluşturur. Saygısızlık etmek istemem ama, psikoloji profesörüyle, diyelim ki kadınların, Çinlilerin ya da Avustralyalı aborijinlerin psikolojisini yüzleştirmekten kendimi alıkoyamıyorum. Bizim psikolojimiz pratikten söz etmelidir yoksa Ortaçağ'a saplanıp kalırız.

946 Çağdaş psikolojinin kaosunda sağlıklı hiçbir ölçüt bulunmadığını, ilk önce bu ölçütlerin havadan değil, hiçbir psikoloji tarihinin adlarını sessizce es geçmeyeceği birçok kişinin paha biçilmez hazırlık çalışmasına dayanarak yaratılması gerektiğini anladım.

947 Tartışılan farkların ölçütü diye bazı *psişik işlevleri* seçmeme neden olan bütün bireysel gözlemlerden, konuşmanın sınırları dahilinde belki söz edemem. Ancak, temel farkların neler olduklarını, anlayabildiğim kadarıyla çok kabaca belirteceğim. Örneğin içedönük hem nesnenin karşısında geri çekilip tereddüt eder, hem be bunu çok bariz yapar. Dahası, diğer bütün içedönükler gibi davranmaz, keza kendine özgü tarzda davranır. Tıpkı aslanın düşmanını ya da avını, timsah gibi kuyruğuyla değil, özgül gücünün bulunduğu ön pençesiyle devirmesi gibi, bizim alıştığımız tepki tarzımızın da normalde belirgin özelliği kendimize özgü gücümüzü ifade eden en güvenilir ve en yeterli işlevimizi kullanmamızdır. Ne var ki bu, özgül zayıflığımızı ara sıra ortaya koyacak bir tepki vermekten bizi alıkoymaz. Hangi işlevin ağır bastığına göre, bazı durumları önlerken bazılarını arayıp buluruz, böylece, başkalarından farklı kendi özgül tecrübelerimizi ediniriz. Zeki insan zekâsıyla dünyaya uyum sağlar ve ara sıra öfke nöbetine girdiğinde yumruklarını iyi boksörler gibi olmasa da kul-

lanabilir. Varoluş ve uyum sağlama mücadelesinde herkes en gelişmiş işlevini içgüdüsel kullanır, dolayısıyla, kişinin alıştığı tepkisinin ölçütü budur.

948 Bu işlevleri genel kavramlar altında nasıl toplamalıyız ki bireysel olaylar kalabalığından ayırt edilebilsinler? Bu tür kabaca tiplere ayırma sosyal hayatta köylü, işçi, sanatçı, bilim insanı, savaşçı vb. figürlerinde ya da çeşitli mesleklerde uzun zamandan beri vardır. Ama böyle tiplere ayırmanın psikolojiyle ilgisi azdır ya da hiç yoktur, zira iyi tanınan bir bilginin bir zamanlar şeytanca belirttiği gibi "entelektüel hamallar"dan başka bir şey olmayan bazı bilim insanları var.

949 Bir tip teorisi daha incelikli olmalıdır. Örneğin zekâdan söz etmek yetmez, zira bu çok genel ve çok muğlak bir kavram. Etkili ve amaca yönelik bir işe hemen kolayca yarıyorsa neredeyse her davranışa zekice denebilir. Aptallık gibi zekâ da işlev değil, tarzdır; kelime işlevin *ne* olduğunu değil, sadece *nasıl* çalıştığını anlatır. Ahlak ve estetik ölçütleri için de aynısı geçerli. Bireyin alıştığı tepkisinde neyin işlev gördüğünü belirlemeliyiz. Böylece ilk bakışta 18. yüzyılın eski yeti psikolojisi gibi korkutucu görünen bir şeye geri dönmek zorunda kalırız. Ancak, gerçeklikte herkesin kolayca ulaşıp anlayabileceği, günlük konuşmada geçerli fikirlere döneriz. Örneğin "düşünüş"ten söz ettiğimizde, bunun ne anlama geldiğini bilmeyen sadece filozoftur; meslekten olmayan biri onu anlaşılmaz bulmaz. Kelimeyi her gün her zaman aynı genel anlamında kullanır, gerçi düşünmenin anlaşılır bir tanımını ansızın yapmak zorunda kalırsa şaşıracağı doğrudur. "Bellek" ya da "hissetme" için de aynısı geçerli. Tamamıyla psikolojiye giren bu kavramları bilimsel tanımlamak her ne kadar güçse de günlük konuşmada bunlar kolayca anlaşılabilir. Dil somut imgelerin ambarıdır; bu nedenle, çok soyut ve çok belirsiz kavramlar dile kolayca kök salmaz ya da gerçeklikle bağlantısızlığı nedeniyle hemen ölüp gider. Ama düşünme ve hissetme öyle ısrarcı gerçeklerdir ki ilkel düzeyin üzerindeki her dilin bunlar için kesinlikle apaçık ifadeleri vardır. Bu nedenle, bu karmaşık olguların bilimsel tanımı ne olursa olsun bu ifadelerin son derece bariz psişik olgularla örtüştüğünden emin olabiliriz. Örneğin bilincin ne olduğunu

herkes bilir ve bilim tatmin edici bir tanımdan ne kadar uzaksa da bariz psişik durumla örtüştüğünden hiç kimse kuşku duyamaz.

950 Bu nedenle, günlük konuşmada ifade edilen kavramları mütekabil psişik işlevler için kullandım, aynı tip tutuma sahip insanlar arasındaki farklar hakkında yargıya varırken bunları ölçüt olarak aldım. Örneğin düşünmeyi genellikle anlaşıldığı gibi aldım, çünkü birçok insanın alıştığı üzere başkalarından daha çok düşündüğü, bu durumda, önemli kararlar alırken düşünceye daha çok ağırlık verdiği olgusu dikkatimi çekti. Dünyayı anlamak, ona uyum sağlamak için de düşünürler, yaşadıklarını göz önüne almaya, enine boyuna düşünmeye eğilimlidirler ya da en azından düşüncenin onayladığı ilkeye tabidirler. Başkaları heyecan ya da hissetme etkenleri adına düşünmeyi dikkat çekecek şekilde ihmal ederler. Hissetmenin dayattığı bir hareket tarzını her zaman takip ederler ve bu, onları enine boyuna düşündürdüğünde olağanüstü bir hal alır. Diğer tiple apaçık zıtlık oluşturur, ikisi iş partneri ya da evliyse fark çok bellidir. Dışadönük ya da içedönük olsun, kişinin tercihini düşünmeden yana kullanabildiği ama düşünmeyi ancak tipinin tutumunun belirgin özelliğine uygun şekilde kullanabildiği ve hissetme için de aynısının geçerli olduğu belirtilmelidir.

951 Bu işlevlerin birinin ya da öbürünün ağır basması, meydana gelen bütün farkları açıklamaz. Düşünen ve hisseden tip dediklerim, *aklî* kelimesi dışında adlandıramadığım ortak bir yanı bulunan iki insan grubu oluşturur yine. Düşünmenin aslında aklî olduğunu hiç kimse reddetmez ama hissetmeye geldiğimizde, bir kenara süpürmek istemediğim önemli itirazlar ortaya çıkar. Tam tersine, rahatça itiraf etmeliyim ki, hissetme problemi beynimi fazlasıyla törpülememe neden oldu. Yine de, konuşmama bu kavramın mevcut çeşitli tanımlarını çok doldurmak istemediğim için, kısaca, kendi görüşümle sınırlı tutacağım. Başlıca güçlük, "hissetme" kelimesinin çok farklı şekillerde kullanılmasıdır. Bu, özellikle Almanca için geçerlidir ama bir dereceye kadar İngilizce ve Fransızcada da fark edilebilir. Bu durumda, her şeyden önce, duyu işlevi olan *duyum*la hissetmeyi dikkatle birbirinden

ayırmalıyız. İkincisi, pişmanlık hissinin havanın değişeceği ya da alüminyum hisselerimizin değerinin yükseleceği "hissi"nden çok farklı olduğunu anlamalıyız. Bu nedenle, birinci örnekte doğru bir terim diye *hissetme*yi kullanmayı, ikincisindeki psikolojik kullanımı söz konusu olduğunda vazgeçmeyi öneriyorum. İşe duyu izlenimleri karıştığında *duyum*dan, bilinçli duyu tecrübesine kadar doğrudan izi sürülemeyen bir tür algıyı ele alıyorsak *sezgi*den söz etmeliyiz. Bu nedenle, duyumu bilinçli duyu işlevleri yoluyla algı, sezgiyi bilinçdışı yolla algı diye tanımlıyorum.

952 Açıkçası, bu tanımların doğruluğunu Doomsday'e kadar tartışabiliriz ama sonuçta bu sadece terminoloji meselesidir. Tek bilmemiz gereken, neye ne ad verdiğimiz olduğunda, bir hayvana leopar mı yoksa panter mi diyeceğimizi tartışıyormuş gibidir bu. Psikoloji bakir topraktır, hâlâ bir terminoloji belirlemek gerekir. Bildiğimiz gibi, ısı Réaumur, Celsius ya da Fahrenheit'a göre ölçülebilir ama hangi sistemi kullandığımızı bilmeliyiz.

953 Bu durumda hissetmeyi bizzat işlev kabul ettiğim, duyumdan ve sezgiden ayrı tuttuğum bellidir. Bu son iki işlevi kim tam anlamıyla hissetmeyle karıştırırsa hissetmenin aklîliğini kabul edecek konumda değil demektir. Ama bunlar hissetmeden bir kez ayırt edildi mi, hissedilen değerlerin ve yargıların –aslında, genelde hislerin- hem aklî hem de düşünme kadar mantıklı ve tutarlı olduğu, ayrım gözettiği epey netleşir. Düşünen tipe bu tuhaf gelebilir ama düşünme işlevi farklılaşmış kişinin hissetme işlevinin her zaman daha az geliştiğini, daha ilkel olduğunu, dolayısıyla, başka işlevlerle karışarak bozulduğunu anladığımızda bunu açıklamak kolaylaşır; çünkü, o başka işlevler, yani duyum ve sezgi, kesinlikle aklî ve mantıklı değildir, ayırt etmez ve değerlendirmez. Bunların ikisi doğaları gereği aklî işlevlere zıttır. Yargıya ya da sonuca varmak için düşünürüz, bir şeyin özgün değerini takdir etmek için hissederiz. Öte yandan, duyum ve sezgi algı işlevleridir –ne olup bittiğini fark etmemizi sağlar ama yorumlamamızı ya da değerlendirmemizi sağlamaz. Bunlar ilkeler uyarınca seçime bağlı olarak ortaya çıkmaz, olan biteni alır yalnızca. Şu özelliklerde birçok gezegenin ya da bu özellik-

lerde birçok sıcakkanlı hayvan türünün bulunması gerektiğini kanıtlayabilen bir çıkarım yöntemi yoktur. Düşünmenin ve hissetmenin gerektiği yerde akıl dışılık, duyuma ve sezgiye güvenmenin gerektiği yerde aklîlik kusurdur.

954 Alıştığı tepkileri akıldışı olan birçok kişi vardır, çünkü bu tepkiler ya duyuma ya da sezgiye dayanır. Aynı anda ikisine birden dayanamaz, çünkü düşünmek nasıl hissetmenin zıddıysa, duyum da sezginin tersidir. Aslında gözlerimi ve kulaklarımı kullanarak ne olup bittiğinden emin olmaya çalışırken, aynı anda köşede ne olduğuna dair hayallere ve fantezilere kapılamam. Sezgisel tipin bilinçdışına ya da nesnesine gerekli esnekliği vermesi için bunu yapması gerekirken, duyum tipinin sezginin karşı kutbunda yer aldığını anlamak kolaydır. Dışadönük ya da içedönük tutumun akıldışı tiplerde ürettiği ilginç farklara girmeme zaman ne yazık ki elvermiyor.

955 Bunun yerine, bir işlev tercih edildiğinde, başka işlevlere düzenli yapılan etkiler konusuna bir kelime eklemek istiyorum. İnsanın bir çırpıda her şey olamadığını, asla tamamıyla bütün durumuna gelemediğini biliyoruz. İnsan, her zaman başka nitelikler pahasına bazı nitelikler geliştirir ve tamlığa asla ulaşamaz. Ama günlük kullanıma bilinçli sokulmayan ve uygulamayla gelişmeyen bu işlevler ne olur? Genellikle ancak yarı bilinçli, hatta tamamıyla bilinçdışı, az çok ilkel ve bebeksi durumda kalırlar. Bu görece gelişmemiş işlevler her tipin karakteristiğini oluşturan ve kişinin toplam karakterinin tamamlayıcı parçasını meydana getiren özgül bir yetersizlik ortaya koyarlar. Düşünmeye yapılan tek taraflı vurguya her zaman his yetersizliği eşlik eder, ayrışmış duyum sezgiye zarar verir ve tam tersi de doğrudur.

956 İşlevin farklılaşıp farklılaşmadığı gücünden, istikrarından, tutarlılığından, güvenilirliğinden ve uyum sağlamasından kolayca anlaşılabilir. Ama bir işlevin yetersizliğini anlamak ya da tanımlamak genellikle öyle çok kolay değildir. Kendine yeterlilik eksikliği, ardından insanlara ve koşullara bağımlılık, bizi huysuz ve sinirli yapması, güvenmeden kullanılması, kolay etkilenebilen ve değişken özelliği temel ölçüttür. Yetersiz işlev bizim için her zaman dezavantajdır, çünkü onu yönlendiremeyiz, daha çok, kurbanı oluruz.

957 Burada, psikolojik tipler teorisinin altında yatan fikirleri ancak kabaca açıklamakla kendimi sınırlamam gerektiği için, her tipi ayrıntılı tanımlamayı bir kenara bırakıyorum. Şimdiye kadar bu alanda yaptığım çalışmanın toplam sonucu, dışa dönmeyle içe dönme tarzında iki genel tutum tipi ve düşünme, hissetme, duyum ve sezgi tarzında dört işlev tipi belirlemek oldu. Bu işlev tiplerinin her biri genel tutuma göre değişir, böylece sekiz değişik tip ortaya çıkar.

958 Neden daha çoğundan ya da daha azından değil de dört işlevden söz ettiğim neredeyse suçlanarak sık sorulur. Tamamıyla ampirik temellerde vardığım sonuçta tamı tamına dört işlev var. Ama aşağıdaki görüşte görüleceği gibi, bu dördü birlikte bir tür bütün oluşturur. Duyum fiilen var olanı belirler, düşünme bunun anlamını fark etmemizi sağlar, hissetme değerini anlatır, sezgi nereden geldiği ve nerede belli bir duruma varacağı olasılıklarına işaret eder. Böylece, tıpkı bir yeri coğrafi enlem ve boylama oturttuğumuzdaki gibi, kendimizi yakınımızdaki dünyaya tamamıyla yönlendirebiliriz. Dört işlev pusulanın dört yönüne benzer biraz; hem çok keyfi hem çok zorunludur. Ana yönleri şu ya da bu doğrultuda istediğimiz derecede değiştirmekten ya da onlara başka adlar vermekten bizi hiçbir şey alıkoymaz. Sadece uzlaşma ve anlaşma meselesidir bu.

959 Ama bir şey itiraf etmeliyim: Psikolojik keşif seyahatlerimde hiçbir şey için bu apaçık pusuladan vazgeçmem. Besbelli bunun çok insani tek nedeni herkesin kendi fikrine âşık olması değil. Tip teorisine nesnel bir nedenle değer veriyorum, uzun zamandır eksikliği duyulan bir şeyi mümkün kılan kıyaslama ve yönelim sistemi sağlıyor, kısacası eleştirel bir psikoloji sunuyor.

IV

Psikolojik Tipoloji[1]

960 Bilimin ilk günlerinden beri, insanların mutlak benzerliğiyle benzemezliğinin iki kutbu arasına dereceler vazetmek, idrakin dikkat çeken uğraşı haline gelmiştir. Sonuçta birkaç tip, yani o zaman verilen adla "mizaçlar" ortaya çıktı, benzerlikleri ve benzemezlikleri kategoriler halinde düzenli sınıflandırıldı. Yunan filozof Empedokles doğal fenomenleri toprak, su, hava ve ateş diye ayırarak bunların kaosuna düzen vermeye çalıştı. Bu düzen ilkesini ilgili dört nitelik, yani kuru, yaş, soğuk, sıcak doktriniyle birlikte insanlara uygulayan, şaşırtıcı çeşitlilikte insanları derli toplu gruplara indirgemeye çalışanlar özellikle antik zamanların hekimleriydiler. Bu hekimlerin en önemlisi, bu öğretileri kullanmasıyla tıp bilimini ve hasta tedavisini neredeyse 17 yüzyıl boyunca etkileyen Galenos'tu. Galenos'un mizaçlara verdiği adlar dört "ruh hali"nin patolojideki kökenlerini ortaya koyar. *Melankolik* kara safranın, *soğukkanlı* balgamın, yani mukusun (Yunanca *phlegma* ateş demektir ve balgama iltihabın son ürünü diye bakılır), *kanlı* kanın, *sinirli* sarı safranın ağır bastığını gösterir.

961 Modern "mizaç" anlayışımız kuşkusuz çok daha psikolojiktir, çünkü insanın son iki bin yıldan bu yana gelişimi sırasında "ruh" soğuk titremeler ve ateşlerle ya da mukus ve safra salgılarıyla akla uygun bağlantısından kendini kurtarmıştır. Bugünün doktorları artık mizacı, yani belli bir heyecan ya da uyarılabilirlik durumunu doğrudan kanın ya da lenfin yapısıyla aynı kefeye koymazlar, gerçi meslekleri ve fiziksel hastalık konusunda insanlara özel yaklaşımları, salgı bezlerinin fizyolojisine bağlı son ürün olarak psişeye bakmaya onları

[1] [İlk kez "Psychologiche Typologie" adıyla *Süddeutsche Monatshefte*, XXXIII: 5 (Şubat 1936), 264-72'de yayımlandı. -EDİTÖRLER]

sıradan birinden daha sık iter. Günümüz tıbbında "ruh halleri" artık eskisi gibi beden salgıları değildir, heyecan tepkilerinin genel toplamı diye tanımlarsak, "mizacı" son derece etkileyebilen daha incelikli hormonlardır. Bedenin bütün düzeni, en geniş anlamda yapısı, psikolojik mizaçla aslında o kadar çok ilişkilidir ki doktorlar psişik fenomenlerin büyük ölçüde bedenden kaynaklandığını kabul ederlerse onları çok suçlayamayız. Bir yerde, psişe yaşayan bedendir, yaşayan beden de canlıdır; bir şekilde ve bir yerde, psişeyle bedenin keşfedilmeyen bir bütünlüğü var ki hem fiziksel hem psişik bakımdan araştırmayı gerektiriyor; başka bir deyişle, her araştırmacının ilgilendiği kadarıyla, bu bütünlük psişe kadar bedene de bağlı olmalıdır. 19. yüzyılın materyalizmi bedene öncelik verdi, psişeyi türemiş bir şey olarak ikinci sıraya oturttu, ona sadece "gölge olay" önemi verdi. Psişik fenomenleri fiziksel süreçlerin koşullandırdığı hipotezi çok işe yarar gözüktü ve materyalizmin gelişiyle felsefi bir varsayım halini aldı. Yaşayan organizmayla ilgilenen ciddi bir bilim bu varsayımı reddedecektir; zira bir yandan, yaşayan maddenin henüz çözülmemiş bir gizem olduğunu sürekli hesaba katacak, öte yandan, bizim için fiziksel fenomenlerle psişik fenomenler arasında üzerine köprü kurulamayan bir uçurum bulunduğunu, öyle ki psişik dünyanın fiziksel dünyadan daha az gizemli olmadığını kabul edecek kadar gayet nesnel olacaktır.

962 İnsanın psişe anlayışı eski görüşten yüzyıllar içinde kendini kurtarıp giderek soyut yönde geliştikten sonra materyalist varsayım ancak yakın tarihte mümkün oldu. Eskiler yine de bedenle psişeyi birlikte, bölünmez bir bütün kabul ediyorlardı, çünkü hiçbir ahlak gediğinin kişilikte henüz açılmadığı, paganın kendini hâlâ bölünmez, çocuk gibi masum ve sorumluluk yükü taşımadığını hissedebildiği o ilkel dünyaya daha yakındılar. Eski Mısırlılar günahın olumsuz itirafının naif zevkinden yine de keyif alıyorlardı: "Kimseyi aç bırakmadım. Kimseyi ağlatmadım. Adam öldürmedim" vb. Homeros'un kahramanları ağladılar, güldüler, öfkelendiler, yendiler ve birbirlerini öldürdüler, hem de insanların ve tanrıların bunları doğal ve apaçık karşıladıkları bir dünyada, Olympos'takiler de günlerini ebedi sorumsuzlukla geçirerek eğlendiler.

963 Felsefe-öncesinin insanı bu arkaik düzlemde yaşadı, dünya tecrübesi edindi. Tamamıyla heyecanlarının pençesindeydi. Kanını kaynatan, kalbini çarptıran, nefesini hızlandıran ya da kesen, "bağırsaklarını suya dönüştüren" her ihtiras –bütün bunlar "ruh"unun tezahürüydü. Bu nedenle, ruhunu diyafram (Yunanca zihin anlamına da gelen *phren*) bölgesine ve kalbine yerleştirdi. Ancak ilk filozoflarla aklın yerinin baş olduğu belirlenmeye başladı. Bugün, "düşünceler"ine aslında karnında yer veren Zenciler vardır, Pueblo yerlileri kalpleriyle "düşünürler", "ancak deliler kafalarıyla düşünür" derler. Bu düzeyde bilinç özünde ihtiras ve birlik tecrübesidir. Hem dingin hem huzursuz bu arkaik adam, düşünmeye başladı ve Nietzsche'nin Zerdüşt'e yüklediği ikiliği keşfetti: tek-çift, alt-üst, iyi-kötü diye ayrılan zıt çiftlerin keşfi. Bu eski Pythagorasçıların çalışmasıydı ve en çok da Orpheus ve Pythagoras gizemlerinin yayılmasıyla halkın her tabakasına yüzyıllar boyunca gittikçe sızan günahın ciddi metafizik sonuçları ve ahlaki sorumluluk doktriniydi. Platon bile, insan psişesinin uyuşmazlığını ve kutupluluğunu açıklarken beyaz ve siyah atlar meselinden[2] yararlandı, daha önce de, gizemlerde öteki dünyada ödüllendirilen iyiler ve cehennemde ceza verilen kötüler doktrini açıklandı. Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, bu öğretiler "taşra" filozoflarının gizemli saçmalığı ya da çok sekter jargon diye reddedilemez, zira M.Ö. 6. yüzyılda Pythagorasçılık Büyük Yunanistan'ın bütününde zaten devlet dini gibiydi. Gizemlerinin altında yatan fikirler de asla ölüp gitmedi; bilakis, M.Ö. 2. yüzyılda felsefi bir rönesans yaşattı, İskender dönemi düşünce dünyasını güçlü bir şekilde etkilemesi buna kanıttır. Bu fikirlerin Eski Ahit kehanetleriyle çarpışması dünya dini Hristiyanlığın başlangıcı denebilen olguya neden oldu.

964 İnsanları Yunan tıbbının "ruh hali" psikolojisine tamamıyla yabancı tiplere ayırarak sınıflandırma Helenistik senkretizmden doğdu. Felsefi anlamda bu, Parmenides'in aydınlık-karanlık, alt-üst kutupları arasında dereceler belirledi. İnsanlar *hylikoi*, *psykhikoi* ve *pnematikoi* -maddi, psişik, ruhani

[2] [*Phaidros* 246, 253-54.]

varlıklar- diye sınıflandırıldılar. Kuşkusuz bu sınıflama benzerliklerin ve benzemezliklerin bilimsel ifadesi değildir; insanın bir fenotip olarak davranışına ve dış görünüşüne dayanmayan eleştirel değerler sistemiydi; fakat etik, gizemli ve felsefi tanımlara dayanıyordu. Tam olarak bir Hristiyan anlayışı değilse de Aziz Pavlus döneminde yine de ilk Hristiyanlığın tamamlayıcı bir parçasını oluşturdu. Bunun varoluşu, tamamıyla heyecanlarının pençesindeki insanın özgün bütünlüğünde meydana gelen bölünmenin kesin kanıtıdır. Bundan önce insan sadece canlıydı ve oradaydı, tecrübenin oyuncağıydı, kökenleri ve menziliyle ilgili enine boyuna düşünerek analiz yapamıyordu. Şimdi kendini ansızın önemli üç etkenle karşı karşıya, her birine karşı ahlaki yükümlülük taşıdığı beden, can ve ruha sahip buldu. İnsanın hayatını hylik ya da pneumatik durumda mı yoksa ikisi arasında bilinmeyen bir merkezde mi geçireceği büyük ihtimalle zaten doğumunda belirleniyordu. Yunan zihninin müzmin ikiliği artık ilerlemiş durumdaydı, sonuçta anlamlı bir şekilde vurgu psişikle ruhsala geçmişti, kaçınılmaz olarak bu, bedenin hylik dünyasından bölünmüştü. En yüce nihai hedefler insanın ahlaki menzilinde, ruhsal, doğaüstü son durumunda yatıyor, hylik alemin bölünmesi dünyayla ruh arasındaki yarılmaya doğru genişliyordu. Dolayısıyla, Pythagoras'ın zıt çiftlerinde ifade edilen özgün, hoş bilgelik tutkulu bir ahlak çatışması haline geldi. Ancak, kendimizle savaşmak kadar hiçbir şey kendimizin farkında ve tetikte olmamıza meydan okumaya bu kadar yatkın değildir. İnsanlığı ilkel zihniyetin sorumsuz ve masum yarı uykusundan uyandırıp, bilinçli sorumluluk durumuna getirmenin başka ya da daha etkili bir yolunun bulunduğu pek düşünülemez.

965 Bu sürece kültürel gelişim denir. Her halükârda bu, insanın ayrım yapma güçlerinin ve yargıya varma kapasitesinin, genelde bilincinin gelişimidir. Entelektüel başarı yönünden insan zihninin daha sonraki bütün gelişmesinin temelleri bilginin ve eleştiri yetilerinin artmasıyla atılmıştı. Antik dünyanın başarılarını çok geride bırakan farklı zihinsel ürün bilimdi. İnsanın doğadan ayrılmasına rağmen, doğal düzende yeniden doğru yerini bulmasının sağlanmasıyla, insanla doğa

arasındaki gediği bilim kapadı. Ancak, insanın özel metafizik konumunun yükü geleneksel din inancıyla emniyete alınmadığında boşaltılmalıydı, "iman ve bilgi" arasında herkesin bildiği çatışma bu nedenle çıktı. Yine de, bilim maddenin olağanüstü rehabilitasyonuna neden oldu, hatta bu bakımdan materyalizme tarihsel adalet edimi diye bakılabilir.

966 Ama kesinlikle önemli bir tecrübe alanı, yani insan psişesi, çok uzun süre metafiziğin korumasında kaldı, gerçi Aydınlanma bunu bilimsel araştırmaya açtıktan sonra giderek ciddi girişimler gördük. Deneme niteliğindeki bu girişimler duyu algısıyla başladı ve giderek çağrışımlar alanında göze alındı. Bu araştırma çizgisi deneysel psikolojinin önünü açtı, Wundt'un "fizyolojik psikolojisi"yle sonuçlandı. Çok geçmeden Fransa'da doktorlarla temasa geçilen daha tanımlayıcı bir psikoloji gelişti. Öncüleri Taine, Ribot ve Janet idi. Bu bilimsel yaklaşımın belirgin özelliği psişeyi farklı mekanizmalara ya da süreçlere parçalamasıydı. Bu girişimlere rağmen, bazıları bugün "holistik" yaklaşım dediğimizi –psişenin bütün olarak sistemli gözlemlenmesi- savunuyorlardı. Bu eğilim daha özelde, daha önceki çağda, iyi noktaları da bulunan, "ilginç hayatları" tanımlamak için kullanılagelen türde, belli tip bir biyografiden kaynaklanır. Bu bağlamda Justinus Kerner'i ve onun *Prevorst Kahini* kitabını, yaşlı Blumhardt ile medyumu Gottlieben Dittus'un durumunu[3] düşünüyorum. Ancak, tarihe adil davranmak için, Ortaçağın *Acta Sanctorum*'unu[4] unutmamalıyım.

967 Bu araştırma çizgisi William James, Freud ve Theodore Flournoy'un adlarıyla birlikte anılan daha yakın zamandaki incelemelerle sürdürülmüştür. James ile arkadaşı İsviçreli psikolog Flournoy, psişenin bütün fenomenolojisini tanımlama ve ona topyekun bakma girişiminde bulundular. Freud da çağın ruhuna ayak uydurarak içgüdü mekanizmalarını ve bireysel süreçleri incelemekle kendini sınırlasa da doktor olarak hareket noktası insan kişiliğinin bütünlüğü ve bölünmezliğiydi. İnsan tablosunu daraltarak, özünde "burjuva" kolektif

---

[3] [Zündel, *Pfarrer J. C. Blumhardt: Ein Lebensbild.*]

[4] [Görres, *Die christliche Mystik.*]

kişinin bütünlüğü haline getirdi, bu da ister istemez tek taraflı felsefi yorumlara neden oldu. Ne yazık ki Freud kutsal huşu duyduğu metafiziğin korumasındaki o konulara başkaldırmaya girişmeksizin, eski "ruh hali" psikologları tarzında doktorun her psişik şeyin izini bedene kadar sürme isteğine yenildi.

968 Düzgün bir psikolojik başlangıçtan sonra her şeyi bedenin koşullandırdığı içgüdüsel süreçler teorisine çevirmeye çalışarak, eskilerin fiziksel yapının egemenliği varsayımına dönen Freud'dan farklı olarak ben, psişenin egemenliği varsayımından başlıyorum. Doğaları besbelli son derece farklı olsa da beden ve psişe ancak bir yerde bütünlük oluşturduğundan diğerine nispetle birine kendine ait bir öz atfetmeden yapamayız. Bu bütünlüğü öğrenmemizin hiç yolu bulunmadığı sürece, bunları ayrı ayrı incelemekten ve şimdilik en azından yapıları açısından birbirinden bağımsızmışlar gibi ele almaktan başka seçeneğimiz yok. Böyle olmadıklarını da her gün kendi gözümüzle görebiliriz. Ama burada bıraksaydık, psişe konusunda hiçbir şey fark edecek konumda asla olmazdık.

969 Psişenin egemen olduğunu varsayarsak her psişik şeyi kesinlikle fizikselliğe indirgemek gibi çözümsüz bir işten - şimdilik- kendimizi kurtarırız. O zaman, psişenin tezahürlerini öz varlığının ifadeleri kabul edebiliriz, bazı benzerlikler ya da tipler belirlemeye çalışabiliriz. Psikolojik tipolojiden söz ederken, bununla, belli tipte bir yapının psişik türümlerinin tanımını değil, psişenin yapı öğelerinin kaidelerini kastediyorum. Örneğin, Kretschmer'in beden yapısı ve karakter araştırmaları bunu kapsar.

970 *Psikolojide Tipler* kitabımda katıksız psikolojik tipolojinin ayrıntılı tasvirini yapmıştım. İncelemem, doktor olarak yirmi yıl çalışmama dayanıyordu, doktorluk beni her büyük ulustan her sınıf insanla temasa geçirdi. Doktorluğa yeni başlayan birinin kafası henüz klinik tablolarla ve tanılarla doludur. Yıllar geçtikçe çok başka tür izlenimler birikir. Münferit vakaların kaotik bolluğu, bireylerin hudutsuz çeşitliliği dikkat çeker, özel karakterleri ve hayatlarındaki özel koşulları, tanının kısıtlamalarına yine de sıkıştırılmak istendiği varsa-

yılsa bile, ancak zorla sıkıştırılabildiği klinik tabloları oluşturur. Herhangi bir rahatsızlığa filanca adın verilebilmesi söz konusu değildir; bütün klinik tablolar da zaten belli karakter özelliklerinin birçok taklitçi ya da yapmacık gösterimleri olduğuna dair baskın bir izlenim verir. Her şeyin bağlandığı patolojik problemin klinik tabloyla adeta hiç ilgisi yoktur ama esasında karakterin ifadesidir. Kompleksler yahut bir nevrozun "çekirdek öğeleri" konu dışıdır, bazı karakteroloji eğilimlerinin beraberinde getirdiklerinden ibarettir. Bu en iyi biçimde hastanın ana babasıyla ilişkisinde görülebilir. Diyelim ki dört kardeşten biri, ne en büyüğü, ne de en küçüğü olan hasta, diğerleriyle aynı eğitimi görmüş, aynı koşullanmayı yaşamıştır. Yine de hasta olan odur, diğerleri sağlıklıdır. Anamnezide, onun kadar diğerlerinin de maruz kaldıkları ve hepsinin acısını çektiği bütün bir etki dizisinin– en azından görünüşe bakılırsa- sadece onu etkilediği görülür. Gerçeklikte bu etkiler onun vakasının da etiyolojik etkenleri değildi, yanlış açıklamaların kanıtıydı. Nevrozun gerçek nedeni çevreden yayılan etkilere hastanın karşılık verme ve onları özümseme tarzında yatar.

971 Böyle birçok vakayı kıyaslayarak, insanları iki gruba ayıran temelde farklı iki tutumun bulunması gerektiğini giderek anladım –tabii bütün insanlığın hayli farklılaşmış bireylerden oluşması kaydıyla. Durum besbelli böyle olmadığı için, ancak, kısmen iyi farklılaşmış kişilikle karşılaştığımızda bu tutum farkının açıkça gözlenebildiği söylenebilir; başka bir deyişle, ancak belli bir farklılaşma derecesine ulaşıldıktan sonra pratikte önem kazanır bu. Bu tür patolojik vakalar, aile tipinden sapan ve sonuçta kalıtsal içgüdü temelinde artık yeterli güvence bulamayan insanların vakalarıdır hemen her zaman. Zayıf içgüdüler, alışıldık tek taraflı tutumun gelişmesinin ana nedenlerinden biridir, gerçi sonuçta kalıtım bunu koşullandırır ya da takviye eder.

972 Özünde farklı olan bu tutumlara *dışa dönme* ve *içe dönme* demiştim. Dışa dönmenin belirgin özellikleri dış nesneye ilgi duyma, karşılık verme, dışarıda yaşananları kolayca kabullenme, olayları etkileme ve etkilenme, katılma ve "uyma" ihtiyacı, her tür keşmekeşe ve gürültüye dayanma kapa-

sitesi, aslında bunları keyifli bulma, çevredeki dünyaya dikkat, hiçbiri dikkatle seçilmemiş arkadaşlıklar ve ahbaplıklar kurma, son olarak da, ilgi çekmeye çok önem verme ve istikrarlı bir kendini gösterme eğilimidir. Dolayısıyla, dışadönüğün hayat felsefesi ve etik anlayışının doğası, güçlü bir diğerkâmlık özelliğiyle birlikte hayli kolektiftir ve vicdanı büyük ölçüde kamuoyuna bağlıdır. "Başkaları bildiklerinde" çoğunlukla ahlaki endişeler baş gösterir. Dinsel inançlarını, deyim yerindeyse, çoğunluğun oyu belirler.

973 Aslında özne, öznel varlık olarak dışadönük, olabildiğince karanlıkta gizlenir. Bilinçdışı maskeleri altında bunu kendinden saklar. Kendi saiklerini eleştirel sorgulanmaya bırakmak istemediği çok barizdir. Başkalarıyla paylaşmasının üzerinden çok uzun zaman geçmiş hiçbir sırrı yoktur. Söz edemeyeceği bir şey başına gelirse yine de unutmayı tercih eder. İyimserlik ve pozitivizm gösterisini karartabilecek her şeyi engeller. Her ne düşünür, tasarlar ve yaparsa inançla ve coşkuyla sergiler.

974 Bu tip insan psişik hayatını bir bakıma kendisinin dışında, etrafında sahneler. Başkalarında ve başkaları aracılığıyla yaşar, kendisiyle her sohbeti onu ürpertir. Tehlikeler pusuda bekler, gürültü bunları daha iyi boğar. Bir "kompleksi" varsa sosyal anafora sığınır, gün içinde defalarca kendine her şeyin düzen içinde bulunduğu güvencesini verir. Çok işgüzar, çok girgin ve çok yüzeysel olmaması koşuluyla, kesinlikle toplumun yararlı bir üyesi olabilir.

975 Bu kısa makalede ancak eskiz halinde bir değinmeyle yetinmeliyim. Makale okura sadece dışa dönmenin ne olduğu konusunda fikir vermek, kendisine dair bilgiyle temas kurabilmesini sağlamak için tasarlandı. Dışadönüğün tanımından kasten başladım, çünkü bu tutumu herkes bilir; dışadönük hem kendi tutumunu sürdürür hem de tutumuyla arkadaşlarına gösteriş yapar. Dahası, tutumunu bazı popüler fikirlere ve ahlaki zorunluluklara uydurur.

976 Öte yandan, nesneye değil, özneye yönlenen ve nesnenin yönlendirmediği *içe dönme*yi göz önünde tutmak öyle kolay değildir. İçedönük cana yakın değildir, nesnenin karşısında sürekli geride durur gibidir. Dışarıda yaşananlardan

uzak durur, katılmaz, kendini kalabalığın içinde bulur bulmaz topluma bariz bir antipati duyar. Kalabalık toplantılarda kendini yalnız ve kaybolmuş hisseder. Toplantı ne kadar kalabalıksa o kadar direnişe geçer. En azından "uyum sağlamaz" ve coşkulu toplantıları sevmez. Sokulgan değildir. Ne yaparsa kendince yapar, dışarıdan gelen etkiler karşısında kendine barikat kurar. Beceriksiz gibi görünme eğilimindedir, sıklıkla ket vurulmuş gibi gelir ve tavrında belli bir kabalıkla, yanına yaklaştırmayan bir suratsızlıkla ya da şaşırıp yanlış kelimeler kullanmayla, sıklıkla bilmeden insanların kırılmasına yol açar. Daha iyi niteliklerini kendine saklar, genellikle, bunları gizlemek için yapabildiği her şeyi yapar. Kolayca kuşku duyar, inatlaşır, yetersizlik duygularının acısını sık çeker ve bu nedenle de kıskançtır. Nesneden endişelenmesinin nedeni korku değildir, nesne ona olumsuz, talepkar, bunaltıcı, hatta tehditkar gibi gelir. Bu nedenle, her tür kötü motiften kuşkulanır, gülünç duruma düşmekten daima korkar, genellikle çok alıngandır, etrafını o kadar aşılmaz, kalın dikenli tel engeliyle çevirir ki en sonunda bunun gerisinde oturmaktan başka hiçbir şey yapmaz. Kesinlik, titizlik, tutumluluk, tedbirlilik, acı veren bilinç, asık yüzlü dürüstlük, kibarlık ve tetikte güvensizlikten oluşan çok ayrıntılı bir savunma sistemiyle dünyanın karşısına çıkar. Dünya tablosu pembe renklerden yoksundur, aşırı eleştirel davrandığı için her çorbasından saç çıkar. Normal koşullarda kötümser ve endişelidir, çünkü dünya ve insanlar biraz olsun iyi değildir, onu ezer, bu nedenle, kabul edildiğini, kucaklandığını asla hissetmez. Ne var ki kendi de her halükârda dünyayı bütünüyle kabul etmez, çünkü her şeyi önce kendi yargı standartlarına göre yargılamalıdır. Son olarak, çeşitli öznel nedenlerle kendi hesabına uydurabildiklerini kabul eder ancak.

977 Kendisine göre, kendisiyle sohbet bir zevktir. Kendi dünyası güvenilir bir liman, duvarlarla çevrilmiş, halka kapalı, meraklı gözlerden saklı bir bahçedir. Kendi kendine arkadaşlık en iyisidir. Kendi dünyasında, kendini rahat hisseder, burada değişiklikleri ancak kendi yapar. En iyi işi kendi kaynaklarıyla, kendi inisiyatifiyle, kendi yolunca çıkarır. Uzun ve genelde yorucu mücadelelerden sonra yabancı olduğu bir şe-

yi özümlemeyi başarırsa bunu muhteşem bir hikâyeye dönüştürebilir. Kalabalıklar, çoğunluğun görüşleri, kamuoyu, genel coşku onu asla hiçbir şeye ikna etmez, sadece kabuğunun içine daha çok çekilmesini sağlar.

978 Başkalarıyla ilişkileri ancak emniyeti garantiye alındığında ve savunmacı güvensizliğini bir yana bırakabildiğinde samimi olur. Bunu çok sık yapamaz, sonuçta arkadaşlarının ve ahbaplarının sayısı çok kısıtlıdır. Dolayısıyla, bu tip psişik hayatını tamamıyla kendi içinde sürdürür. Bu iç dünyada güçlükler ya da çatışmalar baş gösterirse, bütün kapılar ve pencereler sıkıca kapatılır. İçedönük, sonunda kendini tamamıyla tecrit edinceye kadar kompleksleriyle birlikte kapanır.

979 Bu özeliklerine rağmen, içedönük hiçbir surette sosyal kayıp değildir. Kendi içine çekilmesi dünyadan nihai el çekme değildir, huzur arayışıdır, orada toplum hayatına katkı sunma imkanı bulur. Bu tip bir kişi çoğunlukla yanlış anlaşılma kurbanıdır –haksız yere de değil, zira aslında bunları davet eder. Gizemli bir havaya bürünmekten gizli bir zevk aldığı, yanlış anlaşılmasının ona belli bir tatmin sağladığı suçlanmasından da aklanamaz, çünkü bu durum, kötümser bakış açısını tasdik eder. Bu nedenle, soğuk, gururlu, inatçı, bencil, burnu havada, huysuz olmakla ve olmadıklarıyla neden suçlandığını, toplumun amaçlarına bağlı ve sosyal olması, soğukkanlılıkla uygar davranması ve doğru erdemlerin, sağlıklı, zinde hayatın belirtisi olan güçlere bencillikten uzak güven duyması konusunda neden sürekli uyarıldığını anlamak kolaydır.

980 İçedönük böyle erdemlerin varlığının, belki bir yerde -sadece ahbaplarının çevresinde değil- bu ideal niteliklere saf biçimde sahip olmaktan hoşlanan, kutsallıktan esinlenen insanların bulunduğunun son derece farkındadır. Ama kendini eleştirmesi ve saiklerinin farkında olması böyle erdemlere yetkin olduğu yanılsamasından onu uzun zaman önce kurtarmıştır; kaygısını bilediği kuşkucu bakışı, ahbaplarında, aslan yelesinin altında dikilen eşek kulağını keşfetmesini her zaman sağlar. Ona göre, dünya ve insanlar rahatsızlık ve tehlikedir, sonunda kendisini yöneltebildiği hiçbir geçerli stan-

dardı sağlamaz. Geçerli olan tek şey, kimi zaman yanılsama anlarında nesnel olduğuna inandığı kendi öznel dünyasıdır. Tek bir nesnel dünyanın var olduğu kesinlikle su götürmez olsaydı, bu insanları en kötü öznelcilikle, aslında hastalıklı bireycilikle kolayca suçlayabilirdik. Ama böyle olsa da bu hakikat aksiyom olmaz; yalnızca yarı hakikattir, öbür yarısı dünyanın, insanların sonuçta bireyin gördüğü gibidir. Bilen özne olmaksızın dünya yoktur. Asla küçük ve önemsiz olmayan özne fenomenler dünyasının köprüsünü destekleyen öbür ayaktır. Dolayısıyla, özneye başvurmak nesnel denen dünyaya başvurmak kadar geçerlidir, zira psişik gerçekliğe dayanır. Ama bu, doğası ikincil olmayan kendine özgü yasalarıyla bir gerçekliktir.

981 İki tutum, dışa dönme ve içe dönme insan düşüncesinin tarihinde az hissedilmeyen zıt tarzlardır. Friedrich Schiller bu tutumların yol açtığı problemleri fazlasıyla seziyordu ve *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* çalışmasının altında bunlar yatıyordu. Ama Schiller bilinçdışı kavramını henüz bilmediğinden, tatmin edici bir çözüme varamadı. Dahası, bu meseleyi daha yakından kurcalayacak kadar iyi donanımlı filozoflar, düşünme işlevlerini bütünüyle psikolojik eleştiriye teslim etmekten hoşlanmadılar, böyle tartışmaların uzağında kaldılar. Ne var ki böyle bir tutumun özünde bulunan kutupluluğun filozofun görüşünü çok etkilediği besbellidir.

982 İçedönük için özne, yani psişik gerçeklik nasıl a priori ilginç ve çekiciyse dışadönük için de nesne öyledir. Yani dışadönük için, her şeyden önce pozitif anlam ve değer niteliği nesneye verilir, dolayısıyla, bütün ruhsal süreçlerde nesne, dışadönüklerde üstün, belirleyici ve kesin bir rol oynar, içedönüklerde bu öznedir.

983 Ama bu a priori vurgu, yalnızca özneyle nesne arasında karar vermez; bireyin kullanacağı başlıca bilinçli işlevi de seçer. Dört işlev ayırt ediyorum: *düşünme*, *hissetme*, *duyum* ve *sezgi*. Duyumun temel işlevi bir şeyin var olduğunu belirlemektir, düşünme onun ne anlama geldiğini, hissetme ise değerinin ne olduğunu anlatır, sezgi onun nereden geldiğini, nereye gittiğini tahmin eder. Duyuma ve sezgiye akıldışı iş-

levler diyorum, çünkü bunlar hem ne olup bittiğiyle hem de fiili ya da potansiyel gerçekliklerle ilgilenir. Ayırt edici işlevler olan düşünme ve hissetme aklîdir. Duyum, yahut gerçeklik işlevi eşzamanlı sezgi etkinliğini eler, çünkü sezgi şimdiyle ilgili değildir, daha çok, gizli imkânları sezen altıncı histir, bu nedenle, mevcut gerçekliğin boş yere kendini etkilemesine imkân vermez. Aynı şekilde, düşünme hissetmenin zıddıdır, çünkü hissetme değerleri düşünmeyi etkilememeli ya da amacından saptırmamalı, tıpkı çok fazla tefekkürün genellikle hissetmeyi yozlaştırması gibi. Bu nedenle, dört işlevin diyagramı çizildiğinde, akıldışı eksene dik açılı aklî eksenle bir haç ortaya çıkar.

984 Yönelten dört işlev bilinçli psişede var olan her şeyi haliyle kapsamaz. Örneğin irade ve bellek dahil değildir. Bunun nedeni, yönelten dört işlevin farklılaşmasının aslında işlevsel tutumda tipik farkların ampirik sonucu olmasıdır. Bazı insanlar vardır, onlar için, a priori vurgu duyumla yani güncel olayların algılanmasıyla rastlaşır ve onu çok baskın, tek belirleyici ilke durumuna çıkarır. Bu insanlar olguya dayanarak düşünürler, güncel olguların büyük önemi onların entelektüel yargısını, hissetmesini ve sezgisini geri plana atar. Düşünme vurgulandığında, söz konusu olgulara verilen önem geri tutulur. Bireyin olguları ele alma tarzı bu öneme bağlıdır. Kişinin hissi a priori ise uyum sağlaması tamamıyla olgulara atfettiği hissin değerine bağlı olacaktır. Son olarak, a priori vurgu sezgiye denk geliyorsa, güncel gerçeklik, ancak imkânları barındırır gibi göründüğü ölçüde göz önüne alınır, böylece, şimdiki duruma bakılmaksızın, bu imkânlar motive eden üstün bir güç haline gelir.

985 Dolayısıyla, a priori vurgunun yerini belirlemek, her şeyden önce, insanlarla ilişkilerimde karşılaştığım ve ancak çok sonra sistemli bir kaide haline getirdiğim dört işlev tipini ortaya koyar. Pratikte bu dört tip, tutum tipiyle, yani içe dönme ve dışa dönmeyle her zaman kaynaşır, öyle ki işlevler dışadönüğe ya da içedönüğe sapmada tezahür eder. Bu, kanıtlanabilen sekiz işlevlik bir diziyi ortaya koyar. Bu makalenin sınırları içinde bu tiplerin özgül psikolojisini sunmak ve bunun bilinçli ve bilinçdışı tezahürlerini incelemek haliyle

imkânsızdır. Bu nedenle, ilgilenen okuru söz edilen çalışmaya yönlendiriyorum.

986 Psikolojik tipolojinin amacı insanları kategorilere ayırıp sınıflandırmak değil –bu zaten anlamsız olurdu. Daha çok amacı, ampirik malzemeyi yöntemli incelemeye ve sınıflamaya imkân verecek eleştirel psikolojiyi oluşturmaktır. İlk olarak, bireyin tecrübelerinin kaotik bolluğunu bir tür düzene indirgese de kesin bakış açılarına ve esaslara ihtiyaç duyan araştırmacı için bir eleştiri aracıdır. Bu bakımdan, tipolojiyi trigonometrik özdeşliklerle ya da daha doğrusu kristalografik eksen sistemiyle kıyaslayabiliriz. İkincisi, tipoloji bireyler arasındaki çok sayıda farkı anlamaya yardım eder, şimdilerin geçerli psikoloji teorilerindeki temel farklar için de ipucu sağlar. Son ama çok önemli noktalardan biri de kendisinin farklılaşmış ve yetersiz işlevlerine dair doğru bilgiyle silahlanmış, hastalarıyla ilgilenirken birçok ciddi hatayı önleyebilen pratisyen psikoloğun "kişisel denkliği"ni belirlemesinin temel aracıdır.

987 Önerdiğim tipoloji sistemi, psikolojik kavramların oluşumunda şimdiye kadar sık rastlanan sınırsız farkları açıklayan temel ve teorik bir çerçeve sağlamak için pratik tecrübeye dayanan bir girişimdir. Psikoloji gibi yeni bir bilimde sınırlayıcı tanımlar er geç kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelir. Psikoloji bireysel görüşlerin bilimdışı ve rastlantı sonucu kümelenmesiyle kalmayacaksa, keyfi yorumdan koruyan bazı temel ilkelerde psikologların bir gün görüş birliğine varmaları gerekecektir.

Kaynakça

ADLER, Alfred: Studie über Minderwertigkeit von Organen. Berlin ve Viyana 1907.

—Über den nervösen Charakter. Wiesbaden 1912.

AMBROSIUS: De Institutione Virginis. Migne PL XVI col. 315—348.

Ayrıca bkz. Bibliothek der Kirchenväter. Hg. von O. Bardenhewer u. a. Bd. 32. Kempten ve Münih 1917.

AMBROSIUS (Pseudo-): Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin. Paris 1554.

ANGELUS SILESIUS (Johann Scheffler): Cherubinischer Wandersmann. Sämtl; poet. Werke III. Hg. von H. L. Held. Münih 1924.

ANQUETIL DU PERRON, Abraham Hyacinthe: Bkz. Oupnek'hat, Das.

ANSELM VON CANTERBURY: Proslogion seu Aloquium de Dei Existentia. In SancriAnselmi Cantuariensis Monologium et proslogion nec non liber pro insipiente cum libro apologetico. Tubingae 1858.

ANTHANASIUS: Bkz. BUDGE.

Atharvaveda. Bkz. DEUSSEN.

AUGUSTINUS (S. Aurelius Augustinus): Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. 11 Bde. Paris 1836—4838.

—Contra Epistolam Manichaei. Migne PL XLII col. 173—206.

—Sermones. Migne PL XXXVIII col. 1006.

AVENARIUS, Richard: Der menschliche Weltbegriff. Leipzig 1905.

AZAM, Charles Marie Etienne-Eugène: Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Paris 1887.

BALDWIN, James Mark: Handbook of Psychology: Senses and Intellect. Londra ve New York 1890.

BARLACH, Ernst: Der tote Tag. Drama in fünf Akten. Berlin 1912.

BARTSCH, Karl [Hg]: Bkz. *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift.*

Bhagavad Gîtâ. In: Sacred Books of the East VIII.

Ayrıca bkz. MÜLLER, Max.

Bhâgavata Purâna. Ins Englische übersetzt von S. Subbarau. Vyasa-Press. Tirupati 1928.

BINSWANGER, Ludwig: Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsexperiment. In: JUNG (Hg.) Diagnostische Assoziationsstudien II (Leipzig 1910) ss. 113—195.

BJERRE, Paul: Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia. In: *Jahrbuch für psychoanalytische Forschung* III (Leipzig ve Viyana 1911) ss. 795—847.

BLAKE, William: The Writings of William Blake. 3 Bde. Londra 1925.

BLEULER Eugen: Die negative Suggestibilität. In: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* VI (Halle 1904) ss. 249—269.

—Affektivität, Suggestibilität, Paranoia. Halle 1906.

—Zur Theorie des schizophrenen Negativismus. In: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* XII (Halle 1910/1911) ss. 171—176, 184, 189, 195.

—Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin 1916.

BOUSSET, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10) Göttingen 1907.

Brihadâranyaka-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East XV.

BUBER, Martin: Bkz. Ekstatische Konfessionen.

BUDGE, E. A. Wallis: The Book of Paradise 2 Bde. Londra 1904 (S. ATHANASIUS: The Life of St Anthony I, pp 3— 108).

—The Gods of the Egyptians. 2 Bde. Londra 1904.

[BÜTTNER, Hermann:] Meister Eckeharts Schriften und Predigten. 2 Bde. Hg. und übers. von H' B'. Jena 1917.

Çânkhâyana-Brâhmanam. Bkz. DEUSSEN.

Çatapatha-Brâhmanam. Bkz. DEUSSEN.

Chândogya-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East I.

COHEN, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.

CUMONT, Franz: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 Bde. Brüssel 1896/1899.

Çvetâçvatara-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East XV

DANTE ALIGHIERI: Die göttliche Komödie. Übersetzt und erläutert von Friedrich Notter. 2 Bde. Stuttgart 1871/1872.

DESSOIR, Max: Geschichte der neueren deutschen Psychologie 2 Bde. 2. Baskı. Berlin 1902.

DEUSSEN, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2 Doppelbde. 2. Baskı. Leipzig 1906/1915.

—Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anleitungen und Anmerkungen versehen. 3. Baskı. Leipzig 1938.

DIELS, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch. 2 Bde. 3. Baskı. Berlin 1912.

EBBINGHAUS, Hermann. Grundzüge der Psychologie. 2 Bde. Leipzig 1905/1913.

EBERSCHWEILER, Adolf: Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation. In: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin* LXV (Berlin 1908) ss. 240—271.

ECKHART, Meister: Bkz. BÜTTNER.

Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Jena 1909.

FÉRÉ, Charles Samson: Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions. In: *Comptes rendu hebdomadiers des séances et mémoires de la Société Biologie* XL (Paris, 3. Mart 1888) ss. 217-219.

FERENCZI, Sandor: Introjektion und Übertragung. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* I (Leipzig ve Viyana 1909) ss. 422—457.

FERRERO, Gauillaume: Les Lois psychologiques du Symbolisme.Paris 1895.

FICHTE, Immanuel Hermann VON: Psychologie. 2 Bde. Leipzig 1864/1873.

FINCK, Franz Nikolaus: Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung. Marburg 1899.

FLOURNOY, Théodore: Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. 3. Baskı. Paris ve Genk 1900.

—Nouvelles Observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. In: *Archives de Psychologie* I (1901) ss. 101—255.

—La Philosophie de William James. Saint-Blaise 1911.

—Une Mystique moderne. In: *Archives de Psychologie* XV (1915) ss. 1—224.

FREUD, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Schriften IV. Wien 1924.

—Die Traumdeutung. Gesammelte Schriften II. Wien 1925.

FROBENIUS, Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

Garuda-Purâna Pretakalpa. Vgl. Der Pretakalpa des Garuda-Purana. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jen-

seitsglaubens. Aus dem Sanskrit übersetzt und erklärt von Emil Abegg. 2. Baskı. Berlin 1956.

GOETHE, Johann Wolfgang VON: Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 31 Bde. Cotta, Stuttgart 1827—1834.

—Prometheus. Dramatisches Fragment (1773). Bd. VII.

—Pandora. Ein Festspiel. Bd. X.

—Geheimnisse. Bd. II.

—Briefwechsel mit Schiller in den Jahren 1794—1805. Hg. von Hans Heinrich Borcherdt. 2 Bde. Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart 1914.

GOMPERZ, Theodor: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde. 3. Baskı. Leipzig 1911/1912.

GROSS, Otto: Die zerebrale Sekundarfunktion. Leipzig 1902.

—Über psychopathische Minderwertigkeiten. Viyana ve Leipzig 1909.

HARTMANN, Eduard VON: Die moderne Psychologie. Ausgewählte Werke. Bd. 13. Leipzig 1901.

HASE, Karl August: Kirchengeschichte. 10. Baskı. Leipzig 1877.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn. Hg. von Hermann Glockner. Stuttgart 1927/1940.

—Vorlesungen über die Ästhetik I, Bd. 12.

—Logik. Bd. 4 und 5, Zitiert bei R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Baskı. Berlin 1910.

HERAKLIT: Bkz. DIELS.

HERBART, Johann Friedrich: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Sämtliche Werke. Hg. von G. Hartenstein. Bd. 6/II. Leipzig 1850.

[HERMAS:] Hermae Pastor. Migne PG II col. 891 ff. Vgl. auch: Der Hirt des Hermas. In: Edgar HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen. 2. Baskı. Tübingen 1924.

Içâ-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East I.

INOUYE, Tetsujiro: Die japanische Philosophie. In: WUNDT u. a.: Allgemeine Geschichte der Philosophie. (s. d.)

JAMES, William: Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking. Londra ve New York 1911.

JERUSALEM, Wilhelm: Lehrbuch der Psychologie. 5. Baskı. Viyana ve Leipzig 1912.

JODL, Friedrich: Lehrbuch der Psychologie. 2 Bde. 3. Baskı. Stuttgart ve Berlin 1908.

JORDAN, Furneaux: Character as Seen in Body and Parentage. 3. Baskı. Londra 1896.

JULIANUS Apostata: Oratio IV, In regem Solem. Juliani Imp. Opera omnia. Lipsiae 1696.

—Oratio V, In Matrem deorum. Juliani Imp. Opera omnia. Lipsiae 1696.

JUNG, Carl Gustav: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Reichl, Darmstadt 1928. Neuausgabe Rascher, Zürih 1933. Yeni Baskı. 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 und (Paperback) 1966. Studienausgabe Walter, Olten 1971 [GW VII (1964, vollst. rev. [4]1989)]

—Diagnostische Assoziationsstudien. Beitrage zur experimentellen Psychopathologie. Hg. von C' G' J'; von ihm verfasst die Beiträge 1(mit F. RIKLIN), III, IV, VI, VIII und IX. 2 Bde. Leipzig 1906/1910. Yeni Baskı. 1911, 1915. [GW II (1979, [3]1991)]

—Der Inhalt der Psychose. (Schriften zur angewandten Seelenkunde III) Deuticke, Leipzig ve Viyana 1908. Yeni Baskı. 1914. [GW III (1968, [4]1990)]

—Instinkt und Unbewusstes. In: Über die Energetik der Seele. 1928. Bzw.: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. (Psychologische Abhandlungen II) Rascher, Zürih 1948. (Paperback) 1965. Studienausgabe Walter, Olten 1971. [GW 1. VIII (1967, vollst. rev. 1976,[6]1991)]

—Kryptomnesie. In: "*Die Zukunft* XIII/ 50 (1905) ss. 325—334. [GW I (1966, [4]1989)]

—Die Psychologie der Übertragung. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen. Rascher, Zürih 1946. [GW XVI (1958, vollst. rev. [5]1991)].

—Die Psychologie der unbewussten Prozesse. 1917. Umgearbeitet in: Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben. 1926. Abgeändert in: Über die Psychologie des Unbewussten. (s. d.).

—Psychologie und Alchemie. (Psychologische Abhandlungen V) Rascher, Zürih 1944. Yeni Baskı. 1952. [GW XII (1972, [6]1990)]

—Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Rascher, Zürih 1952. 4., Wandlungen und Symbole der Libido (1912). [GW V (1973, [6]1991)]

—Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Riwkah SCHARF. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürih 1948. Yeni Baskı. 1953. [JUNG Beiträge GW IX/1 (1976, [8]1992); XI (1963, vollst. rev. 1988, [6]1992) und XIII (1978, [4]1993)]

—Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In: C. G. JUNG-ve W. PAULI: Naturerklärung und Psyche. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürih 1952. [GW VIII (1967, vollst. rev. 1976, [6]1991)]

—Die transzendente Funktion. In: Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburstag von D. Brody. 1958. [GW VIII (1967, vollst. rev. 1976, ⁶1991)]

—Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie. In: *British Medical Journal* II (Londra 1914) ss. 964-966. Übers. aus dem Englischen von Hans Thiele-Dohrmann. [GW III (1968, ⁴1990)]

—Über die Psychologie der Dementia praecox. Halle 1907. [GW III (1968, ⁴1990)]

—Über die Psychologie des Unbewussten. Zürih 1943. Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben. Zürih 1926. [GW VII (1964, vollst. rev. ⁴1989)l

—Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment. In: *Journal of Abnormal Psychology* I (1907) ss. 247—255. Übers. aus dem Englischen von Sabine Lucas. (GW II (1979, 31991)]

—Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. (Psychologische Abhandlungen II) 2. Rascher, Zürih 1948. (Paperback) 1965. [GW VIII (1967, vollst. rev. 1976, ⁶1991)]

—Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürih 1954. [Beitrage in verschiedenen Banden verteilt: GW VIII (1967, vollst. rev. 1976, ⁶1991), GW IX/l (1976, ⁸1992), GW XI (1963, vollst. rev. 1988, ⁶1992), GW XIII (1978, ⁴1993) ve GW XVIII/2 (1981, ²1993)

—Wandlungen und Symbole der Libido. Leipzig ve Viyana 1912. Bkz. Symbole der Wandlung.

—Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene. Diss. Mutze, Leipzig 1902. Studienausgabe Walter, Olten 1971. [GW I (1966, ⁴1989)]

—ve Karl KERENYI: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen. Rhein-Verlag, Zürih 1951. [JUNGS Beiträge: GWIX/1(1976, ⁸1992)]

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hg. von Kehrbach. Halle 1878.

—Kritik der praktischen Vernunft. Hg. von Kehrbach. Halle ve Leipzig 1878.

—Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hg. von G. B. Jäsche. Königsberg 1800.

Zitiert bei R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 3. Baskı. Berlin 1910.

Kâthaka-oder *Katha-Upanishad.* Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East XV.

Kaushîtaki-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

KERÉNYI, Karl ve C. G. JUNG: Einführung in das Wesen der Mythologie. Bkz. JUNG.

KING, Charles William: The Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediveal. Londra 1864.

KÖNIG, Eduard: Ahasver, „der ewige jude". Gütersloh 1907.

KÜLPE, Oswald: Grundriss der Psychologie. Leipzig 1893.

LANDMANN, S.: Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum. Eine psychologische Studie. Stuttgart 1894.

LAO-TSE: Tao-te-king. Bkz. DEUSSEN.

LASSWITZ Kurd: Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis. Leipzig 1900.

LEHMANN, Alfred: Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. 2. Baskı. Leipzig 1914.

LEVY-BRUHL, Lucien: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1912

LIPPS, Theodor: Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. 2 Bde. Hamburg 1903/1906.

—Leitfaden der Psychologie. 3. Baskı. Leipzig 1909.

MAEDER, Alphonse: Über das Traumproblem. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psycho-pathologische Forschungen* V (Leipzig ve Viyana 1913), ss. 647— 686.

Mahâbhârata. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East.

Mânava-Dharmaçâstra. Bkz. Sacred Books of the East XXV.

Manuscript. Oxford, Bodleian Library, Digby MS. 65. Von Godfrey, Prior of St Swithin's Winchester. 13. Jahrhundert.

MARSILIUS FICINUS. Bkz. SYNESIUS.

MATTER, M. Jacques: Histoire critique du Gnosticisme. 2 Bde. Paris 1828.

Meisterlieder der Kolmarer Handschrift. Hg. von Karl Bartsch. Bibliothek des Literarischen Vereins von Stuttgart. Bd. 68. Stuttgart 1862.

MEYRINK, Gustav Der Golem. Leipzig 1915.

—Das grüne Gesicht. Leipzig 1915.

MIGNE, Jacques Paul: Patrologiae cursus completus. Series Latina. 221 Bde. Paris 1844—1880. [Hier zitiert als PL]

—Series Graeca. 116 Bde. Paris 1857— 1866. [Hier zitiert als PG]

MÜLLER, G. E. ve F. SCHUMANN: Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte. In: *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie* XLV (Bonn 1889) ss. 37—112.

MÜLLER, Max. Sacred Books of the East. (s. d.)

NAHLOWSKY, Joseph Wilhelm: Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen. 3. Baskı. Leipzig 1907.

NATORP, Paul: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg im Breisgau 1888.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Werke. 16 Bde. Leipzig 1899—1911.

—Also sprach Zarathustra. Bd. VI.

—Die Geburt der Tragödie. Bd. I.

—Versuch einer Selbstkritik. In: Die Geburt der Tragödie.

—Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 2. Stück von: Unzeitgemässe Betrachtungen. Bd. I.

—Sanctus Januarius. In: Viertes Buch der Fröhlichen Wissenschaft. Bd. V.

NUNBERG, Hermann: Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge. In: JUNG (Hg.) Diagnostische Assoziationsstudien II (Leipzig 1910) ss. 196—222.

OLDENBERG, Hermann: Die Religion des Veda. Berlin 1894.

—Zur Religion und Mythologie des Veda. In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Berlin 1916.

OSTWALD, Wilhelm: Grosse Männer. 3. ve 4. Baskı. Leipzig 1910.

Oupnek'hat, Das. Die aus den Veden zusammengefasste Lehre von dem Brahm. Aus der sanskrit-persischen Übersetzung des Fürsten Mohammed Daraschekoh in das Lateinische von Anquetil du Perron, in das Deutsche übertragen von F. Mischel. Dresden 1882.

Pancavinça-Brâhmanam. Bkz. DEUSSEN.

PFEIFFER, F: Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. Leipzig 1845/1857.

PLATO(N): Symposion. P's Gastmahl. Übersetzt von Rudolf Kassner. 2. Baskı. Jena 1906.

PORPHYRIUS: Bkz. SCHULTZ.

POWELL, John Wesley: Sketch of the Mythology of the North American Indians. In: First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1879—1880. Washington 1881. ss. 19—56.

PRINCE, Morton: The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology. New York, Londra ve Bombay 1906.

Râmâyana. Ins Englische übersetzt von T. H. Griffith. Benares ve Londra 1870/1874.

RÉMUSAT, Charles DE: Abélard. 2 Bde. Paris 1845.

RIBOT, Théodule Armand: Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien. Berlin 1894.

—Psychologie der Gefühle. Altenburg 1903.

RIEHL, Alois: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 4. Baskı. Leipzig ve Berlin 1913.

Rigveda. Bkz. DEUSSEN.

ROUSSEAU, Jean Jacques: Emile, ou de l'éducation. Paris 1851.

Sacred Books of the East. Hg. von Max Müller. 50 Bde. Oxford 1879/1910.

SALZER, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Linz 1886.

SCHÄRF, Riwkah: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. In: C. G. JUNG: Symbolik des Geistes. (s. d.)

SCHEFFLER, Johann. Bkz. ANGELUS SILESIUS.

SCHILLER, Friedrich VON: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Sämtliche Werke XVIII. Stuttgart ve Tübingen 1826.

—Über naive und sentimentalische Dichtung. Sämtliche Werke XVIII. Stuttgart ve Tübingen 1826.

—Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. Sämtliche Werke XVIII. Stuttgart ve Tübingen 1826.

—Briefwechsel mit Goethe. Bkz. GOETHE.

SCHILLER, F. C. S.: Humanism. Londra 1906.

SCHOPENHAUER, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Sämtliche Werke. Hg. von Eduard Grisebach. 6 Bde. Leipzig 1890/1891.

SCHULTZ, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Jena 1910.

SEMON, Richard: Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. Leipzig 1904.

SILBERER, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Viyana ve Leipzig 1914,

SPENCER, Sir Baldwin ve F. J. GILLEN: The Northern Tribes of Central Australia. Londra 1904.

SPITTELER, Carl: Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis. Jena 1923.

STOBAEUS, Johannes: Eclogarum physicarum et ethicorum. Libri duo. Lugdunensi 1609.

SULLY, James: The Human Mind; a Text-book of Psychology. 2 Bde. Londra 1892.

SYNESIUS: De Somniis. In: Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum . . . Übersetzt von Marsilius Ficinus. Venedig 1497.

Taittirîya-Aranyakam. Bkz. DEUSSEN.

Taittirîya-Brâhmanam. Bkz. DEUSSEN.

Taittirîya-Samhitâ. Bkz. DEUSSEN.

Taittirîya-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

Ayrıca bkz. Sacred Books of the East XV.

TALBOT, P. Amaury: In the Shadow of the Bush. Londra 1912.

TAYLOR, Henry Osborn: The Medieval Mind. 2 Bde. Londra 1911.

Tejobindu-Upanishad. Bkz. DEUSSEN.

TERTULLIAN: Adversus Iudaeos. Migne PL II col. 595—642.

—Apologeticus adversus Gentes pro Christianis. Migne PL I col. 25—536.

—De carne Christi. Migne PL II col. 751—792.

Ayrıca bkz. Bibliothek der Kirchenväter. Hg. von Hch. Kellner. 2 Bde. Kempten 1872.

Tishtriya-Lied. Bkz. CUMONT.

Vâjasaneyi-Samhitâ. Bkz. DEUSSEN.

Vedic Hymns. Bkz. Sacred Books of the East XLVI.

VERAGUTH, Otto: Das psycho-galvanische Reflex-Phänomen. In: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* XXI/ 5 (Berlin 1907) ss. 387—452.

VILLA, Guido: Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Leipzig 1902.

VISCHER, Friedrich Theodor: Auch Einer. 2 Bde. 9. Baskı. Leipzig 1902.

WARNECK, Johannes Gustav: Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels. (Relgions-Urkunden der Volker IV/I. Hg. von Julius Bohmer) Leipzig 1909.

WEBER, Albrecht. Indische Studien IX. Leipzig 1865.

WERNICKE, Carl: Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen. 3 Bde Leipzig 1894/1900.

WORRINGER, Wilhelm: Abstraktion und Einfühlung. 3. Baskı. Münih 1911.

WULFEN, Willem VAN (Willem van Vloten): Der Genussmensch. Ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuss. Münih 1911.

WUNDT, Wilhelm: Grundriss der Psychologie. 5. Baskı. Leipzig 1902.

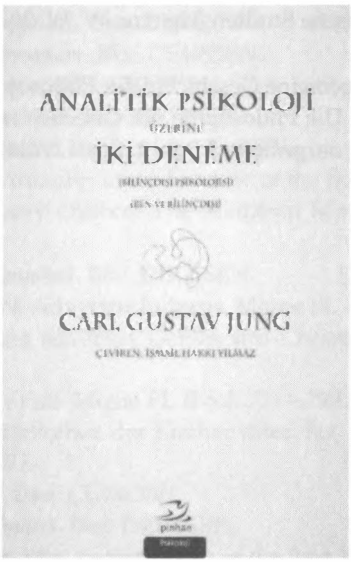
—Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bde. 5. Baskı. Leipzig 1902/ 1903.

—Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 3 Bde. 3. Baskı. Stuttgart 1906/1908.

—Philosophische Studien. Hg. von W' W. 20 Bde. Leipzig 1883/1917.

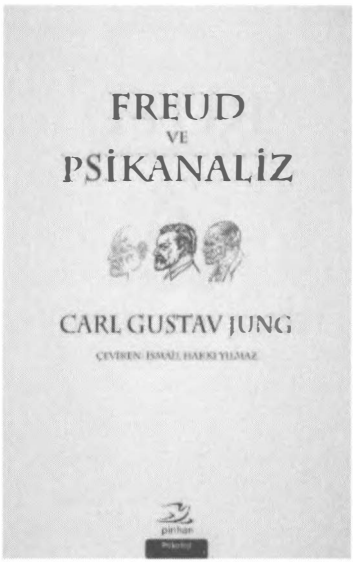
—(u. a.): Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig 1909.

ZELLER, Eduard. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 5 Bde. 2. Baskı. Tübingen 1856/1868.



Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme

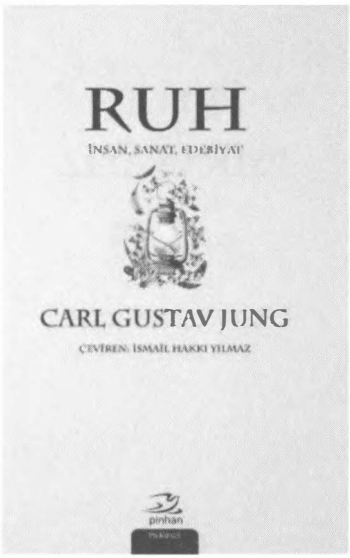
Bu kitap, belki de Jung'un çalışmalarına en iyi giriş niteliği taşımaktadır. "Bilinçdışı Psikolojisi" ve "Ben ve Bilinçdışı" adlı iki deneme Jung'un sisteminin ana hatlarını sunar. Tarihsel açıdan da Jung'un Freud'la olan yakın işbirliğinin nasıl son bulduğunu gösterir. Öte yandan Freudcu ve Adlerci psikoloji okullarına dair anlaşılır bir çerçeve sunar.



Freud ve Psikanaliz

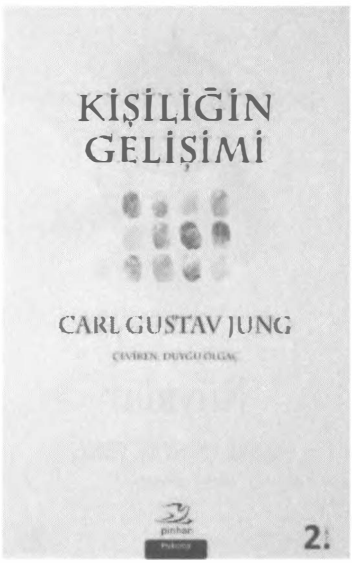
Jung ve Freud 1912'ye kadar çok yakın bir işbirliği içinde oldu, devamlı mektuplaşıyorlardı ve Jung Freud'un fikirlerini çeşitli şekillerde 1904'ten beri zaten uyguluyordu. Jung, Uluslararası Psikanaliz Derneğinin başkanlığını 1914'e kadar sürdürdü ancak ikili birbirinden uzaklaşmaya başlamıştı.

Bu cildin 1. Kısmı Jung'un Freud'la yakın ve "coşkulu" işbirliği içinde olduğu dönemi kapsar; 2. ve 3. Kısımlardaki makaleler resmen ayrılığa götüren eleştirilerin ana hatlarını içerir. 4. Kısım ise Freud ve Jung arasındaki doğrudan karşılaştırmalardan oluşur.



Ruh: İnsan, Sanat, Edebiyat

Paracelsus, Sigmund Freud, Richard Wilhelm, Pablo Picasso, ve James Joyce'un şaheseri Ulysses üzerine yazılan denemeler... Jung, bu olağanüstü kişilikleri ve sanat yaratımının kökenlerini kendi psikoloji kuramları vasıtasıyla keşfediyor.



Kişiliğin Gelişimi

Jung, ana araştırma alanlarını ideal yetişkin kişiliği üzerine yoğunlaştırmıştır ancak bu eserde çocukluk psikolojisine eğilir. Ele aldığı meseleler esas olarak eğitim ve kişi olma sorunlarıdır. Bunu yaparken, çocuklukta görülmeye başlayan zeka, algı ve duygu bozukluklarında anne-babaların ve eğitimcilerin göz ardı edilemez rolüne vurgu yapar. Jung, anne-babaların ve eğitimcilerin psikolojisinin çocuğun gelişimi için hem olumlu hem de olumsuz getirilerinin olacağını söyler. Dolayısıyla bu kişilerin sadece eğitmeyi bilen değil aynı zamanda kendi kişiliklerini de geliştirebilen insanlar olması gerektiğinin üzerinde durur.



Rüyalar

CARL GUSTAV JUNG

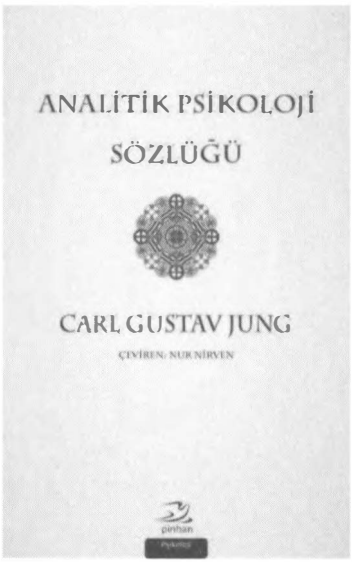
Çeviren: Aylin Kavaşsalı

pinhan

2

Rüyalar

Yazar, psikiyatrist, eğitimci, ressam ve bir de seyyah olan Carl Gustav Jung, rüyalar hakkındaki fikirlerini bu derlemede toplamıştır. Gizemcilik, din, kültür, semboller gibi ana temaları kendine özgü ve maharetli anlatım tekniğiyle okuyucuya sunmuştur. Rüyaları filmsel özellikleriyle teşhis etmiş, ayrıca sadece şahsi planda söz konusu olan "kişisel rüyalar" ile hepimizin tecrübe ettiği ve kolektif bilinçdışının ürünü olan "büyük rüyalar" arasında ayrım yapmıştır. Yirminci yüzyılın en etkin figürlerinden biri olarak Jung, *Rüyalar* adlı eseriyle kendi ürettiği sıradışı kavramlara anlaşılır tarzda bir giriş yapmakla kalmamış, bunun yanında toplu eserlerinin nitelikli okunması için de en ideal yöntemi sunmuştur.



Analitik Psikoloji Sözlüğü

Özellikle psikolojiyi konu edinen eserlerde kullanılan kavramlar ve tanımlar için çok temkinli davranılmadığını öğrenecek kadar yeterli deneyim edindim: Zira psikoloji alanından başka hiçbir yerde çok sık yanlış anlaşılmaya ısrarla yol açan bu kadar büyük anlam farkı yok. [...] Araştırmacı, kavramlara en azından biraz sabitlik ve kesinlik getirmeye çalışmalıdır; bunu en iyi şekilde kullandığı kavramların anlamını tartışarak yapar, öyle ki herkes bunlarla onun ne demek istediğini anlayabilecek duruma gelsin. Bu ihtiyacı karşılamak için belli başlı psikolojik kavramlarımı alfabetik sırayla tartışmayı öneriyorum ve okurun kuşku duyduğu takdirde bu yorumlara başvurmasını istiyorum.

PSİKOLOJİDE TİPLER

CARL GUSTAV JUNG

"Aslında bu çalışma benim bakış açımın Freud'un ve Adler'inkinden hangi yönlerde ayrıldığını anlatma ihtiyacımdan doğdu. Bu soruya cevap vermeye çalışırken tipler problemi karşıma çıktı; zira kişinin yargısını daha baştan belirleyen ve sınırlayan onun psikolojik tipiydi. Bu nedenle, kitabım bireyin dünyayla, insanlarla ve şeylerle ilişkilerini ele alma çabasıydı. Bilincin veçhelerini, bilinçli zihnin dünyaya karşı alabildiği çeşitli tutumları tartışıyordu, dolayısıyla, klinik açı denebilen yerden bakıldığında bilincin psikolojisini oluşturuyordu."

20. yüzyıla ve günümüze yön veren entelektüellerin başında gelen Jung henüz hayattayken İngilizce, Felemenkçe, Fransızca, Yunanca, İtalyanca, Japonca, Portekizce, Rusça, İspanyolca ve İsveççeye çevrilen bu başyapıt "pratik psikoloji alanında yaklaşık yirmi yıllık çalışmamın meyvesi. Sinir hastalarının tedavisinde bir psikiyatrın sayısız izleniminden ve tecrübesinden, her sosyal düzeyden kadınlar ve erkeklerle görüşmelerinden, dost ve düşmanla kişisel ilişkilerimden, son olarak kendi psikolojik tuhaflığımın eleştirisinden biçimlenerek düşüncelerimde yavaş yavaş gelişti."

THG
C985261
NVB

ISBN - 978-605-9460-87-3

65 ₺ (K.D.V. dahil fiyatıdır.)

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap