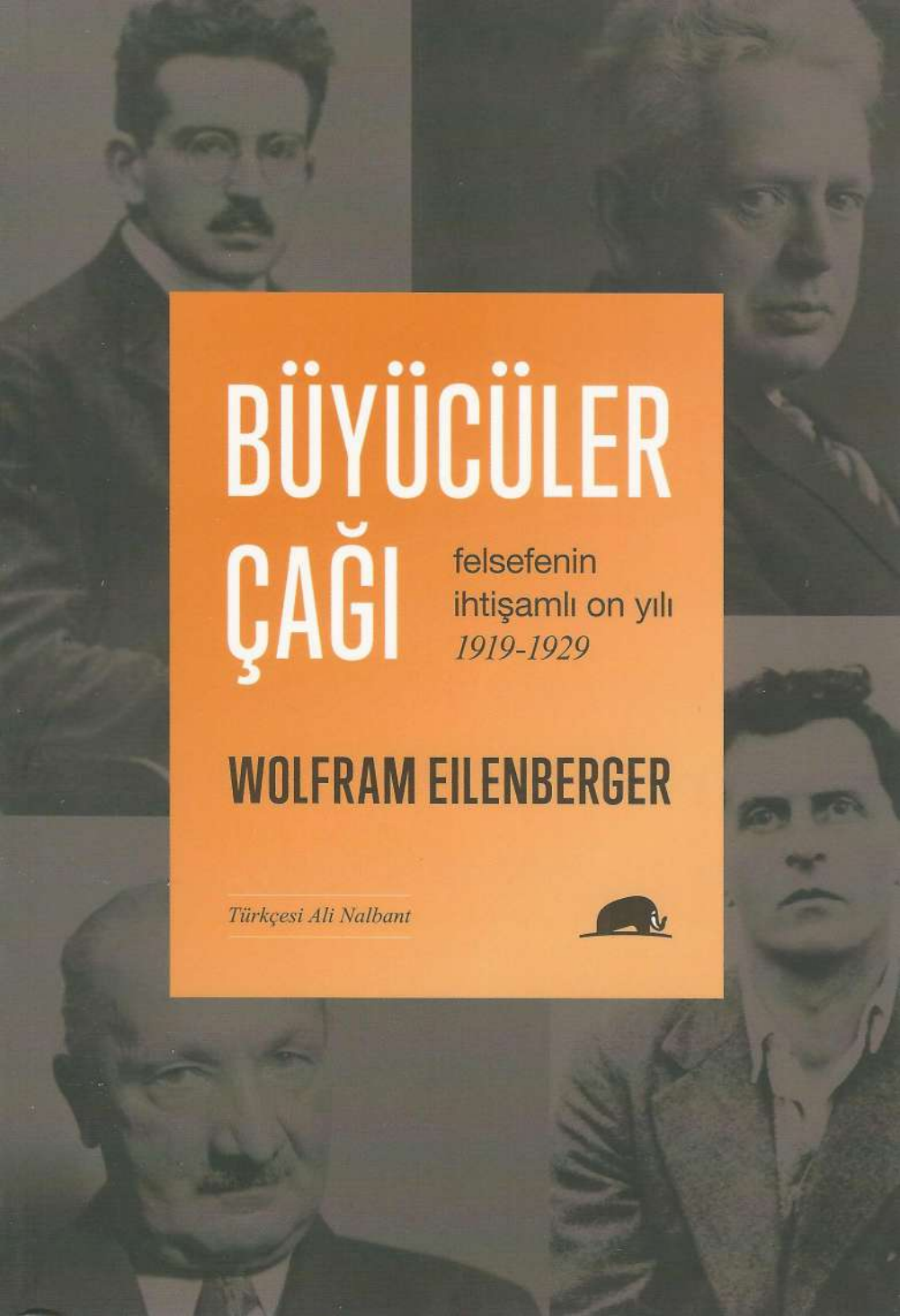


BÜYÜCÜLER ÇAĞI

felsefenin ihtişamlı on yılı
1919-1929

WOLFRAM EILENBERGER

Türkçesi Ali Nalbant

Wolfram Eilenberger, 1972 doğumlu, çok ödüllü bir Alman yazar ve filozoftur. Biyografi, dönem tarihi ve felsefeyi birleştirerek kaleme aldığı kurgusal olmayan anlatı kategorisindeki kitaplarıyla kendine has bir tür yaratmasıyla tanınıyor. 2011 – 2017 yılları arasında *Philosophie Magazin* dergisinin kurucu yayın yönetmenliğini yürüttü. İsviçre merkezli televizyon kanalı SRF'de *Sternstunde Philosophie* adlı programın sunuculuğunu yaptı. Yazarın uluslararası alanda büyük başarı elde eden ilk kitabı olan *Büyücüler Çağı – Felsefenin İhtişamlı On Yılı 1919 – 1929* bugüne dek 30 dile çevrildi. Kitap Kasım 2018'de Almanya'da *Bayerischer Buchpreis*, 2019'daysa Fransa'da *Prix du Meilleur Livre Étranger* ödüllerine layık görüldü. Halen Almanya ve Kuzey Amerika'daki çeşitli üniversitelerde ders veren Eilenberger, uluslararası felsefe etkinliği *phil.COLOGNE Philosophie-Fest*'in program yönetiminde yer almaktadır. Yazar, ailesiyle Berlin'de yaşıyor.

Kolektif Kitap ~ 203

Büyücüler Çağı
Felsefenin İhtişamlı On Yılı, 1919-1929

Özgün Adı: *Zeit Der Zauberer*
Das große Jahrzehnt der Philosophie, 1919-1929

© J. G. Cotta'sche Buchhandlung 2018 ~ © Kolektif Kitap, 2023

ISBN: 978-625-6896-00-0

Almanca Aslından Çeviren: Ali Nalbant
Yayıma Hazırlayan: Serkan Seymen
Sayfa Düzeni: Semih Büyükkurt
Kapak Tasarımı: Kolektif Tasarım

1. Baskı, Nisan 2023, İstanbul
Sertifika No: 51867

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215–216
Topkapı, İstanbul – 0212 613 11 12
Sertifika No: 45750

kolektif. kitap, bilişim ve tasarım a.ş.

Asmalı Mescit Mah. Sofyalı Sok. No: 24/A Beyoğlu / İstanbul
www.kolektifkitap.com – info@kolektifkitap.com
T: 0212 243 96 39

Bu eserin tüm hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır. Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez.

Büyücüler Çağı

Felsefenin İhtişamlı On Yılı
1919-1929

WOLFRAM EILENBERGER

Türkçesi Ali Nalbant

Eva için

İÇİNDEKİLER

I. ÖNSÖZ 11

II. SIÇRAMALAR - 1919 39

III. DİLLER - 1919-1920 71

IV. EĞİTİM - 1922-1923 121

V. SEN - 1923-1925 167

VI. ÖZGÜRLÜK - 1925-1927 205

VII. PASAJLAR - 1926-1928 259

VIII. 1929 309

DİPNOTLAR 351

KAYNAKÇA 361

SEÇİLİ KAYNAKÇA 371

TEŞEKKÜRLER 375

Tarihten elimizde kalan en iyi şey,
İçimizde uyandırdığı coşkudur.

Johann Wolfgang von Goethe,
"Düsturlar ve Tefekkürler"

Önsöz

Büyücüler

Tanrının Gelişi

"Takmayın kafanıza, anlamayacağınızı biliyorum zaten." Herhalde felsefe tarihinin en acayip tez savunması, 18 Haziran 1929'da İngiltere'deki Cambridge'de bu cümleyle sona ermişti. Bertrand Russell ve George Edward Moore'dan oluşan kurulun karşısında doktora tezini savunan, önceki on yılın çoğunu ilkokul öğretmeni olarak geçirmiş kırk yaşındaki Avusturyalı bir eski milyarderdi.[1] Adı; Ludwig Wittgenstein'di. Cambridge'de tanınmayan bir sima değildi. Tam tersine, 1911 yılından Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden kısa bir süre öncesine kadar orada Russell'la birlikte çalışmış ve bariz dehasının yanı sıra inatçılığı nedeniyle dönemin öğrencileri arasında hızla kült bir figür haline gelmişti. John Maynard Keynes 18 Ocak 1929 tarihli bir mektubunda, "Tanrı geldi, onunla saat beş çeyrek treninde karşılaştım," diye kaydeder. O sırada herhalde dünyanın en önemli iktisatçısı olan Keynes, Wittgenstein'la İngiltere'ye geri dönüşünün daha ilk gününde rastlantı sonucu karşılaşmıştı. Wittgenstein'ın eski dostu G. E. Moore'un da yine bu trenle Londra'dan Cambridge'e geliyor olması, o zamanki çevrenin çok sıkı fıkı, dolayısıyla dedikoduya yatkın ortamı hakkında çok şey söylüyordu.

Kompartımanda öyle pek de şamatalı bir ortam olduğunu düşünmemeli. Çünkü; havadan sudan muhabbetler, canı gönülden sarılıp kucaklaşmalar Wittgenstein'a göre değildi. Aksine, Viya-

nalı deha ani öfke patlamalarına meyilliydi ve bir de son derece kindardı. Tek kelimelik bir gaf ya da tek bir politik şaka, onlarca yıl sürebilecek ağır husumete, hatta ilişkilerin kopmasına yol açabilirdi. Tıpkı Keynes ve Moore'un başına çok defalar geldiği gibi. Neyse ne: Tanrı geri dönmüştü! Bunun yarattığı sevinç büyüktü.

Bu yüzden "Havariler" adını taktıkları kulüp, daha Wittgenstein'ın gelişinin ikinci günü Keynes'in evinde toplanarak, yitirdikleri evlatlarının dönüşünü kutluyordu. Tam manasıyla seçkinci olan bu gayri resmi öğrenci derneği, her şey bir tarafa üyelerinin gizli kapaklı eşcinsel kaçamaklarıyla meşhurdu.[2] Wittgenstein, törensel bir akşam yemeği vesilesiyle onursal üye mertebesine yükseltildi. Çoğu üye için son toplantının üzerinden on beş yıldan fazla zaman geçmiş ve o zamandan beri çok şey yaşanmıştı. Wittgenstein'a gelince; havarilerin gözüne dışarıdan bakınca sanki hiç değişmemiş gibi görünüyordu. Üstünde o akşam da yakasız düğmeli gömlek, gri keten pantolon ve köylü izlenimi uyandıran ağır deri botlardan oluşan her zamanki kıyafeti olduğundan değildi bu sadece. Sanki aradan geçen yıllar onun üzerinde sanki bedensel olarak da hiç iz bırakmamış gibiydi. Bu yüzden ilk bakışta, davet edilen çok sayıdaki seçkin öğrenciden birine benziyordu. Oysa onlar da bu garip Avusturyalıyı o ana dek sadece profesörlerinin anlattığı kadarıyla tanıyorlardı. Ve bir de elbette son yıllarda Cambridge'deki felsefi tartışmaları, hâkim olmasa da belirleyici bir biçimde şekillendirmiş efsanevi eser *Tractatus logico-philosophicus*'un yazarı olarak. Orada bulunanların hiçbiri kitabı anlamaya yaklaştığını bile iddia edemezdi. Ancak bu gerçek, *Tractatus*'a duyulan hayranlığı daha da arttırıyordu.

Wittgenstein bu kitabı 1918'de savaşta İtalyanlara esir düştüğünde, düşüncenin tüm sorunlarını "*esasen nihai olarak çözmüş olma*"nın kati idrakı içinde tamamlamış ve bununla tutarlı olarak, artık felsefeye sırtını dönmeye karar vermişti. Bundan sadece birkaç ay sonra da kıtanın en zengin sanayici ailelerinden birinin varisi olarak, tüm servetini kardeşlerine devretti. O dönemde Russell'a yazdığı bir mektupta dediğine göre, ağır depresyonlardan ve sürekli

nükseden intihar düşüncelerinden mustarip biri olarak, bundan böyle hayatını "bileğinin hakkıyla" kazanmak istiyordu. Bunun da karşılığı, taşrada ilkokul öğretmenliği yapmaktı.

İşte Cambridge'te yeniden beliren bu Wittgenstein'dı. Üstelik felsefe yapmak için döndüğü söyleniyordu. Fakat artık kırk yaşına gelmiş bu deha, hâlâ akademik bir unvan sahibi değildi, ayrıca tamamen meteliksizdi. Yıllar boyunca biriktirebildiği üç beş kuruşu da İngiltere'de birkaç hafta içinde suyunu çekmişti. Zengin kardeşlerinin maddi olarak ona yardım etmeye hevesi olup olmadığına dair ihtiyatla ağzını yoklayanlarıysa hiddetle susturuyordu: Moore'a sözlü doktora sınavından hemen önceki gün, "Sadece çok sayıda varlıklı akrabam olmakla kalmayıp, onlardan rica etsem bana para da vereceklerini, AMA ONLARDAN BİR KURUŞ BİLE TALEP ETMEYECEĞİMİ, burada yazılı olarak duyuruyorum, lütfen kabul ediniz,"[3] der.

Ne yapmalıydı? Cambridge'de hiç kimsenin, Wittgenstein'ın müstesna yeteneklerinden kuşkusu yoktu. Üniversitenin en nüfuzlu isimleri de dahil olmak üzere herkes, onu kollamak, ona yardımcı olmak isterdi istemesine; ancak bu eski okul kaçkınına bir araştırma bursu, hatta güvenceli bir iş sağlamak, Cambridge'in o aile ortamında bile akademik bir unvan olmaksızın kurumsal açıdan imkânsızdı.

Sonunda, Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'unun doktora tezi olarak sunulması planında karar kıldılar. Russell, 1921-1922 yıllarında kitabın yayımlanması için kendi ağırlığını koymuş ve hatta yayını mümkün kılmak için bizzat bir önsöz bile yazmıştı. Çünkü eski gözbebeği öğrencisinin bu eserinin mantık, matematik ve dil felsefesi üzerine kendi çığır açıcı çalışmalarından çok daha üstün olduğunu düşünmüştü.

O yüzden, Russell'ın sınav odasına girerken içinden "ömrühayatımda böyle saçmalık yaşamadım" diye geçirip lanet okumasında şaşılacak bir taraf yoktu.[4] Yine de sınav sınavdı, bu nedenle Moore ve Russell birkaç dakika dostça lafladıktan sonra, Wittgenstein'ın karanlık aforizmalar ve gizemli ruhani sözlerden nasibini epey

almış araştırmasının odağındaki meselelerden birine ilişkin ciddi birkaç soru yöneltmeye karar verdiler. Üzerine son derece ince düşünülerek ondalık bir sayı sistemiyle düzenlenmiş eserin daha ilk cümlesi mesela. Şöyle diyordu:

1 Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.

Fakat aşağıdaki gibi ifadeler de Wittgenstein müritlerinin kafasını karıştırıyordu (bugün de karıştırmaya devam ediyor):

6.432 Dünyanın *nasıl* olduğu, yüksek olan için hiç fark etmez. Tanrı kendisini dünyanın *içinde* açığa vurmaz.

6.44 Dünyanın *nasıl* olduğu değildir gizemli olan; *olduğu*dur.

Bütün bu muammalarına rağmen, kitabın temel çizgisi açıktı. Wittgenstein'ın *Tractatus*'u, Baruch de Spinoza'nın *Ethica - Geometrik Yöntemlerle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*'ıyla (ölümünden sonra 1677), David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sı (1748) ve Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) gibi modern eserlerden oluşan uzun bir geleneğin parçasıdır. Tüm bu metinler, dilimizin gerçek manada anlamlı ve dolayısıyla hakikate sahip olan cümleleriyle, sadece anlamlıymış gibi görünen ve bu yanıltıcı doğası nedeniyle düşüncemizi ve kültürümüzü yanlış yönlendiren cümleler arasına bir çizgi çekmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle *Tractatus*, insanın anlamlı olarak ne hakkında konuşabileceği ve ne hakkında konuşamayacağı sorunsalına ilişkin bir tedavi girişimidir. Kitabın şu teoremle sona ermesi de rastlantı değildir:

7 Üzerine konuşulamayan hakkında susmalı.

Ve sadece bir ondalık basamak önce, 6.54 sayılı notunda, Wittgenstein kendi tedavi yöntemini açığa vurur:

6.54 Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak– onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)

Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.

İşte Russell sözlü sınavda tam da bu noktayı didikler. Bu iş nasıl olacaktır? Nasıl olup da bir kişinin, arka arkaya anlamsız teoremler dizisiyle doğru, hatta tek doğru dünya görüşüne ulaşması sağlanabilir? Wittgenstein eserinin önsözünde, "*burada bildirilen düşüncelerin doğruluğunun*" ona "*tartışmasız ve kesin*" göründüğünü açıkça beyan etmemiş miydi? Bizzat kendi ifadesiyle sadece anlamsız cümleler içeren bir eserle bu nasıl mümkün olabilirdi?

Bunu duymaya alışıktı Wittgenstein. Hele de Russell'ın ağzından. Hatta bu soru yıllar boyunca hararetli mektuplaşmalarının, gerilimli arkadaşlıklarının bir klasiği haline gelmişti. Yani Russell, *"for old times sake"** malum sorusunu bir kez daha sormuştu. Ne yazık ki Wittgenstein'ın savunmasında tam olarak ne cevap verdiğini bilmiyoruz. Ancak bunu her zamanki gibi; hafifçe kekeleyerek, ateş saçan gözlerle ve bir yabancı dil aksanından ziyade insan dilinin kelimelerinde özel bir anlam ve müzikalite algılayan birinin konuşmasını andıran o son derece kendine has tonlamasıyla yaptığını varsayabiliriz. Bir süre sonra da yine Wittgenstein'a özgü, daima asıl açıklayıcı ifadeyi arayış içinde dakikalarca lafı geveleyen bir monoloğun ardından, bir kez daha yeterince konuştuğu, yeterince açıklamada bulunduğu sonucuna varmış olsa gerek. Her şeyi herkes için anlaşılır kılmak asla mümkün değildir. Zaten *Tractatus*'un önsözünde de tam olarak bunu söylemişti: "*Bu kitabı belki de sadece, içinde ifade edilen düşünceleri –veya hiç olmazsa benzer düşünceleri– daha önce kendisi de düşünmüş olanlar anlayacaktır.*"

* Yazar burada muhtemelen *Kazablanka* filminin meşhur repliğine gönderme yapıyor. "Play it once, Sam. For old times sake – Çal bir kere Sam, eski günlerin hatırına!" –yhn

Fakat burada şöyle bir mesele vardı (ve Wittgenstein da bunu biliyordu): Benzer düşünceleri daha önce böyle düşünmüş ve dile getirmiş çok az insan vardı, hatta muhtemelen kimse yoktu. Wittgenstein'ın eskiden çok saygı duyduğu, sonradan felsefi açıdan kıt akıllı bulduğu öğretmeni, *Principia Mathematica*'nın yazarı Bertrand Russell kesinlikle değildi. Hele hele döneminin en parlak düşünürlerinden ve mantıkçılarından biri olan G. E. Moore hiç değildi. Ne de olsa Wittgenstein bir dost ortamında, Moore için "Zekâdan nasibini almamış bir insanın nerelere gelebileceğinin en mükemmel örneği" demişti.

Dünyayı doğru görmek için insanın önce tırmanması, sonra da itmesi gereken, anlamsız düşüncelerden oluşan bu merdiven meselesini bu insanlara nasıl anlatabilirdi ki? Platon'un mağara alegorisindeki bilge de ışığa çıktıktan sonra gördüklerini mağarada mahpus olanlara anlaşılır kılmakta başarısız olmamış mıydı?

Bugünlük bu kadar. Bu kadar açıklama yeter. İşte şimdi Wittgenstein ayağa kalkar, masanın öbür tarafına geçer ve iyi niyetle Moore ile Russell'ın omzuna vurarak, bugüne kadar her felsefe doktorası öğrencisinin sınavdan önceki gece rüyasına girmiş olması gereken o cümleyi kurar: "Takmayın kafanıza, anlamayacağınızı biliyorum zaten."

Böylece perde kapanır. Sınav raporunu yazmak Moore'a düşer: "Kişisel izlenimime göre Sayın Wittgenstein'ın doktora ödevi, bir dehanın eseridir; ama ne olursa olsun, Cambridge'de felsefe doktoru unvanını kazanmak için talep edilen tüm şartları kesinlikle yerine getirmektedir."[5]

Hemen ardından araştırma bursu onaylanacaktı. Wittgenstein tekrar felsefeye dönmüştü.

Zirveye Koşanlar

Martin Heidegger de aynı yılın 17 martında Davos'taki Grand Hotel Belvédère'in balo salonuna girdiğinde kelimenin tam manasıyla hedefe ulaştığı hissine kapılmış olmalı. Çünkü hiç kuş-

kusuz burası, artık otuz dokuz yaşına girmiş Kara Ormanlı* düşünürün, daha ilk gençliğinden beri fethetmek için seçildiğini düşündüğü felsefenin en büyük sahnesiydi. O yüzden bu sahneye çıkışta herhangi bir şeyin tesadüfi olduğu zannına kapılmamalı. Ne mevki sahibi davetlilerin klasik fraklarıyla tezat oluşturan dar kesimli spor takım elbisesi, ne dümdüz tarayıp geriye yatırdığı saçları, ne bir köylü gibi dağ güneşinden yanık çehresi, ne salona çok gecikmeli gelmesi ve ne de ön sıralarda kendisine ayrılmış yere oturmak yerine, hiç tereddütsüz salonun orta bölümünde toplanmış öğrenci ve genç araştırmacı güruhunun arasına karışması. Tabuları devirmeden hâkim geleneklere boyun eğmek asla söz konusu değildi. Çünkü Heidegger gibi biri için yanlışın içinde doğru felsefe yapmak diye bir şey olamazdı. Ve seçkin bir İsviçre otelinde tertiplenen bu türden bir âlim toplantısının da ona her yanıyla yanlış görünmesi mecburen kaçınılmazdı.

"Davos Üniversite Seminerleri Kursları" açılış konuşmasını geçen yıl Albert Einstein yapmıştı. Şimdi de 1929'da Martin Heidegger, baş konuşmacılardan biri olarak davet edilmişti. Takip eden günlerde üç konferans verecek, son olarak da o yılki toplantının felsefe alanındaki ikinci ağır topu Ernst Cassirer'le halka açık bir tartışmaya girecekti. Yani toplantıların belirlenmiş dış çerçevesi hiç hoşuna gitmemekle birlikte, bunun beraberinde getirdiği saygınlık ve itibar, Heidegger'in en derin özlemlerini şaha kaldırıyordu.[6]

Heidegger daha iki yıl önce, 1927 baharında yayımlanmasının ardından birkaç ay içinde düşüncenin yeni bir kilometre taşı olarak kabul gören *Varlık ve Zaman* adlı bir eser yayımlamıştı. Baden'ın Messkirch kasabasından bir zangoçun oğlu olan Heidegger bu büyük hamleyle, o zamanki öğrencisi (ve sevgilisi) Hannah Arendt'in ifadesiyle Almanca felsefenin "gizli kralı" unvanını kazandıran şöhretinin hakkını vermiş oluyordu. Heidegger bu eseri 1926 yılında muazzam bir zaman baskısı altında yazmış ve aslında sadece

* Schwarzwald – Kara Orman. Almanya'nın güneybatısında hem Avusturya hem de Fransa sınırına yakın dağlık bölge. –yhn

yarısını tamamlayabilmişti. Yüzyıla damgasını vuran *Varlık ve Zaman*'la, hiç sevmediği Marburg'dan Freiburg'daki üniversitesine dönmenin resmi şartlarını yaratmıştı. Martin Heidegger 1928'de eski hocası ve hamisi fenomenolog Edmund Husserl'in prestijli kürsüsünü devraldı.

John Maynard Keynes, Wittgenstein'ın Cambridge'e geri dönmesi vesilesiyle aşkın ifadelere başvurup "Tanrı"yı seçerken, Arendt'in "kral" kavramında karar kılması bir güç istencine ve dolayısıyla Heidegger söz konusu olduğunda her gözlemcinin birkaç saniye içinde açıkça fark ettiği bir sosyal üstünlüğe işaret ediyordu. Nerede sahneye çıkarsa çıksın veya görünürse görünsün, Heidegger asla kalabalığın içindeki herhangi biri değildi. Davos'un balo salonunda diğer felsefe profesörleri arasında kendisi için öngörülen yere geçmeyi reddederek de bu istencini sembolik olarak vurgular. Fısıldaşmalar, mırıltılar yükselir; hatta sırf onu görmek için kafalar geriye çevrilir: Heidegger gelmiştir. Öyleyse artık başlanabilir.

Bozuntuya Vermemeli

Ernst Cassirer'in salondaki bütün bu fiskoslaşmaya katılması hiç olası değildi. Hiç renk vermemeli; zevahiri kurtarmalı ve hepsinden önce de duruş hiç bozulmamalı. Cassirer'in yaşamı boyunca düsturu buydu. Ve tabii felsefesinin çekirdeği de. Zaten soğukkanlı bakıldığında korkulacak ne vardır ki? Nihayetinde Hamburg Üniversitesi'nin elli dört yaşındaki profesörü için bir akademik toplantının törensel düzeninden daha tanıdık ne olabilir? Kürsüsüne yerleşeli on yıl olmuştu. Hatta 1929-1930 kış sömestrinde, Alman üniversite tarihinin ancak dördüncü Yahudisi olarak üniversitenin rektörlüğünü de üstlenecekti. Zaten Cassirer, Breslaulu varlıklı bir tüccar ailenin evladı olarak çocukluğundan beri İsviçre'nin seçkin otellerinin görgü kurallarına aşinaydı. Kendi muhitinde âdet olduğu üzere, karısı Toni'yle her sene yaz aylarında İsviçre dağlarına kaplıcaya gidiyordu. Ama hepsi bir yana Cassirer de 1929'da şöhretinin zirvesinde, yaratıcılığının doruğundaydı. On yıl boyunca üç ciltlik *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni kâğıda dökmüştü. Üçüncü

ve sonuncusu Davos'taki toplantıdan sadece üç hafta önce çıkmış bu eserin ansiklopedik genişliği ve sistematik özgünlüğü, Cassirer'i Yeni Kantçılığın, dolayısıyla da Alman felsefesinin ana akademik akımının tartışmasız önderi konumuna getiriyordu.

Heidegger'den farklı olarak Cassirer'in usta düşünür mertebesine yükselmesi, dünyaya düşen bir göktaşı gibi bir anda olmamıştı. Tam tersine; onlarca yıllık felsefe tarihi ve editörlük çalışmaları sırasında şöhreti istikrarlı bir şekilde zamanla artmıştı. Yayıncı olarak hem Goethe'nin hem de Kant'ın toplu eserlerinin baskısına önayak olmuş, Berlin'deki doçentlik yıllarında yeniçağ felsefe tarihine ilişkin kapsamlı bir çalışma yayımlamıştı. Karizmatik bir duruş, iddialı bir hitabetten ziyade, etkileyici bilgi birikimi ve bazen insanüstü gibi görünen hafızasıyla öne çıkıyordu. Çünkü yeri geldiğinde büyük felsefi ve edebi klasiklerin en önemli kısımlarını sayfalar boyunca ezberden aktarabiliyordu. Hep arabuluculuğu ve ölçülülüğü hedefleyen dengeli ruhu dillere düşmüştü. Davos'ta tam da Heidegger'in, cömert yolculuk bursları sayesinde neredeyse tam kadro sahaya çıkmış öğrencilerinden ve doçentlerinden oluşan akıncılarıyla birlikte darmadağın etmek istediği felsefeyi ve akademik sosyeteyi temsil ediyordu — ve bunun farkındaydı. Açılış töreninin fotoğrafında Cassirer ikinci sırada solda, eşi Toni'nin yanında otururken görülür. Ağarmış gür saçlarıyla bir ermiş gibi, bakışları konuşmacı kürsüsüne odaklanmıştır. Sol önündeki koltuk boştur. İliştirilmiş kâğıtta "rezerve" yazmaktadır. Orası, Heidegger'in yeridir.

Davos Miti

Sonraki kayıtların da gösterdiği üzere, Heidegger'in Davos'un görgü kurallarını kasten ihlal etmesi asla etkisiz kalmamıştı. Toni Cassirer bu buluşmadan dolayı öyle allak bullak olmuştu ki, 1948'de New York'ta sürgündeyken kaleme aldığı *Mein Leben mit Ernst Cassirer* [Ernst Cassirer ile Hayatım][7] başlıklı anılarında, buluşmanın tarihini tam iki yıl hatalı olarak yazmıştı. "Kara gözlü, kara saçlı, delici bakışlı, ufak tefek, göze batmayan bir adam"

diye tarif ettiği Heidegger, Viyana sosyetesinden seçkin bir tüccarın kızı olan Toni Cassirer'e "hemen Avusturya'nın güneyinden veya Bavyera'dan bir zanaatkârı" çağrıştıracaktı. Ve bu izlenimi daha sonra gala yemeğinde duyduğu Heidegger'in "aksanıyla daha da pekişecekti". Kocasının kiminle boğuşacağını daha o zaman çok net sezmişti. "Heidegger'in antisemitizme yatkınlığı" diye tamamlar Davos anılarını; "bilmediğimiz bir şey değildi".

Ernst Cassirer ile Martin Heidegger arasındaki Davos tartışmaları bugün düşünce tarihinin çığır açan olaylarından biri sayılır. Hatta Amerikalı filozof Michael Friedman'ın sözleriyle "20. yüzyıl felsefesi için kopuş noktasına" işaret eder.[8] Bir devrin kapandığına tanık olma bilinci, orada bulunan tüm katılımcıların ruhuna daha o zamanlar işlemişti. Örneğin Heidegger'in öğrencisi (1933'ten sonraki yıllarda açıktan açığa bir Nazi filozofu seviyesine çıkacak olan) Otto F. Bollnow güncesinde, "tarihi bir ana tanıklık etmenin... yüce duygusu"nu coşkuyla selamlıyordu: "Tıpkı Goethe''nin *'Fransa Seferi'*nde[9] ilan ettiği gibi; 'Bugün burada dünya tarihinde yeni bir devir açılıyor'. Bizim örneğimizde bu felsefe tarihindeydi. Ve sizler de 'Ben de oradaydım' diyebilirsiniz."[10]

Tam da öyleydi. Davos hadisesi gerçekte hiç yaşanmamış olsaydı, geleceğin düşünce tarihçileri sonradan türetmek zorunda kalırlardı. Bu çığır açıcı toplantı, bütün bir on yıla damgasını vuracak tüm zıtlıkları en küçük ayrıntısına kadar yansıtıyordu. Berlinli Yahudi sanayicinin torunu, Baden taşrasından gelen Katolik zangocun oğluyla; Kuzey Alman zarafeti, köylü dobralığıyla buluşuyor. Cassirer otel. Heidegger ise kulübe. Pırıl pırıl dağ güneşi altında, temsil ettikleri dünyaların birbirinin üzerine gerçeküstü bir biçimde gölgelerini düşürdüğü bir yerde karşı karşıya gelirler.

Davos'taki bir dağ otelinin bu rüya gibi yalıtılmış atmosferi, Thomas Mann'ın 1924'te yayımlanan *Büyülü Dağ* romanının da esin kaynağı olmuştu. Dolayısıyla 1929 tarihli Davos tartışması katılımcılara, kurgusal bir hikâyenin somut olarak cisme bürünmesi gibi bile görünmüş olabilirdi. Cassirer ve Heidegger, Thomas

Mann'ın bu dönemden esinle yarattığı Lodovico Settembrini ve Leo Naphta karakterlerinin ideolojik şablonlarına garip bir biçimde neredeyse bire bir oturuyordu.

İnsanlar Soru Sorar

Düzenleyicilerin Davos buluşması için seçtiği konu da bir o kadar çığır açıcıydı: "İnsan nedir?" Halihazırda Kant'ın da felsefesinin ana hattını oluşturan bir soru. Burada Kant'ın tüm eleştirel düşüncesi, basit ama bir o kadar da reddedilemeyecek bir gözlemden yola çıkar: İnsan, kendisine nihai, olarak yanıtlayamayacağı sorular soran bir varlıktır. Bu sorular özellikle Tanrı'nın varlığı, insan özgürlüğü muamması ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgilidir. Yani Kant'ın ilk belirlenimine göre insan *metafiziksel bir varlıktır.*

İyi de bundan ne çıkar? Kant için bu metafiziksel muammalar, tam da sonuna kadar yanıtlanamadıkları için, insana kendini mükemmelleştirme ufkunu açabilir. Mümkün olduğunca çok şeyi öğrenme (bilgi), mümkün olduğunca özgür ve kendi irademizle davranma (etik), hiç olmazsa ruhun ölümsüzlüğünü mümkün olduğunca hak etme (din) çabalarımıza yol gösterir. Kant bu bağlamda metafiziksel sorgulamanın *düzenleyici* ya da yol gösterici işlevinden bahseder.

Ana hatlarıyla Kantçı anlayış Alman felsefesi, hatta bir bütün olarak modern felsefenin tamamı için 1920'lere dek belirleyici konumunu korumuştu. Felsefe yapmak, bilhassa Cassirer ve Heidegger için bu soruların izinde düşünmek demekti. Aynı şey Ludwig Wittgenstein'ın işte o, akıllı bir varlık olarak insanın neyin hakkında konuşabileceği ile neyin hakkında susması gerektiği arasında kesin bir sınır çizmeye yönelik daha ziyade mantık odaklı denemeleri için de geçerliydi. Ancak Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun terapi denemesi, metafiziksel sorular sormayı, yani felsefe yapmayı hedefliyor ve insanlığın temelinde yattığı varsayılan dürtüyü felsefe aracılığıyla tedavi edilemez sayıyormuş gibi göründüğü ölçüde, Kant'ın çok daha ötesine geçiyordu. Bu anlamda *Tractatus*'ta der ki:

6.5 Dile getirilemeyen bir yanıtın, sorusu da dile getirilemez. *Gizem* yoktur.
Bir soru sorulabiliyorsa, yanıtlan*abilir* de.

6.51 Çünkü şüphe, bir sorunun bulunduğu yerde bulunabilir ancak; bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde; bu da ancak bir şeyin *söylenebildiği* yerde.

6.53 Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden –yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden– başka hiçbir şey söylememek, sonra her seferinde de başka biri doğa ötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki bazı imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek.

Wittgenstein'ın eserine hâkim olan, mantığın ve doğabiliminin kılavuzluğunda metafiziksel soruları nihayet geride bırakmaya yönelik bu döneme özgü umutlar, Davos konferansının çok sayıdaki katılımcısına da can veriyordu, örneğin *Der logische Aufbau der Welt* [Dünyanın Mantıksal Yapısı] veya *Scheinprobleme in der Philosophie* [Felsefenin Sözde Sorunları] (ikisi de 1928) gibi sırf başlığıyla bile yol gösteren eserlerin yazarı, o zamanlar otuz sekiz yaşındaki Doçent Rudolf Carnap gibi.

Temel Olmadan

Ama Davos toplantısına katılanlar –idealizm, hümanizm, yaşama felsefesi, fenomenoloji veya mantıkçılık gibi– hangi kalıba veya ekole ait olurlarsa olsunlar, orada bulunan filozoflar önemli bir noktada uzlaşıyorlardı: Kant'ın bir zamanlar göz alıcı felsefi sistemini üzerine kurduğu dünya görüşünü dayandırdığı bilimsel temeller çürümüştü veya en azından ciddi bir reforma muhtaçtı. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, en azından mekân ve zamandan oluşan görü biçimlerini anlayış şekliyle, açıkça 18. yüzyıl fiziğini temel alıyordu. Oysa Newton'ın dünya görüşü, Einstein'ın görelilik kura-

mıyla (1905) devrilmişti. Ne mekân ve zaman birbirinden bağımsız olarak ele alınabilirdi ne de bu tanıma yakışabilecek bir anlamda *a priori*, yani tüm deneyime önseldi. Daha da önce Darwin'in evrim kuramı, zamansal dönüşümden kopuk, ebedi olarak sabit insan doğası fikrini önemli ölçüde akıldışı kılmıştı. Darwin aracılığıyla rastlantısallığın, gezegen üzerindeki tüm türlerin gelişimi açısından değer kazanmasıyla –ki Nietzsche bunu etkileyici biçimde kültür alanına aktarmıştır– tarihin bir hedefe yönelik, hatta aklın kılavuzluğundaki akışı fikri önemli ölçüde zayıflamıştı. Kant'ın aşkınsal (transandantal) araştırma yönteminin çıkış noktası olan insan bilincinin kendi kendine karşı mutlak şeffaflığı da, en azından Sigmund Freud'dan beri, artık şüpheliydi. Fakat aydınlanmanın kültür, bilim ve teknik aracılığıyla insanlığın uygarlık yolunda ilerlemesi retoriğinin inanılırlığı, her şeyden çok Birinci Dünya Savaşı'nda milyonların katliyle yok edilmişti. İnsan nedir sorusu, bu on yılın politik ve ekonomik krizlerinin ışığında her zamankinden daha baskın ortaya çıkıyordu. Yalnız bu sorunun yanıtını sağlayan eski zemin artık kesinlikle tekinsiz bir hal almıştı.

İnsanın Kosmostaki Yeri (1928) adlı eserin yazarı olan ve 1928'de çok erken yaşta ölen filozof Max Scheler, bu kriz duygusunu son makalelerinden birinde şu şekilde dile getirmişti: "Yaklaşık on bin yıllık tarihte, insanın kendi kendisi için tamamen ve eksiksiz sorunsal bir hal aldığı ilk çağın içindeyiz; insanın artık ne olduğunu bilmediği, ama aynı zamanda bunu bilmediğini de bildiği bir çağdayız."[11]

Cassirer ve Heidegger'in Davos zirvesindeki buluşmalarının ufkunda bu sorular vardı. Bu ufuk iki düşünürün de geçen son on yıl içinde başyapıtlarını üretmesine esin vermişti. Fakat Kant gibi "İnsan nedir?" sorusuna doğrudan ve özgün bir yanıt bulmaya çalışmak yerine, Cassirer ve Heidegger bu sorunun ardındaki zımni soruya odaklanmıştı, zaten düşüncelerinin özgünlüğü de burada yatıyordu.

İnsan yanıtlayamadığı soruları kendine sormak zorunda olan bir varlıktır. İyi, hoş. Ama bir varlığın kendisine bu soruları sora-

bilmesi için aslında hangi verili şartların mevcut olması gerekir? Bu sorgulamayı mümkün kılan koşullar nelerdir? Bu soruları sorma yeteneği neye dayanır? Bu dürtü? Verdikleri yanıtlar, daha başyapıtlarının başlığında kendini hissettirir: Cassirer için *Sembolik Formların Felsefesi*. Heidegger içinse *Varlık ve Zaman*.

İki Vizyon

Cassirer'e göre insan her şeyden önce işaretler kullanan ve semboller üreten bir varlıktır — bir *animal symbolicum*'dur. Başka bir deyişle, insan kendine ve dünyasına semboller kullanarak bir anlam, kapsam ve yön katan bir varlıktır. İnsanın en önemli işaret sistemi, kendi doğal anadilidir. Fakat çok sayıda başka işaret sistemi, Cassirer'in kavramlarıyla söylenecek olursa *sembolik form* daha vardır; örneğin mitos, sanat, matematik veya müzik gibi. İster dile ister imgeye, sese, isterse harekete dayalı olsunlar, bu sembolleştirmeler genellikle kendiliğinden anlaşılmaz. Daha ziyade başka insanlar tarafından yorumlanmayı gerektirirler. İşaretlerin dünyaya getirildiği ve başka insanlar tarafından yorumlandığı ve değiştirildiği olagelen bu süreç, insan kültürünün akışıdır. İnsanın metafizik alanda ve aslında kendisi ve dünya hakkında sorular sormasını mümkün kılan, işte bu işaret kullanma yeteneğidir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Cassirer için kendimize ve dünyamıza anlam katmamızı sağlayan sembolik sistemlerin araştırılması projesine dönüşür. Böylece mecburen çelişkili olan bütün genişliği ve çeşitliliği içinde bir *Kültür Eleştirisi*'ne dönüşür.

Heidegger de insanın varoluşu için dil aracının önemini vurgular. Ama insanın metafiziksel varlığı için asıl zemini, genel olarak paylaşılan bir işaret sisteminde değil son derece bireysel bir duyguda, korkuda bulur. Esas olarak da varoluşunun sonluluğunun tamamen bilincine vardığında bireyin içini kaplayan o korkuda. İnsanı dünyaya "*fırlatılmış bir Dasein*" olarak imleyen kendi sonluluğunun bilincine sahip olma hali, korku aracılığıyla, insan için tamamen kendine özgü varlık olasılıklarını kavra-

ma ve tanıma görevine evrilir. Heidegger bu hedefe özgünlük* der. Ayrıca insanın varlık tarzlarının (Seinsweise) bir özelliği de kaçınılmaz biçimde zamana mahkûm olmasıdır. Bir yandan varoluşun, ona sorulmaksızın kendini içine fırlatılmış bulduğu her bir tarihsel durum üzerinden. Diğer yandan da bu varoluşun sonluluğunu bilmesi üzerinden.

Bu yüzden Heidegger'in yorumuna göre, Cassirer'in gösterdiği kültür ve genel işaret kullanımı alanının görevi, her şeyden önce insanı korkusuna, sonluluğuna ve dolayısıyla sahicilik görevine karşı avutmaktır, buna karşın felsefe yapmanın rolüyse insana korkusunun gerçek temellerini açmak ve onu bu asli anlamda özgürleştirmektir.

Kant'ın insanın ne olduğuna ilişkin bu eski sorusunu yanıtlama denemesinin, Cassirer'in mi yoksa Heidegger'in mi takip edilerek girişileceğine bağlı olarak, tamamen zıt iki kültürel ve politik gelişim idealine sürüklediği sezilebilir: İşaret kullanan tüm varlıkların eşit haklara sahip olduğu bir insanlığın kabulünün karşısına, seçkinci bir sahiciliğe ulaşma cesareti; en derindeki korkuların uygarlaşmayla dizginlenmesi umudunun karşısına, bu korkulara kendini mümkün olduğunca derinden maruz bırakma; kültürel biçimlerin ve çeşitliliğin çoğulculuğunun kabulünün karşısına, kişinin fazlasıyla kalabalık bir kitlenin içinde mecburen kendini yitireceğinin sezilmesi; yatıştırıcı bir sürekliliğin karşısına toptan kopuş ve yeniden başlama iradesi geçer.

Bu yüzden Cassirer ve Heidegger 26 Mart 1929'da sabah saat onda karşı karşıya geldiklerinde, haklı olarak kendi felsefeleriyle tam bir dünya görüşünü temsil ettiklerini iddia edeceklerdir. Yani Davos'ta söz konusu olan, modern insanın gelişiminin akışına ilişkin birbirinden temelden ayrışan iki vizyondur. Bu vizyonlar çelişkili çekim güçleriyle kültürümüzü bugüne kadar içten dışa doğru şekillendirip belirlemiştir.

* Eigentlichkeit: Heidegger üzerine yazılmış metin ve çevirilerde, orijinali de genelde belirtilirken; "otantik" ya da "sahih" gibi farklı çevirileri de yaygındır. –yhn

Ayrıca Davos'ta bulunan öğrenciler ve genç araştırmacılar, Davos tartışması yapıldığı sırada, yani konferans başladıktan sonraki on gün içinde, taraflarını çoktan seçmişlerdi. Geleneksel bir kuşak çatışmasından bekleneceği üzere, hep birlikte genç Heidegger'den yanaydılar. Bunun bir nedeni de Cassirer'in sanki temsil ettiği burjuva kültürü idealinin ümitsizce aşılmış olduğunu kendi bedeninde kanıtlamak istermiş gibi konferansın büyük bir kısmı boyunca ateşler içinde otel odasında yatarken, Heidegger'in her fırsatta kayaklarını kapıp öğrenci derneğinin genç delikanlılarıyla Graubünden Alpler'inin en tehlikeli pistlerinde kaymasında da yatıyor olabilir.

Benjamin Nerede?

Büyülü 1929 yılının ilkbahar günlerinde, Profesör Ernst Cassirer'le Martin Heidegger kafa kafaya verip Davos zirvesinde insanlığın geleceğini tasarlarken, serbest gazeteci ve yazar Walter Benjamin büyük şehir Berlin'de bambaşka dertlerden mustaripti. Benjamin, Letonyalı tiyatro rejisörü sevgilisi Asja Lacis tarafından Düsseldorfer Caddesi'nde daha yeni kiraladıkları aşk yuvalarından atılmış ve bir kez daha birkaç kilometre uzakta, Delbrück Caddesi'ndeki baba ocağına dönmek zorunda kalmıştı. Orada onu ölüm döşeğindeki annesinin yanında, karısı Dora ve artık on bir yaşına gelmiş oğlu Stefan da beklemekteydi. Bu grotesk sahne yeni bir şey değildi. Tam tersine aşk sarhoşluğu içindeki yeni başlangıç, buna bağlı olarak gelen maddi çöküntüler ve maceranın hızla sona ermesi, olayla ilişkili herkesin önceki yıllardan çok iyi tanıdığı bir durumdu. Fakat bu kez durumu çok özel bir biçimde berbat eden, Benjamin'in karısı Dora'yı artık dönüşü olmayan boşanma kararından haberdar etmesiydi, üstelik az önce onu terk eden Letonyalı sevgilisiyle evlenebilmek için.

Benjamin'i Davos'taki üniversite sohbetlerinin katılımcılarından biri olarak hayal etmenin kendine özgü bir cazibesi vardır. Örneğin düzenli olarak yorumlar yazdığı *Frankfurter Zeitung* gazetesinin ya da *Literarische Welt* dergisinin temsilcisi olarak.

Saplantı seviyesinde bir köşede dikilme huyuna sahip Benjamin'in balo salonunun en uzak köşesinde siyah defterini çıkarıp ("*Not defterini, polisin göçmen sicilini tuttuğu kadar sıkı tut*") şişe dibi gibi camlı nikel gözlüğünü düzelttiğini, sonra da ufacık örümcek yazısıyla ilk gözlemlerini, örneğin duvar kâğıtlarının veya koltuk kılıflarının motiflerini tespit ettiğini, hemen ardından Heidegger'in takım elbisesinin kesimini kısaca eleştirdikten sonra, çağının temelinde yatan tinsel yoksulluktan yakındığını, filozofların "*basit hayatı*" kutladıklarını, özellikle de Heidegger'in "*en şiddet dolu antikalıklardan zevk*" alan ve böylece "*dil yaşamının kaynaklarını güvenceye aldığını sanan*" tarzda bir "*köylü dilini*" benimsediğini yazdığını hayal edelim. Belki de bundan sonra, bir "*Etui-Mensch*"* olarak Cassirer'in az sonra rahatına bakacağı koltuklara; modern dünyanın çoğulculuğunu, hâlâ bütüncül bir sistemin cenderesine girmeye zorlayabileceğini sanan küçük burjuva bağnazlığını yansıtan bir felsefenin tozlanmış küflülüğünün cisimleştiği bu burjuva mobilyalara geçmişti. Benjamin'e sırf dış görünüşüyle bile Heidegger ile Cassirer'in mükemmel bir melezi olarak bakılabilirdi. O da aniden alevlenme eğilimindeydi ve gülünç ölçüde hantaldı, ama ufak cüssesine rağmen, hemen göze batan bir hali, cazibesi ve görmüş geçirmişliği vardı.

Gerçekten de Davos'ta ele alınan konular, Benjamin'in de eserlerinin odağını oluşturur: Kant felsefesinin yeni bir teknik çağı zemininde dönüşümü, sıradan dilin metafiziksel özü, akademik felsefenin krizi, modern bilincin ve zaman duyumunun içsel kopukluğu, kentsel varoluşun gitgide metalaşması, büsbütün toplumsal çürüme çağında bir kurtuluş arayışı... Geçen yıllarda bu konularda

* Etui-Mensch: Kılıf, zarf ya da gözlük, saat gibi nesnelerin küçük muhafaza kutusu gibi anlamlara gelen etui kelimesinden Walter Benjamin'in ürettiği bir tabir. Benjamin bu tanımı ilk kez 20 Kasım 1931'de *Frankfurter Zeitung* gazetesinde yayınlanan "Der destruktive Charakter" [Yıkıcı Karakter] başlıklı yazısında kullandı. Benjamin etui-mensch (kutu insanı) ile konforuna, rahatına düşkün; gelenekçi ve dünyanın değişimini göremeyen; burjuva kültüründe, "kadife kaplı kutusunda" yaşayan kişileri işaret eder. Benjamin'e göre dünyayı yıkıp yeniden kurmak isteyen "yıkıcı karakter" ve "etui-man" birbirine taban tabana zıt, hatta düşman iki kişilik tipidir. –yhn

eser yayımlayan Benjamin'den başka kim vardı? Neden kimse onu Davos'a göndermemişti? Ya da daha acıtıcı bir dille sorulacak olursa: Neden kimse onu konuşmacı olarak çağırmamıştı?

Yanıt: Walter Benjamin 1929'da akademik felsefe camiasında besbelli tanınmayan bir varlıktır. Daha önce tekrar tekrar çeşitli üniversitelerde (Bern, Heidelberg, Frankfurt, Köln, Göttingen, Hamburg, Kudüs) akademisyenliğe geçme olanaklarını araştırmış, ama her seferinde kısmen olumsuz şartlardan, kısmen Yahudi düşmanı önyargılardan, ama hepsinden önce kendi kararsızlığından dolayı acıklı bir biçimde başarısız olmuştu.

1919'da Bern Üniversitesi'nde "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı" başlıklı çalışmasıyla tam not alarak doktorasını tamamladığında, henüz tüm kapılar ona açıkmış gibi görünüyordu. Doktora hocası Almanca profesörü Richard Herbertz ona maaşlı öğretim üyeliği teklif etti. Benjamin tereddütteydi, aynı zamanda babasıyla bozuşmuştu. Böylece pahalı İsviçre'de kalmak için tüm olasılıkları yerle bir ederek, serbest eleştirmen olarak yaşamaya karar verdi. Sonraki on yıl içinde tekrar tekrar üniversitede yer edinmeye çabalamasının başlıca nedeni, öyle yazdığı, öyle yaşadığı ve en önemlisi o şekilde tükettiği sürece bu yolun ne kadar çetin olduğunu idrak etmesiydi. Bu zor yıllarda Walter Benjamin olmak çok maliyetliydi. Bu sadece güçlükle dizginleyebildiği restoranlara, gece kulüplerine, kumarhanelere ve genelevlere düşkünlüğünden değil, aynı zamanda göze batan koleksiyonculuk tutkusundan, örneğin antika çocuk kitaplarını tüm Avrupa'da bulup neredeyse şartlanmış gibi satın almasından da kaynaklanıyordu.

Baba evinden nihai olarak koptuktan sonra, 1920'lerde neredeyse bir patlama yaşanan Alman gazete pazarı ve kültür ekleri sayesinde iş bulmakta hiç de zorlanmayan yayıncı Benjamin'in yaşamı, buna rağmen sürekli maddi kaygılarla geçiyordu. Ve durumun iyice sıkışık olduğu her seferinde Benjamin'in gözü bir üniversiteye kayıyordu. Ne de olsa akademik bir görev, çok yolculuk eden bu genç aileye maddi güvence sunmanın yanında yaşama

tutunmalarını sağlayabilir, yani içten içe derin çelişkiler yaşayan düşünürün hem çok özlediği hem de korktuğu iki şeyi ona kazandırabilirdi.

Daha İyi Yenilmeli

Benjamin'in akademik ihtirasları, 1925'te Frankfurt Üniversitesi'nde başarısızlıkla sonuçlanan doçentlik girişimiyle artık efsaneleşmiş olan feci bir dönemece girmişti. Oradaki tek destekçisi (Davos'taki yüksekokul söyleşilerinin sonradan başlıca düzenleyicilerinden biri olacak) sosyolog Gottfried Salomon-Gelatour'un aracılığıyla Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Alman Tragedyasının Kökenleri] başlıklı bir çalışma teslim etmişti. Bu yazı ilk bakışta barok tragedya geleneğinin, Alman edebiyatının kurallarına uyarlanmasını amaçlıyordu. Bu yapıt özellikle de "Önsöz Olarak Bilgi Eleştirisi"yle bugün genel olarak 20. yüzyıl felsefesi ve edebiyat kuramı için bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Fakat o dönemde doçentlik sürecini resmi olarak başlatmaya bile yetmemişti, çünkü fakültenin görevlendirdiği ve eserin cüssesinin altında tamamen ezilen uzmanlar, göz attıktan hemen sonra başvurusunu kendi iradesiyle geri çekmesini yazardan acilen rica etmişlerdi. Yoksa sınav kurulu karşısında başarısız olması kaçınılmazdı.

Fakat Benjamin son derece aşağılanmasına rağmen üniversiteden tamamen uzak duramıyordu. Arkadaşı Hugo von Hoffmannsthal'ın teşvikiyle daha 1928-1929 kışında Warburg ekolü adı altında Erwin Panofsky ve Ernst Cassirer'in etrafında toplanmış olan Hamburg'daki akademik camiaya girmeye çalışmıştı. Bu da fiyaskoyla sonuçlanacaktı. Hatta Panofsky'nin yorumu o kadar olumsuzdu ki Benjamin onu bu işe bulaştırdığı için hamisi Hofmannsthal'dan özür dilemek zorunda kaldı. Ernst Cassirer'in de bu yaklaşma denemesinden haberdar olduğu kesinlikle varsayılabilir. Bu da Benjamin için bilhassa acıdır, çünkü 1912-1913'teki ilk öğrencilik yıllarında, o zamanlar doçent olan Cassirer'in derslerini şevkle dinlemişti. Bu dar camialara girmek için hamiler her

şeyden önemliydi, Benjamin ise genel olarak umutsuz bir vaka sayılırdı: Yaklaşımı fazla başına buyruk, stili fazla sıradışı, ses getiren eserleri fazlaca kültür muhabiri tarzında, kuramlardaysa şifresi çözülemeyecek kadar özgündü.

Gerçekten de Davos'taki balo salonunun, Benjamin'i rezil eden bütün akademisyenlerin, hepsinden önce de tüm kalbiyle nefret ettiği Martin Heidegger'in putlarının barındığı bir tür tapınağı temsil ettiği, bir muhabir olarak kesinlikle gözünden kaçmamıştı. Bu ikisi 1913 ve 1914 yıllarında (sonradan Heidegger'in doktora hocası olan) Yeni Kantçı Heinrich Rickert'in sınıfında oturmuştu. Benjamin o zamandan beri Heidegger'in yükselişini dikkatle ve kıskançlıkla takip ediyordu. 1929'da bir kez daha ("Kriz ve Eleştiri" çalışma başlığı altında) bir dergi kurmayı hedefleyecekti. Yeni ve en iyi arkadaşı olan, aynı zamanda derginin eşkuruculuğunu üstlenmesi planlanan Bertolt Brecht'e derginin misyonunun, "Heidegger'in paramparça edilmesi"nden başka bir şey olmadığını açıklamıştı. Sonunda bundan da bir iş çıkmadı. Bir başka deneme, daha en baştan yıkılan bir başka plandı.

Benjamin daha otuz yedi yaşındayken bunun gibi onlarca yıkım yaşamıştı. Çünkü geçen on yılda serbest çalışan filozof, yayıncı ve eleştirmen olarak hepsinden önce bir şeye ulaşmıştı: Başarısız olan dev projelerin kurumaz kaynağına. İster dergi veya yayınevi kurmak, ister akademik amaçlı yayınlar, isterse anıtsal çeviri projeleri (Proust ve Baudelaire'nin tüm eserleri), cinayet romanı dizileri veya ihtiraslı sahne eserleri olsun, genellikle böbürlenen duyuruların ve ilanların ötesine geçememişti. Projelerin çok azı taslak veya fragman boyutundan ileri gidebiliyordu. Ne de olsa bir yandan para da kazanmak gerekiyordu, bu da öncelikle taşlamalar, köşe yazıları ve eleştiriler aracılığıyla. 1929 ilkbaharına kadar bunlardan yüzlercesini ülke çapındaki gazetelerde yayımlamıştı. Konularının kapsamı Yahudilere özgü sayı gizemciliğinden "Lenin'in mektupları"na ve çocuk oyuncaklarına kadar uzanıyordu; gıda fuarları veya tuhafiye hakkındaki haberlere, gerçeküstücülük veya Loire vadisindeki şatolar üzerine denemeler de cabası.

Neden olmasın? Yazmayı beceren, her şey hakkında yazabilir. Hele ki yazarın yaklaşım tarzı, seçtiği konuyu bir tür monad olarak, yani varlığıyla bütün dünyanın bugünkü, dünkü ve yarınki halini gözler önüne seren bir şey olarak yorumlamakta yatıyorsa. Benjamin'in asıl yöntemi ve büyüsü tam olarak burada saklıdır. Dünya görüşü derinlemesine semboliktir: Her insan, her sanat eseri, ne kadar sıradan olursa olsun her nesne, onun için şifresi çözülmesi gereken bir işarettir. Ve bu işaretlerden her biri, tüm diğer işaretlerle son derece dinamik bir bağlantı içindedir. Böylece bu gibi bir işaretin hakikate odaklanan yorumu, Benjamin için bu işaretin sürekli değişen büyük işaret bütününe bağlılığını gösterir ve düşünsel olarak işler, yani felsefede sonuçlanır.

Yaşamımın Bir Amacı Olması Gerekir mi?

Benjamin'in budalaca görünen konu dağınıklığı, gerçekte kendine özgü bir bilgiye erişim yöntemini takip eder. Bu yaklaşım biçimi, Benjamin'in en sapkın, dolayısıyla genellikle atlanan ifadelerin, nesnelerin ve kişilerin, toplum bütününün asıl özünü barındırdığı kanısından gitgide daha da emin olmasıyla keskinleşir. Benjamin'in örneğin *Tek Yön* (1928) veya *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* gibi eserlerinde bulunan ve bugüne kadar beğenilen *düşünce imgeleri*, bu yüzden Baudelaire gibi bir flanörün şiirlerinden olduğu kadar, Dostoyevski'nin romanlarındaki serserilere duyulan sevgiden veya Proust'un anımsama uğruna verdiği savaştan son derece etkilenmiştir. Bunlar gelip geçici ve dolambaçlı konulara olduğu kadar, Yahudi kabalalarının ezoterik yorumlama tekniklerine de duyulan bir romantik bağlılığa tanıklık eder. Bütün bunlar yerine göre Marksist bir maddecilikle ya da Fichte ve Schelling'in doğa felsefelerinin idealizmiyle desteklenir. Benjamin'in metinleri, çağa özgü ideolojik kafa karışıklığının ruhundan yeni bir bilgi yöntemi doğurmayı dener. Buna uygun olarak (ölümünden sonra yayımlanan) *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* başlıklı otobiyografik eserinin ilk satırları, bu yöntemi için oyuncaklı bir dille yazılmış giriş yazısı gibidir:

> Bir şehirde yolunu bulamamak pek bir şey ifade etmez. Ama bir şehirde, ormanda kaybolur gibi kaybolmaksa eğitim ister. Bunu başarana cadde isimleri kuru dalların çıtırtısı gibi seslenmeli, şehir merkezindeki dar sokaklar ona günün hangi saati olduğunu da bir grabenin* kesinliğiyle yansıtmalıdır. Ben bu sanatı geç öğrendim; öğrenince de, ilk izleri defterlerimin karalama sayfalarında labirentler olan bir hayali gerçekleştirdim.[12]

Benjamin dünya ve kendisi hakkında gerçek bir bilgiye ulaşmak için mevcut tek yolun, yazdıklarının kronik boyuttaki tamamlanmamışlığından, aşırı çeşitliliğinden ve gerçeklikle dolu çelişkili doğasından geçtiğini fark etmişti. Bunu *Alman Tragedyasının Kökenleri* için yazdığı *Bilgi Eleştirel Önsöz*'ündeki dolambaçlı ifadelerle söylemek gerekirse: Felsefe yapan daima "en uzak aşırılıklardan, gelişimin görünüşteki taşkınlıklarından, bu gibi karşıtların anlamlı bir şekilde yan yanalığının olasılığıyla betimlenen bir bütünlük fikrinin tasarımını" ön plana çıkarmaya çalışmalıdır. Ancak Benjamin'e göre bir fikrin böylesine bir temsili, "içindeki olası aşırılıklar çemberi fiilen aşılmadığı sürece hiçbir koşulda başarılı sayılamaz."[18]

Açıkçası bu garip bir bilgi kuramından çok daha fazlasıdır. Kant'ın "İnsan nedir?" diye soran ilk sorusunu doğrudan "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna çeviren bir varoluş tasarımıdır. Çünkü bir fikrin temsilinden oluşan felsefe sanatı için geçerli olan şey, Benjamin için aynı şekilde yaşama sanatı için de geçerlidir. Bilgi açlığı çeken özgür insan, kanının her damlasında "*en uzak aşırılıkları hissetmeli*"dir ve olası tüm aşırılıkları arşınlamayıp en azından denemediği sürece, varoluşunun "*amacına ulaştığını sanmamalı*"dır.

Böylece Benjamin'in bilgiye ulaşma yolunun yanında varoluş tasarımı da yirmili yıllarda Wittgenstein'ı, Cassirer'i ve Heidegger'i

* Graben: Jeolojide tortul malzemelere sahip bir zeminde teknotik basınç ile oluşan tepelerin çukurda kalan kısmı. Grabenin en dip noktasından yukarı doğru çıkıldığında yüzeyi oluşturan katmanların yaşı da artar. –yhn

de heyecanlandıran ve esinlendiren tam da o döneme has gerilimin bir başka uç noktasını oluşturur. Fakat Benjamin'in düşünme biçimi dünyanın yapısını mantıksal olarak açıklama idealinin yerine, çelişkili bir eşzamanlılığın araştırılmasını temel alır. Cassirer bilimsel olarak kavranmış bir sembol kavramının zemini üzerinde çoksesli bir sistemin birliğine ulaşmaya çabalarken, Benjamin bunun yerine bilginin karşıtlıklarla dolu, ebediyen dinamik dağılımlarının iradesini koyar. Ve Heideggerci ölüm korkusunun yerine, anı gerçek bir duyumsama noktası olarak kutlayan bir sarhoşluk ve aşırılık idealini yerleştirir. Her şeyin temelini atarken; kaba Marksist anlamda bu kurtuluş anını özel olarak üretemeden ve hatta öngöremeden kendini kurtuluş olasılığına açık tutan, dinsel olarak yüklü bir tarih felsefesini kullanır.

Tek Kişilik Cumhuriyet

Benjamin yirmili yılları davranışla düşünüş arasında bir uyum yakalamaya çabalayarak hem ruhen hem bedenen sürekli Paris-Berlin-Moskova ekseninde salınarak, depresyona yakın bir çöküş beklentisi içinde geçirir. Fahişelerle, kumarla, uyuşturucuyla tutarlı bir şekilde kendi kendini yıkma tutkusuna, birkaç ayla tek bir gün arasında gidip gelen muazzam verimli ve dahiyane esinlerle çalıştığı dönemler eşlik eder. Weimar Cumhuriyeti'nin kendisi gibi Benjamin de bir orta yol aramaz. Onun için izi sürülecek hakikat –kendi benliğinin hakikati de– varoluş ve düşünüşün gerilimlerle dolu kıyılarındadır.

Bu anlamda 1929 yılının ilkbaharı, Benjamin'in yaşamının son on yılını belirlemiş olan bir duruma örnektir.[14] İşler her zamanki gibiydi ama, bu defa biraz daha fazlası vardı. Kendini en az iki kadın (Dora ve Asja), iki şehir (Berlin ve Moskova), iki meslek (gazeteci ve filozof), iki dost (Musevi ilahiyatçı Gershom Scholem ile komünist Bertolt Brecht), iki büyük proje (dergi kurmak ve yeni bir başyapıta, sonradan *Pasajlar* adını alacak olan esere başlamak) arasında paramparça hissettiği gibi, boğazına kadar borca batmıştı. Kişisel hikâyesinde olan bitenlerle çağın gerilimlerini

bire bir yansıtan bir entelektüel varsa, bu 1929 ilkbaharındaki Walter Benjamin'dir. Tek kişilik bir Weimar Cumhuriyeti gibidir. Yani sonunun hayırlı olması mümkün değildir. Olmamıştır da. Sonuç olarak burada, kendi anlattığına göre kendine "bir fincan çay koyacak" hali olmayan (elbette bunun suçunu annesine yüklüyordu) bir insandan bahsediyoruz.

Benjamin'in o güne kadar koşulsuz güvenebileceği tek insana ihanet ederek onu terk etme kararı, hayatındaki belirleyici dönüm noktasına işaret eder. Üstelik bunlara katlanan kadın, bu durumu filozofun kendisinden çok daha net görür. Dora Benjamin mayıs 1929'da büyük bir kaygı içinde, mektupla ortak dostları Gershom (Gerhard) Sholem'e danışır:

> Walter'in hali çok fena, sevgili Gerhard, daha fazlasını söylemeye dilim varmıyor, çünkü kalbim sıkışıyor. Tamamen Asja'nın etkisi altında ve yazmaya kalemimin izin vermediği ve bu dünyada bir daha onunla bir çift söz etmemi imkânsız kılan şeyler yapıyor. Artık sadece bir kafadan ve cinsel organdan ibaret ve bildiğin ya da tahmin edebileceğin gibi bu gibi durumlarda kafanın yenilmesi uzun sürmez. Her zaman böyle büyük bir tehlike mevcuttu ve sonu ne olacak, kimbilir (...) Walter; ne mirasından aldığı parayı (120 bin Mark, annem ağır hasta) geri vermek ne de Stefan için bir şey ödemek istediği için, ilk boşanma görüşmeleri başarısızlıkla sonuçlanır sonuçlanmaz borçlarım için bana dava açtı (...) Ona bütün kitapları verdim, ertesi gün çocuk kitabı koleksiyonunu da istedi; kışın aylarca kira ödemeden yanımda kaldı (...) Sekiz yıl boyunca birbirimize tüm özgürlükleri verdiğimiz halde (...) şimdi bana dava açıyor; hor gördüğü Alman kanunları şimdi birden işine geliyor.[15]

Dora malını biliyordu. Sadece beş ay sonra, neredeyse New York'taki Wall Street borsanın çöktüğü Kara Cuma'yla eşzamanlı olarak, Benjamin de 1929 sonbaharında bir buhran geçirir. Oku-

yamayan, konuşamayan, hele ki yazmayı hiç beceremeyen Benjamin bir sanatoryuma yatar. Büyük Buhran ile birlikte insanlık, o zamana kadar Walter Benjamin'in bile aklına gelemeyecek kadar karanlık ve ölümcül yeni bir çağın eşiğini geçmiştir.

II

Sıçramalar - 1919

Doktor Benjamin babasından kaçar, Teğmen Wittgenstein mali olarak intihar eder, özel okutman Heidegger imandan çıkar, Monsieur Cassirer elektrikli tramvayda aydınlanmaya çalışır.

Ne Yapmalı?

"Eğer bir yandan bir insanın karakteri, yani neye ne şekilde tepki vereceğinin tüm ayrıntısı ve diğer yandan da bu karakterin kesiştiği noktalarında dünyadaki olayların akışı bilinse, hem bu karakterin başına neler geleceği hem de onun neler yapacağı tam olarak söylenebilirdi. Yani kaderi bilinebilirdi."[1] Bu doğru mudur? Bir yaşamın akışı gerçekten bu şekilde koşullu, belirli, öngörülebilir midir? Peki ya insanın kendi özgeçmişi? İnsana kendi yaşamını şekillendirmek için ne kadar alan kalır? 27 yaşındaki Walter Benjamin 1919 yılının eylül ayında kafasında bu sorularla "Schicksal und Charakter" [Kader ve Karakter] başlıklı bir deneme üzerinde çalışır. Metninin ilk cümlesinden de tahmin edilebileceği üzere, bu çalışmasının amacı büyük savaşın ardından kendi kültürünün ve varoluşunun temellerini sınayan koca bir genç Avrupalı entelektüel kuşağını temsilen bu dönemde kartları dağıtmaktır. Kendi kendini aydınlatmanın bir aracı olarak yazı yazmaktır.

Benjamin savaştan sonraki ilk yaz tamamen kişisel nedenlerden dolayı bir eşikte bulunuyordu. Yetişkinlik denilen döneme geçişteki en önemli olayları ardında bırakmıştı. Evlenmiş (1917), baba olmuş (1918) ve 1919 haziranı sonunda felsefe doktoru unvanını kazanmıştı. Birinci Dünya Savaşı'nı, tüm dünyayı yakan bu dehşeti kendi yakınına yaklaştırmamayı başarmıştı. Elemeden önceki gece en iyi arkadaşı Gerhard Scholem'le birlikte sabahlayıp fincanlar

dolusu kahve içmiş, böylece muayenenin yapıldığı sabah nabzı, askerliğe uygun bulunmamasını sağlayacak kadar düzensizleşince, 1915'teki ilk celpten paçayı kurtarmıştı. Bu o zamanlar çok yaygın bir numaraydı. Benjamin'in 1916'daki ikinci paçayı kurtarma operasyonu çok daha zekice ve incelikliydi. Müstakbel karısı Dora onu haftalar süren bir hipnoz sürecinden geçirerek şiddetli bir siyatik hastası olduğuna ikna etmiş, sonunda çok başarılı olmuştu! Askeri tıp muayenesine göre belirtiler kesindi. Bu belirtiler Benjamin'i sonuç olarak cephede hizmet etmekten kurtaramazdı, ama hiç olmazsa bu karmaşık hastalığı İsviçre'deki özel bir klinikte daha derinlemesine muayene ettirmek için resmi izin çıkmasını sağlamıştı. Bir kez İsviçre'ye geçince, orada kaldığı sürece artık zorla silah altına alınmayacağından emin olabilirdi, Dora ve Walter de 1917 sonbaharında bu şekilde karar almıştı.

Benjamin'in Sığınağı

Mekân tuttukları Zürih savaş yıllarında genç Alman aydınlarının, hatta tüm Avrupalı aydınların bir tür buluşma noktası haline gelmişti. Örneğin Hugo Ball ve Tristan Tzara 1916'da orada Dadacılığı ilan etmişti. "Cabaret Voltaire"den sadece birkaç metre ötede, Vladimir İlyiç Ulyanov diye biri konaklıyor ve Lenin takma adıyla Rus Devrimi'ni planlıyordu. Yeni evlenmiş genç çift, ortak dostları Scholem'in eşliğinde, bu ortamlara daha fazla girmeden, girmeye de çalışmadan, kısa süre sonra İsviçre'nin merkezindeki Bern'e taşındı, Walter felsefe dalında doktora yapmak amacıyla buradaki üniversiteye kaydoldu.

Bu iki, daha doğrusu bu üç Berlinli mülteci burada, yavaşlığıyla bugüne kadar meşhur olan bu kentin kültürel yaşamından son derece uzak bir yaşam sürdürdüler. Benjamin ve Scholem'in oradaki derslerin seviyesine ilişkin yargıları küçümseme doluydu. Seviyelerinin altında buldukları bu şartlar altında, "Muri" adlı bir fantezi üniversitesi kurmakla kalmaz, "Paskalya Yumurtası — Nitelikleri ve Tehlikeleri" (İlahiyat), "Hakaretin Teori ve Pratiği" (Hukuk) ya da "Serbest Düşüş Kuramı ve Alıştırmaları" (Felsefe)

gibi saçma dersler de uyduruyorlardı.[2] Bern'deki bu dönemden, beraber çalışmak için istifade ediyor ve örneğin Yeni Kantçı Hermann Cohen'in eserlerini, uzun geceler boyu cümle cümle inceliyorlardı.[3]

Yaşamlarının bu döneminin temelinde yatan belirsizlik ve erotik bulanıklık, Benjamin'in karakterine de gayet uygundu. En son oğlu Stefan'ın nisan 1918'de doğumuyla verimini önemli ölçüde artırdı ve bir yıldan az bir sürede doktora tezini tamamladı. Savaşın sonunun görünmesi, bundan sonraki dönem için de mesleki açıdan daha somut hazırlık yapmayı gerektiriyordu. Aynı zamanda Benjamin'in babası, savaş yüzünden servetinin ağır hasar almasıyla oğlunu nihayet kendi ayaklarının üstünde durmaya zorluyordu.

Kritik Günler

Genç aile 1919'un yazında dinlenmek için Brienz gölünün kıyısındaki bir pansiyona çekildiğinde, yoğun çalışmayla geçmiş birkaç ayı geride bırakmıştı. Benjamin Scholem'e 8 Temmuz 1919'da, "Dora ve benim gücümüz tamamen tükendi" diye yazar ve bunun bir sebebi de küçük Stefan'ın sağlık durumuydu, aylardır "sürekli ateşlenen" Stefan "bir türlü rahat durmuyor"du.[4] Özellikle Dora "aylarca biriken ağır yüklerin" altında eziliyor ve bunun sonucunda "kansızlık ve aşırı kilo kaybı" yaşıyordu. Benjamin kendisi de hâlâ hipnozla gelen siyatiğin acısını çekiyor, ayrıca yakın arkadaşına "son altı aydır gürültü hastası oldum" diye bildiriyordu. Bugün olsa buna herhalde *burnout** denirdi.

Yani ailesi "Mon repos"** gibi güzel bir isim taşıyan pansiyondaki yaz tatiline hasrettir. Göl manzarasına karşı, tam pansiyon ve mahsus yanlarına aldıkları çocuk bakıcısıyla –tabii ya, gerçi durum ciddiydi, ama maddi olarak aslında hiç de umutsuz değildi– güzelce yemek, bolca uyumak, biraz okumak istiyorlardı, Walter ara sıra çok sevdiği Baudelaire'in bir şiirini Almancaya çeviriyordu. Her şey ne kadar güzel olabilirdi.

* (İng.) Tükenmişlik. –çn

** (Fr.) Dinlencem. –çn

Ama Benjamin'in planlarında hep olduğu gibi, bundan da sonuç çıkmadı. Bunun sorumlusu nihayetinde Walter'in kendisiydi. Çünkü babasının maddi yardımını tehlikeye atmamak için Berlin'deki ailesini doktora sınavını başarıyla geçtiğinden şimdilik haberdar etmemeyi daha akıllıca bulmuştu.

Benjamin'in babası oğluna pek güvenmediğinden, eşiyle beraber İsviçre'ye sürpriz bir ziyaret yapmaya karar verdi. Annesi ve babasının tatil yaptıkları yere vardıkları tarih tam olarak 31 Temmuz 1919'du.

Olaya karışan karakterlerin yapısının yanında, orada kafa kafaya çarpışmalarının somut şartları dikkate alındığında, baba ile oğul arasındaki buluşmanın akışını öngörmek için özel olarak dünyanın sırrını çözen bir formül geliştirmeye gerek yok. Benjamin, Scholem'e 14 Ağustos 1919'da "artık geride bıraktığımız *feci* günler"den bahseder ve usulca ekler: "Doktoramın duyurulmasında bir sakınca kalmadı."

Yani babası artık haberdardır ve kesin olarak oğlunu bu aşırı çalkantılı dönemde mümkün olduğunca çabuk, düzgün, tercihen sabit, hepsinden önce de ücretli bir iş bulmaya zorlar. Bu Benjamin için hiç öyle kolay değildir, çünkü artık elzem olan bundan sonra hayatına nasıl yön vereceği sorusuna, doğrusunu söylemek gerekirse aslında tek bir cevabı vardır: Eleştirmen, babacığım. Eleştirmen olmak istiyorum.

Doktora ödevini, kendini tarif ettiği bu sözcüğün somut olarak ne anlama geldiği ve neyi içermesi gerektiği hakkında yazmıştır. *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* başlıklı üç yüz sayfa hacminde bir eser.[5] Felsefeden genel olarak nasibini almamış, ayrıca kronik olarak depresif tüccar babasına, bu eleştiri kavramının da ne demek olduğunu, kendi kültürü ve kendi benliği için ne anlama geldiğini, daha da önemlisi, bununla uğraşmanın neden gayet faydalı bir uğraş olabileceğini açıklamak, 1919'un ağustos başlarında Walter Benjamin'e hiç de kolay gelmemiş olmalı.

Yine de bir denemeye değerdi. Hele ki akademik amaçla yazılmış bu eserin sıkıcı başlığının ardında hem kendi bireyleşmesinin

hem de bütün kültürün oluşumunun temelinde yatan bir açıklık fikrini, yeni bir kuramsal zemine oturtmak gibi son derece özerk bir mesele saklıyken. Benjamin doktora ödevinde bu açıklığı mümkün kılan ve ebediyen yeniden meydana getiren merkezi etkinliğe kısaca *eleştiri* adını verir. Fichte, Novalis ve Schelling'in Kant'ı takip eden eserlerinde, kendi yaşamı ve kendi kültürü için asıl önemi şimdiye kadar keşfedilmeden kalmış özel bir tinsel etkinlik biçiminin ele alındığından emindir.

Romantik Tezler

Erken romantik dönemin bu düşünürlerinin en belirleyici güdüsü, Benjamin'e göre eleştiri etkinliğinin, doğru anlaşıldığında, ne eleştiren özneyi (yani sanat eleştirmenini) ne de eleştirilen nesneyi (yani sanat eserini) özünde değişmeden bıraktığıdır. Her ikisi de eleştiri sürecinde –ve ideal olarak hakikate doğru– bir dönüşüm geçirir. Benjamin'e göre eleştirmenin etkinliği aracılığıyla sanat eserinin özünün sürekli zenginleşmesi tezi, Alman romantizminin iki temel düşüncesine dayanır. Bunlar:

1. Var olan her şey, sadece başka şeylerle değil, kendi kendisiyle de dinamik bir ilişki içindedir (tüm şeylerin kendi kendisiyle ilişkisi tezi).
2. Bir öznenin bir nesneyi eleştirmesi, taraf olan iki birimin başkalarıyla ve kendi kendisiyle ilişkisini etkinleştirir ve harekete geçirir (eleştiri aracılığıyla tüm ilişkilerin etkinleştirilmesi tezi).

Benjamin doktorasında bu koyutlardan, öncelikle eleştirmen olarak kendi imgesinde, ama bunun sonucunda da 20. ve 21. yüzyıl sanat eleştirisinin kendi kendini anlayışında bir devrime yol açan çıkarımlarda bulunur. Bu hepsinden önce, sanat eleştirisinin işlevinin *"yargılamada değil, aksine tamamlamada, bütünlemede, sistematikleştirmede"* yattığı tezi için geçerlidir.[6] İkinci olarak sanat eleştirmeni bundan sonra sanat eserini kısmen yaratan bir

konuma geçer. Üçüncü olarak bu eleştiri anlayışı, sanat eserinin özünde asla sabit olmadığı, aksine varlığı ve olası anlamının tarih içinde değiştiği ve dinamikleştiği düşüncesini geliştirir. Dördüncü olarak da bir sanat eserinin her eleştirisi, her şeyin kendi kendisiyle ilişkisi tezinden çıkarılacağı üzere, aynı zamanda kendi başına sanat eserinin kendisinin de eleştirisi olarak görülmelidir.

Yani doğru anlaşılıyorsa eleştirmenlerle sanatçılar aynı yaratıcılık aşamasındadır. Bir eserin özü sabit değildir, sürekli değişmektedir, hatta gerçekte sanat eserleri sürekli kendi kendini eleştirmektedir.

Benjamin'in tezlerinin, babası gibi bir adamda nasıl bir kafa karışıklığına yol açtığını hayal etmek mümkün.

Yeni Bir Özbilinç

Gerçekten de Benjamin'in tasarımının tutarlılığı önemli ölçüde, Romantizmin temelinde yatan, her şeyin evrensel olarak kendi kendisiyle ve başkalarıyla ilişkili olduğu düşüncelerinin ne ölçüde makul bulunduğuna bağlıdır. Bu tezler belki de ilk bakışta göründükleri kadar acayip değildir. Hiç olmazsa Walter Benjamin babasına, aslında hiçbir akılcı kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikte var olan ve somut olarak deneyimlenebilen en temel insani olguyu, özbilincin varlığı olgusunu işaret edebilirdi. Ne de olsa her insan çok özel, mucizevi bir yeteneğe sahiptir. Bu yetenek, kendi düşünceleri aracılığıyla kendi düşünceleriyle ilişki kurmakta yatar. Hepimiz, herkes kendi adına, kendi "düşüncelerimizi düşünebiliriz". Böylece her birimiz bilgi sürecine ilişkin tamamen kendimize özgü bir deneyim yaşar, bu süreçte hem eleştirilen nesne (düşünülen düşünceyi) hem de eleştiren özne (düşünen düşünceyi) sadece bir değişimi değil, gerçekten kendi kendini de deneyimler. Romantikler için her tür eleştirel nesne ilişkisinin en güzel örneği, işte tam da özbilincin kendi üzerine yansıyan bu temel ilişkisidir. Yani "*bir varlığın bir başkası tarafından bilinmesi, bilinen varlığın kendi bilgisiyle* [*örtüştüğünde*]" ne olacağına dair genelleştirilebilir bir ilk örnektir.[7]

Benjamin babasına, gerçekte bu değişen kendisiyle ilişki mucizesinin her an yaşandığını da açıklayabilirdi. Hele ki bir insanın, kendisi ve dünyayla ilişkisinin temelleri hakkında düşünüldüğünde bilhassa görülebilir, hem de etkili bir biçimde. İşte büyük sanat eserleri somut olarak, böyle bir düşünce sürecinin eser halini almış birer sonucundan başka bir şey değildir. Bu yüzden bunlar, bilhassa göndermeleriyle zengin, çeşitlilikli, ilham verici, özgün ve dolayısıyla da bilgiyi teşvik eden eserlerdir:

> Eleştiri sanki sanat eseri üzerinde bir deney yapmak gibidir, böylece eser hakkında düşünce uyandırılır, böylece de eser bilince ve kendisinin bilgisine ulaşır. (...) Eleştiri bir sanat eserinin bilgisi olduğu ölçüde, onun kendisinin bilgisidir; eleştiri eseri yargıladığı ölçüde, kendi kendini yargılaması da mümkün olur.[8]

Romantiklerin kendileri bunu yeterince açık kavramayı becerememiş olsa da Romantizmdeki sanat eleştirisi kavramının felsefi özü Benjamin'e göre burada yatar. Bunun için (yaklaşık yüz elli yıl sürecek) netlik kazandıran bir zamansal mesafeye ve keskin bir yorumlama sürecine gerek olmuştur. Başka bir deyişle eleştiriye. Benjamin yaşamının geri kalan kısmını işte tam da bu göreve adamak istiyordu. Çünkü bu etkinlik kendisiyle birlikte aynı zamanda, sürekli oluşum halindeki bir "eser" olarak algıladığı kendisi üzerinde de bir etkide bulunacaktı. Gerçekte düşündüğünü düşünebilen bir insan, yani her insan, bu şekilde kendi kendisinin bir eseridir. Her insan eleştirel olarak kendi kendini sınamaya ve tanımaya çalışabilir. Belli ölçüde her insan kendi oluşumuna eleştirel olarak eşlik edebilir ve onu şekillendirebilir. Her insan, aslında olduğu şey haline gelebilir. Buna eleştiri adı verilebilir. Basitçe felsefe yapmak da denebilir.

Kaçışlar

Benjamin Brienz gölü kıyısında, iki hafta boyunca babasına gelecekte yaşamını serbest eleştirmen olarak sürdürme fikrini bu ya da benzer şekilde açıklayabilirdi. Belki bunu yapmıştı da. Ama

bekleneceği üzere kendisini var eden babasını ikna edememişti. Her şeyden önce asıl kritik soru yanıtlanmadan orta yerde duruyordu. Bu yaşam biçimi nasıl ve kim tarafından finanse edilecekti?

Örneğin ailesi tarafından önceden çizilmiş olan "kaderine" boyun eğmeksizin, hedefine nasıl ulaşmalıydı? Ne yapmalıydı?

Benjamin karakterine uygun olarak ilk önce, görünürde bir çözüm bulunmadığı zaman hep yaptığı ve yapacağı gibi davranır: Aniden yolculuğa çıkar, tekrar tekrar yer değiştirir ve aynı anda birkaç yeni projeye girişir.

Sonbaharda yolu Klosters ve Lugano üzerinden Avusturya'daki Breitenstein'a düşer, genç aile sonunda burada gücü ve kaynakları tamamen tükenmiş halde, Dora'nın Avusturyalı teyzesinin işlettiği bir dinlenme yurduna yerleşir. Benjamin 16 Kasım 1919'da dostu Scholem'e, "Burada tamamen bitmiş haldeyiz" diye bildirir. Hiç olmazsa Bern'deki doktora hocasından iyi haberler vardır: "Herbertz beni en dostane şekilde kabul etti ve bir doçentlik, hatta belki de bir yardımcı öğretim üyeliği vaat etti. Ailem tabii çok memnun ve orada doçentliğime itirazları yok, ama maddi olarak henüz söz veremiyorlar.[9]

Yani henüz her şey bitmiş değildir. Yalnız şu can sıkıcı para meselesi hâlâ açıklığa kavuşmayı bekliyordur. Bu sorun aynı haftalarda ve aylarda Wittgenstein'ı da çok meşgul etmektedir, ama çok farklı bir şekilde.

Dönüşüm

Kararının boyutlarının gerçekten bilincinde midir? Kardeşleriyle bu konuda konuşmuş mudur? Bu kararı bir kez daha düşünse daha iyi olmaz mı? Hayır, istemez. "Peki, öyle olsun" der ailenin mali müşaviri, "demek ki mali olarak intihar etmeye kesin kararlısınız."[10] Gerçekten de öyledir. Wittgenstein'ın kararı kesindir. Tereddüt etmek yerine, beyaz teğmen üniforması içinde bir daha ısrarla sorar, gerçekten bir gedik, bir istisnai madde, bir geri dönüş yok mudur, bu imzayla ebediyen ve kesinlikle geri dönülmez olarak tüm servetinden kurtulacak mıdır? Mali intihar, ne güzel söylemiş.

Wittgenstein Viyana'ya döneli daha bir hafta olmamıştır. İtalya'da savaş esirliğinden eve dönen son subaylardan biridir. Şimdi 1919'un 31 ağustosunda Viyana'daki seçkin bir noter bürosunda oturur ve bugünkü kıymeti yüzlerce milyon avroyu bulan tüm servetini ablaları Hermine, Helene ve ağabeyi Paul'e devreder. Bir zamanların mağrur İmparatorluk başkenti Viyana, artık minik ve müflis bir Alp Cumhuriyeti'nin başkentidir ve savaştan sonraki bu ilk yaz nihai olarak kargaşaya sürüklenmektedir. Avusturya halkının çoğunluğu bu facia karşısında aynı şekilde kendi kendini feshetmekte olan Almanya'ya katılma taraftarı olmuştur. Fakat galip devletler bunu geri çevirir. Avusturyalı çocukların yüzde doksan altısı o yaz yetersiz beslenmektedir. Enflasyon gıda fiyatlarında patlamaya yol açmıştır. Para birimi serbest düşüştedir — onunla birlikte kentin ahlakı da. Habsburg İmparatorluğu'nun eski bürokratik yapısı tamamen tasfiye olmuştur, ama yeni kurumlar henüz tam çalışmıyordur. Hiçbir şey eskisi gibi değildir. Artık otuz yaşına basan Ludwig Wittgenstein da savaş yıllarında başka biri haline gelmiştir.

Wittgenstein 1914 yazında, savaşın çıkmasından sadece birkaç gün sonra gönüllü onbaşı olarak askere yazılırken, yaşamını kökten değiştirme umudu taşıyordu. En seçkin Viyanalı ailelerden birinin oğlu, Avrupa'nın en büyük sanayici ailelerinden birinin evladı, Cambridge öğrencisi, hamileri Bertrand Russell ve Gottlob Frege'nin kendisinden "bir sonraki büyük adımdan" daha azını beklemediği Wittgenstein , o sıralar yüzyılın felsefi yeteneği olarak tanınıyordu. Tam olarak bakıldığında, savaş Wittgenstein'ın kişisel umutlarını tamamen tatmin etmişti: Kahramanlığını kanıtlamıştı, Galiçya, Rusya ve İtalya cephelerinde görevdeyken birkaç defadan fazla ölümün gözünün içine bakmış, öldürmek için ateş etmiş, Leo Tolstoy'un küçük bir kitapçığını okumasıyla Hıristiyan inancına dönmüş ve en önemlisi cephede bekleyerek geçirdiği uzun gecelerde felsefe kitabını tamamlamıştı. Hatta bu eserin felsefede sadece bir sonraki büyük adımı değil, bizzat felsefenin son ve nihai adımını temsil ettiğine kendisi de emindi.

Ama böylece neye ulaşmış oluyordu? Esas olarak hiçbir şeye. En azından ona hâlâ her gün işkence eden anlamsızlık krizleri açısından. 1918 yazında cephedeki son görevinden önce son rötuşları attığı "Mantıksal-Felsefi İncelemesinin" önsözünde ortaya koyduğu üzere:

> *Böylece, şu kanıdayım ki, sorunları esas itibarıyla sonuna dek çözdüm. Ve bunda da yanılmıyorsam, işte, bu çalışmanın değerinin bulunduğu ikinci nokta, bu sorunların çözülmesiyle ne denli az şeyin başarılmış olduğunu göstermesidir.*

Başka bir deyişle: Aslında bir insan yaşamını belirleyen, ona anlam, değer ve günbegün ümit veren her şey hakkında felsefenin söyleyecek, düzeltecek bir şeyi yoktur. Ama Wittgenstein eseriyle felsefenin bunu tamamen kesinlikle neden beceremediğini, neden hiçbir mantıksal sonucun, hiçbir savın ve hiçbir dayanıklı anlam kuramının yaşamın asıl sorularına temas bile edemediğini nihai olarak gösterdiğini sanıyordu.

Etik Edimler

Wittgenstein savaştan döneli daha iki ay olmamışken yayıncısı Ludwig von Ficker'e, gerçekte "kitabın anlamının etik ..." olduğunu açıklıyordu, çünkü eseri aslında iki kısımdan oluşuyordu: "Biri burada yazılı olan kısım, bir de burada *yazmadıklarım*. Asıl önemli olan da bu ikinci kısım. Çünkü etik konular benim kitabımla sanki içeriden sınırlanmış gibi oluyor."[11]

Wittgenstein'ın eserinin mantıksal dil analizinin araçlarıyla "içeriden" sınırladığı, söylenebilirliklerin mekânı, yalnızca olguların dünyasıyla, yani aslında anlamlı ifadelerle hakkında konuşulabilen tek alanla ilişkilidir. Bu olgular dünyasının yapısını mümkün olduğunca tam olarak kavramaksa, sonuç olarak doğabilimlerinin görevidir. Wittgenstein'a göre "felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şey"dir (*Tractatus*, 6.53). Sorun, ya da daha doğrusu asıl felsefi çözüm, Wittgenstein için bu durumda şu düşüncede, daha doğru bir ifadeyle, şu *duyguda* yatar:

6.52 Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün *olanaklı* bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşamsal sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur.

Çağın pozitivist ruhu, sadece hakkında anlamlı şekilde konuşulabilen ve var oldukları hiç kuşkusuz kanıtlanabilen şeylerin, yani olgu adı verilen şeylerin insanın kendi yaşamı için anlamlı olması gerektiğinden yola çıkarken, Wittgenstein bu saf bilimsel dünya görüşünün asıl yöntemsel zeminini, yani mantıksal analizi kullanarak, gerçekte durumun tam tersi olduğunu gösteriyordu. Yaşama ve içinde yaşadığımız dünyaya asıl anlamda *anlam* katan her şey, doğrudan söylenebilenin sınırlarının ötesinde bulunur. Wittgenstein'ın felsefi yaklaşım biçimi katı bilimsel bir yöntemdi, ahlakıysa varoluşçu. İyi bir yaşam nesnel temellere değil, radikal olarak öznel kararlara dayanır. Bu yaşamın neye dayandığı anlamlı bir biçimde *söylenemez*, ama somut, gündelik uygulamada *gösterilebilir*. İşte Wittgenstein 1919'da tam olarak bunu yapmaya kararlıdır.

Eski Viyana âlemine geri dönmek, bu âlem hâlâ var olsaydı bile, Wittgenstein için düşünülemezdi. Ne savaş ne de felsefe, onu bu muammadan ve talihsizlikten, yani kendisinden kurtarmıştı. Savaştan döndüğünde değişmişti, ama zihni açılmamıştı. İçinde kalıcı olan kargaşayla savaşmak için İtalya'da "*Campo Cassino*"daki uzun aylar süren tutsaklığı sırasında son derece radikal bir plan hazırlamıştı. İlk olarak tüm servetini kardeşlerine devredecekti. İkinci olarak, bir daha asla felsefe yapmayacaktı. Ve üçüncüsü; alın teriyle çalışarak, kalıcı yoksulluk içinde yaşayacaktı.

Arzusuz Mutsuzluk

Wittgenstein'ın daha döndükten sadece birkaç gün sonra bu planı tavizsiz uygulamaya geçmesi, geriye kalan kardeşlerini büyük bir kaygıya boğar, hepsinden önce de en büyük ablası Hermine'yi. Ağustos'un bu son günlerinde, Johannes (ölümü 1902), Rudolf (ölümü

1904) ve Kurt (ölümü 1918) canlarına kıydıktan sonra, dördüncü erkek kardeşinin de intihar etmesinden korkuyordu.

Kardeşlerin en büyüğü olan Johannes, bir zamanlar buyurgan babalarından ta Amerika'ya kaçıp orada asla tam olarak aydınlatılamayan Florida'daki bir tekne kazasında "boğulmuşken", 1888'de doğan üçüncü oğul Rudolf yirmi iki yaşında Berlin'deki bir restoranda potasyum siyanürle kendini zehirlemişti. Rudolf veda mektubunda bu eylemini, bir dostunun ölümünden duyduğu hüzünle temellendirmişti. Diğer teorilere göre, seksbilimci Magnus Hirschfeld'in anonim bir çalışması aracılığıyla "eşcinsel bir öğrenci" olarak deşifre olduğunu sanıyor ve kimliğinin tespit edilerek hedef gösterilmekten korkuyordu.[12] Son olarak Kurt adını verdikleri Konrad, savaşın son günlerinde, ekim 1918'de ordu İtalya'dan çekilirken, herhalde İtalyanlara tutsak düşmemek için trajik bir kahramanlıkla kafasına kurşun sıkarak intihar etmişti.

Wittgenstein ailesine özgü standartlarla ölçüldüğünde, toplam beş erkek kardeşin dördüncüsü olan Paul'ün talihi yaver gitmişti. Ailenin tüm evlatları gibi müzikte son derece yetenekli olan Paul, savaştan çok önceleri konser piyanisti olarak kariyer yapıyordu. Baba Wittgenstein'ın ailenin malikanesinde düzenlediği müzikli suareler, yeni yüzyıla geçilirken Viyana cemiyet hayatının doruk noktaları arasında sayılıyordu. Genç Paul istisnai bir yetenek olarak görülüyordu. Fakat daha savaşın ilk aylarında aldığı ağır bir yara, sağ kolunun kesilmesini gerektirdi. Üstüne bir de Ruslara esir düştü ve ancak 1916'da para karşılığı serbest bırakıldı. O da yurda döndükten sonra somut olarak intiharı düşünüyordu, ama saatlerce alıştırma yaparak piyanoyu kendi geliştirdiği bir pedal tekniğiyle tek elle bile en yüksek seviyede çalmayı kendi kendine öğrenerek yaşamına yeni bir anlam verecek, konser piyanisti olarak kariyerini devam ettirerek uluslararası başarılar kazanacaktı.

Yani Ludwig, aile içinde verilen adla "Luki" şimdi erkek kardeşlerin en genci olarak uçurumun kıyısındaydı. O zamana dek yaşanan tecrübeler karşısında sonunda onu kendi haline bırakmak daha akıllıca gibiydi. Zaten Ludwig'in ordudaki bütün görevleri

geriye dönüp bakıldığında uzun bir intihar denemesi gibi görünüyordu, ne de olsa komuta kademesinde hızla yükselen Wittgenstein, ordu komutanlarının onu daima mümkün olduğunca en ön ve en tehlikeli cephede görevlendirmelerinde ısrar etmişti.

Wittgenstein savaş güncelerinde sanki şartlanmış gibi dönüp dolaşıp benliğin hakiki yüzünün, hepsinden önce hakiki tanrı inancının ve dolayısıyla da mutlu olma kabiliyetinin, ölüme doğrudan en yakın olduğu sınır durumunda, varoluşun tamamen tehlikeye maruz kaldığı anda kendini gösterdiği düşüncesine varır. Örneğin 1916'nın yaz aylarında Galiçya cephesinde kaydettikleri, mantıksal bir dil analiziyle Kierkegaard ve Tolstoy tarzı bir Hristiyan-varoluşçu etik programının, savaş yıllarında Wittgenstein'ın düşüncesini ne kadar sıkı sıkıya birbirine kenetlediğini açığa çıkarır:

> Mutlu yaşamak için dünyayla uyum içinde olmalıyım. Zaten "mutlu olmak" bu *demektir*. Deyim yerindeyse o zaman, bağımlıymış gibi göründüğüm yabancı iradeyle uyum içindeyimdir. Yani "Tanrının iradesini yerine getiriyorumdur".[13]

> Ölüm korkusu yanlış, yani kötü bir yaşamın en iyi işaretidir.[14]

> İyi ile kötü ancak özne aracılığıyla ortaya çıkar. Ve özne dünyanın bir parçası değil, aksine dünyanın bir sınırıdır...
>
> Esasen sadece Ben iyi ya da kötü olabilir, dünya değil. En derin sırları barındıran Ben'dir, Ben.[15]

Ağustos 1919'da Wittgenstein artık ölüm korkusunundan kesinlikle kurtulmuştur. Ancak onun gibi bir insan için iyi, anlam dolu, hatta mutlu bir yaşamın erişilebilir olup olmadığı şeklindeki asıl belirleyici soruyla ilişkili olarak hâlâ kuşkudadır. Böylece 5 Ekim 1919'da hayatta kalma programının ikinci aşamasını uygulamaya koyar ve tamamen meteliksiz bir adam olarak Viyana Kundmann sokağındaki öğretmen enstitüsünde bir yıllık ilkokul öğretmenliği eğitimine başlar. Bir daha felsefe mi? Asla. Bir daha asla!

Martin Heidegger o zamanlar Wittgenstein'ın yeni varoluş programından habersizdi. Bu onun yeni kazandığı zeminini ayaklarının altından kaydırabilirdi. Çünkü o da savaştan daha yeni dönmüştü ve artık sadece tek bir şey istiyordu: Felsefe yapmak.

Başka Şartlar

Savaştan dönen Martin Heidegger 9 Ocak 1919'da baba dostu ve hamisi Engelbert Krebs'e, "filozof olarak yaşamak zor" diye yazar. Çünkü "insanın hem kendi kendisine hem de öğretmen olması gerektiği kişilere karşı içten dürüst olması, bilim zanaatkârına daima yabancı kalan fedakârlıklar, feragat ve savaşımlar gerektirir."[16] Hiç kuşkusuz. Heidegger'in niyeti ciddidir. Kendiyle, düşüncesiyle, seçtiği yolla niyeti ciddidir. "Sanırım içimdeki filozof damarı keşfettim," diye devam eder Heidegger.

İlk yıllarda kalp rahatsızlığı (kendi kendine koyduğu tanı: "Gençlikte çok fazla spor yapmak!") yüzünden çürüğe ayrılmış olan Heidegger, ağustostan kasım 1918'e kadar savaşın son aylarında 414 numaralı cephe hava gözlemevinde meteorolog olarak görev yapmıştı. Marne-Champagne muharebesi sırasında görevi, Alman ordusunun zehirli gaz saldırısını, hafifçe yüksek bir gözlem noktasından öngörüde bulunarak desteklemekti. Heidegger gerçek bir çarpışmaya katılmaz. Ama binlerce Alman askerinin mevzilerden çıkıp kaçınılmaz ölüme doğru koştuklarını dürbünle gözlemiş olmalıdır. Kişisel notlarında ve mektuplarında savaşın acımasızlığına ilişkin tek bir ifade bulunmaz. Heidegger bu dönemde "fedakârlık", "feragat" ve "savaşımlar"dan bahsederken, öncelikle kendini, kendi akademik ve kişisel durumunu ima eder.

1917 kışından bu yana onun için asıl cephe Ardenler'den ziyade, kendi dört duvarı arasındadır. Bu ulusal ya da jeopolitik değil, dinsel bir cephedir. Sonuçta, Protestan bir kadınla gizlice de olsa evlenirseniz ve özellikle de bu kadın daha önceki niyet beyanlarının aksine Katolik inancına geçmek ve şu anda taşıdığı çocuğu Katolik olarak vaftiz ettirmek istemiyorsa, kilise destekli bir Katolik filozof olarak "yaşamak" –yani kurumsal bir kariyer yapmak– gerçekten çok zordur.

1919'da karma bir evliliğin Heidegger'in yakın aile ve iş çevresinde, hele de katı mutaassıp anne babasının gözünde nasıl bir skandala yol açtığını bugün tahmin etmek mümkün değil. Martin bu aylarda ailesine yazdığı dokunaklı mektuplarda, oğullarının ve torunlarının ruhunun kurtuluşunun sakince bakıldığında hiç de tamamen kayıp sayılamayacağını tekrar tekrar telkin eder.

Yani evliliği baştan bir sorun oluşturur, kısa süre sonra ilişkisi de problemli hale gelir. Oysa bir zangocun oğlu olarak Heidegger, en azından sırf ekonomik olarak bakıldığında, Thea Elfride Petri'yle evlenerek turnayı gözünden vurmuş gibi görünmektedir. Nihayetinde 1915 yılında iktisat okumak için Freiburg'a gelmiş olan sevgilisi, yüksek rütbeli Prusya subaylarının bulunduğu zengin bir ailedendi, bu da kız tarafının genç çifte savaşın son yıllarında düzenli maddi yardım yapmalarını mümkün kılıyordu. Ancak savaşın sonunda Petri'ler de servetini savaş tahvillerine yatırmış milyonlarca Alman gibi ağır kayıplar yaşayacak ve Freiburg'daki çifti artık destekleyecek durumları kalmayacaktı.[17]

Bu yüzden Heidegger kasım 1918'de cepheden geri dönerken maddi açıdan da uçurumun kıyısındadır. Yaşamını filozof olarak sürdürebilmek için acilen sabit bir gelir, yani bir koltuk, yani yeni bir himayeciye ihtiyacı vardır. Ancak kilise bağlantılı bir burs yardımıyla doktorasını yapmış Doçent Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi'nden artık hiçbir şey bekleyemez. Kilise çevrelerinde henüz olgunlaşmamış, üstelik güven de telkin etmeyen biri olarak görülüyordu Heidegger. Daha 1916'da üniversite içindeki terfi sürecinde dekan Krebs'in açık desteğine rağmen göstere göstere üstü çizilmişti. Şimdi artık bu son bağlantı da kopmuştu.

Bu yüzden Heidegger'in Freiburg'daki akademik umutları tamamen, felsefe kürsüsün sahibi ve fenomenoloji akımının kurucusu olarak görülen Edmund Husserl'e bağlıydı. Salt bilimsel yönelime sahip bir filozof olan Husserl içinse bir mezhebe bağlı düşünürler son derece kuşku vericiydi. Buna uygun olarak Heidegger onun gözüne girmeye çalışırken ilk başta zorluk çekecekti. Yaşlı usta

1916 ve 1917 yıllarında bu genç mucize çocuğu dikkate bile almak istemedi. İlgisini çekmesi 1917-1918 kışını buldu ve kısa süre sonra doğrudan destek de geldi. Heidegger kiliseden dostu olan Engelbert Krebs'e yazdığı yukarıda bahsi geçen 9 Ocak 1919 tarihli mektupta, bayağı dokunaklı bir ifadeyle, "bilgi kuramında idrak ettiklerim (...) Katoliklik *sistemini* benim için sorunlu ve kabul edilemez hale getirdi" diye açıklamışsa, genç düşünür bu cümlelerle gerçekten kişisel yaşamında çok önemli bir dönemeci işaret etmiş olmalı. Ama daha soğukkanlı bakıldığında bu mektupta söz konusu olan, genel gidişatı tam olarak kokladığına ikna olduktan sonra, Katoliklikten açıkça vazgeçmenin onun için akademik olarak son şans anlamına geldiği sonucuna ulaşmış bir kariyer filozofunun, hassas bir dille kelimeye dökülmüş bir günah çıkarma manevrasıdır. Heidegger'in Krebs'e yazdığı bu mektuptan daha iki gün önce, Edmund Husserl şahsen Karlsruhe'deki Bakanlığa müracaat ederek, Heidegger için tüm yıl boyunca sabit ücretli bir asistanlık talep etmişti, yoksa bu sıradışı yetenek "para getiren bir işe geçerek" kaybolacaktı.[18]

Heidegger'in "Katoliklik *sistemi*"ne sırtını dönmesi, Benjamin'in "karakter" ve "kader", "içsel meyil" ve "dış şartlar"dan oluşan hayat çizgisi şablonunun içine yerleştirildiğinde, her şeyden önce şu çok nettir: Gidişatı kestirmek kati surette mümkündür. Neredeyse sistemin mantığı gereği öyle denebilir.

Beklendiği üzere Husserl'in Karlsruhe'deki talebine kulak verilir. Gerçi bakanlık hemen tam bir asistanlık vermeye çekinir (bu ancak 1920 sonbaharında lütfedilir), ama ücretli bir öğretim görevliliğine onay verilir. Böylece Heidegger'in felsefe kariyeri şimdilik kurtarılmış olur. Olağanüstü savaş sömestiri Freiburg'da hemen 25 Ocak 1919'da başlayacaktır. Heidegger'in hazırlanmak için tam üç haftası vardır. Dersler başladıktan sadece dört gün sonra ilk oğlu Jörg doğar.

Görüşü Olmayan Dünya

Münih ve Berlin gibi büyük şehirlerle kıyaslandığında Freiburg'dakilerin durumu iyidir. Çevreleyen tarım bölgeleri sayesinde gıda

kıtlığı o kadar ciddi değildir, ayrıca şehir bu aylarda devrimci halk hareketlerinden ve sokak çatışmalarından da azadedir. Yine de Heidegger'in 1919'un ilk dersinde kürsüsünden gördüğü manzara pek de iç açıcı değildir. Karşısında çoğu kaderin sillesini yemiş bir yığın adam oturmaktadır, aslında çoğu öğrencilik yaşını çoktan aşmış ve şimdi sanki bir gelecekleri varmış gibi davranmaları gerekmektedir. Bunlara nasıl ulaşmalı? Nasıl hitap etmeli? Nasıl uyandırmalı? En soyut, kıyıda köşede kalmış sorulara dönüp fildişi kuleye sığınarak mı? Yoksa şimdi ve burada en yakın deneyimleri yorumlayarak mı? Genç doçent basitçe ikisini de aynı anda yapmaya karar verir. Böylece felsefeye en yüce anlarından birini armağan eder.[19]

Ders kataloğuna göre Heidegger aslında Kant hakkında ders verecektir, ama son anda cesur bir kararla konuyu değiştirir. Yeni ders başlığı şimdi şöyledir: "*Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Sorunu*".[20] Başka bir deyişle söz konusu olan bağımsız bir bilim disiplini olarak felsefe anlayışıdır: Deneysel doğabilimlerinin yöntemlerinin ve açıklamalarının ilerisinde, ama hepsinden önce o dönemde bilhassa hâkim olan, Oswald Spengler'in büyük uygarlık yorumu *Batının Çöküşü* gibi kapsayıcı dünya görüşü eserlerinden oluşan tarzın ötesinde. Felsefenin hedef ve yöntemlerinin doğabilimlerininkiyle aynı olmadığı yeterince açıktır. Ama felsefe, değerlerle dolu bir dünya görüşü inşa etme işinden hangi açıdan ayrılır? Arada önemli bir fark var mıdır?

Husserl'in fenomenoloji yaklaşımı takip edildiğinde, bunun yanıtı kesinlikle evettir. Çünkü fenomenolojinin özelliği, katı bir yönteme bağlı kalarak dünyayı kavrama işlemidir. Ancak fenomenolojinin doğabilimlerinden farkı, fenomenlerin gidişatını açıklamaya ya da öngörmeye çalışmaması, aksine bu fenomenleri insan bilinci için olgusal varoluşları içinde ilk etapta mümkün olduğunca nesnel ve değerden bağımsız olarak kavramaya çalışmasıdır. Fenomenoloji Heidegger'in tabiriyle "*kuram öncesi bir önbilim*" olarak "Nesnelere geri dönelim!" sloganıyla bir yer edinmeye çalışır: Tüm doğabilimlerinden ve özellikle de önyargılarla bozulmuş

tüm dünya görüşlerinden ve ideolojilerden önce gelen hassas bir deneyim zemini olarak.

Önbilimci

Heidegger Husserl'in Freiburg'daki yeni asistanı olarak ilk dersinde tam olarak bu izden gider. Böylece Heidegger'in yaklaşımına göre fenomenolojinin temel sorusu, düşünebilecek en basit haliyle şudur: Bir şey var mıdır? Eğer varsa, bu "şey" bilincimize nasıl verilidir? Kendini nasıl gösterir? Doçent Heidegger "var olmak" hakkındaki bu ilk soruya, savaşın başladığı 1914 yılındaki sarsıcı "ağustos deneyimini" ima ederek felsefi "sorma deneyimi" derken, bunda kesinlikle acı bir art niyet vardır. Kendisinden dinleyelim:

> §13. Soru olayı: Bir şey var mıdır?
>
> Daha "... var mıdır?" soru cümlesinde bile bir şey vardır. *Bütün* sorunumuz belirleyici bir noktaya gelmiştir, ama bu nokta perişanlığıyla hiç de öyle bir izlenim bırakmaz. Her şey (...) bu perişanlığın anlamını anlayarak takip etmemize ve burada ısrar etmemize bağlıdır (...) Düpedüz felsefenin ölümü ya da kalımı hakkında karar veren yöntemsel bir kavşakta duruyoruz; bir uçurumun kıyısında: ya Hiçliğe, yani mutlak nesnelliğe atlayacağız, ya da *başka bir dünyaya*, daha doğrusu ilk defa gerçekten dünyaya atlamayı başaracağız. (...) *Bizim* burada olmadığımızı varsayalım. Ama o zaman bu soru da olmazdı...[21]

Heidegger hemen akabinde her şeyi karara bağlayan soru darbesini bir kez daha keskinleştirir:

> "Vardır" ne demektir?
>
> Sayılar vardır, üçgenler vardır, Rembrandt'ın resimleri vardır, denizaltılar vardır; bugün yağmur *var*, yarın dana rosto *var*, diyorum. Bu çeşitli "vardır" ifadelerinin her biri başka bir anlama sahiptir ama aynı zamanda her birinde bulunabilecek

özdeş bir ortak anlam anı vardır (...) Dahası: *Bir şeyin* var olup olmadığı sorulur. Sandalyelerin veya masaların ya da evlerin veya ağaçların ya da Mozart'ın sonelerinin yahut dinsel güçlerin var olup olmadığı değildir sorulan, *herhangi bir şeyin* var olup olmadığıdır. Herhangi bir şey, ne demektir? Çok genel bir şey, hatta insanın içinden en genel şey, demek geliyor, düpedüz mümkün olan her nesneye karşılık gelen şey. Bunun hakkında bir şey olduğu söylenebilir ve bunu söylediğim zaman, bu nesne hakkında söylenebilenin en asgarisini söylemiş olurum. Önkoşulsuz olarak karşısında dururum.[22]

Demek ki 29 yaşında bir adam, hem akademisyen filozof olarak ilk dersini veriyor hem de dinleyicilerini kararlılıkla titreyen bir sesle, görünüşe göre Alman dilinin en perişan ifadeleriyle felsefenin kaderini belirleyen sorunu fark etmeye davet ediyor. Kimdir bu konuşan: Bir palyaço mu? Bir büyücü mü? Bir peygamber mi?

Heidegger'in savaştan sonraki bu ilk dersinin bu kilit paragrafında biraz daha durmakta fayda var, çünkü burası Heidegger'in bütün varoluş felsefesinin ilk çekirdeğini temsil ediyor. Heidegger'in bu "vardır" kalıbı üzerinde biraz daha durup sanki meditasyon yapar gibi mümkün kullanım alanlarına ve anlamlarına dalma daveti kabul edildiğinde, gerçekten de özel bir derinliğe sahip bir bilmece kendini gösterir: Bu "vardır" gerçekten neyi ima eder? Hakiki anlamı nerededir? Sonuç olarak bunun en genel hali, her şey için geçerlidir. *Var* olan her şey için.

Heidegger tam on yıl sonra aynı noktada, tüm felsefesinin yalnızca "varlık" sözcüğünün anlamı nedir sorusu etrafında döndüğünü iddia edecektir. Yine Freiburg'daki o kürsüden, iki bin beş yüz yıldır bu sorunun anlamını, ama hepsinden önce de tüm insanların somut yaşamı ve düşünmesi için manasını düpedüz ilk keşfeden ve hayata geçiren insan olduğunu duyuracaktır. Bu dramatik sahnenin ilk işaretleri daha 1919'da "vardır" ifadesine ilişkin bu sorunun "felsefenin ölümü ya da kalımı hakkında karar veren yöntemsel bir kavşakta" bulunduğundan bahsettiğinde belirmiştir.

Çünkü bu yol ayrımında "mutlak nesnellik"ten yana karar verilir ve "vardır" sorusu doğabilimlerine tek edilirse, felsefenin kaderi Wittgenstein'ın da teşhis ettiği tehlike altındadır: Felsefe gereksizleşir, en iyi ihtimalle doğabilimlerinin hizmetçisi olabilir. En kötü ihtimalle de Heidegger'e dünya görüşü felsefesini çağrıştıran, yanlış, önyargılarla dolu bir değerler zemini üzerinde tutarsız zırvalamalara dönüşür. Yani her şey, başka bir dünyaya, başka bir felsefeye ve böylece başka bir varlık anlayışına "sıçramanın" başarılı olup olmayacağına bağlıdır. Üçüncü bir yola girilmelidir.

Mazeretsiz

Søren Kierkegaard'un din felsefesinin çekirdeğindeki kavramlardan biri olan, Heidegger'in de seçtiği *sıçrama* kavramıyla, aslında bu kurtarıcı alternatifle motivasyonu salt mantığa, uslama ya da akla dayalı bir seçimin söz konusu olamayacağı da zaten ima edilmiştir. Burada bahsedilen bu şekilde tarif edilen bir seçim yerine, daha fazlasını ve daha başkasını talep eden bir *karar*dır. Yani öncelikli olarak gerekçeleri değil, irade ve cesareti temel alan, ama hepsinden önce dinsel bir dönüşüm deneyimiyle, bir çağrıyla karşılaştırılabilecek daha somut bir özdeneyim söz konusudur.

Bu "soru deneyimi" paragrafında Heidegger'in daha sonraki düşüncesini kesinlikle belirleyen ikinci bir kalıp daha öne çıkar. Bu, insan olarak "biz" de "var" olmazdık spekülasyonunun arkasında saklıdır. Yani dünyada olmazdık. Peki ne olurdu?

Şimdi Heidegger şöyle tespit eder: O zaman "bir şey var mıdır?" sorusu da var olmazdı. Başka bir deyişle "var olma" ve böylece varlığın anlamı sorusunu sorabilen tek varlığız. İşte var olan her şey bizim için bu yüzden "var"dır ve bu durum aslında kuşkuludur. Bir dünya sadece bizim için "vardır". Heidegger bu yüzden kısa süre sonra "insan" kavramının yerine "Dasein" kavramını koyacaktır.

Yeni Âlem

Demek ki Heidegger daha ilk dersinde, savaştan derinlemesine sarsılmış dinleyicilerine, "başka bir dünya" olasılığının, *asıl* felsefi

sorgulamayı sağlayan bir dünya *ve* yaşama biçiminin mümkün olduğunu duyurmaktadır, daha azını değil. Çünkü *sıçrama*dan bahsederek bunu da zorunlu olarak ima etmiştir. Bu yeni âlemin fethi ancak birey tarafından tamamen kendi başına gerçekleştirilebilir. Felsefe yolunda mazeret yoktur. Sıçramaya kılavuzluk eden veya onu mümkün kılan şey, nihayetinde soyut olarak anlatılamaz ya da safi kürsüden beyan edilemez, bunun insanın içinden gelerek deneyimlenmesi ve kavranması, sonra da somut yaşamın akışında kendini göstermesi gerekmektedir.

Heidegger'in soru deneyiminin yolunu açmak istediği bu "kuram öncesi ilk bilim", artık klasik anlamda bir bilim değildir. Bu bilim sadece verili olanın tarifinden daha fazlasını ve başka bir şeyi hedefler; onun verili olma şeklini kökten başka bir biçimde kavramayı. Yani Heidegger'in düşüncesinin ne şekilde "varlık sorularının" (ontoloji) ve "Dasein-soruları" (varoluşçuluk) çözülmez bir düğümünün damgasını taşıdığı, daha 1919 başlarında kendini gösterir. Dersinin son sözleriyle:

> *Felsefe* ise sadece doğrudan yaşamın içine mutlak bir dalışla ilerleme kaydeder (...) Kendini kandırmaz, mutlak dürüstlüğün bilimidir. Burada lafazanlığa yer yoktur, sadece *idrake varmış adımlar* vardır; felsefede teoriler çatışmaz, aksine sadece sahici kavrayışar sahte kavrayışarla çatışır. Sahici kavrayışarsa sadece yaşamın sahiciliğine dürüstçe ve çekincesiz dalarak, sonuç olarak sadece *kişisel* yaşamın kendi sahiciliği aracılığıyla kazanılabilir.[23]

Bu düğüm, aynı dönemde aynı radikallik ve uzlaşmazlıkla, savaş deneyiminden geçmiş Ludwig Wittgenstein'ın düşüncesinde de bulunur.

Olaya Sadakat

1919 yılının bu genç felsefecilerinin içinde bulunduğu özel güçlükleri şu şekilde özetlemek de mümkün: Belirleyici "kader ve karakter" "kurgusunun" ötesinde hareket eden bir yaşam taslağını hem kendisi hem de kendi kuşağı için temellendirmek gerekmektedir.

Biyografi açısından somut olarak bakıldığında bu, şimdiye kadar kılavuzluk eden yapılardan (aile, din, ulus, kapitalizm) bir çıkışa cüret etme anlamına gelir. İkinci olarak da savaş deneyiminin yoğunluğunu sindirmeyi ve düşünmenin ve gündelik Dasein'ın alanına kaydırmayı mümkün kılan bir varoluş modeli bulmak.

Benjamin bu yenilenmeyi, her şeyi dinamikleştiren bir eleştirinin romantik araçlarıyla gerçekleştirmek ister. Wittgenstein ölüm korkusunun dorukta olduğu anlarda tecrübe ettiği mükemmel mistik dinginleşmeyi ve dünyayla uzlaşmayı gündelik yaşamda kalıcı kılmanın peşindedir. Heidegger'in benliğinin 1919'da içinde bulunduğu durumda karşı karşıya kaldığı görev de böyle tarif edilebilir: Heidegger kendisi hakkında zaten sahip olduğu "yabanıl düşünür" imgesinin zemininde, onun için düşünmenin yoğunluğuyla temelden benzerlikler taşıyan savaş deneyiminin yoğunluğunu, ulaşmaya çabaladığı gündelik sıradanlığın gerekleriyle barıştırmayı mümkün kılan bir tarz arar. Yani bir yandan düşünmenin fırtınaları içinde bir yaşam, diğer yandan sıradanlıkla barışma. Burada söz konusu olan, sınırda gezinen karakterinin daha 1919'da tüm gücünü kullanmasını gerektiren bir görevdir: Bu anlamda (karısının uzun yıllardır en iyi arkadaşı olan) Elisabeth Blochmann'a 1 Mayıs 1919'da şöyle yazar:

> Anlamlı bir yaşamın son derece gerilimli yoğunluklarını bekleyebilmemiz gerek ve bu anlarla süreklilik içinde yaşamalıyız, bunların tadını çıkarmaktansa yaşamın içine katarak şekillendirmeli, yaşamın ilerleyişiyle taşımalı ve gelen yaşamın ritmine eklemeliyiz.[24]

Evli barklı bir adam, ilişkilerinin bundan sonra bir macera olarak kalacağını, "son derece gerilimli yoğunlukta" birkaç buluşmadan öteye geçmeyeceğini herhalde bundan daha felsefi olarak açıklayamazdı. Fakat Heidegger için erotik açıdan geçerli olanlar, düşüncesinin Eros'u için de geçerlidir: Kalbini büyük anlara, asıl idrak olaylarına açık tutmak ve varoluşunun geri kalanını bu büyük

olaylara sadık kalarak geçirmek ister. Varoluşunda onu ilgilendiren tek şey olan bu sadakat için en önemlisi, özgür olmasıdır. Düşüncede. Davranışta. Aşkta. 1919 ilkbaharında nihayet zincirlerini kırmaya başlar: Katoliklik sisteminin, baba ocağının, evliliğinin ve yakından bakıldığında Husserl'in fenomenolojisinin zincirlerini.

Alman Erdemleri

Berlin Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'nde (bugünün Humboldt Üniversitesi) özel okutman olarak on üçüncü görev yılında bulunan Ernst Cassirer de savaştan sonraki ilk sömestrde özel zorluklarla karşı karşıyadır. Çünkü eşinin anımsadığı üzere 1919'un ocak ayının ilk haftalarında, "Berlin sokakları ateş altındaydı, Ernst de sık sık Spartakist Ayaklanma'nın* makineli tüfek ateşi altında dersini vermek üzere üniversiteye gidiyordu. Bir defasında bu sokak çatışmalarından birinde, Ernst ders verirken üniversite binasının elektrik kabloları kopmuştu. Sonradan öğrencilerine, dersi bitirmesini mi yoksa devam mı etmesini istediklerini sorduğunda, hep bir ağızdan 'devam edin' diye karar verdiklerini anlatmak hoşuna gitmişti... Ernst böylece dersi kapkaranlık bir amfide tamamlarken dışarıdan makineli tüfeğin sesi geliyordu."

Bu insan bu gergin ortamda, tam da Heidegger ve Wittgenstein'ın düşüncenin arzu edilen ideal sonucu olarak övdükleri şeyi mi temsil etmektedir? Kendi eylemlerinin değerini derinlemesine sindirmiş bir inanç, sarsılmaz bir duruş ve özgüven, kısacası hakiki, sahici, kaderine hâkim bir karakter? Hiç kuşkusuz. Ancak Cassirer, davranışlarını bu şekilde tarif edecek son kişi olurdu. Çünkü Cassirer o zamanlar Oswald Spengler, Otto Weininger veya Ludwig Klages gibi popüler filozofların etrafında birleştiği tutucu bir dünya görüşüne sahip çevrelerde merkezi öneme sahip "karakter"

* Almanya'da kasım 1919'da başlayan ve başını Spartakusbun (Spartaküs Birliği) çektiği için Spartakist Ayaklanma olarak adlandırılan sosyalist kalkışma. 9 - 15 Ocak 1919 tarihleri arasında zirveye ulaşan ayaklanma kanlı bir şekilde bastırıldı. Hareketin liderleri Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg öldürüldü. Luxemburg'un cesedi dövülerek öldürüldükten sonra su kanalına atıldı.

kavramından zaten politik nedenlerle mümkün olduğunca uzak durmak istiyordu. Cassirer'in anlayışına göre karakter kavramının felsefi yükü, özellikle de halk karakteri şekline bürününce, milli bir şovenist retoriğin ve sonuç olarak özgürlüğe yabancı bir "özgünlük" ve "gerçek bir öz" kültünün ekmeğine yağ sürüyordu. Böylece tam da Avrupa'daki entelektüel-politik güçlerin, dünya savaşını çeşitli Avrupa kültürlerinin hayatta kalması için kaçınılmaz, yazgısal bir mücadele olarak göstermesini teşvik ediyordu. Cassirer için en derinden gelerek tüm davranışları belirleyen ya da sınır durumlarında kurtarıcı tarafını gösteren ve ebediyen koruyan, bir "insanın hakiki karakteri"nden veya "halkın öz çekirdeği"nden bahsedenler, öncelikle tek bir şeyi açığa vururlar: Hiç aydınlanmamış olduklarını. Cassirer'in dünyasında bunun karşılığı, kesinlikle Alman olmayan bir tarz demektir.

1916'da savaş doruk noktasına doğru tırmanırken, tam da bu yönde *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [Özgürlük ve Biçim — Alman Kültür Tarihine dair Çalışmalar] başlıklı bir yazıyı tamamlamıştı. Burada kilit noktadaki bir paragrafta şöyle der:

> Çünkü bir halkın ruhsal "özü"nün sahiciliği sorusu sorulduğunda, metafiziğin ve genel bilgi eleştirisinin en derin ve en zorlu sorunlarına temas edildiği akıldan çıkarılmamalıdır. (...) Goethe'nin *Renk Öğretisi*'nin önsözünde söylediği gibi, "Çünkü aslında bir şeyin özünü ifade etmek için boşuna çabalarız. Etkilerin farkına varırız ve bu etkiler tam olarak anlatıldığında, belki o şeyin özünü kavrayabiliriz. Bir insanın karakterini tarif etmeye boşuna uğraşırız; bunun yerine onun davranışları, eylemleri bir araya toplandığında, karakterinin bir imgesi karşımıza çıkacaktır."[25]

İnsanın "hakiki karakterini" ve "özünü" araştıran değerlerle yüklü soruşturmalar, nihayetinde kaderci metafizik temel varsayımlara atıfta bulunur. Cassirer'in düşüncesiyse; bu açıdan ebedi felsefi

açıdan yol gösterici kutup yıldızları olarak gördüğü Kant ve Goethe'nin izinden giderek, önceden verili bir içsel, tözsel çekirdek varsayımında bulunmamayı tercih eder. Cassirer'in mütevazı önerisine göre duyusal, sonlu bir akıl sahibi varlıklar olarak yargılarımızda, açıkça günışığına çıkana sarılmamız daha akılcı olur: Bir şeyin ne olduğu, bir insanın kim olduğu, başka şeylere ve insanlara karşı davranışlarının ve etkilerinin bütününde kendini gösterir. Başka bir deyişle özü önceden soyut olarak belirlenemez, nihai olarak karara bağlanamaz veya sihirli bir biçimde peydahlanamaz, aksine daima içinde bulunduğu bağlamda kendini gösterir ve kanıtlar.

Yani Cassirer'e göre büyük savaşa ve faciaya sürükleyen etkenler arasında, kötü bir metafiziğin ve insanın özü nedir sorusuna verilen yanlış, hatta kesinlikle "Alman tarzı olmayan" bir yanıtın rolünü hiç azımsamamak gerekir. Bu yüzden savaştan sonra amfide yaşanan bu hikâyeyi neden tekrar tekrar anlattığı kolayca anlaşılabilir. Cassirer'in açısından bakıldığında burada insanın en gergin durumlarda bile kendi felsefi ideallerine sadık kalma ve bunu başkaları için de mümkün olduğunca görülebilir şekilde cisimleştirme yeteneği kendini gösterir. Ve bu ideal Cassirer için sade bir ifadeyle, kendini mümkün olduğunca özerk kılmak demektir. Yani hem kendisi hem de başkaları için, insanın kendi yaşamının pasif refakatçisi olması yerine onu aktif olarak şekillendirmesini mümkün kılan yetenekleri geliştirmek. Başkası tarafından belirlenmek yerine kendi kendini şekillendirmek. En içeriden gelen bir özgünlük yerine nesnel gerekçeler. Cassirer'e göre Alman kültürünün evrensel insanlık fikrine asıl katkısı budur ve bu Cassirer'in felsefi klavuzları Kant ve Goethe tarafından ışıltılı bir şekilde temsil edilir.

Sevilmeyen

Fakat 1919 kışında bu Alman kültürünün, bir âlim olarak ona pek iyi davrandığı hiç söylenemez. Cassirer Berlin Üniversitesi'nde doçent olarak on üçüncü yılında uluslararası kabul görmüş bir düşünürdür, ama "kadrosuz profesör" olarak henüz memuriyete alınmamıştır, henüz sınav yapma hakkı yoktur, filozofluğu halen

ek iş olarak yapmaktadır. Berlin telefon rehberindeki kaydı onu isabetli bir şekilde "özel akademisyen" olarak tanımlamaktadır.[26] Bir kez daha yeni bir profesörlük kadrosu açılıp onu atladıklarında Ernst karısına, "Onları beni sevmeye zorlayamam ve beni gerçekten sevmiyorlar," diye açıklar. Geçmiş yıllarda birkaç üst düzeyde eser, hepsinden önce de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*'i [Töz Kavramı ve İşlev Kavramı] (1910) yayımlamıştır, felsefi ustası ve teşvikçisi Hermann Cohen'in 1916'da vefatından sonra Yeni Kantçı "Marburg Ekolü"nün tartışmasız başı sayılmaktadır, ayrıca döneminin Kant uzmanlarından biridir, hatta en önde gelenidir. Fakat bu damga, akademik kariyer hedefleri açısından savaş yılları süresince bir avantajdan çok bir engele dönüşmüştür, çünkü Cohen ve Cassirer'in etrafında toplanmış Marburglular milliyetçi, tutucu çevrelerde gitgide açıktan açığa "Yahudi âlimler" olarak Kant'ın asıl öğretisini ve nüfuzunu "hakiki", yani "Alman köklerinden" kopardıkları ve çözdükleri kuşkusuna maruz kalmaktadır. Ulusal söylemin savaş sırasında gitgide daralması, ülkedeki Yahudi düşmanlığını daha da ateşlemişti, 1916'da Alman ordusunda yapılan sözde "Yahudi sayımı" bunun bir örneğiydi. ABD'nin savaşa girmesiyle bu ruh hali daha da şiddetlenmiş ve savaşın sonuna kadar sürmüştü. "Cassirer" soyadı bu bağlamda, dallanıp budaklanmış aile fertleri fabrikatör, sanayici ve mühendis, yayıncı, doktor, sanat koleksiyoncusu, hatta ve hatta filozof olarak Berlin'in ekonomi ve kültür yaşamında merkezi bir yer edinmiş büyük burjuva Alman-Yahudi ailesini düpedüz bir örnek olarak temsil etmektedir.[27] Cassirerler örnek bir vatandaş gibi "asimile olmuşlardır" ve tam da bu yüzden, Alman milliyetçiliğinin mantığına özgü "içsel nedenlerle" bilhassa şüphelidirler.[28]

Elektrikli Tramvay

Pekiyi ya savaş? Cassirer sedef hastasıydı ve bir ordu üniforması giydiği zaman hastalığı son derece acı verici bir kaşıntıya neden olduğu için, daha savaşın ilk yılında daimi olarak çürüğe çıkarıldı. Fakat 1916'da İmparatorluk basın müdürlüğünün "Fransa" bölü-

münde hizmetteydi. Görevi, kısa metinler ve el ilanları yazmanın yanında, Fransız gazetelerindeki haberleri okumak, arşivlemek ve bunları ikinci bir adımda Alman savaş propagandasının işine yarayacak şekilde kısaltmak ve anlamını çarpıtmaktı. Pek zor bir görev olmamakla birlikte, Ernst Cassirer gibi hepsinden önce Avrupalı kimliğine inanan biri için bir o kadar onur kırıcıydı.

Bu meşgale ona hiç olmazsa öğleden sonraları kendi çalışmalarına ayırması için yeterince özgürlük tanıyor ve bu yalancı hizmete, daha önce adı geçen *Freiheit und Form* [Özgürlük ve Biçim] adlı eseri ya da "Über Europäische Reaktionen auf die deutsche Kultur" [Alman Kültürüne Avrupalı Tepkiler Hakkında] başlıklı yazıyı yazarak karşılık veriyordu. Her ne olursa olsun, Kant ve Goethe onunla gurur duyabilmeliydi. Durum ne olursa olsun, kılavuz ilkesi buydu. Gücü yettiği ölçüde bundan bir adım bile şaşmazdı. Berlin'in batı ucundaki apartmanından hep tıklım tıklım dolu tramvayla şehir merkezine sabahleyin bir buçuk saatte gidip akşam bir buçuk saatte dönerken bile. Karısı şöyle anımsar:

> Bu yolu çok az defa onunla birlikte gitmiş ve böyle garip bir durumda bile çalışabilmeyi becerdiğini gözlemlemiştim. Asla bir koltuk kapmaya çalışmazdı, çünkü az sonra koltuğu kadınlara, yaşlılara veya savaş malullerine bırakması gerekeceğinden emindi. Vagonun en arkasına kadar gitmeye çalışır, orada en küçük alana sıkışarak, düşmemek için bir eliyle bir desteğe tutunur, diğer eliyle de okuduğu kitabı tutardı. Gürültü, itiş kakış, zayıf ışık, boğucu hava, tüm bunlar ona mani olamazdı.[29]

Demek elektrikli tramvayda aktif olarak kendini şekillendirmek böyle oluyormuş. Çünkü Cassirer'in 1919'dan itibaren on yıllık yoğun bir çalışmanın sonunda üç ciltlik bir esere dönüştüreceği *Sembolik Formlar Felsefesi* için planlar, gerçekten de ilk olarak bir tramvay taslağı halinde bulunmaktaydı. Bunların ilk versiyonu 13 Haziran 1917 tarihini taşır ve sekiz sıkışık sayfa üzerinde, filozofun Berlin'deki bu yolculuklarından birinde aklına gelmiş

olsa gerek, dâhiyane bir fikre ve bunu takip eden iki yıl boyunca kısmen tramvayda okuduğu kesinlikle insan üstü sayıdaki kitaba göz alıcı bir şekilde tanıklık eder.[30] 1919 kışında yine Spartakist Ayaklanma'nın makineli tüfek ateşi altında basın müdürlüğü yerine üniversiteye giderken tüm sembolik şekillerin asıl temeli olarak insan dili fenomeni hakkındaki ilk elyazması üzerinde çalışıyordu. Cassirer bu sırada büyük bir eser, hayatının en önemli fikri üzerinde yoğunlaştığından emindir. Ve sanki kaderin bir cilvesiyle mayıs 1919'da, ocak ayında katledilmiş Rosa Luxemburg'un cesedinin su baskını kanalından çıkarıldığı günlerde, Hamburg'da yeni kurulmuş üniversiteden bir mektup gelir. Cassirer şu şekilde yanıtlar:

William Stern'e mektup, 30 Mayıs 1919

Çok saygıdeğer meslektaşım!

Daha birkaç gün önce üniversite tarafından bana teslim edilen 22.V. tarihli mektubunuz için kalpten teşekkürlerimi kabul ediniz, yanıtlamak için kısa süre beklemem gerekti, çünkü geldiği sırada gripten dolayı yataktaydım. Dostane davetiniz için elbette size büyük teşekkür borçluyum ve bu belirsiz ümitli bekleyişin beni huzursuz edebileceğinizden de korkmanıza gerek yok. Esasen son dönemin deneyimlerinden sonra bu alanda ümitleri ve hayal kırıklıklarını tamamen aşmış durumdayım. Fakat yakın geleceğin belirsizliği karşısında sabit bir akademik göreve gelmenin şimdi özellikle arzu edilebileceğini ve bu yönde atılacak her adım için size çok müteşekkir olacağımı inkâr etmeyeceğim.[31]

İşte nihayet uzun zamandır özlemini çektiği kendi kürsüsüne davet edilmiştir. Bu tarz mektupların kurallarına göre ölçüldüğünde, Cassirer'in Hamburg'a gönderdiği cevap neredeyse ısrarcı düzeyde apaçıktır: Tabii ki gelirim! Hatta artık paraya bile ihtiyacım olabilir! Savaş onun ailesinin servetini de kaygı verici ölçüde eritmişti.

Kökeni Breslau'ya dayanan ailenin büyük selüloz fabrikası, artık eski imparatorluk sınırlarının dışında Polonya topraklarında kalmıştı. Fakat hepsinden önce Cassirer, felsefi olarak yeni bir çevreye girmek için çoktan hazırdı. İkinci bir mektupla, Hamburg'daki görevlendirme komisyonunun yöneticisi olan gelişim psikoloğu William Stern'i, son zamanlarda ağırlıklı olarak dil felsefesi çalışmalarına yoğunlaştığı hakkında bilgilendirir. Görüşmeler hızla sonuca varır. Hemen ağustos 1919'da seçkin Winterhude semtinde bir ev alınır ve Cassirer ekimde karısı ve üç çocuğuyla birlikte yeni bir yaşama doğru yola çıkar.

III

Diller - 1919-1920

Wittgenstein fırtınada ortaya çıkar, Heidegger tüm hakikate vakıf olur, Cassirer sembollerini arar ve Benjamin tanrıyı tercüme eder.

"Bir sembole hangi ifade için kullanılmasının izinli olduğu buyurulamaz. Bir sembol ifade edebildiği her şeyi ifade etmeye izinlidir de"[1] diye yazar Ludwig Wittgenstein 1919 ağustosunun son günlerinde dostu ve eski öğretmeni Bertrand Russell'a. Wittgenstein'ın gözünde Russell o sıralarda eserini anlayabilecek dünyadaki tek insandır.

Wittgenstein'in yanıtında açıklamaya çalıştığı somut dil felsefesi sorunu, Russell'in eserin elyazmasını "iki defa derinlemesine" okuduktan sonra dile getirdiği bir itiraza ilişkindir. Özünde söz konusu olan, Witttgenstein'a göre her anlamlı ifadenin temelinde yatan bir mantıksal sembolizm içinde herhangi bir işaretin, uygun şekilde kullanılıp kullanılmadığını saptayan kurallardır. Ancak elbette bu cümleleri kişinin hayattaki kendi durumu hakkında meydan okuyan bir savunma olarak okumak da mümkün. Ne de olsa Wittgenstein o günlerde, kendisini temsil eden sembol için, varoluşuna şimdiye kadar anlam vermiş olan şartlardan, beklentilerden ve bağlamlardan çok uzak yollar seçmeye kesin kararlıdır. Servetini terk edip, kökten yeni bir başlangıç için özgür olmak, en yakın dostları ve akrabaları için belki biraz makul olabilirdi. Ama Wittgenstein'ın ikinci bir adımla kendi yeteneğini de yadsıma niyeti, özellikle de kardeşleri arasında tam bir hayret uyandırmıştı. Wittgenstein'in en büyük ve ona en yakın ablası Hermine şöyle anımsar:

> Hiç göze batmayan bir meslek seçerek, belki taşrada ilkokul öğretmeni olmayı hedefleyen ikinci kararını ben bile ilk başta hiç anlayamamıştım ve kardeşler arasında sık sık benzetmelerle anlaştığımız için, o zamanlar uzun bir sohbet esnasında ona dedim ki: Felsefe tahsili almış aklıyla onu ilkokul öğretmeni olarak kafamda canlandırdığımda, sanki bir sandığı açmak için hassas bir alet kullanılıyormuş gibi geliyordu. Ludwig buna beni susturan bir benzetmeyle karşılık verdi. Dedi ki: "Bana kapalı bir pencereden bakıp, yoldan geçen birinin garip hareketlerini açıklayamayan bir insanı anımsatıyorsun; bu insan dışarıda nasıl bir fırtına estiğini ve bu yayanın belki zar zor ayaklarının üstünde durduğunu bilmez."[2]

Dâhi kardeşin düşüncedeki imgesi. Gerçekten de Ludwig'in varlığını belirleyen tüm sorunlar ve çözüm yolları bu anıda toplanmıştır.

Öncelikle Wittgenstein'a ilk gençliğinden beri damgasını vuran, etrafındaki insanların dünyasından sanki görünmez bir duvarla veya camla ayrılmış olma duygusu gelir. Bu temelden farklı olma duygusunu sezmenin güvensizliği, savaş yıllarının deneyimleriyle daha da güçlenmiş ve derinleşmişti. Doruğa ulaştığı dönemlerde bu sezgi, düşüncelerde dışlanmış (ya da içe kapanmış) olma duygusu halinde yoğunlaşıyor ve yaşamını altından kalkılamayacak bir anlamsızlık kuşkusuna maruz bırakıyordu. Bunun sonucunda içinde fırtınalar koparken, dışa doğru tamamen eli kolu bağlanıyordu.

Son araştırmalarda Wittgenstein'ın, 1992 yılından beri "Asperger sendromu" tanısıyla bilinen, otizmin alt türlerinden birinden mustarip olmuş olabileceği ileri sürüldü:[3] İlk çocuklukta ortaya çıkan bu gelişim bozukluğu, genellikle analitik-matematik ya da müzik alanlarında içsel üstün yeteneklerle ilintilidir ve gündelik hayatta sabit davranış kalıpları geliştirerek ve kısıtlı sosyal ilişkilerle kendini gösterir.

Bu mümkün. Ama her neyse, mecazi olarak kişinin kendi yaşantısını diğerlerinin dünyasından ayıran bir "duvar", "pencere", hatta bir "set" söylemi, depresyondaki insanların kendilerini tarif

ederken kullandığı en yaygın tabirler arasında. Wittgenstein'ın 1919 ila 1921 yıllarından kalma notları ve mektupları, sürekli son çare olarak intihar düşüncesinin etrafında döndüğünden, bu açıdan hiçbir kuşkuya meydan vermez: Wittgenstein bu yıllarda ağır depresyon dönemleri geçirmektedir.

Görünüşte klinik şüphe belirtilerinden bağımsız olarak, insanın dış dünya denilen şeye ve "dışarıdaki" tüm diğer insanlara erişiminin en temelden engelli ya da bozuk olabileceği varsayımı, Batı felsefesinin neredeyse en temel kuşkusunu temsil eder: Bizi nesnelerin hakiki yapısından ayıran bir şey var mıdır? Başkalarının asıl deneyimlerinden ve duyumlarından ayıran bir şey? Varsa bu kim ya da ne olabilir?

Platon'un mağara alegorisinde bile, her gün algıladığımız dünyanın hakikatte sadece gölgelerden ve görüntülerden oluşan bir dünya olduğu fikri vardır. Ya da Wittgenstein'in "kapalı pencerenin" ardındaki insan benzetmesini daha somut olarak ele alacak olursak, modern bilgi ve özne felsefesinin asıl kuruluş belgesi olan René Descartes'ın 1641 tarihli *Meditasyonlar*'ını düşünelim.

Descartes bu çığır açan eserde felsefi kuşku deneyine, şömineli odasından sokağa doğru ilk bakışta masum gibi görünen bir bakışla ve dışarıda yağmur altında pencerenin önünden geçen bütün o insanların gerçekten insan mı, yoksa manto giymiş ve başının üstünde şapka taşıyan birer "makine" mi olduğu şüphesiyle başlar.[4] Kendi kafatasının içine tıkılmış düşünen bir özne olarak, başka insanların içinde gerçekten olup bitenler hakkında ne biliriz ki? İçlerinde ne fırtınalar koptuğundan haberdar mıyız? Belki de orada hiçbir şey olmuyordur — gerçekte mutlak ve kalıcı bir sükûnet hâkimdir?

Viyana Köprüleri

Hermine'ye verdiği yanıtla Wittgenstein, kendi deneyimsel öznelliğinin içsel alanına tamamen hapsolduğu varsayılan bir varlık olarak herhangi bir kişinin, dış dünya ve hatta diğer insanların deneyimsel içsel alanları hakkında ne ölçüde güvenilir bilgi edinebileceğine dair bilgi kuramının temel sorununa yönelik en meşhur

imgelerden birine sarılır. Dediğimiz gibi, burada Wittgenstein için koltuğuna yaslanıp kuşkuculuk alıştırmaları yapmaktan çok daha fazlasını ifade eden bir soru söz konusudur. Daha ziyade bu kuşku, onun en gündelik işlerinde, etkileşimlerinde, hatta tüm dünya ilişkilerinde yaşadığı kalıcı ve yakıcı bir sorunu temsil etmektedir. Üstelik burada bahsettiğimiz kişi, son yedi yıldır neredeyse tüm ruhsal enerjisini, mantıksal-felsefi incelemesinde düşüncelerine *bu sorun hakkında da* mümkün olduğunca açık ve kesin bir şekil verme çabasına adamış, savaştan yeni dönmüş biridir.

1919'un sonbaharında Wittgenstein denemesinin başarısızlığını nihayet kabullenmek zorunda kalır. Wittgenstein'ın elyazmasının bir nüshasını gönderdiği Gottlob Frege, Bertrand Russell ve mimar Paul Engelmann gibi en iyi ve en bilgili arkadaşları bile eseri büyük ölçüde anlamaz.

Diğer yandan Hermine'nin anımsadığı imgede sırf Wittgenstein'ın içsel yaşamı boyunca boğuşmak zorunda kaldığı temel varoluşsal sorun değil, bunun yer yer başarılı olan tedavisi de kendini açığa vurur. Çünkü tam da son derece isabetli olan bu "kapalı pencerenin önünde", fırtınaya yakalanan adam imgesiyle Wittgenstein "penceresini açmayı", yani başka benliklerle başarılı olduğu köprüler kurmayı ve böylece kendi ruhsal yalıtıklığından, anlaşılmanın özgürlüğüne doğru bir yol bulmayı becermiştir.

Bugünkü okurlar bile, Wittgenstein'ın cevabından o zamanlar iç dünyasının ne halde olduğunu tam olarak, hatta Wittgenstein'ın 1919'un o anında kendisinin bilebileceği kesinlik ve berraklıkla bilmektedir. Yani dil mucizesi sayesinde arada ayırıcı bir cam yoktur. Ne onun için. Ne de bizim için.

Biraz daha yakından bakıldığında Wittgenstein'ın tüm eserleri, özellikle de son dönem felsefi eserleri, özgürleşme, çıkış yolu ve kurtuluş metaforları ve mecazlarıyla doludur. Bu sırf sonradan yaptığı meşhur saptama için geçerli değildir: "Felsefenin hedefi nedir?" "Sineğe tuzaktan çıkış yolunu göstermektir!"[5]

Wittgenstein'a ömrü boyunca umut veren felsefe yapmak etkin, dolaysız olarak anlamla dolmuş bir varlığın başkalarıyla birlik-

te özgürlüğüne, yani *Tractatus*'ta "Mutluluk" dediği şeye doğru pencereyi aralar. Böylece "başka bir dünyaya" doğru pencereyi de açar. Çünkü; "Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır" (*Tractatus*, 6.43).

Ve tam da felsefe yapmanın düşünceyi berraklaştırıcı faaliyeti olmaksızın bu yolu sürekli olarak engelleme, bulandırma, çarpıtma, hatta tıkama tehdidinde bulunan bir araçla, yani bizzat dilin kendisiyle başka bir dünyaya giden yeni bir yolu işaret eder.

Şiirsel Hassasiyet

Wittgenstein'ın mantık incelemesini ilk (ve aslında sonraki onyıllar boyunca) okuyacak olanlar için muazzam ölçüde zor anlaşılır kılan şey, düşüncelerinin nihai açıklamasını aslında birbirini dışlıyormuş gibi görünen iki dil kullanma biçimiyle ortaya koyma kararıydı: Bir yanda matematiksel mantığın ve onun tamamen soyut sembollerinin mutlak kesinliği ve yanlış anlamayı olanaksızlaştırmayı temel alan dili; diğer yandan düşünsel imgelerin, benzetmelerin ve paradoks aforizmaların imgelerle dolu şiirselliği. Bu meydan okuyucu üslubu da yine Wittgenstein'ın o benzersiz ve hassas felsefi zekâsıyla açıklamak mümkündür. Çünkü Wittgenstein aynı zamanda bir yazar olarak da Berlin ve Manchester'daki mühendislik derslerinin ve özellikle de Cambridge'de Russell'ın yanındaki çalışmaları sayesinde, mantıksal hesaplar ve soyut sembol bağlamları oluşturmakta derinlemesine eğitimlidir. Fakat ruhu, Hermine'nin anılarında yankı bulduğu üzere, Wittgenstein ailesinde hâkim olan "karşılaştırmalarla", yani metaforlar, dil imgeleri ve benzetmeler aracılığıyla iletişim kurma özelliğiyle de şekillenmişti.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Avrupa'da mantıksal-analitik bir kesinlik arayışı ile dil kullanımında şiirsel bir sembolizm bulma çabasını, anlaşılırlık için girişilen aynı estetik çabanın iki farklı ama aynı zamanda karşılıklı birbirine bağımlı yansıması olarak gören bir kültürel bir ortam varsa, o da yüzyılın başındaki Viyana modernizmiydi.[6] Söz konusu bu anlayışın kesin saydığı temel varsayım; kişinin kendi dil kullanımının berraklık derecesiyle,

kendi benliği ve ait olduğu kültürel yapı arasında içsel bir bağlantı bulunduğuydu. Mahler'in müziği, Hugo von Hoffmansthal'ın, Robert Musil'in ve Karl Kraus'un edebiyatı, Ernst Mach'ın ve Fritz Mauthner'in felsefeleri ve tabii Sigmund Freud'un psikanalizi gibi çok farklı yönelime sahip eser arasındaki zımni bağlantı da burada yatıyordu. Bunun da Habsburg monarşisinin siyasi iç dünyasından sızanlarla, çok uluslu imparatorlukta gündelik yaşamın dışında gerçekte olup bitenler arasındaki makasın giderek açılarak gerçek bir absürdlük uçurumuna dönüştüğü bir dönemde bu bir tesadüf değildir. Ludwig'in yaşamının ilk on dört yılında büyüdüğü ve özel öğretmenlerden ders aldığı Wittgenstein malikanesi düzenli suareleri, sanatçı ziyaretleri ve vakıf toplantılarıyla bu kültürel ortamın merkezlerinden birini oluşturuyordu. Yani genç Wittgenstein bu ortamı sanki ana sütüyle birlikte içmişti.

Dünyaya Karşı

Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun yanında şair ve gazeteci Karl Kraus'un iğneleyici aforizmaları, bu ortamın düşünsel özelliklerinin bugüne kadar kalan birer örneğini oluşturmaktadır. O dönemde Viyana modernizminin tartışmasız kralı olarak Kraus, örneğin Freudyen psikanalizin, "aslında tedavisi olduğunu iddia ettiği hastalığın ta kendisi" olduğundan yakınıyordu. Yaşamı altüst eden bir kargaşanın ve çıkmazın hâkim olduğu yerde (yani hastanın zihninde) berraklık ve içgörü sağlamak için paradoksal olarak dili kullanmayı seçen bu tedavi işlemine karşı kuşkusunu ifade ediyordu. Fakat tabii ki Kraus'un bu kuşkusu aynı zamanda bilişsel bir varlık olarak insan açısından dilin meçhul katma değerini de doğrudan hedef alır: Viyana'da denildiği gibi, sonuç olarak dil sakın düpedüz mücadele edilecek hastalığın ta kendisi olmasın? Yoksa dil hayal edilebilen tek tedavi midir? Dil, dünyayı ve kendini gerçekten bilmeye ulaşan yolu tıkıyor olmasın? Yoksa tam tersine bu bilgiyi mümkün kılan o mu?

Wittgenstein incelemesi için 1918'de yazdığı önsözde, "burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu"nun kendisine "sorgu sual edi-

lemez ve kesinkes göründüğü"nü ve bu nedenle "sorunları esasen nihai bir şekilde çözdüğüne" inandığını yazdığında, bununla sadece –ve hatta en başta– Russell ve Frege tarafından açıkta bırakılmış, çelişkisiz bir mantıksal hesaplamanın kurgulanmasındaki sorunları değil, Viyana'daki ortamın sanat öncülerinin temel sorularına ve dil hakkındaki kuşkularına da atıfta bulunuyordu. Bu Viyana ortamı da Dünya Savaşı'nın kaybedilmesiyle, ruhani merkezini oluşturduğu imparatorluk gibi çökmüştü. 1919'da bu ortamdan geriye kalanlar, Wittgenstein'ın eserini sadece tam bir anlayışsızlıkla değil daha da kötüsü büsbütün umursamazlıkla karşıladı.

Yurda dönen bu askerin eserini 1919 yılı sonbaharı bitene kadar reddeden yayınevlerinin listesi, eski Viyana avangardının tüm şöhretlerini içermektedir: Wittgenstein ilk önce Karl Kraus'un yayıncısı Ernst Jahoda'yla konuşmuştu, sonra da Wittgenstein'in öve öve bitiremediği Otto Weininger'in *Geschlecht und Charakter* [Cinsiyet ve Karakter] başlıklı eserini yayımlayan Wilhelm Braumüller'le. Son olarak da Wittgenstein'ın savaştan önce bağışlarla maddi olarak desteklediği *Der Brenner* adlı avangard derginin yayıncısı Ludwig von Ficker'e ve şair Rainer Maria Rilke'ye yönelmişti. Sonuç olarak von Ficker bu ricayı, Rilke'nin de desteğiyle Insel yayınevine aktarmış ama bu da olumlu bir sonuç getirmemişti.

Wittgenstein'a bu aylarda yapılan tek teklif, kitabın baskı ve dağıtım maliyetlerini kendisi karşılaması koşuluyla gelir, ama Wittgenstein bunu kesinlikle reddeder. Öncelikle zaten artık tek kuruşu yoktur. İkincisi ve daha önemlisi, Ludwig von Ficker'e ekim 1919'da bir mektupta bildirdiği gibi, "bir eseri bu şekilde zorla dünyaya sürmeyi medeni açıdan küstahça" buluyordu: "*Benim* işim yazmaktı; dünyanın eseri normal bir şekilde kabul etmesi gerek." Ama dünya bunu istememektedir, en azından Viyana'da. Başka yerlerde de ilk başta hiçbir fırsat çıkmamaktadır. Wittgenstein Kundmann sokağındaki öğretmen okulunda günbegün kendisinden en az on yaş daha genç ve dünya görüşü olarak hiçbir ortak zemini paylaşmadığı insanlarla dirsek çürütürken, içinde çaresizlikten dolayı sonbahar fırtınalarının kopması şaşırtıcı değildir.

Bunun dışında da 1919'un sonbaharında yaşanan olaylar, bugüne kadar özgeçmişinin en tartışmalı konuları arasındadır. Çünkü görünüşe göre güncesinde, Wittgenstein'ın Viyana Praterwiesen'deki eşcinsel buluşmalarla meşhur bir parkta bu gibi ilişki fırsatları aradığına ve bulduğuna dair bu dönemden kalma kayıtlar vardır (ya da vardı).[7] Güncedeki bu notlar bir biyograf tarafından doğrudan görülmüş olmakla birlikte hâlâ kamuoyuna açık olmadığı ya da bulunamadığı için bu hikâyelerin ne ölçüde inandırıcı olduğu tartışmalıdır. Fakat Wittgenstein'ın eşcinsel eğilimlerinin, vasiyetini idare edenler tarafından onlarca yıl boyunca kasten gizli tutulduğu tartışma götürmez. Ayrıca güncenin ilerleyen sayfalarında yer alan notlar, Wittgenstein'ın ömrü boyunca cinselliğiyle ahlaki açıdan son derece gergin bir ilişkisi olduğunu, bütün bu alanı nihayetinde çürümüş ve kirli saydığını açığa çıkarmaktadır. Bu herhalde Wittgenstein'ın gözünde özellikle de Praterwiesen'daki gibi hikâyeler için geçerliydi. Bu bakışla tahmin yürütülen bu park buluşmaları, Wittgenstein'ı 1919 sonbaharında yeni ve yıkıcı bir dip noktasına doğru sürükleyen ruh haline de uymaktadır.

En azından olduğu gibi bir filozof olarak anlaşılmak için son büyük umudu, bu aylarda Bertrand Russell'dır. Wittgenstein bu yüzden mektuplarında tekrar tekrar, eserinin en önemli niteliklerini söyleşerek açıklayabilmek üzere, mümkün olduğunca yakında buluşmak için ısrar eder.

Bu arada bütün kıta harabeye dönmüştür. Wittgenstein'ın parası, savaş sırasında pasifist olarak hapse dahi giren Russell'ınsa geçerli bir pasaportu bile yoktur. Nihayet 1919 aralık ortasında bir buluşma ayarlamayı başarırlar. Avusturya'yla İngiltere'nin ortasında, Hollanda'da buluşurlar. O sırada eski Alman kralı II. Wilhelm de oraya kaçmıştır ve Hollanda hükümeti tarafından İtilaf Devletleri'ne teslim edilme korkusuyla titremektedir.

Den Haag'daki Üç Nokta

Den Haag'daki bir otelde birlikte geçirdikleri dört gün, Wittgenstein'ın daha sabah erkenden Russell'ın kapısını çalması ve o andan

itibaren günün geri kalanını kitabı hakkında sohbetler ve açıklamalarla onu esir almasıyla geçer. Russell, Wittgenstein'a göre eserini anlamak için en belirleyici nokta olan *söylemek* ile *göstermek* arasındaki farkı kavrama çabasıyla bir kâğıt alıp üzerine üç nokta çizdiğinde, tahminen tartışmalarının doruk noktasına ulaşılmış olur. Şimdi Russell kâğıdı eline alıp Wittgenstein'a gider ve ondan, bu sayfanın üzerinde hiç kuşkusuz üç noktanın bulunduğunu, dolayısıyla da, "Bu dünyada en azından üç şey vardır" ifadesinin doğru ve anlamlı olduğunu itiraf etmesini talep eder.[8] Wittgenstein ise bunu tüm kararlılığıyla reddeder! Çünkü en derin felsefi kanaatine göre, bütün olarak dünyanın yapısı hakkında anlamlı olarak hiçbir şey söylemek mümkün değildir.

Wittgenstein'a göre bu somut bağlamda, üç noktanın bulunduğu sayfa hakkında *anlamlı* olarak söylenebilecek tek şey şudur: "Bu sayfanın üzerinde üç nokta vardır." Çünkü bu, dünyada bir olgunun bulunmasıyla ilgili bir ifadedir. Bu ifade sadece anlamlı olmakla kalmaz, aynı zamanda Russell'in elindeki kâğıda bakıldığında açıkça görüldüğü üzere, doğrudur.

Olguların Tasarımları

Wittgenstein'ın tezine göre anlamlı, dolayısıyla da doğru *tümceler* en iyi *olguların tasarımları* olarak kavranabilir ve bunların içeriği, eğer bu *tasarımlar/tümceler* dilsel olarak anlaşılırsa, bunların doğru *tümceler/tasarımlar* olabilmesi için dünyada hangi türden olguların gerçek olması gerektiği hakkında kesin bir fikir verir.

2.221 Tasarımın ortaya koyduğu, anlamıdır.

2.222 Anlamının gerçeklik ile uyuşması ya da uyuşmamasından oluşur, doğruluğu ya da yanlışlığı

4.016 Tümcenin özünü anlamak için hiyeroglif yazısını; betimlediği olguların tasarımlarını kuran yazıyı düşünelim.

Öyleyse bir tümcenin doğruluğu, var olduğunu iddia ettiği olguların tasarımı, dünyada gerçekten mevcut olarak bulunuyorsa görülür. Ya da başka bir deyişle: Tümcenin iddia ettiği şey, olduğu gibi varsa. Wittgenstein'ın incelemesinin ilk iki tümcesine göre:

1 Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.
1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.

Berber

Russell otel odasında, elindeki kâğıdı sallayarak "Peki, 'dünyada üç nokta vardır,' gibi bir tümcenin neresi kusurlu" diye sormuş olabilir. İşte o kusur, kitabın daha 1.1 tümcesinin, (bütün olarak) "dünyanın" kendisinin bir olgu olmadığını, aksine sadece "bütün olguların toplamı" olduğunu saptamasında yatar.

Wittgenstein'ın bütün olarak dünya hakkındaki tümcelerin anlamlı olduğunu kabullenmekten kaçınmasının başlıca nedeni şuradadır: Eğer dünyanın kendisi bir olgu olsaydı, başkalarının arasında sırf herhangi bir olgu olarak kendi kendini de sanki bir olgu gibi içermek zorunda olurdu. O zaman dünya olarak bir yandan *belli öğelerden* (burada: olguların toplamından) oluşan bir küme olarak ve *aynı zamanda kendisi de bu kümenin bir öğesi* (yani bir olgu) olarak tanımlanırdı. Oysa Wittgenstein'ın kanaatince tam da Russell'ın kesin olarak gösterdiği üzere, bir kümenin kendi kendisini bir öğe olarak içermesine izin veren bir mantıksal formalizm, en sefil mantıksal kargaşalara ve sonuç olarak kontrolden çıkan çelişkilere sürükler.

Russell'ın 1918'de geliştirdiği ve bu şekilde ortaya çıkan küme teorisi paradoksları arasında en sevdiği örnek, Chiswick köyündeki farazi bir berberin durumudur. Russell bu berberi basitçe, Chiswick'te kendi saçını kesmeyen insanların saçını kesen yegâne adam olarak tanıtmıştır. Elbette kilit soru şudur: Berberin saçını kesen biri varsa o kimdir?

Bunu çelişkisiz yanıtlamak mümkün değildir. Çünkü ya berber kendi saçlarını kendisi kesmiyordur, o zaman da tanımı gereği

saçını başkasının kestiği insanların kümesine girer. Ama kendi saçlarını kendisi kesiyorsa, verilen küme tanımı olan "Chiswick'te sadece kendi saçlarını kendi kesmeyen insanların saçlarını kesen" tanımını ihlal eder. Bu bağlamda Chiswick berberinin dazlak olduğunu ummak, çelişkiden kaçmak için hoş bir şaka olabilir, ama burada mecburen ortaya çıkan küme teorisi karışıklıklarını ve çelişkileri çözmez.

Demek ki dil felsefesi açısından tıraşı kısa kesecek olursak Wittgenstein için, dünya "bütün olguların toplamı" olarak tanımlandığında neden kendisinin de bir olgu olamayacağının gerekçeleri bunlardı. Fakat dünya kendisi bir olgu değilse, o zaman *Tractatus*'a göre bütün olarak dünyanın durumu hakkında anlamlı bir tümce kurulamaz, "dünyada üç şey vardır" gibi tümceler bile. "Dünya vardır" gibi tümceler de. Ya da "dünya yoktur" gibileri de.

Bu yüzden Russell istediği kadar otel odasında kâğıt sallasın, dünyada en azından üç şeyin var olduğu anlamlı bir şekilde *söylenemez*. Ancak bu tümcenin söylediği şeyin, mevcut durumda tamamen ve kuşkusuz doğru olduğu kendini *gösterir*, üstelik de kâğıdın üstünde üç nokta bulunduğu olgusu aracılığıyla, ki Wittgenstein için en önemli kısmı da budur. Öyleyse sevgili Bertrand, nerede senin meselen? Ya da sadece hissettiğin bir kısıtlaman? Söylenebilen her şey, açık ve çelişkisiz olarak söylenebilir.

Merdivende Russell

Ancak Russell Den Haag'da bu anlam sınırını kabullenmek istemez. Hepsinden önce bu isteksizliğiyle tamamen göze batan ve görünüşe göre yıkıp geçen bir karşı tez öne sürebilir, bu da Wittgenstein'ın felsefi incelemesinin, anlamlı tümcelerle sadece görünüşte anlamlı görünen tümceler arasında kendi çizdiği sınıra göre, geniş çapta sadece anlamsız tümcelerden oluşması gerektiğidir.

Çünkü sevgili Ludwig, soruyorum sana, "Dünya olduğu gibi olan her şeydir" tümcesi, *bütün olarak dünya* hakkında bir tümce değil de nedir? Bunun üzerine Wittgenstein dostuna tam bir iç huzuruyla şöyle yanıt vermiş olabilirdi: "Bunu tabii ki çok doğru

söyledin, sevgili Bertrand, zaten eserimin son iki tümcesinde kendim de açıkça bu çelişkiye işaret etmiştim." Al da oku:

> 6.54 Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak– onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)

Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.

> 7 Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.

Anlıyor musun, sevgili Bertrand, anlıyor musun? Doğru anlaşıldığında kitabım anlamlı hiçbir şey *söylemiyor*, ama bir şey *gösteriyor*. Bir eser olarak bir gösterme davranışından başka bir şey değildir, üstelik de "başka bir dünyayı", yani başka bir dünya görüşünü gösterme davranışı: Daha net, daha dürüst, daha az çarpık, aynı zamanda hayret eden, daha mütevazı, daha temelsiz, daha anlamlı bir dünyayı. Ama hepsinden önce daha özgür; çünkü bu yeni dünyada bazı soruları, özellikle de felsefi soruları artık tezler sunarak düşünmek şart değildir — çünkü bunların anlamsız olduğu fark edilmiş, hatta anlamsız olduğu *deneyimlenmiştir*. Örneğin bu dünyanın bir bütün olarak "gerçeklikte" nasıl olduğu ya da olmadığına dair hiçbir önermenin olmadığı bir dünyadır bu. Aynı zamanda hiçbir ideolojinin ve ideoloji kuşkularının da olmadığı bir dünyadır.

Kitabım okura bu daha özgür dünya görüşünü düşündürür. Sevgili Bertrand, sanki biraz, şimdi parmağımla dışarıda gökyüzündeki şu bulutu gösteriyormuşum ve sana, bulutun şeklinde senin de bir aslan görüp görmediğini soruyormuşum gibi; hatta bak, şimdi daha çok bir ejderhaya benziyor. İşte şurada boğazı, arkada kuyruğu (...) sen de görüyor musun? Bak, kanatları, şurada da rüzgârda savrulan göz çukurları... Ama tabii bir yerde, tüm açıklamaların ve göstermelerin sona ermesinin gerektiği, senin kendin görmen, idrak etmen gerektiği, bunun sana kendisini göstermesi

gerektiği bir noktaya ulaşılır (...) Zaten önsözümü de tam olarak bu anlamda yazdım: Bu kitabı belki de bir tek, "içinde dilegelen düşünceleri –ya da benzer düşünceleri– kendisi de zaten bir kez düşünmüş birisi anlayacak."

Nafile. Russell bunu görmek istemiyordu. Anlamak istemiyordu. Başka türlü görüyordu, Wittgenstein'dan bambaşka şekilde. Kendince çok haklı nedenlerle Wittgenstein'ın merdiveninin daha ilk basamaklarından birinde duraklıyor ve kesinlikle daha ileri gitmek istemiyordu. Russell Den Haag'daki tartışmaları bir mektubunda, "Wittgenstein tamamen gizemci olmuş,"[9] diye özetler. Bu da yanlış değildi. Hatta önemli bir noktaya parmak basıyordu. 1919 Noelinde Viyana'ya geri dönen Wittgenstein, Russell'a en azından eserin içeriğindeki bazı yönlerini açıklayabildiğini sanıyordu. Ama hepsinden önce, dünya çapında itibarlı ve çok satan felsefe kitaplarının yazarı Russell, eski öğrencisinin bu eseri için kısa bir giriş yazmayı kabul etmişti. Wittgenstein dostuna "söylemek" ile "göstermek" arasındaki dil felsefesi açısından merkezi öneme sahip farkı anlatmayı başaramadıysa da yeniden ümitlenmişti. Yayıncısı Ficker'e de hemen yazdığı üzere, Russell'ın kaleminden bir önsöz sayesinde eserinin satış ve dolayısıyla da yayımlanma şansı sıçrama yapacaktı. Ancak arzuladığı başarıyı elde edememişti. Russell önceden olduğu gibi kitabın kesinlikle satılamayacağını düşünüyordu.

Dünya Neden Yoktur

Bunun nedeni öncelikle, bütün olarak dünya hakkındaki tümcelerin anlamlı olup olmadığı sorusunun, bir avuç mantıkçının ve küme kuramcısının özel ilgisini uyandırmanın dışında başka hangi sonuçlarının olabileceğinden yayıncının kuşkulanması olabilir. Nihayetinde bunun önemi neydi, hepsi hepsi kelimeler hakkında kerameti kendinden menkul bir tartışma değil miydi? Somut gündelik hayatımızla ilişkili olarak bu tahmin gerçekten de inandırıcı olabilir. Ama en azından modern felsefe anlayışı ve bunun merkezi önemde sayılan çoğu sorunu açısından çok şey, hatta belli bir anlamda her şey bu soruya bağlıdır. Sırf Descartes'ı ve bütün modern

felsefeye damgasını vuran, bu dünyanın onu tamamen gündelik olarak deneyimlediğimiz ve yapısını tarif ettiğimiz şekilde var olup olmadığı ya da muktedir bir iblisin uydurduğu bir yanılsama mı olduğu kuşkusunu anımsamak yeterlidir: Acaba bu dünya var mıdır?

Kulağa önemli gibi geliyor. Hatta kesinlikle hayati önemde gibi. Ancak bilgi kuramının bu temel kuşkusunun, Wittgenstein'ın incelemesiyle sırf görünüşte bir sorun olduğu açığa çıkar –ortaya konan problem, gerçekte klasik bir anlamsızlık problemidir– dolayısıyla da berrak düşünen hiçbir insan bu probleme dokunmamalıdır. Çünkü:

> 6.5 Dilegetirilemeyen bir yanıtın sorusu da dilegetirilemez. *Gizem* yoktur. Bir soru sorulabiliyorsa, yanıtlanabilir de.
>
> 6.51 Şüphecilik, soru sorulamayan bir yerde şüphelenmeye kalkışınca, *çürütülemez* değil, açıkça saçmadır. Çünkü şüphe, bir sorunun bulunduğu yerde bulunabilir ancak; bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde; bu da ancak bir şeyin *söylenebildiği* yerde.

Yani Wittgenstein bu problemi halletmişti. Problemi çözmemişti ya da çürütmemişti. Hayır, daha soru sorulurken yanlış kurulduğunu fark ettiği için bir kenara atmıştı. Ya da aynı zamanlara denk gelen başka bir örnek vermek gerekirse, 1919'un kışında onu dinleyen öğrencilerinin kulaklarını bütün soruların en mutlak olanıyla kavuran Martin Heidegger'i düşünelim. Bu soru, bir şeyin (örneğin bir sayfa kâğıdın üzerinde üç noktanın) var olup olmadığı değil, "*düpedüz bir şey*" olup olmadığıdır. Herhalde bu da ilk başta kulağa anlamlı gelen, ama sonrasında öyle olmadığı anlaşılan ifadelerden biriydi. Fakat bu Wittgenstein'ın kesinlikle, Heidegger'den gelen bu soru dürtüsünün beraberinde getirdiği dünyayı dönüştüren güce karşı tamamen sağır olduğu anlamına gelmez. Bilakis, kendisi de eserinde şöyle yazmamış mıydı:

6.522 Dilegetirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini *gösterir*, gizemli olandır o.

6.44 Dünyanın *nasıl* olduğu değildir gizemli olan; *olduğu*dur.

Yani Heidegger gibi Wittgenstein da bir şeyin var olması karşısında duyduğu ilk hayretten kendini kurtaramamaktadır. Özellikle de gözlerimizi açtığımız anda, bu "şeyin" kendini bize dolaysız olarak anlamlı, hatta hakikat kabiliyetinde olduğunu göstermesi karşısında duyduğu hayretten. Yalnız, Heidegger'den farklı olarak, "düpedüz bir şey"in, hatta ve hatta *dünyanın* salt varlığı hakkındaki tamamen yapmacıksız soruda, asıl anlamının ilk önce dile getirilmesi gereken acayip derin bir felsefi muammanın gizlendiğine inanmıyordu. Aksine bu yöndeki her denemenin, er ya da geç dilsel olarak saçmalıkla, hatta daha da beteriyle sonuçlanacağı kanısındaydı.

Elektriklenmiş

Tam da o 1919 yılının eylül günlerinde, Ludwig Wittgenstein'ın içinde anlamsızlık fırtınaları esip sanki "kapalı bir pencere"yle etrafındaki insanlardan koparıldığını hissederken, Martin Heidegger hakikatli bir yaratıcı güç patlaması yaşamaktadır: 9 Eylül 1919'da yazmak için birkaç haftalığına çekildiği Konstanz yakınlarındaki bir köy evinden Freiburg'daki karısına, "Görüşler, problem ufukları –verimli çözümlerden oluşan sahici adımlar– prensip olarak yeniden görmek, en şaşırtıcı ifadelerin ve tasarımların olanakları, hakiki bileşimlerin buluşmaları — bütün bunlar öylesine kaynaktan fışkırıp kolayca sel oluyor ki insan hem fiziksel hem de zamansal olarak bu akıntıyı yakalayıp durduracak ve sistematik olarak kullanacak bir durumda değil,"[10] diye yazar. Gelgelelim Kara Ormanlı düşünürün de ağır kişisel dertleri vardır. Evliliği krizdedir. Elfride daha birkaç gün önce mektupla eski bir üniversite arkadaşıyla bir ilişkisi olduğunu itiraf etmiştir. Adamın adı Friedel Caeser'dir. Freiburg Üniversite Hastanesi'nde doktor olarak çalışmaktadır. Heidegger bu itirafa

mektupla karşılık verirken, ilk başta son derece azametli ve barışçıl geçinir. Ayrıca bu durumu, kendisinin ve yalnızca kendisinin çözmesi için ona yüklenmiş bir hayat felsefesi meselesi olarak yorumlar: "Mektubun bu sabah geldi, içindekileri zaten biliyordum. Bunun hakkında çok söz söylemenin ve her şeyi irdelemenin faydası yok. Bana kendi sade, güvenli tarzınla bunu söylemiş olman yeter. (...) Friedel'in seni sevdiğini çoktandır biliyordum (...) bunu bana daha önceden söylememiş olmana bazen hayret ediyordum. (...) Ona en ufak bir kırgınlık bile duymak, benim için basit bir davranış ve güç ziyanı olurdu. (...) Ben de yeni insanlarla tanıştığım bu günlerde bilhassa doğrudan ilişki problemiyle uğraşıyorum. Ve benim için esasen hepsinin kayıtsız olduğunu fark ediyorum — sanki pencerenin önündeymiş gibi dışarıdan geçiyorlar — insan arkalarından bakıyor ve belki onları tekrar anımsıyor. (...) Çağı aşan büyük bir görev üstlenmiş olmak, daima mecburen yalnızlığa mahkûm olmak demektir ve başkalarının bunun hakkında hiçbir şey bilmemesi, doğası gereğidir — tam tersine: Yalnız kişinin zengin, saygı duyulan, hayran olunan — dikkate alınan ve güzel konuşan biri olduğunu anlar, ama onun tarafından ölçüsüz bir aşağılamayla (daha yüksek bir anlamda bir kenara itilmekle) karşılaştıklarında garipserler."[11]

İşte yine buradalar: "sanki pencerenin önündeymiş gibi" geçip giden insanlar! Heidegger'in hakiki bir bağlantı kuramadığı ya da kurmak istemediği bütün o sıradan yabancılar, kalabalık. Onun içinde kopan yaratıcı düşünce fırtınalarını hiç sezmeyen insanlar, bu temel zihinsel asimetri içinde geri çevirmesi, yani incitmesi gereken insanlar. Kaderi gereği, insan üstü, yalnızca onun sırtına yüklenmiş olan problemi, tamamen kendi başına ve mecburen anlaşılmadan çözmesi gereken büyük yalnız adamın romantik imgesi: Asosyal dâhi. Heidegger kendini böyle görür. Ve ömrü boyunca öyle kalacaktır.

Bulanık Bakış

Heidegger'in Elfride'ye yanıtında Descartesçı bir kuşkuyla, düşünme sürecinde sonuç olarak etrafındaki insanların insanlığından

bile kuşkulanmak zorunda kalan, bir pencerenin arkasında felsefe yapan adam imgesini çıkarması kesinlikle rastlantısal bir metafor değildir. Heidegger'in o yıl gitgide daha açıkça bilincine varacağı üzere, Descartes'ın modern felsefe üzerindeki etkisi, tamamen ölümcül bir etkidir: Descartes ve onun kuşkucu düşünce deneyi; Descartes ve onun düşünen, nihai olarak hesaplayan özneyi tüm kesinliklerin temeline yerleştirmesi ("düşünüyorum, öyleyse varım"); Descartes ve onun felsefeyi sırf bilgi kuramına sıkıştırması, Descartes ve onun dünyayı boydan boya ruh ve maddeden oluşan iki parçaya bölmesi (...) Descartes onun başlıca felsefi düşmanıdır. Onun düşüncesi, Batı felsefesinin nihai olarak yoldan çıktığı dönüm noktasıdır.

Heidegger'in 1919 eylül başında sarhoş gibi geçirdiği günlerde ana hatlarıyla gördüğü "zaman-üstü görev" –"ilkeli yeniden görme" ve yepyeni "sorun ufuklarına" ilerleme sanatı– ülkesini, kültürünü, hatta tüm geleneğini, Yeniçağa özgü özne felsefesinin ve bilgi kuramının kara büyüsünden, salt hesaplayan mantığından ve doğabilimleri takıntısından kurtarmaktan başka bir şey değildir. Etrafındaki Batılı insanların topyekûn, kökten yanlış bir dünyaya erişim yoluna girdiğini, kendilerini yanlış bir imgeyle gördüklerini düşünmektedir. Yanlış kavramsallıkları hiç sorgulamadan benimsemeleri yüzünden gerçekliğe bakışları çarpılmıştır. Bu yüzden kendi kendilerini, dünyayı ve birbirlerini, sanki bir camdan bakar gibi son derece bulanık görürler.

Fakat iş, bakıştaki bu artan bulanıklığın artık kimse tarafından fark edilmemesiyle de kalmaz. Hayır, gerçekliğe bu bakış, yüzyıllar boyunca kendi kültürel anlayışımıza öylesine derinden sızmıştır ki artık dünyayı bilmenin en yüksek ve tek gerçek biçimi olarak idrak edilir, hatta geriye bakıldığında Aydınlanmanın ışığının gerçekten parladığı an olarak kutlanır. Yani gerçek olan bir kâbus!

Yine de eğer bir kâbus varsa, aynı zamanda ondan uyanmak da mümkündür. Ve en azından Heidegger, 1919 sonbaharında nihayet uyandığını fark eder: Bu yüzden kendi başına ve tam tutarlılıkla, Descartes'ın önceden çizdiği Yeniçağ özne ve bilgi kuramı iskele-

tinin dışında felsefe yapmaya başlar. Heidegger artık, bugünkü tabirle "ezber bozan" bir şekilde düşünür. Üstelik ilk ve en temel ilkesi de gerçekten der ki: Ezber yoktur! Düşünen özneleri sanki bir cam gibi sözde gerçeklikten ayıran, deneyimin ayrı bir iç mekânı yoktur. Descartes'ın dış dünya kuşkuculuğunun yanında, doğrudan bununla bağlantılı olan, gerçekliğin "gerçekten" ne yapıda olabileceği sorusu, bilginin öznesi ile bilginin nesnesini mutlak olarak ayırması, bütün bunlar Heidegger'in fenomenolojik, yani önyargısız olarak daha yakından gözlem biçimiyle arkası arkasına göstereceği üzere, sadece görünüşte birer problem ve sözde birer koyuttur.

Heidegger'in güçlükleri aştığı bu yaz Elfride'ye şunları yazması da son derece akla yakındır: "Daha önce bir kez doğru olarak dile getirdiğin gibi, şimdiden kesinlikle ve çoğu ufuk ve problem açısından onun (Husserl'in) ötesindeyim",[12] böylece evliliklerinin kritik bir doruk noktasında, eşine yeni yollarda ilerlerken aziz yoldaşı olarak hitap eder. Fakat sadece birkaç satır sonra kendini yine yalnız bilge ve müneccim olarak pohpohlar. Heidegger'in eylül 1919'da yazdığı mektuplar bir yandan karısına yazdığı umut dolu iman itirafları gibi okunabilirken, diğer yandan ona hakikaten içten gelen, yani sevgi dolu bir yoldan ulaşıp ulaşamayacağından artık emin değildir. Ya o da çoktan başkalarının tarafına geçtiyse? Maddi durumu çok daha iyi olan burjuva Friedel Caeser onu sırf geleneksel, yani etikete ve görünüşe itibar eden bir aşk ilişkisine çekmişse? Artık bundan emin değildir.

Öyleyse bu günlerde kendi kişiliğine uygun olarak önünde duran tek dayanağı arar ve bulur: Çalışmaları, yaratımları, düşünceleri. Çünkü burada hiçbir ayrılık da yoktur, hiçbir kuşkuya yer de. Burada her şey birdir. Her şey yaratıcı bir köpürme halindedir! Fakat ne yazık ki, mutlak Eros'un bu büyülü mekânında ebediyen kalmak mümkün değildir — günü gelince tekrar Friedel ve benzerlerinin dünyasına geri dönmek zorundadır: "... bu mutlak üretkenliğin garip tarafları da var: Görünüşe göre o yaratıyor, ama yine de insan kendini bu sırada mutlak hissediyor — özellikle de bu durum geçtikten ve gevşeme başladıktan sonra ve insan tekrar çevresine

geri dönmeye çalışırken — o zaman biliyorum ki, tamamen ve mutlak olarak kendi yanımda ve hepsinden önce de problemlerin ve ruhun nesnel dünyasında olduğumu biliyorum — burada yabancılık yoktur — burada hiçbir şey dışarıdan geçip gitmez — aksine insan birlikte gider ve gidişe katılır — yaratıcı yaşamda bütün yabancılık kaybolmuştur — doğal çevrede diğer-yakada durmak bir o kadar iç parçalayıcı ve bulandırıcı olur..."[13]

Yani bu günlerde Heidegger için o iyi gitmektedir, içinde muhteşem bir yaratıcılık vardır, hatta neredeyse onun içinde erir. Burada bahsedilen "o" nedir? Elbette Sigmund Freud'un o zamanlar daha yeni olan bilinçdışı kuramına göre "üst ben – ben – o (id)" üçlemesinin en alt aşamasını oluşturan ve böylece her öznenin güdülerle yönetilen derinliklerinde asıl yaratıcı dinamizmi sağlayan "o" değildir. Hayır, Heidegger'in "o"su henüz düşüncesinin bu erken aşamalarında bambaşka türden ve kategoriden bir etkiyi ima eder. Burada söz konusu olan, "ne var" sorusunda ilk olarak kendini gerçekten gösteren o garip "o"dur — yoksa Wittgenstein'la birlikte mistik "o" mu demeliydik? Özne ile nesnenin ("tamamen kendi yanımda ve nesnel dünyada"), aktiflik ile pasifliğin ("insan birlikte gider ve gidişe katılır"), içerisi ile dışarısı ("burada hiçbir şey dışarıdan geçip gitmez") arasındaki ikiciliğin ötesindeki bir "o"dur... Bu "o"yu kavramsal olarak kavramak hiç kolay değildir. Heidegger gibi biri için bile değil. Ama bütün anlamın ve varlığın bu yaratıcı ilk kökeninin deneyimini yadsımak, artık Heidegger için imkânsızdır. Ömrü boyunca bunun için yeni bir dil arayacaktır.

Birlikte Yalnız

Heidegger'in bu eylül Mektupları, hepsinden önce, düşünürün felsefeyle gündelik hayatı bir arada eritmeyi ne kadar ciddiye aldığının göz alıcı bir kanıtını sunmaktadır. O kadar ciddidir ki sonuç olarak evliliğindeki sorunları felsefi projesiyle tamamen paralelleştirmeye girişir. Belki de ondan beri hiçbir filozofun yapmadığı bir biçimde, modern karısı Elfride'nin evliliklerinde saptığı yolları, modern felsefenin içine girdiği çıkışsızlıkla eş tutar. Her ikisi de

Heidegger'i bu altın rengi sonbahar günlerinde düşünsel olarak aşırı, hatta abartılı ölçüde zora sokmaktadır. Fakat bu zorluklar onu daha da güçlü ve üretken kılmakta, çünkü çarpışmaların bu mutlak çetinliğine rağmen, asıl görevi olarak duyumsadığı şeyi yerine getirmesini mümkün kılmaktadır: Her şeyi göze alıp, tamamen nesnel olarak öze inmek, gerçek dışı, tamamen uydurma ve kurgusal olan her şeyi yıkıp geçmek. Tarih 13 Eylül 1919'dur: "Verdiğin bu bilgiden dolayı sana kızgın değildim — bilmenin umursamazlıklarına ve tatsızlıklarına her gün mutlak nesnel bir tavırla katlanmak zorunda kalan ben, nasıl kızgın olabilirim ki (...) yaşamın ilk gücü, bilmekten daha tamdır, zaten bütün felsefemiz de bilinmişliklerin kendisine başka problemler çıkarması hastalığına kapılmış — sanki daha en başından beri şekilsizleşmiş ve paradokslara kapılmış gibi."[14]

Yüzeyselliklerin sırrını çözmek, alışkanlıkları bırakmak, yanlışlıklarla savaşmak, umarsızca konunun çekirdeğine inmek, her yerde hakikatin kabuğunu kırmasını sağlamak. Elbette 1919'dan sonraki yıllarda çok kişi böyle konuşuyordu. Üstelik de sadece filozoflar değil. Bu kavramların tamamı (yüzeysellik, alışkanlık, görünüş, çarpıklık) hepsinden önce Almanya'da kültürel olarak derin temelleri olan ve savaşın sonundan sonra daha da şiddetlenen antisemitizmin bir parçasıydı.

Bu dönemde Heidegger'in misyonuysa açıktan açığa politik değildi. Bu misyonun radikalliği, "sorgulama deneyimi" örneğinde de olduğu gibi, ilk başta felsefi tasavvurların iç dünyasıyla sınırlıydı. Adı geçen durumda, düşünülebilecek en genel ve tüm içeriksel belirlenimlerden arınmış anlamda *"vardır"* sözcüğünün asıl anlamı sorusunu ortaya çıkarır.

Daha basit, alışkanlıklardan arınmış, daha genel ve hepsinden önce varsayımsız olarak soru sormak görünüşe göre mümkün değildir. Yanıtlamak da. Evet, yadsınamaz şekilde kendini gösterdiği üzere "orada" bir şey vardır. Hatta koca bir dünya vardır. Yine de bu dünyanın salt orada var oluşu ya da verili oluşu karşısında saptayıcı bir tutumla hayrete düşmek, dünyaya doğal ve varsayım-

lardan arınmış bir yaklaşımın çok ötesindedir. Bu daha ziyade, Heidegger'in kendisinin de açıkça vurguladığı üzere, normalde hayatın ve dünyanın içinde dolandığımız gündelik ve geniş ölçüde düşüncesiz tavırla hiç alakası olmayan özel bir derinleşme ya da bir nevi mediasyona benzeyen bir yoğunlaşma gerektirir.

İki Garip Adam

Deney olarak birlikte şehirde dolaşan iki genç erkek hayal edelim — birdenbire biri diğerine şöyle der:

> "Düpedüz bir şeylerin var olması ne acayip! Ne kadar mucizevi: Şu! Bir de şu! Bir de şu! Sen de görüyor musun!"
>
> Diğeri de başını sallar ve der ki: "Evet, ben de görüyorum. Bu bana da görünüyor. Bir de biliyor musun, ben de hep şöyle düşünüyorum: Asıl gizemli olan, dünyanın nasıl olduğu değil, düpedüz olduğu."

Ne garip adamlar! Yine de Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein 1919'da bu sohbeti yapmış olabilirlerdi. Üstelik birbirlerini mükemmel anlamış olacaklarını da büyük bir felsefi kesinlikle varsaymak mümkün. Yalnız Heidegger bu "vardır"ın anlamı hakkında konuşup felsefe yapmayı tercih ederdi. Wittgenstein ise bunu kesinlikle istemezdi. Çünkü biri (Heidegger) tam da burada esas hamleyi, yani varlığın tüm çıplaklığıyla, perdelenmeden tanınmasına yönelik gerçek soruyu bulurken, diğeri (Wittgenstein) buradan sadece saçmalık ve dil aracılığıyla uydurulmuş sözde problemler çıkacağını öngörüyordu.

Dünyalar Kadar İleride

Heidegger 1919'dan itibaren felsefenin temel hatasının, en azından Descartes'tan bu yana ilk ve asıl tutum olarak kuramsallaştırma biçimini doğru ve asli görmesinde yattığını anlar. Bu ise gerçek durumu tepe taklak etmektir ve kaçınılmaz olarak bilgi kuramı açısından koskoca bir sözde problem yumağına sebep olur, hepsinden

önce de Descartes'ın, düpedüz *asıl* gerçeklik anlamında hakikatin var olup olmadığı kuşkuculuğuna. Çünkü bu sorgulama biçimi, sadece kuramsal bir yaklaşımdan çıkan bir biçimdir ve Heidegger'in (aynı zamanda Wittgenstein'ın) kanısınca basitçe felsefe ortamında yanlış sorulmuş bir sorudur:

> Tüm gerçeklik zaten bir çevreselliğin karşısında nice defa şekli değiştirilmiş ve yorumlanarak koparılmış bir çıkarımı temsil ederken, bu çevreselliğin gerçekliğini sorgulamak, tüm hakiki sorunsallığı tepe taklak etmek demektir. Çevreselliğin hakiki öz kanıtı kendi içindedir. Dış dünyanın gerçekliği sorununun sahici çözümü, bunun bir sorun değil, aksine saçmalık olduğunun idrakinde yatar.[15]

Yani Heidegger için önceden verili olan *gerçeklik* değil *çevre*dir. Ve bu "dünyalayan" çevre daima ilk başta gösterimlerden oluşan anlamlı bir bütündür ve bu gönderimler sonuna kadar takip edilecek olursa, nihayetinde bütün anlam dünyasına gönderimde bulunur. Heidegger'in kanısına göre dünyanın bizim için bu özel verili olma halini şimdi felsefi bakış açısından tekrar nazara almak gerektir. Çünkü hakikatte bu nazarı ve onunla bağlantılı olan varoluşsal idrakleri unutmuşuzdur — bununsa kendi benliğimiz ve kültürün bütünü için ölümcül sonuçları olmuştur. İnsan varoluşu (menschliches Dasein) olarak sadece çıkarımlanmış kuramsal erişimi esas alan, böylece tüm dünyaya erişiminde, asıl anlamlı olanın dünyalayan gücünden uzaklaşmış olur. Heidegger asıl ve ilk olana, bu şekilde kültür bütününün zorlamasıyla sırt dönmeye, "anlamlılığın solması" der: Dünyanın, başka insanların, kendi benliğinin anlamlılığının solması. Descartes'ın pencere metaforunu bir kez daha kullanacak olursak, bütün bunlar sadece kuramın puslu camından bakarak algılanır. Yani sahteye çıkmış bir dünyada ve sahte temellere dayanan bir birliktelik içinde sahte bir yaşam.

Heidegger'in dünyanın fenomenolojik olarak geri kazanımı programının somut olarak ne ölçüde varoluşsal nitelikler taşıdığı

burada bir kez daha berraklaşır: Henüz düşüncesinin bu erken aşamasında, tekniğin modern çağına ve her şeyi kapsayan şeyleştirme ve değerlendirme mantığına karşı temel bir ideoloji eleştirisi doğar ve bu eleştiri Heidegger'den 20. ve 21. yüzyıl eleştirel kuramlarına kadar yankılanır: Theodor W. Adorno'nun herhalde en meşhur cümlesiyle söylenecek olursa, "yanlış hayat doğru yaşanmaz", hiç kimse bundan Heidegger'in 1919 yılından sonra olduğu kadar emin olamaz. Bu yüzden Heidegger'e göre varoluş ideali olarak tamamen özgün ve çarpılmamış, yani hakiki bir "Da-Sein" gereklidir! (Fakat bu, Adorno ve takipçilerinin hiç iddia etmedikleri bir tedavi talebiydi.) Günümüzden geriye bakıldığında, Heidegger'in felsefi programıyla, savaş sonrası Alman ekoloji hareketine damgasını vuran öncü düşünür sayılabileceğini açıkça çıkarmak mümkündür: Bütünsellik, çevre bilinci, teknoloji eleştirisi, doğaya bağlılık... Bütün bunlar, yaşamın her durumunda hakikilik ve bozulmamışlık çağrısıyla, tamamen kendine özgü olarak deneyimlenen bir çevrenin, yani kendi memleketinin, kendi ülkesinin, kendi adetlerinin, geleneklerinin, aksanlarının ve bununla birlikte gelen her şeyin içinde organik olarak kök salma ve temellenmeye davet eden bir düşüncenin henüz 1919'da saptanmış çekirdek motifleridir. İnsan sadece kendi atadan kalma konumunda, kendi çevresinde içsel ve tam olarak gerçekten hakiki olabilir. Bilindiği gibi Heidegger için burası Kara Orman'dır.

İşte bütün bunlar burada milli bir hakikilik ve güçlü bir iradeye sahip özgünlük anlamında kendini gösterir. Ve beraberinde nice karanlık şey de açığa çıkar.

Hakikilik Kabuğunu Kırıyor

Tam bir yıl sonra, eylül 1920'de Heidegger'in hâlâ (ya da yine) tam bir yaratım sarhoşluğu içinde ve yine ailesinden ayrı olduğunu görüyoruz. Bu sefer memleketleri Messkirch köyünde ağabeyi Fritz'in yanına çekilmiştir. Oradan eve yiyecek paketleri gönderir, çünkü gıda krizi artık Freiburg'a ulaşmıştır:

(...) beni sevindirense; bu kadar iyi ve güven içinde çalışabilmem (...) Şimdi de (...) soluksuz ve "ileri" ve "durmadan" gitmenin coşkusuyla çalışıyorum. Sabah 7-12, küçük bir kurabiyeden sonra da 2-7'ye kadar hiçbir ders ve seminer ve ziyaret kesintisi olmadan, özellikle de artan bir tazelikle çalışıyorum (...) Akşamları rahatladığımda –sakın korkma– babamla ve Fritz'le "66" oynuyorum ve tamamen kendimi veriyorum... uyumadan önce kafam dağılıyor — yoksa felsefeyle fazla derinden meşgul oluyorum.

Seni içtenlikle çok çok öpüyorum, benim canım ruhcağızım — umarım yakında sağlığına kavuşur ve çocuklarımızla eğlenirsin. İkisine de benden bir öpücük ver.

Havuççuğun[16]

Martin, Fritz ve baba Heidegger, demek öyle oturup kâğıt oynuyorlar. Kendilerince sahici, sağlam bir Kara Orman ailesi. Ancak bu eylül ayında bile, Heidegger'in düşünme sarhoşluğunun telafi edici bir yanı vardır. Bu günlerde içindeki o şey sadece hızla yaratmakla kalmaz, bir bastırma süreci de yaşanır. Çünkü Elfride hâlâ, 20 Ağustos 1920'de Freiburg'da ikinci oğulları Hermann'ın doğumundan dolayı iyice güçten düşmüş halde yataktadır. Heidegger doğum esnasında, bütün ağustos boyunca olduğu gibi Messkirch'te kalır. Elfride ve küçük Jörg'e bu haftalarda iyi bir hanım arkadaşları bakar ve besler. Elfride ve Martin'in daha o zamanlar, 1920 başlarında aralarında paylaştıkları sır, ancak 2005 yılında gün ışığına çıkacaktır. Bebeğin babası Heidegger değildir. Hermann, Elfride'nin Friedel Caeser'le ilişkisinin tohumudur. Bu o zamanlar Heidegger açısından boşanmak için bir sebep değildi, güvensizlik için de. Tam tersine, bunu gerçek bir evlilik için bir fırsat, derinden nefret ettiği burjuvazinin sahte ve gizleyici geleneklerinden kurtuluş olarak yorumladı. Doğumdan sadece üç gün sonra, bu kanısı için doğru sözcükleri de bulmuştu: "Evlilik hakkında söylenen çoğu şeyin ne kadar soluk, hakikatsiz ve duygusal olduğunu sık sık

düşünüyorum. Bir de bir program ve kasıt olmaksızın, sadece her yerde hakikiliğin kabuğunu kırmasına izin vererek, yaşamımızda yeni bir şekli biçimlendirip biçimlendiremeyeceğimizi."[17]

Kesinlikle söyleyebiliriz ki, Berlin gibi büyük bir şehirden gelen Dr. Walter Benjamin, Heidegger'in özgür bir evlilik ve aşk istemiyle herhalde gurur duyardı, ama bu dönemde bütün bunlardan hiç haberi olmadığı gibi, hepsinden önce hâlâ bambaşka dertleri vardı.

Medyada Herhangi Bir İş

Doktorasından bir yıl sonra Benjaminler hâlâ, Walter'ın babasının ağustos 1919'daki habersiz ziyaretiyle onları saran varoluşsal belirsizliğin "feci girdabının" içindeydiler. 1920 baharında, evsiz, işsiz ve beş parasız kalan genç ebeveynlerin sonunda ailelerinin Delbrückstraße, Berlin'deki evine dönmekten başka çareleri kalmadı. Beklendiği gibi, orada işler daha da kızışacaktı.

Benjamin'in geniş villaya kalıcı olarak yerleşmeyi kesinlikle reddetmesine, babası aylık ödemeleri kesmekle karşılık verdi. Bu şekilde köşeye sıkışan oğul, mirasının hiç olmazsa bir kısmının erkenden ödenmesinde ısrarcıydı. Çoktandır geleceğini belli eden bir enflasyon döneminde hiç de akıllıca bir fikir değildir bu. Fakat Walter tüm tavsiyelere rağmen geri adım atmayacaktı. Nihayet mayıs 1920'de bir tür uzlaşma sağlanır. Benjamin 26 Mayıs 1920'de arkadaşı Scholem'e yazdığı bir mektupta durumu şöyle tarif eder:

> Tamamen iplerin kopmasıyla sona erdi (...) Mirasımdan ön ödeme olarak otuz bin Mark, sonra bir on bin Markla evden bir mobilya bile almadan çıkarıldım, yani beni dışarı atmalarına gerek kalmadan terk ettim. (...) Elbette bu işlerin gelip geçiciliği karşısında insanın feryat edesi geliyor ve ne olacağı belli değil. Kesin olan tek şey, *herhangi bir yerde* bir daire bulmamız gerektiği, oradan geçimimizi nasıl sağlayacağımıza bakabiliriz. (...) *Herhangi bir şey* biliyor musunuz? (...) Bununla ilgili duyduğunuz *her şeyi* bana bildirirseniz size sonsuz müteşekkir olurum: Şehirde veya köyde bir daire, mümkünse mobilyasız

ve ucuz, iki aile için kır evi vs. (...) Ama biraz olsun insanca şartlar altında yaşamaya başlayınca, "doçentlik tezimin" başına geçmem gerek, (...) Bern'deki bir doçentlik görevi için bütün şanslar tükendiği halde. Söz konusu olan en iyi ihtimalle şekli olarak venia* almak olabilir. Çok güçlü olmasa da bize kalan tek maddi destek olan ve en büyük fedakarlıklara hazır kayınvalidem ve kayınpederim kitapçı veya yayıncı olmamda ısrar ediyor. Şimdi babam da bana sermaye vermeyi reddediyor. Ama eski iş hedeflerimin peşinden gitmekten vazgeçmem gerekeceği, doçent olamayacağım ve en azından şimdilik çalışmalarımı gizli gizli ve geceleri, herhangi bir burjuva mesleğinin yanında sürdürmek zorunda kalacağım son derece muhtemel. Ama hangi mesleğin yanında, bunu hâlâ bilmiyorum. (Bu ay üç grafolojik analizle yüz on Mark kazandım). (...) Bir editörlük işi bulmak için çok uğraşıyorum. Bloch beni bir editör arayan S. Fischer Yayınevi'ne tavsiye etti, ama bana daha geri dönmedi. Siz bir şey biliyor musunuz? Çok geniş bir yayın programım var.

En içten selamlar, lütfen yakında yazın.

Walter[18]

Seçilen üslubun mükemmelliğini bir kenara bırakırsak, bu satırlar 1997, 2007 veya 2017'de genç bir Berlinli doktora öğrencisi tarafından da yazılabilirdi: Konut piyasası tam bir felaket, ebeveynler bir o kadar baş belası, üniversitelerin fonları sürekli kesiliyor (boktan kapitalizm!), hiçbir yerde uygun bir kreş yok, bu yüzden hiçbir şey işe yaramazsa, kırsalda yenilikçi bir komün de bir seçenek (...) Peki ya kariyer beklentileri? Ben de henüz tam olarak bilmiyorum. Medya ile ilgili bir şey, tercihen yayıncılık sektöründe.

Aslında hiçbir planı olmayan, maddi olarak şımartılmış yirmi sekiz yaşındaki üstün yetenekli bir gencin, yavaş yavaş da olsa kesin olarak dünyanın, hiç kuşkusuz sahip olduğuna inandığı dehayı

* Venia legendi: Latince "okutma izni. Üniversitede ders vermek için resmi olarak yeterlilik sahibi olmak –yhn

kucağını açıp beklemediğinin farkına varması, neredeyse bir karikatür şeklinde okuyucunun gözleri önünde canlanır. Bu dönemde Benjamin'in tek somut gelir kaynağı grafolojik* analizlerdir. Bugün olsa buna biyoenerji ya da Feng Şui danışmanı denirdi.

Yani Benjamin 1920'de, akademik açıdan aşırı ihtiraslı bir prekarya varoluşuna doğru dümdüz ilerlemektedir. 1920'de zar zor bulup buluşturduğu otuz bin Markla bir an önce yeni bir hayat kurmak isterken, üç yıl geçmeden ailesine bir dilim ekmek bulamaz hale gelecekti. Benjamin'in hayatında bundan itibaren sürekli tekrarlanan bir kalıp varsa, o da tam da yanlış zamanda yanlış kararları vermeyi hep becermesiydi. Bu mektupta da yaşamına mührünü basan ikinci bir kalıp daha bir örnek olarak öne çıkmakta. Bu da Benjamin'in dostlarım dediği insanlarla ilişkileriyle ilgilidir. Zira 1920'den itibaren kaleminden çıkan ve dostlarını özellikle şu ya da bu türden mali yardımlarda bulunmaya ikna etmediği tek bir mektup bile tespit etmek pek de kolay değildir — bu mektuplar, daha önce yapılan bazı anlaşmaların ya da vaat edilen geri ödemelerin maalesef neden yerine getirilemediğine dair hayli geniş kapsamlı özürler, mazeretler ya da açıklamalarla doludur. Ancak 1920 sonbaharında birbirlerine sen diye hitap etmeye başlamalarına rağmen, Scholem'le dostluğu bunun en mükemmel örneğidir, çünkü sürekli bir ricada bulunma ve kullanma tutumunun gölgesinde kalır. Ayrıca Benjamin Scholem'den birkaç yaş daha büyüktür, bu da ona en başından itibaren belli bir olgunluk ve bilgi üstünlüğü sağlamıştı. Bu da tipik bir durumdur, Benjamin dostluğu, tercihen iki tarafın da kabullendiği bir bilgi hiyerarşisi dahilinde sürdüren bir insandır.

Sallantıda

Bugünkü sosyoloji yaşamın bu kesitine, kişinin içinde bulunduğu huzursuz çaresizlikten dolayı "çırpınma dönemi" de der. Öğrenimi tamamladıktan sonra gelen geleceğin acı verici toptan belirsizliği-

* El yazısından karakter tahlili yapma yöntemi. –yhn

ne, ya tek bir taçlandırma projesine mutlak ölçüde odaklanarak ya da tamamen yeni mesleki yollara aktif olarak açılarak karşılık verilebilir. Bekleneceği üzere Benjamin ne bu ne de diğer stratejiyi tercih eder. Her ne kadar Bern'de maaşlı bir iş bulma fırsatı kaçtıysa da –iyice pahalılaşan İsviçre'de karısı da sabit bir iş bulmaya çalışır ama nafile– bir doktora tezi yazma planına sarılır. Gelecekte profesör olma şansı ne kadar az olsa da bu yıllarda üniversite hep mesleki bir heves olarak kalır. Dönemin akademik, ama özellikle de felsefi eğilimlerini takip ederek, doçentliği için aklından, "sözcük ve kavramdan (dil ve mantıktan) oluşan geniş problem çemberinde bulunan (...) özel bir bilgi kuramı konusu" geçer. Fakat Benjamin, daha önce görüldüğü gibi o dönemde son derece yoğun olarak araştırılan bu konu alanını, tamamen kendine özgü ve yenilikçi bir biçimde, yani Ortaçağ skolastik dil felsefesine sarılarak ele almayı düşünür. Benjamin özellikle de Duns Scotus'un* yazılarında, –1916'da kaleme aldığı ilk yazılarından olan "Doğrudan Dil ve İnsan Dili Üzerine"de[19] kağıda döktüğü üzere– kendi dil felsefesi sezgilerine yaklaşan düşünsel motiflere dokunulduğunu sanır. Bu yüzden Benjamin'in yaklaşımı kendi tezlerini, geniş çapta unutulmuş olan bir geleneğe sarılarak meşrulaştırmaktan ve modern, mantıksal-analitik dil felsefesiyle Ortaçağ teolojisinin damgasını taşıyan dil spekülasyonlarının görünüşteki alakasızlığından dolayı sistematik olarak aklında aniden beliren fikirlerden ibaretti. Aslında çok parlak bir plandı. Yalnız bu plan, daha önce başka birinin daha aklına gelmiş ve 1915/1916'da bir doçentlik teziyle de ortaya konmuştu. Üstelik de Benjamin'in başından beri nefret ettiği, Freiburg'daki eski okul arkadaşı Martin Heidegger tarafından. Benjamin Heidegger'in böyle bir eserinin varlığından, şubat 1920'de Scholem aracılığıyla haberdar olmuştu. Benjamin yanıtında, "Heidegger'in kitabını bilmiyordum," diye itiraf eder ve aylarca sustuktan sonra aralık 1920'de Scholem'e şu hükmünü bildirir:

* John Duns Scotus 1266 - 1308 yılları arasında yaşamış sklolastik felsefeci. –yhn

> Heidegger'in Duns Scotus üzerine yazdığı kitabı okudum. Yazmak için büyük bir hamaratlık ve skolastik Latinceye hâkimiyetten başka hiçbir şey gerektirmeyen ve tüm felsefi süslemelerine rağmen temelde sadece iyi bir çeviri çalışması olan böyle bir eserle birisinin doçentlik kazanması inanılmaz. Yazarın Rickert ve Husserl'e onursuzca yalakalık yapması da kitabı daha hoş okunur kılmıyor. Duns Scotus'un dil felsefesi bu kitapta felsefi olarak işlenmeden bırakılmış ve geriye kalan bir şey de yok.[20]

"Onursuz yalakalık", "sırf hamaratlık", "özü işlenmeden kalmış"... bu ifadeler tanıdık geliyor, üstelik de herhangi bir kıymetli meslektaşının herhangi bir eserini, özel bir mektubun korunaklı ortamında değerlendiren Heidegger'in kaleminden çıktıklarında. Benjamin'in akademik ortamlara ve belli bir amaca hizmet eden eserlerine karşı tutumu, seçtiği kelimelere kadar Heidegger'inkiyle aynıdır: Sözcüklerine aynı saldırgan kibir, aynı yapmacık acımasızlık, aynı şahsen toptan yıkma iradesi hâkimdir. Aynı kuşaktan bu iki yol arkadaşı azılı düşman olmalarına rağmen, düşünsel ve karakter yapıları açısından son derece yakın görünürler; karşılıklı olarak algıladıkları gibi etkileşimlerinin ve ilgi alanlarının benzeşmesine rağmen, birer yetişkin olarak birbirlerinden en derinden nefret edebilen çift yumurta ikizi gibidirler.

Gerçekten de Benjamin'in doçentliğinin sistematik iskeletini oluşturacak düşünceler, Heidegger'in 1916'da yazdığı "Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi"[21] başlıklı yazısının da merkezinde yer alıyordu. Her iki düşünür de Duns Scotus'u kılavuz edinerek, insan konuşmasının (dolayısıyla da düşünmesinin) Tanrı'nın diliyle ilişkisini konu edinir. Tanrı'nın dünyayı tarif ediş ve tanıyış şekli, insanınkiyle karşılaştırılabilir mi? Yanıt evet ise varsayılan bu ilişki daha yakından nasıl belirlenebilir? Gerçekte bu ikisi arasında en ufak bir benzerlik bile yoksa ne demeli? O zaman insan, Tanrı'nın mahluku olarak, herhangi bir şeyi nasıl hakikaten tanıyabilir?

Katolik Kilisesi'nin bir bursuyla desteklenen Heidegger, çalışmasında ayrıntılı olarak bu soruların peşinden gitmişti. Benjamin de kendi çalışmasında, Yahudiliğin Kabala ve Tevrat gelenekleriyle ilişki kurarak tam da bu soruların peşine düşmek istiyordu — tıpkı henüz 1916'da bir bütün olarak ilk dil felsefesi çalışması olan "Doğrudan Dil ve İnsan Dili Üzerine"de yaptığı gibi. Ancak ilk hükmünün aksine, Heidegger'in kitabını daha yakından okuduğunda, kendi projesinin ne kadar daha başarılı olabileceğine dair kuşkuları gitgide artıyordu. Heidegger'i toptan imha ettiği mektuptan sadece birkaç hafta sonra, Scholem'e tekrar ve bu sefer daha incelikli olarak döner:

> Şimdiye kadarki çalışmalarımdan sonra daha temkinliyim ve skolastik analojiler arayışını bir saptırmadan ziyade bir rehber olarak kullanmanın doğru olup olmadığı konusunda şüpheliyim, çünkü Heidegger'in yazısı belki de benim problemim hakkında skolastik düşüncenin en önemli noktalarını –hiç aydınlatılmamış olsa da– yansıtıyor ve buna ek olarak gelen esas problemi de bir şekilde ima ediyor. Bu yüzden herhalde ilk önce dil filozoflarına bir bakacağım...[22]

Dil filozoflarına bir bakayım — 1920'li yıllar bunun ardından şöyle sormayı gerektirir: Tam olarak kim? Cassirer mi? Wittgenstein mı? Russell mı? Moore mu? Husserl mi? Frege mi? Peirce mi? Muhtemelen, her yöne doğru yaratıcı bir şekilde patlayan o dönemdeki araştırma faaliyetlerinin daha kapsamlı bir şekilde idrakine varmak, Benjamin'i hem kişisel kaynakları hem de ilgi alanları açısından aşırı derecede zorlanacağını fark etmeye ve bütün bu projeyi kısa sürede terk etmeye yönlendirdi. Ama belki de basitçe, Heidegger'in daha önceki çalışmasının varlığı. Her neyse, Benjamin kasım 1920'den beri tekrar Delbrückstrasse'de babasının yanında yaşamaktaydı. Şiddetli depresyonlardan mustarip Benjamin, bu haftalarda genel olarak çalışacak halde değildi, ruhen felç olmuştu. Dil felsefesinde doçentlik planını ile-

lebet rafa kaldırdı. Ne de olsa başka projeleri de vardır, örneğin Charles Baudelaire'in *Tableaux Parisiens*'nin[23] çevirisi gibi — tam Benjamin'e özgü bir şekilde bunların tamamen hazır olduğu gibi iddialı bir duyuruyla 1920 sonbaharında Heidelberg'deki yayıncı Richard Weissbach'ın güvenini kazanmıştı. Hatta bir parça para bile koparabilmişti. Benjamin 4 Aralık 1920'de artık hafiften sabırsızlanmaya başlayan yayıncısına şöyle yazar: "Baudelaire çevirisi konusundaki uzun suskunluğumu anlaşılır hale getirmek için müşkül durumdayım. Bu suskunluğun temelinde, malzemeyi size mümkün olduğunca tam olarak nihai halinde sunmak yatıyordu. Son dönemlerde çok hasta olduğum için bu haftalar sürdü (...) Ayrıca eklemek isterim ki (...) eğer sizin yayın tasavvurunuza uygun gelecek olursa, çevirilerime ek olarak tamamen kuramsal ve genel olarak 'Çevirmenin Görevi Hakkında' bir *önsöz* de yazma eğilimindeyim."[24]

"Dil ve Mantık" hakkında planladığı doçentlik ödevinin güzel ön çalışmalarını neden hemen kendi çevirilerinin önüne koymasın ki? Gerçi bu önsözün Baudelaire'in şiirleri ve kendi çeviri çalışmalarıyla hiç alakası yoktu, ama hiç olmazsa bu sayede bütün o kuramsal çalışmalar boşa gitmezdi. Tam Benjamin'in aklına gelebilecek, üstelik hiç de fena olmayan bir fikir. "Çevirmenin Görevi" adlı denemesi bugüne kadar Benjamin'in en çok övülen ve sistematik açıdan en berrak yazıları arasındadır. Gerçekten de kendine özgü bir dil felsefesinin çekirdeğini içermektedir.

Görev

Baudelaire çevirileriyle Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" metni arasında herhangi bir anlamlı bağlantı kurma girişimi başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü o zamanki ilk baskının muhtemelen bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıdaki gerçek okuyucusu, "önsöz" olarak açıkça belirtildiğinden dolayı bir bağlantı olduğunu varsaymak zorunda kalsa bile, aslında halihazırda hiçbir ilişki yoktur. Metin en nihayetinde metafizik denebilecek temel akıl yürütme biçimi açısından herhangi bir başka çevirinin de başına konulabilirdi,

ama hiçbir çevirinin başına konmasa daha iyi olurdu. Ayrıca bu, başlığına rağmen çeviride uygulamak için tek bir bağımsız ipucu, hatta somut bir pratik örnek bile içermeyen bir metindir. Ardından gelen Baudelaire çevirileriyle tek ilişkisi, Benjamin'e göre dilin gerçek özünün şiirde açığa vurulduğudur. Ve böylece çevirmenin gerçek görevi de ortaya çıkar. Dil şiirde gündelik somut iletişim işlevinden kurtulmuştur. Benjamin'e göre bu durum çevirmenin görevi açısından ciddi bir paradoksa yol açar:

> Bir çeviri ne "der"? Ne bildirir? Onu anlayana, çok az şey. Çevirinin özü, bir bildirim değil, bir ifadedir. Buna rağmen bir şey bildirmek isteyen çeviri, bir bildirimden, yani önemsiz bir şeyden başka bir şey bildirmek istemez.[25]

Dilin özü kendini en açıkça şiirde gösteriyorsa, ama bu öz, insanın başka bir insana bir şey bildirme — yani birini örneğin bir olgu hakkında ("Şemsiyeni bende unutmuşsun!", "Köpek oturma odasında uyuyor.") haberdar etme yeteneğinde yatmıyorsa, gerçek bir çevirmenin görevi de çevrilen eserin içeriğini mümkün olduğunca aslına uygun olarak bir dilden diğerine aktarmakta yatamaz. Ama o zaman nerede yatar?

Başka bir deyişle, felsefi bir çevirmen olarak Benjamin, çevirmenin göreviyle, bu etkinlikte sonuç olarak *dil felsefesi* için önemli bir olgunun gösterilebildiği ölçüde ilgilenir.

> Orijinal ile çeviri arasındaki hakiki ilişkiyi kavramak için, kasıt olarak, bilgi eleştirisinin bir kopyalama kuramının olanaksızlığını kanıtlamasına yarayan düşüncelerin akışına benzeyen bir fikri araştırmak gerekir. Eğer nesnellik, gerçekliğin kopyası olmakta yatıyorsa, orada bilginin hiçbir nesnelliği olamayacağı, hatta bir nesnellik iddiasının bile olamayacağı gösterilirken, burada nihai özünde orijinalle bir benzerlik çabasında olan bir çevirinin mümkün olamayacağı kanıtlanabilir.[26]

Tıpkı Benjamin'in 1919'daki doktora tezinde asıl ödevinin, eserin kendisinin yaratımına katkıda bulunmak olması gerektiğini açığa çıkardığı modern eleştirmen gibi, çeviri etkinliğinde de buna benzer bir şey geçerlidir: Bir eseri hakkıyla çevirmek demek, Benjamin'in tezinin ilk adımına göre, ne eserin bildirimini çevirmek ne de hedef dilde mümkün olduğunca orijinaline sadık bir kopya üretmek olabilir.

Biraz daha az uçuk bir ifadeyle bununla, her çeviri atölyesinin tanıdık kılavuz ilkesi arasında bir ilişki kurulabilir: "Mümkün olduğunca aslına sadık, gerektiği kadar serbest". Peki esas bilgi kazanımı, yeni felsefi perspektif nerede yatar?

Bu kazanım, daha ortaçağdan beri bulunan ve o dönemde hem Husserl'in fenomenoloji okulu, hem de Gottlob Frege'nin matematiksel-mantıksal dil felsefesi aracılığıyla yeni bir önem kazanan bir dil felsefesi ayrımında yatar. Frege buna, "anlam" ile "gönderim" arasındaki fark der. Husserl'in fenomenoloji terminolojisinde buna, "ima edilenin kastı" ile "ima türü" arasındaki ayrım denir.

Bunun klasik bir örneği, "Sabah Yıldızı" ile "Akşam Yıldızı" arasındaki ayrımdır. İkisi de gökyüzündeki aynı nesneyle, Venüs gezegeniyle ilişkilidir. Yani Frege'nin terminolojisinde *aynı anlama* sahiptir, ama *farklı bir gönderime*. Çünkü özdeş bir nesneye verilen farklı isimler, onun farklı yönlerini vurgular: Bir defasında sabahleyin gökyüzünde parlamasını, diğerindeyse akşamleyin gökyüzünde parlamasını. Bu isimlerin ilişki kurduğu nesne anlamında "ima edilenin kastı" ikisinde de aynıdır. "İma türü" ise ikisinde de farklıdır.

Benjamin için hafif farklı bir biçimde tek ve aynı nesneyle ilişki kuran, iki dil arasındaki betimlemelerin bu ilişkisi, Almanca ve Fransızca gibi farklı ulusal dillerin birbiriyle, ama hepsinden önce dünyayla ilişki kurma biçimi için bir örnektir.

Daha ziyade dillerin tarihin üstündeki akrabalığı, bunların içinde hepsinin bütün olarak daima tek ve aynı şeyi ima etmesinde, ama bunların hiçbirinin tek olarak değil, aksine sadece birbirini tamamlayan kasıtlarının bütünlüğü içinde erişilebilir olmasında

yatar: Saf dil. Birbirinden farklı yabancı dillerin tüm öznel unsurları, sözcükleri, cümleleri, bağlamları birbirlerini dışlarken, bu diller kasıtlarında birbirlerini tamamlarlar. Dil felsefesinin temel ilkelerinden olan bu yasayı tam olarak kavramak, ima edilenin kastında ima türünü ayırt etmeyi gerektirir. "Ekmek" ve "pain"* ile ima edilen aynıdır, ama bunu ima etme türü aynı değildir. Bu sözcüklerin bir Türk ve bir Fransız için farklı bir anlam taşıması, bunların bu ikisi için değiş tokuş edilebilir olmaması, ima türünde (...) fakat bunların mutlak açıdan aynı ve özdeş bir şeyi ifade etmesiyse, ima edilende yatar.[27]

Benjamin'in Herder ve Wilhelm von Humboldt'tan ödünç aldığı bir düşünceye göre, farklı diller sadece "sesler ve işaretler" açısından farklı değildir, aksine dünyayı görmenin kendine özgü birer biçimidir. Şöyle de denilebilir: tek ve aynı nesneden (ekmekten) hafif farklı veya tamamen yepyeni yönler çıkarma biçimidir. İşte burada dil filozofu olarak Benjamin kaçınılmaz olarak, henüz 1916'da yazdığı "Doğrudan Dil ve İnsan Dili Üzerine" başlıklı denemesinde kendisini yakından meşgul eden bir soruna dokunur. Farklı dillerdeki iki sözcüğün tek ve aynı nesneyle farklı bir şekilde ilişki kurduğu gayet güzel iddia edilebilir –diyelim bir somun ekmek gibi– ama bunların ilişki kurduğu şeyin kendisi de sadece dil aracılığıyla gerçekten belirlenir ve verilir: örneğin ekmek, nihayetinde "ekmek" kavramı aracılığıyla. Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı söz konusu olduğunda, iki niteleme de Venüs'ü niteler, ama bu nesnenin kimliği sadece "Venüs" adıyla tespit edilmiştir. Başka bir deyişle: iki sözcüğün, ya da Benjamin'in ifadesiyle dil sisteminin ilişki kurduğu nesnenin gerçek kimliği, tüm dillerin kökünde yatan tek ve gerçek bir dil bulunduğunun zımni önkabulüne dayanır. "Hakiki isimlerin" dili. Benjamin için bu ideal hakiki dil, Eski Ahit'teki Tanrı'nın dilidir.

Gördüğümüz gibi tüm dillerin ve tüm anlamların temelinde yatan tek bir birleştirici, temellendirici dil motifi, Wittgenstein ve Heidegger'i de kendine özgü bir biçimde düşünsel olarak meş-

* Fr. Ekmek. –yhn

gul etmektedir. Peki Benjamin'in önerisi nedir? Wittgenstein gibi dünyanın dille aynı mantıksal biçime sahip olduğuna işaret etmek ve Heidegger gibi dünyanın bize zaten hep anlamla dolu (dilsel) önselliği içinde verili olduğu iddiasında bulunmak yerine, Benjamin kendi tabiriyle "saf dilin" ya da "hakiki dilin" Tanrı'nın dili olduğunu iddia ederek, bu soruyu tarih teolojisi açısından çözer. Bu yüzden konuşan, araştıran bir varlık olarak insanın asıl hedefi ve görevi, Tanrı'nın şeylerin özünü kavramasına yarayan adlandırma ve konuşmanın dolayımsız birliğine (Tanrı daima tam isabetli ifadeyi bulur, hiçbir şeyin hiçbir olası yönü onun gözünden kaçmaz) mümkün olduğunca yaklaşmak olmalıdır. Bu da dünyanın mümkün olduğunca çok yönünü, dilsel olarak mümkün olduğunca doğru yakalayan ve adlandıran bir dil yaratarak olur.

İşte şairler de kendi dillerinde tam da buna çabalar ve kuramsal perde sanki burada açılır: Hakikiliği içinde şeylerin özünü adlandırmak ve görüş alanına çıkarmak. Çevirmenin kutsal uğraşı da şairin köken dilinde seçtiği ima türü için kendi dilinde mümkün olduğunca uygun bir yer yarattığı ölçüde, bu hedefin hakkını verir. Böylece çevirmenin görevi, çevirdiği hedef dili, çevirilen dilin ima türleriyle zenginleştirmekte ve kendi hedef dilini daha da yoğunlaştırmakta yatar. Başka bir deyişle çevirmenin görevi, yoğunluk olarak kendi dilini, asıl hedef dile, Tanrı'nın hakiki diline en azından yaklaştırmaktan ibarettir. Çünkü büyük bir şairin iyi bir çevirisi, kendi dilinin ayrımsama gücü açısından daima önemli bir zenginlik ve bir kazanımdır. Çeviri bu dile yeni ima türlerini, "aynı şeye" dilin aracılığıyla yeni bakış açılarını gösterir. Benjamin'in kendi sözleriyle:

> Çevirmenin görevi (...) çevirdiği dilde, orijinalin yankısını uyandıran kastı bulmakta yatar. (...) Çeviri (...) orijinali (...) (kendi dilinin ormanına) kendi dilindeki yankının, yabancı dildeki bir eserin yansımasını vermeyi başarabileceği tek yere çağırır. (...) Çünkü çok sayıdaki dilin, tek bir hakiki dil halinde birleşmesinden oluşan büyük motif tamamlar çalışmasını.[28]

Deyim yerindeyse hakiki dil, tüm konuşmaların ideal merkezi noktasıdır: Her şeyin kendi içinde kendini tüm açıklığı, farklılığı ve kesinliğiyle bize göstereceği bir konuşma. Benjamin'in 1916 tarihli denemesinde anlattığı üzere bu, var olan her şey için Tanrı'nın verdiği bir sözcüğün veya adın bulunduğu bir durum olurdu. Çevirmenin görevi, insanın kendisinin görevidir.

İnsan adlandırandır, saf dili konuştuğunu bundan fark ederiz. Kendini bildirdiği ölçüde doğanın tamamı, kendini dilde, yani son aşamada insanda bildirir.[29]

Demek ki tüm insan konuşmasının temelinde yatan bir dil arayışı (yani tam olarak aynı anda hem Wittgenstein'ın, hem Heidegger'in hem de Cassirer'in girdiği arayiş) için çözüm önerisi budur. Bu dil, Tanrı'nın dilidir. Her anlamlı konuşma, bu hakiki dilin izinde hareket eder, sanki onun yolunda bulunur. Bunun böyle olduğu, kişinin kendi dilinde doğrudan söylenemez veya çıkarsanamaz, ama dilin uygulandığı belli bağlamlarda kendini bilhassa açıkça *gösterir*: Özellikle de şiirlerin çevirisinde.

Radikal Çeviri

Buraya vardıktan sonra, çevirmenin hakiki görevinin nerede yattığı bulgusu, Benjamin'le birlikte insan konuşmasının bütününe, her bir dil edimine genişletilebilir: Nihayetinde her insan çok iyi adlandırılabilen bir anlamda kendine özgü, yani başka bir dile sahiptir. Her birimiz "ekmek" sözcüğüyle, tamamen bireysel ve özgün çağrışımlar ilişkilendirir: Öyleyse çevirmek daima sadece konuşmak değil, hepsinden önce bir anlama biçimidir de. Benjamin'le düşünüldüğünde, somut olarak her birimiz, bir diğerimiz için konuşması ve adlandırmasıyla kendi başına büyük bir amacın parçası olan bir "Fransız şair"izdir, ki bu amaç nihayetinde insandır ve kültürel bir varlık olarak onu taşır. Bu hedef, dünyaya azami dilsel belirlenimi vermekte yatar. Benjamin için sonsuz sayıda hassas duyulu çeviri emeğinin zenginleştirdiği ideal "hakiki dil", dünyanın mümkün olan her yönünün azami keskinlikte ve kesinlikte yansıyabildiği bir tür monad olurdu. Bu monad, tam da tanrısal konuşmayı ve

düşünmeyi tasavvur ettiğimiz gibi, nihayetinde gerçekte olduğu gibi dünyadan ayırt edilemezdi.

Wittgenstein dil filozofu olarak şiirden mantığa savrulmuş ve bu ikisi için nihayetinde tamamen özgün, birleştiren bir biçim bulmuşken Benjamin şiirden çıkıp mantıktan geçerek teolojinin ve Yahudi mesihçiliğinin derinlerine dalar. Evet, Benjamin o günlerde geniş ölçüde yalıtık, geniş çapta anlaşılmamış ve derin bunalımlı bir halde Delbrückstrasse'deki odasında oturur ve somut varlığı içinde, kendisini bir filozof olarak en zarif düşüncelere doğru kanatlandıran dünyayla hiçbir anlamlı ilişki kurmayı beceremez. Bu açıdan "Çevirmenin Görevi" adlı denemesi, Benjamin'in estetikten ve edebiyattan aldığı düşünceleri, teoloji ve bilgi kuramınınkilerle benzersiz bir biçimde birleştirmesindeki özgünlüğü için bir örnektir. Fakat bu metin, Benjamin'in düşüncesinin çok daha az fark edilen başka bir özelliğini de cisimleştirir. Bu da kendi dünyasındaki tamamen somut, kişisel hayatına dayanan ve nihayetinde son derece dünyevi sorunlarını ya da deneyimlerini, kendine özgü ve iddialı bir kuram taslağının çıkış noktası haline getirme yeteneği ya da dürtüsüdür. 1920/1921'de de böyledir: Benjamin Baudelaire çevirir, aynı zamanda bir doçentlik projesini henüz ilk aşamadayken bırakır, ama orada geliştirdiği düşünceleri hemen bir çeviri kuramı geliştirmek için kullanır; tek amacıysa çeviri etkinliğini felsefi açıdan asıl önemli olan, hatta her şeyi belirleyen etkinlik olarak yerleştirmekten başka bir şey değildir. Benjamin bugün ve gelecekte ne yaparsa yapsın, başına ne gelirse gelsin, bunu hemen bir (mini) kurama dönüştürür, üstelik de tam da kendisinin o sırada yaptığı şeyi, asıl önemli etkinlik, hatta muhtemelen dünyayı kurtaracak bir deneyim biçimi olarak soylulaştırma gibi çok hoş bir yan etkisi olan bir kurama. Sırf ilk bakışta değil, genel olarak bunda aşırı narsistik bir şey vardır. Ama aynı zamanda muhteşem ölçüde uyanık, enerji dolu, varoluşsal bir şey de. Bu Benjamin'in düşüncesinin tüm yaratıcı enerjisini sömürür — ta ki anlaşılırlığın ve dolayısıyla da çevirilebilirliğin mutlak sınırına kadar. Artık Hamburg'a yerleşmiş olan Ernst Cassirer de o sırada tam olarak

aynı sorularla meşguldür. Ama onun araştırma ve düşünme biçimi bambaşkadır.

Kült ve Tını

Gördüğümüz gibi, uyanık filozoflar için "Neyi bilebilirim?" ile "Nasıl yaşamalıyım?" sorularını birbirinden ayırmak mümkün değil. Bu şahsiyetlerin kalıcı bir nüfuz ve hayranlık uyandırmasının temelinde, muhtemelen koskoca bir dönemin sembolü ve önderi olma konumları yatar.

En saf biçimiyle kurucusu Sokrates'in kişiliğinde cisim bulan, kişinin kendi düşüncelerini gerçek hauyatta uygulama ideali; felsefeyi, doğabilimleri ya da sanat gibi diğer bilgi yöntemlerinden ayırır. Filozof olmak demek, kendi yaşamını bilinçli yaşamak, ona sürekli sorgulayan sorularla çekim, biçim ve yön vermek demektir. Bu özellik felsefe yapmayı, kurumların şart koştuğu hedeflere, başarı kanıtlarına ve kariyer yollarına sahip saf bir akademik öğrenim dalının hedefleriyle hissedilir bir gerilime sokar. Tam da Heidegger gibi birinin bir zamanlar "akademik felsefe" diye nitelediği düşünüşe açıktan açığa kuşku, hatta neredeyse isyan ve küçümsemeyle bakmak, bu yüzden bu disiplinin tarihsel olarak az sayıdaki temel sabitlerinden biridir. Gerçekten de Spinoza, Descartes, Mill, Hume, Kierkegaard, Nietzsche gibi camiaya damgasını vuran dehaların çoğu, dalında üniversite hocası değildi. Ama örneğin Schopenhauer ya da 20. yüzyılın yirmili yıllarında Heidegger, Wittgenstein ve Benjamin gibi üniversiteli olsalar bile, genellikle akademisyenliğe mümkün olduğunca mesafeli bir tutum takınırlardı. Akademisyen filozofluk rolünü açıktan açığa reddetmek, kendilerini tanımlamada önemli öğelerden biriydi. Özenle besledikleri bu göstermelik gerilim, sık sık "kült" kavramıyla karşılanır. İşte Heidegger, Wittgenstein ve Benjamin henüz çağdaşları için bile tam olarak böyleydi, hakiki birer kült figür.

Ernst Cassirer ise böyle biri değildi ve olmayacaktı. Onun için henüz yirmili yılların başında çağdaşları tarafından bambaşka tarifler bulunmuştu. Örneğin mesafeli duran bir "Olimpos tan-

rısı"ndan ya da tavrı, eğitimi ve bilgisiyle "her şeyi kapsayan bir adam"dan, "son evrensel deha"dan ya da en azından "evrensel bilge"den bahsedilirdi. Fakat daha az iyi niyetle yaklaşan tariflerde, akademik "okul filozofu"nun neredeyse kalıplaşmış bir tecessümünden, meslektaşı Max Scheler'in sözleriyle "güzel, kısmen de doğru ve derin genel eğitim kitapları"[30] yazmış birinden de bahis açılıyordu. Yani düzgün bir adam ve düşünürdü ama gerçekten büyük biri değildi.

Doğrusu Cassirer üniversite felsefesi kültüründe derin kök salmış olmasını asla bir kısıtlama ya da yabancılaştıran bir bozulma olarak hissetmemişti. Nihayetinde eserlerinin tarzı ve biçimi de bunu gösterir. Dönemlerinin akademik yayınlarında hâkim normlarla tastamam aynı çizgide bulunurlar. Cassirer bu açıdan da her biri düşüncelerine ifade vermek için aşırı özgün (ya da sadece başına buyruk) dilsel biçimler aramış Wittgenstein, Heidegger ve Benjamin'le ters düşer. Çünkü düşünme ile yaşamın felsefi ilişkisi için geçerli olan aynı kenet, bu dehaların kanısınca düşünme ile dilin, düşünme ile tarzın ilişkisini de birbirine bağlar. Kişinin kendi düşüncelerinin ifade bulduğu somut biçim, kesinlikle içeriğin dışında bir şey değildir, aksine onu en başından beri ve içten içe düzenler ve şekillendirir. Cassirer'in yazıları bu empatik olarak bireyselleşmiş anlamda özgün, ya da en azından benzersiz bir "tını"ya sahip değildir.

Cassirer'lerin Hamburg'un burjuva mahallesi Winterhude'deki gündelik hayatlarının, daha önce Berlin Grunewald'da olduğu gibi doktorlar, banka müdürleri, tüccarlardan oluşan komşularınınkinden pek farklı olmadığı da doğrudur. Oğulları yatılı okula gider (daha o zamanlar efsane olan Odenwald okulunu seçerek yeniliklere açık olduklarını gösterirler), sabahları bir ayin gibi gazete okur (ilk önce daima spor sayfalarını!), eşiyle önemli işleri konuşur ve ardından ya odasında ya da üniversitede düşünce çalışmalarına çekilir. Geri döndüğünde yemek yenir, arkasından birlikte müzik yapılır veya dinlenir, yatmadan önce güzel bir okuma, hatta bir cinayet romanı bile olabilir. Tahmin edilebildiği kadarıyla Cassi-

rer'ler açıkça tatminkâr bir evlilik sürdürür ve üç çocukları Heinz, Georg ve Anne'le "mutlu bir aile"dirler: Yani pek olay yaşanmaz.

Cassirer bu dört filozof arasında, cinsel yaşamı yüzünden başına ağır varoluşsal sorunlar açılmayan, asla bir buhran geçirmeyen tek filozoftur. Özgeçmişinde sürekli yaratıcılık krizleri, hatta ağır depresyonlar hakkında hiçbir bilgi yoktur. Karısı evliliklerinin ilk yıllarında, olsa olsa "hafif bir sabah hüznü" teşhis eder. Daha stresli dönemlerde ateşlenip kendini üşütür. Hepsi bu. Bunun dışında bu adam kolayca her zaman yaratıcı düşünceler geliştirebilir, üstelik hiç tantana yapmadan. Karısı Toni'nin anımsadığı kadarıyla, "yakınlarının hiçbirinden, çalışmalarına katılmasını talep etmezdi. Habersiz biri, Ernst'in aslında filozof olduğunu ve sabahtan akşama kadar felsefi sorunlar üzerinde çalıştığını sezmeden etrafımızda nice aylar, hatta belki yıllar geçirebilirdi."[31] Cassirer'in gerçekten radikal tek özelliği, dengeli olma iradesiydi. Örneğin politik olarak kargaşalı olmanın çok daha ötesindeki bu on yılda, buradaki dört usta düşünür arasında 1919'da kurulan Weimar Cumhuriyeti'ni açıktan açığa destekleyen tek filozof, hatta tek demokrattı.

Goethe Hamburg'da

Yeni görevlendirilen felsefe profesörü Hamburg Üniversitesi'ndeki görevine başlarken, en üstün düzeyde zihinsel yaratıcılık sergileyeceği uzun süren bir döneme girer. Cassirer 1919 sonbahar sömestrini, elbette "Kant ve Alman Düşünce Dünyası" hakkında bir dersle açar. Artık bir insan olarak düşünülebilen her anlamda yerini bulmuştur: Kendi içinde, yakınları arasında, ama çalıştığı mevkide de. Başka bir deyişle: Cassirer'in de özel hayatına verdiği düzen, düşünme tarzı ve kitaplarının dili, tek bir ifade çabasının tutarlı birer tecessümüdür. Yalnız bu çaba Cassirer'in durumunda karşımıza ebediyen süren bir boğuşma ve savaşma biçiminde değil, aksine süregiden bir üretken uğraşı şeklinde çıkar. Cassirer çözüm aşamasına ulaşmış bir felsefi yaşamı temsil eder. O kendi felsefesinin doğurduğu vaatleri varlığıyla gerçekten yaşama getiren bir düşünürdür.

Cassirer'in tüm felsefesinin iç ve dış, ruh ve beden, duygu ve akıl, zihin ve madde, düşünce ve söz, mitos ve bilim, deney ve metafizik, birlik ve çokluk, insan ve tanrı, dil ve evren gibi derinlere inen ikiliklerin ve sözde karşıtlıkların üretken bir biçimde birleştirilmesinin damgasını taşıdığı anlaşıldığında, bu hizmetlerinin ne kadar kıymetli olduğu daha iyi görülür.

Savaşta harap olmuş Berlin sokaklarında tramvayla giderken aklına gelen ve 1919'dan itibaren tüm zihinsel enerjisini ve merakını işlenmesine adayacağı esas fikir, böylesi bir yaratıcı birleştirmenin ilke olarak nasıl mümkün olduğundan ibarettir. Bu kavrayış, adım adım işlediği proje taslağının sonuç sözlerinde şöyle ifade bulur:

> Bu "yaşam"ı sadece "ifade"lerinden tanırız: işte önceki tüm incelemelerimizin özeti tam olarak budur, bu "ifade" rastlantısal, önemsiz, "dışsal" bir şey değil, aksine "içeri"nin ve özün zorunlu, hakiki ve tek belirmesidir. En basit bir tavırdan, sesten, en yüksek zihinsel etkinliklere ve en saf "metafiziğe" kadar bu kavrayışımız artık kendini kanıtlamıştır.[32]

Yani Cassirer'in ruh gözü 1919 sonbaharında karşısında, bütün zihinsel evreni, insan ifadelerinin sürekli gelişen bir devamlılığı olarak kavrayan bir araştırma programını görür. Bu program hangi araçlar ve yöntemlerle gerçekleştirilebilir? Burada hangi türden bir "zihinsel etkinliği" ilk olarak daha yakından ele almak gerekir? Cassirer'in projesinin ilk yıllarına kılavuzluk eden motifleri izleyelim.

Temel Olgu

Gerçekten de Cassirer'in projesinin temel düşüncesi, "insan ruhu" dediğimiz şeyin, "ilk olarak *ifade*sinde hakiki ve tastamam bir içselliğe ulaştığı" kavrayışında yatar. "İçsel olanın büründüğü biçim, geriye dönük olarak onun özünü ve içeriğini de belirler."[33]

Küçük bir çocuğun çıkardığı ("dadada", "top!") gibi ilk sesler ve tek kelimelik cümleler, bu açıdan bakıldığında içsel olarak ya-

şananların imgesel olarak dışa vurumudur, ama bu yaşananları sadece basitçe çizip yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda ona somut (burada: sessel) bir biçim ve şekil verir, bunlar da tekrarlanabilen ilk sağlam şekil olarak kendi iç yaşamı üzerinde yapılandırıcı bir etkide bulunur.

İnsanın kendi duyusal deneyimlerine, cisme bürünmüş dışsal semboller aracılığıyla anlamlı bir ifade katmaya yönelik süregiden çabası, hem kendi benliğine hem de dünyaya somut bir şekil veren bir dinamiği harekete geçirir.

Cassirer'e göre insan nereye bakarsa baksın, "bilincimizin dışsal olanın bir izlenimini edinmekle yetinmediği, aksine her izlenime ifadenin özgür bir etkinliğini de bağladığı ve kattığı temel olgusu"[34] karşısına çıkar.

Cassirer en basit bir tavırdan en saf metafiziğe kadar bütün olarak bu yaratıcı biçimlendirmelerin birbirini karşılıklı olarak koşullayan, akıp giden sürecine kültür adını verir. Ve bu sürecin gerçekten göz ardı edilemeyecek içsel çeşitliliğine ve farklılığına rağmen, böylece açılan evreni tek ve bütünsel bir evren olarak kavrayabileceğine inanır: İmgesel ya da sembolik olarak şekillenmiş şeylerin evreni olarak.

Çokluk İstenci

Ruhumuzun gerçekliği basitçe çizip yansıtmakla yetinmediği, aksine onu kendi başına şekillendirdiği düşüncesi, zaten Kant'ın eleştirel felsefesinin ve "Kopernikus devrimi" adını verdiği dönüşümün de merkezi düşüncesidir. Buna göre ruhumuz sadece şeylerin kanunlarına göre kendine yön vermez, şeyler de ruhumuzun kanunlarına göre kendine yön verir. Demek ki Cassirer'in projesi buraya kadar bildik Kantçı, yani idealist bir zeminde kalır. Ancak Cassirer'in "sembolik formlar felsefesi" Kant'ın bir düşüncesini keskinleştirir. Bu da içinde yaşadığımız dünyaya bir yapı, şekil ve anlam katmanın birden çok daha fazla yolu olduğu düşüncesidir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sunduğu dünya üretmenin temel kategorileri, esas olarak Newton fiziğinin doğabilimsel dünya imgesini kılavuz

alır. "Olasılık koşullarının" ilk önce kavranması ve tarif edilmesi gereken dünya işte buydu.

Cassirer'in tasarısı, bilgi kuramsal olarak kaderini belirleyecek ölçüde *kendi başına eşit haklara sahip* dünyaya erişim biçimlerinin çeşitliliğine açma dürtüsünü, Wilhelm von Humboldt'un dilbiliminden alır. Çünkü Humboldt'un eserleri, halkların çok çeşitli doğal dillerini (Almanca, Fransızca, Fince, Sanksrit...) Kant'ın Kopernikus devriminin ruhuyla, deneyim dünyasına semboller aracılığıyla bir yapı kazandırmanın farklı yolları olarak araştırmıştı. Cassirer Humboldt'tan yola çıktığını şu sözlerle açıklar:

> Humboldt'a göre, tüm sözcük ve dil oluşumunun altında yatan fark etme sürecinde, belirli bir zihin algısı, belirli bir kavrama ve anlama biçimi oluşur. Bu yüzden dillerin çeşitliliği, seslerin ve işaretlerin değil dünya görüşlerinin çeşitliliğidir. Örneğin ay Yunancada *ölçen* (μήν), Latince'deyse *parlayan* olarak niteleniyor, ya da aynı dilin içinde, Sanskritçe'de fil bazen *iki kez içen*, bazen *iki dişli*, bazense *bir ele sahip* adlarını taşıyorsa, dilin asla basitçe şeyleri, olduğu gibi algılanan nesneleri değil, zihnin kendi etkinliğiyle oluşturduğu kavramları nitelediğini ve bu kavramların daima zihinsel bakış yönüne bağlı olduğunu gösterir.[35]

Cassirer şimdi doğal dillerin çeşitliliği düşüncesini, dünyayı özel bir biçimde görünür kılmaya, dünyaya davranışlara yön veren bir şekil vermeye yarayan başka kültürel formlara aktarır. Ona göre bunlar doğabilimlerinin yanında, özellikle doğal dillerin, mitosun, dinin, sanatın ve matematiğin ya da mantığın dünyalarıdır. Cassirer'in anlayışında bütün bunlar, kendi bütünsel yapılarına ve kendi şekillerini koşullayan inşa kanunlarına sahip "sembolik formlar"dır. Felsefesinin bilgi kuramı açısından kilit noktası şu kavrayışta yatar:

> Bu oluşumların [yani sembolik formların] hiçbiri, düpedüz diğerlerinin içinde çözülmez ya da diğerlerinden çıkarsanamaz,

aksine bunların her biri belli bir zihinsel kavrayış biçimini betimler ve hem bunun içinde hem de bunun aracılığıyla "gerçekliğin" kendine özgü bir tarafını teşkil eder.[36]

"Kendi başına ay"ı Latince "luna"nın mı, yoksa Yunanca μήν'in mi daha doğru temsil ettiği sorusu ne kadar anlamsızsa, "kendi başına gerçekliğin" mitos mu, sanat mı, yoksa doğabilimi biçiminde mi daha doğru kavrandığını sormak da o kadar anlamsızdır. Latince "luna" ayın belli bir yönünü (parlamasını) bilhassa vurgulayıp öne çıkardığı gibi Yunancası ise zamanı ölçmekteki olası bir işlevine ağırlık verir.

Başka bir deyişle sembolik şekillendirme süreçleri, duyusal olarak deneyimleneni salt temsil ve kopyalamanın ötesine geçtiği ölçüde daima yaratıcı olmakla kalmaz, kendi yaratıcı oluşumlarında, bu dünyada hareket eden ve acı çeken varlıklar olarak bizi özellikle yönlendiren ve rehberlik eden belirli ilgi alanlarını ve önem atfettiğimiz olguları da takip ederler. Yalnızca mitos, din ve sanatın sembolik formları, doğabilimlerininkilerden farklı yönelim ilgilerini takip eder: Bunların her biri için farklı şeyler önemlidir. Bu yüzden dünyayı bize farklı bir biçimde gösterir, ona farklı bir şekilde bir yapı ve dolayısıyla bir anlam verirler.

Fakat zihinsel işlevlerin bu bütününün dışındaki mutlak gerçek olanın, ve onunla birlikte "kendinde şey"in ne olduğu sorusuna artık bir yanıt alamaz... gerçekliğin hakiki kavramı, salt soyut bir varlık formunun içine sıkıştırılamaz, aksine zihinsel yaşamın biçimlerinin tüm çeşitliliği ve doygunluğu içinde erir.[37]

Demek ki belli bir şeyin ne ve nasıl verili olduğu sorusu, tüm sembolik formlardan bağımsız olarak değil, aksine sadece bunların *içinde* ve bunlarla *birlikte* anlamlı olarak sorulabilir. Ve insan gözüne hangi sembolik formu kestirerek soruyorsa bu soruyu, o formun inşasını koşullayan ve kısıtlayan içsel kurallar uyarınca o soru *farklı* olacaktır. Örneğin fiziğin dünyasında "yaşam" kavramı görünmez, aynı şekilde "lütuf" ya da "kader" kavramı da. Buna karşın biyoloji için "yaşam" kavramı kesinlikle merkezidir, tıpkı

çoğu din için lütuf ve kader kavramlarının olduğu gibi. Soğukkanlı bir bilimsellik kisvesi altında, "gerçeklikte" lütuf diye bir şey olmadığı, çünkü bu kavramın sonuç olarak fizikte hiçbir şeye indirgenemediği itirazı Cassirer'e göre tek bir şeyi açığa vurur: dinin sembolik formlarında ve onu taşıyan yaşam formlarında asıl neyin söz konusu olduğunun anlaşılmadığını. Böyle bir şey bazen olabilir. Ama insan kendi kısıtlamalarını ve önyargılarını, yanlışlıkla tüm "gerçekliğin" tek ölçüsü makamına yüceltmemelidir, bugüne kadar bilinen fizikçilik, ekonomistlik, materyalizm, biyolojicilik gibi tüm *-izm*lerin, *-çilik*lerin, *-istlik*lerin kısıtlamalarında tekrar tekrar olduğu gibi... Cassirer'e göre bütün bu *izmler* insanın bilme kabiliyetinin, sonuç olarak da narsistik güç çabasının temel bir hatasına tabidir. Bu hata, kişinin kendi bilme perspektifini, kendi gerçeklik erişimini, tek hakiki ve verimli erişim yolu ilan etmesinde yatar. Ya da daha doğrusu bu şekilde tahrif etmesinde.

İleri

Öyleyse Cassirer'in gözünde, bilgi kuramının "kendinde gerçekliğin" yapısına ilişkin sözde merkezi öneme sahip sorusu, basitçe yanlış sorulmuştur. Yani yönsüz ve odaksız bir biçimde. Bu, belli bir sandalye biçiminin ya da belli bir duvar kâğıdı deseninin "uyup uymadığı" sorusuna benzer. Buna nasıl yanıt verilmelidir? Çünkü "uymak" açıkça göreli bir durumdur: Bir şeyin uyup uymadığı, sadece belli bir şeyin içine katıldığı bütün bir düzenleme göz önüne alınarak somut olarak yargılanabilir. Bu düzenleme de yine içine uyması gereken daha büyük bir amaç bağlamına yerleşmiştir: Bir salon, bir öğrenci odası, bir doktor muayenehanesi gibi...

Yani Cassirer projesinin bu ilk yıllarında sadece kendine özgü yeni bir felsefe değil, hepsinden önce yeni bir felsefe yapma türü de geliştirir. Çünkü bu yaklaşıma göre bir filozof, her seferinde verili olan sembolik formların yanında, bunların özel oluşum mantıklarını da ilk önce derinlemesine çalışmalıdır. Bir araştırmacı olarak filozof, bütün bu dalların her birinde aynı anda aktif

olamayacağına ve filozofluk rolüyle böyle bir görevi olmadığına göre, kulağını açıp bu sembolik dünyaların her birinin nasıl inşa edildiğini, temelde hangi oluşum kanunlarını ve inşa ilkelerini takip ettiklerini ona söyleyebilecek bilim insanlarına dönmelidir. Yani dil söz konusu olduğunda deneysel dilbilimlerine. Mitos söz konusu olduğunda antropolog ve etnologlara. Fizik söz konusu olduğunda kuramsal fizikçilere... Çünkü:

> Kültürün tamamı belli zihinsel imge dünyalarının, belli sembolik formların yaratımında etkili olduğunu kanıtlıyorsa felsefenin hedefi, bütün bu yaratımların arkasına geçmekte değil, daha ziyade bunlara şekil veren temel ilkeyi anlamakta ve bilince çıkarmakta yatar.[38]

Yani yaşamımıza, tüm çeşitliliği içinde anlam ve dayanak veren merkezi kavramları sürekli sınayan bir çalışma olarak felsefe, bir kültür felsefesi halini alır. Böylece de güya "saf, bozulmamış yaşamı" veya "saf, bozulmamış gerçekliği" ensesinden yakalamak için Cassirer'e göre, mecburen anlamsız kalacak "bütün bu yaratımların arkasına geçme" denemesine girişmek istemiyorsa, sadece diğer bilimlerle ve bilgi dallarıyla *aktif diyalog* içinde anlaşılabilecek ve kendini kanıtlayabilecek bir etkinliğe çevrilir. Cassirer'in Winterhude'deki evi, daha ilk yıllarda böyle bir yere, bugünkü ifadeyle disiplinlerarası bir foruma döner. Örneğin 1921 kışında Albert Einstein orada görelilik kuramı üzerine bir konuşma yapar (ve Cassirer bunun hakkında, daha çok yeri gelmişken ve kendi deyimiyle "sırf kendim anlamak için", 1920'de küçük, ama Einstein'ın çok değer verdiği bir eser yazmıştır).

Asıl Dil Var mıdır?

Demek ki Cassirer'in "sembolik formlar felsefesi"nin programı budur. Cassirer bu yolda adı geçen bilimlerin her birinin araştırma sonuçlarına doğru, kendi sembol felsefesi yaklaşımıyla da olsa bir adım atar, ama bu bilimlerin sonuçlarını, kuşkulandığı durum-

larda, kendi bütünsel yaklaşımını açıktan açığa boşa düşürmekle tehdit ettiğinde zaman bile ciddiye almalı ve kabul etmelidir.

Böylece insan dili Cassirer'e göre kendi başına bir sembolik formu temsil eder ve bu, çalışmasının ilk cildinin konusu olacaktır. Ama aşırı ölçüde çok sayıda farklı insan dili olduğundan dolayı, soyut bir düzlemden bakıldığında, bütün insan dillerinin gramerlerine ve ses oluşturma ilkelerine, tek ve aynı oluşum ilkelerine sahip tek ve aynı derinlik yapısının karşılık geldiği varsayımından hareket etmek zorundadır. Cassirer tüm dillerin temelinde yatan bu varsayılan forma, "saf dil formu" der. (Ayrıca bu varsayım, Noam Chomsky'nin "üretimsel gramer" kuramı şeklinde bilim olarak dilbilime 1960'tan itibaren onlarca yıl boyunca hâkim olacaktı.) Fakat Cassirer, okuma listesine göre başlı başına iki yüzden fazla eserden oluşan önündeki dilbilim çalışmalarının daha da derinlerine indikçe, en geç 1919 sonbaharında, çalışmasının taşıyıcı sütunu olan bu temel varsayım ona müphem görünecektir. Muhtemelen tüm dillerin zemininde böyle birleştiren bir temel yapının, böyle bir "saf dil formunun" var olmadığını, aksine sadece çok sayıda çeşitli, birbiriyle tamamen uyumsuz derinlik yapısının bulunduğunu kendine itiraf etmek zorundadır. (Bugünlerde Chomsky'den sonraki dilbilimde gitgide daha fazla destek bulan bir varsayım.) Yani *tek bir* saf *dil formu* yoktur, öyleyse o dil*in* sembolik formu da yoktur. Peki ne vardır? Sembolik formların ilk cildi olan "Dil"in önsözünde erkenden çıkan bu krizi açıkça dile getirir:

> Sadece tek bir dilbilimi çevresinin belirlediği olgular üzerinde değil, temel düşünce tipi açısından birbirinden farklılıklar gösteren dil çevreleri üzerinde de mümkün olduğunca geniş bir görüş sahibi olmaya çalışılmalıydı. Nihayet dilbilimi literatürü camiası (...) o kadar genişlemişti ki bu araştırmanın ilk başta seçtiği hedeften gitgide daha uzaklara kaymıştı.[39]

Cassirer dilbilim araştırmalarının sonuçlarına daldıkça, ayaklarının altındaki felsefi zemin kırılganlaşır. Buna rağmen –veya

tam da bu yüzden– ilk önce ilerlemeye devam eder. Tüm dillerin zeminindeki bu birleştirici yapının, gelecekteki dilbilim araştırmaları sayesinde daha açıkça gösterilebileceği umuduyla yapar bunu.

Çünkü 1919'da dilin, insan bilgisi ve yaşam biçimi için sahip olduğu rol hakkında söyleyecek bir şeyi olmayan bir filozofun, Cassirer'e göre açıkça aslında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Wittgenstein, Heidegger, Benjamin ve Cassirer'in düşüncelerinin bu (ve tüm diğer) aşamasında itirazsız ve koşulsuz kabullenebilecekleri ortak bir kanı vardıysa, o da şudur: İnsanın yaşam biçimi, konuşmanın biçimidir. Bu anlamda dil, başkalarının arasında herhangi bir sembolik form değildir. Dil, hepimizin kendimizi ve dünyayı anlayışımızın asıl zeminidir. Hepsinden önce, felsefe dil içinde yapılır ve "söylemsel bir etkinlik olarak" kendini kaçınılmaz bir şekilde dil içinde var eder. Cassirer'in 1919'daki sözcükleriyle:

> [Dil] farklı kökenlerden gelen ışınların birleştiği ve çok çeşitli alanlara doğru kılavuz çizgilerinin çıktığı, zihinsel varlığın odak noktasıdır. Mitik ve mantıksal an. Estetik sezginin ve bir önermeden ötekine mantıksal bir yolla ilerleyip bu parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce sistemi kurmanın yolu da, yönü de: Bütün bunlar dilin içinde tasarlanır; diğer yanda dil, kendisini kendisi dışında hiçbir şeye tabi kılmaz, soğurulmaz.Görüldüğü gibi dört filozofun her biri için sistematik açıdan belirleyici olan soru, bütün bu çeşitli doğal dillerin temelinde tek, birleştiren ve bütünsel bir dilin yatıp yatmadığı sorusudur. Eğer öyleyse, bu dilin form olarak yapısı nasıldı? Hepsinden önce de sonuç olarak bunların anlamının temeli ne olabilirdi? Hangi dil bize ne yapar? Sözcüklerimize anlam ve içerik veren biz miyiz, yoksa sorgulayan varlıklar olarak bize ilk önce yaşamayı, düşünmeyi ve sormayı öğreten, sözcüklerin ve işaretlerin dünya oluşturucu gücü mü? Kim kimi oluşturur? Hangi biçimde? Hepsinden önce de: ne amaçla?

IV

Eğitim - 1922-1923

Heidegger savaşa hazırdır, Cassirer kendinden
geçer, Benjamin Goethe'yle dans eder,
Wittgenstein ise bir insan arar.

Kulübelerin Huzuru

1922 sonbaharında Heidegger ailesinde de dünyadan bıkkınlık yaşandığının işaretleri çoğalır. Breisgau'nun köylü camiası içinde çok sağlam bağlantıları olan bu aile için bile gıda kıtlığı tehditkâr bir hal alır. Alman nüfusunun büyük çoğunluğunda olduğu gibi gündelik yaşam, en zaruri ihtiyaçlar uğruna bir hayatta kalma savaşına döner. Şaha kalkan enflasyon karşısında zaman her şeyi belirleyen etken haline gelir. Bu yüzden yaklaşan kışı dikkate alarak özellikle yakacak odun ve temel gıda malzemesi tedarikinde akıllıca tedbirler almak gerekir. "Annem patatesleri 1 ekimden önce mi gönderelim diye soruyor; ben de evet diye cevap verdim, aynı zamanda para da gönderdim. Patatesler şimdi gelirse ne yapayım?"[1] diye sorar Heidegger 27 Eylül 1922'de Elfride'ye. Karısı iki oğullarıyla birlikte Todtnauberg'de yeni inşa ettikleri kulübelerinde kalırken Heidegger aşağıdaki Freiburg'da son sürat yeni bir eser üzerinde çalışmaktadır.

Patatesleri ne mi yapmalı: Saklamalı — evet ama nerede? Kendilleri mi yemeli? Yoksa Husserllerle mi paylaşmalı? Hatta satmalı mı? Bu gibi somut ölüm kalım meseleleri ömrü boyunca Elfride'nin sorumluluğunda kalacaktır. Her şeyden önce düşünür kocasını gündelik koşuşturmacaların sıkıntısından kurtarmak için 1922 şubatında Kara Orman'ın güneyindeki ıssız yamaçlardan bir arsa satın alıp üstüne ahşap bir kulübe yaptırmaya karar vermişti. Elf-

ride bu planı finanse etmek için yıl başında mirasının bir kısmını (altmış bin Mark kadar) çekmişti. Kulübeyi Elfride çizmiş, yapımını planlamış ve denetlemişti. Çünkü burada da zaman dardır. Kıymetli hale gelmiş döviz elde edebilmek için Heideggerler Freiburg'daki dairelerini 1 Ağustos 1922'den itibaren birkaç haftalığına Amerikalı bir çifte kiralar. Kulübe inşaatı o zamana kadar bitmiş olmalıdır. Bu da başarılır, neredeyse.

9 Ağustos 1922'de artık dört kişiden oluşan aile, bir oğullarını elinden tutup diğerini sırtlarına bağlayıp, ilk defa 1200 metre yükseklikteki sığınaklarına yürürler. Heidegger yaşamının sonuna kadar neredeyse her boş dakikasını, bugün artık felsefe tarihinin efsaneleşmiş bir mekânı olan bu kulübede geçirir. Kara Orman tepelerinin çetin ıssızlığında, insan ve filozof olarak gerçekten kendine gelir, yani düşünecek zaman bulur. Tek önemli olan da budur. En azından insan dünyayı onun gibi gördüğü ve anladığında.

Ürkütücü Kariyerler

Yukarıda geçirdikleri daha ilk ağustos haftaları, muhteşem sonuçlar doğurur. Heidegger karısına 11 Eylül 1922'de, Karl Jaspers'le birlikte düşünce alışverişi için bir haftalığına gittiği Heidelberg'den, "Kulübeden yanımda getirdiğim elyazmalarıma baktığımda, itiraf etmeliyim ki hiç de başarılı olmamış gibi görünmüyorlar," diye yazar. Aslen tıpçı ve psikiyatr olan Jaspers 1919'da, "Dünya Görüşlerinin Psikolojisi"yle çok satanlar listesine giren bir felsefi eser yazmış ve bunun akademisyenler ve kamuoyu üzerindeki ezici etkisi sayesinde Heidelberg'de felsefe profesörlüğüne getirilmişti.

Jaspers bu kitapta psikolojik karakter çalışmalarından felsefik-ideolojik kalıplar çıkarır. Ama daha da önemlisi, asıl özünü daima bir tür kurtuluşu andıran, ölümün yaklaşması gibi istisnai durumlarda gösteren ve açığa çıkaran bir insan varoluşu imgesi tasarlar. Yani tedavi amaçlı, yaşama yakın bir felsefi yaklaşımla, sınır deneyimlerinin ve ciddi durumların insanın kendini bulması açısından anlamına özellikle önem verir. Savaşın travmasıyla eve dönen ve savaşı kaybeden bir kuşak için biçilmiş kaftan gibi bir kitap.

Heidegger de Jaspers'in bu büyük başarısından derhal etkilenir. İlk olarak Husserl'in evinde bir pazar günü kahve saatinde karşılaşırlar, 1921'den itibaren düzenli olarak yazışırlar ve akademik norm felsefesinin hali yüzünden aynı ölçüde bıkkın, kısa süre içinde "çoraklığa karşı savaş"ta (Heidegger) işbirliği yapmanın gerekliliğinde karar kılarlar.

Bu yüzden Heidegger eylül 1922'de, acele bir kararla, Jaspers'in sezilen ortak paydalarını diyalog halinde geliştirme ve "birkaç gün müsait saatlerde" felsefe yapma davetini kabul eder. Heidegger, "ikimizin hayatının da mevcut durumu" karşısında Heidegger'in seyahat masraflarını (bin Mark) üstlenmekte ısrar eden Jaspers'in yanında neredeyse bir hafta kalır. Jaspers sabit bir maaşa ve sağlam maddi birikimlere sahip bir ordinaryüstür. Heidegger'in Freiburg'daki kıt ücretli işiyse on ay içinde sona erecektir. Yani acilen bir işe ihtiyaç vardır. Yoksa genç ailesinin zaten çok güvencesiz olan durumu tamamen dayanılmaz hale gelme tehlikesi altındadır. Sürekli güçten düşmesine ve aşırı zorlanmasına rağmen 1922 başlarında iktisat öğrenimine yeniden başlayan Elfride de bundan korkmaktadır. Ne de olsa birinin para kazanması şarttır. Ve görünüşe göre bu kişi, felsefeci ruhlu kocası değildir.

İki düşünür Heidelberg'de birlikte son derece zenginleştirici, hatta dostane mutluluk duygularıyla birkaç gün geçirir. Jaspers gelecek on yılda Heidegger'in, sadece insan olarak güvenmekle kalmadığı aynı zamanda filozof olarak da dürüstçe saygı duyduğu çok az sayıdaki muhatabından biri olacaktır. Buna rağmen bu buluşma da belli bir kariyer paradoksunun gölgesinde kalır. Tam da ikisinin akademisyenlik karşıtı bir direniş örgütü kurdukları bu dönemde, Heidegger'in parçalanan cumhuriyetin herhangi bir köşesinde ömür boyu düşünme memurluğuna tayin edilmekten daha acil başka bir umudu yoktur. Husserl bu açıdan en önemli kefilidir. Jaspers de şimdi ikinci kefil olur.

Heidegger yeni dostuna 19 Kasım 1922'de, "Yanınızda geçirdiğim sekiz gün hep aklımda dolaşıyor," diye yazar. "Bu günlerin aniliği, dışarı karşı olaysızlığı, bir günün hiç sunilik olmadan

diğerine uzanış 'tarzının' güvenilirliği, bu dostluğun başımıza gelirken attığı tekinsiz, buruk adımlar, iki 'taraf'ın da kendinden emin bir ortak mücadeleye girişmesinin artan kesinliği — bütün bunlar benim için dünyanın ve yaşamın bir filozof için ürkütücü olduğu anlamda ürkütücü."[2] Heidegger 1922 sonbaharında nihayet, dünyanın felsefe yapan biri için hangi anlamda ürkütücü halde kalması gerektiğini tarif etmek için kendine özgü bir dil bulmuştur.

Dasein'in Kontrol Muayenesi

Heidegger Marburg'da boşalan bir profesörlük için en son araştırmalarının sonuçlarını yazılı olarak teslim etme baskısı altında, Heidelberg'deki ziyaretinden sonraki üç hafta içinde dağ başındaki yeni kulübesinde düşünsel olarak yeni bir çığır açar. Husserl'in eşi elyazmalarını hemen temize çeker. Heidegger Marburg (ve Göttingen) için "Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumları — Yorumbilimsel Durumun Beyanı" başlıklı başvuru yazısını, daha ekim başında teslim eder. Fakat Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" adlı yazısının Baudelaire'le ne kadar az alakası varsa, bu yazının da Aristoteles'le o kadar az alakası vardır. Heidegger'i meşgul eden daha ziyade, bir kez daha ve şimdiye kadar benzersiz ölçüde keskin ve berrak bir dille, felsefenin asıl görevinin ne olduğu sorusudur. Bu elyazmasına göre yanıtını şu kilit cümlelerden çıkarmak mümkündür:

> Felsefi araştırmaların nesnesi, insanın varlık karakteri sorgulandığı kadarıyla, *insan Dasein'ıdır.*[3]

İnsanın bu dünya tarafından hep olduğu gibi anlamlı olarak kendisine hitap edildiğini ve meydan okunduğunu bulmasının özgün bir türü ve biçimi olarak anlaşılan varoluş kavramı, burada Heidegger'in yazılarında ilk defa kilit konumda ortaya çıkar.

> Dünya karşımıza daima belli bir hitap edilme, bir istem biçiminde çıkar.[4]

Bu anlamda felsefe yapmak, süregiden kendi kendini aydınlatma amaçlı bir sorma işlemidir. Fakat "Da-Sein" kavramının yeniliğiyle, açıkça bu görevin devredilemezliği de ima edilmektedir: herkes kendisi için, kendi yerinde ve kendi çağında. Varoluşta mazeret olmaz. En azından felsefi varoluşta. Heidegger'in sözcükleriyle:

> Gerçek "Da-Sein", her ne ise, daima sadece tamamen kendine ait olandır, herhangi bir genel insanlığın düpedüz varlığı değildir.[5]

Elbette bu gayet huzursuz ve hepsinden önce sonucu kesinlikle emin olmayan süreç, ilgili "Da-Sein" tarafından reddedilebilir ya da saptırılabilir. İnsan "Da-Sein"ı, bu olasılığın ucu açık olmasa, insani olmazdı. Heidegger bu olasılığın az ya da çok bilinçli olarak dışarıda bırakılması için Wittgenstein'ın *Tractatus*'da yaptığı gibi teolojik renge bürünmüş bir *çürüme* anlamında "düşme" kavramını seçer. Heidegger'e göre çok yaygın, ama çok hazin bir tiyatro:

> Gerçek yaşamın, ki bireyin yaşamı aslında budur, çoğunlukla bu şekilde yaşanmaması, çürüme eğiliminde yatar.[6]

Heidegger'e göre büyük çoğunluğun çürüme eğilimi, entelektüel yetenek eksikliğine dayanmaz. Bunun suçlusu daha ziyade varoluşsal rahatına düşkünlüktür. Daha basit bir ifadeyle: Çoğu insan, ciddi olarak kendini aramak yerine, ömrü boyunca kendisinin karşısına çıkmamayı tercih eder. Bu şekilde bilinçli olarak kendi kendinden kaçmak ne acı verici ne de nahoş bir şey olmak zorunda değildir. Hatta bu hiç kuşkusuz daha güvenli ve buruk bir anlamda mutluluk veren bir yoldur. Yalnız sonunda kişinin asla gerçekte olduğu ya da olabileceği kişi olamamasına çıkar. Bu da insanın kendi seçimiyle sürekli olarak kendinden kaçmasına sebep olur. Heidegger'e göre bu, yaşamın başlıca derdi olan, yani aslında tamamen önemsiz ve yaşamı hiç yüceltmeyen şeylere odaklanır: Maddi anlamda bilinen tüketim mallarına; sosyal anlamda mesleki

kariyer hedeflerine; diyalog anlamında gerçek bir sohbet olmayan arkadaşlıklara; çok rutin, ama aşksız evliliklere; dini anlamda gerçek bir Tanrı deneyimi olmayan kulaktan dolma imana; dil anlamındaysa, herkesin geveledi̇ği ve genellikle doğru da bulduğu, önceden üretilmiş cümlelerin ve kalıpların sürekli, düşüncesizce kullanımına meyletmede kendini gösterir. Ve son olarak da araştırma alanında, insanın yanıtını çoktandır kesin olarak bildiğini sandığı soruları geviş getirmekte...

Heidegger böyle değildir. Çevresinde duyduklarından bambaşka bir iddialı görev çıkarır. Bu görev, insanın kendine özgü varoluşu hakkındaki düşünmesini geçmiş 2500 yıldan, yani kabaca Aristoteles'ten beri yönlendirmiş tüm kavramların, kategorilerin ve aksiyomların kökten eleştirisinde yatar. "Varoluşun varlık karakterini sorgulama" işini artık nihayet ciddiye almak ister. Böylece de "Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumları"nda, bu zihin açıcı sorgulamanın nihayetinde tam da bu kavramsallıkların ve kategorilerin tamamen *yıkımını* ve yenilenmesini hedeflemek zorunda olduğu fikrine ulaşır.

Heidegger gerçekten bağımsız düşündüğü bu ilk yazısında kendini, umutsuz ölçüde aşınmış ve tıkanmış olan varoluş sorgulaması yolunu tekrar açma hedefinin peşinden giden bir tür kavramsal buldozer konumuna yüceltir.

Hücum Cesareti

Heidegger tam da ülkesinin, savaş sonrası Versailles politikalarının merkezkaç güçlerinin etkisiyle nihayet parçalanma tehlikesi altında olduğu bir anda, temelde yattığını tahmin ettiği şeylere geri dönmeye dayalı bir varoluş taktiğinin düşünürü olmaya karar verir. Bu dönemin ümitsiz gibi görünen parçalanma eğiliminin karşısına, her bir varoluşun köklerine ve kaynaklarına odaklanmayı koyar. Salt felsefeyle ilişkili olarak bu, onun asıl sorusunu mümkün olduğunca berrak bir görüşle açığa çıkarmak şeklinde olur. Kavramsal olarak geleneğin eski, bulandırıcı ve fazlasıyla kesin kabul edilen terimlerini çağa uygun olarak yenileme ve somut

varoluş deneyimleriyle temellendirme iradesi biçiminde. Varoluşsal olarak temelinde her Dasein'ın kendi içinde hissettiği ve algıladığı, sorgulayıcı bir içe dönüşe çağrı anlamındaki felsefi olarak kendini aydınlatma tasavvurunu, empatiyle kişiliğe büründürme isteğinde. Son olarak yaşama somut olarak yön verişte, memleketinin Kara Orman tepelerinin en yükseğinde sonbahar fırtınalarının etrafında estiği düşünür, törenle kulübesine çekilmektedir...

Heidegger bunu takip eden yıllarda, kulübe hayatının deneyimlerini, özellikle de oradaki fırtınaları, düşünme deneyimine eş tutacaktır. Görünüşte huzurlu durmasına karşın ahşap kulübede doğanın güçlerinin azameti ve insanın bunlara temelli teslim oluşu bir o kadar daha yoğun duyumsanabilir. Heidegger'in Jaspers'e yazdığı kasım mektubunda törensel bir dille bahsettiği, felsefe yapmanın özüne uygun bu azamet, insanın tam da en derinden kök saldığını hissettiği yerde tüm gücü ve yoğunluğuyla Dasein'a kendini gösterir.

Heidegger'in anlayışında felsefe yapmak, hiç de sürekli varoluşu teskin veya ruh huzurunun peşinden gitmez. Tam tersine: Felsefe yapmak, kökten bir sorgulamanın fırtınalarını göğüsleme iradesinde; kişinin bir zamanlar güven veren bir temel bulduğunu sandığı ve umduğu yerde dipsiz bir uçurumun açılmasına izin verme cesaretinde kendini gösterir. Bu düşünmenin yolu kolay olamaz. En yüksek gerilim ve tehlike anlarından daha çok hoşlandığı bir şey yoktur.

Bu tutum politika alanına taşındığında, alternatifsiz sahici bir seçim ve tercih gerektiren en yüksek kriz ve tehlike durumlarını empatiyle kucaklamaya sürükler.

"Facia yılları" denilen 1922 ve 1923'ün yaşanılan dünya üzerindeki etkileri ne kadar güç olursa olsun, deyim yerindeyse toplumsal iklim açısından Heidegger tarafından kayıtsız şartsız memnuniyetle karşılanabilir. Temelden yeniden başlama ve kökten farklı düşünme imkânı sunan zihin açıcı bir an karşısındaki memnuniyetle. Heidegger henüz 1922/1923 kışında bunları hisseder, tıpkı tam on yıl sonra, yine son derece kritik ve radikal bir dönemde de olacağı

gibi. Ama o dönemi kurumsal olarak sağlama alınmış, bambaşka bir mevkiden izleyecektir Heidegger.

Mevzi Muharebeleri

1922 sonbaharında içinde bulunulan durumda, ilk önce sabit bir akademik makamı fethetmek gerektir. Heidegger "Aristoteles yorumlarının" ne kadar büyük bir felsefi imha gücüne sahip olduğunun gayet iyi bilincindedir. Jaspers'e kasım 1922'de bir asker edasıyla, "Çalışma Marburg'a bomba gibi düştü," diye bildirir. Ve mektubunu gayet imalı olarak okunması gereken bir haberle sonlandırır: "Kış için bol bol odun topladım ve yığınak yaptım."[7]

Heidegger "yarım vaatlerin, övgüyle yağlamaların vesaire" ile insanın "oradan oraya sürüklendiği" bu "iğrenç durumda" bekler, direnir, anlaşılır şekilde yakınır. Nihayet 1923 martında dolambaçlı yollardan Marburg'dan haber gelir. Onu orada istemezler. En azından şimdilik. En azından büyük ihtimalle. Taşıyabileceğinden fazla yük üstlenen Elfride, ocak 1923'te öğrenimini nihai olarak askıya almıştır. Artık durum ciddidir. Heidegger bu mart ayında bir mektubunda, "Aç kalacak değiliz" diye cesaret verir karısına ve sadece bir ay sonra hayattan tüm beklentilerini radikal ölçüde asgari düzeye indirir: "Çocuklarımızla geçinebilsek yeter; yoksa büyük bir kariyer ve benzeri şeylerin peşinde koşmaktan daha önemli işlerim var."[8] Demek ki hayat başka şekilde, gerekirse akademik bir iş edinmeden de devam etmelidir. Henüz eylül ayında ne kadar da doğru yazmıştı: "Gerçek yaşam, varoluş kaygısıyla *dolambaçlıdır.*"

O sırada enflasyon milyonluk adımlarla koşturmaktadır. Heidegger bir Japon asilzadeye, "Kont Kuki"ye özel felsefe öğretmeni olarak hizmet ederek yeni bir gelir kaynağı bulur. Yine de dertleri büyüktür. 18 Haziran 1923'te durup dururken Marburg'dan, "bir ordinaryüsün mevkine ve haklarına sahip kadrosuz profesör" olarak atandığı haberi gelir. Jaspers Heidelberg'den, "Nihayet lanet çözüldü," diyerek derhal kutlar ve Heidegger'e hemen baba nasihati vererek umutlarının sınırlarını gösterir: "Maaş olarak hiçbir talepte bulunamayacaksınız". Olsun! Heidegger zaten karakterine

uygun olarak, "iyi geçinmek için 'durumu idare eden', nazikmiş gibi yapan ve dikkatli bir profesör" olmaya hiç niyetli değildir. Tam tersine Marburg'daki meslektaşı, Yeni Kantçı ve Cassirer'in yoldaşı, (Heidegger'in atanması için kararlılıkla müdahale etmiş) Paul Natorp'a 14 Temmuz 1923'te yazdığı yanıt mektubunda, bundan böyle "mevcudiyetimin nasıllığı aracılığıyla (...) ortalığı kızıştıracağım; on altı kişiden, kaçınılmaz olarak birkaç işbirlikçinin yanında birkaç çok ciddi ve zeki insandan oluşan bir keşif birliği de benimle geliyor."

Yani Heidegger'in hedefi, Marburg'u bir hücumla fethetmektir. Ne Marburg'u, bütün düşünen dünyayı!

Kötü Komşuluk

Dediğimiz gibi, Cassirer'in sabrını taşırmak kolay iş değildi. Çalışkanlığı ve üretkenliği, 1922/1923 kriz yıllarından hiç etkilenmemiş gibi görünür. *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin birinci bölümünü bitirir ve hemen ikinci cildin hazırlıklarına geçer. Bu cilt mitik düşünce olgusuna ayrılacaktır: Çünkü hem mitler hem de onlara bağlı ritüel ve tabular da insana en eski zamanlardan beri dünyada yönünü bulması için davranışlarına kılavuzluk eden birer form sunar, hatta sembolik form oluşumunun asıl kökenini oluşturur. Çocuklarla birlikte Viyana'daki akrabalarının yanında kalan karısına 5 Temmuz 1922'de, Hamburg'daki villalarının çalışma odasından, din tarihi ve etnografi kitaplarının arasına gömülmüş halde, "Benim için tasalanmana gerek yok. Hep olduğu gibi yalnızlığa mükemmel katlanmakla kalmıyor, aksine onu düpedüz arıyorum, çünkü son zamanlarda biraz gerilen sinirlerim için en iyi ve kesinlikle işe yarayan tek ilaç o,"[9] diye yazar. Fakat önceki ayın olayları, onu da es geçmemiştir. Gerçi kendi çocukları da özellikle de Cassirerlerin o zamanlar 14 yaşında olan kızları Anna, okul yolunda "komşu evlerden gelen seslerle" birkaç defa hakarete uğramıştı, ama şimdi meydana gelen olay, sınırların aşılmasında yeni bir boyuta işaret ediyordu. Ernst Cassirer bile artık kendini tutamıyordu:

Hamburg, 10 Haziran 1922

Sayın Bayım!

Dün öğleden sonra evde bulunmamamdan istifade ederek karıma ve kayınpederime yaklaşıp onlarla bir sohbete girişmiş ve sonunda onlara kanalın öbür tarafından bazı küfürler savurmuşsunuz. Size hiç takdim edilmemiş bir hanıma ve 76 yaşındaki yaşlı bir beyefendiye karşı bu tavrınız, kendi kendini izah etmektedir: Bunun nitelikleri hakkında herhangi bir şey eklemek lüzumsuz olur. Sizinle komşu olduğumuzdan beri size karşı sınırı çok keskin ve açık olarak çizmiş bulunuyorum ve bu sınırları aşmak için başka bir denemede bulunmamanızı acilen rica etmek zorundayım. Şimdiye kadar sizin cinsinizden insanlarla ilişkiden tamamen kaçınmaya daima başarıyla çaba göstermişimdir ve tıpkı mahalledeki diğer babalar gibi, çocuklarımın eğitimini de gözeterek, oğlunuzla her türlü temasın önlenmesinde ısrar etmek zorundayım...[10]

Ne olmuştu? Birkaç gün önce, Cassirer'in arsasının bahçesiyle sınırdaş olduğu, Alster'in bir kolunun diğer tarafındaki bir komşu, beyefendinin adı Hachmann'dı, Profesör Cassirer'in hanımının mutlaka büyük bir nezaketle dile getirdiği, görünüşe göre gayet baskın ve sinir bozucu gürültüsüyle hem Cassirer Hanım'ın yazın bahçede kitap okumasını hem de Hamburg'tan ziyarete gelmiş babasını hassas bir ölçüde rahatsız eden Hachmann ailesinin yedi yaşındaki oğlunun, kendi bahçelerinde değil de başka bir yerde oynayıp oynayamayacağı ricası karşısında şunları haykırmıştı: "Ya siz bizi rahatsız etmediğinizi mi sanıyorsunuz? Sırf görüntünüz yeter — Hepinizi Filistin'e göndermeli."[11]

Amerika'daki sürgünden geriye dönüp baktığında Toni Cassirer, çitin ötesiyle bu kavganın derin bir kopuş olduğunu anımsar: "Almanya'dan kopuşum o günden itibaren başladı." Burada fark yaratan, Hachmann'ın nefretinin utanmaz ölçüde doğrudan açığa

çıkması değil, Toni Cassirer'in Weimar Cumhuriyeti'nin bu ilk kriz yıllarında antikapitalizm, antikomünizm ve antisemitizmden oluşan patlayıcı bir karışımın, en yüksek eğitimli katmanlar arasında bile gitgide daha fazla taraftar bulmasını ve kamuoyunda kabul görmesini kesin olarak duyumsamasıydı.

Ernst Cassirer'e gelince, mektubu, bu dinamikle bağlantılı olarak gitgide daha gündelik bir hal alan güçlüklerinden, şahsen kesin sınırlar çizerek, burjuva etiketleri aracılığıyla ve bir alim olarak kendi kararıyla kendi ortamlarına ve kendi dört duvarına çekilerek kaçınabileceğini sandığını fazlasıyla göstermektedir. Ama hepsinden önce o yaz günlerinde ona, vatanı Almanya'ya, özellikle de Hamburg'a ruhen veda etme düşüncesinden daha uzak düşen bir şey olamaz. Ne de olsa ancak şimdi ve belki de ilk defa tam olarak takdir gördüğünü, tam olarak kabul gördüğünü hissetmektedir. Bunun nedenlerinden biri de Cassirer'in de yaşamının bu aşamasında hakiki düşünme mekânını keşfetmesidir. Onun durumunda söz konusu olan, Kara Orman yamaçlarında ıssız bir kulübe değil, dünyanın en nüfuzlu bankacı ailelerinden birinin evladı olarak otuz yıldan fazla bir zamanda, kültür ve bilim tarihi hakkında on binlerce ender ve özgün çalışmayı biriktirmiş ve tamamen kendine özgü bir sistemle düzenlemiş bir kültür bilimcinin kütüphanesidir. Sözü edilen, Cassirer'in 1920 kışında ilk defa girdiği ve takip eden on yıl boyunca yaratıcılığının asıl esin kaynağı, Abraham ("Aby") Moritz Warburg'un kütüphanesidir.

İyi Komşuluk

Bu bir şoktu: Cassirer, Warburg koleksiyonunun idari kütüphanecisi olan Dr. Fritz Saxl onu bir saat kadar, incelikle ama son derece garip dizilmiş dolapların ve rafların arasında gezdirdikten sonra, "Bir daha asla o yere dönmemem gerek, yoksa kendimi ebediyen bu labirentte kaybedeceğim,"[12] diye mırıldanır. Sırf araştırma literatürünün zenginliği ve dünyanın her yanından özenle temin edilmiş kaynaklarının bir hazine kadar ender olmasıyla kalsa iyiydi. Ancak Cassirer'e için asıl mucize bu kütüphane fikrinin

kendisinde, yani bu kütüphaneyi bir araya getiren ve düzenleyen o zihinsel gayedeydi.

Çünkü burada ciltler, alfabetik sırayla ya da yıl sayısına göre dizilmemişti, aksine Warburg kitapları kendi tasarladığı ve "iyi komşuluk" adını verdiği bir sisteme göre düzenlemişti. Bu sistemin temelinde, insan kültürünün aslında ne olduğu, özünde hangi özellikler taşıdığı ve son birkaç bin yıldır gelişiminde onu hangi dinamiklerin belirlediği hakkında bir araştırma programı yatıyordu.

Bu yüzden tüm koleksiyon dört bölüme ayrılmıştı, bunların her biri de dört felsefi temel kavrama dayanıyordu. Bunlar (günümüze kadar) şöyledir:[13]

Yönelim İmge Sözcük Davranış

Kütüphanenin asıl beyni olan Warburg, "Yönelim" kavramıyla ilk olarak, dünyanın bizim gibi varlıklar için kesinlikle kendiliğinden anlaşılmadığını tespit eder. İnsan bu dünyaya sadece geniş ölçüde korumasız ve sezgisiz değil, hepsinden önce geniş ölçüde bilgisiz olarak gelir. İşte düşüncesi ve davranışıyla, dünyayla bütün ilişkisiyle ilk önce kendine temel bir yön verme ihtiyacı, kültür denilen şeyi doğurur. Bu zaten Kant felsefesinin de asıl çıkış noktasıdır. Bu nokta, Cassirer tarafından da açıkça paylaşmakla kalmaz, aksine o zamanlar henüz başlangıç aşamasında olan başyapıtının asıl temelini oluşturur. Böylece Warburg kütüphanesi yönelim kavramı altında, insanın en temel yön bulma ihtiyacının birer merkezi kültürel sonucu olarak batıl inançlar, büyü, din ve bilimler hakkındaki eserleri dizer.

Warburg sisteminde "imge", "sözcük" ve "davranış" bölümleriyleyse, bu yön bulma çabalarının hangi formlar ve araçlar aracılığıyla sürekli kılınabileceği sorusuna şimdiden üstü örtülü bir yanıt verilir. Yani tam olarak Cassirer'in felsefesinde "sembol" ve "sembol sistemi" dediği şey aracılığıyla.

Warburg "imge" başlığı altında süsleme, grafik veya resim sanatı hakkında eserleri sınıflandırır. "Sözcük" başlığı altında

ibadet kalıplarını, duaları, efsaneleri ve sanatsal edebiyatı. Son olarak "Davranış" başlığı altındaysa sembolik şekillendirme aracı olarak insan vücudunun kendisini araştıran kitapları, yani kutlama ve dans kültürü, tiyatro veya erotizm hakkındaki incelemeleri.

Cassirer bu yüzden daha ilk ziyaretinde, bu kütüphanenin tam olarak 1917'de tramvayda kendisine gelen ilhamdan beri kendi yaratımına kılavuzluk eden plana ve odak noktalarına göre tasarlanmış ve düzenlenmiş olduğuna dair gayet garip, hatta mucizevi bir duyguya kapılmış olmalı: Warburg kütüphanesinin temel yapısı hem içerik hem de şekil olarak kendi sembolik formlar felsefesinin temel yapısıyla tam olarak örtüşür!

Fakat bununla da kalmaz, bu kütüphane en belirleyici bir esin adımıyla, Cassirer'in eserinin planlanmış sistem mimarisinin ötesine geçer. Çünkü zaten kendi başına son derece orijinal bu düzenleme sistemi içinde artık tutarlı olarak kronolojik şekilde ilerlemek ve kültürün totem, ritüeller ve mitostaki kült olarak başlangıcından modern doğabilimlerine kadar sürekli bir tırmanma hareketi halinde, hakiki dünya bilgisine doğru gelişmesini sistemleştirmek yerine, Warburg kütüphanesinin raflarında "iyi komşuluk" ilişkisinin iç düzenleme ilkesi hâkimdir. Buna uygun olarak çok çeşitli disiplinlerden ve dönemlerden eserler, arayış içindeki araştırmacının aklına hiç düşünülmemiş olası akrabalık, erişim benzerliği ve yaratıcı etkileşim ilişkileri getirecek şekilde yan yana dizilidir. Örneğin kimyanın temel eserlerinin doğrudan komşusu, simya hakkında kitaplardır; Antik işkembe falı hakkında araştırmalar, astroloji ve modern cebir hakkında incelemelerin yanında yer alır.

Raflardaki Ütopya

Warburg'un koleksiyonu, çok farklı kaynaklardan gelen çok farklı erişim yollarının karşılıklı olarak birbirini etkilediği ve de ittiği eşzamanlı olayların süregiden bir kültürel eşzamansızlığı düşüncesini temel alır. Üstelik sanki ilgili dönemlerin ve bunların araştırma odak noktalarının sırtında, arka planda ve sessiz sedasız etkili olan ve önemli değişiklikleri arka planda meydana getiren bilinçdışı bir

kültürel bellek gibi bir şeyin var olduğu kanısı, Warburg'un düzen sistemini taşır. Warburg'un çekirdek düşüncesine göre semboller ve insanlar birbirini sürekli eğitir, burada insanın düşündüğü, konuştuğu, sövdüğü, yalvardığı, kehanette bulunduğu, sorduğu, araştırdığı, kısacası dünyada yönünü bulmasına yarayan semboller, bu sembolleri kendi dönemlerinde kullanan ve kendi çıkarlarına uygun olarak benimseyen varlıklardan çoğunlukla çok daha eski ve belli bir anlamda daha bilgedir. Daha açığa çıkarılacak çok şey, konuşturulacak çok suskun bağlantı ve düzenek vardır. Bu yüzden Warburg'un kütüphanesini, Yunan hafıza tanrıçası Mnemosyne'nin korumasına teslim etmesi çok tutarlıdır.

Cassirer bu kütüphaneye adımını attığı günden itibaren, düşüncesi kütüphanenin kültür vizyonunun düzenine daha da yaklaşmaya başlar. İlk başta adım adım, ama kesintisiz ve artan ölçüde. Warburg'un raflarında kesin olarak ayrılmış tek tek disiplinler, araştırma sahaları ya da sabit olarak çerçevelenmiş kültür dünyaları yoktur. Bu raflar, düzeniyle ziyaretçiyi ister gelecekte ister bugün, isterse geçmişte olsun, henüz ele geçirilmemiş olanı zevkle ele geçirmeye teşvik eden, tamamen tabulardan arınmış bir ortamdır.

Acaba Bayan Cassirer ile Bay Hachmann'ın sabitmiş gibi görünen tüm sınırların, öğrenilmiş antipatilerin ve farklılıkların ötesinde, Warburg'un kütüphanesindeki kitaplar gibi yan yana durabildiği bir dünya nasıl olurdu? Bu kütüphane doğru anlaşılırsa, bir ortaklık ve hep birlikte her şeyle bağlantılı olma ütopyasından başka bir şey değildi, ama bunu fark etmek ve tanımak için bazen sadece küçük bir adımı veya unutma akıntılarının üzerinden sıçramayı gerektirir.

Warburg'un kültür bilimi kütüphanesinin Cassirer için temsil ettiği olay, 1920 yılında tamamen hazırlıksız olarak onu yakalar. Berlin'den Hamburg'a atanmayı kabul ettiğinde, bu kütüphanenin varlığından habersizdir. Fakat tam aksine kütüphanenin işletmecileri için aynı şey geçerli değildir. Cassirer Warburg binasının odalarına ilk girdiğinde, kütüphaneci Dr. Saxl karşısındakinin kim olduğunu tam olarak bilmektedir. Cassirer'in ziyareti bekleniyordu

ve bu hedefe yönelik olarak kasten beslenmişti. Saxl, Cassirer'in ilk ziyareti hakkında Warburg'a şunları bildirir:

> Böylece ikinci odada "sembol" dolabından başladım, çünkü Cassirer'in buradan yola çıkarak probleme en kolay yaklaşacağını tahmin ettim. O da irkilerek bana hemen, bunun onu çok uzun zamandır meşgul eden ve o sırada üzerinde çalıştığı problem olduğunu açıkladı. Fakat sembol kavramı hakkında sahip olduğumuz literatürün sadece küçük bir kısmına hâkimdi, sizin görsel yaklaşımınızı (sembolün mimik ve sanatta görülür kılınmasını) ise hiç bilmiyordu. Cassirer hemen konuyu kavradı ve bir saatten uzun bir süre dolapların nasıl yan yana dizildiğini, bir düşüncenin nasıl diğerinin yanına geldiğini göstermeme izin verdi. Bu nitelikte bir insana kılavuzluk etmek güzeldi.[14]

Cassirer ilk başta huşu içinde bu labirentin içine bir daha geri dönmemesi gerektiği izlenimi edinmişken, birkaç ay sonra açıktan açığa burada yıllarını geçirmeyi arzulayacaktır. Ve bunu yapacaktır. Cassirer entelektüel açıdan hayallerinin mekânını keşfetmiştir. Kütüphane de aslında tasarlanmış olduğu araştırmacıyı. Kütüphanenin idari personelini de kapsayan, mükemmel bir ortakyaşam ilişkisi gelişir. Cassirer'in net kitap istekleri, bundan böyle koleksiyonun kapsamını genişletirken, Dr. Saxl ve çalışanları da ne zaman yeni bir araştırma sorusu ortaya çıkacak olsa Cassirer'e danışarak onu kütüphanenin ruhuna uygun bir incelemeye teşvik ederler. Bu muhteşem verimli işbirliğinin ilk sonucu olarak, temmuz 1922'de Cassirer'in "Mitik Düşüncede Kavram Formu" adlı yazısı çıkar.

Mitosun Çıkış Noktası

Cassirer kendi düşünce yolu için çok önemli bu eserde, (modern doğabilimlerininkinin aksine) mitik kavram ve dünya inşasının özel niteliklerini araştırır. Nasıl ki Heidegger, Aristoteles üzerine araştırmalarında bir arkeolog ya da patlayıcı uzmanı gibi belli bazı kavramsal temel ayrımların tüm düşüncemizi bugüne kadar

ne ölçüde belirlediği ya da bozduğu sorusunun peşinden gidiyorsa, Cassirer de mitik kavram biçimi araştırmasıyla kültür tarihimizin tahmini başlangıç noktasına gider ve düşünmenin bu acayip ilk tabakasının, dünya anlayışımızı bugüne kadar ne ölçüde etkilediğini ve şekillendirdiğini açığa çıkarır.

Cassirer mitik düşüncenin, salt usdışı ve keyfi olmanın çok ötesinde, en üstün kesinliğin, zorunluluğun ve tutarlılığın damgasını taşıdığını fark eder. Ne de olsa bu düşüncenin kavramsallıkları, evrendeki her şey ve herkes için sabit ve kesin bir yer saptar. Bu ise totemin mantığını takip eden temel ve mutlak çekirdek ayrımları aracılığıyla gerçekleşir. Genel olarak bir sosyal topluluğu, ihtimalen kişinin kendi kavmini, kesin olarak ayırt edilen iki gruba ayırmakla ve bu ayrımı katı olarak tespit edilmiş nitelikler, özellikler ve hepsinden önce sınırı aşma tabularıyla sağlama almakla işe başlanır. Bu temel ayrımdan yola çıkarak alt gruplar oluşturulabilir, örneğin "belli bir totem işaretine sahip bir sınıfın erkekleri (...) yine belli bir totemle işaretlenmiş belli bir klanın kadınlarıyla evlenebilir." Böylece ilk önce bir düzen kurulur. Ama bu kadarı yetmez:

> Gerçekten de tek tek klanların totemlerine göre ayrımı, ilk başta içinde geçerli olduğu dar sosyal çemberden gitgide dışarı doğru genişleyerek, sonunda düpedüz tüm varoluş çemberlerine, ister doğal isterse zihinsel olsun tüm alanlara geçer. Totemci düşünce biçimi aracılığıyla sadece bir kavmin üyeleri değil, içinde bulunan her şeyle birlikte tüm evren gruplar halinde toplanır.[15]

Ayrıca düpedüz var olan her şeye sabit bir yer ve değer tahsis etmeyi sağlayan bu muazzam aktarım başarısı, mitik düşüncede benzerlik ilişkileri üzerinden elde edilir. Fakat bu benzerliğin burada asla, kökeni öznel düşüncemizde yatan "salt" bir ilişki olarak kavranmayıp, aksine gerçek bir kimliğe işaret etmesi, mitik düşüncenin belirleyici özelliğidir: Şeyler özünde herhangi bir şekilde bir olmaksızın, benzer gibi *görünemez*.[16]

İşte totemizmin değer ayrımlarının, ağır değerlerle yüklü olduğu ve böylece mutlak dışlama ve kapsama mantıklarını destekleme (ne de olsa ilk düzenleme edimleri bundan ibarettir) özelliği taşıdıkları fark edildiğinde, kültür gelişimimizin temelinde yatan bu düşünme biçiminin politik-ahlaki önemi de görünür hale gelir. Bu gündelik dilimizde örneğin birine "solcu köpek" denilmesi gibi bir hakarette gösterir kendini. Burada dipteki birkaç değer vurgusu aynı anda harekete geçirilir. Temel bir ayrım olarak tüm Batı kültürüne sızmış "sol" elin "sağ" ele kıyasla daha alçak değerde olduğu vurgusuyla, İbrahimi dinlerden ve bunların totemci temel ayrımlarından çıkan, köpeğin (ya da domuzun) soysuzluğu ve kirli olması varsayımı. Yani mitik kavram biçiminin değer biçen gücü, dilsel olarak tam ortamızdadır. Hatta açıkça, istesek de istemesek de, her sözcükte bizimle konuşur — hepsinden önce de bizim ağzımızdan.

Yeni Aydınlanma

Cassirer için bu gibi arka planları çözümleyerek açığa çıkarmak, tam Kantçı anlamda aydınlanmanın peşine düşmek demekti. Bu da "insanın kendi kendini içine ittiği o olgunlaşmamışlıktan çıkışı" mümkün kılmak manasına gelirdi, Sonuçta bu olgunlaşmamışlık, her şeyden önce, düşüncelerimizi ve dolayısıyla dünyaya tüm erişimimizi yönlendiren kavramların altında gerçekte neler yattığı hakkında belirsiz ve sorgulanmamış kalmayı istemekten ibaretti.

Heidegger de 1922'de hermenötik duruma işaret ederken tam olarak aynı tembelliğe, ya da kendi deyişiyle kaygısızlığa savaş açar. Fakat Heidegger bunu yaparken açıkça mevcut kavramların, özellikle de felsefi olanların mecburi "yıkım"ından bahseder. Cassirer'in analizleriyse bunun aksine mevcut kavramların temelden yıkımı hedeflemez — bu yıkımın sonu, yine mecburen mitik bir nitelikteki konuşmanın tamamen yeniden başlamasından başka nereye çıkardı ki? Tersine bu analizler ister mitik, ister dinsel ya da doğabilimsel olsun, her kavram biçiminin mecburen beraberinde getirdiği kendi olanaklarının ve olanaksızlıklarının bilincine varmaktan ibaret radikal bir aydınlanmacı dürtünün üzerinde yükselir.

Cassirer her modern kültürün, gelişiminin her anında maruz kaldığı merkezi tehlikeler olarak iki şeyi tespit eder. Birincisi: Her kültür açıktan açığa tekerrüre yatkındır, attığı gelişim adımlarının her biri geri döndürülebilir. İkincisi de: Tıpkı 1922 ve 1923 yıllarında olduğu gibi en yüksek derecede kriz, gerilim ve kargaşa dönemlerinde, bilhassa mitik düşüncenin sağladığına benzer, azami ölçüde düzenleyici ve değer biçici yorum kalıplarına geri dönerek yükü hafifletme tehlikesi mevcuttur.

Nehrin Ötesi

Bayan Cassirer ile Bay Hachmann arasındaki bahçe kavgası, bu zeminde mitik düşünceye bir geri dönüş anına örnek gösterilebilir: Hachmann nihayetinde totemci bir yaklaşımla "Almanlar" ve "Yahudiler" arasındaki temel bir ayrımdan yola çıkarak, Bayan Cassirer'in sırf kendi gözüne görünmesini ve yakınında bulunmasını bile bir hakaret, rahatsızlık, hatta kirlenme olarak duyumsayıp, aynı zamanda çok doğalmış gibi, her insanın ait olduğu topluluk vesilesiyle bu dünyada sabit ve önceden verili bir yeri olduğundan, kesinlikle ve yalnızca ona ait bir konumu olduğu varsayımından hareket ederek, tamamen mitik dünyaya inen basamaklarda durmaktadır. Somut olarak Yahudiler söz konusu olduğunda, bu yer Filistin'dir.

Bayan Cassirer de bunu böyle anlar: "Bay Hachmann kanalın ötesinden bana, hepimizi Filistin'e göndermek lazım diye bağırdığında, ağzından çıkan sözler sanki hepimizi çöpe atmak lazım der gibiydi. O zamanlar Filistin bu insanların kafasında basitçe bir küfürdü. Bizler içinse geleneklerine bağlı Yahudilerin ve Rus ve Polonyalı mültecilerin, yeni bir vatan bulmak için yöneldiği bir yerdi."[17]

Ama Cassirer'lerin geleneğe hiç de bağlılıkları yoktu veya mutaassıp hislere ve düşüncelere kapıldıkları kesinlikle olmazdı ve ilkel insanlar tarafından bu düşünce kalıplarına sokulmaya asla razı değillerdi. Zaten Cassirer'in kültür felsefesinin asıl merkezi noktasında yatan felsefi ilkellik ölçütü, kişinin mutlaka herhangi

bir kavram biçimine ait olduğunu hissetmesi değil, var olan her şeyi mutlak olarak kapsayan tek ve bir biçimin var olması gerektiği sabit fikrine kapılmasıdır.

Çünkü hiçbir kavramsal form, gerçekliğin hacmini dolduracak kadar zengin değildir. Ama diğer yandan her kavram biçimi kendi başına belli bir taşkınlığa yatkındır. Her kavram biçimi mutlak bir düzeni ve teslimiyeti, dolayısıyla da tüm diğer biçimleri düşmanca işgali hedefler. Deyim yerindeyse Cassirer için kültürel varoluşumuzun bu dürtüyle başımıza bela açması daima mümkündür:

> Belli bir fikirsel, duygusal ve düşünsel ayrım, ilk ortaya çıktığı yerde durup kalmaz, aksine bu noktadan çıkarak daha fazla etkili olma, daha geniş çemberler çizme ve sonunda varlığın tamamını kapsama ve herhangi bir şekilde "düzenleme" eğilimindedir.[18]

Bu mitos için olduğu kadar, modern bilim ve onun toptancı iç akımları (biyolojizm, fizikalizm, ekonomizm) için de geçerlidir. Din ve onun ruh hastası köktenci halleri için de... Sanat eserinin bütününü tek taraflı anlayan, sanatın bazı estetik açılardan totaliter bazı şekilleri söz konusu olduğunda da... Cassirer'e göre bir kişiye o anda en çok hitap eden temel ayrımların bu durdurulamaz taşkınlık dürtüsünü, bazen sıkıcı da olsa daima son derece aydınlatıcı, ilgili sembolik formların gizli akrabalıklarını gösterme ve betimleme sınırlarını açığa çıkarma çalışmasıyla tedavi etmek gerekir. Bu sonsuz, labirentimsi çalışma, kültürel yaratım sahasının kendisi kadar sonsuz ve labirentimsidir.

Cassirer 1922 ve 1923 yıllarında kendini tamamen bu çalışmalara kaptırır. Sadece ailesi ve karısı değil, özgür Hamburg şehri ve fakültesi de arkasında olduğu gibi, artık hayallerinin kütüphanesine de sahiptir. Maddi açıdan bile karanlık bir yolun sonunda aydınlığı görmektedir. Bu yüzden artık ailesinin geleceğinden, hatta çocuklarının yeterli beslenmesinden somut olarak kaygılanmaya başlayan eşine nisan 1923'te şunları bildirir:

> Bugün Bruno'dan [Cassirer'in yayıncısı] 1923'ün ilk çeyreğinin hesabını aldım. Bu üç ayda kitaplarımın 1240 nüshasını satmış, bundan bana bir milyon Mark'tan fazla bir ücret düşüyor. Böylece sadece borçlarımı ödemekle kalmadım, üstüne elimde yarım milyon kaldı.[19]

Kendine bir vatan bulmak. Evin borçlarını ödemek. Kitap tedarikini sağlama almak. Üstüne bir de yarım milyonu kenara koymak! Bütün bunlar Walter Benjamin için gerçekten de erişilecek şeyler değildi.

Girdapta

1922 yılı –bir kez daha– aslında Walter'in çıkış yaptığı yıl olacaktı. Benjamin'in Baudelaire çevirisini de yayımlamayı söz vermiş Heidelbergli yayıncısı Richard Weissbach'ın teşvikiyle, 1921 sonbaharında büyük bir umut ve hepsinden önce coşkuyla "Angelus Novus" adlı bir dergiyi hayata geçirmeyi planlamıştı. Derginin yazarları en yakın tanıdık çevresinden oluşacaktı ve şef redaktörü Dr. Walter Benjamin projenin hedefini, gözüne kestirdiği yazarlardan biri olan can dostu Gershom Scholem'e şöyle tarif etmişti:

> Her halükârda benim aklımdaki plan, gelişkin zihinlere kararlılıkla hizmet edebilmek için *ödeme gücüne sahip* okuyucuları zerre dikkate almayan bir dergi kurmak.[20]

Paul Klee'nin (Benjamin'in 1921'de Münih'te satın aldığı) bir çiziminin adını taşıyan ilk baskı, 1922 başında esasen baskıya hazır haldeydi. Fakat Benjamin'in durmaksızın sıkıştırmasına rağmen, Weissbach dergiyi bekletir. Ekonomik risk, yayıncı için fazla büyüktür. (Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" hakkındaki önsözünü de kapsayan) Baudelaire çevirilerinin yayımlanması da yıl boyunca kıvrana kıvrana ertelenir, ama Weissbach somut bir tarih veremez. Yükselen enflasyon elbette kâğıt fiyatlarını da artırır ve tüm kitap sektörünü daha temkinli olmaya zorlar. Bu gelişme, mutlaka uçarı

bir marjinal olmak isteyen ve öyle de olan Benjamin gibi birinin, bir yayıncıya ulaşma yollarını tıkar. Yayımlanmış kitapları sorulduğunda, 1922 yılına gelindiği halde, verebileceği tek bir dürüst yanıt vardır. Hiçbir yankı uyandırmadan kalmış doktora tezinin dışında, hiçbir şey.

Yani Benjamin'in kendini bir yayıncı sanmasıyla gerçeklik arasında hâlâ geniş bir uçurum vardır. Aynı şey, bununla yakından bağlantılı olarak, akademik ihtirasları için de geçerlidir. 1922'de doçentlik için dur durak bilmeyen bir gezgin tüccar gibidir. Şu ya da bu şekilde kapısını çalmadığı hiçbir büyük Alman Üniversitesi kalmamıştır. Hangi dalda ve kimin yanında olacağını tam olarak söyleyemese de hepsinden önce Heidelberg'de bir şansı olduğunu sanır. Felsefe mi, Alman dili mi, yoksa sosyoloji mi... Jaspers mi, Lederer mi, yoksa Alfred Weber mi? Benjamin hepsiyle yakın temasa geçmeye çalışır.

1922'nin sonbaharında durum onun için de ciddiyet kazanır. Baba ocağıyla bağlantıları artık tamamen kopmuş gibidir. Benjamin'in babası, oğlunun bankacı olmasında ısrar ederken Walter ilke olarak her şekilde para kazanmaya açık olduğunu açıklar; tabii bu, doçentlik planlarını altüst etmediği sürece. Fakat somut bir doçentlik pozisyonu olmadığı için bu şartı boşa çıkar. Ve böyle bir pozisyonu hakkıyla elde etmek için yeterli zaman ve huzur olmayınca ya bankacılık yaşamı ya da ailesinin desteğinin temelli kesilmesiyle karşı karşıyadır. 1922'de Benjamin'in kendine ait bir geliri yoktur.

İnsanın böyle bir dönemde nasıl dibe vurabileceğini, ekimde dostu Erich Gutkind örneğinde gözleriyle görür (Benjamin'in henüz 1921'de Güney Almanya'daki bir çiftlikte birlikte bir taşra komünü kurmayı tasarladığı Gutkind'in ta kendisidir):

> Halimiz fena. Gutkindlerinkiyse feci gibi görünüyor. Annesinin durumu hep eskisi gibi olduğundan, Erich birkaç gün önce (...) margarin tüccarı olmaya karar verdi. (...) Ama bu işte başarılı olması için Tanrı'nın da satışlara yardımcı olması gerek.[21]

Benjamin sadece kısa süre sonra şunları not alır:

> Gutkind'in (...) teşebbüsüyse tam bir fiyaskoyla –dört gün içinde yüz elli Mark kadar bir kazançla– yani yol masrafları çıkarıldığında neredeyse zararla sona erdi. Ben de buna benzer ama daha kolay bir yoldan gitmeye çalışarak, kitap alıp satmayı denedim ve şehrin kuzeyinden aldığım kitapları batısında satıyorum, bu esnada eski kitaplar ve piyasası hakkındaki bilgilerim işime yarıyor... Ancak eskicilerde veya küçük antikacılarda hazine aramak ne kadar sürükleyici olsa da bu iş son derece yıpratıcı (...) bu yüzden çalışmam öyle bir duraksadı ki ara vermem gerekiyor.[22]

"Çalışma", Benjamin için ömrü boyunca kendi düşüncelerini yazı halinde geliştirmekten başka bir anlam taşımaz. Durum ne kadar hazin, hatta tamamen umutsuz görünse bile, onun için burada bir hareket sahası, bir ödün, bir seçenek söz konusu değildir. En iyisi daha o zamanlar ilk defa ortaya çıkmakta olan ücretli bir doçentlik pozisyonunda bir tez yazmak, hâlâ kendi yaşam biçimini kurtarmanın tek makul yolu gibi görünüyordur. Benjamin bu ölçüde fedakarlığa ve de aşağılanmaya hazırdır.

Benjamin söz konusu olduğunda bununla ilgili engeller gerçekten de bilhassa zorludur. Birincisi Alman profesörleri arasında, asla aynı anda birden fazla Yahudinin doçentliğini kabul etmemek gibi üstü örtülü bir kural vardır. Diğer yandan Benjamin'in özgeçmişinden, sahte bir hastalıkla askerlikten kaçtığı açıkça ortadadır. Bunun hiçbir yerde bir faydası olmaz. Birçok profesör için bir çeşit ret ölçüsüdür. Böyle birini teşvik etmek olmaz.

Ekibin Üçüncüsü mü?

Benjamin bu yüzden aralık 1922'de bir kez daha Heidelberg'in kapısını çalar, ama bu kez bilhassa acınası bir durumda. Bütçesine uygun bir barınak bulmak gitgide zorlaşmaktadır. Yılın son ayı boyunca ilkel de olsa sıcak bir oda kiralar:

> Odanın en büyük dezavantajı, iki aylık bir bebeği olan bir proleter ailesinin mutfağının yanında olması. (...) Ama benim için hiç alışılmış olmayan bir Stoacılıkla konuya yaklaşıyorum — her ne kadar bebek 1) geceleri benim yanımda uyusa 2) yedi aylık doğduğu için hayata karşı bilhassa acı bir haykırışla bağırsa da. Bu pazar günü herkes evde olduğundan, tamamen cehennem azabı gibiydi."[23]

Yani Cassirer gibi Benjamin'in de başı komşu çocuklarıyla beladadır. Ancak içinde bulunduğu durumda ne kesin bir sınır çizmek ne de bir burjuva etiketiyle bir yere atanarak kurtulmak mümkün değildir. Fakat bu, Benjamin ve ailesinin bu en zor zamanlarda bile gerçekten maddi olarak tükenip evsiz kalma tehlikesiyle karşılaştıkları anlamına gelmez. Hepsinden önce Dora'nın Viyana'daki ailesi hâlâ destek sağlıyordu. Benjamin 1922'de şef redaktör, büyük eleştirmen, kitap antikacısı ve doçent adayı olarak şahsen memleketi dolaşıp bu esnada tamamen alaydan yoksun olarak "çok çeşitli meşgalelerin sıradışı girdabı"ndan yakınırken, Dora oğlu Stefan'la birlikte teyzesinin Avusturya'nın Semmering dağı eteklerindeki dinlenme yurdunda uzun aylar geçirir — yani Toni Cassirer'in anne babasının tatil evlerinin hemen yakınında.

Hayır, henüz tüm ağlar kopmamıştır. Jaspers eylül 1922'de Heidegger'in Heidelberg'e yolculuğunu, böyle bir masraf Freiburglu doçentin ailesinin bütçesini aşacağından, bin Mark'la desteklemenin kesinlikle şart olduğunu düşünürken, Benjamin aynı dönemde bu parayla Berlin, Göttingen, Frankfurt ve Heidelberg antikacılarını talan edip hiç tereddütsüz kişisel koleksiyonu için şu ya da bu ender kitabı satın alıyordu.

İşte yine Jaspers. O, Benjamin'in aralık 1922'de Heidelberg'de bulunmasının başlıca nedeniydi. Benjamin 6 Aralık 1922'de dostu Scholem'e, "Üniversite meselelerinin ne olacağını henüz bilmiyorum," diye yazar, "(...) Jaspers'e takdim edilmeyi denemek için elimden geleni yapacağım." Benjamin'in o zamanlar Jaspers'la Heidegger arasında henüz kurulmuş "savaş ortaklığı"ndan haberdar

olması hiç muhtemel görünmese de tamamen olanaksız da değil. Acaba bu onu gerçekten alıkoyar mıydı, ya da rahatsız eder miydi?

Benjamin son aylarda defalarca reddedildikten sonra, daha 1921'de Jaspers'in derslerine dinleyici olarak katılmıştı (o zamanlar Jaspers'i "gayet iyi"[24] buluyordu), çünkü çiçeği burnunda felsefe ordinaryüsü, onun son hakiki umutlarından biriydi. Bir Yahudi kadınla evli olan Jaspers, bu yıllarda yenilikçi olduğunu sanan tüm genç düşünürlerin üzerinde hemfikir olduğu en küçük ortak baş düşmanın, yani Yeni Kantçılık ekolünün darlığından ve gelenek kısıtlamalarından uzak, daha sıradışı ve özgür bir felsefe anlayışını temsil ediyordu. Ve tıpkı 1922'de çaresizlik içinde iş arayan Heidegger gibi, Benjamin de o kış kendine özgü, yeni ve son derece iddialı bir başvuru yazısını çantasında taşıyordu. Bu deneme o kadar güçlü, zengin tezlere sahip ve yöntemsel olarak inceliklidir ki açıkça hissettiği ve bariz dile getirdiği üzere, "gelecekteki çalışmalarının yönteminin yolunu önceden çizer". Söz konusu olan, Goethe'nin "Seçme Akrabalıklar" romanıyla yaklaşık yüz sayfalık bir eleştirel hesaplaşmadır.

Goethe Weimar'da

Benjamin'in felsefeye el attığında hep yaptığı gibi bu metinde de söz konusu olan, basitçe her şeydir. Hepsinden önce de kendi yaşamının durumunu netleştiren bir yorumdur. Çünkü bu yıllarda etkili olan merkezkaç güçler, hepsinden önce Dora'yla evliliğini kopma noktasına getirmişti. Elbette Heidelberg Üniversitesi o zamanlar kıtanın sosyalbilimler alanındaki fenerlerinden biriydi, Max ve Alfred Weber kardeşler orada modern sosyolojinin asıl zeminini oluşturmuş, hukukçu ve hukuk felsefecisi Gustav Radbruch orada hayranlık duyulan bir kişi olmuştu, genç Georg Lukács orada roman teorisini yazmış, Friedrich Gundolf Heidelberg'den Alman filolojisine hâkim olmuştu, Stefan George ise 1921 yazında, bir zamanlar Hölderlin ve Hegel'i zihinsel dehalarının doruklarına tırmandıran şato yıkıntıları arasında düşüncelere dalmış dolaşıyordu. Filozoflar için de Jaspers'la yeni bir yıldız parlamaya başlamıştı.

Fakat Benjamin'in 1921'den itibaren düzenli ve uzun haftalar boyunca Heidelberg'in eski merkezinin sokaklarında dolaşmasının asıl sebebi, heykeltıraş Jula Cohn'dur. Benjamin bu kadına, daha Berlin'deki bir arkadaş toplantısında bir araya geldikleri ilk anda âşık olmuştu — tabii ki umutsuzca ve kalıcı bir başarısızlıkla. Ama iş bununla bitmiyordu. Jula Cohn ise aynı esnada Benjamin'in eski okul arkadaşı Erich Schön'e aşıktı. Schön ise neredeyse gerçek ya da ilginç olamayacak kadar banal bir şekilde, Benjamin'in karısı Dora'yla 1921'den beri açıktan açığa bir ilişki yaşıyordu. Gerçekten de o zamanlar Almanya'daki her çocuk bile, bu çapraşık dörtlü ilişki çemberinin klasik örneğini gösterebilecek durumdaydı: Goethe'nin karmaşık ilişki romanı "Seçme Akrabalıklar".

Benjamin 1921'in son günlerinde Berlin'deki yazı masasının başında oturup doçentlik hedefi için tekrar bir denemeye giriştiğinde, yazınsal eleştirinin asıl görevleri ve yöntemleri hakkında doktorasında ulaştığı kanıları temel alarak, Goethe'nin eserleri ve dünya görüşü üzerinde uzun yıllardır sürdürdüğü çalışmalarını, yaklaşık yüz sayfalık bir incelemede toparlamak için kendi içinde bulunduğu ilişki çemberi, esas etken olmuştu.

"Goethe'nin Seçme Akrabalıkları"[25] başlıklı, bugün bile Benjamin'in başyapıtlarından biri sayılan bu son derece yoğun metin, klasik bir roman yorumu kisvesine bürünür. Ama gerçekte Benjamin'in Goethe'nin bu romanıyla –hatta tahminen Goethe romanıyla– bu hesaplaşması, burjuva evlilik kurumu, dolayısıyla da bütün olarak burjuva toplumunun çekirdek hücresi üzerine düşünülebilen en kapsamlı eleştirisini, hatta deyim yerindeyse bir meditasyonu sunar. Başka bir deyişle söz konusu olan, modern burjuva toplumunu, temelindeki özgürlük ve kendini gerçekleştirme vaatleriyle gerçekte bir arada tutan gizli güçleri ve dinamikleri deşifre ederek açığa çıkarmaktır. "Seçme Akrabalıklar" içindeki Benjamin için bu *mitik güçler*, nihayetinde mecburen uğursuz, insanı aciz bırakan ve daraltan düşünce kalıpları ve dinamiklerdir. Buradan yola çıkarak, özgür olduğu ve kendi kendini belirlediği tahmin edilen öznenin, bu güçlerin ve tasavvurların çoğunlukla gizli kalan bu etkisinden

nasıl başarılı olarak kurtulmayı ve sadece gerçek aşkı değil, aynı zamanda gerçek, mutluluk veren bir evliliği de mümkün kılan bir yaşam sürdürmeyi becerebileceği sorusunu yanıtlar.

Benjamin'in makalesi, kuşkusuz bu iki eşzamanlı yazı hakkında bilinçli bir bilgiye sahip olmadan, Cassirer'in mitsel kavramsal form üzerine yazısının iki merkezi düşünce motifini ve güdüsünü, Heidegger'in "hermenötik durumun göstergesi"yle bağımsız bir teoride birleştirir. Yani, gerçek bir evliliğin –daha geniş anlamıyla gerçek, özgür, fiiliyatta var olan bir yaşam biçiminin– olasılığının koşulları hakkında bir kuram. Cassirer gibi Benjamin de bu özgürleştirici bilinçlenme sürecinin arka planında daima mevcut olan mitik düşünce kalıplarının kültürümüz üzerindeki etkilerini açığa çıkarmanın gerekliliğini görür. Jaspers'in dostu Heidegger'in aynı yıl yaptığı gibi Benjamin de insanın cesurca başka, daha derin bir varoluş biçimine sıçramasını mümkün kılan, aşırı durumlarda kendini gösteren belli bazı açılımları hedef alır. Üç yazarın hepsi, (Kant'la) emindir ki: Dünyadaki yöneliminin hakiki koşullarının farkında olmayan bir insan, bir özne, bir varoluş, hakikaten özgürce karar veremez. Hakikaten reşit değildir. Ve Benjamin'in herhalde buna ekleyeceği üzere, sadece reşit insanlar evlenmelidir — hatta gerçek anlamda evli olabilir.

Daha Fazla Işık

Demek ki üç yazar da aynı dönemde, modern akılcı özneyi tutarlı bir kavramsal *eğitimden koparma sürecinden* geçirerek, gerçekten onun içinde ve onun aracılığıyla etkili olan dilsel güçleri, aslen görünür olacakları ve dolayısıyla da gerekirse tedavi edilebilecekleri yere, yani ışığa çıkarmanın felsefi olarak şart olduğunu fark eder.

Benjamin daha denemesinin en başında, Goethe'nin romanındaki, her biri burjuva eğitimi anlamında son derece kültürlü olan dört kahraman hakkında şu tespitte bulunur:

> Fakat bunlar yüksek kültür düzeyleriyle, bu kültürü bastırmaya gücünün yetmediği sürekli kanıtlamasına rağmen, her daim

hâkimiyeti elinde tuttuklarını iddia ettikleri birtakım güçlere tabidirler.[26]

Böylece Benjamin, aynı zamanda Cassirer, Heidegger ve tabii Wittgenstein'ın da sahip olduğu bir kuşkuyu dile getirir: Modern öznenin empatik özgürlük bilinci, tam da kendi kendini belirleme çabasıyla tamamen özgür ve egemen olduğunu sandığı yerde, ket vurma ve karartma süreçlerine bağımlıdır ve bunlar gözden geçirilmedikleri sürece sonunda sefalete, hatta toplumsal çöküşe sürüklenilmesi kaçınılmazdır. Ancak modern, özgür burjuva öznenin kendi hür iradesiyle yaptığı tercihin en güzel örneği, elbette evliliktir. Goethe'nin romanının başlığıyla bile telkin ettiği üzere, reşit olan özne tam da burada doğanın son sınırlarını aşarak, en yabancı insanları bile tamamen kendi iradesiyle en yakın akrabası olarak seçebilir.

Özgürlük mü, Kader mi?

Benjamin'e göre modern varoluşun arasına girdiği iki merkezi kavram, "özgürlük" ve "kader"dir. Gerçek özgürlük diye bir şey varsa, insan istenci üzerinde etkili olan kader güçleri nihayetinde yetersiz kalmalıdır. Fakat bu kader bağları üste çıkacak olursa, özgürlük ve seçim sadece görünüşte var olur — ve özellikle de ahlaki anlam yüklenmiş "suç" kavramı da uygulamada boşa düşer. Kaderin suçlusu yoktur, sadece cezası olur. Özgürlük ise ceza bilmez, sadece sorumluluk tanır.

İşte Goethe'nin seçme akrabalıkları Benjamin'e göre bir varoluş biçiminin, modern burjuva varoluşunun kaçınılmaz olarak yıkıma sürükleyişini gözler önüne serer, çünkü bu hayat sanki doğa tarafından önceden belirlenmiş mitik kader düşüncesinden tam olarak kopmayı nihayetinde beceremez ve dolayısıyla bu varoluşu sürdüren bireyler, kendi belirledikleri varsayılan seçimleri bakımından davranışlarının sonuçları için her yönüyle sorumluluk üstlenebilecek durumda değildirler.

İşte tüm burjuva yaşam biçimine ve dolayısıyla tüm modern yaşama, özellikle de Weimar Cumhuriyeti döneminde damgasını

vuran bu bulanıklık; bilhassa romantik aşk tasarımında ve bunun mecburi ahlaki sonucu olarak evlilikte açıkça kendini gösterir. Çünkü sıradan tasavvura göre bu aşk, bir yandan daima kader gibi biraz bulanık da olsa; önceden belirlenmiş, açıklanamayan (çoğunlukla âşıkların ilk buluşmasının sonradan bakıldığında nasıl da kesinlikle olasılık dışı olduğu mitosuyla bulandırılmış) özellikler taşımalıdır. Diğer yandansa bu kader olayı, evliliğin bilinçli olarak seçilmesiyle, yani ilişkinin hukukileştirilmesi için tamamen aklın ve kendi kendini belirlemenin alanına taşınmalıdır. *Evet, istiyorum!* Ama durum bu şekilde netleştirildiğinde, bu ikisinin aynı anda olması kendi içinde çelişkilidir ve dolayısıyla varoluşsal olarak buluşturulamaz.

İşte bu belirsizliğin zorunlu bir sonucu, Benjamin'in sözcükleriyle "kaderin alanında suçlu-suçsuz bir konaklama" niteliğini taşıyan bir varoluş biçimidir. Ve bu durum, Goethe'nin "Seçme Akrabalıklar"da bir örneğini sunduğu üzere, kaçınılmaz olarak bir faciaya sürükler. Çünkü aydınlatılmamış olduğu kadar trajik olarak belirsizlik içindeki bu konaklama durumunda, kaçınılmaz olarak "bir evliliğin yıkılması sırasında gün ışığına çıkan güçler üstün gelecektir. Çünkü bunlar, kaderin güçleridir."[27] Benjamin'in Goethe okumasına göre burada söz konusu olan, doğal anlamda mitik kuvvetler ve (çevre, akarsular, ibareler, astroloji, lanetler gibi...) insan istencini aşan ve bu anlamda insan varoluşunu aciz bırakan doğa güçleridir.

Kişi kendi evliliğinin başarısızlığını –özellikle de evliliğin yıkılma süreci içindeyken– nihayetinde "üstün güçlere" dayandırma eğilimindedir. Benjamin tarafından bu, varoluşsal bir tembelliğin ve ciddiyetsiz bir kaygısızlığın en uygun örneği olarak gösterilir. Heidegger de "Hermenötik Durumun Görünüşü"nde bunun kökeninin modern insanın kendini gözden kaçırmasında yattığını düşünür. Cassirer'e göreyse bu, artık gerçekten kendi kendini belirleyen eylem ve dolayısıyla sorumluluk gibi bir şeyin söz konusu olamayacağı bir düşünme biçimine (mitsel olana) kendi kendine geri çekilmedir.

İnsan doğadaki her hadiseyi önceden belirlenmiş bir alınyazısı ya da kaderin kendisinin olası bir ön işareti veya belirtisi gibi yorumlayan bir mitik düşünmenin içine bir kez kaydı mı, özgür bir varlık olarak kendini yitirir ve Benjamin'e göre bu kendini yitirme halinden de hoşnuttur, çünkü böylece tüm zorlukların en büyüğünden, kendi eylemlerinin gerçek sorumluluğunu üstlenme mecburiyetinden kurtulur. Goethe bile bu eğilimi kendi içinde tüm gücüyle hissediyordu ve bunun tamamen bilincindeydi. Benjamin bu durumu şöyle tarif eder:

> İnsan sembollerin kargaşasında kaskatı kesilir ve eskilerin bilmediği özgürlüğü yitirir. Davranışlarında işaretlerin ve kehanetlerin hâkimiyetine kapılır. Goethe'nin yaşamında bunlar eksik değildi... Hatta "Hakikat ve Şiir"de bir yürüyüş sırasında, şiire mi resme mi yatkın olduğu konusunda kararsız kalınca bir kehanete başvurmuştu. Sorumluluk korkusu, Goethe'nin mizacı gereği esir olduğu tüm korkular içinde diğerlerine nazaran daha ziyade kendi zihninin ürünüydü. Siyasi, toplumsal ve yaşlılığında da edebi olarak sergilediği muhafazakâr tutumun bir nedeni de buydu... Cinsel yaşamındaki yoksunluğun da kökeniydi.[28]

İşte Benjamin'in Goethe'yle birlikte bir evlilik krizi örneğinde açığa çıkardığı acizliğin bir türü buydu: Tembellikten, kendi kendini aciz düşürme dürtüsüne teslim olan dünya anlatılarına ve dünya görüşlerine kapılmak. (Cassirer'in analizinde olduğu gibi) Benjamin'de de belirleyici-yorumlayıcı batıl inancın, özellikle de astrolojinin her türünü kapsayan, mitosun düşünme biçimine kapılmanın örneği.

Dile getirilen yoksunluk ise –ki mutsuz âşık ve bir o kadar da mutsuz evli Benjamin burada kendi kendisiyle de konuşur– cesaretsizce vazgeçtiği ve doğası gereği geri döndürülemez yeni bir yaşama açılan, yenileyici bir aşk deneyimi şansını ima eder.

Seçim mi, Karar mı?

Ama bunlar düşünsel olarak biraz fazla katı ve hepsinden önce de karamsar değil midir? Karı kocanın kesinlikle özgürce *evet* demeleri, bilinçli bir vaadin, sürekli bir bağlılığın, ömrü boyunca sadece kendi yaşamı için değil seçtiği eşinin yaşamı için de sorumluluk üstlenmeye hazır olmanın bir örneği değil midir?

Benjamin'in buna ilk yanıtı şöyledir: Evlilik tamamen karara dayalı bir seçim haline geldiğinde, aslında gerçekte temel alması gerekeni, yani aşkı ıskalar. Çünkü Benjamin'in gözünde "seçim" önceden verili sabit seçenekler arasından yapılan bir tercihtir, (iki çift ayakkabıdan birini seçmek gibi). Hakiki bir aşk ise kişinin tercihleriyle seçebileceği bir şey değildir. Aşk olayında kader etkenini göz ardı etmek, bizzat aşkın kendisini de yok saymak anlamına geliyor gibi görünür. Bu tarz ilişkiler için yaygın kullanılan bir tabir de var: Mantık evliliği. Böyle bir evlilik türü olabilir, hatta belki bugüne dek en yaygın olanı da budur. Ama tanımı gereği gerçek bir evlilik idealine karşılık gelmez. Demek ki burjuvalığın romantik evlilik idealinin karşısına zaten, mitik düşünmenin iskeletine dayanan, nihayetinde kurtuluşa varan bir çıkış yolu açılmıştır bu taraftan. Bu işlerde fazlaca mantıklı ve kendi başına davranmak olmaz. Gerçekten aşk ateşiyle tutuşmak isteyen biri, yangını kendisi ısmarlamış olamaz.

Ama Benjamin'in kanısınca hepsinden önce, insan resmi nikaha evet diyerek, âşık olma yetisine sahip biri olarak kaçınılmaz şekilde suçlu ve kurban düşüncesinin bağlamına girer. Çünkü nikaha *evet* demek, o anda verilen sözün asıl zeminini oluşturan ve benzersiz bir varoluşun yolunu açan olaydan, gelecekte ve ömür boyu feragat etmekten başka ne anlama gelir? Üstüne sanki yaşamın asıl, mantıklı anlamı burada yatıyormuş gibi yapmak. Sanki insanın kendi seçtiği bu kalıcı olarak kendinden feragat durumunda kendi kendisiyle barışmak gerçekten mümkünmüş gibi! İşte Goethe tam olarak buna inanmıyordu. Kanlı canlı, erotik bir doğal varlık olarak, insan olarak tam da bunu temelden farklı şekilde yaşıyordu! Benjamin'in tespit ettiği üzere:

> Mitik güçlerin muazzam temel deneyiminde, bunlara sürekli bir kurban sunmaksızın onlarla barış kazanılamayacağından, Goethe bunlara isyan etmiştir.[29]

Dolayısıyla Goethe'nin romanı Benjamin için birbirine eşit iki güce karşı tasarlanmış, düşünülebilecek en incelikli ve soğukkanlı isyan planıdır: Eros'un mitik etkisine (tutkulu bir doğal varlık olarak insan) ve hep cazip geldiği şekilde, bu güçleri akıl, hukuk ve gönüllü ahlaki eğitim aracılığıyla şekillendirerek dizginleme görüşü (konuşabilen, eğitilebilen, akılcı bir varlık olarak insan). Goethe'nin döneminde bu, "Sturm und Drang" ekolüyle "Aydınlanma" arasındaki tipik gerilimdi. İşte evlilik örneği de bu güçleri tatminkar şekilde barıştırmanın nihayetinde imkânsız olduğunu, yani burjuva varoluş tasarımının ön varsayımları altında hakikaten insanın kendi belirlediği bir yaşamın söz konusu *olamayacağını* açıkça gösterir. Burjuva özgürlük vaadi, mecburen yanıltıcı, çarpıtıcı, kadere tutuklu bir vaattir. Özgürlüğü de bu yüzden sırf kendini kandırmaya yarar:

> Çünkü şairlerin yüzlerce defa söylemekten kaçındığı şey, basitçe bütünün akışından çıkarılabilir: ahlak kanunlarına göre tutku, müreffeh, güvenli burjuva hayatıyla ittifaka girince tüm haklarını ve mutluluğunu yitirir.[30]

Burjuva kuralları altında hakiki bir evlilik olamaz, bir yanlışın içinde doğru yaşam olamaz. Burjuva evliliği, "kaderin alanında suçlu-suçsuz bir konaklama" halinde zavallı, kararsız bir denge sunsa da bu denge hem Goethe hem de Benjamin'e göre daima sadece görünüşte kurulabilir, çünkü her duraklama biçimi gizli bir çürümedir, nihayetinde mitik güçleri tüm yıkıcılığıyla dizginlerinden boşandırır ve seçilmiş evlilik bağını yıkıma sürükler.

Boşanmış Cumhuriyet

Fakat bunlar 1922'de, o zamanlar okuma yazma bilen herkes için Goethe'nin romanının felsefi içeriğinin dahiyane bir analizinden

ve çözümlemesinden çok daha fazlasıydı. Benjamin'in burjuva toplumunun tahmini temeli, hatta çekirdek hücresi olan evlilik kurumunu, burjuva demokrasisinin, yani Weimar Cumhuriyeti'nin şifresi olarak yorumladığını kavrayacak kadar açık fikirli olunursa, bu cumhuriyetinin ufukta görünen kaderi hakkındaki felsefi kehaneti de aynı şekilde açıkça kâğıda dökülmüş olur. Bu cumhuriyet de bu yoldan devam edip, savaş tazminatı ödemelerini geciktirmede ve tazminatı reddetmede kararsız davrandıkça, tam da Weimar Cumhuriyeti'ne yakışan bir "kaderin alanında suçlu-suçsuz bir konaklama" halinde mecburen mitik düşünme biçimlerinin çekim alanına girecek ve sonunda bunlar tarafından yıkılacaktır.

Kurtuluş Sıçraması

Peki bu süreç gerçekten kaçınılmaz mıdır? Kesin olarak sunulan seçeneklerden bir çıkış yolu, bu mükellefiyetten herkesi kurtaran bir af olasılığı, özgürlüğe doğru bir sıçrama, mutlu bir "evlilik" gerçekten yok mudur? Elbette, Benjamin'e göre muhakkak böyle bir yol vardır. Bu yol en azından Goethe'nin romanında tam da merkeze yerleştirilen ve asıl romanın akışından görünüşe göre tamamen kopuk olan "Garip Komşu Çocukları" anlatısında hafifçe ima edilir. Çünkü bu "çocukların" evliliği, romanda gerçekten başarılı olan tek şeydir ve Benjamin'in okumasına göre bunun nedeni, geleneksel anlamda bir *tercihe* değil, aksine varoluşsal anlamda bir *karara* dayanmasıdır. Üstelik de somut bir yaşamsal zorunluluk ve tehdit altındaki istisnai bir durumda varılmış bir karara.

Çünkü burjuva gelenekleri tarafından köşeye sıkıştırılan komşu çocuklarından kız olanı, akıntıda ilerleyen bir saldan muhtemelen ölümüne sebep olacak sulara *sıçramaya* karar verir ve aynı ölçüde ölmeye hazır ve sonuna kadar gitmeye kararlı müstakbel kocası tarafından kurtarılır. Benjamin burada, herhalde bu başvuru yazısının en ideal okuyucusu olarak tasarladığı Jaspers'i doğrudan ve gayet hesaplı hedef alarak, insanın hakikaten kendini bulmasının olasılık şartı olan varoluşsal olağanüstü hal retoriğinin tüm repertuvarını konuşturur:

> Yine de bu anlatıda aydınlık bir ışık hâkimdir. Her şey keskin hatlarla başından itibaren en tepededir. Romanın tan kızıllığındaki Hades'ini aydınlatan karar günüdür... Bu insanlar [komşu çocukları] yanlış anlaşılan bir özgürlük namına her şeye cüret etmediklerinden, ikisinden biri kurban olup gitmez, ama bir karar verirler. (...) Roman karakterlerini kadere teslim eden, sahte bir özgürlük çabasıdır. Anlatıdaki âşıklar kendi kendilerini aşarlar ve bu cesur kararları, onları sıkıştıran kaderi parçalamaya ve kendilerini seçimin hiçliğine sürüklemek isteyen bir özgürlüğün hilesini görmelerini sağlamaya yeter.[31]

"Cesaret", "karar günü", "sahte bir özgürlük çabası", "kaderi parçalamak", "seçimin hiçliği"... demek Benjamin'in Goethe'ye yakıştırdığı, kendi döneminin zorunlu sefaletinden çıkış yolu budur. Heidegger de bu pasajı 1922'de kesinlikle derhal ve koşulsuz imzalardı. Jaspers ise Heidegger'le kurduğu savaş ittifakına tüm gücüyle ve büyüsüyle katılmak isteyen başka bir adayı, üçüncü bir müttefiki kabul edip etmeyeceğinin kararını vermek zorunda kalırdı. Tabii eğer o zamanlar Benjamin'in metinlerini okumak için bir gününü ayırmış olsaydı. Hatta karşısında konuşmasına izin vermek için bir saatini.

Kurtaran Aşkınlık

Ama burada, Benjamin'in gayet bilinçli bir şekilde aradığı o gerçek özgürlüğe varoluşsal sıçramaya dair tüm kavramsal yakınlığa rağmen, yine de temel bir farklılık kalır. Heidegger'in sıçraması her türlü öteyi, aşkınlığı ve dolayısıyla her türlü dini kesin bir şekilde reddeder.

Heidegger'in sıçraması kesin bir kararlılıkla her türlü ahiretten, aşkınlıktan, dolayısıyla da her türlü dinden feragat eder. Fani Dasein, sahte (burjuva) varoluşunun kalıplarından, modern özenenin sahte (Aristotelesçi-Descartesçı) temellerinden özgürleşmeyi başarabilmesi sadece kendi dışına çıkabilmesiyle mümkündür. Heidegger 1922'de hiç yanlış anlamaya yer bırakmayacak şekilde

ifade etmişti: "Felsefe temelde ateisttir." Kişinin kendi olgusallığını aydınlatması, kendi sonluluğunun tam bilinciyle tamamlanabilir. "Ölümün hemen az ileride durması"ndan bahseder Heidegger. Kişi, kendi kederi dahilinde, bu sonluluğun ötesinde bir evrene dalmaya teslim olmamalıdır. Benjamin ise âşık komşu çocuklarının sıçramasını –tamamen asıl varoluşçu sıçrama düşünürü Sören Kierkegaard'yla uyumlu olarak– açıktan açığa Tanrı inancına, salt bu dünyaya ait her varoluşu belirleyen ve harap eden, nihayetinde sahte alternatiflerden kurtulma olasılığına olan bir inanca sıçrama olarak yorumlar.

Goethe'nin anlatıda ifade ettiği gibi, birlikte ölmeye hazır oldukları manzarası, Tanrısal irade aracılığıyla âşıklara yeni bir yaşam armağan ederken, eski yasalar bunun üzerindeki iddiasını yitirir. Burada müminlerin evliliğinin korunması anlamında, bu ikisinin yaşamının kurtarıldığını gösterir: Dini biçimde dile getirmeyi reddettiği saf aşkın gücünü bu çiftte temsil etmiştir.[32]

Hatta Benjamin göre bu yazıda, kelimenin gerçek anlamıyla bir karar olma vasfını taşıyan her tercih öte dünyaya, doğaüstünün evrenine işaret eder: Çünkü "seçim doğaldır ve elementlere bile özgü olabilir; karar ise aşkındır."[33] Kararda insanın istediğinden ve becerebildiğinden daha fazlası işin içine karışır. İşte bu, 1922 yılında Benjamin'in *politik teolojisi*ne gayet somut olarak aktarılabilir. Weimar Cumhuriyeti'nin, Goethe'nin evli çiftlerini içine attığı türden çaresiz bir girdaba kapıldığını görür. İhtiyaç duyulan şey, her defasında daha umutsuz bir şekilde sürekli sandık başına gitmek yerine, yeni bir sisteme doğru adeta dini bir sıçrama yapma cesareti göstermek ve bir mesih edasıyla kurtarılmış yeni bir birlikte yaşamın biçimine dair radikal bir karar vermektir.

Sırf özel hayatına bakıldığında Jula Cohn'la bu bir işe yaramamıştı. Cohn Benjamin'in üzerine sıçramamıştı. 1922'de akademik kariyerin zorladığı burjuva ihtiras kalıplarından kendini kurtarmak için yeterli gücü ve parası yoktu. Weimar Cumhuriyeti'nin içinde bulunduğu girdaptan kalıcı olarak kurtulmasının hangi politik hükumet biçimiyle gerçekleşebileceği konusunda da Benjamin tam

bir fikir sahibi değildi o zamanlar. Ayrıca Heidegger için de aynı şey geçerliydi. Bu zeminde Cassirer'in, Toni Cassirer'le emsal olacak kadar burjuva, belki de yeterince tutkusuz evliliğine sarılması, kendine özgü, ayrı bir politik içerik kazanır: Sakın çaresiz bir kafa karışıklığıyla bir devrim veya iç savaş macerası yaşanmasın, hele ki son derece büyük tehlikelerin ve krizlerin yaşandığı bu dönemde. Bu her şeyi daha da berbat eder!

Peki ya Wittgenstein? Daha önce görüldüğü üzere Kierkegaard ve Tolstoy'un izinden giderek, yeni bir yaşama doğru kendine özgü bir sıçramaya cüret etmişti, şimdiyse bu kararın sonuçlarını taşımak zorundaydı.

Merhametsiz

"Dua edelim." Öğretmen cep saatini huşu içinde kürsüye, bastonunu diğer tarafa koyar. Ellerini kavuşturur, gözlerini kapar ve sınıftaki kırk öğrencisine kalın bir sesle her sabahki aynı mısraları okur:

Kutsal Ruh, gel de yay
Üzerimize merhamet ışığını,
Yay ki hep ilerleyelim,
Hep öğrenelim görevimizi.
Öğrendiğimizi akılda tutalım
Ve iyilikte donup kalmayalım.[34]

Bu tören onun için kutsaldır. Wittgenstein bu hafta da tekrar tekrar, "dini inançları uğruna savaşın insanları son derece tehlikeli durumlara soktuğu"[35] hikâyeleri şevkle anlatacaktı. Başka zaman tırnaklarıyla alnına derin çizgiler açarak utangaç elleriyle örttüğü gözleri coşkuyla ışıldamaya başlardı. Bu öğretmenin okuldaki tüm diğerlerinden farklı olduğunu her çocuk fark ederdi. Daha dün bir öğrencinin defterini, paramparça olana ve sayfaları kopup sınıfın zeminine dağılana kadar kafasına vurmuştu. Öğrencinin suçu, Wittgenstein'ın İsa'nın nerede doğduğu sorusunu, "Kudüs'te" diye yanıtlamaktı.[36]

Wittgenstein her gün yeniden, ilkin felsefi olarak fark ettiği ve sonra dini olarak seçtiği şeyleri koruma, bunu yaparken iyilikte donup kalmama, bu sırada kendine hâkimiyetini, hatta yaşamda bulduğu her türlü olası anlamı yitirmeme göreviyle çarpışıyordu.

"Hayatımı iyiliğe doğru dönüştürecek ve bir yıldız olacaktım. Ama dünyada oturup kaldım ve şimdi yavaş yavaş çöküyorum. Hayatım aslında anlamsızlaştı ve bu yüzden artık sadece lüzumsuz olaylardan oluşuyor. Fakat çevrem bunu fark etmiyor, zaten anlamazlardı da... Ama ben... Bende temel bir şeylerin eksik olduğunu biliyorum..."[37] diye yazar ocak 1921'de arkadaşı Paul Engelmann'a, öğretmenliğinin ilk durağı olan küçük dağ köyü Trattenbach'tan. Bu arada, kasım 1922'ye kadar iki kez görev yerini değiştirmişti ve şimdi Puchberg köy okulunda hiç olmazsa biraz daha katlanılır şartlarla karşılaşmayı umuyor, ya da umuyormuş gibi yapıyordu.

Kendi yaşamının anlamı ve değerine ilişkin kuşkuları, gitgide şiddetlenen ölçüde çevresindeki insanlara, hatta arkadaşlarına uzanıyordu. Engelmann'a ağustos 1922'de, "Benim için ne büyük utançtır ki konuşabildiğim insanların sayısı gitgide azalıyor," diye itiraf eder. Wittgenstein için bu dönemde en önemli ölçüt, Katolik inancına katı bir imandır: Sonradan dünya çapında çok satan *Neden Hıristiyan değilim?* adlı kitabın yazarı Bertrand Russell gibi bazıları bunu beceremezse, Wittgenstein artık onlara derdini anlatamamaktan korkmuyordu. Dostlukları da bu yüzden ağır bir krizdeydi. Wittgenstein'ın Trattenbach'taki öğretmenliğinin başlangıcında dostu ve destekçisi Engelmann'a bildirdiği, insana ait olan her şeye karşı içinde büyüyen o korkunç güvensizlik, artan ölçüde en yakın arkadaş çevresini de kaplar: "İnsanların ortalama olarak hiçbir yerde pek bir değerinin olmadığı doğru; ama burada başka yerde olduğundan çok daha fazla işe yaramaz ve sorumsuzlar. (...) Trattenbach Avusturya'nın en aşağılık yerlerinden biri, *Avusturyalılar* da savaştan beri yerin dibine battılar."[38] Wittgenstein öğretmenlik yaptığı iki yıldan ilkinde, kendisine ve başkalarına karşı duyduğu nefretin birbirini gitgide güçlendirdiği bir insansevmezlik girdabına kapılmıştır.

Wittgenstein 1922 sonbaharında Trattenbach'tan komşu köy Hassbach'a tayinini çıkarttırdıktan sonra, orada da sadece birkaç hafta dayanabilir, çünkü köy sakinleri ona "insan *değil* iğrenç birer larva" olarak görünür. Ancak kasım 1922'de Aşağı Avusturya'daki Puchberg'e tayiniyle birlikte iyi yönde hafif bir dönüşüm olur. Oradaki insanlar başka yerdekilerden daha hoş göründüğü için değildir bu. Puchberg'de de olsa olsa "dörtte üçü insan, dörtte biri hayvan" olan varlıklarla çevrilidir. Fakat o tarihe kadar hâlâ pedagoji stajyeri olan Wittgenstein, o ay "nihai öğretmenlik diploması" sınavını geçer. Bundan böyle derslerini şekillendirirken daha fazla özgürlüğe sahiptir. Meslektaşları arasındaki konumu da daha sağlamdır. Ama Puchberg dönemindeki göreli rahatlama hepsinden önce, terk ettiği eski yaşamına işaret eden gelişmelerle ilgili olmalıdır. Russell'la temasları salt kişisel boyutta gitgide sorunlu bir hal almış olsa da Russell ağustos 1921'de Çin'den döndükten sonra Wittgenstein'ın eserlerini yayımlatma çabalarını söz verdiği gibi yoğunlaştırmış ve sonunda başarılı olmuştu. Wittgenstein'ın felsefi incelemesinin Almanca-İngilizce versiyonunun, bundan böyle kesin olarak *Tractatus logico-philosophicus* başlığı altında ilk basılı nüshası, 15 Kasım 1922 civarında Puchberg'e ulaşır.

Wittgenstein eline geçen ilk baskıdan son derece memnun kalır. Kitap için Kegan Paul Yayınevi'nden tek bir Şilin ya da kuruş almaz. Karşılıksız hibe etmiştir. Şimdi aynı şekilde durup incelemesini anlayacak bir insan evladının çıkmasını bekleyecektir. Hiç olmazsa kitabı artık, neredeyse hatasız ve hiç de fena olmayan bir çeviriyle İngiltere'de çıkmıştır. Eseri nihayet bu dünyanın herkes için erişilebilen bir parçasıdır, kamuoyunca görülebilen bir olgu: Vardır. Günün birinde herhangi bir insanın, derinlemesine etik motivasyonlu bu incelemenin asıl hedefini, yani yaşamsal tedavi hedefini kavrayacak olması artık tamamen olasılık dışı değildir.

Tedavide

Hedefi basitti. "Dünyayı doğru görecek"; anlamlı bir şekilde söylenebilecek olanla söylenemeyecek olan arasında keskin bir sınıra dayanan bu tamamen açıklığa kavuşturulmuş görüş temelinde daha açık bir yaşam sürdürecekti. Wittgenstein'ı G. E. Moore'un önerisini temel alan "Tractatus logico-philosophicus" başlık teklifini kabul etmesine ikna eden de bu yaklaşım olmuştu. Bu başlık açıktan açığa Baruch de Spinoza'nın başyapıtlarından birine, *Tractatus theologico-politicus*'a göndermede bulunur. Yani; gayet açıkça insan zihninin doğası üzerine nihayetinde düşünsel ve kavramsal hatalara dayanan yanlış varsayımlardan okuyucularını kurtarma hedefiyle 17. yüzyılda yazılmış bir kitaba. Özellikle de bu kitabın, etik ve politik davranış biçimlerinin sözde akılcı zemini olarak Tanrısal vahiylerle ilişkisi bağlamında. Spinoza için de felsefe yapmak; ilk etapta mevcut karışıklıklara işaret etmek ve başlıca yanlış varsayımları aydınlatıcı bir mantıksal analiz aracılığıyla açığa çıkararak, insanın parçası olduğu dünyayı nihayet "doğru görmesini" sağlamak demekti. Spinoza'nın programı da ilk başta; insanın kendi bakışını sürekli bulandıran dilsel olarak koşullandırılmış ve fazlasıyla gündelik olarak öğrenilmiş yanlış varsayımlardan ve karışıklıklardan, yine dilsel olarak kurtulma anlamında, yıkıcı ya da çözümleyici bir programdı.

Wittgenstein söz konusu olduğunda bu yanlış varsayımlar 1922 yılında sadece ya da öncelikle dinsel kanaatler değil, aksine ilk etapta modern doğabilimlerinin kendini tamamen aydınlanmış sanan dünya imgesinin kılavuz temel varsayımlarıydı. Tam da bu dünya görüşü, kendisi fark etmeden ve hepsinden önce kabul etmek istemeksizin, nihayetinde aydınlanmış bir dinsel inancın her biçiminin gerisine düşen, son derece ilkel ve Wittgenstein için tutarsızlığı açıkça kanıtlanabilen kanaatlere kapılıyordu. Özellikle de zorunlu doğa kanunlarının değişmez şekilde etkili olduğu inancıyla olan, olmuş olan ve olacak olan her şeyi nedensel olarak açıklayacağını ve sonunda öngörebileceğini sanan bilimsel olarak aydınlanmış modernlik, sürüp giden bir kavramsal kandırmacaya

kapılmıştı. Bu kandırmaca, "mantıksal zorunluluk" kavramını "doğal zorunluluk" kavramından doğru düzgün ayıramamaktan kaynaklanıyordu.

Heidegger, Cassirer ve Benjamin'i tam olarak bu yıllarda meşgul eden bu problem çerçevesi zemininde basitçe şöyle demek de mümkün: Filozof olarak Wittgenstein her şeyden önce, gerçek bir olgunluğa ulaşmış bir yaşamın temel kavramları olarak "suç" ile "kader"in, "özgürlük" ile "zorunluluk"un, "inanç" ile "bilgi"nin, "varoluş" ile "öyle-oluş"un ilişkisini aydınlatıcı bir biçimde açığa çıkarmakla ilgileniyordu. Bunlar arzu edilebilen tüm açıklığıyla, Wittgenstein'in basılı halde ilk defa eline almış olduğu o kitapta okunabilir:

> 6.36311 Güneşin yarın doğacağı, bir sayıltıdır; bu da şu demek: doğup doğmayacağını *bilmiyoruz*.
>
> 6.37 Birşey oldu diye başka birşeyin de olması gerektiği yollu bir zorlama, yoktur. Yalnızca mantıksal bir zorunluluk vardır.
>
> 6.371 Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar.
>
> 6.372 Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez birşeymişçesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında kaldıkları gibi.
>
> Ve işte, onlar da, ötekiler de, hem haklı hem de haksızlar. Ama gene de, eskiler şu açıdan daha açıktırlar ki, onlar bir açık son-nokta tanıyorlardı, oysa yeni dizgeye göre, *her şey* açıklanmış olsa gerek.

Oysa hakikatte hiçbir şey açıklanmış değildir. Hele ki neden hiçbir şey yok olabilecekken bizim için tarif edilebilir o kurallılıklarıyla bu dünyanın neden var olduğu sorusu hiç değil. Zaten bu soru asla

açıklanamayacaktır, çünkü bunun her açıklaması, bu dünyanın *dışında* bir şeye sarılmak ve dolayısıyla da mecburen saçmalık yaymak zorunda kalır. İşte Wittgenstein'ın aklında canlandırdığı hakikaten dindar bir insan, ki artık kendisini de mutlaka böyle biri sayıyordu, tam olarak bu aydınlatma adımında, modern bilimlere inanan her insandan kesinlikle öndeydi!

Bu, söylenebilenin sınırlarının ötesinde gerçek bir anlam merkezinin olmadığı anlamına gelmez, sadece bu sınırların ötesinde insanın bazı durumlarda tüm belirliliği ve kesinliğiyle hissettiğini sandığı şey, *bu* dünyayla ilişkili bir temellendirme ya da açıklama olarak işe yaramaz — bu temellendirmeler ister nesnel isterse etik olsun.

> 6.41 Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde herşey nasılsa öyledir, herşey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; *içinde* hiçbir değer yoktur — olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle-olmanın dışında yatsa gerek.

Yukarıdan Aşağı

İtiraf etmek gerekir ki bütün bunlar da Wittgenstein'ın kendi ölçütlerine göre kati olarak anlamsız tümcelerdi. Ama kavramsal eğitimden kopuş programının esas dahiyane hamlesi de tam olarak burada yatıyordu. Dilsel olarak üretilmiş bir karışıklığın netleştirilmesi, dilin kendi araçlarıyla değilse nasıl sağlanabilirdi ki?

Böylece sonunda *Tractatus*'la zar zor tırmanılmış olan o bilgilendirici tümce merdivenini itip özgürleşmekten başka bir şey kalmaz geriye.

Pekiyi şimdi ulaşılan yükseklikte merdivensiz ne yapmalı? İnsanın yeniden zeminle temasa geçmesi için önünde hangi yol açık kalır? Aslında tek bir yol: Sıçramaya karar vermek! İnanca sıçramak! Hakikaten etik bir varoluşa sıçramak, özgürlüğe sıçramak! Üstelik de bu sıçramanın özelliği, altında yatan tutamaksızlığın ve temelsizliğin tam bilinciyle yapılmasıdır. Burada bir "şey"in

iç-dünyevi bir gerçek, bir neden ya da bir olgu anlamına gelmesi kaydıyla hiçlikten sıçrama. Sadece tam manasıyla temelsiz bir sıçrama, gerçek bir inancın dayanağını sunar. Çünkü sadece böylesi bir sıçrama, itibaren, elde edilecek bir mükafat, adalet, ruh huzuru, ölümsüzlük ya da dinlerin tipik olarak vaat ettiği herhangi bir diğer karşılık beklentisinden en baştan kendiliğinden feragat eder. Bunu da kelimesi kelimesine *Tractatus*'ta okumak mümkündür:

> 6.422 "...malısın" biçiminde bir etik yasa ortaya konunca, akla ilk gelen şudur: Ya yapmazsam? Oysa açık ki, alışılmış anlamda ödek ve ödül ile Etiğin bir alış-verişi olamaz. Öyleyse, bu sorunun bir eylemin *sonuçlarıyla* ilgisi olması gerekir. — En azından, bu sonuçlar olaylar olamaz. Çünkü bu sorunun sorulmasında doğru bir şeyler olsa gerek gene de. Bir çeşit etik ödül ve etik ödek olmalı gerçi, ama bunlar eylemin kendisinde yatsa gerek...

Özgür yaşamdan yana alınan kararın bir değeri eğer varsa, bu yaşamın deneyimlenen gerçekleşme biçiminde meşruluk kazanır bu değer (yani dışsal olarak bunun bir sonucu olarak kavranamaz). Üstelik de bu somut yaşama doğru bir sıçrama olarak, başka bir yaşama, daha sonraki, hatta ebedi bir yaşama değil:

> 6.4312 İnsan ruhunun zamansal ölümsüzlüğü, yani yaşamasının ölümden sonra da bengi sürüp gitmesi, hiçbir biçimde güvenilir olmamakla kalmaz, herşeyden önce, bu varsayım, onunla hep elde edilmek istenen çıkarımı da hiç sağlamaz. Bengi yaşayıp gitmemle bir gizem mi çözülecek? O zaman bu bengi yaşam da şimdiki yaşamım kadar gizemli olmayacak mı? Zaman ile uzam içindeki yaşam gizeminin çözümü, zaman ile uzamın *dışında* yatar.

Tam da inanca sıçrama kararı, geniş anlamda anlaşıldığında, hepsinden önce Heidegger, Benjamin ve Wittgenstein'ın 1922 yılında

tüm retorik azameti ve kavramsal keskinliğiyle okuyucularına anlattıkları gerçekten etik bir varoluşa sıçrama kararı, bunun için yaşamın gerçekleşmesinin ta kendisinden başka bir güvence, başka bir gerekçe aramaz. İşte kim aslında neden böyle bir yaşamdan yana karar alması gerektiğini; "Bu yaşam daha mı kolay, hoş, rahat, kaygısız?" sorusunu cidden kendine yöneltecek olursa, bununla sadece bu sıçramanın olası *özünü* anlamadığını göstermiş olur. Hatta nihayetinde hiçbir şey anlamadığını gösterir. Ne kendisi hakkında. Ne de dünya hakkında. En azından Wittgenstein bunu böyle görür. Öyle gören bir tek o da değildir.

Wittgenstein'ın netleştirdiği motif ve beklenti durumu aynı zamanda, Benjamin, Heidegger ve Cassirer'in bile aynı dönemdeki yazılarında kesinlikle önemsediği, "seçim" ile "karar" arasındaki o farkı aydınlatır: Bir seçimin, ardından gelen sonuçlarıyla meşrulaştırılması gerekir, bir karar içinse bu gerekmez. Bu anlamda bir seçim daima koşulludur, bir kararsa koşulsuz, dolayısıyla aslen özgürdür. Bir seçim mitlere bulaşık kalır, bir kararsa en ideal durumda, sebep ve sonuçtan, kader ve zorunluluktan, suç ve cezadan oluşan ve varoluşa yön verdiği sanılan akılcı mantıkla ilişkisini koparır. İşte ona kendi kutsallığını kazandıran tam da budur. Ludwig Wittgenstein'ın yirmili yıllardaki felsefi-pedagojik kurtuluş teorisi ya da teolojisi hakkında bu kadarı yeter.

Fakat özellikle de 1919'da ilkokul öğretmeni olarak yeni bir yaşama doğru yaptığı sıçrayışın tamamen bilincinde olan Wittgenstein, bir şeyi yine de yadsıyamıyordu: Bu varoluşun olası anlamı, gündelik yaşamında kendini göstermiyordu. En azından onu tatmin etmiyor, aksine onu günler ve haftalar boyunca sağır bir boşluğun içinde terk ediyordu, oysa aslında aldığı kararla tam da bundan kurtulup kaçmayı ummuştu. Puchberg'de bile sadece ağır bunalımda olmanın çok ötesindedir, basitçe "bıkkın"dır. Bu dönemden kalan mektuplarının tekdüzeliği, karakterinin ve mizacının karanlık güçlerinden kaçmanın olanaksızlığını gitgide daha açıkça hissettiğini bildirir. Tekrar tekrar kendi varlığının en derin, ışıksız katmanlarının çekimine kapılır.

Elbette sosyal bağlantılar kurmak için çok çabalar, meslektaşlarıyla birlikte lokantada öğle yemeği yer, Rudolf Koder sayesinde müzikten beklentilerini tatmin eden birini bile bulur ve onunla birlikte her öğleden sonra Brahms ve Mozart'tan piyano ve klarnet düetleri çalar. Ama kendisinin ve etrafındaki herkesin açıkça hissettiği üzere, Wittgenstein'la dünyanın geri kalanı arasında, sanki görünmez ve bu yüzden de aşılmaz bir cam durur, tıpkı ablası Hermine'ye bir zamanlar açıkça anlattığı gibi. Wittgenstein 1923 kışında ve ilk baharında her şeyden önce acınacak ölçüde yalnız bir insandır.

Kitabının yayımlanması bunu değiştirmez. Tam tersine: Herhalde sürüp giden ve kaderi olan yalıtılmışlık duygusunu daha da artırmış ve şiddetlendirmiş olmalı. Gariban odasında her gün tekrar tekrar bu esere bakması, felsefe yaparak kendi dertlerinden kurtulmanın da açık ve bundan itibaren kesin olarak çizilmiş sınırları olduğu basit gerçeğinden başka neyin kanıtıydı ki. Bu dünyayı "doğru görmek", ufukta onu paylaşmak istediği hiç kimse olmadıktan sonra ne işe yarar ki?

V

Sen - 1923-1925

Wittgenstein söver, Cassirer sağaltır, Heidegger
şeytanlaşır, Benjamin ise pürüzlenir.

Aptal

Wittgenstein mutluluk gibi bir şey bir yana, Puchberg'de de umduğu o iç huzuru bile hiçbir zaman bulamaz. Okul çalışanları ve köy cemaatinin dar sınırları içinde dışlanan biri olarak kalır, hakkında çok acayip efsaneler dolaşır. Malum, köyün dervişliğinden köyün delisi olmaya uzanan yol tek adımlıktır. Bazıları onu "baron" ya da "zengin beyefendi" sayar, başkalarıysa "gönüllü olarak tüm servetinden feragat ettiğini" anlatır. Üçüncü bir grup vardır ki; onlar Wittgenstein'ın savaşta subay olarak başından yaralandığını, hatta "merminin hâlâ başında olduğunu ve ona büyük acılar verdiğini" iddia eder.[1] Bunların hiçbiri tamamen doğru ya da yanlış değildi. Fakat bir insan bu şartlar altında gerçekten kabul gördüğünü hissedemez. Wittgenstein çorak, badanasız, içinde bir yatak, bir sandalye ve bir masadan başka bir şey olmayan odasında, sanki bir keşiş gibi yaşar, ki zaten aslında keşiş olmak istemişti. Kaldığı yerin her tür konfordan uzak, modern uygarlığın sözde kazanımlarından azade olmasına büyük değer verir. Bu dönemde deri ceket, deri pantolon, üzerine sardığı tozluklar ve ağır dağ botlarından oluşan kıyafeti de bu çabalarına mükemmel uyar. Giyimini asla günün hava şartlarına uyarlamaması ve hiç değiştirmemesi de meslektaşlarının pek hoşuna gitmez. Kokar. İnsanlar fısıldaşır.

Wittgenstein gitgide sıklaşan uykusuz gecelerde, odasının penceresinden Puchberg'in yıldızlı semalarına bakarken, geçirdiği az

sayıdaki mutlu günden aklında kalan tüm anıların İngiltere'de savaştan önce geçirdiği öğrencilik yıllarına ait olduğunu düşünür. Orada sadece gerçek can dostlarını değil, David Pinsent'le hayatının aşkını da bulmuştu. Hatta Wittgenstein *Tractatus*'unu, savaş sırasında bir test uçuşunda ölen dostunun anısına adamıştı. Bir vakitler Pinsent'le birlikte midilliyle İzlanda'yı gezmiş ve Norveç'te ıssız bir kulübeye gitmişti. Onunla birlikte hayatın anlamı hissedilir hale gelmişti.

Wittgenstein daha 1920 yazında yitirdiği aşkı için tuttuğu yasından bahseder: "Artık yeni dostlar kazanacak durumda değilim, eskilerini de yitiriyorum. Bu korkunç üzücü. Neredeyse her gün zavallı David Pinsent'i düşünüyorum... Hayatımın yarısını alıp gitti. Diğer yarısını da şeytan alacak."[2] Üç yıl sonra, önceki yaz İnnsbruck'taki son talihsiz buluşmalarından sonra, ikisinin de açıkça itiraf etmek zorunda kaldığı üzere, Russell'la arkadaşlıkları bile artık bitme aşamasındadır. Her şeyden önce Russell'ın boşanması ve Dora Black'le uzun, "vahşi", ancak oğlunun doğumundan önce meşrulaştırılan ilişkisi, Wittgenstein'ın ahlaki duygularını kızıştırırken; Russell'ın içinden de dâhi öğrencisinin bu mutaassıp gizemciliğine gitgide daha az anlayışlı davranmak geliyordu.

Durum Karışık

Wittgenstein hayatla son bağlarının da kopmak üzere olduğunu açıkça görmüştü. Bu yeni radikal yolu seçerken ne kadar kararlı olmuşsa da bu manzara ona acı veriyordu. John Maynard Keynes'e 1923 ilkbaharında yazdığı bir mektubun gösterdiği üzere, yitirme korkuları onu ilişkilerinde daha da karmaşık ve hassas kılmıştı:

> Sevgili Keynes!
> "Reconstruction in Europe"u gönderdiğiniz için çok teşekkürler. Fakat nasıl olduğunuz vs. hakkında sizden şahsen bir satır okumayı tercih ederdim. Yoksa mektup yazamayacak kadar meşgul müsünüz? Sanmıyorum. Johnson'la hiç görüşüyor musunuz? Görüşüyorsanız benden selam söyleyin. Ondan da

haber almayı çok isterdim (kitabım hakkında *değil*, kendisi hakkında söyleyeceklerini).

Hadi bakalım, eğer o seviyeye kadar alçalmak isterseniz, bana bir yazın.

Dürüstçe
Ludwig Wittgenstein[3]

Tam da insanın canının cevap vermeyi hiç çekmeyeceği bir ton. Üstelik de Keynes'in bu dönemde gerçekten çok işi vardır: Yaklaşmakta olan facianın Kassandra'sı olarak savaştan sonraki bu yıllarda dünyanın en nüfuzlu ekonomisti olmuştur. Tam da Versailles sözleşmesinin pazarlıklarında İngiliz heyetinin üyesi olarak uyardığı ve 1919'da *Barışın Ekonomik Sonuçları* adlı kitabında öngördüğü üzere, hiperenflasyon Almanya ve Avusturya'yı şimdi politik çöküşün kıyısına sürüklüyordu. Kıtanın kaderi bir kez daha tehlikedeydi. Fransa ile Almanya arasında yeni bir savaş tehlikesi vardı. Ölüm döşeğindeki Lenin'in devrimci Sovyetler Birliği de sonuçlarını kimsenin öngöremediği bir iç savaşa sürükleniyordu. Keynes İngiliz hükumetine danışmanlık yapıyordu, görüşlerini tüm dünyada duyuruyor ve bunların yanında bir de Cambridge'deki King's College'da ekonomi dersi veriyordu. Wittgenstein Puchberg'de öğrencilerine temel aritmetik öğretirken, Keynes iktidar sahiplerinin danışma odalarında oturup onları acıklı bir şekilde ihmal ettikleri ekonominin temel dinamikleri hakkında aydınlatıyordu. Wittgenstein günbegün aklını kaybetmemek için uğraşıyordu. Keynes ise kıtayı yeni bir iktisadi temele oturtma derdindeydi. Wittgenstein Puchberg'deki ardiyesinde Rudolf Koder'le Mozart çalıyor, Keynes ise hafta sonları çilek ve Pimm's eşliğinde, aralarında Virgina Woolf, eşi Leonard, yazar Edward Morgan Forster ve Lytton Strachey gibi Cambridge'den eski dostlarından oluşan Bloomsbury grubuyla bu dünyanın ve diğer deneyim dünyalarının olası şekilleri hakkında kafa yoruyordu.

Wittgenstein varoluş çıkmazındaydı ve girdiği bu sokak 1923 başlarında gittikçe daralıyordu. Kendisi için kıymetli olan son ilişkilerini de temelli kaybetmek istemiyorsa bir şeyler yapmalıydı. *Tractatus*'unu Almanca'dan İngilizce'ye öylesine kusursuz çeviren ve Wittgenstein'ın kitabının çıktığı dizinin yayıncısı Charles Kay Ogden'in de övmekten yere göğe sığdıramadığı genç ve görünüşe göre alışılmadık ölçüde zeki bir matematikçi vardı? Adı neydi onun?

> Sayın Ramsey!
>
> Az önce Sayın Ogden'den gelecek aylardan birinde muhtemelen Viyana'ya geleceğinizi haber veren bir mektup aldım. Elbette *Tractatus*'u öylesine mükemmel İngilizce'ye çevirdiğiniz için mektubun geri kalanını Almanca yazıyorum..."[4]

1923 başlarında yazılan bu mektubun Almanca olan devamı günümüze kalmadı. Ama görünüşe göre Ramsey'in, fırsat bulursa Wittgenstein'ı Puchberg'deki Schneeberg'de ziyaret etmesi için bir davet içeriyordu. En nitelikli Cambridgeli akademisyenlerin oğlu olan henüz 20 yaşındaki Frank Ramsey için bu hayatının şansıydı. Yayınlanmasından sonraki birkaç hafta içinde üniversitesinin genç entelektüel seçkinlerini esir alıp başlarını döndüren o eseri Wittgenstein'la samimiyet kurarak birlikte incelemek. Eylül 1923'te nihayet o gün gelir. Ramsey Puchberg'e gider ve iki uzun hafta boyunca, ders bittikten sonra her gün, dört beş saat kesintisiz *Tractatus*'u cümle cümle işlerler. Ramsey'in bundan ne beklediği gayet kolay anlaşılır. Wittgenstein'in motivasyonuysa çok daha belirsiz gibidir. Ramsey annesine ziyaretinin devamı hakkında şöyle bilgi verir:

> "Bunu anladın mı?" dediğinde ben de "Hayır" dersem, onun "Lanet olsun, bunu bir kez daha işlemek çok iğrenç" demesi çok korkunç. Bazen benim bunu anlayamayacağımı, en iyisi

bu işi bırakmamız gerektiğini söylüyor. Sık sık az önce yazdığı şeylerin anlamını unutuyordu, ama sadece beş dakika sonra tekrar anımsıyordu. Cümlelerinden bazıları kasten çift anlamlı, çünkü hem sıradan bir anlamları var hem de gizli bir anlam taşıyorlar, o da bunlara inanıyor.

Sadece birkaç gün sonra Ramsey, *Tractatus*'un yayıncısı Ogden'e neredeyse tam tersi bir tonda şunları yazar:

L. W. bana her gün ikiyle yedi arası kitabını açıklıyor. Bu inanılmaz aydınlatıcı bir çalışma; o da keyif alıyor gibi görünüyor, saatte yaklaşık bir sayfanın altından kalkıyoruz (...) Kendi söylediğine göre zekâsı artık pek kıvrak olmasa da ve bir daha asla bir kitap yazamayacak olsa da kendisini tamamen konuya veriyor (...) Çok yoksul ve üzücü bir hayat sürüyor, burada tek bir arkadaşı var — meslektaşlarının çoğu onu hafif deli sayıyor.[5]

Yuvarlak suratlı ve nikel gözlüklü, biraz tombul, solgun, genç bir adam olan Ramsey tüm tasasızlığı, merakı ve elbette görünüşe göre sahip olduğu entelektüel ışıltısıyla Wittgenstein'ın gözünde gerçekten de *Tractatus*'un ilk idrak sahibi okuyucusu olur. Dolayısıyla bu Wittgenstein için de eşsiz bir şans ve deneyimdir ve tüm potansiyelini ancak eylül 1923'teki bu iki haftada tam olarak kavramış olmalıdır. Ne de olsa eserinin, öncelikle formel ve mantıkçı yönelimdeki felsefe çevrelerinde kabul görme süreci çoktan başlamıştır, üstelik de Wittgenstein'ın uzaktan anlayabildiği kadarıyla tamamen çarpık bir şekilde.

Örneğin 1923 başlarında *The meaning of meaning* başlıklı bir kitap yayımlayarak büyük bir yankı uyandıran, bizzat Wittgenstein'ın yayıncısı, edebiyatçı, dilbilimci ve filozof C. K. Ogden'den başkası değildi. Wittgenstein'ın temel görüşlerini benimsemeye çalıştıktan sonra, dilsel anlamın temellerini açıklamaya girişiyordu. Ogden kitabını şubat 1923'te gururla Puchberg'e gönderdikten sonra, mart ayında Wittgenstein'dan şu yanıtı alır:

(...) Kitabınızı okudum ve tüm dürüstlüğümle itiraf etmek istiyorum ki bana kalırsa, bazı sorunları, örneğin benim üzerinde çalıştıklarımı da (bunlara getirdiğim çözümün doğru olup olmadığından bağımsız olarak) doğru bir şekilde kavramamışsınız. [6]

Ogden'in dilsel anlamın bilmecesinin, nedensellik kategorisi ve konuşmacının nitelediği nesneyle bilinçli bir ilişki kurması aracılığıyla çözülebileceği şeklindeki (bugün halen dil felsefesinde popüler olan) çözüm önerisi, Wittgenstein'a göre ciddi ciddi bir yanıt adayı olarak dikkate alınamayacak kadar başından itibaren yoldan sapmıştır. Mantıksal tümce yapısı ile dünyanın mantıksal inşası arasındaki asıl anlamı temellendiren ilişki hakkında söylenecek anlamlı bir şey ya da araştırılacak bir şey olmadığını, aksine bunların düpedüz önceden verili olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla olsa olsa hayranlıkla karşılanması gerektiğini Wittgenstein tüm açıklığıyla göstermemiş miydi?

4.12 Tümce, bütün gerçekliği ortaya koyabilir, ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gerekeni ortaya koyamaz — mantıksal biçimi.

Mantıksal biçimi ortaya koyabilmek için kendimizi tümceyle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani, dünyanın dışına.

4.121 Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o, onda, yansır. Dil, onda yansıyanı ortaya koyamaz. Dilde *kendini* dilegetireni, *biz* onunla dilegetire-meyiz.

Ogden ise nedensel anlam kuramıyla tam da buna çabalamıştı. Dilde ifade bulan şeyi, dil aracılığıyla ifade etmek istemişti. Hele ki Wittgenstein'ın kanısınca, nedensellik gibi bir şeyi ya da nedensellik kanunlarını, dünyayla ilişkimizi nihai olarak açıklamaya yarayan kategoriler olarak varsaymak düpedüz imkânsız olmasına rağmen.

6.36 Bir nedensellik yasası olsaydı, şöyle diyebilirdi: "Doğa yasaları vardır."
Ama tabii bu, söylenemez: Kendini gösterir.

Wittgenstein en geç ağustos 1923'te Viyana'da tatilde bulunduğu sırada, *Tractatus*'unun şimdi oradaki üniversitede de seminerleri ve (sonradan "Viyana Grubu" olarak tanınan) bilimsel tartışma ortamlarını tutuşturmaya başladığını, buna benzer bir kuşkuyla karşılamış olmalıydı. Viyana Grubu toplumu, katı bir doğabilimsel dünya görüşünü benimseyerek kurtarmak ve sağaltmak istiyordu. Bu da Wittgenstein'ın seçtiği hedefle uyuşmaz. Çünkü o salt doğabilimsel dünya görüşünü, sözde açıklığı ve değerden bağımsız aydınlanmışlığıyla, bilhassa inatçı yanlış anlamalara dayanan, döneminin sapkın yollarından biri olarak görür sadece.

Bu kahrolası kitabı bir kez daha satır satır gözden geçirmek, ruhu için ne kadar acı verici olursa olsun, daha açıklığa kavuşturulacak çok şey vardı. Ancak 1923'te Wittgenstein'ın hayattaki asıl sorunu, filozof olarak anlaşılmaması ve muhtemelen anşlaşılmaz kalacak olmasında değil, gitgide artan ölçüde arkadaşsız yalıtılmışlığında ve yalnızlığında yatıyordu. İşler bu hale gelmişken Ramsey'in Puchberg'de ortaya çıkışı, her şeyden önce İngiltere'ye bir şekilde geri gitmenin olasılıklarını araştırmak için bir fırsat gibi gelir. Üstelik akademik yaşama tekrar katılmanın bedeli, gözüne son derece yüksek görünmesine rağmen. Her neyse, Cambridge'deki önderlerin, Moore, Russell, Keynes'in hep birden teşvik ettiği ve kanat gerdiği mucize çocuk Frank Ramsey, ekim 1923'ten itibaren Wittgenstein'ın İngiliz elçisi olarak çalışır. Bu elçinin ilk görevi, Cambridge'in eski öğrencisi ve artık *Tractatus*'un yazarı olan Wittgenstein'ın oradan bir diploma sahibi olup alamayacağını soruşturmaktır. Ramsey, ekim 1923'te Puchberg'e bir telgraf gönderip, "Diplomanızı sormak için henüz Keynes'le buluşamadım," diye yazar. Ama hemen bir ay sonra daha somut bilgiler gelir.

Sevgili Wittgenstein!

Mektubunuz için çok teşekkürler.
Size iyi haberlerim var. İngiltere'yi ziyaret etmek isterseniz, masraflarınız için 50 Pound (= 16 milyon Kron) sunuluyor. Yani gelin lütfen. (...) Keynes'e diplomanızı sordum ve görünüşe göre durum şu şekilde. Kurallar değiştirilmiş, bu yüzden üçer aylık altı dönemden oluşan bir öğrenim ve bir tezden sonra B.A. elde etmeye hak kazanılamıyor. Bunun yerine üç yıllık bir öğrenim ve bir tezden sonra Ph.D. alabilirsiniz. Burada bir yıl daha kalabilseydiniz, herhalde önceki iki yılınızı da ekletip bu şekilde Ph.D. elde edebilirdiniz.[7]

Bunun için Wittgenstein'a sunulan elli İngiliz Pound'u, o zamanın parasıyla 16 milyon Kron, aslında Keynes'ten gelir ama Keynes bağışta bulunan kişi olarak anılmak istemez, çünkü bu durumda paranın derhal reddedilmesinden korkar. Wittgenstein hiçbir şekilde herhangi bir sadaka ya da harçlık istemediğini Ramsey'e de açıkça gösterir. Onun için ilk etapta önemli olan, resmi bir üniversite diploması ya da felsefi yetkinliğinin herhangi bir belgeyle onaylanması değildir. On iki aydan fazla bir süre suskunluktan sonra yazı masasının başına geçip, son derece kompleksli yakın arkadaşı Wittgenstein'ı İngiltere'ye yanına çağıran Keynes de bunu fark eder. İkisi arasındaki yazışmalar, neredeyse tüm uzunluğuyla alıntılanmayı hak eder:

24 Mart 1924
46, Gordon Square
Bloomsbury

Sevgili Wittgenstein!
Aradan koca bir yıl geçti ama mektubunuzu hâlâ yanıtlamadım. Bundan utanç duyuyorum, ancak bunun sebebi, sizi düşünmemiş olmam değildi, size yeniden dostluğumu sunmak

isteme duygusu da eksik değildi. Bunun sebebi, size yazmadan önce kitabınızı derinlemesine anlamaya çalışmak istememdi... Kitabınız hakkında, istisnai ölçüde önemli ve dahiyane bir eser olduğu hissine sahip olmam dışında ne söyleyebileceğimi hâlâ bilmiyorum. İster doğru ister yanlış olsun, kitap yazıldığı tarihten beri Cambridge'deki tüm temel tartışmalara ağırlığını koyuyor.
Ayrı bir paketle savaştan beri yazdığım kitapları size gönderdim... Sizi tekrar görmeyi ve sizinle sohbet etmeyi muazzam ölçüde çok isterim. İngiltere'ye bir ziyarette bulunmanızın bir imkânı var mı?

Sadakat ve sevgiyle
J.M. Keynes

(...) Bundan sonraki çalışmalarınızı kolaylaştırmak için gücümün yettiği her şeyi yaparım.[8]

Fakat Keynes, tam da bilhassa kibar ve dikkatli yazmak istediği için, arzu edilen tonu ve hepsinden önce de Wittgenstein'ın en önemli arzusunu gözden kaçırır. Wittgenstein Keynes'e temmuz 1924'te yanıt verir:

4 Temmuz 1924

Sevgili Keynes,
Bana kitaplarınızı ve 29.03. tarihli mektubunuzu gönderdiğiniz için çok derinden minnettarım. Size yazmayı bu kadar uzun süre erteledim, çünkü size İngilizce mi, yoksa Almanca mı yazmam gerektiği konusunda bir karara varamıyorum. (...) Neyse: İlk önce size kitaplarınız ve candan mektubunuz için teşekkür etmek isterim. Çok meşgul olduğum ve zihnim bilimsel işler için hiç de açık olmadığı için kitaplarınızdan sadece *birini*, "Ekonomik Sorunları" okudum [*Barışın Ekonomik*

Sorunları]. Elbette konudan neredeyse hiçbir şey anlamamama rağmen, çok ilgimi çekti. Tekrar bilimsel çalışmalarımı mümkün kılmak için bir şey yapıp yapamayacağınızı sormuşsunuz: Hayır, bu konuda yapılacak bir şey yok; çünkü böyle bir meşgale için artık içimde güçlü bir dürtü yok. Gerçekten söylemek istediğim her şeyi söyledim, bu yüzden kaynak kurudu. Bu kulağa garip geliyor, ama böyle. — Sizi tekrar görmeyi *çok* isterim ve İngiltere'de kalmam için bana para temin edecek kadar iyi olduğunuzu da biliyorum (...) Ama iyiliğinizden gerçekten istifade etmem gerektiğini düşündüğümde, aklıma türlü çekinceler geliyor: İngiltere'de ne iş yapayım? Sırf sizi görmek için gelip mümkün olan her şekilde kafamı mı dağıtayım? Demek istediğim, sırf zarif olmak için mi geleyim? Tabii zarif olmanın faydası olmadığını kesinlikle iddia etmiyorum. Keşke GERÇEKTEN zarif olabilseydim. Ya da gerçekten ÇOK zarif bir şey olsaydı da deneyimleseydim.

Ama iki günde bir sizinle bir çay içmek ya da böyle bir şey için bir odada kalmak, *yeterince zarif* olmazdı. Ama o zaman bu küçük nezaket için, kısa tatilimin bir hayalet gibi geçip gittiğini görmek gibi büyük bir ziyanı göze almam gerekirdi... Tabii ki sizin yanınızda kalmak, Viyana'da yalnız kalmaktan çok daha hoş. Ama hiç olmazsa Viyana'da kendimi toparlayabiliyorum, her ne kadar düşüncelerim toparlanmaya değer olmasa da her hâlükârda böylesi, dağınık olmasından daha iyi. (...)

On bir yıldır görüşmedik. Bu sürede değişip değişmediğinizi bilmiyorum, ama *ben* kesinlikle muazzam ölçüde değiştim. Maalesef eskisinden daha iyi olduğumu söyleyemem, ama *farklıyım*. Bu yüzden eğer buluşursak, herhalde sizi ziyaret edenin, aslında davet etmek istediğiniz kişi olmadığını fark edeceksiniz. Birlikte sohbet *edebilsek* bile, bir ya da iki saatlik bir muhabbetin amacına hizmet *etmeyeceği*, buluşmamızın sonucunun sizin tarafınızda hayal kırıklığı ve tiksinme, benim tarafımdaysa tiksinme ve çaresizlik olacağı kuşku götürmez.

— İngiltere'de belli bir işim olsa, bu sokakları süpürme veya herkesin çizmesini silmek bile olsa, büyük bir sevinçle gelirdim, o zaman zariflik de zaman içinde kendiliğinden gelirdi. (...)

Kalpten selamlar!
Ludwig Wittgenstein

Not: Görürseniz, Johnson'a selam söyleyin.[9]

Demek ki Wittgenstein şimdilik Cambridge'e dönmeyecektir. Ancak gelecek yıllarda, Wittgenstein gerçekten dönene dek sürecek ve hatta belki de sonrasında da devam edecek, iki tarafın beklenti dengelerini kalıcı olarak zedeleyen temel çelişki daha bu yazışmada bile baştan açığa çıkar: Wittgenstein arkadaşlarını geri ister, Cambridge grubuysa yüzyılın felsefi dehasını. Bunun için güçlerinin yettiği her şeyi yapmaya hazırlardır. Wittgenstein da şaşırtıcı ölçüde esneklik gösterir. Hatta felsefeye geri dönmeyi bile göze almaya razıdır. Ne de olsa her şey, Puchberg'deki hücresinde yalnızlaşan aklının onu ilelebet terk etmesini ya da acımasızca ona ihanet etmesini beklemekten daha iyidir.

Misafirperverlik

Cassirer'in Marburg'dan gelmiş ve orada henüz profesörlüğe atanmış konuğunu Warburg kütüphanesinin odalarında şahsen gezdirmesi, şeref meselesiydi. Heidegger daha önceki akşam, 17 Aralık 1923'te, Cassirer'in başkanlığını yaptığı Hamburg'daki Kant Cemiyeti'nin davetiyle "Fenomenolojik Araştırmanın Görevleri ve Yolları" üzerine bir konuşma yapmıştı. Dolaplardaki ve raflardaki ender bulunan hazineleri görünce, önceki akşam başlanan sohbeti derinleştirme fırsatı da bulundu. Tabii ki Cassirer konuğunun çekirdek tezlerinden birini onaylayacaktı. İnsanın dünyayla ilişkisinin temellerini tamamen psikoloji, antropoloji ya da biyoloji gibi deneysel bilimlere terk etmek olmazdı. Sonuçta, örneğin dünyayı anlamanın kültürel açıdan eskilere dayanan bir yolu olarak mitin

kavramsal biçimi, bilimsel dünya görüşününkinden son derece farklı kategoriler ve varsayımlarla yoğrulmuştur.

Başını sallayarak elbette der, Heidegger. Tam da bunun gibi "ilkel olgular", Dasein'ın kendi kendini yorumlamasında mevcut olan bozulmaları göstermekte yardımcı olabilir. Diğer taraftan mitik düşünme biçimine odaklanıldığında, ilkel olanı kökensel olanla karıştırma tehlikesi de daima mevcuttur. Doğru düşünüldüğünde, mitosun işaretleri kullanımının kendisi de kendi kendisinin oluşturmadığı, aksine daha ziyade özel bir biçimde yorumladığı bir dünyayı kavrama biçimine dayanmaz mı? Ve eğer durum böyleyse, gerçekten özgün bir dünya kavramının açıklayıcı çıkarımının daha çok onu gündeliklik açısından tanımlamakla ilgili olması gerekmez mi? Yani varoluş için bütün sembolik biçimlendirmeden önce verili ve kavranmış olması gereken bir temel yönelim olarak? İlkel varoluş da tıpkı modern bilimsel varoluş gibi bir gündeliklik barındırmaz mı?

İkisi kütüphaneyi dolaştıktan sonra tekrar "Sembol" konulu dolabın önünde durduklarında Cassirer, "Kesinlikle, ama bütün sembolleştirmelerden önce ve bağımsız olarak değil. Yoksa gündeliklikte kendini gösteren yönelimin kılavuzluğu nasıl düşünülebilir ve açıklanabilirdi?" diye karşılık verir. Heidegger ise kurnazca gülümseyerek, "Ben de tam olarak bunu soruyorum kendime," diye cevaplar.

Hamburg'dan Bellevue'ye

Heidegger ile Cassirer arasında o zamanlar Hamburg'da, Warburg kütüphanesinin odalarında geçen ilk uzun kişisel tartışma bu ya da buna benzer şekilde sürmüş olabilirdi. Her neyse Heidegger sonraki başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da 1923 kışındaki buluşmayı bu bağlamda anımsayacaktır.[10]

Ama Heidegger'in gezinti sırasında kütüphanenin asıl kurucusu ve beyni olan kişiyi, Abz Warburg'u sormuş olması da gayet muhtemeldir. Hâlâ yaşıyor muydu? Yaşıyorsa, nerede ve nasıl?

Cassirer gibi dünyayı dolaşmış biri için bile hiç de kolayca çözülecek bir durum değil. Ne de olsa Abz Warburg, kütüphanenin

beyni ve kurucusu, 1918'de büsbütün patlak vermiş ağır bir sinir hastalığı yüzünden birkaç yıldır bir psikiyatri hastanesinde tedavi görüyordu. 1921 ilkbaharından beri Bodensee gölü kıyısındaki Kreuzlingen'de bir İsviçre enstitüsüne yerleştirilmişti. Kıtanın en itibarlı ve en ilerici hastanelerinden biri olan Bellevue sinir tedavi merkezi, doktor aile Binswanger'lerin idaresindeydi — 1910'dan beri Robert Binswanger'in oğlu ve sanatoryumu 1857'de terk edilmiş bir manastır arazisinde kurmuş dede Ludwig Binswanger'in torunu Ludwig Binswanger tarafından yönetiliyordu. Bellevue kapalı bir hastaneden ziyade, konutlardan ve apartmanlardan oluşan bir orman yerleşkesiydi; burada hastalar zamanlarını olabildiğince özgür ve onurlu geçiriyor, kendilerine şahsi bakıcılar tahsis ediliyordu. Aby Warburg da kendi yatak odasına, çalışma odasına ve banyosuna sahip bir dairede kalıyordu. Gerçi bunu biraz da şizofrenisinin derecesine borçluydu. Bu hastalığın merkezinde takip edilme korkusuyla, takıntılı ve saplantılı davranış bozuklukları vardı. Ağır hiddet ve şiddet patlamalarının yaşandığı daha yoğun dönemler de oluyordu. Bilhassa belirleyici olan, Warburg'un peşini bırakmayan zehirlenme korkusu, buna eşlik eden, gerçekte karısının veya çocuklarının bağırsaklarıyla beslendiği ya da yakında ailesiyle birlikte öldürüleceği kuşkusuydu. Warburg'un korku ataklarının beraberinde gelen yıkanma ve tekrarlama gibi meşakkatli şartlanmalar, çoğunlukla odasının belli alanlarını düzenleme ve toparlama davranışlarına bağlanıyordu. Bu şartlanmalar 1918'de hastaneye yatmasıdan önce de gündelik yaşamına hâkim olmaya başlamıştı.

Kreuzlingen'de kaldığı yıllarda tamamen kontrolünü kaybettiği dönemlerin ardından en büyük zihinsel berraklığa ve tazeliğe sahip olduğu aşamalar geliyordu, bu zamanlarda Warburg –çoğunlukla Dr. Saxl ile sürekli iletişim kurarak– araştırma kütüphanesindeki gelişmelerden haberdar oluyordu. Ernst Cassirer'in Hamburg'a gelmesi bilhassa ilgisini uyandırmıştı.

Kilit Önemdeki Yılan Deneyi

Warburg; on yıllar önce kültürel çalışmalar alanındaki araştırmalarının da merkezini oluşturmuş olan sanrılar, takıntılar ve anksiyete ataklarından mustarip olmasıyla; nadir rastlanır ve klinik açıdan özellikle ilginç bir akıl hastası vakasını temsil etmektedir. Onun özellikle de resim ve resimli temsil alanına dayanan kültür teorisine göre, insanın en derin ve varoluşsal korkularına sembolik olarak ifade bulma –bunlara sabit bir şekil vererek tedavi edilebilir ve geri çağrılabilir kılma– dürtüsü, kültür ve eğitimin asıl kökenidir. Sanat ya da bilim gibi en yüce ve soyut başarılarında bile insan ruhu, kültürün varoluşsal korku hissinden ve ister gerçek ister hayali olsun dışsal doğanın güçleri tarafından ezilmekten kaynaklanan bu kökenini asla tamamen aşamaz ya da inkâr edemez. Bu köken daima olduğu yerde ve etkili olarak kalır.

Bu korkuyu aşma dinamiği, ilkel –ya da bugünün tabiriyle yerli– halkların ve kültürlerin kılavuz kült sembolleri veya ritüelleri aracılığıyla bilhassa açıkça gösterilebilir. Ve bununla birlikte bu kılavuz sembollerin tüm kıtasal ve zamansal sınırların ötesinde ne kadar çok birbirine benzediği ve örtüştüğü de. Warburg'un kendisini tedavi eden doktoru Ludwig Binswanger'in teşvikiyle, Kreuzlingen'de kaldığı sırada hazırladığı ve orada 21 Nisan 1923'te hastanenin hastalarına ve personeline yaptığı "Kuzey Amerika'daki Pueblo Kızılderililerinin Yılan Ritüelleri" hakkındaki konuşma bunun bir örneğidir.

Warburg burada mitik anlam yüklenen yılanı (elbette İncil'deki ilk günahı gözüne kestirerek), "Bu temel yıkım, ölüm ve acı dünyaya nereden gelir sorusuna verilen evrensel bir yanıtın sembolü olarak" niteler.[11]

Yani Warburg'a göre tüm kültürel varoluşumuzun temelinde yatan ve bunun ilk gelişme aşamalarında büyülü-ritüel bir şartlanma rejimi sürdüren korkular, şeytanlar ve şartlı tasavvurlar, Warburg'un zihninin açıldığı dönemlerde gayet iyi bilincinde olduğu üzere, bir hastalık kılığına bürünerek ruhunu ele geçirmiştir. Onun düşüncelerine, duygularına ve tüm gündelik yaşamına hâkimdirler.

Dolayısıyla iyileşmesi için kilit önemdeki soru, bilimsel tefekkür ve analiz araçlarıyla onu bu şartlanmalardan kurtarmanın başarılı olup olmayacağıdır. Deyim yerindeyse bütün olarak insanlığı temsilen, bir kez daha sembolik bilincin bu dar, büyülü ve totemlerle dolu bu ilk aşamalarına mesafe koyarak kurtulmayı başarıp başaramayacağıdır? Yoksa içine düştüğü bu durum kalıcı mı olacaktır?

Tünel ve Işık

Warburg'un yılan ritüeli hakkında 1923'teki yaptığı bu başarılı konuşma, kendi kişisel mitolojisinde kilit önemde bir dönüm noktasına işaret eder, çünkü aydınlanma ve analizin iyi, özgürleştirici ruhları burada nice yıldan beridir ilk defa korku ve şartlanmanın büyülü-mitik güçlerine karşı yine zafer kazanır. Warburg'un yazılı olarak hazırladığı konuşmasını gösterdiği çok az sayıdaki kişiden biri de Cassirer'dir. Warburg'un Cassirer'e duyduğu güvenin bu kanıtı Dr. Saxl'ın bu iki araştırmacının şahsen buluşmasının, belki de Warburg'un iyileşmesi için en önemli son adım olabileceği ve Hamburg'a geri dönmesini sağlayabileceği kanısını güçlendirir.

Cassirer 1924 başlarında İsviçre'de bir konuşma yapma davetini fırsat bilerek, hayranlık duyduğu meslektaşı ve hamisi Warburg'u Bellevue'de şahsen ziyaret eder.[12] Buluşmaları özenli bir hazırlık ve gözetim gerektirir. Hem Saxl hem de Warburg'un eşi Mary, Cassirer'in gelişinden günler önce Kreuzlingen'e geçerek son derece heyecanlı bir bekleyiş içindeki, dolayısıyla da gergin hastalarının yanında yerlerini almıştır. Warburg yıllardır ilk defa tanımadığı birisiyle uzunca bir araştırma buluşmasına katılacaktır, üstelik de bu sefer büyük saygı beslediği, hatta çok sağlam gerekçelerle, kendi imge tarihi yaklaşımını tüm derinliği ve olası etkileriyle kavrayabilecek durumdaki çok az sayıda kişiden biri olduğunu varsaydığı Cassirer gibi bir düşünürle.

Warburg günlerce yoğun bir çalışmayla bu karşılaşmaya hazırlanır, kendisine bilhassa önemli görünen soruları ve problemleri bir kâğıda not alır ve düzenler, ama son anda, Cassirer'in Kreuzlingen'e varmasından birkaç dakika önce, yazı masasının üzerinde özenle

dizdiği notlarını tabu ilan eder. Gözetim görevlilerinin sebatla ikna çabalarına rağmen, bütün odanın bu notlardan ve uğursuzluk getiren diğer nesnelerden arındırılmasında ısrarcıdır. Bu böyle *olmalıdır.* Cassirer ise bu arada koridorda, çalışma odasının eşiğinden içeri girmesine izin verilmesini bekler.

İlk baştaki bu pürüzlere rağmen rahat bir sohbete geçildiğinde hemen anlaşırlar. Cassirer, insanın sembol içinde oluşunu, başlangıç noktasını mitik düşünceye rehberlik eden kavramsal formlardan alan sürekli bir özgürleşme süreci olarak anlar. Warburg da bu anlayışı kesinlikle kabul eder, ama burada özellikle bu ilerleme süreci içinde mitik imge dünyalarının tükenmez enerjilerinin ve dürtülerinin kanıtlanmasıyla ilgilenir. Warburg iç ferahlatıcı bir şekilde, nihayet bir fikirdaş bulduğu izlenimini, hemen buluşmadan sonraki gün şu şekilde özetler: "Sanki tünelin öbür ucunda birinin kapıyı çaldığını duymuş gibi oldum."

Bu ikisinin tartışmaları neredeyse mecburen, Avrupa düşüncesinin geçiş aşaması olarak Rönesans ve erken Yeniçağ dönemlerine odaklanır. Bu dönemin özelliği, örneğin astroloji gibi mitik-büyülü düşünme biçimlerinin, astronomi gibi mantıksal-matematiksel erişim yollarıyla gerilimli bir eşzamanlılık içinde bulunmasıydı. Parktaki yürüyüş sırasında, Warburg'un korku dolu açıklamaları ve koluna girmiş yanında yürüyen karısının şu anda çevredeki sayısız binadan hangisinde hapsedilmiş ve kilitli olduğuna dair edindiği ipuçlarından bahsetmesi sebebiyle sürekli kesintiye uğrayan sohbetlerinin ağırlıklı konusu, her şeyden önce Kepler'in astronomi alanında elipsi (yeniden) keşfidir.[13] Warburg'un iki odak noktasına sahip geometrik bir şekil olarak elipste en açık şekilde ifade edildiğini gördüğü tüm varoluşun eksiksiz iki kutupluluğu, 10 Nisan 1924'ün bu unutulmaz öğleden sonrasında bile zihnini terk etmemişti: Warburg hâlâ mükemmel bir rasyonalite ile irrasyonalitenin, dahiyane bir bilimsel sezgiyle sanrılı bir düşünce daralmasının cisimleşmiş bir karışımı olduğunu hissediyordu. Yine de şimdi tekrar ümitlenmişti: Araştırmacıların yeni bir birlikteliğini, ömrünü adadığı bilimsel projenin sürdürülmesini, Cassirer'in

şahsında, kendi düşünsel dürtülerini takip edecek ve kendine özgü bir biçimde benimseyip yorumlayacak birini bulduğunu umuyordu.

Cassirer Hamburg'a döner dönmez derhal elipsler meselesi hakkında yeni bibliyografik göndermeleri ve kaynakları Kreuzlingen'e gönderirken, Warburg daha Cassirer'in ayrıldığı akşam masasının başına geçip "Bellevue Tedavi Merkezi Yöneticilerine" hitaben bir mektup kaleme alır: "Sayın doktor beylerin, öznel bir tedavi etkeni olarak tekrar başlayan bir bilimsel çalışma semptomu hakkında nasıl tavır aldıklarına" dair aydınlatılmayı rica eder. "(...) Belki de hâlâ gerçekten sağlam bir kültür psikolojisine dayalı tarih anlayışı yöntemini tasarlayabilirim desem, fazla iddialı olmaz, belki de Cassirer sizinle bunun hakkında daha fazla konuşmuştur."[14]

Warburg şimdi kütüphanesine geri dönmekten başka bir şey istemez ve yıllardır ilk defa bunun için kendini yeterince güçlü hisseder. Doktorlar hemen ağustos 1924'te bu kanaati onaylarlar. Binswanger bununla ilgili olarak ayrıldıkları 12 Ağustos 1924 günü şunları not alır: "*Bugün sabahleyin* uzman eşliğinde Frankfurt'a doğru *yola çıktık*, orada Dr. Embden tarafından karşılandık, Hamburg'a doğru yolculuğa devam etmek için (...) hazırlıkları sakin ve soğukkanlı bitirdik, ayrılırken de heyecan yoktu. Frankfurt'a doğru yolda dikkat çekecek ölçüde düzenli, nazik ve sakin (...)"

Warburg hayaletlerine karşı savaşta tekrar tutunacak bir dal ve güven bulur. Derin bir ölüm korkusundan hâlâ kurtulmuş değildir, ama artık bunun kölesi de değildir. Tam da her insanın kendi dünyada var oluşunu dürüstçe çözümledikten sonra kabullenmesi gereken en gerçek sonuçtur bu. Başka türlü her sakinleşme yanlış ve ölümcül olurdu. En azından Martin Heidegger 1924 sonbaharında, varoluşunun şimdiye kadar bilmediği yeni bir şeytan tarafından ele geçirilmesinden kısa bir süre önce bunu böyle görür.

Weimar Sallanıyor

Heidegger, Marburg'da profesör olduğu ilk sonbaharı ailesinden uzakta geçirecekti. Bir daire bulmak son derece zordu. Fransız birliklerinin işgal ettiği Ruhr bölgesinden gelen mülteci dalgası se-

bebiyle, Marburg'da zaten sınırlı sayıda konutlar bir kararnameyle vatansız kalmış ailelere tahsis edilmişti. Bir yandan döviz krizi de tırmanıyordu. Üniversitenin muhasebesinde yeterli banknot olduğunda ödenebilen maaşların satın alma gücü de sadece birkaç saat içinde yarıya iniyordu. Heidegger 1923 ekim sonunda hiç olmazsa "üç defa yirmi milyarı" eve göndermeyi başardı. Paranın gerçekten Freiburg'a gelip gelmediğini hemen Elfride'ye sormuştu.

Çoğu kişiye savaş asıl şimdi gerçekten kaybedilmiş gibi geliyordu. Kentlerde açlık hâkimdi. Bunun sonucu da isyanlar ve yağmalamalardı. Weimar Cumhuriyeti bu sonbahar yıkılmanın eşiğindeydi. Bavyera Eyaleti eylülde kendi başına olağanüstü hal ilan etti ve muhafazakâr Gustav von Kahr'ın idaresinde gerçek bir diktatörlük kuruldu. Daha yeni kurulmuş Thüringen ya da Sachsen eyaleti gibi cumhuriyetin diğer bölgeleri de aynı yolun izlenmesi tehlikesi altındaydı. Büyük şehirlerde komünist tugaylarla milliyetçi Freikorps* birlikleri günler boyunca sokaklarda çatışıyordu. Fiilen bir iç savaş hüküm sürüyordu. Devletin neredeyse hiç hareket kabiliyeti kalmamış, güç kullanma tekelini kaybetmişti.

Milliyetçi liberal "Alman Halk Partisi"nden (DVP) şansöyle Gustav Stresemann 1923 eylül sonunda askeri olağanüstü hal ilan etti. Felaketin gelişi belliydi. Tek soru, hangi şekle bürüneceğiydi.

Devrim potansiyeli bilhassa Bavyera'da içten içe kaynıyordu. 8 Kasım 1923'te Münih'teki Bürgerbräu birahanesinde gerginlik daha da tırmanmış, Adolf Hitler çok sayıda SA milisinden oluşan hücum birliğinin korumasında tabancasıyla havaya ateş etmiş ve von Kahr'ın konuşmasını kesmişti; salondan kaçmaya zorlanan Hitler sonraki gün salondakileri, Mussolini'nin ve onun İtalya'daki faşist hareketinin zafer kazanan örneğini izleyerek, "başkente yürüyüş"e davet etmişti. Fakat devrim, daha birkaç kilometre ileride, Münih şehir merkezinde sona erecekti. Von Kahr'ın harekete geçirdiği

* Birinci Dünya Savaşı'nın ardından cepheden dönen askerlerden kurulu devlet destekli paramiliter yapı. İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına dek iktidarı ele geçirmek için mücadele eden komünist gruplara karşı kullanıldılar. –yhn

eyalet polisi ateş açma emri almıştı; yirmi kişi hayatını kaybetti, Hitler bir cankurtaranla kaçmayı başardı.

Berlin'de Stresemann henüz yenilgiyi kabul etmemişti. Başında olduğu hükümet bir hafta sonra enflasyonu dizginlemek için Rentenmark'ı* tedavüle soktu. Herkes hayret etse de bu manevra başarılı oldu ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulundu. Yılın başında Fransızlar Ruhr bölgesinden çekildiklerini ilan edeceklerdi. Weimar Cumhuriyeti bir kez daha ucuz atlatmıştı. Ama çoğu politik güç; asıl facianın tam da burada yattığını düşünür.

Sağlam Kaleler

1924 yılı başında Heidegger ailesinin durumu da büyük ölçüde dengelenmişti. Nihayet profesör meslektaşı Nicolai Hartmann'ın yakınlarında bir daire bulunmuştu. Gerçi idealden uzak ve bahçesizdi ama hiç olmazsa aile ocak ayında yeni yuvasında neşeyle yeniden bir aradaydı. Marburg, sadece söylenişiyle bile Freiburg'u anımsatıyordu. Ne yazık ki dağlar o kadar yüksek, yamaçlar öylesine dik, ibadethaneler ihtişamlı ve sokaklar da pek huzurlu değildi. İlk görüşte âşık olmasalar da onlar için yeterince tanıdık ve kendileri gibi taşralı bir şehirdi.

Hermann Cohen, Paul Natorp ve Ernst Cassirer tarafından önceki on yıllarda Yeni Kantçılığın kalesi olan "Marburg Okulu" haline getirilmiş olan üniversitede de Heidegger "hücum kıtası"yla birlikte ilk yıl iyi bir yankı uyandırır. Heidegger'in Marburg'da kendi düşünme biçimine kattığı öğrencilerinin listesi, savaş sonrası Alman felsefesinin ve felsefi yayıncılığının "Kim kimdir" listesi gibidir: Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Walter Bröcker, Hans Jonas ve Leo Strauss.

Gadamer, Heidegger'e kargaşa dolu ilk aylarda bilhassa destek olacaktı. Çünkü kendisi Marburg'un yerlisiydi ve ailesi hayli nüfuz-

* Hiperenflasyon karşısında 15 Kasım 1923'te kullanılmaya başlanan geçici para birimi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1948'de Almanya'nın bölünmesine dek kullanılmaya devam edildi. 1 Rentenmark, 1 trilyon Mark'a denk geliyordu. –yhn

luydu. Dolayısıyla irili ufaklı çok sayıda işin halledilmesinde aşırı ölçüde yardımı dokunuyordu. Felsefi olarak Heidegger hepsinden önce Protestan teolog Rudolf Bultmann'da zihnini zenginleştiren bir dava arkadaşı bulmuştu. Kierkegaard ve Jaspers'ten etkilenmiş olan teolog, eserlerinde Hristiyanlığın –tüm mitlerden ve sahte alimlerden ve tüm kurumsal zorlamalardan ve dayatmalardan uzakta– gerçek varoluşsal ağırlığını tekrar kazanılmasıyla ilgileniyordu. Bultmann da Hıristiyanlığın mistiklikten çıkarılmasından yanaydı. İnsan varoluşunu tüm saçmalığı ve dolayısıyla çıplaklığıyla açığa çıkararak, bu sayede ilk olarak Hıristiyanlığın kurtuluş mesajına kulağını açmak peşindeydi.[15] Eski kilise düşünürü Heidegger'in de isteği tam bu yöndeydi. Ama arkasından Hıristiyanlığın kurtuluş vaadini getirmeksizin...

Olay Olmak

Heidegger'in Marburg'daki ilk aylarında tekrar tekrar fark ettiği üzere, bireyin kendi temel zeminsizliğini kavrayışı, her şeyden önce daima varoluşa eşlik eden ölümlülüğün bilinci tarafından mümkün kılınır. Ancak insan kendi kurtuluşunu dışarıdan, başka bir yerden, vaat edilmiş ya da hatta vahyedilmiş bir kurtuluş olarak önünde hazır bulamaz, aksine bunu sadece kendisi, kendi sonluluğunun uçurumuna doğru daima korku dolu bir bakışla kazanabilir. Ne de olsa insan Dasein için gerçekten kaçınılmaz ve daima kesin olan tek bir gerçek vardır: Yaklaşan ve her an gerçekleşebilecek bir olasılık olarak onunla birlikte yürüyen ölüm. Hıristiyan inancı her insanı bu dertten ebediyen kurtarmayı vaat eder. İşte bu inancı Heidegger'in gözünde böylesine şüpheli kılan tam da budur.

Yani Marburg'da ders verirken hem Bultmann'ın hem de Heidegger'in amacı, bireye içkin anlamda bir karar vermenin yolunu açmaktır — özgür, hakikatli bir varoluş biçimine ilk adım olarak. Bu iki düşünürün yakınlıkları olduğu kadar farklılıkları da herkes tarafından algılanabilir. Bu felsefi-teolojik buluşma, her iki fakültedeki genç dinleyiciler üzerinde neredeyse şok etkisi yapar.

1924 yılında Marburg'a zihinsel açıdan biraz hareket gelir. Bu kısa sürede öğrenciler arasında da yayılır. Sadece yakın çevrede değil, ta Berlin'e kadar ve hatta daha da ötesine.

Heidegger'in düşünmede aradığı ve öğretmen olarak üretmesini de bildiği yoğunluk, hiçbir teselliye ya da arabuluculuğa izin vermez. Burada her uzlaşma, tembellik olarak görünür. Düşünme tembelliği. Heidegger'in "korkuyu" ve 1924 yazında öğrencilerine karşı ifade ettiği şekliyle Dasein'ın geçip gidişine doğru yürüyüşünü" seferber etmesi, teselli verici bir nitelik de taşıyabilir. Otuz beş yaşındadır, evlidir, iki çocuğu vardır, yaşamın ve yaratımının ortasındadır. Fakat ölümün yakınlığının o sınır deneyimini, somut olarak ölüme doğru o yürüyüşü, kendi kuşağındaki yaşıtlarının büyük çoğunluğunun aksine asla kendi vücudunda yaşamadığını kendi adına gayet iyi bilir. Ne olursa olsun, Heidegger sırf kendisi için tasarlanmış dar bir poturdan ve uzun bir ceketten oluşan yarı köylü kıyafeti, yarı takım elbisesiyle amfiye girip sessizce, neredeyse fısıldayarak söze başlayıp, bakışları pencereden dışarıda, notsuz ve görünüşe göre hazırlıksız, gitgide daha içe işleyen ve yoğunlaşan bir biçimde felsefeye giriştiğinde, kıvılcımlar çıkar, şimşekler çakar. Bu adam, olmak istediği olayın ta kendisidir.

Sen, Hayalet[17]

Şimdiye kadar hep çok sürükleyici bir şekilde anlattığı ve yazdığı şeyi, ancak 1924/1925 kış sömestrinde ilk defa kendi bedeninde yaşar: "Başıma daha önce hiç böyle bir şey gelmemişti," diye itiraf eder 27 Şubat 1925'te kendi kendine, ama sırf kendi kendine de değil: "Hayalet beni çarptı."[16] Fakat Heidegger'in burada anlattığı, derslerinde bahsettiği korku ya da ölümün yakınlığı deneyimi değildir, bunun dışında *sırf* kendisiyle ilgili olağanüstü bir hal değildir. Aksine bu, başka bir insanın deneyimidir, aşkın deneyimidir: "Başka birinin mevcudiyetiyle günün birinde yaşamımıza dalması, hiçbir duygunun başa çıkamayacağı bir şeydir," çünkü "varlığımızla diğeri için ne olabileceğimizi asla bilmeyiz." Âşık Heidegger, böyle olağanüstü bir durumda yapılacak tek şey kal-

dığını yazar: "Bir insanın kaderi bir insanın kaderine teslim olur ve bu sevginin hizmeti, bu kendini teslim etmeyi ilk gündeki gibi uyanık tutmaktır." Mektubun başlangıcı şöyledir:

10.11.1925

Sevgili Bayan Arendt!

Aramızda her şey basit, berrak ve saf olmalı. Sadece o zaman, karşılaşmış olmamızı hak edebiliriz. Sizin benim öğrencim, benim de sizin öğretmeniniz olmam, başımıza gelenin sadece vesilesidir.

Size asla sahip olamayacağım, ama bundan itibaren benim yaşamıma ait olacaksınız ve yaşamım sizinle büyüyecek.[17]

Heidegger'in böylesine korumasız ve açıkça hitap ettiği "Bayan", Königsberg kökenli bir eski Yunan filolojisi, felsefe ve Protestan teolojisi öğrencisi, o zamanlar 18 yaşındaki Hannah Arendt'dir. Arendt de 1924 sonbaharında Marburg'a gelmesinin hemen ardından, öğrenci çevrelerinde bir tür olay ya da özel vaka olarak algılanır. Üstelik de sadece sıradışı güzelliği ve göz alıcı, kasten neşeli renkli giyim tarzı yüzünden değil. Tıpkı göreve başladığı 1923'te beraberinde öğrencilerden ve doçentlerden oluşan koskoca bir "hücum kıtasını" Freiburg'dan Marburg'a getiren Heidegger gibi, entelektüel olarak göze batacak kadar parlak bir öğrenci olan Arendt de dostlarından ve sınıf arkadaşlarından oluşan koca bir grubu, sanki bunların elebaşısı ve ruhani önderiymiş gibi, kendisiyle birlikte Berlin'den Marburg'a getirip tüm ülkede felsefe öğrencileri arasında dolaşan fısıltıları kendi gözleriyle görmeye ve kulaklarıyla duymaya ikna etmişti: Marburg'da yeni ve parlak biri ortaya çıkmıştı, insana "düşünmeyi yeniden öğretiyordu". İşte Dasein peygamberi Martin Heidegger.

Heidegger'in "Dasein"ının asıl emaresi, bunun bir çoğulu olmamasında ve olamamasında yatar. "Dasein" ona göre daima tekil, ayrıksı ya da kendi dediği gibi *benimkilik* (jemeinig) bir şey olarak vardır. Gerçekten kurtulmak ve kendini ele geçirmek isterse, bunu tamamen kendiliğinden başarmalıdır. Ama yine de aniden orada başka bir varoluş daha belirir, bir Sen — üstelik de kasım 1924'teki bir kabul saatindeki ilk ziyaretinde, daha ilk karşılaşmada, tek bir bakışla kendisinin derinlerine dalmıştır. Kendisi de onun derinlerine. Genç usta düşünürün ilk başta bu olayla tek başına başa çıkabilecek durumda olmadığını itiraf etmesi, şaşırtıcı değildir. Bunun başlıca sebebi de Heidegger'in yeni aşkına yazdığı mektuplarda da tespit ettiği üzere; seven, insanın içine dalan bir Sen'in, insanın kendi Ben'inin içinde nasıl etkili olacağını ve neler yapacağını bilmenin asla mümkün olmamasıdır. Kişinin kendi Ben'ini içten yaracak mıdır? Böylece kendi kendine yabancılaştıracak mıdır? Onu düşmanca teslim alacak mıdır? Hatta yoksa, felsefi açıdan daha da beteri; ona ebediyen sorgusuz kalan, nihai bir huzur mu verecektir?

Birdenbire bütün bunlar mümkün görünüyordu. Çünkü Martin Hannah'yı hayatında daha önce hiçbir şeyi sevmediği kadar sevdi. Aşkını o ilkbahar neredeyse her gün yazdığı mektuplarında itiraf ediyordu: Başıma yeni bir şey geldi, büyük bir Sen, benliğimin orta yerine, varlığımın ortasına.

Sırf yaşam pratiğine bakıldığında hemen klasik çözümler bulunur: Heidegger buluşmalarını çok büyük dikkatle planlar. Öncelikle Hannah'nın güvenliği için tabii. Pencereden ışık işaretleri ya da en sevdikleri park bankındaki tebeşir sembolleri aracılığıyla iletişim kurulur. Arendt derslerden sonra Heidegger'in peşinden gider, gerekirse iki tramvay durağı ileride ya da şehrin birkaç kilometre dışındaki kır lokantalarında bekler.[18] Böyle durumlarda hep yapılan şeyler.

İkisi de en başından itibaren, birbirlerine "asla tamamen sahip" olamayacaklarının bilincindedir, en azından bir resmi evlilik

anlamında. Heidegger hiçbir zaman karısı Elfride'den ayrılma olasılığını düşünmez ve dile getirmez. Ama Hannah'yla ilişkiyi koparmak da söz konusu değildir. Cazibesi çok güçlüdür, baştan çıkarıcıdır. Bu aşkın çekimi, özellikle genç öğrenci Arendt'i kendini kaybetmenin sınırlarına sürükler. "Gölgeler" başlığını koyduğu mecazlarla dolu uzun bir itiraf mektubunda Heidegger'e, içindeki mutluluk veren parçalanmışlığını ifade eder. Bir yandan bu aşk sayesinde karanlık bir tek başınalıktan ve hakikatsizlikten kurtulduğunu hisseder, Dasein'ı sanki bir mağaradan gün ışığına çıkmıştır. Diğer yandan bu hayaletin sarhoş edici etkisi altında bir daha gerçekten kendini bulup bulamayacağına dair ciddi kuşkularını dile getirir.

En Ağır Olanı Düşünme

Heidegger'in felsefi hissiyatı da bu ilkbahar günlerinde kurtulma ile köşeye sıkışma arasında sürekli gidip gelir: "Bir insanın taşıması için sırtına yüklenen en ağır şey nedir, bilir misin?" diye yazar Arendt'e 13 Mayıs 1925'te. "Başka her şeyin bir yolu, çaresi, sınırı ve anlayışı vardır — sadece burada her şey: aşk içinde olmak = varoluşa itilmiş olmak demektir."[19] İlgi çekici sözler, hele ki Heidegger'in önceki yıllarda karısına yazdığı mektuplarla kıyaslandığında. Bu mektuplarda felsefe yapmayı hep varoluşunun en ağır ve en derin meselesi olarak betimlemişti. Şimdiyse aşkın kendisidir. Heidegger Arendt'le ilişkisi sayesinde yadsınamaz şekilde, yani diyaloğa dayalı bir edimselliğe doğru itildiğini fark eder. Fakat felsefesi ayakta kalması için, tam da bunun olmaması gerekir.

Bu yüzden sadece birkaç hafta sonra mektuplarında durumu kendisi açısından yorumlayıcı bir ara yol bulur ve Arendt'i de felsefi olarak bu yola sokar: Deneyimlenen parçalanmışlık şimdi gerçek özbenliğini bulmanın garantisi haline gelecektir. Diğerinin yıkılması, asıl kurtuluş olacaktır. Tam aşka özgü, çaresizce başına gelene katlanmak zorunda olma duygusu, en yüksek kararlılığın işaretine dönüşecektir. Başka bir deyişle; Heidegger

büyük bir baskı altında, deneyimlenen yıkımın varoluşunu ikiye yaran tüm hışmını kabullenmek yerine, ona radikal tekilleşme felsefesi çerçevesi içinde bir yer ayırmanın diyalektik yollarını arar. Kahramanca bir edimselliği buyuran varoluş ideali adına, Sen'in deneyimine nihai olarak tanınmasını reddeder. Bu onu memnun ediyormuş gibi görünür. Onu seven genç filozof Hannah Arendt'iyse hiç memnun etmez. Heidegger'i önceden uyarmaksızın daha 1926 yazında Marburg'u terk ederek Heidelberg'e gider ve orada Karl Jaspers'in yanında doktora çalışmalarına başlar. Seçtiği konu: "Augustinus'un Aşk Kavramı". Arendt'in özellikle ilgilendiği soru, varoluşu ezelden beri ve bertaraf edilemez bir biçimde başkalarının varoluşuyla ilişkili kalan varlıklar için aşk deneyiminin nasıl bir rol oynadığıdır. Yani gerçekte Heidegger'in çıkış noktasının tersine çevrilmesi.[20]

Amor Mundi

Arendt'in 1928'de (yani hâlâ ara sıra gizli gizli Heidegger'le buluştuğu dönemde) bitirdiği doktorası, hâlâ Heidegger'in eserleriyle kalıcı bir ilişki içinde bulunması yüzünden özgünlüğünü ve önemini yitirmeyen bir düşünme yolunun başlangıcını oluşturur. Çünkü Arendt'in felsefesine bundan böyle özgünlük katan, "Sen" olgusuyla birbirine bağlanan tüm o varoluşsal boyutların izini sürme, aydınlatma ve açığa çıkarma kabiliyetidir, Heidegger ise mükemmelleştirdiği kovulmuşluğu ve vatansızlığı tehlikeye atmak istemiyorsa, düşüncesinin barınağında bunlara karşı kör kalmak zorundadır. Oysa Arendt ömrü boyunca kendini tam da bu rolde görecektir: Heidegger'e savaşın sona ermesinden yıllar sonra yazacağı üzere, düşüncesiyle başkalarının evlerine ve yuvalarına giren ve bunları içeriden açan, "yabancı diyarlardan gelen kız" olarak. Heidegger biyografisi yazarı Rüdiger Safranski isabetli olarak şunları tespit eder: "*Ölüme doğru koşma*ya bir doğumluluk felsefesiyle; *benimkilik'in (jemeinigkeit)* varoluşsal tekbenciliğine bir çoğulculuk felsefesiyle; *insanın* dünyaya *düşmüşlük'üne* (verfallenheit) eleştirisine ise "amor mundi"yle [dünya sevgisi] yanıt

verecektir. Heidegger'in *lichtung** kavramınaysa "kamusallık"ı felsefi olarak kutsayarak."[21]

Martin Heidegger'in aksine Hannah Arendt, paylaştıkları aşkları için felsefi açıdan da yetkin olduğunu gösterecektir. Heidegger ise Hannah'ya yazdığı mektuplarında varoluşsal bir kurtuluş olarak adlandırdığı Sen'in hayalet gibi içeri dalması, düşüncesinde hiçbir zaman önemli bir yer bulamaz. Bu diyalog eksikliği hem kendi felsefesine hem de onun peşinden gelen varoluşçuluğa ağır bir yük olur ve bunları kısıtlar.

Yani Heidegger bir âşık olarak asla Arendt'i aşamaz. Arendt içinse Heidegger –kendisinin de ilk mektuplarında umduğu gibi– 1925'ten itibaren kendi yolunun çıkış noktası olur.

Açlık Tedavisi

Almanya'nın krizlerle dolu 1923 sonbaharında doçent adayı Walter Benjamin de sonuna kadar gitmeye hazır olduğunu ilan eder: "Her ne olursa olsun bir yazı hazırlamaya kararlıyım, yani kendim geri çekilmektense sövgülerle rezil olup kovulmayı tercih ederim,"[22] diye yazar eylül sonunda Florens Christian Rang'a bir mektubunda. Benjamin hiç olmazsa, arayış içinde geçen iki yıllık göçebelikten sonra, şimdi hem sabit bir konu hem de onun elinden çıkan bir çalışmayı kabul etmeyi hiç olmazsa tasavvur edebilen bir fakülte bulmuştu. Oradaki matematik profesörü, büyük amcası Arthur Moritz Scheonflies ile aile dostu ve sosyolog Gottfried Salomon-Delatour'un kararlılıkla himaye ettiği Benjamin, 1923 baharının tamamını Frankfurt'ta geçirmiş, oradaki akademik yaşama uyum sağlamaya çalışmıştı. Benjamin'in hazırda bulunan, Goethe'nin "Seçme Akrabalıklar"ı üzerine denemesini orada doğrudan doçentlik tezi olarak teslim etme umutları, çabucak kurulmuş bir hayal olsa da çabaları en azın-

* Heidegger felsefesinde önemli bir yer tutan lichtung kavramı kelime olarak Almanca'da hem aydınlık alan hem de ormanın içinde ağaç bulunmayan bölge manasına gelmekte. –yhn

dan edebiyat tarihçisi ve Alman filologu Franz Schultz'u hamisi ve danışmanı olmaya ikna etme açısından başarılı olur: Schultz "Barok Trajedi Formu" üzerine bir inceleme önerir, özellikle de Silezya Ekolü hakkında. Bu hiç de Benjamin'in hayallerindeki konu değildir, çünkü ne söz konusu olan dönemi –17. yüzyılın sonunu– ne de ilgili eserleri ve yazarları yakından tanıyordur. Bu yüzden dümdüz ilerlemeyi hedeflemiş olmasına rağmen, ilk defa okuduğu çok sayıda eseri kapsayan, yeni öğrenmesi gereken bir konuya dalar.

Peki ona geriye ne kalır? Frankfurt'taki estetik dalı söz konusu olduğunda, bu bölüme bakan Profesör Cornelius herhangi bir çalışmayı ve işbirliğini kesin kararlılıkla reddetmişti. Benjamin'in Frankfurt'taki aylarında dostluk kurduğu, Theodor Wiesengrund Adorno adlı genç ve son derece yetenekli bir doktora öğrencisinin desteği bile bunu değiştirmeye yetmedi. Bu yüzden Benjamin'in ne şahsen iyi tanıdığı ne de akademisyen olarak değer verdiği Profesör Schultz, son umududur. Benjamin barikatlar arasında çatışmalar, elektrik kesintileri, açlık ve isyanlarla kıvranan Berlin'den, ekim 1923'te yeni şefine, "Şimdi sizin bilhassa teşvik ettiğiniz trajedi formu üzerine çalışmanın tam ortasındayım," diye yazar. Maddi durumu bu sonbahar hiç olmadığı kadar kritiktir. Amerikan medya grubu Hearst'ün dış haberler bürosunda sekreter olarak maaşı dövizle ödenen bir iş bulmuş olan Dora, işini sadece birkaç hafta sonra kaybeder. Benjamin'in babasının sağ bacağının kesilmesinden sonra ölümle cebelleştiği, nefret ettiği Delbrückstrasse'de oturan ailesi, bir kez daha son geri çekilme hattı olur. Benjamin dostu Rang'a oradan şunları yazar: "Almanya'da ciddiyetle entelektüel işlerle uğraşan biri, ciddi bir açlık tehlikesiyle karşı karşıyadır (...) Elbette aç kalmanın türlü çeşitleri vardır. Ama bunların hiçbiri, aç kalmış bir halkın arasında aç kalmaktan daha berbat değildir. Burada her şey tükeniyor, burayı artık hiçbir şey besleyemiyor. Benim görevim burada olsa bile burada yerine getirilemez. İşte göç etme meselesine bu bakış açısıyla bakıyorum. Allah vere de çözülebilir gibi olsa."[23]

Benjaminler artık Almanya'da kendileri için bir gelecek görmez. Ama Dora'nın gitmek istediği ABD, Benjamin için söz konusu bile değildir. Tek kelime İngilizce bilmez. Gershom (Gerhard) Scholem'in karısıyla birlikte 1923 sonbaharında göç ederek kütüphaneci olarak çalışmaya başladığı Filistin de bir seçenek değildir. Burası için de Benjamin gereken temel dil bilgisine sahip değildir. İbranice öğrenmek için aylarca, hatta belki yıllarca yoğun bir çalışma gerekecekti. Doçentlik çalışmasını başarıyla sonuçlandırmak istiyorsa, buna ayıracak zamanı ve enerjisi olmayacaktı. Çünkü burada da zaman dardı. Salomon-Delatour mutlaka acilen teslim etmesini öneriyordu, mümkünse önlerindeki on iki ay içinde. Schultz sadece bu süre boyunca Frankfurt'ta dekan olarak karar alma yetkisine sahipti. Hele ki savaştan sonra daha yeni kurulmuş Frankfurt Üniversitesi'nin, maddi sıkıntılar sebebiyle kapatılması ya da Marburg'la birleştirilmesi söylentileri dolaşırken.

Bütün bu güvensizliklere ve reddedilmelere rağmen, doçentlik Benjamin'e hâlâ hedefe ulaşan tek yol olarak görünür, tek umudu doçentlikten sonra hiç olmazsa "bir kişisel kredi alabilmek" olsa bile. 1923'ten 1924'e geçilirken kendisini, bacağını kapana kaptırmış bir tilki olarak gören Benjamin, aşırıya kaçan tedbirlere başvurur. Bacağını ısırarak koparır ve topallayarak mümkün olduğunca uzağa kaçar. Yani; dört aydan kısa bir sürede Berlin'de, barok trajedisiyle ilgili kaynak çalışmalarını tamamlar. Bu esnada altı yüz civarında alıntı çıkarır ve bunları listeleyip düzenler. "İlginç, hatta garip ölçüde zayıf" ve "kesinlikle önemli olabilecek tüm dramları değil, yalnızca birkaç dram hakkında bilgileri"[24] kapsayan bu zeminle, çalışmalarını bir keşiş gibi inzivada, "daha serbest bir ortamda" yazıya dökmeyi planlar, tercihen de güneyde ve daha az maliyetli bir ülkede: nefret ettiği aile kavgalarından uzakta, ona yabancı gelen Almanya'dan uzakta, gündelik hayatın kafa karışıklıklarından ve büyük şehrin baştan çıkarmalarından uzakta. Benjamin'in ne kadar kararlı olduğunun, bu planını gerçekleştirmek için kütüphanesinin bazı kısımlarını satmaya hazır olduğunu açıklamasından daha açık bir kanıtı olamaz.

Aynı şekilde seyahati seven Gutkindlerin ve Rangların da önemli ölçüde teşvikiyle, İtalya'nın Capri adası tercih edilir. Benjamin Berlin'de dolaşırken bir gazete bayiinde, zengin vatandaşların yurtdışına sermaye kaçırmasını engellemek için bir çıkış yasağı konulacağını 1 nisanda okur. Muhtemelen şeytani ölçüde gerçekçi bir şakadır bu. Alelacele yola çıkmaya karar verir. Benjamin ve altı yüz alıntısı 9 Nisan 1924'te Capri'ye varmıştır bile.

İlkbaharın güzelliğinin ve doğanın doğal harikalarının verdiği sarhoşlukla, tabii ki ilk başta işe odaklanmak mümkün değildir. Hele ki şimdi Gutkind çifti ve Rang çifti de Capri'ye varmışken. Birlikte adanın en yüksek balkonlarından birine sahip bir yazlık villanın bir katında kalırlar. Benjamin'in söylediğine göre hayatının "en güzel ve en acayip günlerinden birkaçını" yaşar. Ama sadece üç hafta sonra, Ranglar memlekete dönmek üzeredir, Gutkindler de aynı şekilde kuzeye doğru yollanır, Benjamin ise daha tek bir satırı bile kâğıda dökmemişken gerçek denilen şeyin zeminine indirilir. Para bitmiştir. İşe yarayabilecek tek şey Heidelberg'deki yayıncısı Weissbach'a bir mektup yazmaktır:

> Çok saygıdeğer Bay Weissbach!
>
> (...) Öngörülmesi mümkün olmayan durumlar, seyahat bütçemin bir kısmına mal olduğundan, burada çok sıkışık bir halde kaldım. 60 Mark karşılığında dövizi bana ister avans olarak ister (1 Temmuz 1924'e kadar geri ödemeli) kredi olarak buraya postayla havale etme nezaketini gösterip gösteremeyeceğinizi sorduğum ya da daha doğrusu talep ettiğim için beni bağışlamanızı rica ediyorum.[25]

Bu "öngörülmesi mümkün olmayan durumlar"ın tam olarak ne olduğunu (tabii eğer gerçekten böyle bir şey varsa) çıkarmak güçtür. Fakat Benjamin'in karşı koydaki Napoli'ye daha ilk gezisinde "parasını ve kimlik kağıtlarını bir çırpıda çaldırmış" olması gayet

mümkündür.[26] Her neyse. Bir mucize olur. Weissbach parayı gerçekten de gönderir, Benjamin de adanın büyüsüne daha da derinlemesine dalar. Günleri yürüyüşlerle ve gezilerle geçer; üzerinde özel, bir çürüme hayranlığı uyandıran Napoli gezileri sıklık kazanır. Oradaki üniversite mayısta 700. yılını kutlar. Bu vesileyle düzenlenen uluslararası felsefe kongresi, Benjamin'i de cezbeder. Fakat kongrenin ilerleyişinden, "filozofların uluslararası burjuvazinin en düşük maaşlı, çünkü en lüzumsuz uşakları olduğunu; ama bu alçaklıklarını böylesine bir onurlu sefaletle her yerde sergilediklerini görmek benim için yeni bir şeydi,"[27] sonucunu çıkarır.

Benjamin, kendisi gibilerin arasında bir gün bile dayanamaz.

Üzümler ve Bademler

Hayallerinin adasındaki sohbet ortamları belirgin ölçüde daha heyecan vericidir. Capri yüzyılın başından beri uluslararası burjuvazi yerine, onlar kendilerini böyle tanımlamaktan yanaydı, solcu entelijansiyanın özlemini duyduğu dinlenme mekânı olmuştu. Devrimin yazınsal ikonlarından biri olan Rus yazar Maksim Gorki, burada kısa ömürlü de olsa kendi akademisini kurmuştu. Geçinmenin ucuz olması ve Maaş Markı'nın dengelenmesi sayesinde, Capri 1924 yazında, hepsinden önce Alman düşünürlerin ve sanatçıların ilk çıkış noktasıydı. Capri'nin ebedi ilkbaharında daha fazla yaşam kalitesi ve zihinsel toparlanma imkânı bulmayı uman tek gariban düşünür kesinlikle Benjamin değildi. Burada camianın buluşma noktası, bir Alman çiftin işlettiği "Cafe zum Kater Hiddigeigei"di. Dostları ayrıldıktan sonra Benjamin'i orada sık sık öğleden sonraları günün ilk kahvesini içerek meydandaki keşmekeşin esiniyle kendi düşüncelerini toparladığını ya da gazeteleri okuyup da burada, ışıltılı bir uzaklıktaki bu hayal mekânda, mayıs ayının bu en hoş sıcaklığında, Batı'nın kaçınılmaz olarak yaklaşmakta olan çöküşüne tanıklık ederken kendi kendini tekrar tekrar tebrik ettiğini görmek mümkündür.

Fakat Capri'de de her şey gül pembe değildi. Hepsinden önce çalışmasını yazmaya hâlâ başlamamış olması aklını kemiriyor ve

keyfini kaçırıyordu. Sonunda Benjamin ne zaman strese girse hep olduğu gibi gürültü hastalığı nükseder. İtalyan köylerinde daha da bıktırıcı bir beladır bu. O ay içinde hummalı bir arayışla yeni ve daha az maliyetli bir barınak bulur ve uzun yazı yazma vardiyalarını gündüzleri bastıran sıcaklardan dolayı akşama kaydırır. Ama maalesef "şu kanatlı hayvanlar geceleyin de kıpırdıyor"dur. Bir de birkaç haftadır meydandaki yerinden, küçük kızıyla birlikte alışveriş yapmasını ya da kızı elinde bir dondurmayla meydandaki çeşmenin etrafında dans ederken güneşlenip dinlenmesini izlediği genç hanım vardır. Alman değildir, o kadarı kesin. Yüksek yanak kemikleri ve dar da olsa yuvarlak yüzü başka bir kökenden geldiğine işaret eder. Hele ki her gülüşünde küçücük bir aralığa kadar büzüşen ve yüzüne neredeyse Asyalı bir sima katan o iri gözleri. Benjamin büyülenmiştir ve herhalde mayıs sonunda, tanımadığı bu güzel sokak satıcısından bir kesekâğıdı badem almak isteyip de ona derdini İtalyanca pek de doğru düzgün anlatamayınca fırsatın geldiğini görür:

"Saygıdeğer Hanımefendi, yardımcı olabilir miyim?"
"Buyrun."

Kadının karşısında duran adam, koyu renkli gür saçlıdır ve camları "küçük birer far gibi ışık yayan"[28] bir gözlük takar. İnce bir burun, asla cidden çalışmamış eller. Bu tipleri iyi bilir: "klasik bir burjuva entelektüeli, herhalde zengin cinsinden". Maddi durum haricinde isabetli bir değerlendirme, ki bunun ne kadar doğru olduğu hemen kendini kanıtlar. Çünkü Benjamin bir işe yarayıp taşımayı teklif ettiği alışveriş torbalarını öyle bir beceriksizlikle düşürür ki içindekiler meydanın her yanına dağılır. "İzin verin kendimi tanıtayım: Doktor Walter Benjamin."

Benjamin ikisine eve kadar eşlik eder ve kendisini hemen sonraki akşam makarna yemeye ve kırmızı şarap içmeye davet ettirir. Uzaklardaki Filistin'de yaşayan Scholem'e yazdığı üzere, haziranın başlamasıyla akşam vardiyaları biraz daha geceye doğru ertelenir:

"Zaman içinde, özellikle de Gutkindler gittiğinden beri, Scheffellerin Hiddigeigei Cafe'sinde (ki burada ismi dışında nahoş hiçbir şey yok), her gün biriyle tanışıyorum. (...) Tiyatro oynayan ve rejisörlük yapan Rigalı bir Bolşevik Letonyalı, Hıristiyan bir hanım, en dikkati çekici olanı (...) Bugün bu mektubu yazarak geçirdiğim üçüncü gün. Saat yarıma kadar Bolşevik hanımla konuştum, sonra da dört buçuğa kadar çalıştım. Şimdi sabahleyin kapalı bir gökyüzünün altında denizden esen rüzgâra karşı balkonumda oturuyorum, tüm Capri'nin en yüksek balkonlarından biri."[29]

Hatta bazı akşamlar biraz daha geç saatlere kadar kalmış olması gayet mümkündür. Tek yaptıkları da konuşmak değildir. Benjamin hayatında hiç olmadığı kadar âşıktır. Scholem'e bir mektubunda, "Rigalı Rus devrimci" ya da "Duma devriminden beri partide çalışan mükemmel bir komünist" diye, ama hepsinden önce de "tanıdığım kadınlardan en mükemmeli" diye övdüğü Asja Lacis'e aşıktır.

O zamanlar 32 yaşında olan, yani Benjamin'den bir yaş büyük olan Lacis, o zamanki hayat arkadaşı, Alman tiyatro rejisörü Bernhard Reich'le birlikte, Benjamin gibi nisan ayında Berlin'den Capri'ye gelmişti, öncelikle de üç yaşındaki kızı Daga'nın solunum yolu hastalığının tedavisi için. Reich hemen mayısta Almanya'ya dönmüştü. Asja ile Daga tedaviyi sürdürmek için adada kalmıştı. Lacis Berlin'den önce oyuncu ve rejisör olarak Rus avangard camiasına mensuptu ve yirmili yılların başında Rusya'nın merkezindeki Orjol şehrinde kendi gençlik tiyatrosunu kurmuştu.

Güneydeki yabancı bir diyarda bir Alman olarak Benjamin için, bu ilişkiyle yeni deneyim ufukları açılır. Hem zihinsel hem de erotik olarak. Böylece dostu Scholem'e aşk ve ışık dolu bu büyülü yaz günlerinde, adadaki üzüm bağlarını geceleyin görünen mucizevi manzaralar olarak anlatır: "Meyveyle yaprağın gecenin karasına dalışlarını ve insanın özenle –duyulmamak ve kovulmamak için– el yordamıyla büyük üzümleri arayışını kesin sen de yaşamışsındır." Ve asıl mesajın anlaşılması için şunları ekler: "Fakat burada belki de [İncil'deki] aşk şarkısının yorumlarının bir ipucu verdiği başka şeyler de olabilir."[30]

Lacis sonraları şakayla karışık "günün 24 saati üzerimde yattığın" dönem diye anımsatacaktır Benjamin'e o günleri.

Açılımlar

Bu ilişkinin Benjamin'in dünyayla ilişkileri üzerindeki etkileri küçümsenmemelidir. Kendisi de nice defalar, sanki dönüşmüş olmaktan bahseder. Genç yetişkinlik yaşlarından beri, erken yaşta yaptığı bir Paris yolculuğunda açılışını yaptığı düzenli bir genelev müşterisiydi. Dora'yla evliliği yıllardır kardeşçe sürdürülen bir ilişkiydi. Jula Cohn'a hayranlığı karşılık bulmamış ve doyuma ulaşmamıştı. Dolayısıyla bedenen aşırı ölçüde çekici bulduğu ve entelektüel olarak da değer verdiği bir kadın olarak Lacis'le ilişkisinin, Benjamin için erotik bir uyanış, hatta neredeyse bedensel zevklerin bir başlangıcı, yani tam anlamıyla doyuma ulaşmış bir aşk anlamına geldiğini söylemek abartı olmaz. Tabii ki sadık komünist eylemci Lacis'le sohbetler de zihinsel olarak yeni ufuklar ve perspektifler açar: Lacis'in teori ve pratik, sanat ve politika, eylem ve analizle ilişkisi, o güne kadar Benjamin'inkinin tam tersiydi. Devrim için ayaklanan Avrupa'nın orta yerinde, gide gide 17. yüzyıl Alman barok tiyatrosuyla uğraşmanın nasıl mümkün olduğunu Rus eylemcinin aklı almaz. Bu Lacis için, Benjamin'in Napoli'deki kongre vesilesiyle kendi camiasını itham ettiği o burjuva kaç kurtul mantığının bir örneğidir. Lacis'le birlikte komünizm, pratikte önemli bir teori alternatifi olarak Benjamin'in düşüncesine dalar. Bu dalışı zihinsel olarak işleyebilmek için ömrünün geri kalanı boyunca uğraşacaktır. Ama nafile.

Kısa süre sonra bu iki yabancının çocukla birlikte düzenli olarak adanın patikalarında gezindiği, şakalaştığı ve tartıştığı görülecektir, tabii herhalde hoşlanma tavırları da eksik değildir. Koyun karşı ucundaki o şehire, hem Benjamin hem de Lacis üzerinde neredeyse hipnotik bir çekim etkisi yaratan Napoli'ye yapılan geziler de gitgide sıklaşır. Fakat Lacis oradaki gündelik yaşamın duygusal taşkınlıklarında her şeyden önce devrimci bir potansiyel görürken, Benjamin ilkel ve dogmaca sembolik güçlerin işbaşında olduğunu

düşünür. Lacis meydanda sergilenen oyunbazlıklara birkaç sahneden oluşan avangart bir olay diye bakarken, Benjamin barokun mecazi gizem oyunlarının açıkça sahnelendiği kanısındadır. Son olarak Lacis somut bir maddesellik ve doğaçlama sanatını analiz ederken, Benjamin ebedi fikirlerin bir anın içinde cisimleştiğini görür. Yeni âşıkların hep yaptığı gibi, ikisi de dünyayı diğerinin gözleriyle de görmek, diğerinin perspektifini kendi benliklerinin merkezine almak için yanıp tutuşmaktadır.

Bu olayın bir kanıtı, 1924 yazında birlikte yazdıkları "Napoli" şehrinin tarifi olarak ortaya çıkar: Avangard komünizminin elle tutulur kültür pratiğinin dünya görüşleri, bir fikir ezoteriğin zamanı aşan analizleriyle buluşunca neler olduğunun benzersiz bir belgesi olarak. Bu yüzden bu metinde *gözeneklilik*[31] olgusunun, zamanı gelince katı ikicilikleri aşan, üretimde yatan bir kırılganlık olarak, şehri zihinsel açıdan kavramanın kılavuz kavramı haline gelmesi neredeyse sadece tutarlı görünür:

> Yamacın dibinde, kıyıya ulaştığı yerde mağaralar açılmıştır. Trecento'nun keşiş resimlerinde olduğu gibi kayalıkların şurasında burasında bir kapı görülür. Eğer açıksa, aynı zamanda hem koyun ağılı hem de mal deposu olan büyük kilerlere bakılır. Bundan sonra basamaklar denize, doğal inlere kurulmuş balıkçı meyhanelerine iner. Bulanık bir ışık ve hafif bir müzik, akşamleyin oradan yukarı çıkar.

Mimari de bu taşlar gibi gözeneklidir. İnşaat ve eylem avlularda, sıra kemerlerde ve merdivenlerde iç içe geçer. Bütün bunlarda yeni, öngörülemeyen durumlara sahne olması mümkün kılınan bir hareket sahası serbest bırakılır. Kesin, damgalı şeylerden kaçınılır. Hiçbir durum, olduğu gibi görünmez, sonuna kadar düşünülmez, hiçbir şekil, "böyle olduğunu ve başka türlü olmadığını" iddia etmez.[32]

> (...) Çünkü hiçbir şey hazır ve tamam değildir. Gözeneklilik sadece güneyli zanaatkarların gevşekliğinde değil her şeyden

önce doğaçlama tutkusunda karşımıza çıkar. Her durum için buna meydan ve fırsat bırakılmalıdır. Binalar halk sahnesi olarak kullanılır. Herkes sayısız ve aynı anda canlı oyun sahnesini paylaşır. Balkon, veranda, pencere, kapı yolu, merdiven, çatı, aynı anda hem oyun sahnesi hem locadır. En zavallı şahıs bile, bütün çürümüşlüğüne rağmen Napoli sokaklarının asla tekrarlanmayan imgelerine katkıda bulunduğunun, zarafet içinde keyfini çıkardığının, büyük manzarayı takip ettiğinin boğuk bilinci içinde mağrurdur. Merdivenlerde olup bitenler yüksek reji okuludur. Asla tamamen açık bırakılmayan, ama kesinlikle boğuk kuzeyli bina kutularına da tıkılmayan bu merdivenler, kısmen binalardan dışarı taşar, köşeli bir dönemeç alır ve kaybolur, sonra tekrar öne çıkar.[33]

Hiç kuşkusuz bu dil, Benjamin'e aittir. Ama ona kılavuzluk eden görüşler Lacis'ten çıkmıştır.[34] Varoluşun saf zevki, ebedi bolluk ve dönüşüm sevinci, böyle şeyler Benjamin'in metinlerine tamamen yabancıydı bir zamanlar. Bu yeni görüşlerin diyalektiğinde zıtlar çözülemez biçimde olduğu kadar sürekli iç içe geçer: iyi ile kötü, dış ile iç, iş ile oyun, ölüm ile yaşam, kuram ile pratik. Birbiri ardına katmanları kaldırıp asıl olana inmek yerine, burada tabakalar üst üste konur ve böylece kullanılan malzemelerden tamamen yeni özellikler ve nitelikler kazanılır. Marx'a göre kapitalizmin özünü oluşturan ve nihayetinde yıkımına ve yaşama kılavuzluk eden tüm geleneksel ilişkilerin dümdüz edilmesine yol açacak sıvılaştırma ve buharlaştırma eğilimleri, bu yeni düşünsel imgede neredeyse ütopik bir yoruma kavuşur: "Napoli" başka, yaşamaya değer ve süregiden devrimci nitelikte bir modernliğin sembolü olur. Ve bu şehir imgesindeki her paragraf, gerçek anlamını sadece koklaşanların bildiği gizemli bir diyalogdaymış gibi hep diğerinin en sevdiği kavramlarla dopdoludur. Eskiden yabancı mutlu bir çift, yabancı bir ülkede böyle yazardı.

Benjamin 1924'ün yazında yeni bir yazma, yeni bir bakma tarzına geçmeyi başarır. Bu tarz bundan sonra onu taşıyacak ve

ona eşlik edecektir. Neredeyse aynı anda birleşen Heidegger-Arendt aşkına bakıldığında, düşünür Benjamin'in aşkında da sevdiği insanın kendi benliğinin içine bir şok gibi dalmasını, felsefi olarak da temelden bir yenilenme yaşamasını mümkün kılacak kadar gözenekli ve esnek olduğunu kanıtladığı tespit edilebilir.

Böylece yeni bir düşünme biçiminin, Benjamin'in şimdiye kadarki yaklaşımlarını mümkün olduğunca net ve yöntemsel olarak düzenlenmiş halde, kendisinin sadece kısmen erişebildiği bir alanda üzerinde uygulamasının gerektiği bir dönemde açılması, doçentliği açısından tabii ki daha fazla gerilim ve zaman baskısı yaratır. Lacis'in kızıyla birlikte Capri'den Berlin'e, hayat arkadaşı Bernhard Reich'ın yanına döndüğü eylül sonunda bile, çalışmanın üçte biri bile bitmemiştir, üstelik Benjamin bir Proust romanını çevirme görevini üstlenmiş ve müthiş gecikmiştir. Hâlâ maddi yardım rica ettiği ama artık başarılı olamadığı yayıncı Weissbach'a yazdığı mektuplarına inanılacak olursa, bunun nedeni öncelikle bir talihsizlik sonucu yakalandığı bir kan zehirlenmesidir (böcek ısırması mı yoksa yanlış beslenme sonucu mu olduğu konusunda Benjamin'in açıklamaları gitgellidir). Hiç olmazsa ağustos ve eylül aylarında Paestum'daki Yunan tapınağını ziyaret edecek kadar ayıktır. Ayrıca şimdi adaya gelmiş Ernst Bloch'a rehberlik yapmaktadır. Bir akşam geç saatte, temmuzda masrafları azaltmak için yeni seçtiği sığınağındaki yazı masasına geri döner: bir keşiş hücresi büyüklüğünde, duvarları beyaza boyanmış eski bir ardiye, ama hiç olmazsa "manzarası Capri'nin en güzel bahçesinin derinliklerine" bakar.

Sonbahar rüzgârları pencereden gitgide daha da serin eser. Geri dönme zamanıdır, rüya bitmiştir. Benjamin 10 ekimde Capri'den ayrılır. Roma ve Floransa'yı inceden inceye gezdikten sonra 1924 kasım ortasında tekrar Berlin'e gelir. Dora'ya dönüş, ama şimdi Asja'ya da. Fakat hepsinden önce, hâlâ büyük ölçüde tamamlanmamış halde, daha iyi bir geleceğe doğru tüm çıkış yollarını tıkayan, Alman trajedisi üzerine çalışmasına.

VI

Özgürlük - 1925-1927

Benjamin matem tutar, Heidegger üretir, Cassirer
yıldızlaşır, Wittgenstein ise çocuklaşır.

Kızıl Yıldızlar

Benjamin'in bir yıl önce çok etkilendiği sokak kafelerinden birinde oturan dört Almanın meydandan geçen Napolililere nasıl göründüğünü söylemek zor. Burjuva tarzı yazlık takımlarının içindeki nazik beyefendilerin birbirlerine savurdukları sözler, Almanca değil de İtalyanca olsaydı, yine de bu şamatanın tek kelimesini dahi anlamazlardı. Tartışmanın üslubu gayet Napoliten görünse de bu konulara hâkim Almanlara özgü dertlerdi. "Yabancılaşma" ve "şeyleşme" gibi kavramlar merkezi rol oynuyordu, aynı şekilde "içsellik" ve "özün fark edilmesi" de. "Köken", "vahiy" ya da "körleşme" gibi kavramlar da tekrar tekrar haykırılıyordu. Ve elbette; "sınıf bilinci" de![1]

Tartışmaya katılanlardan biri olan Theodor Wiesengrund Adorno, müzik öğretmeni Alban Berg'e yazdığı bir mektupta, "Şahayı savunmayı başardığımız, ama yine de tüm güçlerimizi biriktirmek zorunda kaldığımız bir felsefi muharebe,"[2] diye anımsar. Henüz yirmi iki yaşındaki, felsefe dalında doçent namzeti Frankfurtlu Adorno, "biz" ile hem kendini hem de ondan on dört yaş daha büyük arkadaşı ve dostu, *Frankfurter Zeitung* gazetesinin kültür sayfasının müdürü Siegfried Kracauer'i kastediyordu. Zaten hep zor olan ilişkileri, İtalya'da kaldıkları üç hafta esnasında kritik bir safhaya ulaşmış olsa da kahve masasındaki düşmanın gücü karşısında en üst düzey dayanışma sergilemek gerekti. Çünkü bu

düşman, kalben Napolili Walter Benjamin'le onun uzun yıllardır tanıdığı, Almanya'yı uzun yıllar önce terk ederek günlerini Amalfi kıyısındaki Sorentino adındaki bir köyde, Marx'ın *Kapital*'ini derinlemesine incelemeye adamış Alfred Sohn-Rethel'den başkası değildi. Yani kızıl takım kendi sahasında oynamanın avantajına sahipti, üstelik somut gerçekler de onlardan yanaydı. Bunu görmek için meydana bir bakmak yeterliydi.

Kracauer kekelediğinden muharebeye katkısı kısıtlı kalıyordu. O yüzden Kierkegaard'nun "İçsellik" ve "Bireysellik"[3] idealiyle örtüşmesi gereken sanatsal avangart tutumu pek de kolayca ikna edici olmayan bir biçimde savunma yükü, henüz bir yıl önce Profesör Cornelius tarafından Frankfurt'ta "Husserl'in Fenomenolojisinde Şeysel olan ile Noematik* olanın Aşkınlığı" konulu bir çalışmayla doktora verilmiş genç usta öğrenci Adorno'nun sırtındaydı. Bulunduğu çevrede alayla Wiesengrund** diye anılan bu gencin, aranırsa bolca kusuru bulunabilirdi ama hazırcevaplığına diyecek yoktu. Frankfurt'taki öğrencilik yıllarında da pek öyle aşırı bir teorik tevazusuyla göze batmış biri değildi. Önceki yıl Frankfurt'tan tanışıyorlardı, zaten buna benzer kahvehane tartışmaları, bu aşırı ölçüde burjuva entelektüel tiplerin asıl çekirdeğini oluşturuyordu. Yani okul gezisindeki üstün yetenekli öğrenciler gibiydiler.

Benjamin'in Napoli'deki tartışmada sergilediği tavır bilhassa keskin ve ödünsüz olarak akıllarda kalacaktı. Uzlaşma arayışından eser yoktu. Şaşırtıcı sayılmaz, ne de olsa iki buçuk ay önce, yani temmuz 1925'te doçentlik için teslim ettiği "Alman Trajedisinin Kökenleri Üzerine" çalışması, Frankfurt'ta önemli ölçüde filozof Hans Cornelius'un, yani Adorno'nun doktora danışmanının yazdığı uzman raporu yüzünden yetersiz bulunmuş ve reddedilmişti. Fakülte Benjamin'i resmen başarısız olmuş bir doçentlik sürecinde rezil olmaktan kurtarmak için ağustos başında bir mektupla doçentlik dilekçesini geri çekmesini önermiş, Benjamin de iç dünya-

* Noema: Husserl'e göre düşüncenin, fikirlerin, hayallerin, duyuların içeriği. -çn

** Theodor Wiesengrund Adorno'nun ikinci adı. Çayır zemini anlamına gelir. - çn

sında dört günlük bir boğuşmadan sonra bunu yapmıştı. Yani tam Benjamin'e yakışan bir hal. Bir kez daha.

Eleştirel Önsöz

Nasıl olmuştu da işler bu noktaya gelmişti? Daha aynı yılın şubatında, çalışmasının ilk kısımlarını teslim etmeden henüz bir ay kadar önce, Kudüs'te yaşayan arkadaşı Scholem'e şöyle yazabilen o değil miydi?: "Durum hiç de fena değil: Schultz hâlâ dekan; bunun haricinde öteki bazı şeyler de fiilen aynı". Durum gerçekten de böyleydi. En azından çalışmasını uzmanlara sunana dek. Benjamin şubat ve martta hâlâ yazıp düzeltmekle meşgul olduğundan, ödevi ilkbahar boyunca Profesör Schultz'a sallana sallana peyderpey teslim emişti. Tamamlaması mayıs 1925'i bulmuştu. Fakat edebiyat tarihçisi Schultz[4] da kararını zaten daha o güne gelmeden, eserin başına konan "BİLGİ ELEŞTİREL ÖNSÖZ"e tahminen şöyle bir göz atar atmaz çoktan vermişti. Çalışmanın asıl danışmanı ve konuyu belirleyen kişi vasfıyla, içeriğin kendi yetkisi dışında olduğunu bildirerek konuyu meslektaşı, filozof ve estetik profesörü Cornelius'a devretmişti. Yani şimdi edebiyat tarihi dalı yerine estetik dalında bir doçentlik söz konusuydu. Ama Cornelius da metin karşısında çaresizdi. Benjamin'in "Önsöz"ü, anlama çabalarına öylesine ısrarla direniyordu ki eserin içeriğine dair doyurucu bir değerlendirmeye varamıyordu. Sırf bu iş için yardım istenen Dr. Max Horkheimer ve Dr. Adhémar Gelb'in durumu da aynıydı. Cornelius'un fakülteyi bilgilendirmek için sunduğu rapordaki sözcüklerle: "Zeki ve yaratıcı biri olarak tanıdığım yazara yönelik tüm takdirime rağmen, konu hakkında belirsizliğinin bir işareti olarak yorumlanması gereken anlaşılmaz ifade biçimiyle öğrenciler için bu alanda bir yol gösterici olamayacağı kaygısını göz ardı [edemiyorum]."[5]

Önsöz'le ilgili verilen kesinlikle makul bu yargıya, Scholem'e "eserin tamamının en kırılgan kısmı" diye bahsederek Benjamin'in kendisi de varmıştı. Gerçekten de Benjamin'in çalışmasına kattığı sakarlık ve stratejik anlayışsızlık öyle bir boyuttadır ki kendi

kendini kasten engellediği kuşkusu uyandırır. Her neyse, sonuçta Baudelaire çevirilerinin önsözünde yazdıklarının çok daha ötesine geçen ifade biçimindeki aşırı karmaşıklık ve ezoterizm karşısında, reddedileceği korkusuyla öngördüğü kehanetini gerçek kılıp konuyla ilgili herkese bu yargıya varmaları için en iyi gerekçeleri sunan bir yazarın tutumu algılanıyor gibidir. Ayrıca uzmanlar Önsöz'ünden üstünkörü de olsa bir anlam çıkarabilmiş olsalardı, yazarın doçentlik hedefi için durumun daha da berbat olup olmayacağı da cidden düşünülmeye değer. Benjamin eserin bu kısmını Scholem'e, "Aşırı küstahlık; yani bilgi kuramı prolegomena'sından başka bir şey değil. Bildiğiniz daha önceki dilbilimsel çalışmanın, daha mı iyi bilmiyorum ama, idealar kuramı olarak süslenmiş bir tür ikinci aşaması" olarak niteler.[6]

Tam Adem'e Göre Bir Vaka

Benjamin'in "daha önceki dil çalışması"yla kastettiği, 1916'da yazdığı ve ancak ölümünden sonra yayımlanmış olan "Doğrudan Dil Üzerine ve İnsan Dili Üzerine"[7] metnidir. Yahudi teolojisinden alınmış motiflerle bezeli bu metin, modern felsefe çağını ve özellikle de onun dil felsefesini, hakikatten uzak bir çürüme dönemi olarak analiz eder ve bunun sonucunda doğanın tamamının yanında modern insanı da kaplayan derin bir matem vardır. Şimdi bu düşünsel motifler bu trajedinin "Bilgi Eleştirel Önsöz"üne de damgasını vuruyordu.

Başlıkta kullanılan "epistemolojik eleştiri" kavramı, 1925 yılında hâlâ kültüre yön veren bir bilgi kuramı olarak modern felsefe anlayışına açıkça gönderme yapmaktadır. Tam da Kant'ın merkezi olduğunu sandığı ilk temel sorusunun ruhuna uygun olarak: "Ne bilebilirim?" Kant bu soruyu doğrudan yanıtlamak yerine, ilk önce insanın bilme yetisinin koşullarını ve sınırlarını araştırmayı yerinde bulmuştu — zaten yaklaşımının çığır açan dahiyaneliği de burada yatıyordu. Bunu *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) çerçevesinde yapmıştı.

Benjamin'in "Bilgi Eleştirel Önsöz"ü ise bu bilgi eleştirisi disiplini *içinde* başka bir alıştırma değildi. Aksine, geleceğin felsefesinin

görevinin ilk etapta Kantçı tarzda bir bilgi kuramında yatması gerektiği ya da yatabileceği yönünde geniş çapta kabul gören anlayışa karşı şiirsel-analitik tarzda bodoslama bir saldırıydı daha ziyade. Başka bir deyişle Benjamin'in eleştirdiği, modern felsefenin bilgi kuramına sıkışıp kalmasıdır. Onun için bu sıkışma, tamamen yanlış yöne girmiş, hatta kültürün tamamı için korkutucu bir gelişmeyi temsil etmektedir.

Dolayısıyla Benjamin'in doçentlik yazısının konusu ilk etapta "Barok Trajedi Biçimi"nin ve bunun sözde kökenlerinin bir analizi değildi. Kendi gözünde modern felsefenin temsil ettiği o "trajedi"nin temellerinin, bir edebiyat bilimi analizi kılığına bürünmüş eleştirisiydi. Bu nedenle, önsözünün bilginin imkânının gerçek koşullarını ortaya çıkarmakla değil, tam tersine, gerçek bilginin imkânsızlığının yaygın, modern koşullarının akla yatkın bir şekilde yoğunlaşan bir gösterimiyle ilgili olması sadece tutarlıdır.

İşte bu melun koşullar, Barok trajedi olgusunda eşsiz bir yoğunlukla sanatsal olarak temsil bulur, Benjamin'in analitik anahtarı da burada yatar. Barok trajedisinin fiilen var olan eserlerinde bunlar, bir emsal berraklığıyla kendini *gösterir*, sanatsal bir paradigma olarak vücut bulur. Benjamin henüz 1919'daki doktorasında, sanat eserlerinin içinde taşıdığı yüzyıllardır gizli kalmış hakikatleri açığa çıkararak *eleştiri*nin asıl işlevini fark etmişti.

Çalışmanın niyeti bu kadarıyla anlaşıldıktan sonra, esasen geriye sadece üç önemli soru kalır ve bunlar Benjamin'in trajedi eserinin yapısıyla tamamen örtüşür. Bunlar: Bilgi kuramı olarak modern felsefede bu denli yıkıcı olan nedir, merkezindeki hatalı varsayımlar neden ibarettir? ("Bilgi Kuramsal Önsöz"). Bu felsefenin savunduğu dünya anlayışıyla hangi türden bir matem üretilir? (Bölüm I: "Matem Piyesi ve Trajedi"). Ve bu çürüme analizi içerisinde dilsel bir araç olarak mecaz ne ölçüde özel bir bilgi kuramsal işlev üstlenir? (Bölüm II: "Mecaz ve Trajedi").

Burada Benjamin'in temel tezleri, sanki bir sanatçı atölyesindeki eskizler gibi önsözün zeminine dağılmış haldedir. Bu yüzden, Alman dilinde yazılmış en karanlık, ama aynı zamanda en zengin

metinler arasındadır. Analitik olarak işlendiğinde ve yazarın işaretlerini takip edip doğrudan bilginin koşulu olarak dilin rolü sorusuna odaklanıldığında, bu metin 1916'dan itibaren Benjamin'in düşünsel yoluna damgasını vurmuş ve yön vermiş tüm çekirdek felsefi kanaatlerin yoğunlaştırılmış bir koleksiyonu şeklinde düzenlenir. Benjamin'in bu önsözü, onun düşünce mekânında özgürce gezinmek isteyen her okuyucunun şahsen çözmesi gereken derin, sfenks benzeri bir muamma gibidir. Yani bir denemeye değer.

Matem Uğraşı

Benjamin için modern dil felsefesinin asıl günahı, dilsel işaretlerin temelinde rastlantısal ya da keyfi olduğu varsayımında yatar öncelikle. Bu felsefeye göre örneğin "masa" sözcüğü, nitelediği nesneyle özsel değil, aksine tamamen rastlantısal bir ilişki içindedir. Benjamin modern düşüncenin gerçekten hiç sorgulanmayan bu temel varsayımının karşısına, Âdemi ya da cennetlik dil tasarımını koyar. Benjamin'in "saf dil" dediği ilksel, dolayısıyla da esas anlamı yaratan bir dilde, şeylerin işaretleri/isimleri, nitelenenle kesinlikle rastlantısal değil, daha ziyade zorunlu ve özünü belirleyen bir ilişki içinde bulunuyordu:

> Âdemi isimlendirme, bir oyun ve keyfi olmaktan o denli uzaktır ki sözcüklerin salt ifade eden anlamıyla henüz boğuşmak zorunda olmayan o cennetlik durum burada doğrudan kendi kendini onaylıyordu.[7]

Bunun sonucunda modern felsefenin ikinci temel hatalı varsayımı, dilin asıl görevi, hatta özü olarak iletişimi tespit etmesinde yatar. Oysa dil Benjamin'e göre, başkalarına değerlendirilebilen bilgiler aktarmak için bir *araç* değil, insanın kendi kendisinin ve onu çevreleyen her şeyin farkına varmasını, yani bunları ve kendisini adlandırarak tanımasını *sağlayan bir ortamdır.* İnsan dil aracılığıyla konuşmaz, dil insanın içinde konuşur:

> Bu zihinsel özün dil *aracılığıyla* değil, dilin *içinde* ifade bulduğunu bilmek temeldir. Yani dilleri konuşan biri yoktur, eğer bu biri ile, bu diller *aracılığıyla* kendini ifade eden biri kastediliyorsa. Zihinsel varlık dil aracılığıyla değil dilin içinde kendini ifade eder...[8]

Benjamin 1916'da "tinsel öz" olarak hitap ettiği şeyi, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*'in [Alman Tragedyasının Kökeni] önsözünde "bütün bunları fikir öğretisi olarak tıraşlama" çabasıyla şimdi "fikir" olarak adlandırır. Bir tez olarak: Dil kesinlikle dünyevi ifadeden ziyade, varlığın vahyinin hizmetindedir. Öyleyse dil, doğru anlaşıldığında, bir ifade değil vahiy olayıdır. Üstelik bunlar Wittgenstein'ın *Tractatus*'uyla ve Heidegger'in 1925 civarındaki yıllarda yavaş yavaş olgunlaşmakta olan dilin özüne dair fikirleriyle tamamen uyum içindedir.

Fakat vahiy, bilgiye susamış öznelerin kendisinin meydana getirebileceği bir şey değildir. Daha ziyade bu ışık saçan olayın farkına varmak, insanın varlığa karşı pasif olarak kulak veren bir tutum almasını gerektirir. Yani modern bir etkinlik olarak bilimsel araştırmayla doğayı sorguya çekmenin (örneğin bilimsel deneyler şeklinde) ve modernliğin merakla bilgi toplayan öznesinin tamamen karşıtı bir tutum.

Benjamin'e göre kesinlikle apayrı, bu dünyaya ait olmayan ve bu dünyada etkin olarak meydana getirilemeyen anlık bir kurtarıcı vahiy ya da aydınlanma olayı; modernitede yerini hakikat, özgürlük, adalet yolunda, sosyal alan da dahil tüm alanlarda adım adım ilerlemenin izinden giden bir tarih felsefesine bırakır.

Tüm Aydınlanma'nın ve elbette Immanuel Kant'ın felsefesine ruh veren, bu insanlığın sürekli ilerlemesi imgesinin karşısında, Benjamin'de sonradan "Chok" yani şok dediği ani kesinti mantığı bulunur. Koskoca dünya imgelerini yıkan ve yenilerini yaratan bu gibi "Chok" olaylarının en iyi örnekleri, *kökenler*dir (örneğin "trajedinin kökeni" gibi). Çünkü:

> Kökenle ima edilen, bir kökten çıkmış olanın oluşumu değil, aksine oluşumdan ve yok oluştan çıkandır. Köken, oluşum ırmağındaki bir girdap gibidir ve meydana gelişin malzemesini kendi ritmiyle içine çeker.[9]

Demek ki Benjamin için kökenler, tarihsel zamanın *içindeki* olaylar değil, yeni tarihsel çağların ve dünya durumlarının başlangıçlarıdır.[10] Felsefi modernliğin kökeni ve bu kökenin meydana gelebilmek için kendisiyle birlikte girdabına çektiği önceden mevcut bilgi oluşumlarının tamamı, Benjamin'in düşüncesinin oluşum halindeki bütünüyle asıl nesnesidir.

Anımsayan Duyum

Benjamin'in bu yazısının yaklaşım ve nitelik açısından, akademik bir amaca hizmet eden bir yazının hedeflerinden ya da beklentilerinden ne denli uzak olduğu, hemen burada bile fark edilebilir. Uzmanların şok olması ve bunu garip karşılaması şaşırtıcı değil. Kesinlikle haklı olarak, yazarın yatkınlığını gösteren bir çalışma ısmarlamış ve beklemişlerdi. Ellerine geçense bir felsefi vahiy yeminiydi. Üstelik de tek derdi, yazarının zihinsel yoksulluğunu değil, çağının tüm felsefesinin zihinsel yoksulluğunu açığa çıkarmak olan bir yemin. Benjamin'in "Bilgi Eleştirel Önsöz"ü, kendi başına bir olay; modern felsefeyi aşan, yeni bir düşünme biçimine doğru, her şeyi koparıp sürükleyen ve açan bir sıçrama olmak ister. Gerçekten de ölçüsüz bir küstahlık.

Her şey bir yana, Benjamin'in modern felsefe çağına karşılık hangi gerici kılıklı köken alternatifini sunduğu göz önüne alındığında bile. Benjamin'e göre nihayetinde sadece bir Tanrı –Tanrısal bir olay– gerçek kurtuluşu sağlayabilir. Konuşma olgusunun kendisi gibi Tanrısal bir olay. Çünkü dünyaya anlam dolu her erişim yolunun zemini olarak dil, insan kökenli olamayacağı gibi, ("saf dilin" içinde) hakikatin farkına varmak gibi şok edici bir kurtuluş olayı da insan kökenli olamaz. Bu yüzden Benjamin, tıpkı Wittgenstein gibi tekrar tekrar, dil mucizesinin açıklamasının bu dilin *içinde*

bulunamayacağında ısrar eder. Olsa olsa bu ilişkinin asıl özü, özel dilsel temsil biçimleriyle *gösterilebilir*.

Benjamin'in felsefe dediği, insanın kendi somut zamanının ilk gerçek duyumundan, "kökensel duyum" dediği şeyin asıl nedenlerine ilişkin yoğunlaşmış ipuçları vermeye çalışan dilsel bir uğraştır. Üstelik de bir anımsama biçiminde:

> Filozofun konusu, dışarı yönelik her iletinin tam tersi olan, bir fikrin öz imgesine ulaştığı sözcüğün sembolik karakterini, temsil aracılığıyla önceki konumuna tekrar koymaktır. Felsefe vahiy şeklinde konuşma küstahlığında bulunamayacağı için, bu yalnızca öncelikle ilk duyuma kadar inen bir anımsama aracılığıyla olabilir.[11]

Öncelikle özel olarak bu amaç için yaratılmış sanatsal düşünce imgelerine dalmak sayesinde gerçekleşen bu anımsama, aktif bir algılama değil, daha ziyade pasif bir duyum niteliği kazanır. Esasen yalnızca bir olanaksızlığı idrak etmeyi hedeflediğini açıkça vurgulayan Benjamin, bu bağlamda "verimli bir kuşku"dan bahseder. Bu kuşku, insanın kendi algısını, tüm olguların apaçık verili oluşuna karşı keskinleştirmeyi tefekkürle tekrarlamasında uygulama bulur. Bunu örneğin bir Budist mandalasıyla karşılaştırmak mümkündür, çünkü burada da arayış içindeki ruh, açıklama arayarak ve tüm sanal imgeleri silerek mandalanın mecazlarla dolu şekillerine dalar. Benjamin'in sözcükleriyle:

> Bu kuşku, düşüncenin huzur içinde ve bir kasılmanın izi bile olmaksızın asgarinin içinde kaybolduktan sonra derin bir nefes almasıyla karşılaştırılabilir. Bakışların içeriğini ölçmek için sanat eserine ve formuna daldığı her yerde, bu asgariden bahsedilecektir. Bir başkasının malını ortadan kaldırıyormuş gibi bir kavramayla bunlar üzerinde uygulanan acelecilik, rutin işlere alışkın olanlara özgüdür ve cahillerin neşesinden daha iyi değildir. Bunun aksine tümdengelim işlemine sırtını dönüş,

hakiki tefekkür için, gitgide daha da yolu uzatan, gitgide daha hararetli bir biçimde olgulara geri dönüşe eklenir ve bu olguların temsili, aynı zamanda fikirlerin temsili olduğu ve kendi tekilliği ilk olarak burada kurtarıldığı ölçüde, asla bulanık bir hayretin nesnesi olarak kalma tehlikesine kapılmaz.

Burada Benjamin'in çürüme teşhisi için en belirleyici olan, bu şekilde cennetteki gibi "olgulara geri dönüşün", "şeylerin kendisine" dönüşün asla hangi yargı biçimine sürüklemeyeceğinin kavrayışıdır: Ahlaki anlamda bir *değer yargısına*.

Yaratılan karşısında kendini iyinin ve kötünün yargıçları konumuna yücelterek, böylece insani bir etiğin olgular zemininde –hatta dilin olguları zemininde– temellendirilebileceği[12] fikrini savunan, sözde yargı gücüne sahip modern öznelerin bu kibri, Benjamin için modernliğin asıl ölümcül ve her şeyi darmadağın eden günahını oluşturur. Çalışması için verilen konuyu takip ederek, bu günahı, kaybolmakta olan bir türün ibretlik bir kayboluş aşaması olarak, Alman tarzı Barok trajedinin kökeniyle eşit tutar:

Baroktaki devasa sanat karşıtı öznellik, burada öznelliğin teolojik özüyle buluşur. İncil kötülüğü bilgi kavramı altında ele alır. İlk insanlara "iyiliği ve kötülüğü fark eden" bir hale gelmeyi vaat eden, yılandır. Tanrı hakkındaysa yaratılıştan sonra şunlar söylenir: "Ve Tanrı, yaptığı şeyleri gördü ve gördü ki bunlar çok iyiydi. Öyleyse kötülüğün bilgisinin bir nesnesi yoktur. Kötülük dünyada değildir. (...) Yani iyiliğin ve kötülüğün bilgisi, tüm nesnel bilginin zıddıdır. Öznelliğin derinliğiyle ilişkili olarak bu, temelinde sadece kötülüğün bilgisidir. Kierkegaard'nun bu sözcükle kavradığı derin anlamda bir "gevezelik"tir. Öznelliğin zaferi ve şeyler üzerinde keyfi bir hâkimiyetin başlangıcı olarak tüm mecaz bakışların kökenidir o bilgi. (...) Çünkü iyi ile kötü, adlandırılamaz halde, adsız olarak, cennetteki insanın şeyleri adlandırdığı ve bu sorgulamanın uçurumunda terk ettiği isimlerin dilinin dışındadır.[13]

Öznelliğin zaferi ve içkinliğin ruhundan doğan şeyler üzerinde bir keyfi idare. Bilhassa bu işaretlerin altında kendisi de şeye dönüşmekte olan doğa üzerinde — işte nihayetinde insanı umutsuzca şeyleşmeye sürükleyen de tam budur. Tek bir cümleyle söylersek; Benjamin'in bu eserinde hayırsız kökenlerini araştırdığı modernliğin asıl trajedisi burada yatar. Özellikle de iyi ile kötünün bilgisinin gerçekte "bir nesnesi yoktur", "bu dünyanın *içinde* değildir." Benjamin'in kendi ad ontolojisiyle söylemek gerekirse: "Adlandırma, dilin dışındadır."

İnsan ne hakkında konuşamıyorsa, onun hakkında susmalıdır. İşte modern özne topyekûn kendine hükmetme istenciyle tam da bunu yapmaz, aksine "gevezelik" ederek bu süreçte gitgide sağır bir duyumsuzluğun daha da derinine batar, ki bunun sadece hep alttan alta sezmiş olduğu etkisi, matemdir.

İşte kendi kültürünün ve sözde akademik bir disiplin olarak felsefenin durumu üzerine bu teşhisleri, daha önce görüldüğü üzere, Wittgenstein ve Heidegger de tamamen paylaşır. Özellikle de felsefi bir etik olmadığı kanısını ve bunu içkinliğin ruhunda temellendirmeye yönelik her denemenin, gevezeliğe bulaşmışlığın, adlandıran olarak insanın içine ne denli derin işlediğinin en açık belirtisinden başka bir şey olmadığını da.

Bu düşünürlerin hiçbiri, geleneksel modern anlamda bir etik yazmamış, hatta bunu denememiştir bile. Cassirer de öyle. Bundan feragat etmelerinin bir nedeni vardı.

Matem Tutan Tropik Ülkeler

Modernliğin kökenindeki, o tüm dünya duyumuna gölge düşüren ve boğan matem, Benjamin'e göre yalnızca ve hatta yalnızca yargılayan özne olarak kendi kendini yanlış anlayan insanla ilişkili değildir. Aynı şekilde modern insanın, nesneleri adlandırmak için kullandığı keyfi işaretler gibi serbestçe ve keyfince kullanabileceğini sandığı, doğa denilen yerdeki dilsiz olduğunu sandığı nesneler için de geçerlidir. Fakat Benjamin için doğa, özü gereği kesinlikle dilsiz değildir. Daha ziyade "düştüğü" çağdan beri gitgide sessizleşmiştir. Üstelik de bizim için sesi kesilmiştir.

"Hakiki dilde" doğa bizimle, bizim onunla yaptığımız gibi konuşur. Burada kimse diğerine anlam vermez, aksine anlam ortaya çıkar.

Bu şekilde karşılıklı olarak birbirine kulak vererek duyumsama ilişkisi, modernliğin tamamen bozulmuş bilgi varsayımları altında, bu dinamiğin iki kutbunu oluşturan doğa ve insanın karşılıklı olarak birbirini şiddetlendiren bir yankı kaybı yaşamasına yol açar. Benjamin topyekûn anlam ya da dil kaybının yol açtığı depresyona yakın bu olguya ("artık hiçbir şey benimle konuşmuyor"), çok yerinde bir ifadeyle matem adını verir:

> (...) Doğanın hüznü, sesini boğar. Her matemin içinde, en derinden bir dilsizlik tutkusu yatar ve bu, iletişim kabiliyetsizliğinden ya da isteksizliğinden sonsuz ölçüde çok daha fazla bir şeydir (...) Fakat bunlar [doğadaki şeyler] insanın dilinde aşırı adlandırılmıştır (...) Aşırı adlandırma, tüm üzgünlüğün ve (şeyin açısından bakıldığında) tüm sessizleşmenin en derin dilsel nedenidir.[14]

İşte Barok çağı, bu modern meraklı "aşırı adlandırma"[15] ruhundan çıkan sessizleşmeyi, sanat yoluyla telafiye çalışır. Üstelik de Alman trajedisinde sahnedeki *her şeyi* konuşturarak; en ücra ve en uzak şeyler bile olsalar, her şeyi izleyicilere dramatik bir bildirimin nesnesi haline getirerek. Düşünülebilen en çaresiz ve şeklen abartılı biçimde... İlk baştaki anlam kaybının serbest düşüş halindeki kör bir cinneti gibi. O halde şimdi hakiki bir bilme trajedisi, Benjamin'in açıkça onlu yılların başlangıcıyla birlikte anlaşılır çürüme gerekçeleriyle Barok'la bir tuttuğu dışavurumculuğun dilsel taşkınlıklarında tekrarlanmalıdır.

Barok'a özgü bir sanatsal betimleme aracı olarak mecazın belirleyici rolü de bu zeminde aydınlanır. İlk başta mecazda (örneğin elinde terazi tutan bir kadın betimlemesinin adaletin mecazı olarak, ya da daha yeni dönemde *Yüz Yıllık Yalnızlık* gibi bir romanda Kolombiya'nın koloni olma kaderinin mecazı olarak)

söz konusu olan bir dolaylı aktarma biçimidir. Bir şey doğrudan söylenmek yerine dolaylı olarak sembolize edilir. Fakat Benjamin için mecaz, Barok trajedisinin tercih ettiği betimleme aracı olarak her şeyden önce bir işe yarar: Mecaz, umutsuz ölçüde farklılaşmış şeylerin derli toplu bir temsilidir. Böylelikle de düşüşten *sonra* dünyanın gerçek halini gözler önüne sermek için çok uygundur. Tamamen (göstergebilimsel) keyfiliğin kanunlarına uyan bir dünyada "şeytani bir bilgi aracı" olarak mecaz, mükemmel bilginin sanatsal aracıdır. Benjamin'in sözcükleriyle:

> Mecazın kastı, hakikatle öylesine çelişki içindedir ki, salt bilgiyi amaçlayan saf bir merakın, insanın kibirli salgılarıyla birliği burada her yerde olduğundan daha açıkça çıkar gün ışığına.[16]

"İlk önce duyumsamamaya geri dönen anımsama"dan ibaret olduğu ölçüde felsefenin asıl görevi, modern "düşüş"ten sonraki çağlarda, hakiki bilginin gerçekteki imkânsızlığının koşullarını açığa çıkarmaktan başka bir şeyden ibaret olamayacaktır. Bunun içinse hiçbir bilgi aracı, mevcut çağa özgü olan mükemmel keyfiliği ve uyumsuzluğu mümkün olduğunca etkileyici bir biçimde betimleme niteliğine sahip olan araçtan daha uygun olmayacaktır. Yani asıl araştırmaya kılavuzluk eden hakikate ulaşma amacına, öylesine açıkça ve kararlılıkla karşı çıkan bir bilgi yöntemi ki, meydana gelmiş kaybın açtığı boşluk bunun içinde bilhassa açıkça sezilebilsin, bu boşluk sanki bir negatif film gibi *gösterilebilsin*.

Modernliğe düşüşten sonra hakikati dile getirmenin artık doğrudan bir yolu yoktur. Bunun için dilin kendisi fazla dolambaçlı ve boşalmıştır. Ama bu dolambaçlılık bağlamında, meydana gelmiş olan duyumsuzluğun derecesini görünür ve anımsanır kılmanın yolları vardır. Yani, mecaz. Düşünce imgesinin yazılış ve biliniş biçiminde mecaz, Benjamin'in 1924/1925'teki eserlerini belirleyecek ve böylece yeni bir şekilsel doruk noktasına ulaşacaktır.

Benjamin'in gayet sistematik düşündüğünü ve aynı zamanda uygulamaya koyduğu felsefi projesinin tamamını anlamak için mecazi betimleme biçiminde içkin anlamda bir karşı-bilgi aracının söz konusu olduğunu vurgulamak belirleyici önemdedir. Dilsel bütünlüğe bakıldığında, maalesef elimizde başka bir araç yoktur (ve belki de asla olmayacaktır). Tıpkı Wittgenstein'ın "dünyayı doğru görebilmek" için önce anlamsız ve dolayısıyla muhtemelen doğru olmayan cümleler merdivenini tırmanmak zorunda kalması gibi, Benjamin de mecaz ve mecazi okumayı kendi çağının, hâlâ modern zamanların durumunun hakikat odaklı eleştirisinin birincil aracı olarak kullanır. Benjamin'in geri dönülmez olarak karşısında bulduğu dilin ve kültürün bu halinde hakikati söylemek aslında mümkün olmasa da göstermek ya da işaret etmek mümkündür.

Bu yüzden mecazi düşünme imgesinin öncülüğünde, katı mantıksal savların yerine bir albümün işleyiş mantığı geçer ve bu mantık dallanıp budaklanmış bir düşünce sahasını enine boyuna, engel tanımadan, pasajlar halinde her yönde dolaşmak ve bu esnada eşit noktalara, ya da yaklaşık eşit noktalara, hep yeniden farklı yönlere doğru dokunmak ve yeni hallere sokmaktır, ki izleyici için durumun, tabii kendi durumunun da net bir imgesi açığa çıksın. Benjamin'in "Bilgi Eleştirel Önsöz"ünün kendisi de tezlerinin bu muhteşem ölçüde karmaşık dağınıklığıyla, bu albüm ya da eskiz niteliğini benimser. Bu yapbozu kendi başına birleştirmeyi beceremeyen, kendi çağının işaretlerini anlamayı da beceremez. Benjamin'in "Bilgi Eleştirel Önsöz"ü bu yüzden bir tür sınav olarak da anlaşılabilir. Bu sınavı geçemeyen, en iyisi susmalıdır. Ama asla ve asla yargılamamalıdır. Ya da hüküm vermemelidir...

Böyle görüldüğünde Benjamin bu çalışmasıyla Frankfurt'ta sınıfta kalmamış, aksine Frankfurt bu çalışma karşısında sınıfta kalmıştır. Üstelik kalanlar sadece Frankfurtlular da değildi. Kahramanlarının derinlemesine sistematik olan uyarılarını tüm tutarlılığı ve geleceğe yön veren özgünlüğüyle kabul etmek yerine, onu zengin çağrışımlara sahip bir ezoterik mertebesine yüceltmeyi

tercih ediyormuş göründükleri için, bugüne kadar yeterince aktif olan hayran kitlesinin büyük bir kesimi de. Bu anlamda matem çağı bugüne dek sürmektedir.

Filistin ya da Komünizm

Benjamin'in maddi yoksunluklar yüzünden şiddetlenmiş olan akademik kariyer yapmaya mecbur olduğu şartlanması –bilincinin daha açık olduğu dönemlerde ona "tiksinmeden başka bir his" vermeyen bu tasavvur– kendi biyografik trajedisinin kökenini oluşturuyordu. Benjamin, şeklen liyakat kazanmak istiyormuş gibi yaptığı akademik dal ve kurumları temelden reddettiğine işaret eden çalışmasının, gayet sarih ve başarılı bir şekilde reddedilmesiyle, şimdiye kadarki yetişkinlik hayatının bu güç merkezinden özgürleştiğini fark eder. Reddedilmenin mecburen beraberinde getirdiği tüm karanlık etkilere rağmen, Frankfurt'un kararını bir özgürleşme olarak anlar. Frankfurt'taki "menajeri" ve tek gerçek destekçisi olan Gottfried Salomon-Delatour'a hemen ağustos 1925'te bir mektupla bildirdiği gibi: "Özgüvenim en ufak bir ölçüde bile bu uzman raporlarına bağlı olsaydı, yetkili makamın çalışmamı ele alışındaki sorumsuz ve kolaycı tavır benim için bir şok olur, üretkenliğim bundan kolay kolay kurtulamazdı. Bundan hiç eser yok –bilakis– ama bu benim şahsi meselem."[17]

Yani Benjamin 1925'in ortasında ilk kez gerçekten özgür bir adamdır. Aç kalma özgürlüğü de açıkça buna dahildir. Yaratımına vereceği yön ve buna bağlı olarak gelecekti yaşam alanını seçimi, içkin anlamda bir karar vermeyi gerektirir. Ona şimdiye kadar önemli görünen eserlerinin –yani "Doğrudan Dil Üzerine ve İnsan Dili Üzerine" yazısı, "Kader ve Karakter" makalesi, Baudelaire için "Önsöz"ü ve "Seçme Akrabalıklar" hakkındaki denemesinin– tüm merkezi fikirleri, tragedya hakkındaki kitabında benzersiz bir yoğunlukta birbiriyle ilişkilendirilmiş ve dokunmuştu. Benjamin 1925'te, örneğin Napoli metni gibi ilk düşünsel imgelerde gitgide daha özgürce ve görmenin zevkiyle ifade bulmaya başlayan tamamen kendince bir felsefi görüşe ve sese sahip olur. Sistematik açıdan

bakıldığında tragedyalar kitabındaki analizler, aşağı yukarı eşit değerde birbirine eklenebilen, ama uyumlu olmayan iki araştırma ve yaşam yolunu akla getirir. Bunlar kısaca Filistin ile Moskova arasında bir karar vermeye indirgenebilir.

Filistin, yazılarının son derece akla yakın kıldığı şekilde, kaybedilmiş Âdemi dili aramayı sürdürme ve Yahudi Mesihçiliğinin hakikaten aşkın kurtuluş ufkunu koruma anlamında Yahudi teolojisine dalmak anlamına geliyordu. Henüz 1923'te Filistin'e göçmüş ve Benjamin'i de Kutsal Topraklara çekmeye çalışan en iyi ve en sadık dostu Gershom Scholem bu yolu temsil ediyordu. Fakat bunun zorunlu şartı, Benjamin'in o güne kadar ne konuştuğu ne de okuyabildiği İbranice'ydi.

Diğer yandan Benjamin'in 1924 yazında Capri'de geçirdiği yastık komünizminin bir rüya gibi olan aşamasındayken aklına gelen çoğu fikir, örneğin Georg Lukács'ın ilk eserlerinde, öncelikle de 1923'te çıkmış ve geniş çapta dikkat çeken ve Benjamin'in, Adorno, Kracauer ve Sohn-Rethel'le birlikte yoğun olarak tartıştığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında uygulandığına benzer bir dönemsel tanı yönüne işaret ediyordu.

Benjamin'in "Seçme Akrabalıklar" üzerine denemesinde, burjuva özbilinci için gizliden gizliye hâkim olan karanlık mitik güçleri, hiç zorlanmadan sınıf savaşının güçleri olarak deşifre etmek ya da yorumlamak mümkündü. Benjamin'in tüm modernliğin ve felsefesinin trajedisine karşı başlıca ithamı, hiç çekincesiz hem doğanın hem de bilhassa insanın "şeyleştirilmesi"nde yatar.

Lukacs kapitalizmin merkezi günahı olarak, "işçinin niteliksel, insani-bireysel özelliklerinin gitgide daha güçlü ölçüde devre dışı bırakılması"nın yabancılaştırıcı dinamiğini tespit etmişti.[18] Proletaryanın sistem tarafından şeyleştirilerek yabancılaştırılması ithamı, Benjamin'in tasarladığı şekilde tüm şeylerin arasındaki farkın kaldırılması ve bunların keyfiyen değiş tokuş edilebilirliği imgesine mükemmel yakışır. Tam da her işaretin keyfi motifli olduğunu açıklayan ve kutsal adlandırmanın kökeninde anlamlı bir bağlam bulunduğunu artık tanımak istemeyen bir dil felsefe-

sinin ruhuna uygun olarak. Barok'un alegorik sanatı, Benjamin'in analizini takiben, bu şekilde ortaya çıkan bireyselliği unutan bir keşmekeşin anlamlandırma arayışıyla ayırt edildi:

> Her kişi, her şey, her ilişki, başka herhangi biri anlamına gelebilir. Bu olasılık somut dünyaya karşı ezici de olsa adil bir yargıya varır: Ayrıntıyı pek de önemsemeyen bir dünya olarak nitelenir.[19]

Peki nereye yönelmeli? Benjamin yol ayrımını tüm açıklığıyla görür ve mayıs 1925'te, doçentlik sürecinin başarısız olacağı şimdiden açıkça görünürken şunları yazar: "Benim için her şey, yayıncılık ilişkilerinin ne şekil alacağına bağlı. Burada bir şey elde edemezsem, herhalde Marksist politikayla uğraşmayı hızlandıracağım ve –yakın bir zamanda en azından geçici olarak Moskova'ya gitme hedefiyle– partiye katılacağım. Bu adımı herhalde uzun ya da kısa vadede zaten her durumda atarım. Çalışmamın ufku artık eskisi gibi değil ve ben bunu yapay olarak daraltamıyorum. Tabii ki ilk başta muazzam bir (bireysel) güç çatışması ve bununla birlikte İbranice çalışmalar için de temel bir karar öngöremiyorum, ancak öyle ya da böyle bir noktadan başlamak zorundayım. Karanlık veya daha aydınlık olarak sezdiğim ufkun bütününü ancak bu iki deneyimden kazanabilirim."

Benjamin ciddi durumların, kararın ve kökenin empatik kuramcısı olarak gerçek hayat denilen şeyde de tereddütlü bir kişilik olarak kalmıştı. Her sıçramayla onu nihayetinde hedefe ulaştıracak olan mesafenin sadece yarısını kateden meşhur pire gibi, yaşamı boyunca yarı sıçramalar yapma eğilimindeydi. Aynı şekilde 1925 sonbaharında da.

Benjamin'in Rowohlt Yayınevi'yle bir sözleşme imzalamasından sonra, "yayıncılık ilişkileri" son derece düzelmişti. Rowohlt takip eden yıl hem "Seçme Akrabalıklar" üzerine denemeyi hem de "Trajedi" hakkındaki çalışmayı, ayrıca (sonradan *Tek Yön* adını alacak) bir başka eserini daha yayımlamak ister ve Benjamin'e

bunun için geçimini güvenceye almasa da sabit bir aylık bağlar. Üstelik Rowohlt için Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* eserinin başka ciltlerini çevirme görevini de alır.

Asıl belirleyici ve kaçınılmaz olduğunu fark ettiği Moskova ile Filistin arasında bir tercihte bulunmak zorunda kalınca, kasım 1925'te kendi ruhsal durumunu inanılmaz bir hassasiyetle sembolize eden bir seçimle Letonya'daki Riga'ya sürüklenir. Bunun nedeni, orada birkaç oyun sahneleyen Asja Lacis'tir. Yani bedenin arzuları, Scholem'le dostluğu karşısında zafer kazanır. Benjamin Riga'dan dostuna, sezilebilecek kadar şiddetli bir vicdan azabıyla, hararetle İbranice öğrendiğini (gelecek yıllarda bunu tekrar tekrar iddia edecektir), hatta Baltık Denizi körfezindeki kış karanlığına batmış bu şehirde birkaç "Doğu Yahudisi gördüğünü"[20] bildirir. Bu hiç kuşkusuz bir işarettir. Ama neyin işareti?

Yakın Olmak

Walter Benjamin Frankfurt'ta "Trajedi"si hakkında verilecek kararı beklerken, Martin Heidegger 1925 yılı yazını erotik bir heyecanla geçirir. Marburg gibi sisiyle bunaltan bir kasabada hocalık yapmaktan gitgide bıkması bile bunu değiştirmez. "Çok sıkılmış durumdayım, birisi bitmiş bir doktora ödeviyle üzerime çöktü ve sonunda reddedecek olmama rağmen bunu incelemem gerek. Bu yüzden en güzel çalışmaların orta yerinde haftamın yarısını kaybediyorum. Umarım sen gelene kadar bitirmiş olurum. En azından öyle istiyorum. Çalışırken hep senin yakınında olmayı sevdiğim için. (...) Lütfen son defa olduğu gibi *cuma* akşamı gel," diye yazar Heidegger 1 Temmuz 1925'te Hannah'cığına. Bundan iki gün sonra doğum günü olan Heidegger'in karısı Elfride, oğlu Jörg'le birlikte Wiesbaden'deki ailesinin yanına gittiği için bu fırsat çok uygundur. Bu yüzden Heidegger karısına da bir mektup yazar. Bu mektup evliliklerinde birlikteliklerinin artık daha ziyade işlevsel bir karakter taşıdığına işaret eder: "Doğum gününde sana en içten tebriklerimi gönderirken bana gösterdiğin ilgi ve işbirliğin için sana teşekkür etmek istiyorum. Bu –fenomenolojik eleştiri bir yana– tam

da en zor olanı içeriyor: feragat etmek, beklemek ve inanmak. Ve böyle bir sömestre sizin bakış açınızdan baktığımda, büyük bir güç gerektirdiğini görüyorum. Görevin talep ettiğiyle sizin nezaketiniz ve gücünüzle verdiğiniz arasında hâlâ bir fark var. Bu konuda konuşmasam da bunu düşündüğümü biliyorsunuz. Bugün hâlâ uzakta olmanız ne kadar tatsız olsa da bu bana size her zamankinden daha fazla teşekkür etme fırsatı verecek. Öte yandan ben de feragatimle sizi ve sevgili ailemi mutlu edebilirsem ne mutlu bana."[21]

Hannah Arendt onlarca yıl sonra, insan olarak Heidegger'in kötü bir karaktere sahip olmadığını, aslında hiç karakteri olmadığını dile getirecektir. Muhtemelen aynı gün yazılmış bu iki mektubu okurken insan onun ne demek istediğini daha iyi anlıyor. Aşk ve evlilik Heidegger'in yaşamında tam burjuva tarzında zarifçe ayrılmış alanlar olarak kalır. Heidegger'in mektup yazdığı kadınlara esasen kendi başına birer şahıs olarak hitap etmediği, aksine onları işlevsel mevkileriyle ilişkili olarak, yani bir amaca hizmet eden birer araç olarak övdüğü de bu iki mektupta açıkça göze batar. Bu kutsal amaç, felsefe görevidir. Kendi felsefesidir. Heidegger'in etrafındaki insanlarla birincil ilişkisi budur, tabii onları birer insan olarak kabul ettiği ölçüde. İşte tam da bu görev, ertelenemez şekilde 1925 yazında, bağımsız bir eser halinde somutlaşma yolunda ilerler. Çünkü Alman dilindeki felsefenin "gizli kralı"nın o güne kadar yazılı olarak ortaya koyduğu tek şey, doktora ve doçentlik ödevleri haricinde, olsa olsa birkaç fragman ve yetkinliğini kanıtlama denemesidir. Olgunlaşmış, bitmiş bir eseri yoktur. Bir ağırlığı olan bir eseri yoktur.

İş Başına

Marburg'da ordinaryüs olan Nicolai Hartmann'a, temmuz 1925'te Köln Üniversitesi'nden davet gelir. Biraz da Heidegger'in Marburg'da bulunduğunu hissetmenin baskısı altında bu daveti hemen kabul eder. Ve Heidegger Jaspers'la mektuplaşmalarında Marburg'da boşalan makamı doldurmak için "hiç kuşkusuz en uygun" kişinin Ernst Cassirer olduğu konusunda hemen hemfikir olurken,

fakülte Hartmann'ın teşvikiyle Heidegger'i 1924'te ölmüş Marburglu ordinaryüs Paul Natorp'un kürsüsüne tayin eder. Fakat bunu yaparken artık acilen kendi başına bir eser ortaya koymasını da talep eder. Yoksa atamasını gerçekleştirecek Berlin'deki bakanlığı ikna çabaları fayda etmeyecektir. Yani Heidegger gibi bir tilki bile sonunda kurumsallığın tuzağına düşmüştür. Kendi nazarındaki yerinin ve makamının hakkını verecekse şimdi kendisini göstermesinin tam vaktidir.

Marburg Üniversitesi bundan sadece on bir ay sonra, 18 Haziran 1826'da *Varlık ve Zaman*'ın ilk nüshalarını Berlin'e gönderir. Heidegger başyapıtım dediği bu eserini (aslında ömrü boyunca yayımlayacağı tam bir kitap boyutundaki tek bağımsız eserini) kâğıda dökerken yaşadığı zaman baskısından tekrar tekrar yakınacaktır. Gerçekten de bu eserin kaleme alınması, felsefe tarihinin büyük yaratıcı sıçramalarından biri sayılabilir. Heidegger'in kesintisiz yazacak zaman bulamadığı Marburg'daki sömestr yükümlülükleriyle geçen zamanı, kitabın ortaya çıktığı zamandan çıkarırsak, toplamda yaklaşık 450 sayfa kalınlığındaki bu eserin çekirdeği Heidegger tarafından beş aydan kısa bir süre içinde yazılmış olmalı. Yani haftada baskıya hazır otuz sayfa.

Heidegger ayrıntılı ön çalışmalardan, özellikle de geçen altı yılın derslerinden ve konferanslarından faydalanır. *Varlık ve Zaman* 1919 acil durum sömestrindeki ilk notlarından başlayıp "Hermenötik Durumun Görünüşü"nden geçerek, Marburg'daki Platon'un "Sofistler"i ve "Zaman Kavramının Tarihi" üzerine derslerine varan sürekli bir düşünme ve kavrama hareketinin geçici bir sonucunu oluşturur. Bu son derslerini 1925 yaz sömestrinde (haftada iki defa sabah yediden sekize kadar) verir.

Sorunun Açığa Çıkarılması

Düşünme yolunun bu etabının içeriksel merkezi, tek bir sorunun anlamının açığa çıkarılmasından ibarettir: Bu, varlık sorusudur, daha da kesin olarak, *varlığın anlamı* sorusudur. Ancak düşüncenin bu eski sorusunu bir cevaba ulaştırmak bir yana, (tekrar) incelen-

meden önce, Heidegger'e göre bu soruyu bizim bildiğimiz kadarıyla anlamlı olarak sorma kabiliyetine sahip tek varlığın, yani insanın özgün var olma biçimini açığa çıkarmak gerekir.

Varlığın anlamı sadece insan için bir soruya konu olabilir. Sadece insan neden "hiçbir şey yok değil de bir şeyler var" diye hayrete düşebilecek durumdadır. Son olarak sadece insan, konuşan varlıklardan oluşan bir yaşam biçiminin üyesi olarak, kendi varoluşunun anlamının nerede yattığını sorma kabiliyetindedir. Heidegger "temelden ontolojik" dediği araştırma biçimini bilinçli olarak her türlü biyolojik, antropolojik, psikolojik ya da Kantçı anlamda aşkıncı bir araştırmadan ayrı tutmak için, insandan "Dasein" diye bahseder:

> Dasein sadece başka bir varolanın yanında ortaya çıkmayan bir varolandır. Daha ziyade varoluşun (...) esas özelliği, bu varolan için varlığı içinde önemli *olanın*, bu varlığın kendisi olmasıdır. Ama o zaman varoluşun varlığı içinde bu varlıkla bir varlık ilişkisine sahip olması, bu varlık halinin bir parçasıdır. Bu ise demektir ki: Dasein kendini herhangi bir biçimde ve açıklıkta kendi varlığı içinde anlar.[22]

Heidegger'in tespit ettiği üzere her Dasein kendini daima herhangi bir biçimde ve açıklıkta kendi varlığı içinde anlaması, bu varlığın kendi varlık anlayışının kendiliğinden anlaşılmadığı ya da meydana gelmediği anlamına da gelir. Bu durum yanlış analizler ve seçilen kavramsallıklar sonucunda, Dasein için karanlığa gömülmüş veya çarpıtılmış da olabilir. İşte Heidegger için içinde bulunduğu bütünsel kültürel durumla ilişkili olarak durum çepeçevre budur.

1925'in Heidegger'i için en geç Aristoteles'le başlayan ve Descartes'la birlikte modern felsefenin başlangıcıyla daha da kararlı bir karanlığa gömülen süregiden çürüme süreci boyunca, yalnızca "varlığın anlamı" sorusunun olası anlamı tamamen unutulmakla ya da tabu ilan edilmekle kalmamış, aynı zamanda Dasein'ın kendisi de varlıkla ve dolayısıyla en azından yaşamın anlamıyla olan ilişkisinin gerçek temelleri ve kaynakları konusunda körleşmiştir. Heidegger

bu bağlamda modern kültürde, özellikle de bilgi kuramı olarak modern felsefede kapsamlı bir *varlığı unutmuşluk* teşhis eder.

Böylece bu analizi, konusu açısından, Benjamin'in tam olarak "Trajedinin Kökeni"nde kendine seçtiği hedefi takip eder. Her iki çalışmanın da çıkış noktası aynıdır: İçinde bulunduğumuz kültürün mevcut durumunda, cevap vermek istemek için çok erken ve uygunsuz olacaktır. Söz konusu olabilecek tek şey, unutulup gitmiş bu kaybı kavramsal olarak yaratıcı fikirlerle haneye yazmaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da uğraştığı konu, ilk öncelikle sadece soruya hazırlık olarak bu açığa çıkarma işlemidir: Bu yüzden bu girişimine "varoluşun temel analizi için hazırlık" der.

Burada *analiz* kavramı sadece betimleyici değil sağaltıcı anlamda da anlaşılmalıdır. Anlayış sahibi olan varoluş, mümkün olduğunca olgulara yakın, önyargısız ve dolayısıyla da genel olarak idrak sahibi bir yeniden betimleme aracılığıyla, bastırmış olan kararmadan, kendi asıl temel durumunun özgürlük getiren ışığına çıkarılmalıdır. Freud'un psikanalizine ya da Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki felsefesine benzer şekilde, insanın (en geniş anlamda) kendi durumunu mümkün olduğunca tam ve yapısını açığa çıkarır şekilde betimleme hedefi, insanın kendi yaşamını gerçekleştirmesini temelden, kendi belirlediği şekilde dönüştürme hedefiyle yan yana ilerler.

Heidegger için bu proje, modern dünyanın durumunu betimlemeye yarayan, gerçekte hâkim olan, ama temelden yanlış kavramsallıkları (özne, nesne, gerçeklik, bireysellik, değer, yaşam, madde, şey) kendi felsefesinde ya tamamen dışlama ya da yeni yaratılanlarla (varoluş, çevre, dünyada-oluş, benimkilik, kaygı, alet) ikame etme zorunluluğunu taşır. Bir yanlışlık içinde doğru konuşulamaz. Bu yüzden Heidegger kendi konuşmasını dünyaya getirir.

Varoluşun Çağı

Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisinden etkilenmiş bir takipçisi olarak devraldığı, yaşantıyı deneyime yakın kılma ve mümkün olduğunca önyargılardan kurtarma çabasından, nihayetinde zaman

ve zamansallık anlayışı da etkilenmiştir. Heidegger zaman kavramına nötr, matematiksel olarak ve dolayısıyla açıkça ölçülebilir saniye ve dakikalardan oluşan "kaba bir zaman kavramından" başlamak yerine, tamamen Dasein'ın zamansallığını deneyimlediği özgül yol tarafından aydınlatılan bir zaman anlayışı arar. Bu temellendirme, Heidegger'in varoluş analizinde bahsetmek istediği zamanın çerçevesini, katı biçimde deneyimlenebilenin içkinliğinin mekânıyla kısıtlar. Başka bir deyişle: Varoluşun çarpıtılmış olan varlık olasılıkları içinde aydınlatılmasına katkıda bulunabilecek olan zaman, ayrıksı olarak sonlu halde kavranan bir zamandır. Bunun asıl anlam kazandıran ufku, ölümdür. İster ölümden sonraki bir yaşam isterse Benjamin'in anlamında Mesih'in dünyaya dönüşünün açık bırakılması şeklinde bir aşkınlığa göndermede bulunmak olsun, bir açığa çıkarma olayının değil çarpıtma olayının bir parçasıdır. Bu halde ölüm, Wittgenstein için olduğu gibi Heidegger için de yaşamın bir olayı değildir. Fakat imana sıçramaya hazır olan Wittgenstein'ı doğrudan tersine çeviren Heidegger, bu mutlak sınırın önsezisinde "yaşam muammasının"[23] anlamının sadece bu şekilde anlaşılan, yani sonlu bir zaman ufku *dahilinde* anlamlı olarak sorgulanıp mümkünse kavranabileceğinin asıl güvencesini bulur.

Heidegger'in felsefesine özgü olmasını istediği dolaysız deneyim ilişkisi, bu eserde her şeyden önce, analizlerini anlaşılır kılmak için kendisini de çok yakından ve doğrudan ilgilendiren ve Heidegger'in kendi yaşamını gerçekleştirme biçimini gözler önüne sermesini mümkün kılan bağlamlara, hallere ve sınır durumlara tekrar tekrar el atmasında kendini gösterir. Bu özellikle de varoluşu felsefi olarak aydınlatmasını düzenleyen üç kilit kavram için geçerlidir: *Alet, korku, ölüm.*

İşte Çekiç: Alet Analizi

Tam tarihi belli olan esas yazma sarhoşluğu 8 Ağustos 1925 civarında baş göstermiş olmalı. Heidegger eseri için Todtnauberg'deki kulübesine çekilmiştir, aile yazın tamamını orada geçirecektir. Jaspers'i

henüz Marburg'dayken, "1. VIII.'de kulübeye gidiyorum ve kuvvetli dağ havasını soluyacağıma çok seviniyorum — burada aşağılardaki bu yumuşak, hafif şey uzun vadede insanı mahvediyor. Sekiz gün odun işi, sonra tekrar yazı yazma," diye bilgilendirir. Sadece yüksek dağ havasında temiz nefes almak ve düşünmek mümkündür. Heidegger'in bu alıntıda onu bekleyen odun işlerini, yazı yazmakla aynı solukta dile getirmesi rastlantı değildir. Profesörlük mevkiine rağmen köylü (proleter değil!) kökeninin damgasını taşıdığı için ağır işten kaçmayan bir adam olarak kendini sahneler. Varoluşun kökenindeki dünya ilişkisini betimleyerek açığa çıkarmak söz konusu olduğunda, Heidegger'in kendisine dair bu imgesi doğrudan felsefi analizine de geçer. Çünkü her gün bileğinin gücüyle işine bakan normal bir köylü delikanlı için, düşünen bir özne olarak şimdi sözde kendinde anlamsız nesnelerden oluşan bir dünyaya bilerek nasıl ulaşabileceği sorusu, kendi deneyimlerinden kesinlikle aklına gelmez, çünkü bu delikanlı etkin ve sürekli yaratım halindeki biri olarak zaten hep "dünyanın içindedir" der Heidegger. Üstelik de (konserve kutusundaki ölü bir balık gibi) bir mekânsal ilişki anlamında değil, somut olarak deneyimlediği dünyayla en başından beri anlamla dolu bir ilişkililik anlamında. Heidegger varoluş analizinin daha en başında, Descartes'ın sırf tefekkür ederek dünyasının gerçekliğinden emin olmak isteyen (bedensiz) öznesinin karşısına, kulübesini terk edip, alnından akan terlerin içinde kendinden geçmiş halde işine bakan, şevkle odun kıran Kara Ormanlı bir köylüyü koyar. Heidegger'in sözcükleriyle:

> Hemen karşılaşılan varolanın varlığının fenomenolojik kanıtı, gündelik dünyada-olmanın kılavuzluğunda hallolur, ki biz buna dünyanın *içindeki* ve dünyada varolan *ile ilişki* adını da veriyoruz. (...) Fakat en yakın ilişki türü (...) sadece algılamayı beceren bilme değil, aksine kendi "bilgisine" sahip olan, uğraşan, kullanan tedarik[tir]. (...) Bu tedarik ilişkisinin varlık türüne ilk önce girmemiz gerekmez. Gündelik varoluş zaten hep bu türün *içindedir,* örneğin kapıyı açarken kapı kolunu kullanırım.[24]

Fakat gündelik hayatımızı özenle olsa da nadiren bilinçli olarak düşünerek sürdürürken kullanılan bu "şeyler" için Heidegger, Kara Orman'ın gündelik köylü dilinden aldığı yeni bir çerçeve kavramını devreye sokar: Alet.

> Tedarikte karşılaşılan varolana *alet* diyoruz. Gündelik işlerde yazma aleti, dikiş aleti, iş aleti, binek aleti, ölçüm aleti bulunur. Aletin varlık türü, meydana getirmektir. (...) Katı anlamda *bir alet* asla "var" değildir. Ne de olsa aletin varlığı için daima bu aletin içinde neyse o olabileceği bir alet bütünü gerekir. (...) Alet, aletliğine mukabil daima başka bir alete aidiyetten *dolayı* vardır: Yazı aleti kalem, mürekkep, kâğıt, altlık, masa (...) Bu "şeyler" ilk başta asla tek başına kendini gösterip sonradan bir gerçekliğin toplamı olarak bir odayı doldurmaz (...) Bundan *önce* zaten bir alet bütünlüğü keşfedilmiştir.[25]

Heidegger kendi dünyaya yakın pragmatizmi anlamında salt gözlemleyenden yola çıkan sözde bilgi *kuramsal* durumu tepetaklak edip ayakları üstüne koyduğu gibi, aletin ezelden beri bir alet bütününe ait olan bir alet olduğunu açığa çıkararak, Descartes'ın damgasını taşıyan geleneksel bilgi kuramının açıklama yönünü de tersine çevirir. Bu bilgi kuramı atomlaşmış tekil şeylerden yola çıkarak esasta tekil olan bu parçalardan nasıl bir bütün oluşturulabileceğini soruyordu. Heidegger gibi bir fenomenolojik pragmatist içinse bu tekilleştirme olsa olsa nesnelerin ilk başta ve daha tüm kuramsal tefekkürden önce anlamlı bir bütüne bağlı olarak deneyimlendiği bir dünya deneyiminin özgün bir tükenme aşamasıdır. Bir aletle uğraşarak bir şey tedarik ederken, bu aletin bir bütüne bağlılığı neredeyse elle tutulur gibidir. Çünkü Heidegger asıl araştırmayı başlatan "varlık" hakkındaki soru çerçevesinde, en azından aletin varlığının, dolayısıyla da gündelik hayatta kullandığımız ve bu dünyayı kendimize göre düzenlemeye ve burada yolumuzu bulmaya yarayan her şeyin aslında kendini nerede gösterdiğini, yanlış anlamaya yer vermeyecek şekilde açıklar. Bunun için, bir

kulübede odun işçiliği yapan birinin ilk aklına gelecek şeyi, bir çekiç örneğini seçer:

> Çekiç şeyi ne kadar az gözle süzülür ne kadar çok elle tutulup kullanılırsa, onunla kurulan ilişki o denli kökensel olur, o denli gizemsiz olarak neyse o olarak, bir alet olarak karşımıza çıkar. Çekiçlemenin kendisi, çekicin kendine özgü "elle tutulurluğunu" keşfeder. Aletin içinden çıkarak kendini açığa vurduğu varlık türüne, *eldelik* diyoruz.[26]

Bu aletin asıl özü, elle tutup kullanılmakta yattığından dolayı, varoluş için (ilk önce kullanımıyla kavranması gereken bir "şey"in olduğu gibi) sadece *mevcut* değil, aynı zamanda *elde*dir. Husserl'in fenomenolojisinin asıl yöntemsel temeli, bir şeyin salt mevcut bir şey olarak yoğunlaşmış ve bilgi kuramsal bir motivasyonla göze kestirilmesinde (ve betimlenmesinde) yatıyordu. Dolayısıyla Heidegger'in eseri, öncelikle öğretmeninin ve teşvikçisinin felsefesine karşı doğrudan bir saldırıdır — ki Husserl de bunu daha ilk baskı nüshalarını okurken hemen fark etmiş ve Heidegger Jaspers'e biraz da gururla şunları bildirmişti: "Bu çalışma [*Varlık ve Zaman*] bana şimdiden onun sayesinde elde ettiğimden daha fazlasını getirmeyecektir: Kendi adıma özgürlüğüme kavuşmamı ve belli bir kesinlik ve yönelimle *sorular* sorabilmemi... Bu inceleme birine 'karşı' yazılmış ise, bu Husserl'dir, o da hemen bunu gördü ve en başından itibaren olumlu bir şey saydı."[27]

Fırtına ve Korku

Onun köylü varoluşunun aletini tedarik amaçlı kullanırken gündelik işlerde tatmin bulması ne kadar huzur verici olsa da felsefi anlam arayışı içindeki Heidegger için belirleyici önemde bir kusur taşıyordu. Çünkü böyle bir varoluş, tam da çevresine en başından itibaren kök salışıyla, karşısına çıkan ödevleri geniş ölçüde sorunsuz halletmesiyle kendisi için sorusuz bir Dasein olarak kalır. Dünyayla ilişkisi o kadar kökensel, dolaysız ve anlam doludur ki

onun için asla sorunsal bir hal almaz. Olduğu gibi kendi dünyasının içinde eriyen biri için ne varlığın anlamı ne de kendi yaşamının varlığı bir soru oluşturmaz. Endişeli Dasein için varlığın anlamı sorusunu ve öncelikle kendi varoluşunun anlamı sorusunu ortaya çıkaran, somut olarak anlamı yitirme, dolayısıyla da her ne şekilde olursa olsun dünyayla ilişkinin bozulması deneyimidir: Bütün bunlar niçin? Ben neden buradayım?

Kendini ne kadar huzurlu ve sağlama alınmış hissederse hissetsin, hiçbir insanın yaşamı böylesi varoluşsal rahatsızlıklar ve dolayısıyla anlam soruları olmadan geçmez. Fakat bu sorular Heidegger için özel bir duygunun, ya da daha kesin olarak tanımlamak gerekirse, varoluşun özel bir "keyfiyetinin" deneyiminde düpedüz geri çevrilemez bir hal alır. Burada söz konusu olan korku deneyimidir ve Heidegger bunu açıkça dehşetten, yani belli bir şey karşısında duyulan somut dayanaklı dehşetten ayırır:

> Korkuyu korkutan, dünyada-olmanın kendisidir. Çevrede mevcut olan, düpedüz dünyanın içinde varolan, korkunun içinde batar. "Dünya" artık hiçbir şey vaat etmez, başkalarının yanında olması da. Korku böylece varoluşun "dünya"dan ve açıkça yorumlanmışlıktan çıkarak kendini anlama imkânını elinden alır. Varoluşu korktuğu şeyin, kendi dünyada-var-olabilmesinin kucağına atar. Korku varoluşu kendi "dünyada-oluşuyla" tek başına bırakır, bu ise anlayan bir oluş olarak kendi olanaklarını tasarlar. Dolayısıyla korkmanın niçiniyle birlikte korku, varoluşu *mümkün oluş olarak*, üstelik de yalnızca ondan çıkarak tek başınalığı içinde tek başına olabilen bir oluş olarak kavrar.[28]

Heidegger'de korku, kapsamlı bir anlam kaybı deneyiminin temsili olarak, bu şekilde ortaya çıkan boşluk ve bağlantısızlık içinde varoluşun gerçek temellerini açığa çıkarır. Üstelik öyle bir açığa çıkarır ki bu temellerin kendisi ortada kalmaz, meydana gelmez, önceden verili değildir ve hiçbir şey ve hiç kimse tarafından sağla-

ma alınmaz! Dasein korku halinde kendi varoluşunun, hatta tüm varolanların gerçek tabansızlığını ve muhtemel hiçliğini deneyimler. Fakat bundan dolayı geri çevrilemez olarak ortaya çıkan anlam sorusu, ikinci ya da üçüncü şahıslara devredilecek, bir aşkınlığa itilecek, ya da âdetler, gelenekler veya vatan milletle teskin edilecek gibi değildir. Daha ziyade bu soruyu, Heidegger'e göre kendi varoluş gerilimini korumak adına kökten ve mümkün olduğunca sürekli açık tutmak gerektir:

> Kamusallığın yuvas*ına* düşerek kaçış, yuvasız*lıktan*, yani fırlatılmış haliyle Dasein'da, varlığıyla sorumluluğunu yüklendiği dünyada-oluşta yatan huzursuzluktan kaçıştır.[29]

Hep gizlenen, korku dolu huzursuzluk ve yuvasızlık deneyimi, varoluşa aslında en büyük huzuru ve güveni kazandıran bağlamlarda, özellikle de memleketindeki yuvasının dört duvarı arasında bilhassa keskinlik ve derinlik kazanır. Örneğin Heidegger için bu, Todtnauberg'deki ahşap kulübedir. Korku tam da burada asıl varoluşu açan, dolayısıyla da felsefi açıdan esin veren etkisini uyandırır. Nisan 1926'da *Varlık ve Zaman* geniş ölçüde tamamlanmış haldeyken Jaspers'e şunları yazar: "Gördüğünüz gibi hâlâ bu tepede kalıyoruz. 1 nisanda *Varlık ve Zaman* adlı incelememin baskısına başladım. Yaklaşık otuz dört formadan oluşuyor. Bir çırpıda ilerliyorum, ama sadece yaklaşan sömestr ve insanın etrafını saran bağnaz havaya kızıyorum. Fakülte beni tekrar önermek ve basılı sayfaları buna eklemek istiyor. (...) Oğlanların ikisi de kulübede hastalığını atlattı. Gece bastırdı — tepelerin üzerinde fırtına esiyor, kulübenin kirişleri çatırdıyor, yaşam burada yatıyor, saf, basit ve büyük, tıpkı ruh gibi."[30]

Heidegger şiddetli bir fırtınanın içinde bir dağ kulübesinin garip huzurunu, kendisi için felsefe yapma deneyiminin ta kendisi olan o büyük, sakin ruhlu yoğunluğun en yakın karşılığı olarak hisseder. Düşünmek için gerilmiş bir varoluşun ideal imgesi olarak.

Fakat hiçbir Kara Orman fırtınası ebediyen sürmez. Günün birinde en büyük düşünürün bile gündelik işlerin bağnaz havasına geri dönmesi gerekir. Heidegger bunun aynı şekilde hiç kuşkusuz beraberinde getirdiği varoluşsal uyuşma gerçeğine karşı önlem olarak, insan yaşamının yine çok bilinen, hatta gerçekten kaçınılmaz tek temel olgusuna işaret eder: Yaşamın sonluluğuna. Varoluş bu sonluluğun bilincindedir ve tüm diğer canlılarla karşılaştırıldığında insanı özel kılan aynı zamanda budur. Üstelik bu kesinlik, kendi yaşamını gerçekleştirirken somut bir olasılık şeklinde daima ona eşlik eder ve yanındadır. Hatta iyice gözlemlenecek olursa, dünyada kendini özgürce tasarlayan bir varoluşu belirleyebilen tüm olasılıklardan sadece birinin gelecekte gerçekleşeceği gerçekten kesindir: Artık var olmama olasılığının.

Heidegger bu yüzden hem zamansal hem de içeriksel olarak Dasein için tamamen belirsiz, ama yine de kesinlikle meydana gelen bir olasılık olarak ölümden, çift anlamlı bir şekilde "kesin olasılık" diye bahseder. Ayrıca ölüm, korkunun aksine, Dasein'ın sürekli aklında olan bir kesinliktir — yani bir gelip bir giden bir ruh hali değildir. Ölüm somut deneyimlenebilen bir kesinlik olarak varoluşun yaşam bağlamında somut olarak seçebileceği tüm olasılıkların olasılık koşulunu teşkil eder. Başka bir deyişle: Ölüm, özgürlüğe açılan kapıdır.

Ölüm bu işlevi sadece tamamen belirsiz kaldığı sürece yerine getirebilir: Bu yüzden Heidegger göre ölümden sonraki bir yaşama dair varsayımları, spekülasyonları ya da umutları, anlam sorusunu açığa çıkarma çabaları çerçevesinde geri çevirmek gerekir. Bunlar Dasein'ın kendi asıl varlık olasılıklarına bakışını bulandırır. Tam da bu dünyada açıkça mevcut olduğu için, tam da gerçek olduğu için, Dasein bu nedenle ölüme doğru sürekli bir koşuşturmadır.

Dasein'ın *en kendine özgü* varolabilişi ölümle birlikte önüne çıkar. Dasein için bu olasılıkta söz konusu olan, onun düpedüz dünyada-oluşudur. Ölümü, artık-var-olamama olasılığıdır. Dasein

kendi kendisinin bu olasılığı olarak kendi karşısına çıktığında, *tamamen* en kendine özgü varolabilişine teslim olur. Böylece kendi kendisinin karşısında durur halde içindeki başka bir Dasein'la tüm ilişkiler çözülür. En özgün, bağlantısız olasılık, aynı zamanda en nihai olanıdır. Dasein varolabilme olarak ölüm olasılığını aşamaz. Ölüm, düpedüz Dasein-olanaksızlığının olasılığıdır. Böylece ölüm *en özgün, bağlantısız, aşılamaz olasılık* olarak açığa çıkar.[31]

Benjamin'in trajedi kitabında analiz ettiği Barok çağının yaptığı gibi, ölümün kesinliğinden geriye bakarak var olan her şeyin, özellikle de kendi varoluşunun hiçliğinden yakınmak yerine, kişinin kendi hiçliğinin kesinliğiyle birlikte, kendi Dasein-olasılıklarını kendi iradesiyle yakalaması çağrısı gelir. Bazı Hıristiyan ya da Antik dönem öğretilerinde olduğu gibi, sürekli kendi sonluluğu fikrine takılmak yerine, Heidegger için yaşamı gerçekleştirirken tam da bu yüzden kararlılıkla bu sonluluğun üstüne gitmek gereklidir. Hep denildiği gibi kişinin kendi ölümünden sonra da dünyanın dönmeye devam edeceği düşüncesinde teselli bulmak yerine, Heidegger için ölüme doğru ilerlemek, kişinin en özgün Dasein-olasılıklarını yakalamak için yakalanamaz bir dürtü olur.

Herkes kendi başına ölür. Kişinin kendi yaşamını olduğu gibi kendi ölümünü de devretmesi mümkün değildir. Fakat Heidegger'in ölüme doğru ilerlemekten oluşan Dasein-tasarımı, kendini öldürme çağrısı anlamında anlaşılırsa, en derinden yanlış anlaşılmış olur. Çünkü yaşamını kendi eliyle sona erdiren kişi, aslında bu ilerlemede yakalayabileceği tüm olasılıklardan ebediyen kendini mahrum bırakır. İşte Heidegger bu sürekli kararlılıkla olasılıkları yakalama sürecine, varolmak der — ki Heidegger için buna daima henüz yeterince anlaşılmamış bir sorunun (varlığın anlamı sorusunun) açıklığından bir şeyler katılması gerekir. Bu anlamda var olan, bir varoluşun yaşaması gerektiği anlamda yaşar, yani esaslı olarak yaşar. Fakat bunu yapan insan çok azdır. Çok fazla değil.

Bu yüzden Heidegger'in toplum içindeki gerçek esaslı yaşamı, genellikle eğitim çarpıklığına uğramış akademik ortamlarda değil Kara Orman'ın basit denilen insanları arasında cisimleşmiş

bulması mucize değildir. "Profesör camiasını hiç özlemiyorum. Köylüler çok daha hoş, hatta daha ilginç" diye itiraf eder Profesör Jaspers'e. Ayrıca: "Böyle saatlerde keşke siz de burada yukarıda olabilseydiniz diye diliyorum. Bazen insanın orada, aşağıda ne garip roller oynayabildiğine aklım ermiyor."[32]

Varoluş filozofu Jaspers, *Varlık ve Zaman*'ın yaratıcı sarhoşluk aşamasında da Heidegger'in kendine eş tutarak güvendiği tek akademik ilişki kurduğu kişi olarak kalır. Bu hepsinden önce somut olarak ölmenin kendisiyle nasıl başa çıkılacağı sorusuyla ilgilidir. Çünkü söz konusu olan ölüm ve ölenin korkusu sorusu olabilir ama Heidegger için 1924'le 1927 aralığında ona çok derinden dokunan yeni deneyim ufukları açılır. Babası bir kalp krizinin ardından haftalarca can çekiştikten sonra mayıs 1924'te ölür. Heidegger'in bu dönemden aklında kalan en etkileyici şey, koyu imanlı Katolik babasının cehennem ve ahiret günü karşısında duyduğu, ta ölüme kadar uzanan korkusudur. Neredeyse günü gününe tam üç yıl sonra, bu kez annesi aylarca çektiği acıların ardından bağırsak kanserinden ölür. Annesi Martin'in imandan kopmasına bilhassa içerler ve ölüm döşeğinde bile bunu ona tüm açıklığıyla bildirir. Heidegger 5 Şubat 1927'de çoktan ölüme yatmış annesiyle yaptığı sohbetleri karısı Elfride'ye anlatır: "Zavallı kadın için ben tabii büyük bir dert kaynağıyım, çünkü hâlâ benim için sorumlu olduğunu sanıyor. Onu bunun hakkında teskin ettim, ama yine de zor kabulleniyor. Bilhassa böyle saatlerde kendini hissettirenler öylesine kuvvetli ki. Annem çok ciddiydi, hatta katıydı ve asıl özü sanki örtülü kalmıştı: 'Artık senin için dua edemeyeceğim,' dedi bana, 'çünkü şimdi kendi derdim var.' Buna kendim katlanmam gerek, zaten felsefem de sadece kâğıt üzerinde kalmamalı."[33]

Heidegger 3 Mayıs 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın ilk basılı nüshasını annesinin öldüğü yatağa koyacaktır. Ölüm döşeğindeki annesi bakışlarını ölümden sonraki yaşama yönelttiğinde, bilinçli olarak oğlunun ruhunun kurtuluşunu bile dışlayan yalnızlaşması –"şimdi kendi derdim var"– Heidegger üzerinde bilhassa etki bırakmış olmalı, zira korku ve varoluştaki kesin ölüm olasılığı da

felsefesinde radikal bir yalıtılmışlık etkisi yaratmaktadır. Fakat bakışlarını ölümden *önceki* yaşama yönelttiğinde.

Heidegger'e göre varoluş için kazanılması gereken esaslılık, sadece bu deneyimle ve sadece bu radikal yalnızlaşmanın gerçekleştirilmesiyle gerçekten elde edilebilir. Burada başka insanların şefkatli birliktelikleri işe yarayamaz. Heidegger'in esaslı olma, dolayısıyla da kendini bulma çağrısı, böylece varoluşun içine işleyen bir asosyalliği temel alır. İnsan sadece tamamen kopmuş, tekil, dolayısıyla da yalnızlaşmış biri olarak kendi gerçek olasılıklarını fark edebilir.

1926 yazında Hannah çok daha sosyal olan yaşam felsefecisi Jaspers'e kaçınca, Heidegger Marburg'daki sisli yuvasında kendini terk edilmiş ve kaybolmuş hissetti. Hiç olmazsa ailesi için nihayet yeni, daha aydınlık, bahçeli bir daire bulunmuştu. Artık *Varlık ve Zaman* Alman felsefesinde dünyaya çarpan bir göktaşı gibi bir etki bırakmaya başladığına göre, Berlin'deki inatçı bakanlık bile artık fakültenin açıkça dile getirdiği taleplerine karşı uzun süre direnemeyecekti. Ordinaryüslük yakındı. Bu bir teselli olsa da bir gerekçe değildi. Heidegger'in Marburg'daki dönemi artık tamamen sona ermişti, bunu ölüm benzeri bir netlikle fark etmişti. Cassirer ise buna benzer bir kesinlikle, kendi seçtiği memleketi Hamburg'da yeni bir entelektüel çağın başlangıcında bulunduğunu sanıyordu.

Hamburg Okulu

Resmi bir kutlamadan bahsetmek abartılı olurdu. Warburg Kütüphanesi'nin yeni binasının açılışı için 1 Mayıs 1926'da Hamburg'daki Hellwigstraße 116'da toplananlar daha ziyade yakın dostlar ve ortak araştırmacılardan oluşan bir gruptu. Aby Warburg, 1924 sonbaharındaki dönüşünden kısa bir süre sonra yeni kütüphane binasını planlamaya başlamıştı bile. Koleksiyonunu oluşturan otuz binden fazla cilt artık eski yerinde düzgün bir şekilde muhafaza edilemezdi. Maddi kaynak da eksik değildi, vizyon ve coşku da. Hemen Warburg'un malikanesinin yanında satın alınan boş arsa, iki yıldan kısa bir sürede dünya çapında eşi benzeri olmayan bir

okuma ve araştırma binasıyla doldurulacaktı. Warburg Kültürbilimi Kütüphanesi, kısaca WKK, "Yirmi altı telefon bağlantısı, vakumlu boru postası, nakliye hatları ve kitaplar için ayrı, insanlar için ayrı birer asansörüyle"[34] sırf teknik donanımıyla bile sınırları zorluyordu. Ancak açık alana kusursuz bir şekilde entegre olan bina aynı zamanda mimari bir başyapıttı. Bu özellikle Cassirer'in "Rönesans Felsefesinde Özgürlük ve Zorunluluk" konulu konferansını vermek üzere kürsüye çıktığı büyük eliptik okuma salonu için geçerliydi.

Warburg mühendislerin tüm direnişine ve çekincelerine rağmen, kütüphanenin en büyük ve merkezi mekânının elips şeklinde olmasında ısrar etmişti, çünkü kendi düşünce dünyasında her geometrik cismin kendine özgü bir sembolik, hatta dünya-görüşsel anlamı vardı. Cassirer bu açıdan masum sayılmazdı. Ne de olsa Warburg'a bir araştırmacı olarak zihinsel özgüvenini geri kazandıran, Johannes Kepler'in astronomik hesaplamaları için elipslerin önemi hakkında Kreuzlingen'de yaptıkları tartışmalar olmuştu.

Aby Warburg için Kepler'in Mars'ın dolaşım yörüngesinin bir çember gibi yuvarlak değil elips şeklinde olduğunu ilk defa hesaplaması, ortaçağın mitik düşüncesinden modern doğabilimsel düşüncenin özgürlüğüne doğru asıl açılıma işaret eder. Çünkü iki tepe noktasına sahip olan elips, Platon'un *Timaios* adlı diyaloğunda sıraladığı ve bu yüzden Kepler'in dönemine kadar doğayı hesaplayarak açıklama çalışmalarında bağlayıcılığı bulunan şekil kalıpları olarak varsayılan ideal geometrik cisimler arasında sayılmıyordu. Kepler'in sırf Antik mitosların ruhundan doğmuş bu şekil kanununu, astronomik ve matematiksel gerekçelerle genişletmesi, Warburg'un nazarında insan zekâsının son derece önemli bir özgürleşme eylemini temsil ediyordu. Mitik kavram biçiminden bilimsel kavram biçimine doğru sınırları aşmanın, dolayısıyla da çığır açan bir özgürlük adımının, yani modern dünya imgesine doğru sıçramanın bir cisimleşmesiydi.

İşte bu kökene işaret etmek ve onu mümkün kılan koşulları kültürbilimi açısından incelemek, Warburg'un tekrar tam bir bi-

lince varmış olan araştırma programının başlıca hedefidir. Böylece sadece araştırma yönü açısından bir tek Heidegger ve Benjamin'in başyapıtlarını değil –ki bunlar da aynı şekilde kendi başlarına modernliğin hastalıklarını soruşturur– elbette aynı zamanda WKK'nın yeni inşa edilmiş elips binasında Hamburg Okulu'nun ikinci fikir öncüsü filozof *ve* felsefe tarihçisi Ernst Cassirer'in araştırmalarına kılavuzluk eden ilgi alanlarını da takip ediyordu.

Üstü Örtülü Kaynaklar

Bu modern dünya-tasarımı (Weltbild) nasıl ortaya çıkmıştı? Ernst Cassirer bu soruya 1926 başlarında kendi başına bir eserde cevap arar ve bu kitabı Aby Warburg'un altmışıncı doğum gününe ithaf eder. Başlığı: "Rönesans Felsefesinde Birey ve Kosmos"tur.[35] Kütüphane binasının açılışında, yeni yazdığı bu kitabın dört bölümünden üçüncüsünü okuyacaktır. Cassirer'in bugün hâlâ takdir gören bu Rönesans araştırması, kesinlikle "sadece" bir felsefe tarihi incelemesi değildir. Aksine Rönesans'ın zihinsel köklerini açığa çıkararak, kendi çağının felsefesine yeniden can katan ivmeler ve esinler kazanmaya da çalışır.

Yani bu sakin başyapıt da derinlere inen bir kaybı gösterme ve bir krizi çözümleme niteliğini taşır. Fakat olduğu gibi moderniteyi, kültüre damgasını vuran dünya-yasına ya da varlığı-unutmuşluğa uzanan kökten hatalı bir yol olarak ifşa etme hedefiyle değil. Cassirer'in amacı daha ziyade, düşünülebilen en kapsamlı özgürleşme ve dünyayı biçimlendirme olayı olarak Rönesans'ın kökenlerini açıkça benimsemek, hatta felsefi olarak kutlamaktır; çünkü bunlar 17. yüzyıldan itibaren René Descartes'ın ve yöntemsel takipçilerinin soyutlamaya takıntılı, beden düşmanı ve sırf bilince odaklı modernliğinin gölgesinde kalmış,[36] bunun izleri 20. yüzyılın yirmili yıllarının felsefesine kadar kendini hissettirmiştir. Cassirer'in "Birey ve Kosmos"u, Kuzey Alman nezaketiyle örtülü olsa da modern felsefenin temelden yenileme çağrısını da içerir. Burada kendi esas köken kaynaklarına, yani Rönesansa geri dönüş daveti vardır. Bu, Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'yle gerçekleştirmeye

ve şekillendirmeye girişti̇ği̇ felsefe tarzının ruhuna da uygundur. Cassirer'in tarzının insanın aklına getirdiğinden daha iddialı ve dolayısıyla çok daha doğrudan bir ifadeyle: Felsefenin modernliğin asıl ve bugüne kadar yön veren kökeni olarak Rönesans'ın ruhuna uygun olarak yenilenmesi, sembolik formların bir felsefesi şekline bürünmek zorunda kalacaktır!

Sonuç Olarak Çoğulculuk

Cassirer burada Rönesans'ın en önemli niteliği olarak –görünüşte paradoks olsa da– felsefenin bu uyanış olayı çerçevesinde hiçbir önemli rol oynamamış olmasını vurgular. Felsefe Skolastik okul oluşumlarının Kilise kurumları tarafından çizilmiş sınırları içinde kaskatı kesilmiş haliyle, 14. ve 15. yüzyılın hem güzel sanatlar hem bilimler alanındaki yenilik temposunu kavramsal olarak yakalayabilecek ya da yeterince tefekkür edecek bir durumda değildi. Bugünkü analitik felsefenin büyük kısımlarının olduğu gibi, o zamanki Skolastik de temelden bir dönüşüm geçiren kendi çağını anlamak için önemli bir katkıda bulunma macerasına atılmak yerine, güya güvenceye aldığı bir soru zemini üzerinde ince ayrımlar yapma fetişizmine kapılmıştı. Cassirer'in sözcükleriyle: "Böylece çağın temel zihinsel gücü: Yani keskin bir sınır çekme ve şekillendirme, ayırma ve bireyselleştirme dürtüsü, felsefe üzerinde henüz etkili olmamış ya da ilk hamlesinde tıkanmış gibi görünür."[37]

Cassirer böylece ilk sayfalardan itibaren, özellikle Heidegger'in çürüme analizine damgasını vuran temel varsayıma karşı açıktan tavır alır. Buna "felsefenin uygarlaştırıcı değerinin abartılması"[38] varsayımı denebilir. Bir çağın, özellikle de modernliğin sözde kökenlerini yalnızca felsefede arayan kişi, ne söz konusu çağın ne de bu çağın felsefesinin özelliklerinin derinine inemez. Cassirer Rönesans analizinde felsefeyi, çok sayıdaki yenilikçi seslerden *biri* olarak, üstelik de disiplinleri birbirine bağlayan bir işlev üstlenen bir ses olarak görür. Yirmili yılların sanatsal, bilimsel ve teknik açıdan çılgınca gelişen yeniliklerinin döneminde onun sembolik

formlar felsefesine kılavuzluk eden de bu anlayıştır. 20. yüzyılın yirmili yılları haklı olarak, hepsinden önce teknik açıdan hiç görülmemiş, dünyayı değiştiren yeniliklerin çağı olarak görülüyordu. Otomobil kitlesel bir emtia olarak şehirlerin görünümünü belirlemeye başlamış; radyo kamusal, telefonsa özel alanda küresel bir iletişim aracı halini almış; bir sanat dalı olarak sinema doğmuş; ilk ticari uçuşlar başlamış, sadece buharlı gemiler değil, kısa süre sonra zeplinler, hatta Charles Lindenbergh'in gösterdiği gibi uçaklar bile okyanusları aşmıştır. Hışımla geldiğini duyuran bir teknik yenilik ruhuyla küresel bir iletişim çağının doğumuna tanıklık edilir. Burada hiçbir birey ve hiçbir tekil disiplin yorumlarıyla adım uyduramaz. Felsefe bile. Felsefe özellikle de Almanca konuşulan ülkelerde ilerlemenin en önünde sürüklendiğini fark eder, genellikle en iyi olasılıkla ilerlemeyi eleştirileriyle frenlemek ister, ama asla ona itici güç veren bir motor olarak çalışmak istemez.

Bu yüzden Cassirer'in eserini Aby Warburg'a ithaf ederken, bu kitabın aslında kütüphaneyi çalışmalarının entelektüel merkezi olarak benimsemiş olan ve yakın bağlantıda bulunan disiplinlerarası bir araştırmacı grubunun ortaklaşa eseri olarak anlamak gerektiğinin altını çizmesi, muhtemelen iyi niyetli bir teşekkür ayrıntısından fazlasıdır. 1926'da bu dar çevredekiler arasından sadece sonradan en nüfuzlu olacakların arasında Gertrud Bing, Ernst Cassirer, Edgar Wind, Erwin Panofsky, Joachim Ritter ve Fritz Saxl sayılabilir. Cassirer şükranla, ne de olsa kütüphanenin binası ve zihinsel yapısı, bilim tarihindeki tüm araştırma sahalarının ve akımların yöntemsel birliği fikrini cisimleştirmektedir, diye devam eder.

Cassirer'e göre felsefenin önemli görevlerinden biri, tekil biçimlerin tüm farklılıklarının ötesinde, her çağın birleştirici kılavuz motiflerinin çekirdeği gibi bir şeyi keşfetmek olacaktır. Sırf bu olaya katılan tüm güçlere ve akımlara, kendi disiplinlerinin bu büyük bütünün konserinin içinde kendi kısıtlılığını ve bağımlılığını göstermek için bile olsa. Özellikle de son derece dinamik dönemlerde birliği sağlayan bir işaret olmazsa, disiplinlerin çok

sesliliği bir kargaşaya dönüşme tehlikesi altındadır. Sonuçta tüm taraflar bunun acılarına katlanacaktır.

Dünyayı Keşfederek Kendini Şekillendirmek

Cassirer için Rönesans'ın birleştirici merkezi motifleri, kendisinin daha yeni keşfettiği bir kosmosun içinde insanın konumunu yeniden belirlemekte yatar. "Birey ve Kosmos" başlığı da buradan gelir. Rönesans insanı kendini ilk önce ve öncelikle kendi bireyselliğini, dogmatik olmaksızın, etkin olarak kendini şekillendirme kabiliyetinde ve açıklığında bulan ve koruyan bir birey olarak algılar. Bu kosmos sonsuz genişlikte bir mekân olarak Rönesans bireyinin önünde açılır, ama bunun kanunlarını etkin, araştırmacı bir kendini şekillendirme çabasıyla neredeyse inanılmaz biçimde keşfetmek gerektir.

Cassirer'in konuşmasında insanın kendini araştırma ve şekillendirme yeteneğini özgürlük kavramı temsil eder. Dünyayı tanıyarak doğa kanunlarını keşfetme süreciniyse zorunluluk kavramı.

Bu şekilde anlaşıldığında, ki zaten Cassirer için Rönesans'ın (kendi sembolik formlar felsefesinin de) özel cazibesi burada yatar, özgürlük ve zorunluluk kavram ikilisi artık karşılıklı birbirini dışlayan bir ilişki içinde bulunmaz. Sanki mecburiymiş gibi görünen, "Eğer doğa kanunları her şeye hâkimse, nasıl bir özgürlük ya da özgür irade olabilir?" sorusu, bu açıdan bakıldığında varoluşsal dehşetini yitirir. Aksine özgürlük ve zorunluluk artık birbirini tamamlayan, kökenlerinde birbirini koşullayan kavramlardır: Çünkü nedensel zorunluluk gibi bir şeyden bahsetmeyi mümkün kılan kanunlar, doğabilimlerinin deneylerinin yanında güzel sanatların, mühendislik biliminin ya da tıbbın da aralarında bulunduğu, özgürce kendini şekillendirmenin eserlerinde keşfedilir. Böylece modern özgürlük ve nedensel zorunluluk Cassirer için aynı kökenden gelir. Üstelik de her şeyi dilsiz ve sağır kılan bir trajedinin kökeni olarak değil, aksine her şeyi birlikte konuşturan ve dillendiren, tüm mahlukların zenginliğinin bir kutlaması anlamında. Tıpkı Leonardo da Vinci'nin bir sanatçı, bilim insanı, şair, filozof, mühendis,

doktor ve hem erotik hem de bedensel açıdan çok yönlü ilgilere sahip bir birey olarak tek bir kişide deneyimlediği ve başardığı gibi.

Tüm bu dünyayı ve kendini keşfetme etkinliklerine asıl zeminini kazandıran, Rönesans için olduğu gibi Cassirer'in kendi felsefesi için de kendi deneyimine sembolik olarak bir ifade verme kabiliyetidir. Yani tamamen bireysel olan kendi dünya vizyonunu, bir eser şeklinde (ki bu ıslık çalmak, bir tavır, bir çizim ya da bir hesaplama şeklinde bile olabilir), biçime büründürme kabiliyeti. Bu şekilde bir işaret olan ve böylece kamusal alana konan bir "eser", artık onu takip eden başkalarının tamamen kendine özgü bir biçimde kendini ve dünyayı araştırmasının çıkış noktası olabilir: Sembollerin kılavuzluğunda bir yön bulma süreci olarak kültür ya da sözcük, resim, hesaplama ya da kendi bedeni şekline bürünmüş bir keşif. Cassirer'e göre Rönesans'ın asıl "araştırma mantığı" burada yatar. Benzersiz yaratıcılıktaki bu Rönesans dünyasının inşasının, Warburg Kütüphanesi'nin içeriksel inşasına tam olarak karşılık gelmesi rastlantı değildir.

Yıldızlarda Yazılı Olanlar

Cassirer'e göre, yeni bir dünya anlayışına geçiş ve atılım çağı olarak Rönesans'ın özgün bir niteliği de "mitsel yaklaşımlar" ve "modern bilimsel erişimlerin" kültürel eşzamanlılık deneyiminde yatıyordu. Bu durum, astroloji ve astronomi arasındaki o zamanlar hâlâ bulanık olan sınır açısından özellikle belirgindi. Astrolojik açıdan bakarsak, insan en iyi ihtimalle yorumlayabileceği, ancak kendi kararıyla yönlendiremeyeceği ve değiştiremeyeceği gizli güçlere ve takımyıldızlara tabidir. Burada astrolojinin doğasının katı kanunları vardır. Doğa kanunları burada geçerlidir ve işler. Ancak bunu başlangıçta mitik ve matematiksel olarak hesaplanıp kavranmayan bir doğa anlamında yaparlar. Astronomiyle tersine çevrilen tam da bu ilişkidir ve Kepler ve Kopernik gibi geçiş dönemi figürlerinin Rönesans sırasında, onları hâlâ güçlü bir şekilde etkileyen astrolojiden yeni astronomi düşünce tarzına geçiş yapmaları özel bir övgüyü hak eder. Cassirer bu dönüşümün insanın kendi gözündeki

imgesi üzerindeki etkilerini ve böylece kazandığı kosmos içindeki yeni konumunu şöyle tarif eder:

> İnsan belli bir gezegenin üzerinde doğmuş ve onun hâkimiyeti altında yaşamını sürdürmek zorunda olabilir ama bu yaşamın içinde bulunan olasılıkları ve güçleri kendi içinde geliştirmek ve tam olgun hale getirmek ona bağlıdır. Elbette kendi içinde hâkim olan ve teşvik ettiği zihinsel eğilimlerine ve çabalarına göre bazen şu, bazen de bu yıldızın etkisine girebilir.[39]

Yani düşünme biçimi tersine döner: Bakışların yönü artık tepedeki kozmik doğa güçlerinden aşağıdaki bireye doğru değil, bireyin mikrokosmosundan, kendisini bir parçası olarak kavradığı, yukarıdaki makrokosmosa doğrudur. Burada bireyin büyük kozmik bağlamın bütününe doğal olarak bağlanmasının, kendini şekillendirme çabalarına belli sınırlar ve şartlar koyduğu yadsınmaz. Yani bireyin kendini belirleme kabiliyeti, Rönesans anlayışında koşulsuz, tamamen özerk bir kabiliyet değildir. Hiçbir dünya vatandaşı, kendi oluşumunu belirleyen kanunları tamamen kendisi koyamaz. Topyekün özerklik, dünyaya yabancı bir yanılsamadır. Rönesans'la birlikte bunun yerine deyim yerindeyse koşullu bir özgürlüğün bilinci ve dolayısıyla da kişinin kendini belli bir hareket sahası içinde şekillendirme esnekliği geçer. Fakat birey, kendi oluşumunu belirleyen koşulları ne kadar derinden idrak ederse, kabul edilen bu koşullar çerçevesinde açılan hareket sahası o kadar büyük olur.

Teknik bir örnek olarak: Hiçbir insan, dünyaya geldiği haliyle uçamaz. Leonardo da Vinci bile. Ancak yerçekimi, eylemsizlik ve hava direnci yasaları anlaşıldığında, belirli hesaplamalar ve teknikler yardımıyla, insanın uçamama şeklindeki değiştirilemez varsayılan kaderini değiştirmesi ve aşması için imkân vardır. İnsan burada kendi dünyaya erişimini kendisi şekillendiren yaratıcı olarak deyim yerindeyse bir gök cismini (yani kanunu), başka bir gök cismine (yani kanuna) karşı oynar. Ve böylece uçmaya başlar.

Bu şekilde anlaşılan Rönesans, bireyin koşulsuz bir özgürlüğünden yola çıkmadığı gibi, bunun sonucunda onun kendi varoluşuyla ilişkili olarak, "doğa kanunlarının" koşulsuz bir zorunluluğundan da yola çıkmayacaktır. Yani bu anlamda insanın kendi kaderini kendi eline alma olasılığı vardır, üstelik de insanın oluşumunun akışını koşullayan dinamikleri araştırarak keşfetme süreci aracılığıyla. Burada da aynı şey geçerlidir: Cassirer'in böylece açığa çıkardığı "Rönesans'taki özgürlük ve zorunluluk" anlayışı, kendi "sembolik formlar felsefesi"nin modern anlayışından başkası değildir.

Elbette Cassirer'in "Birey ve Kosmos"teki modernliğin kökeni arayışları da Benjamin ve Heidegger'in eserleri gibi bir kayıp ilanı karakterini taşır. Fakat onun açısından, geç modernliğin kaybının nerede yatmış olabileceğini bilhassa açıkça göstermek mümkündür: 17. ve 18. yüzyıl doğabilimlerinin iktidar ve öngörü gücünün sarhoşluğuyla, salt maddi bir nesne olarak, insan da dahil tüm kozmik olayları mutlak olarak belirleyen birer güç olarak fiziksel doğa kanunu anlayışı gelişir. O zaman insanın (irade) özgürlüğü sorunu sadece, bu insanı asıl özüyle mutlak olarak dünyadan koparma pahasına çözülebilirdi: Yani Descartesçı bilinç felsefesi biçiminde; insanı tamamen bedenden kopmuş, salt düşünen bir töz olarak kavrayarak.

İnsan kör nedensel zincirler tarafından tamamen belirlenmiş doğa olayının içinde sadece dünyadan kopar ve kendini bir tür küçük Tanrı olarak görürse özgür olarak kavrayabilir, o zaman da insana, daima gizemli kalacak, ruhunun gücüyle kendi nedensel zincirlerini, deyim yerindeyse hiçten harekete geçirebilme kabiliyeti atfedilmesi gerekir.

Cassirer'in terminolojisinde bu *geç* modernlik, özellikle de *Aydınlanma* çağı hakkındaki teşhis, açık olduğu kadar görünüşte paradoksaldır: Bu çağ kültürel olarak tekrar mitik düşünme kategorilerine geri düşülmesini temsil eder — ancak çok daha yüksek bir iktidar seviyesinde. Demir gibi sert mitik zorunlulukların yerine nedensellik kanunları, keyfi bir egemenliğe sahip yıldızların ya

da esirgeyen Tanrı'nın yerine, salt bir bilinç varlığı olarak bulandırılmış "özerk" insan geçer.

Cassirer'in açıkça işaret ederek yargıladığı gerçek *Aydınlanmanın Diyalektiği* budur. Fakat bunun temel güdüsü Rönesans'ta ölümcül sonuçlar göstermek zorunda kaldığı için değil, aksine bu temel güdü gelişim sürecinde örtüldüğü ve çarpıtıldığı için. Cassirer'in sembolik formlar felsefesi, bu örtülme olayını bertaraf etmeye çalışır. Üstelik de yirmili yılların ortasında, özellikle de klasik fizikte anlaşıldığı şekliyle özgürlük ile zorunluluğun, belirlilik ile bulanıklığın düşünülebildiği ölçüde kökten sorgulandığı bir dönemde. Werner Heisenberg "belirsizlik ilkesi" üzerine tezlerini, Cassirer'in "Birey ve Kosmos"uyla aynı anda, 1927'de yayımlamıştı.

Özgürlüğü yakalamak! Bilimsel bir dünya imgesinden yola çıkarak, bu imgenin sınırlarının, yanlış anlamalarının ve yorumlama saldırılarının açıkça bilincinde olarak. *Tractatus logico-philosophicus*'la onu yazan ilkokul öğretmeni ve "daha iyi" bir çağa davet eden ruhani liderin, Ludwig Wittgenstein'ın misyonu da aynıydı.

Çocuk Ağzı

> Burada, benim cennet Otterthal'ımda da doğum günüm, gizli tutmak istememe rağmen, halk tarafından şaşaalı bir gösteriyle kutlandı. Waldmark'ın tüm bölgelerinden binlerce, on binlerce kişi, sevgili öğretmenlerini bu kutlu gününde selamlamak ve daha nice yıllar vatan gençliğinin iyiliği ve –örneğin senin gibi– daha genç güçlere de bir fedakârlık ve göreve sadakat örneği ve kılavuzu olması dileklerini ifade etmek için akın etti. Ben de bugün sekiz saatlik iş günü, halkların barışı ve işsizlik sigortası hakkında konuşacağım.[40]

Son yaklaşınca, artık tek işe yarayan alaydır. Ve ilkokul öğretmeni Ludwig Wittgenstein'ın 36. doğum gününde her zaman olduğundan daha açıkça hissettiği son, yakındır. Burada Rudolf Koder'e

yazdığı gibi en iyi dostlarına bu türden saçmalıklar göndermek, onun için hiç de alışılmamış değildir. Wittgenstein gibi anlamın sınırlarını çizmek isteyen birinin, anlamsızlığın türlü biçimlerini de tanıdığını göstermesi şarttır. 1925'in ilkbaharında ciddi ciddi, kendi kültürünün ne ölçüde yeni bir dip noktasına doğru ilerlediğini düşündüğü sorulsa, Wittgenstein kesinlikle, politik önderlik kültü, medyanın yönlendirdiği kitlesel aptallaşma, kör milliyetçilik ve hepsinden önce sosyal demokratların ilerleme inancından oluşan, o döneme özgü olduğu kadar patlayıcı da olan bir karışımı ifade ederdi, tıpkı Rudolf Koder'e 29 Nisan 1925'te gönderdiği posta kartının alayla konu edindiği gibi. Hitler'in *Kavgam*'ının piyasaya çıktığı, Stalin'in kesin olarak iktidarı ele geçirdiği, Francisco Franco adlı genç bir İspanyol generalin "Yaşasın Ölüm!" naraları altında birlikleriyle Fas'ı işgal ettiği, Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin kurulduğu, muhafazakâr Paul von Hindenburg'un sosyal demokrat Friedrich Ebert'in yerine cumhurbaşkanı olduğu, Kafka'nın *Dava*'sının yayımlandığı yıl olan 1925'te, Wittgenstein öğretmen olarak dördüncü ve hemen bir yıl sonra görüleceği üzere kesinlikle son durağı olan Otterthal'dadır. Fakat "sevgili öğretmen" henüz kesin yenilgiyi kabullenmek istemez. Heidegger, Benjamin ve Cassirer aynı dönemde modernliğin çürümesi hakkında kendi analizlerini tasarlarken, Wittgenstein sahada direnişçi bir zemin çalışması yapmaktadır.

Konuşma Mühendisleri

Tractatus'undaki tedavi önerileriyle ilgili hiçbir yanılsamaya kapılmaz. Bunlar ebediyen küçük bir azınlığa mahsus kalacaktır. Kendi betimlediği anlamda dünyayı "doğru görmek", gerçek anlamda öğretilebilecek bir şey değildir. Bunun bir sebebi de *Tractatus*'taki merdivenin, ta her şeyi belirleyen en baştan beri belli deneyimlere ve kavrayışlara bağlı olmasıydı. Özü esasen söylenebilenin, dolayısıyla da tartışmayla aktarılabilenin çok ötesine geçen deneyimlere ve sezgilere. Zaten eserin önsözünde de şöyle der: "Bu bir ders kitabı değildir." *Tractatus*'un felsefi kökenini oluşturan, cam gibi açıkça

tasarlanabilen bir tez değil, erişilmez, hatta armağan benzeri bir deneyimdir.

Diğer yandan Wittgenstein kendini, Viyana modernizmindeki diğer ikonlarıyla –Ernst Mach, Karl Kraus, Sigmund Freud– tamamen aynı çizgide bir eğitimci olarak, özellikle de gündelik dil alanında sağaltıcı bir müdahale potansiyeli görür. Kültürün krizi onun için ilk etapta kamusal dil kullanımının krizidir. Ve bu pisliği kökünden kazımak için Heidegger, Benjamin ve Cassirer'in yaptığı gibi sadece tarihsel geçmişte yatan hatalı oluşumların izini sürmek yetmez. Ne de olsa Tanrı'nın her günü, her tür kültürden ve buna bağlı bozukluklardan ve karışıklıklardan tamamen azade yeni varlıklar katılıyor toplumumuza: Her uyanık çocuk daha iyi, daha berrak ve dolayısıyla özerkliğe teşvik eden bir konuşmanın prensip olarak okulda öğretilebilirliğinin canlı bir kanıtı değil midir? Kant tarafından teşhir edilen kendini suçlama o zaman nesiller arası bir ilişki ve aynı zamanda bir kader olarak görünür hale gelir: çocuklarımızı, tüm dünya yönelimlerinin temeli olarak kendi yeterince açık olmayan dil ve kavram kullanımımızı onlara sunarak ve öğreterek ortak bir olgunlaşmamışlığa yönlendiririz. Bu bir kader değildir. Bunu değiştirmek mümkündür. Sürekli alıştırma yaparak. Kendi evlerinde değilse de hiç olmazsa okulda.

Dilin kendi içsel mantığından çıkarak, her zaman anında ve kültürün her durumunda, yine kendisinin sürekli meydana getirdiği ve ürettiği bu yanlış anlamaları ve hatalı yorumlamaları iyileştirmek için gereken güçleri kendi içinde taşıdığı kanısı, henüz Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki tedavi programında temellenmiştir. Ve bu, 1929'dan itibaren Wittgenstein'ın tüm geç dönem felsefesinin, özellikle de ikinci başyapıtı olan *Felsefi Soruşturmalar*'ın kılavuz varsayımı olacaktır. Tutarlı olarak diyalog halinde tutulmuş bu ikinci kitaba, başına buyruk sorular soran bir çocuğun sesi hâkimdir. Çünkü bu eser büyük ölçüde, bir filozofun (hayali, kendi içindeki) bir çocukla süregiden soru-cevap oyunundan ibarettir. Eserin neredeyse her sayfası, yaşama biçimimize ilişkin örnek dersler veren sahnelerden oluşur ve bu sahnelerde felsefi bir

baba sesi, bir çocuğa dilin ne olduğunu, neyi temel aldığını (ve neyi almadığını) ve öncelikle de bazı merkezi sözcüklerin hayatımızda hakikatte hangi role ve anlama sahip olduğunu açıklamaya çalışır.

İçeriksel açıdan gevşekçe birbirini takip eden paragraflar halinde düzenlenmiş bu eserin ilk kaydı, bu tarz bir ders sahnesi anısını alıntılar. Üstelik de Kilise Azizi Augustinus gibi birinin *İtiraflar*'ında ürettiği insanın doğal dili imgesini açıkça reddetme hedefiyle:

> §1. Augustinus *İtiraflar* I/8: (...) Yetişkinler herhangi bir nesneyi adlandırıp bu esnada ona doğru döndüklerinde, ben de bunu algıladım ve anladım ki, ağızlarından çıkan seslerle bu nesne betimleniyordu, çünkü *ona* işaret etmek istiyorlardı... Böylece zamanla tekrar tekrar çeşitli cümlelerin içinde belli yerlerde dile getirildiğini duyduğum sözcüklerin hangi şeyleri betimlediğini öğrendim. Sonra kendi ağzım bu işaretlere alıştığında, bunlarla kendi isteklerimi dile getirdim.[41]

Wittgenstein'ın anımsanan bu ilk sahneye ilişkin hemen ardından gelen yorumu şöyledir:

> Bana öyle geliyor ki bu sözcüklerde insan dilinin özüne ilişkin belli bir imge ediniyoruz. Üstelik de şu imgeyi: Dildeki sözcükler nesneleri adlandırır –cümleler bu adlandırmaların bağlantılarıdır–. Bu dil imgesinde şu fikrin köklerini buluruz: Her sözcüğün bir anlamı vardır. Bu anlam o sözcüğe ayrılmıştır. Bu anlam, o sözcüğün temsil ettiği nesnedir. Augustinus sözcük türleri arasındaki bir ayrımdan bahsetmez. Dilin böyle öğrenildiğini tarif eden biri, sanırım öncelikle "masa", "sandalye", "ekmek" gibi başlıca sözcükleri ve kişilerin adlarını düşünür, belli etkinliklerin ve özelliklerin isimleri ancak ikinci sırada gelir, diğer sözcük türleri içinse bir çare bulunacaktır.[42]

Şimdi Wittgenstein'ın tedavi çabaları, anılarda takılı kalmış bu hatalı, sözde imgelerin yerine, alternatif anılar ve düşünsel imgeler

koyarak dünyayı ve onun içindeki yerimizi "doğru görme" hedefini takip eder. Burada dünyayla ilişkimizin asıl kilit konumdaki aşaması olarak çocukluğa göndermede bulunması kesinlikle merkezi önem taşır. Daha 5. paragrafta belirginleştiği üzere:

> §5. §1'deki örnek dikkate alındığında, genel olarak anlam kavramının dilin işleyişini, net bir görüşü imkânsız kılan bir buğuyla sarmaladığı belki fark edilir. — Sözcüklerin amacının ve işleyişinin açıkça görülebildiği, dilin kullanımının daha ilkel türlerinin ortaya çıkışını incelersek, bu buğu da dağılır.
>
> Çocuk konuşmayı öğrenirken, dilin bu gibi ilkel biçimlerini kullanır.[43]

Pedagojik-felsefi açıdan somut olarak uygulamaya konulduğunda, bunlar örneğin *Felsefi Soruşturmalar*'ın 11. paragrafındaki gibi ifade bulur:

> §11. Alet çantasındaki aletleri bir düşün; çantada bir çekiç, bir pense, bir testere, bir tornavida, bir cetvel, bir tutkal kabı, tutkal, çivi ve vidalar var. — Bu nesnelerin işlevleri ne kadar farklıysa, sözcüklerin işlevleri de o kadar farklıdır (ve şurada burada benzerlikler vardır).[44]

Bunu gerçekten bir ilkokul dördüncü sınıf öğrencisi de anlar. Demek ki Wittgenstein'ın tedavisinin şiarı açıkça "özüne dön"dür — konuşmanın asıl başlangıcına, konuşmayı öğrenmenin somut bağlamlarına geri dönmek. Üstelik de bilhassa Benjamin ve Heidegger'de olduğu gibi tarihsel ya da metafiziksel olarak değil, çocuklarla öğretim ilişkimizle bağlantılı olarak, dünya-görüşsel olarak.

Wittgenstein 1920'den beri bu alanda çok deneyim kazanmıştır. Geç dönem felsefesine damgasını vuran konuşan çocuk figürüne döndüğünde, ilkokul öğretmeni olduğu dönemle doğrudan ilişkili kişisel deneyimler ve felsefi görüşler bir araya gelir. Özellikle de 1924'ten itibaren Otterthal'da geçirdiği dönemle. Çünkü Wittgens-

tein'ın Heidegger, Benjamin ve Cassirer'le aynı anda, açıktan açığa dünyayla ilişkimizin dilsel kökleri sorusunu takip eden yeni eserini yazdığı yer, Otterthal'dır. Yaşamı boyunca kendi adıyla yayınlayacağı tek kitap olan *Tractatus* dışında bu kitabın yönlendirici sorusu oldukça basittir: 1925 yılında Otterthal'daki bir ilkokul öğrencisi için koca bir dünya anlamına gelen üç bin sözcük hangisidir? Ludwig Wittgenstein'ın lafı dolandırmadan eserine "İlkokullar için Sözlük" başlığını vermesi bundandır.

Aklın Listesi

Bu temel eserin varlığını borçlu olduğu çözmesi gereken temel sorun, esasen hiç de felsefi değildir. O dönemde Avusturya'da ülkenin yoksul bölgelerindeki öğrencilerin maddi gücünün yeteceği bir sözlük eksikliği çekilmektedir. Wittgenstein bu eksikliği fark eder, bunun kolayca ortadan kaldırılabileceğini sanarak 1924 sonbaharında Viyana'daki bir ders kitabı yayıneviyle ilk defa bağlantı kurar, yayınevi de bu projenin gerçekleştirilmesine hemen ilgi gösterir. Taşralı bir ilkokul öğrencisinin kelime dağarcığındaki en yaygın ve en önemli sözcüklerin alfabetik olarak dizilmiş, imlası doğru bir listesi çıkarılacaktı. Kitap öğrencilerin kuşkulandıkları zaman kolayca başvurmasını ve bu sayede yazımlarını kendi başlarına düzeltmesini mümkün kılacaktı. Görünüşte büyük bir iş değildi. "Akşam yemeği" kesin konulacaktı, "akşam simidi" de. Pekiyi ya "akşam yıldızı", hatta ve hatta "akşam vakti"? "Tavus" ve "tavuk" sözlüğe girmeliydi, pekiyi ya "gezinti"?[44] Yoksa bu kavramın genç bir taşralının yaşamına girmesiyle kültürel çürüme başlamış mı oluyordu?

Eğer dilin sınırlarının dünyanın sınırları olduğu doğruysa, bu sınırları mümkün olduğunca özenle çizmek ve gözetmek her iyi öğretmenin görevi değil midir? Soru üstüne soru, üstelik de sonuç olarak değerlerle yüklü türden sorular. Wittgenstein testi bugün bile işe yarar. Yaşadığın dünyada merkezi öneme sahip üç bin sözcüğü bana söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim. "Sözlük" projesi de hem içerik hem de uygulama olarak Wittgenstein'ın pedagojik yaklaşımının tamamını temsil eder.

Sözcükleri öğrencilerine hiç sormadan veya danışmadan, kendi kendine sessiz köşesinde seçer. Öğrencilerinin doğal dillerinde kullanıldığı için lehçelerden de sözcükler alır. Ayrıca Otterthal'da sözlüğü, çocukların öğrenim yılı boyunca adım adım uygulamaya koyduğu bir proje haline getirir: Sözcük listeleri elyazısıyla saatler boyunca kopyalandıktan sonra tekrar temize çekilir, sonra da sayfalar bir kitap halinde ciltlenerek kapaklanır. (Wittgenstein bunun için gereken malzemeleri, parasını kendisi ödeyerek Viyana'dan getirtir.) O zamanki öğrencilerinin çoğu için kendi elleriyle yaptıkları bu nüshalar, sahip oldukları ilk ve tek kitaplardır. Hem de kendi el emekleridir.

Wittgenstein bunun dışında da tam bir proje öğretmenidir. Daima öğrettiği konuyu hemen bir nesnede gözler önüne sermeye çalışır. Bu bağlamda en çok sevdiği, öğrencileriyle birlikte hayvan iskeletlerini çıkarmak ve birleştirmektir. Arabaların ezdiği kediler ve tilkileri gibi kadavraları köyün sokaklarından toplar, kendi eliyle organlarını çıkarır ve kemikleri birkaç gün boyunca iyice kaynatır. Bu işlem sırasında çıkan berbat kokular, daha Trattenbach'tayken komşularının şiddetli şikayetlerine neden olmuştur. Fakat bu Wittgenstein'ın projelerini sonraki duraklarında da sürdürmesine engel olmaz. Ne de olsa bu işi kendisi için değil, ders için yapmaktadır. Zaten kendisine teslim edilen öğrencilerin fikirlerinin aksine, köylü komşularının fikirleri hiç umurunda değildir. Kapısı ne zaman çalınacak olsa, kapıyı sinirlenen komşularının suratına çarpar ve eğer pis kokulara katlanamıyorlarsa bu köyü hemen terk etmelerini tavsiye eder — en iyisi ebediyen!

Sorumluluk İlkesi

Wittgenstein garip bir adam olarak görülse de taşrada öğretmen olarak net fikirleri ve eğitim idealleri vardır: İnsanın kim olduğunu öğrenmesi. İstediği şeyi araştırması. Becerebildiği şeyi incelemesi. Mümkün olduğunca bariz saçmalıklardan ve mantıksal hatalardan kaçınması. Bir şey söylenebiliyorsa, net olarak söylenebilmelidir. Pratik teoriye üstündür. Dünyada kurtarılacak

ve sağaltılacak bir şey varsa, insanın kendi ruhudur, dünyanın tamamı değil.

Bunlar dördüncü sınıf öğrencileriyle gündelik ilişkilere tatbik edildiğinde, bu yola sapmak ne çok karmaşık ne de seçkincidir. Mantıksız da değildir. Wittgenstein buna rağmen bu fikirleriyle Otterthal'da genel olarak dışlandığını hisseder. Tolstoy'un izinden giderek kendini "basit halk"a adama iradesine sahip olmasına rağmen, dersleri liyakat esaslı sağlam bir başına buyrukluğun damgasını taşır. "Gençliğin önderi" olarak ilk hedefi becerikli, tecrübeli ve sağlam ahlaklı bireyler yetiştirmek ve eğitmektir. Heidegger aynı dönemde Kara Orman köylülerinin sahici bilgeliklerini ve bozulmamışlıklarını övmekten bıkmazken, köy öğretmeni Wittgenstein o sırada etrafındaki yetişkinleri sadece birer sığır, larva, ya da en iyi ihtimalle dörtte üç insan olarak görmeyi becerir. Gerçi Wittgenstein da "sıradan insanlar" fikrini beğenir, ama onların gerçekte var oldukları hallerini değil. Öğretmen olma fikrini sever, ama sosyal demokrat eğitim reformları altında Avusturya'da da hızla değişen öğretmenlik mesleğini sevmez. Bu dönüşümün beraberinde getirdiği öğretim yöntemlerine karşı tiksinmesinin ne kadar büyük olduğunu, "İlkokullar için Sözlük"ünün önsözünde de açıkça dile getirir:

> Fakat öğrencinin makalesini kendisinin düzeltmesi mutlaka şarttır. Çalışmasını tek başına yazdığını hissetmeli ve bundan tek başına sorumlu olmalıdır. Sadece kendisinin düzeltmesi, öğretmeni öğrencinin bilgileri ve zekâsı hakkında doğru bir fikir edinebilecek konuma getirebilir. Öğrencilerin defterleri değiştirmesi ve çalışmalarını karşılıklı olarak düzeltmesi, sınıfın yetenekleri hakkında deyim yerindeyse bulanık bir fikir verir. Öğrenci A'nın çalışmasından, aynı zamanda öğrenci B'nin ne yapabildiğini öğrenmek istemem, bunu B'nin çalışmasında görmek isterim. Ayrıca öğrencilerin birbirini düzeltmesi, bazen iddia edildiği gibi sınıfın genel düzeyi hakkında doğru bir fikir de vermez (bunun için her öğrencinin tüm sınıf

arkadaşlarının çalışmalarını düzeltmesi gerekirdi, tabii bu mümkün değildir).[46]

Wittgenstein'ın Otterthal'da ne kadar çok sevildiğine dair bir fikir edinmek için, "Altın Geyik" lokantasında hep beraber yedikleri öğlen yemeklerinde meslektaşlarına, bazı pedagojik reform tedbirlerinin sırf mantıksal olarak bile temelden isabetsiz olduğu hakkında ders verdiği sahneyi tasavvur etmek bile yeterlidir. Sırf tezlerini savunuşu açısından haklı olabilir. Ama bilindiği gibi bu hayattaki tek şey değildir. Hatta genellikle en önemli şey bile değildir. Hele ki pedagojik olarak ana yoldan sapmış bir filozof için hiç değildir. Bu yüzden nihayetinde resmi makamlar tarafından sözlüğüne karşı önemli çekinceler dile getirilir. İl eğitim müdürlüğünün sırf bu eseri değerlendirmek için görevlendirdiği uzman Bay Buxbaum diye biri şu sonuca varır:

> Metodolojik açıdan yazarın, önsözde sözlüğü öğrencilerine dikte ettirdiğinden bahsetmesi garip olarak nitelenebilir. Bunu herhalde sadece zaten bilinen ve sözcükleri ezberleme yöntemine göre ele alınarak sık sık yazılmış olan sözcüklerin, imlasının doğruluğunu kontrol etmek amacıyla dikte edilerek yazdırıldığı şeklinde anlamak gerektir (...) Aşağıda imzası bulunan uzmanın kanaatince bu kitabı mevcut haliyle bir okul idaresine tavsiye etmek mümkün değildir.[47]

Yine bir anlayışsızlık. Yine ders kitabı çıkmaz. Wittgenstein bir sözlük yazarı olarak bile yayıncılık dünyasında zor bir yazar olarak kalmıştır. Sonuç olarak eser buna rağmen büyük bir değişiklik geçirmeden çıkmıştır. Fakat ancak 1926 sonbaharında, yani tamamlanmasından yaklaşık bir buçuk yıl sonra. Bu, öğretmen olarak Wittgenstein için çok geçtir. İnsan olarak da. Daha önce *Tractatus*'ta olduğu gibi, bu kitap da yazarının kitap çıktığı sırada kesin olarak geride bıraktığı bir dönemin tanığı olacaktır. Daha doğrusu; geride bırakmak zorunda kaldığı bir dönemin.

Zafiyet

Eski öğrencileri aslında onu "dayakçı hoca" olarak tarif etmek istememişlerdi. Ruh hali bu tarifi hak etmeyecek kadar dalgalıydı, patlamaları enderdi, cezaları da düzenli değildi, çoğunlukla sıraların arasından hızlı adımlarla geçip kafa tokuşturur ya da sopa atardı. O zamanlar on bir yaşındaki Josef Haidbauer'in 10 Nisan 1926 sabahı, öğretmeninin hiddetini üstüne çekmek için ne yaptığını ya da ne yapmadığını, sınıf arkadaşlarından hiçbiri kesin olarak söyleyecek durumda değildi. Her neyse, babasını hiç tanımamış olan ve annesi "Piribauer"in yanında hizmetçi olarak çalışan Josef, bariz kabadayılardan değildi. Daha ziyade genel olarak sakin bir karakter olarak anımsanıyordu. Uzun boyluydu, pek uyanık biri sayılmazdı, hepsinden önce de hep soluk benizliydi. Bugün bile onun adını taşıyan "Haidbauer vakasından" üç yıl sonra, bu delikanlı kan kanserinden ölecekti. Herhalde hastalık onu yıllar öncesinden önemli ölçüde zayıflatmıştı. Açıklaması mümkün değildir. Her neyse, Wittgenstein Josef Haidbauer'e ders sırasında birkaç kuvvetli disiplin tokadı atmış, sıradışı ölçüde acımasız olmasa da sonuçta bu tokatlar, delikanlının kendinden geçerek yere düşmesine ve birkaç dakika boyunca sınıfta yerde hareketsiz yatmasına yetmişti. Wittgenstein derhal sınıfı eve gönderir, doktor çağırtır, hâlâ hiç kımıldamayan delikanlıyı binanın ikinci katındaki dinlenme odasına taşır ve bekler. Doktor nihayet dört kilometre ötedeki Kirchberg'den gelene kadar, Josef'in bilinci tekrar yerine gelmiştir. Annesinin yanında, bölgenin en zengin toprak ağalarından biri olan Piribauer ve başka aile temsilcileri de olay yerindedir. Üvey baba koridordan Wittgenstein'a "gaddar" ve "hayvan terbiyecisi" diye lanet eder, bir daha ders verememesi için ona "dava açacağını" haykırır. Wittgenstein ne yapar? Josef'i annesine ve doktora teslim eder, binayı başka bir çıkıştan terk eder, çantasını toplar (zaten kendine ait bir mobilyası veya kitabı yoktur) ve cennet Otterthal'ı terk eden ilk otobüse biner. Yani kaçar.[48]

Piribauer ertesi sabah jandarmaya gittiğinde, Wittgenstein çoktan Viyana'ya kapağı atmıştır. Nihayetinde bir dava açılmaz. Okul

idaresinin iç soruşturmasından da sonuç olarak öğretmenin ağır bir yanlış davranışta bulunduğu tespiti çıkmaz. Buna rağmen 10 Nisan 1926 Wittgenstein'ın ilkokul öğretmeni olarak son ders günü olur. Dostlarına yıllar boyunca yazdığı çok sayıdaki mektubunda önceden sezdiği gibi, nihayetinde "en fenası" gerçek olmuştu.

İl müfettişi Kundt'a şahsi bir sohbette, "Sınıfımın bütünlüğünü kaybettim" diye açıklar. Müfettişin konuyu tekrar düşünmesi için ısrarlı ricalarına rağmen Wittgenstein okul hizmetinden derhal azledilmeyi rica eder. 28 Nisan 1926'da ricası resmen yerine getirilir. Yani otuz yedinci doğum gününden iki gün sonra.

Wittgenstein'ın taşraya giderken amacı kesinlikle memleket gençliği, sekiz saatlik çalışma günü ya da fakirlerin yaşam koşullarını iyileştirmek değildi. İlk etapta öğrencileriyle ve kendi kendisiyle yeni, daha şifalı bir temas kurmaktı. Nafile. Birinci Dünya Savaşı'ndan geri döndükten tam yedi yıl sonra, ilkokul öğretmeni olma tasarılarının her düzlemde başarısız olduğunu kabul etmek zorundadır. Onu şimdilik hayatta tutan tek şey, utançtır.

VII

Pasajlar - 1926-1928

Wittgenstein ev kurar, Benjamin evden kaçar
Cassirer cezbedilir, Heidegger eve döner.

Teknik Yetenek

"İntiharın daima bir domuzluk olduğunu biliyorum, çünkü insan kendi yok oluşunu *isteyemez*, intiharın akışını bir kez aklında canlandırmış olan herkes, intiharın daima kendi kendini *tuzağa düşürmek* demek olduğunu bilir. Oysa hiçbir şey, kendi kendini tuzağa düşürmek zorunda kalmaktan daha berbat olamaz. Tabii her şey, hiçbir inancım olmamasına uzanıyor."[1] Wittgenstein savaşın bitmesinden 18 ay sonra bu satırlarla, dostu Paul Engelmann'a en büyük çaresizlik döneminde içini dökmüştü. Olmütz'deki cephe eğitimi sırasında tanışmışlar ve savaştan sonra da yakın temaslarını korumuşlardı. Wittgenstein ilkokul öğretmeni olarak çalışırken, bir zamanlar genç bir adam olarak Karl Kraus'un özel sekreteri, sonradan da mimar Adolf Loos'un öğrencisi olan Engelmann, eve döndükten sonra Viyana'da kendi mimarlık bürosunu açmıştı. Ludwig'in Otterthal'dan kaçtıktan sonra bir kez daha nasıl feci bir ruhsal durumda bulunduğu, dostu Engelmann'ın da gözünden kaçmamıştı.

Wittgenstein annesinin 3 Haziran 1926'da öldüğü haberini, tarikata kabul edilme talebiyle gittiği Hütteldorf'taki Merhametli Keşişler manastırında alır. Manastırın müdürü Wittgenstein'ın isteğini kabul etmiş olsa, bunun 20. yüzyıl felsefesi için ne anlama gelebileceğini hayal etmek bile güç. Ancak eski filozofun ne kadar yitik, kafasının ne kadar karışık olduğu, sohbette açıkça ortaya

çıkar. Ona yine de kalacak yer verirler ve Wittgenstein manastırın kameriyesinde kaldığı yaz aylarını, gerçekten etkili olarak dikkatini kendinden uzaklaştırmasını sağlayan tek yöntemle, bahçıvan yardımcısı olarak ağır fiziksel işlerle geçirir.

"Luki"nin içsel bunalımlı hali, yedi yıl önce olduğu gibi şimdi de aile çevresinde ciddi kaygılar uyandırır. Hepsinden önce iki ablası Hermine ("Mining") ve Margarethe ("Gretl"), şimdi annenin ölümünden sonra ailenin asıl reisi rolünü üstlenir ve bunun sonucu olarak hâlâ dikkate değer düzeydeki aile servetini gözetirler. Hermine şimdi ailenin en büyüğüdür. Ondan sekiz yaş küçük olan Margarethe, 1905'ten beri Amerikalı girişimci ve bankacı Jerome Stonborough ile evlidir, savaş yıllarını İsviçre'de ve ABD'de geçirmiş, ancak savaştan kısa süre sonra Viyana'ya geri dönmüştü. Bu arada kocasından ayrılan Margarethe, halihazırda 1914'ten önce de büyük bir başarı ve nüfuzla üstlendiği sanat duayeni ve sosyete hanımı rolünü tekrar devralmıştı. Gustav Klimt'in 1911 tarihli meşhur genç Margarethe Stonborough-Wittgenstein portresi bunu hâlâ yansıtır.

Fakat "Gretl" Viyana'da bu rolünü tam kendi hayallerine göre oynayabilmesi için eksikliğini çektiği, eski Wittgenstein malikanesi tarzında kendine ait bir evdir. Bunun için mimar olarak Engelmann görevlendirilir. Ludwig ile süren arkadaşlığı sayesinde ailenin bir dostu ve yakını olmuş, Hermine için çeşitli tadilat işlerini planlamış ve uygulamıştı. Şimdi de Margarethe için yeni bir villa tasarlayacaktı. Bu esnada ne para ne hâkim gelenekler ne de modalar hiçbir sınırlayıcı rol oynamayacaktı. Henüz 1925/1926 kış tatilindeyken Ludwig'le de bu proje hakkında görüşür ve şimdi dostunun berbat durumu karşısında bir plan tasarlayarak, Gretl'in de hemen gönlünü kazanır. Haziran 1926'da Amerika'da bulunan oğlu Thomas Stonborough'a şunları yazar:

> Engelmann'ın aklına, Luki'ye bir ortaklık önermek gibi dahiyane bir fikir geldi. Buradan herkes için sonuçlanacak muhteşem faydaları hayal edebilirsin. Luki'nin ahlaki otorite olarak man-

tıksal ilkeler koymaktaki büyük yeteneği nihayet kullanılmış olacak. Teknik yeteneğiyle Engelmann için danışman mühendis görevi üstlenecek. Engelmann da ahlaki bir faaliyetten feragat etmeksizin bir bina inşa etme imkânı kazanacak.[2]

Dostu iş edinir, proje sahipleri mutludur, masraf da azdır. Ludwig'in bu projeye katılması gerçekten de geleneksel bir kazan-kazan durumu gibi görünür. Hatta bu arada bir arsa bile bulunmuş ve satın alınmıştır. Bu arsa Margarethe'nin açıkça arzu ettiği üzere, kentin 1. veya 3. semtinde bulunan geleneksel villa mahallelerinde değil, o zamanlar daha ziyade küçük burjuva hatta proleter mahallesi olan Viyana Landstrasse'dedir. Yani seçilen yer bile başlı başına bir iddiadır. Ve üzerine inşa edilecek bina, müşterinin isteklerine göre daha da fazlası olmalıdır.

Kundmanngasse 19 adresindeki üç katlı villanın nihai planları nihayet 13 Kasım 1926'da teslim edilir. Müteahhitlik anlamında sorumlu olarak "Paul Engelmann ve Ludwig Wittgenstein, Mimar, Viyana III, Parkgasse 18" gösterilir. Altı ay içinde işten kovulan ilkokul öğretmenliğinden yıldız mimarlığa. 1926 yılının Avusturya'sında böyle şeyler hâlâ mümkündür. En azından adın Wittgenstein ise ve doğru dostlara sahipsen.

Yani intihar eğilimli sorunlu erkek kardeş, şimdi resmi bir mesleğe ve hatta maaşlı bir işe sahiptir. Üstelik Ludwig'in bu yeni projeyi sadece benimsediğini söylesek azımsamış oluruz. Ludwig bu yeni görevine tabiri caizse balıklama dalar. Bir ay içinde inşaata katılmış olan tüm şahısları, hiçbir uzlaşmaya yanaşmayan şartlı bir karakterin boyunduruğuna sokmuştur bile. İnşaat planlarını daha Wittgenstein'in katılmasından önce geniş ölçüde tamamlamış olan dostu Engelmann, inşaatın tamamlanmasına kadar geçecek olan toplam 24 ayı, "benim için çok zor" bir dönem olarak anımsar. Nihayetinde "böylesine bir irade sahibi bir insanla birlikte çalışmanın" kendisini "derin bir içsel krize soktuğunu" itiraf eder. Arkadaşlıkları bu tecrübeden sonra bir daha toparlanamayacaktır. Her durumda şimdilik komuta tek başına ve yalnızca, bu süreçte hem

mimarlık hem inşaat mühendisliği hem de son olarak iç mimarlık rolünü üstlenecek olan Ludwig'dedir: "Ludwig her pencereyi, her kapıyı, pencerelerin her sürgüsünü, her kaloriferi, sanki bunlar hassas aletlermiş gibi bir kesinlikle ve en asil ölçülerde çizdi ve işlerin hiçbir tavize yer vermeyen bir enerjiyle aynı kesinlikle tamamlanmasını sağladı. Bir anahtar deliğini açan çilingirin sesini hâlâ duyar gibiyim: 'Söylesenize mühendis bey, bu milimetre sizin için gerçekten bu kadar mühim mi?' Daha sözünü bitirmesine fırsat kalmadan yüksek sesle, katı bir 'evet' gelince, adam neredeyse korkmuştu."[3]

Wittgenstein inşaat ustası olarak da milimetrik keskinlik idealini sürdürür. Temelinden başlayarak bir binayı tasarlamak ve inşa etmek — filozofların yaptığı da zaten bu değil miydi? Kant'ın eserlerinde açıkça aklın *mimarisinden* bahsetmesi bir rastlantı olabilir miydi? Goethe'nin Faust'unun, asıl felsefi bölüm olan ikinci bölümde bir inşaat ustasına dönüşmesi? Wittgenstein'ın döneminde Viyana düşüncesine neredeyse hâkim olan yeni "zeminler" ve "temel ilkeler" kazanma çabası? Tüm yetenekleri ve özlemleri, bu yeni rolünde etkin bir senteze ulaşmış gibiydi: Kesin ve matematiksel planlama; estetik iddialarla, eseri mümkün kılan ilke olarak ayrıntı tutkusu; ilk tasarlananı, çevredeki malzemelerle etkileşim içinde yaratıcı biçimde gerçekleştirme... Üstelik bütün bunlar, sebepsiz yere bu dünyaya konmuş bir varlık olarak insana güven veren bir çatı sağlamak gibi yüce bir amaç için. Üstelik bu özel durumda, Engelmann'ın serbest çalıştığı yıllar boyunca kederle idrak ettiği, mimarlık mesleğine mecburen eşlik eden malzeme ve özellikle de mali kaynak kısıtlamalarından da bağımsız halde!

En azından Gretl, dâhi kardeşini inşaat sırasında tamamen serbest bırakmıştı. Zaman ve para dışında hiçbir şey önemsiz değildi. Ne de olsa başından beri arzuladığı, sırf bir barınak binasının çok ötesindeydi. Daha ziyade özel bir ahlaki ve estetik bir dünya hissiyatının ifadesiydi.

Asıl en sevdiği ablası ve seçtiği güvenilir kişi Hermine olsa da açıktan açığa gösteriş ve kendini pazarlama merakı söz konusu

olunca Ludwig, ablası Gretl ile kendisinin itiraf edeceğinden çok daha fazlasını paylaşıyordu. Wittgenstein'ın açıkça sergilediği, bir keşiş gibi asgariye indirgeme iradesi, bu açıdan bakıldığında gençliğinden beri "onu çevreleyen her şey yeni ve büyük olması" gereken ablası Gretl'in eğilimlerinin tutarlı bir şekilde tersyüz edilmesinden fazla bir şey değildi.

Sadece Tanrılar İçin

En azından dış cephesi günümüze kadar değiştirilmeden kalan binaya daha ilk bakışta bile, *Tractatus*'un özgün formel yapısıyla benzerlikler fark edilir. Kundmann sokağındaki, süslemelerden tamamen arındırılmış bu villa, Hermine'nin sözcükleriyle "mantığın eve dönüşmüş hali" gibidir. Dar boyutlu pencereleriyle davetkar bir açıklıktan ziyade gizemli bir kapalılığın ifadesini sunan, soğukluk yayan bir kübik bir düzenleme.

Yapısı itibarıyla eski Wittgenstein malikanesinden esinlenmiş olan devasa giriş holünün kapıları gibi, evin içine sızabilecek her bakışı önlemek için panjur niyetine kullanılan ve mekanik olarak tavandan aşağı inen demir duvarlar da korku uyandırır. Her ne kadar bu ev içeriden bakıldığında mükemmel bir şeffaflık ve asansörün kabloları gibi mekanizmaların açığa çıkarılmasıyla göze batsa da dışarıdan bakıldığında insanın muhtemel anlamını hissedebildiğini düşünmesine rağmen, ardında yatan soruyu dile getiremeyeceğini sandığı derin bir muamma etkisi verir. Şimdi olduğu gibi o zaman da bina, çevresinden soyutlanmış bir şekilde göze çarpıyordu. Franz K.'nın fantastik davasına beyhude yere nihai bir açıklık getirmek için boşuna çabalamış olabileceği anonim resmi makamlardan biri gibi... Eğer "barınmak" insanın kendini bir binanın içinde gerçekten huzurda hissetmesi anlamına geliyorsa, Kundmann sokağındaki bu villayı neredeyse anti-ev olarak tarif etmek mümkündür. Hermine'nin hep isabetli olan sözcükleriyle bu ev, "benim gibi küçücük fanilerden çok (...) tanrılar için yapılmış bir barınak."

Tanrılar için bir barınak — Wittgenstein'ın durumunda yapıtlarıyla inşaatı arasındaki ailevi benzerlikler gerçekten göz alıcıdır. Tek farkla, eğer bir ev, *Tractatus*'un mimarisini sonuna kadar tutarlı olarak takip edecek olsa, taşıyıcı bir temeli ya da güvenli zemini olmaksızın, aksine sarsılmaz bir sağlamlıkla sanki sihirliymiş gibi yerden on beş metre yüksekte asılı kalırdı. Ne de olsa fizik kanunları, metafiziğinkilere benzemez. Çünkü metafiziğin kanunu yoktur. Yani benzetmelerin kesin dünyevi sınırları vardır. Zaten Wittgenstein bile mimar olarak değil, sadece düşünür olarak hakikaten mucize yaratabilirdi.

Kundmann sokağındaki evin, klasik Loos ekolü mü, şimdiden Bauhaus, hatta kübizm mi, yoksa Russell'ın yazdığı gibi Corbusier tarzı mı, hangi stile uygun görüleceği gibi, benzer şekilde *Tractatus*'un felsefe geleneğinde deneycilik mi, mantıkçılık mı, idealizm mi, yoksa varoluşçuluk mu, hangi ekole ait olduğu hakkında bugüne dek tartışılır. Bu tartışma asla anlamlı olarak bir sonuca bağlanamaz, çünkü Wittgenstein'ın karakteri gibi çekirdeğinde estetik olan dünya anlayışı da radikal modernlikle kaskatı bir tutuculuğun, mükemmel bir geometriyle rahatsızlık veren bir orantısızlığın, kanıt isteyen bir katılıkla aforizma tarzı bir muğlaklığın, sonuç olarak da tam bir şeffaflıkla mistik bir gizliliğin dahiyane bir alaşımını temsil eder. Bu adam hiçbir okula sığdırılamaz. Ne öğretmen ne de kurucu olarak.

Ustasız Bir Topluluk

Wittgenstein fenomenini elle tutulur bir hale getirmenin ne kadar zor olduğunu, aynı dönemde Viyana Üniversitesi'nin Felsefe Fakültesi'nden Profesör Moritz Schlick de fark etmişti. İki uzun yıl boyunca *Tractatus*'u cümle cümle gözden geçirdi. Başarısız kalan bir dizi temas denemesinin ardından 1926'nın nisan ortasında cesaretini topladı, birkaç öğrenciyle birlikte Otterthal'a doğru yola çıktı. İnzivada yaşayan dehayı yaratımlarının mekânında ziyaret etmeye niyetlenmişti. Sırt çantalı hacılar hedefe ulaştıklarında, birkaç gün geciktikleri söylendi. Wittgenstein artık burada ders vermemekteydi. Yeni adresini bilen de yoktu.

Wittgenstein Cambridge'de olduğu gibi Viyana'da da eseriyle en yenilikçi beyinlerin düşünüşüne ve araştırmasına içten içe sızan ve belirleyen, hiçbir yerde bulunamadığı halde her yerde olan bir kişilik haline bürünmüştü. Viyana'nın felsefi avangartları her perşembe Schlick'in villasında buluşarak, mantığı temel alan, bilimsel bir dünya görüşünün ortak ruhuyla, felsefenin, hatta ve hatta Avrupa kültürünün bütününün derinlemesine bir reformu üzerinde çalışıyordu. Göstermelik metafiziksel çatışmalara, dünya görüşünden kaynaklanan çöküş ilahilerine ve dinsel tohumlar taşıyan hakikilik çağrılarına artık ebediyen son verilecekti. Aklın yeni yolu fikirlerden değil tezlerden, dogmalardan değil gerçeklerden, havalı kehanetlerden değil tekrarlanabilen deneylerden geçerdi.

Yön vericilerinin arasında Moritz Schlick'in yanında Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Herbert Feigl ve Otto Neurath'ın da bulunduğu bu Viyana Topluluğu'nun kod adı kısa süre içinde "mantıksal deneycilik" şeklini alır. Yalnız bu grubun hakikaten tamama ermesi için eksik olan, ustası ve esin kaynağı Ludwig Wittgenstein'dır.

Schlick'in ziyaret ricalarının duyulması için tam bir yıl daha geçmesi gerekti. Gretl'in hassas arabuluculuğu sayesinde 1927 başlarında ilk şahsi buluşma gerçekleşti. Birlikte bir öğle yemeği. Zihinsel olarak tamamen Kundmann sokağındaki binanın inşasıyla meşgul olan Wittgenstein, felsefi bir sohbete yatkın olup olmadığından bile emin değildi. Zaten bu sohbetten edindiği izlenimi, öğle yemeğinin hemen ardından "her ikimiz de diğerini tamamen çılgın bulduk" şeklinde aktarır.[4] Fakat başından itibaren temelde sempati gibi bir şey hâkimdir. Muhtemelen bunun gerekçelerinden biri de tavırlarda yatar. Wittgenstein gibi Schlick de son derece zengin bir ailedendir, hatta Schlick asilzadelerdendir. Schlick'in eski Protestan sülalesi, Bohemya'da çökmüş olan imparatorluğun en önemli soylu ailelerinden sayılıyordu.[5]

Yani adab-ı muaşeretleri uyar. Zaten Wittgenstein'ın nazarında işin özü budur. İnsan olarak başka hiçbir açıdan, konuşma tarzı konularında olduğu kadar tavizsiz ve tahrike yatkın değildir. Schlick de bunu hemen fark eder. Wittgenstein'ı 1927 yılının yazında nihayet topluluğun diğer as üyeleriyle de buluşacak kıvama getirdiğinde, Schlick herkese "kendi topluluğumuz içinde alıştığımız türden tartışmalara asla girişmemeye"[6] yemin ettirir. Daha ziyade ustanın açıklamaları huşu içinde dinlenecek ve ardından gerekirse dikkatlice daha fazla izah rica edilecektir. Fakat sonradan gayet nüfuz kazanacak olan mantıkçılardan, matematikçilerden ve filozoflardan oluşan bu topluluğun fark etmediği bir şey vardır: Wittgenstein'ın önderlik rolünü üstlenmek bir kenara, onlarla eseri ya da daha dar anlamda felsefi sorular hakkında konuşmaya hiç niyeti yoktur.

Sonradan efsaneleşecek olan bu pazartesi buluşmalarının daha ilkinde hemen çizgiyi çizer. Wittgenstein hiçbir açıklama ya da açılış konuşması yapmadan odanın ortasında dinleyicilerine sırtını dönerek, günümüzde geniş ölçüde unutulmuş olsa da o zamanlar ruhani bir havaya sahip şiirleri ve düzyazılarıyla bazı çevrelerde son derece popüler olan yirmili yılların kült karakteri Hintli Rabindranath Tagore'den şiirler okur. Bu açılış sırf umutsuz ölçüde kendi kendisiyle haşır neşir bir dehanın garip tavırları olarak yorumlanırsa, Wittgenstein'ın düşünür kimliğini sergileme özelliğine ağır haksızlık edilmiş olur. Aksine bu tavırlar, uzak-doğu bilgelik öğretilerinin çapraşık ustalığa geçiş törenlerinin uzun geleneğinde yer alır. Dağlardan gelen bu bilge gayet öğrenme açlığı çeken müritlerine şiirler okumak yerine, onlardan tek elleriyle alkışlamalarını ya da Buda'nın özünün ne ölçüde bir atış payandasına benzediği hakkında tefekkür etmelerini de isteyebilirdi. Her durumda verilen mesaj açıktır: Sizin ustanız benim. Benim bir yöntemim yok. *Tek* bir soru da yok. Hele ki tek bir yanıt hiç yok. Yani eğer anladığınızı sanıyorsanız, bu sadece gerçekte hiçbir şey anlamadığınızı gösterir.

Bu yüzden ilk başta tam bir afallama yaşanmıştı. Fakat böyle bir iletişim durumunun öngörülebilir dinamikleri arasındadır ki, ustalık rolünün böyle ısrarcı biçimde reddedilmesi, hakiki ustalığın reddedilemez bir göstergesi olarak algılanır. Schlick'in etrafında kümelenen Viyana Topluluğu için de durum buydu. Hele ki Wittgenstein'ın ilk önce baskın çıktıktan sonra, takip eden buluşmalarda felsefi soruların peşinden gitmeye açık olduğunu göstermesiyle. Tamamen kendine özgü tarzıyla olsa da. Bundan sadece on yıl sonra Birleşik Devletler'de "Analitik Felsefe" denilen okulun kurulmasında önemli aracı kişiliklerden biri olan Rudolf Carnap şunları anımsar:

> Son derece hassastı ve kolay kızardı. Her ne söylerse son derece ilginç ve ilham vericiydi, kendini ifade tarzı genellikle büyüleyiciydi. İnsanlara ya da özellikle teorik türden sorunlara bakış şekli, bir bilim insanından çok bir sanatçınınkini andırıyordu; deyim yerindeyse bir dini peygamberin ya da müneccimin tarzına benziyordu. Bir felsefi sorun hakkındaki tutumunu formüle etmeye başlar başlamaz, o anda onun içinde gerçekleşen içsel savaşı sanki hissetmek mümkündü. Karanlıktan ışığa çıkmaya çalışan son derece yoğunlaşmış ve acı veren bu zorlanma hali, yüz ifadesinden de okunurdu. Sonunda uzun ve büyük bir mücadeleden sonra bir yanıt bulduğunda, bunu sanki yeni yaratılmış bir sanat eseri, hatta bir vahiy gibi önümüze koyardı (...) sanki bu idrakin tanrısal bir esin sayesinde meydana geldiği izlenimini verirdi, öyle ki bizler her türlü mantıksal yorumun ya da itirazın küfre gireceği duygusuna kapılmadan edemezdik.[7]

Yani nesnel bir araştırma yöntemi olacağı umulan idealin hem gerçekleşme şekli hem de sonuçları açısından Viyana Topluluğu'nun tüm kültürel yönelimlerine zıtmış gibi görünen son derece alıngan bir düşünme tarzı olduğu ortaya çıkar. Bu izlenim yerleşmiş, sonunda reddedilemez olmuştu: Eğer burada bir usta konuşuyorsa,

bu kesinlikle bir mantıksal deneycilik ustası olamazdı. Çünkü Wittgenstein mantıksal formüle dökme tekniğini, hakiki anlamda bir bilgiyi temellendirebilmekten çok uzakta, yalnızca en yaygın ve en sıradan yanılgılardan kaçınmak için işe yarayan bir araç olarak görüyordu. Özellikle de sadece deneysel olarak yanıtlanabilecek olan sorunların incelenmeye değer olduğu görüşünü de bunlardan biri sayıyordu. Bir zamanlar Kant'ta olduğu gibi Wittgenstein'ın anlamlı konuşmayı kısıtlaması da ilk etapta merkezi, yani metafiziksel soruları, sözde nesneleştirici yöntemlerin güçlüklerinden kurtarma amacıyla yapılmıştı. Hatta Wittgenstein için modern kültürün asıl tedavi edilmesi gereken yetersizliği, hakikaten felsefi sorular açısından doğrulanabilen yöntemler, akademik bir profesyonelleşme ve hepsinden önce de ölçülebilir bir ilerleme diye bir şey varmış varsayımında yatar. Ona göre felsefe, kesinlikle bir imla kılavuzu ya da zihinsel mühendislik değildir. Hatta öğretilebilen ve konusu açısından çerçeveye alınabilen bir bilim bile değildir. Oysa Viyana Topluluğu'nun çekirdeğine ruh veren tam da bu kanılardı.

Usta ile öğrencileri arasında nesnel olarak saptanabilen tek uzlaşma, metafiziksel ve dinsel iddiaların, doğrulanabilen bir anlamın sınırlarını mecburen aştığı noktasında yatıyordu. Dolayısıyla bunlar Viyana Topluluğu için felsefi açıdan gereksiz, Wittgenstein içinse esasen belirleyiciydi. Viyana Topluluğu için mantık, her türlü düşüncenin sağlam, yapıcı bir temellendirmeye muhtaç olan zeminidir. Wittgenstein içinse anlamın koşulu olan bu zemin, yaradılışın kalıcı bir mucizesi olarak ebediyen temellendirilemez biçimde havada asılı kalır, bunu analitik olarak kavramaktan çok huşu içinde hayranlıkla izlemek gerektir. Viyana Topluluğu için metafizik, kendi kültürünün ideolojik olarak sürekli tuzağa düşürülmesinden başka bir şey değildir — üstelik de ölümcül sonuçlarla. Wittgenstein içinse bu soruları kesin olarak yasaklama ve saçma ilan etme niyeti, kültürel intihar iradesine eşittir. Yani iki taraf da birbirini mutlaka biraz daha aydınlatmaya muhtaç olarak görür. Yalnız paylaştıkları bu çabanın asıl hedefleri, neredeyse zıt yönlere işaret eder.

Buna uygun olarak o yıllarda Viyana'daki pazartesi buluşmaları, bir halat çekme dinamiğinde geçiyor, bu esnada Schlick'in ekibi büyük ustalarını –üstelik kendisinin de manevi babası olan Frege ve Russell namına– doğrulama ölçütü denilen işaret çizgisinin berisine çekmek istiyor, (Schlick: "Bir iddianın anlamı, onun doğrulanma yönteminde yatar"), buna karşın halatın öbür tarafındaki Wittgenstein efsanevi bir ısrarcılıkla Schopenhauer, Tolstoy ve Kierkegaard'ı öne sürerek, bütün bu pozitivist alayının yakın bir sürede yıkılacağını umuyordu. Hatta tartışmalara Heidegger'in bile adı karışıyordu. Wittgenstein sanki bütün bu topluluğa nihai ölümcül darbeyi indirmek istermiş gibi sonraki toplantılarında şunları bildiriyordu:

> Heidegger'in varlık ve korku ile ne demek istediğini elbette tahmin edebiliyorum. İnsanın içinde, dilin sınırlarına doğru koşma dürtüsü vardır. Mesela, bir şeyin var olduğuna dair hayretinizi düşünün. Asla bir soru şeklinde ifade edilemez ve bir yanıtı da yoktur. Söyleyebileceğimiz her şey, a priori olarak sadece saçmalık olabilir. Buna rağmen dilin sınırlarına bodosloma tosluyoruz.[8]

Heidegger'i savunmak ha! Bu adımla artık fazla ileri gitmişti!

Viyana'daki Pazartesi buluşmalarına damgasını vuran neredeyse gülünç anlaşmazlıklar, aslında usta Wittgenstein ile ona mürit olmak isteyen pozitivist özentileri arasındaki ilişkiyi hiç kuşkusuz olduğu gibi, yani felsefe tarihindeki en garip ve bir o kadar da şakaya yatkın yanlış anlamalardan biri olarak adlandırmak için yeterli sebep sunuyordu. Fakat durumun apaçık görünen komik ruhuyla barışmak yerine, bu piyes dünyanın felsefe seminerlerinde ve fakültelerinde o gün bu gündür neredeyse sürekli ve gayet canavarca sahnelenir. Bu esnada çoğunlukla iki aşiret oluşur. Sözde analitik felsefe ile sözde Kıta felsefesi. Bunlar savaş boyalarını sürünerek, karşılıklı olarak birbirlerini aslında daha ne hakkında felsefe yapmak gerektiğini bile anlamaya başlayamamakla suçlar.

Ancak bu piyes neredeyse yüz yılın ardından o kadar sık tekrarlanmıştır ki, en hafif tabirle bile artık maskaralık haline geldi. Bu halin canlı bir felsefeyle hiç alakası yoktur, zaten Wittgenstein da başından beri bundan kesinlikle emindi. Fakat eseri ve etkileri bu akademik kavimcilik çerçevesinde bugüne kadar kavgaların en önemli odak noktası olmayı sürdürdü. Sözde Wittgenstein araştırmalarında onlarca yıldır inatla yorumlamanın her santimetresi için çarpışılır, sanki mümkün olduğunca netleşmiş bir dünya ilişkisi anlamında kendi başına ve özgürce düşünmeyi sürdürmek yerine, dahiyane bir ustanın değişmez bir inşaat planını en ufak bir sapma olmadan gerçekleştirmek gerekiyormuş gibi. Sanki filozoflar nihai bir zemini ve güven veren bir tavanı olmayan açık bir mekânda yaratıcı bir arayış içindeki insanlar değil de ruhun mühendisleriymiş gibi.

Wittgenstein'ın 1927/1928'deki mimari geçiş döneminden en azından şu kadarını öğrenmek mümkündür: Düşünmede aradığı tam kesinlik ideali, salt matematiksel ya da mantıksal olarak ifade edilebilen bir ideal değildi. Bu ideal aynı ölçüde hem son derece öznel bir mekân hissi, hem de insanın yaratıcı olarak bu mekânın içinde bulmak ve kavramak istediği kendine özgü, vazgeçilmez bir konum gerektiriyordu. Wittgenstein yalnızca bu kanısında hem filozof hem de mühendis olarak aynı ölçüde tavizsizdi. Ve Viyana Topluluğu'nun simyacılarını, "mantıksal deneycilik"lerinin yöntemsel binasını, o dönemde önde gelen liderlerinin bu binayı kesinlikle barınılabilir ve kışa dayanıklı saymasına rağmen, bir kez daha temelden gözden geçirmeye zorladığı gibi, Kundmann sokağındaki inşaatı da aynı şekilde idare etti: Kasım 1928'de güya bitirilmiş olan binanın temizlik işleri başladığı sırada, Ludwig "salon benzeri odanın tavanını üç santimetre yükselttirmek" istemişti, çünkü içinde sadece o zaman tam olacağı duygusunu hissetmişti. Tabii bu değerlendirmesinin nesnel olarak ikna edici bir gerekçesi açıklanmamıştır. Bu nasıl açıklanabilirdi ki?

Bu Viyana kışında öznel olarak gitgide daha büyük bir kesinlikle içinde hissettiği başka bir şey daha vardı: Wittgenstein'ın felsefi misyonu henüz bitmemişti. Hatta belki de daha yeni başlıyordu.

Benjamin 14 Eylül 1926'da Marsilya'dan, "(çok güzel dedikleri gibi) bir sinir buhranı geçirdim. Daha doğrusu arka arkaya birkaç tane; arada iyi olduğum dönemler, sonunda her şey daha da berbat oldu,"[9] diye bildirir. Paris'ten oraya "kalemi kesinlikle eline almama" niyetiyle çekilmişti. O sonbahar da durum gergindi: Hem zihinsel hem sosyal hem de mali açıdan. Çabaladığı ya da en azından umduğu gibi durumunu düzeltmeden eser yoktu. Yılbaşından beri Berlin ile Paris arasında "eliptik bir yaşam tarzıyla" gidip gelmişti. "Aforizma Kitabı" denilen eserini bitirmesiyle neredeyse aynı anda, babası haziran ortasında ölmüştü. Benjamin'in önceki iki yıl boyunca az çok kesintisiz olarak üzerinde çalıştığı bu eserin adı, aslında "Yol kapalı!" olacaktı. Şimdiyse *Tek Yön*[10] adını taşıyordu. 1926 sonbaharında yaşam koşulları dikkate alındığında "Çıkmaz Sokak" da en az bunun kadar uygun bir başlık olurdu.

Çoğunlukla biyografik bir hamurla yoğrulmuş olan altmış anı eskizinden oluşan bir geçit gibi düzenlenmiş bu yeni çalışma, Benjamin'in nazarında yeni bir yazma ve düşünme biçimine yönelmişti. Bunun için gereken en önemli esinlerini, 1924 yazında Capri'de bulmuş, bu yüzden de kitabının başına şu ithafı koymuştu:

Bu caddenin adı
ASJA LACIS CADDESİ
yazarda
caddeyi açan
mühendisin adı

Lacis'in çıkardığı söylenen bu açılım, felsefi tefekkürün birincil çıkış noktası olarak gündelik yaşamdaki nesnelere dönmekte yatar. Kendi çağının özü, teoriler ya da klasik sanat eserleri üzerinden dolambaçlı yollardan değil, doğrudan çağdaş nesneler ve davranış biçimleri sayesinde araştırılacaktır. Buna kılavuzluk eden hedef, "nesnelerin (ve ilişkilerin) ve kitlelerin birbirinin içinde etkili olduğu (...) mekanizmaları" açığa çıkarmaktır.

Daha *Tek Yön*'ün ilk tespiti, bu yeni yönelimin sonuçlarını açıkça ilan eder. Başlığı "Benzin İstasyonu" olan bu tespite göre, mevcut toplumsal şartlar altında,

> Edebiyat etkinliği anlam taşıyacaksa, ancak yapma ile yazmanın kesin biçimde birbirini izlemesiyle ortaya çıkacaktır; bu etkinlik eylem içindeki topluluklar üzerindeki etkisine kitabın iddialı, evrensel tavrından daha uygun düşen, pek de göze batmayan biçimlerini bildirilerde, broşürlerde, dergi yazılarında ve makalelerde kullana kullana oluşturacaktır. Görülüyor ki, şu anın gereklerine, ona etki ederek yeterli olabilen dil sadece, bu çabucak konuşabilen dildir.[11]*

Üstelik de bir kez kâğıda döküldüklerinde, tür olarak daha ziyade el ilanına, broşür metinlerine ya da ilan sloganlarına benzeyen, yakalanmış durumlar biçiminde. Benjamin'in son eserinde tasarladığı plaketler gibi. *Tek Yön* başlık olarak, bambaşka yorumlara, hatta ideal durumda birbirini dışlayan yorumlara davet eden bu düşünce imgelerinin her birinin, hatta bunların içindeki her cümlenin daha yakından bakıldığında bir edebiyat hazinesi olduğunu fark ettiren bir muğlaklık içerir. *Tek Yön* bir yandan dümdüz bir çizgi gibi karşıdan trafik gelmeksizin açık bir yönde ilerlemeyi akla getirmesine rağmen, o kuşağa özgü olarak yeterli çıkış yolu ve dönme imkânı bulunmaksızın ölümcül bir yanlış yola sapma çağrışımını da uyandırır. Paris'te yaşayan yazar Gertrude Stein'ın aynı dönemde Ernest Hemingway ile bir söyleşide dile getirdiği bir "kayıp kuşak"a uygun bir yaşam duygusu: Yitik, kronik ölçüde kararsız — tam da bu yüzden aşırılıklara yatkın.

Ayrıca Benjamin'in düşünsel imgeleri tamamen bilinçli olarak, o zamanki Gestalt teorisinde ve psikolojisinde bilhassa popüler olan çift anlamlı resimlerin edebi karşılığı olarak tasarlanmıştı. Bu resimler bakış açısına göre bir o bir başka bir nesneyi gözler

* *Tek Yön*, Çeviren: Tevfik Turan, YKY, Mayıs 1999. –yhn

önüne serer, örneğin siyah çizgilerle çizilmiş bir ördek başı, bir andan öbürüne bir tavşan başı olarak görünür ve bunun sonucunda insan algısı nihayetinde bu iki yorumdan herhangi birinde karar kılmaksızın iki içerik arasında salınır. Bu resimlerde tek birinin içinde ikisini de fark edebilenler sadece, onları "doğru" görmektedir. "Paradoks olarak yalnızca bir şeyin başka bir şeye dönüşmesinde kendini (...) gösteren bu kimliğin"[12] dinamiği, nesne odaklı yeni yazış tarzının anahtar efekti olarak Benjamin'in de aklındadır. Hatta çağı onu yanıltmıyorsa, birbirini tamamen yadsıyan bu iki durumun "serbestçe değişmesi"nin getirdiği bu titreyen dinamik, fizikçi Max Planck'ın quant adını verdiği, nihayetinde var olan her şeyin yapı taşı olan o fiziksel mikro parçacıklara karşılık geliyordu.

Werner Heisenberg, Niels Bohr ve Max Born'un çevresindeki bir araştırmacı grubunun 1923'ten beri araştırdığı bu quantlar da sabit bir gözlemlenebilen kimliğe sahip değildi. Aksine yapılarını kavramadaki güçlük, tam da gözlemleyenin bakış açısına bağlı olarak bazen dalga, bazen de parçacık olarak görülmelerinde yatıyordu, ama hiçbir zaman aynı anda her ikisi birden değillerdi. Dolayısıyla gözlemciye bağlı olarak "birinden öbürüne geçme" kanunu, oluşum halindeki evrenin temel hareketinin ta kendisiydi. Üstelik bu süreç, Heisenberg ve arkadaşlarının kanıtladıklarını sandıkları üzere, kesinlikle katı belirlenimci olanlara değil, olsa olsa istatistiksel kanunlara tabiydi. Yani sadece toplumsal varlıkların değil, fiziksel varlıkların zemininde de ortadan kaldırılamayan bir muğlaklık ve belirsizlik hâkimdi.

İşte Benjamin'in düşünsel imgeleri, kendisini çevreleyen nesnel dünyayı mümkün olduğunca net ve iç yapıların en derinine inen bir betimleme aracılığıyla, tam da her şeyin içindeki bu ontolojik kesinsizliği teslim etmeye çalışıyordu. Tefekkürün çıkış noktası olarak somut gündelik nesnelere yönelmesi, felsefi olarak materyalizme geçtiğine işaret eder, ama Marx ya da Lenin tarzında diyalektik bir materyalizme değil. Ne de olsa Benjamin için önemli olan, açıktan açığa nesnenin içinde duyumsanan çelişkilere gözle

görülür şekilde arabuluculuk yapmak değildir. Aksine. Esas olan, bunun imkânsızlığını idrak etmektir.

Benjamin'in 1926'da *Tek Yön*'ün mikrolojik plaketleriyle döndürüp yazınsal büyütecin altına almak istediği asıl "şey", nihayetinde oluşum halindeki bütünlüğüyle tarihsel dünyadan başka bir şey değildi. "Büyülü" diye de tarif edilebilen materyalizminin kendine özgü cazibesi, hatta sihri, eğitimli ve keskinleşmiş bir betimleme sanatı aracılığıyla "nesnelerin sürekli daha da derinine inmekte" yatar, ta ki bunlar "nihayetinde sadece onun içindeki bir evreni temsil edene" — ve böylece, anlık kurtuluş ile ebedi lanet arasında sürekli olarak eşikte duran tüm tarihsel sürecin sadık, sanki monadik bir imgesini tam da bu yoğunlaştırmada mümkün kılana dek.

Şimdi ve buradanın bütüncül içkinliğine dalan araştırmalarla, kurtuluşun aşkınlığına bir pencere açılacaktı. Benjamin'in ifadesiyle bilgi kuramsal bir (anti-) programa bağlı olan kategorik buyruk şöyledir:

> Görev (...) bir kez ilelebet değil, her an karar vermektir. Ama *karar vermek*... Günün birinde komünist partiye katılacak olsam (ki bunu da rastlantıların nihai bir hamlesine bağımlı kılıyorum), niyetim en önemli konularda asla tutarlı değil hep radikal tavır almak olurdu.[13]

Fakat tüm tutarlılığıyla eksik kalan, böyle bir karar tecrübesi olmuştu. Özellikle de yaşamında. Zaten 1926 nisanından beri ağır depresyonlara kapılmıştı. Şimdi *Tek Yön* projesinin tamamlanmasının ve kendisi için daima merkezi bir önem taşımış baba karakterini kaybetmesinin ardından, Akdeniz'e bakan otel odasında somut olarak intiharı düşünür. En başta onunla birlikte Paris'ten Marsilya'ya gelmiş olan Ernst Bloch, Benjamin'in daha o zamanlar bir insanın yaşamındaki bu son seçeneği nasıl da açıkça düşündüğünü anımsar. Özgürce ölmek, nihai seçim! Fakat aslında insan ölümü "seçemez", çünkü Benjamin'in kanısında intihar, radikalliği

tam da başka herhangi bir akılcı sonucu olanaksız kılmakta yatan koşulsuz bir kendi kendini belirleme biçimini varsayar.

Sonunda iş o noktaya varmaz. Benjamin hayatına erkenden bir son vermek yerine, kendini üç hafta boyunca otel odasına kilitler ve Laurence Sterne'nin mizahi romanı *Tristram Shandy*'i okur. Bu eserin sürekli kendi kendiyle alay eden, hatta bazen düpedüz aptallaşan dili, 1926 yılı eylül ayının son günlerinde Benjamin'in hayatını kurtarmış olabilir. Edebiyat hiç olmazsa bunu başarabilir.

Fakat ruh halindeki bulanıklık değişmeden kalır. Ekim başında onu yine Berlin'de buluruz. Orada onun adına kaygılanan eski bir dostu Benjamin'e –*Tek Yön*'ün yaratıcısına– mimar olarak bir "ortaklık" teklif etmiş olsa, herhalde hemen kabul ederdi. Ama Benjamin'in böyle bir dostu yoktu. Buna yakışan bir namı da yoktu. En azından Berlin'de değil. Hele ki önceki aylar boyunca boş yere Fransız edebiyatçı ortamlarının iç kesimlerine girmek için çabaladığı Paris'te hiç değil.

Büyük eserlerinin hiçbiri halen basılmamıştı. Kalıpları hazır olduğu ve sözleşmeleri bir yıldan fazla bir süredir imzalandığı halde, Rowohlt hem "Seçme Akrabalıklar"ı, hem de trajedi kitabını bekletmekteydi. Aslında *Tek Yön* de bu yayınevinden çıkacaktı. Ama bunun ne zaman, nasıl olacağı, hatta olup olmayacağı bile her zamankinden daha da meçhuldü. Benjamin'in hayatındaki tek süreklilik, Proust'un roman dizisi üzerindeki çeviri çalışmalarından ibaretti, fakat Proust'un sanatsal hedeflerini kendininkilere gayet yakın bulduğu için, bu çalışmalar da onda "bir tür içsel zehirlenme belirtisine" sebep oluyordu.[14]

Son Durak Moskova?

Kasım 1926 başlarında, hâlâ hayatının aşkı olan Asja Lacis'in de ağır bir sinir buhranı geçirdiği haberi ona ulaşır. Kritik ölçüde zayıflamış halde Moskova'daki bir sanatoryumda tedavi görmektedir.

Moskova. Kış. Akıl hastalıkları hastanesi. Tam da Benjamin'in kendi krizinden bir çıkış yolu olabileceğini sandığı bir durum. Anlamsızlık krizlerine kapılan bir insanı, hali kendisininkinden

de beter olan sevdiği birine bakmaktan daha etkili olarak canlandırabilecek ne olabilir ki? Zaten kendisi de varoluşsal bir kararla karşı karşıyadır ve orada kaldığı sürece bunun nihai çözümüne gayet yaklaşmayı umar. Komünist devrimin o zamanlar hâlâ yalpalayan bir laboratuvarı olan Moskova'da, dünyanın ve kendisinin gelecekteki halinin ne olabileceğini kendi gözleriyle görebilecektir.

Fakat ne işe yarayacak kadar Rusça bilgisine, ne de Sovyet başkentinde yakın bir temasa ya da ilişki kurabileceği birine sahiptir. Bu yüzden Asja dışında güvenebileceği tek kişi, tiyatro eleştirmeni Dr. Bernhard Reich olacaktır — yani Asya'nın hayat arkadaşı. Reich geçen yıllarda Moskova'da tiyatro camiasının takdir gören büyüklerinden biri olmuştu ve "Proleter Yazarlar Birliği"nin üyesi olarak, tam da Benjamin'in olası bir yaşam alternatifi olarak hayal ettiği bir biçimde devlet aparatının resmen bir parçasıydı.

Bu iki adam ilk günlerde dayanışma içinde her öğleden sonra Asja'nın yatağının kenarında oturur ve keyfi aşırı ölçüde dalgalanan hastalarına sırasıyla kek veya çay, şal veya sabun, dergiler veya kitaplar getirir. Birlikte geçirdikleri saatlerde, Reich'ın inisiyatifiyle domino oynayarak zaman öldürürler. Her ne kadar Benjamin en başından itibaren Asja ile birlikte tek bir dakika bile geçirememesine rağmen, şimdilik keyfini bozmaz. Hele ki Reich geriye kalan saatlerde cömertçe ona sistemin önemli yerlerini, tiyatroları ve kültür kurumlarını gösterirken.

Gözleriyle düşünen Benjamin milyonluk Rus metropolünde ilk önce görme tekniğini değiştirmek zorunda kalır, ama bunun tek nedeni, "ısıtmasız elektrikli tramvayda" eksi yirmi derecenin altındaki sıcaklıklarda camların sürekli buzlanması değildir. Hepsinden önce "tamamen buzlanmış sokaklarda" aynı zamanda kaldırımlar da darken yürümek o kadar çok konsantrasyon gerektirir ki, salınarak gezmeyi seven Benjamin kafasını bile kaldıramaz. Buna rağmen ilk günden itibaren öylesine güçlü izlenimler edinir ki, bunları sadece düzenli olarak günce tutarak tespit edebileceğini düşünür:[15] Araba yerine kızaklar, çok katlı apartman yerine çürük yazlık evler, şekil ve renk olarak telaş içinde koşuşturan seyyar satıcılardan ve dilen-

cilerden oluşan kalabalık kadar renkli ve alacalıdır; paramparça kürkler içinde Moğollar, kağıttan yapma çiçek satan Çinliler; her köşede tütün çiğneyen Tatarlar, tepelerinde devrimci parolalar yazılı devasa plaketler veya Lenin'in portresi; Moskova nehrinin sol yakasında Kızılordu askerleri bir kiliseyle bir inşaatın arasında bir ileri bir geri yürür, ayaklarında parçalanmış keçe terliklerden başka bir şey olmayan çocuklar askerlerin orta yerinde futbol oynar...

Algılananların düşünsel imgeler halinde yoğunlaştırılması... Bunun için başka bir dönemi beklemek gerekecektir. Çünkü burada "her şey inşa ya da tadilat halinde ve neredeyse her an kritik sorular çıkıyor. Büyük bir kısmı sanki teolojik bir nitelik taşıyan toplumsal yaşamdaki gerilimler o kadar büyük ki, özel yaşamdaki her şeyi hayal edilemez ölçüde dizginliyorlar (...) Üstelik Rusya'da bundan sonra neyin geleceğini öngörmek kesinlikle mümkün değil. Belki gerçekten sosyalist bir toplum, belki de bambaşka bir şey. Bunu karara bağlayacak olan savaş hiç kesintisiz sürüp gidiyor."[16]

Lenin'in ölümünden üç yıl sonra Stalin o kış nihayet Troçki'ye karşı başarılı olarak iktidara geçmiştir. Böylelikle sosyalizm denemesi totaliter virajı alır. Sadece on yıl içinde milyonlarca Sovyet vatandaşı bu totalitarizmin kurbanı olacaktır: Yer değiştirmeler, temizlikler, keyfi sürgünler, işkence, gulaglarda zorla çalıştırmalar. İnsanın içini üzüntüyle kaplayan bu dehşet, sonradan bakıldığında da olsa olsa teolojik kategorilerle kavranabilir.

Turist Benjamin gibi Reich da o zamanlar bütün bunları sezecek durumda değildir. Daha birlikte geçirdikleri ilk akşam konuğuna, "partinin özellikle de kültürel konularda reaksiyoner dönüşümünün" onu ne kadar çok kaygılandırdığını açmasına rağmen. 1926 yılı Moskova'sında her şeyin bir anda bir aşırı uçtan öbürüne savrulabilme olasılığı, partinin en üst kadrolarına ve makamlarına kadar tüm alanları ve ortamları tehdit eden bir duygudur. Benjamin'in öncelikle kendi kendisinde gözlemlediği üzere, bu radikal erişilmezlik hali, insanı özgürleştiren bir kararlılık ve radikallik yerine, Tanrı korkusu içinde bir fatalizm eğilimini güçlendirir: "Hiçbir şeyin planlandığı ve beklendiği gibi gerçek olmaması, ya-

şamın dolambaçlılığının bu banal ifadesi, burada her bir durumda öyle dokunulmaz ve öyle yoğun bir biçimde gündeme gelir ki, Rus fatalizmi hemen anlaşılır bir hal alır."[17]

Ama hiç olmazsa şimdilik her şey olumlu anlamda açıktır, her şey yeni, her şey devrimci bir hareket halindedir. Benjamin daha dördüncü gün çaresizce yorgun halde –Asja bir barınma meselesi yüzünden Reich'la kavga etmiştir– oteline çekilir: "Odamda Proust okuyor, yanında badem ezmesi tıkınıyorum."

Benjamin'in hissiyatında daha o zamanlar "dünyanın en pahalı şehri" olan Moskova'da barınma meseleleri asıl hayata yön veren meselelermiş gibi görünür. Otel müşterisi olarak yakında bunu kendisi de hissedecektir. Çünkü Dr. Reich'ın dairesine devletin tayiniyle gelen ev arkadaşı, görünüşe göre ruh hastası bir kadındır, bu yüzden Reich sonraki haftaların büyük bir kısmında Benjamin'in odasına yerleşir. Reich yüksek sesle horlayarak yatakta yatar. Benjamin ise Asja'nın özel olarak ayarladığı koltuktadır. Bu herhalde sadece taktik bir manevradır. Fakat hal böyleyken Reich'a rakip olan Benjamin'in Asja ile gerçekten özel anlar geçirmesi düşünülecek gibi değildir. Özel hayat bilhassa üçgen ilişkilerde güç politikasının aracı olur.

Başkasının Cehennemi

Benjamin'in kayıtları sekiz haftalık konaklamasının seyrinde, düzeni açısından öyle saçma, akışı açısından öylesine acı verici olan bir ilişkinin tanıklığı haline gelir ki, okuyucuda bugün bile neredeyse iç parçalayan bir etki uyandırır. *Moskova Günlüğü*, aslında iyi huylu insanların bile güya bölüştükleri bir aşk uğruna hangi karşılıklı aşağılamalara kabil olduklarına dair kalıcı bir dersi temsil eder: Asja Reich'la kavga eder, Benjamin Asja'yla, Reich Benjamin'le, Benjamin Reich'la, Asja Benjamin'le — Kavga sebepleri akşam elbiselerinin kesim kalıplarından damlayan musluklara, nakit para yokluğu ve sözde kariyer düşkünlüğünden Asja'nın kızı Daga'nın şehrin kıyısındaki bir devlet çocuk yurdunda başıboş kalmasına kadar uzanır. Ama en yoğun olarak komünizmde yazarın rolü,

Meyerhold'un en son mizanseni, Bulgakov'un tiyatro sanatı, "Metropolis"in kapanış sahnesi veya "sınıf savaşı" kavramının Goethe hakkındaki bir Sovyet ansiklopedi makalesinde en az kaç defa geçebileceği hakkında tartışılır. Bazen günlerce birbiriyle konuşulmaz, birkaç defa kalp krizi geçirdikten sonra, hemen aynı akşam yine sadık üçlü halinde yan yana ilk sırada oturulur. Gerçi Benjamin tiyatroda da tek kelime anlamaz, ama kulağına fısıldanan simultane çeviri sayesinde akışı takip eder. Çok iyi geçen akşamlarda bir öpücük bile gelir. Ama sadece Asja'nın canı istediği ve refakatçileri Reich başka yerde meşgul olduğu zaman. Yani hemen hemen hiçbir zaman. "İnsan bir mecrayı ancak onu mümkün olduğunca çok boyutuyla gördükten sonra tanır. Bir meydanı iyice bilmek için ona dört bir taraftan girmek, hatta onu her bir yönden terk etmek gerekir"[18] diye not alır Benjamin 15 Aralık 1926'da otel odasında Reich hemen yanında otururken. Bu gözlem, insan ilişkileri alanına da taşınabilir. Benjamin hemen 20 aralıkta şehirler ve insanlar arasındaki benzetmeyi netleştirir: "Benim için Moskova artık bir kale gibi; benim için çok sağlıklı olsa da beni hırpalayan sert iklim, dili bilmemem, Reich'ın burada olması, Asja'nın çok kısıtlı yaşam biçimi sanki kalenin burçları gibi ve sadece daha fazla ilerlemenin tamamen imkânsızlığı, Asja'nın hastalığı, en azından zayıflığı, onunla ilgili olan kişisel her şeyi biraz arka plana iterek, bütün bunların beni tamamen çığnememesini sağlıyor. Yolculuğumun tali amacı olan Noel günlerinin ölümcül melankolisinden kaçmaya ne ölçüde ulaşabileceğim henüz meçhul."[19]

30 aralıkta bu konu da karara bağlanmış gibi görünür. Benjamin bir tiyatroda Asja'yla birlikte bir ilan panosunun karşısında dururken itiraf eder: "Bu akşam herhangi bir yerde yalnız kalmak zorunda olsam, üzüntüden kendimi asardım."

İskelesiz Adam

Yeni yılın başlamasıyla Moskova'da sadece sıcaklıklar en dip noktaya ulaşmakla kalmaz: Yine ateş krizleri geçiren Asja, sanatoryumda gürültücü olduğu kadar tutkulu bir ölçüde kaba saba bir kadınla

aynı odayı paylaşır. Ne büyük talihsizliktir ki kadın Almanca bilir ve her sohbete hemen hararetle katılır. Reich otelde onun yanında kalmaya devam eder, üstelik şimdi odasını büro ve çalışma odası olarak da kullanır. Artık kavgayı bile düşünmek mümkün değildir. Durum çok karmaşık, savaşçılar çok halsizdir. Reich, 8 ocakta ağır bir kalp krizi geçirir. Asja'nın durumu daha da kötüleşmiştir. Gitgide otel odasında savunmaya çekilen Benjamin, bir an acı verecek kadar bariz bir şeyi idrak eder.

Gitgide gelecek zaman için çalışmalarımda bana sağlam bir iskele gerektiğini fark ediyorum. Bir iskele olarak tabii çeviri söz konusu olamaz. Bunun kurulmasının ön koşulu ise bir tutum takınmak. Beni KPD'ye [Almanya Komünist Partisi] katılmaktan alıkoyan, yalnızca dışsal çekinceler. Şimdi en doğru zaman, bu anı kaçırmam belki tehlikeli olabilir. Çünkü muhtemelen partiye ait olmak sadece bir aşama olsa da bunu ertelemek doğru olmaz. Var olan ve kalan dışsal çekincelerin baskısı altında, dışlanmış bir solcu konumunu, şimdiye kadarki çalışma ortamımda bana kapsamlı bir üretim imkânını sağlayacak şekilde yoğun bir çalışmayla nesnel ve ekonomik olarak cilalamak mümkün olamaz mı diye kendi kendime soruyorum. Fakat asıl soru, bu üretimin kesintisiz olarak yeni bir aşamaya geçip geçmeyeceği. Ve öyle olsa bile bu "iskele" bir de dışsal şartlar, örneğin bir redaktörlük pozisyonu aracılığıyla desteklenmeli. Her neyse benim için gelen dönemin geçmiş dönemden farkı, erotizmin belirleyiciliğinin azalması gibi görünüyor. Bunun bilincine varmamda, Reich ile Asja'nın ilişkisini gözlemlemenin kesin bir payı var. Reich'ın Asja'nın tüm çalkantılarına karşı sağlam olduğunu ve beni hasta edecek olan tüm davranış biçimlerinden az etkinlendiğini ya da öyle göründüğünü fark ediyorum. Ki bu ikincisi bile çok şey demek. Bu, burada çalışması için bulduğu "iskele"ye dayanıyor.

Benjamin'in yirmili yılların sonundaki durumunun tek bir pasajda özeti. Wittgenstein için manastır neydiyse, Benjamin için komünist parti oydu. Acımasız bir açıklıkla eksik kalmış olgunlaşma süreçlerini idrakine, hem sosyal hem de ekonomik olarak

aşağılanmış bir bireycinin fırsat değerlendirmeleri ekleniyor. Verilen kararlar için nihai bir gerekçe yoksa, hiç olmazsa artık faydalı olsunlar! Radikal bir pragmatizm bir seçenek halini alır, bilinçte bir "redaktörlük pozisyonu"nun burjuva hayalleri dolaşır. Ne olursa olsun, ama mevcut durum devam etmesin! Otuzlarının ortasındaki Benjamin, hayatında bir tutamak olmadığını, hatta bir hayatı bile olmadığını fark eder. Asja ile Reich'ın durumu bile daha iyidir. Hiç olmazsa birbirleri vardır, üstelik Asja'nın komünist misyonu, aparatçik Reich'ın da dayanıklı bir gündelik akışı vardır:

> Başka bir değerlendirme: Partiye mi gitmeli? En önemli avantajları; sağlam bir pozisyon, sanal da olsa bir görev. İnsanlarla düzenli, garantili temaslar. Bunun aleyhinde duran: Proletaryanın hâkim olduğu bir devlette komünist olmak, özel bağımsızlığını tamamen feda etmek demek. Deyim yerindeyse insan kendi yaşamını düzenleme görevini devlete teslim ediyor. (...) Yolculuk ettiğim sürece partiye girmeyi düşünmek bile mümkün değil.[20]

Kış yolculukları. Her zaman Benjamin'in en sevdiği seçenek olmuştur. Ne 1927 kışında ne de daha sonra herhangi bir partiye girecektir. Nihayetinde daima özgür düşünen bir varoluşun mümkün olma koşulu olduğunu fark ettiği bağımsızlık iradesi üstün gelmişti. 30 Ocak 1927'de Moskova'yı terk eder. Asja ile son dakikaları, Dr. Jivago tarzı bir duygusal çalkantı halini alır: "Ona karşı isteksizlikle ona olan aşk bir rüzgâr gibi hızla içimde sıçradı, sonunda selamlaştık, o tramvayının platformundan — ben geride kalarak, daha ziyade onun peşinden, hemen ona doğru atlasam mı diye düşünerek."

Tek Kişilik Parti

Derin bir kaybolmuşluk duygusu Benjamin'i Paris'e kadar takip eder (yoksa bu duyguyu takip eden kendisi midir?), orada bütün ilkbaharı "demirden bir yataktan ve küçük bir masadan başka bir şey içermeyen" "zavallı, küçücük ve kötü durumdaki" otel

odalarında geçirir. "Zor intibak ettim; sorunlar, işler, altından kalkılamayacak kadar çok; para, kazanamayacak kadar az" diye yazar 9 Nisan 1927'de Jula Cohn'a — o yıllardaki ikinci büyük aşkına. Ona da şiddetle kur yapmayı sürdürmektedir.

Paris o yıllarda Andre Breton, Tristan Tzara ve Luis Bunuel'in, Jean Giraudoux ve Louis Aragon'un, James Joyce ve Ernest Hemingway'in, Gertrude Stein ve Picasso'nun, F. Scott ve Zelda Fitzgerald'ın, John Dos Passos ve William Carlos Williams'ın, Anais Nin ve Coco Chanel'in şehridir; gerçeküstücülüğün beşiği, "Ulysses"in (1922), "Fiesta"nın (1926) ve büyük ölçüde "Muhteşem Gatsby"nin (1925) doğum yeridir. Paris, avangardın neredeyse yaratıcılık fışkıran laboratuvarıdır. Edebiyat dünyasının ruhu burada barınmakla kalmaz, burada sabahlara kadar kutlamalar yapar ve dans eder, en azından kahramanları öyle anlatır. Trianon veya Ritz'den Montparnasse'a geçilir. Cumartesileri Gertrude Stein rue de Fleurus'te "open house" düzenler ve duymak isteyen (veya duymak istemeyen) herkese, dönemin asıl dehasının Joyce değil kendisi olduğunu açıklar. Gece saat 2'de eve gitmek isteyen birkaç kişi varsa bile, yoldayken rastlantı sonucu o kadar çok dost ve tanıdıkla karşılaşır ki, kaçınılmaz olarak sonraki öğlene kadar devam eder. Genel olarak Benjamin olmaksızın. Ucuzlayan Franc'ın cazibesiyle iki yüz bin civarında Amerikalı yirmili yılların ortasında Paris'i mekân tutmuştur.[21] Bunların çoğu genç, aleme meyilli ve bir şekilde sanatla ilgilidir. Memleketten uzakta, şaka gibi ucuz bir döviz kurunu da arkalarına alarak âlemlerin dibine vururlar.

Elbette Benjamin de ara sıra şehirdeki herhangi bir "dans ve düzüşme sarayında" batağa batar, ölçülü beyaz şarap içicisi olmasına rağmen, ki ömrü boyunca öyle kalacaktır, bazen buzağı gibi kıvırarak dans hünerlerini gösterince, kerhane konularında bilhassa bilgili edebiyatçı arkadaşları Franz Hessel ve Thankmar von Münchhausen'ın alaylarını üzerine çeker. Bunlar istisna olarak kalır. Çünkü Fransız Franc'ının durumu, Benjamin'in bu alanda da keyfince dağıtabileceği kadar zayıf değildir. Fakat hepsinden önce Benjamin, ücretli erotik maceralara ve şans oyunlarına karşı

mevcut tüm zaaflarına rağmen, nihayetinde bir erkeksi parti canavarının ya da azıcık da olsa etkili bir zamparanın tam tersidir. 1926 ve 1927 yıllarında Paris'te geçirdiği ilkbaharları, Hemingway gibi şampanyalar, kulüpler ve erotik maceralarla dolup taşan bir periler âlemi sanan yanılır. İyi günlerinde hemen kalktıktan sonra, yıkanmadan, bir şey yiyip içmeden, birkaç saatliğine Proust çevirisine ya da *Frankfurter Zeitung* veya *Literarische Welt* için ücretli bir eleştiri üzerinde çalışmaya kendini zorladıktan sonra, çalışma saatlerini tamamlayınca, günün geri kalan kısmında mümkün olduğunca maliyetsiz bir şekilde şehrin pasajlarında ve sokaklarında gezinir, gözleri hep henüz bilmediği bir ara sokakta, hesaplı bir mönüsü olan eli yüzü düzgün bir Çin lokantası arar.

Her ne kadar Fransızcası akıcı ve geniş ölçüde hatasız olsa da dil aracılığıyla ifade iradesinde kendine koyduğu bilhassa yüksek standartlar için bu yabancı dilde asla yeterince yetkin hissetmez. Yerli edebiyatçılarla sohbet için buluşma talep ettiğinde, çoğunlukla zorlanmadan randevu alır — fakat nihayetinde faydalı olan gazetecilik rolünü terk etmeksizin. Bir yazar olarak kalıcı ya da işe yarar bir bağlantı kuramaz. İngiliz ve Amerikalı yazarlardan oluşan cıvıl cıvıl olmanın da ötesinde camiayla herhangi bir dönemde birazcık bile olsa ilgilenmiş gibi görünmez. İngilizce okumadığı gibi, konuşmazdı da. Buna rağmen ilgi alanındaki bu boşluk dikkat çekicidir, hatta neredeyse saldırgan bir inkara benzer. Belki de bunun nedeni, karısı Dora'nın kendisinin ve ortak oğullarının geçimini hâlâ büyük ölçüde bu dilden edebiyat çevirileriyle sağlaması olabilir. Karısı onu haziran 1927'de Stefan'la birlikte ziyaret eder. Sevinç veren bir değişiklik. Bunun dışında Benjamin, tüm yeteneklerine rağmen dönemin iki altın dünya kentinin, Paris ve Berlin'in onu aynı ölçüde rezil bir şekilde terk ettiğini hisseder ("Berlin harika bir araç, ama onu umursamamak kaydıyla").

"Şu anda neredeyse tamamen yalnızım, on dört gün sonraysa tamamen yalnız olarak burada oturacağım" diye yazar temmuzda Scholem'e. Artık 1925 yılında Kudüs'te kurulmuş olan İbrani Üniversitesi'nde ders veren Scholem, Kudüs'ten gelerek Londra ve Pa-

ris'e bir araştırma gezisi düzenlemiştir. İki arkadaş dört yıl aradan sonra ağustos 1927'de ilk defa birkaç haftalığına görüşmek ister. Zavallı halinden utanan ve Scholem'in "gösterişli özgüveninden" korkan Benjamin, ilk başta buluşmaktan çekinir, ama görüşmeleri genel olarak pozitif geçer. Çoğunlukla akşamları Montparnasse bulvarındaki kafelerde, Benjamin'in en sevdiği mekânlar olan "Dome ve Coupole'de" buluşurlar. Scholem aradan geçen yıllarda iskelesini kurmuştur, Benjamin ise kendi yağında kavrulmaktadır. Bu arada Paris'in alışveriş pasajlarını ele alacak olan ve *Tek Yön*'ün çoğunlukla Berlin'de yerleşik olan düşünsel imgelerini bir şekilde tamamlayan yeni bir proje üzerinde çalışmaya başlamıştır. "O zamanlar bu çalışmayı sonraki aylarda bitirmek" istediğinden bahsettiğini anımsar Scholem. Benjamin'in dostuna kafelerde okuduğu yaklaşık elli sayfalık elyazması, takip eden on yıl boyunca üzerinde çalışacağı "Pasajlar eseri"nin çekirdeğini oluşturur. Bu eser devasa bir fragman olarak kalacaktır.

Benjamin Moskova'yı anlatır; Benjamin'in zavallı halinin gayet iyi bilincinde olan Scholem ise Kudüs'ten, Yahudi halkı için kurulan yeni devletten ve Yahudi kimliğinin sağlamlaşmasında yeni kurulan üniversiteye biçilen rolden bahseder. Kudüs Üniversitesi'nin rektörü olan, ayrıca akıcı Almanca konuşan Judah Leon Magnes'in Paris'te bulunması da denk gelir. Scholem bir buluşma ayarlar: "Böylece üçümüz arasında iki saatlik bir sohbet gerçekleşti, görünüşe göre bu buluşmaya iyi hazırlanmış olan Benjamin, ona ruhsal durumunu muhteşem ifadelerle anlattı, İbranice aracılığıyla Yahudi edebiyatının büyük metinlerine bir filolog olarak değil, bir metafizikçi olarak yaklaşma isteğini tarif ederek, ister geçici isterse kalıcı olarak mümkün olursa Kudüs'e gelmeye hazır olduğunu açıkladı. (...) Üretici çalışmalarını Yahudi davasına adamak istiyordu..." diye anımsar.[22]

İşte yine aynı şey, paradoks bir şekilde bir aşırılıktan öbürüne savrulduğu bir an: Hep radikal, ama asla tutarlı değil! Scholem bu pasajı şöyle diplomatik bir dille bitirir: "Benjamin'in şu ya da bu biçimde elbette daha önce de sık sık dile gelmiş olan ve benim

de belli bir payım olduğu bu düşünceleri ifade ederken kullandığı kararlı ve olumlu dile ben bile şaşırmıştım."

Benjamin hemen aynı akşam Rektör Magnes'e, elbette maddi tedarikinin karşılanması şartıyla, bir yıllığına Kudüs'e gelerek orada tüm zamanını İbranice öğrenmeye adama güvencesi verir. Bütün o akşamın belki de en mucizevi gelişmesi olarak Magnes, Walter Benjamin'in ağzından çıkan her kelimeye inanır ve kendi açısından konuyu başarıya ulaştırmaya söz verir. Tek şart olarak Benjamin'in çalışmaları üzerine yazılı bir ekspertiz rica eder, tercihen yüksek mevkideki yetkililerin kaleminden. Birdenbire Benjamin'in karşısında sanki somut bir yaşama perspektifi gibi bir şey açılır. Moskova olmadıysa, neden Kudüs olmasın? Scholem'e daha bir yıl önce nihai kararı rastlantıya bırakmak istediğini kendisi yazmamış mıydı?

Berlin'de de işler aniden iyiye döner. Kitapları nihayet ocak ayında Rowohlt'tan çıkacaktır! Benjamin yayına şahsen eşlik etmek için kasımda döner. Ama varır varmaz ilk önce üç hafta boyunca sarılığa yakalanıp yatağa düşer. Yüksek mevki sahibi uzmanlar hakkında düşünecek yeterince boş zamanı vardır. Kudüs için. Bir iskeleye dayanan yeni bir yaşam için!

Yıllar boyunca tek sadık hayranı olan Hugo von Hofmansthal bir numara olarak kesin yerini almıştır. İkinci ekspertiz ise bir şekilde ayarlanabilirse Ernst Cassirer'in kaleminden çıkmalıdır. Hiç de azımsanacak bir engel değil. Benjamin mart 1928'de bile tek bir adım ilerleyememiştir ve tam Benjamin'e yakışan bir şekilde etrafını kuşatan bir komplonun iş başında olduğunu sanır — Scholem'e bildirdiği üzere: "Cassirer'in kararının önemi benim için aşikâr, ama kuzenim William Stern'in Hamburg'da nasıl açıktan açığa düşmanca kızıştırdığını görüyorsun. Warburg'un etrafı da şu ana kadar bulutlu, buradan ne çıkabileceğini kimse tahmin edemiyor. Cassirer'in benim hakkımda ne düşündüğünü öğrenir öğrenmez sana da haber vereceğim."[23]

Cassirer Benjamin hakkında ne mi düşünür? Güzel soru.

Açık Deniz

Ernst Cassirer'in 30 Ekim 1927'de daha çok söz arasında kendinde gözlemlediği şey, bütün felsefesini nitelemede de faydalı olur: "İhtiyacım olan her şeyi, hiçbir güçlük çıkmadan ifade edebiliyorum" diye yazar karısına Londra'dan. Wittgenstein'ın, Heidegger'in ve Benjamin'in günceleri ve mektupları sonsuza dek taransa bile, böyle bir cümle bulmak mümkün olmaz. Dilin sınırları, dünyanın sınırları söz konusu olduğunda, Cassirer asla imkânsızın değil, daima mümkün olanın düşünürü olmuştur.

Bu sevinç dolu hayreti, somut olarak İmparatorluğun başkentine vardığında yolunu şaşırtıcı ölçüde kolayca bulması deneyimiyle ilişkilidir. King's College'dan gelen davete hazırlık olarak yola çıkmadan önceki haftalarda birkaç özel ders almıştır, ama bunun dışında daha önce hayatında tek kelime İngilizce konuşmamıştır. Bundan sadece birkaç gün sonra, 3 kasımda karısına gurur içinde, özellikle de "âlimlerin dilini hiç zorlanmadan" anladığını bildirir. Sembol kullanmada bir deha olan bir filozof.

Gerçekten de 1927 yılının sonbaharında tüm dünyada Ernst Cassirer'den daha fazla dili en geniş anlamda akıcı olarak konuşan ve anlayan başka bir insan herhalde yoktu. Çünkü Cassirer, esas felsefi görevinin mümkün olduğunca çok "dili" anlayarak öğrenmekte ve karşılıklı olarak aydınlatmakta yattığını düşünüyordu. Sadece İngilizce, Fransızca, Sanskritçe veya Çince değil, hepsinden önce mitos, din, sanat, matematik, hatta teknik veya hukuk da onun için tamamen kendine özgü bir içsel biçime ve dünyayı şekillendiren güce sahip birer dildir. Bunun sonucu olarak "sembolik formlar felsefesi"nin hedefinin, bakışı "dünyayı anlamanın tüm yönlerine yöneltmekten" başka bir şeyde yatmadığını düşünüyordu, bir de dünyanın çeşitli biçimlerinin her biri için;

> belli ölçüde ona özgü olan ve esasen ona karşılık gelen belli bir kırılma indisini tespit etmektir. [Sembolik formlar felsefesi] çeşitli kırılım araçlarının doğasını tanımak ister; bunların her birinin içsel yapısını ve biçiminin kanunlarını idrak etmek ister.[24]

Cassirer 1927 sonbaharında "sembolik formlar felsefesinin" üçüncü cildinin ilk halini tamamlayarak, şimdilik sona erdirmişti. Normal sayılabilecek her insan böyle hayati bir çalışmayı tamamladıktan sonra sinirsel olarak çöker ya da en azından cidden hasta olurdu. Cassirer ise basitçe yoluna devam eder. Bu sonbahar çalışmasını tamamladıktan sonra kendine verdiği tek armağan, demin bahsedilen İngiltere ve Hollanda'ya iki haftalık bir konferans gezisidir. Tamamen tek başına, çocukları ve karısı yanında olmaksızın. Toni'ye eylülde bir araba çarpmıştır ve bundan aylar sonra bile yoğun bir rehabilitasyona ve özellikle de fizik tedaviye ihtiyacı vardır.

Cassirer birkaç kez, kendisini Hamburg'dan Southampton'a götürecek olan "New York" yolcu gemisindeki yolculuğunun gidişatı hakkında ona rapor verir.[25] Daha "masallardaki kadar lüks ve rahat kabinine" girdikten sadece birkaç dakika sonra, Southampton'dan "ta New York'a kadar yolculuğu sürdürme" isteğine kapılır. Cassirer'in felsefi projesiyle bir transatlantik gemisinde yolculuk yapmak arasındaki neredeyse mükemmel benzerliğin onun gözünden kaçmış olması hayal bile edilemez. Ne de olsa sadece birkaç gün önce, başyapıtının üçüncü cildinin girişinin kapanış pasajında kendini açıktan açığa dünya denizlerine açılan meraklı bir kâşif olarak sahneler: "Yola düşülecekse, 'devrialemin' globus intellectualis'in gerçekten tamamını kapsaması talep edilebilir".

Denizcilik metaforları ilk olarak Nietzsche'nin "Gemilere, filozoflar!" çağrısından beri gündeme girmiş değildir. Çağdaş bilgi üretiminin, hâkim olmak bir tarafa, bir bakışta kavramak bile mümkün olmayan dinamiğini akılda canlandırmak için deniz, tüm yerküreyi kaplayan hareketli bir gelip geçicilik mekânı olarak çok uygundur. Hele ki buna bağlı olarak ayaklarının altında sağlam bir zemine sahip olmamanın kültürü belirleyen duygusu, yirmili yıllarda ekonomi, sanat, politika ve bilim alanını aynı ölçüde şiddetle kaplamıştı. Fizik ve mantığın bile kapıldığı bir temel krizi, insan bilgisinin oluşturduğu binaya sağlam, çelişkisiz bir taban kazandırmaya yönelik tüm çabalarla alay etmektedir. Viyana

Okulu'nun en önemli üyelerinden biri olan Otto Neurath, herhalde Wittgenstein'la buluşmalarında yaşadığı hayal kırıklığının da bir sonucu olarak, bu felsefi duruma kısa süre sonra şu ifadeyi verir: "Gemisini bir tersanede parçalayıp, en iyi bileşenleriyle onu tekrar inşa edemeden, açık denizde elden geçirmek zorunda kalan gemiciler gibiyiz."[26]

Fırtınanın Merkezinde

Baudelaire'nin sadece birkaç yıl önce modernliğin merkezi özellikleri olarak saptadığı "geçicilik, uçuculuk, rastlantısallık", felsefeyi de tamamen sarmıştı. Bu yeni varoluş duygusuna sonuna kadar kucak açmak, kahramanların hepsine kolay gelmez. Böyle bir gemici hayatının sürekli olarak tadını çıkarmak ve sakince her fırtınayı atlatmak mümkün olsa, herhalde sadece Cassirer'in şimdi binmiş olduğu ve iç yapısını ve çalışma şeklini –sanki bir buharlı gemi başka bir sembolik formdan, yani dünyada var olma biçiminden başka bir şey değilmiş gibi– neredeyse bir çocuk merakıyla araştırmaya başladığı modern bir transatlantikte olabilirdi.

Daha gemiye bindikten altı saat sonra "tepeden tırnağa her şeyi gördüm — üçüncü sınıfa da gittim ve orada çabucak edindiğim bir 'dost' bana her şeyi ayrıntısıyla gösterdi ve açıkladı. Birinci sınıfın inanılmaz lüksüyle göze çarpan bir zıtlık içinde olmasına rağmen, burada da her şey rahat ve yerli yerinde". Üçüncü sınıfa gitmekle belki de gemideki tüm uyuma imkânlarını görmemiş olabileceği düşüncesi Cassirer'in hiç aklına gelmez, kaçak yolcuları veya mutfaktaki fareleri arama düşüncesi de. Aynı dönemde Bertolt Brecht gibi başka gözlemciler için transatlantik, bu dönemde çarpıcı bir hal alan "üst kat ile alt kat" arasındaki toplumsal farklılıkları gözler önüne sermek için mükemmel bir sahne olurken,[27] bir "dost" Cassirer'e durumu gösterir ve herkesi sakinleştiren bir yargıya varır: Esasen her şey yerli yerinde!

Kendisi "bir asansörle çıkılan" "geminin neredeyse en yüksek kısmında" konaklar. Orada yolculuk yapma duygusunu "gayet gerçek dışı" şeklinde tarif eder, çünkü gemi, insanın "bazen ha-

rekette bulunma duygusunu tamamen yitirmesine yol açan" "bir sakinlikle" kayıp gider.

Gece yaklaşınca Kuzey Denizi'nde öyle şiddetli ve güçlü bir fırtına çıkar ki, evdeki Toni Cassirer "ağlamaklı bir sesle tüm yakın arkadaşları telefonla ararken", kocası varoluşsal açıdan fırtınaya dayanıklılığın başka bir örneğini sergiler:

> (...) sabah 3'e doğru rüzgârın uğuldamasına uyandım (...) Buralarda bir gece fırtınasının kulağa nasıl geldiğini tahmin edebilirsin. Hemen tekrar uyuyamadığım için bir süre okudum, sonra yoruldum ve saat 8'e kadar uyudum — gayet büyük bir başarı. Deniz tutmasından eser yok (...) yüksek dalgalara rağmen gemi bir mucize gibi sakin ilerliyor.[28]

Bu satırların bir kez daha kanıtladığı üzere Cassirer, açık deniz filozofları arasında hiç tartışmasız lüks yolcu gemisidir. Ne kadar şiddetli olsa da hiçbir fırtına, onu rotasından saptırmak bir yana, huzurunu bile kaçıramaz.

Ciddi Vaka Frankfurt

İlk olarak haziran 1928'de, Cassirer artık uluslararası nüfuzunun doruk noktasına yaklaşırken, ilk defa varoluşsal bir çalkantı gibi bir şey fark edilir gibi olur. Hamburg Üniversitesi gibi yeni kurulan ve henüz inşaatı da tamamlanmamış olan Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi, "bütün felsefe bölümünü yeniden şekillendirme" isteği, hatta talebiyle ona bir davet gönderir. Benzersiz, son derece zengin perspektif sunan bir fırsat. Üstelik ücreti de iyidir. Cassirer Hamburg'daki yetkilileri eline geçen teklif hakkında derhal bilgilendirir. Daha temmuz ayında hemen bir karara varmak ve karşılıklı olarak sürdürülecek pazarlıkları tamamlamak ister.

Çok riskli bir oyun oynanır. Özellikle de Hamburg açısından. Bilhassa da Aby Warburg ve kütüphanesinin "ekibi" için. Herhalde öncelikle kendi araştırma çalışmalarının sürekliliği hakkında kaygılanan Warburg, *Hamburger Fremdenblatt* gazetesinde "Ernst

Cassirer: Hamburg'un filozofu Ernst Cassirer'i neden asla kaybetmemesi gerek" başlıklı bir açık mektup yazmaya karar verir. Warburg'un özel baskı olarak çıkan bu çağrısını yayımlamasıyla birlikte "tüm Almanya'daki yetmiş nüfuzlu şahsiyete" göndermesiyle,[29] o dönemde Almanya'nın en takdir gören filozofunu kazanma mücadelesi, kamusal, hatta politik bir iş halini alır. İki şehrin belediye başkanının da kendi davet mektuplarıyla devreye girmesi fazla sürmez ("Frankfurt'a gelin ve Frankfurt Üniversitesi'ne, kentin benzersiz coğrafi konumuna, kültürel geleneğine, zihinsel kıvraklığına ve halkının gönülden özgürlüğüne yakışan yeri ve anlamı kazandırmamıza yardım edin").[30]

Warburg da tüm cephelerde aktif kalır, örneğin Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi'nin Frankfurtlu müdürü Kurt Riezler'den, Cassirer'in gitmesinin "Kuzey Denizi kıyısının çorak topraklarında güçlükle kök salması sağlanmışken nasıl şiddetli bir müdahale"[31] anlamına geleceğini bir düşünmesini rica eder. Maddi olarak Hamburg, Frankfurt'un teklifine karşılık vermeye gayet isteklidir, Warburg da bu yönde çalışır. Ama acaba bu Cassirer'i, o zamanlar (olduğu gibi bugün de) akademik mükemmeliyet haricinde çok şeyi açısından övülen bir şehirde tutmak için yeterli midir?

Cassirer daha o dönemde, kendisinin de gitgide daha fazla fark etmeye başladığı üzere, sadece akademik bir filozoftan çok daha fazlasıdır. O zamanların Alman entelektüel büyükleri arasında hiç de yaygın olmayan liberal, cumhuriyetçi bir tutumun güçlü ışıklar saçan bir sembolüdür. Hepsinden önce de yaşayan en önemli Yeni-Kantçı olarak, Hermann Cohen'in öğrencisi olarak, hem Kant'ın hem de Goethe'nin eserleriyle ilişkili olarak tüm dünyada saygı gören otorite olarak, bir Alman-Yahudi vatanseverliğinin başlıca kahramanlarından biridir. Bu bağlamda Frankfurt'ta doçent olmak isterken ağır bir yenilgi alan Walter Benjamin'in, Hamburg'a çıkarma yapma denemesinde tamamen dibe vurması, neredeyse bu halle alay eder gibidir. Benjamin Hugo von Hofmannsthal'ın aracılığıyla, Rowohlt Yayınevi'nden çıkmış olan trajedi kitabını, şahsen Hamburg'daki Panofsky'e göndertmişti. Ancak yine Hof-

mannsthal üzerinden alınan yanıt öylesine kabaydı ki, Benjamin onu böylesine çaresiz bir amaç uğruna yorduğu için aracılık yapan Hofmannsthal'e ayrıntılı bir özür gönderme gereğini duymuştu.

Benjamin'in Warburg camiasına kabul edilme başvurusuna kulak verilmiş olsa, acaba hayatının akışı ne şekil alırdı? Muhtemelen hemen otuzlu yılların başlarında, Paris'e değil bu camianın diğer üyeleri gibi Londra ya da ABD'ye iltica ederdi. Ve böylece herhalde, sonradan Adorno ve Horkheimer'in yöneteceği Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne, eserlerine damga vuracak kadar bir maddi bağımlılığa kapılmaz, ya da teşvike muhtaç olmazdı.

Fakat gelecekteki Alman dilli felsefenin akışı açısından, Cassirer Frankfurt'a daveti gerçekten kabul ederek, oradaki felsefe seminerini tamamen kendi ideallerine göre en baştan şekillendirmiş olsa neler olacağına dair bir spekülasyon çok daha ilginçtir. Oraya entelektüel damgasını vuran kişi Cassirer olsa, acaba orada "Eleştirel Teori" ya da bilinen haliyle "Frankfurt Okulu" ortaya çıkar mıydı? Hem de altmışlı yılların başlarında neredeyse bir aziz gibi tapınılan kurucusu olarak kala kala Walter Benjamin'in tahtına oturtulacağı Frankfurt Okulu?

Her neyse Cassirer, konuşma çeşitliliği okyanuslarının bu kılavuzu, gemisinde, Hamburg'a, Warburg'a ve tabii hepsinden önce sürekliliğe yatkın olan kişiliğine sadık kalır. 1928 temmuz sonunda ilgili herkesi kararı hakkında bilgilendirir. Bunun ödülü –yoksa bu bir armağan mıydı– Hamburg'un hem kültürel hem de politik hayatında daha da büyük bir önem kazanması olur.

Hamburg'da kalması pazarlıklarının başlamasıyla eş zamanlı olarak, belki de bilinçli olarak bunların yanında, Hamburg Senatosu tarafından Weimar Anayasası'nın onuncu yılı kutlamalarında bir konuşma yapmaya davet edilir. Bir tek karısı Toni bu koroya katılmak istemez. Bir yandan uzun zamandır özlemini çektiği Engadin'deki yaz tatilini tam iki hafta daha ertelemek gerekecektir. Diğer yandansa, sağlığı kronik olarak zayıf bir halde olduğundan, dolayısıyla hayatın tehlikelerine karşı kocasından çok daha hassas duyulara sahip olduğundan, o zamanın politik iklimi karşısında

açıktan açığa herhangi bir tutum takınmayı bir akılsızlık, hatta düpedüz tehlikeli olarak görür. Özellikle de Alman Yahudisi olarak. Şimdiye kadar görülmemiş şiddette bir fırtınanın yaklaştığını hisseder. Kocası bu kaygılarını paylaşmaz. Paylaşmış olsa bile, en sevdiği cinlerinin kurtarıcı gücü sayesinde bu fırtınaya bir kez daha direnebilecek kadar dayanıklı olduğunu sanır.

Birey ve Cumhuriyet

İşe hile karıştırılmıştı. Öyle de olmalıydı. Ne de olsa kar beyazı profesör yelesiyle ve akademisyen cübbesiyle tüm diğer davetliler gibi Alman marşının üçüncü kıtasını da okuyan konuşmacının hedefi, cumhuriyetçi bir hukuk devletinin kökeni ve ortaya çıkışına dair bütün Avrupa'da hâkim olan anlatıyı, 45 dakika içinde tepe taklak etmekten daha az bir şey değildi.

Bir skandaldan kaçınılacaksa, çok sesli ve çeşitli yönlerden ilerlemek gerekti. Ama hepsinden önce yanına en asil yoldaşları almak. Cassirer için bunlar bugün de, bütün entelektüel yaşamındakilerle aynı yoldaşlardı: Leibniz - Kant - Goethe. Onun gözünde hiçbir kültürün, en azından Alman kültürünün, kendi kendini kalıcı olarak sağaltmak için daha fazlasına ihtiyacı yoktu. Bu kültürel mirasın küçümsendiği ve aşağılandığı yerde, barbarlığın uçurumu açılırdı.

Nice Almanın Weimar Cumhuriyeti'ne karşı beslediği kuşkuların nedeni, aslında öncelikle işlevselliğinin meçhul olması bile değildi. Elbette on yıllık ömrü içinde, ağustos 1928'e kadar dile kolay tam on şansölye eskitmişti, ama özellikle de son iki, üç yıl içinde ekonomik olarak hiç kuşkusuz toparlanmıştı. Büyük savaşı kaybeden milletin asıl isteksizliği, kültürel bellekte yatıyordu: İktidar biçimi olarak demokratik cumhuriyet, genelde hâkim olan anlatıya göre nihayetinde ithal bir fikirdi, muzaffer milletler olan Birleşik Devletler (Bağımsızlık İlanı, Haklar Bildirisi), Fransa (Fransız Devrimi) ve tarihsel olarak büyük bir iyiniyetle İngiltere'de (Magna Charta) kök salmıştı. Hatta İsviçre'nin bile bir Rütli yemini vardı. Demokratik yaradılış efsaneleri açısından Almanya bomboş gibi

bir şeydi. Bu açıdan bakıldığında Weimar Anayasası bir armağan değil, tarihsel bir kazaydı. Savaşın sonucunun bir tür kalıcı tali hasarıydı, üstelik tasarımı ve uygulaması açısından Versailles Sözleşmelerine bağlı olan tazminat taleplerinin ağır yükü altındaydı. Hakikaten kendi kaderini belirleyen bir Almanya –kendi tarihinden dolayı– bu yüzden çok şey olabilirdi, ama aslında bir Cumhuriyet olamazdı. Hepsinden önce dönemin Cumhurbaşanı ve eski Mareşal Paul von Hindenburg da böyle düşünüyordu. Yani Weimar'ın sorunu, öncelikle tarihsel olarak gelişmiş olan bir kimlik imgesidir. Cassirer de Hamburg Senatosu karşısındaki konuşmasının hemen başında bu sancılı noktaya temas eder. Nihayetinde şu görüşleri de paylaşmasa, bu filozof hakkında ne düşünülebilirdi ki:

> Günümüze hâkim olan ve devindiren büyük tarihsel-politik sorunlar, sistematik felsefenin kendine sorduğu ve tarihi boyunca çözümü için durmaksızın uğraştığı, zihnin o genel soruları tarafından kesinlikle bir kenara itilemez.[32]

Böylece hilenin en önemli ilk kısmı halledilmişti. Tarih bir hamlede felsefe tarihi halini alır, üstelik de politik bir tarih olarak nihayetinde daima aynı sistematik soruların etrafında dolaşan bir tarih: Bireyin toplumuyla doğru ilişkisinin durumu nedir? Kişinin hakikaten kendini belirlemesiyle, kamuoyunda özgürce aklını kullanmasının ilişkisinin durumu nedir? Kendi başına her akıllı varlığın hiçbir kısıtlama olmaksızın sahip olduğu varsayılan hakların durumu nedir? Weimarcı olduğunu açıkça itiraf eden Cassirer için bunların hepsi orijinal Alman sorunlarıdır, en azından modernliğin felsefesi söz konusu olduğu ölçüde. Konu bir kez böyle bir çerçeveye alındıktan sonra, kaynaklar da kesin olarak bilindiği ölçüde, kala kala Gottfried Wilhelm Leibniz'in –yani o zamana (ve bugüne) kadar pek de demokrasi dostu bir düşünceye sahip olduğu öne sürülmemiş olan bir sistem filozofunun– gerçekte "etiğinin, devlet felsefesinin ve hukuk felsefesinin temellerini atarken, tüm kesinlik ve kararlılıkla bireyin temel haklarının mutlaklığı ilkesini

savunmuş olan büyük Avrupalı düşünürlerin ilki"[33] olduğu geri çevrilemez bir açıklıkla ortaya çıkar.

Üstelik de prenslerin filozofu Leibniz! Aynı tutarlılıkla içinde Gustav Stresemann'ın [Weimar Cumhuriyeti şansölyesi] küllerinin bulunduğu bir kutudan hokus pokusla kocaman bir Alman tokmağı çıkarmak da mümkün olurdu!

Alıntı büyücüsü Cassirer yeri gelmişken değinmenin çok daha ötesinde, o zamanın Leibniz araştırmacılarının hiç dikkate değer görmediği bu pasajın, kölelerin ve vasalların hukuki konumu üzerine bir incelemeden alındığını ve elbette bu uygulamanın kendisini sorgulamaktan çok uzak olsa da, bu öznelere orada belli koşulsuz asgari haklar verdiğini dile getirir.

Ama bu asgari haklardan, modern hukuk devletinin seçme hakkına sahip öznelerine kadar birkaç dev adımla ilerlemek gerekir. Cassirer'e göre bu böyle de olmuştur. Leibniz'in bu esini, buradan itibaren –Wolff'un aracılığıyla– kıtanın tüm politik felsefesini ve yine Wolff'u okumuş olan İngiliz hukuk filozofu William Blackstone aracılığıyla dosdoğru 1776 tarihli Amerikan bağımsızlık ilanını etkiler, ki bilindiği gibi bu da Fransız milli meclisine kılavuzluk etmişti!

Bunlar Cassirer tarafından filolojik-tarihsel olarak ayrıntısıyla kanıtlanmaz, ama hiç olmazsa tutarlı olan bu Alman karşı-anlatısı, 1928 yılının bu 15 ağustosunda asıl esinleyici doruk noktasına, elbette Immanuel Kant ile ulaşır:

> Kant'ın 1784'te, yani devrimin patlak vermesinden beş yıl önce yazılmış olan "Dünya Vatandaşlığı Amaçlı Genel bir Tarih Fikri" başlıklı yazısında, insanlığın politik tarihinin hedefi olarak içsel –ve bu amaçla dışsal olarak da– mükemmel bir devlet anayasasının kazanılması gösterilir. "Her ne kadar bu devlet şimdilik sadece çok kaba bir taslak halinde mevcutsa da, bu bütünü korumak isteyen tüm birimlerde sanki bir his uyanmaya başlamıştır ve bu his, yeniden düzenleyen nice devrimlerden sonra nihayet doğanın en yüksek amacı olan genel

bir *dünya vatandaşlığı halinin*, insan cinsinin kökenindeki tüm özelliklerin içinde geliştiği rahim olarak günün birinde ortaya çıkacağı umudunu yeşertmektedir" diye ekler Kant. Kant on yıldan fazla bir süre sonra, "Ebedi Barış Hakkında" yazısında ebedi barışın ilk kesin maddesinin, her devlette anayasanın cumhuriyetçi olması gerektiği şeklinde belirlediğinde, aslında bu kendisinin ilk talebinin bir tekrarıdır, dış dünyadaki olayların bir etkisi değil. Çünkü ona göre yalnızca böyle bir anayasa, bir halkın tüm hukuksal kanunlarının nihayetinde temel alması gereken bir "asli sözleşme" fikrine karşılık gelir.[34]

Amerikan Anayasası, Fransız Devrimi, Weimar Cumhuriyeti, hepsi tamamen Alman usulü yeni bir zemine oturur! Sırf bunlar da değil, ülkede hâlâ son derece tartışmalı olan ve Alman İmparatorluğu'nun çetin pazarlıkların ardından ancak iki yıl önce kabul edildiği Milletler Cemiyeti de bunlara eklenir. Yani bu küçük felsefe tarihi cambazlığı, gayet tartışmalı bir yapıda olsa da, Cassirer tarafından bu kutlama günü öylesine hoş ve zarifçe sahnelenir ki kimsenin gözüne batmaz. Tam tersine anlatılan bu fikirler sanki en doğal gerçeklermiş gibi alkışlanır, özellikle de Cassirer konuşmasının asıl tarihsel özüne geldiğinde:

Görüşlerimin sizlere anlatmak istediği şey, cumhuriyetçi bir anayasa fikrinin bütün olarak olduğu gibi Alman fikir tarihinde kesinlikle bir yabancı, hatta dışarıdan sızmış bir sığıntı olmadığı, tam aksine bu topraklarda büyüdüğü ve sırf kendi gücüyle, idealist felsefenin gücüyle beslendiği gerçeğidir. (...) "Bu tarihten öğrendiğimiz en iyi şey, içimizde uyandırdığı coşkudur", der Goethe. Bu yüzden cumhuriyetçi bir anayasa fikrinin tarihine dalmak da sırf geriye dönük olmak zorunda değildir, aksine ilk başta büyümesini sağlayan güçlerin, gelecekte de ona yol göstereceği ve geleceğe yön verirken ona kendi çaplarında yardım edeceği inancını ve güvenini içimizde güçlendirmelidir.[35]

Demiş ve gümbürdeyen alkışlar altında sahneyi terk etmişti. Doğası gereği kolay heyecanlanan ve elbette dinleyiciler arasında bulunan Aby Warburg, bu konuşmayı "Alman Cumhuriyeti'nin Magna Charta'sının önsözü" olarak, yani "hâlâ özgürlük açlığına alışamayan günümüzün zavallı Almanyası"nın şimdi tam muhtaç olduğu şey olarak görmüştü. Bir kez daha özel bir baskı çıkarılması için izin ister.[36]

Bu kutlama gününde kuşkulu kalma hakkını kendinde bulan bir tek Toni Cassirer vardır. "Her neyse, kutlamadan sonra Hamburg belediye sarayında 'duygulanan' çok sayıda kişi bulamadım, ikna olanlar da her zaman olduğu gibi ikna olmayı arzulayanlardı. O zamanlar Almanya'yı silkeleyerek uyandırmak için, Ernst'in kullanmaya alışkın ve istekli olduğundan farklı araçlar gerekliydi."[37]

Bu değerlendirmeye o zamanlar Walter Benjamin ve Martin Heidegger de kesinlikle destek verirdi. Fakat Cassirerler hemen aynı akşam İsviçre dağlarına giden gece trenine binmişti. Bu seferliğine, hak ettikleri tatil için.

İnşa Halinde

Heidegger ekim 1927'de hâlâ Berlin'deki bakanlıktan gelecek kesin bir belgeyi bekler. Gerçi *Varlık ve Zaman* yayımlanmasından sonraki birkaç ay içinde aşırı ölçüde dikkati çekmiş ve her yerde hakikaten olay çıkarmıştı, ama Natorp'un ayrılmasıyla boşalan Marburg'daki kürsüye atanmak için hâlâ beklemesi gerekir. Nihayet 19 ekimde içini ferahlatan mektup gelir. Heidegger o günlerde Messkirch'te ağabeyinin yanındadır –yıl başında annesinin ölümünden sonra orada halledilecek çok iş vardır– bu sırada Elfride oğlanlarla beraber kulübede kalmaktadır. Aile üç yıldan beri Marburg'daki daireleriyle Todtnauberg'deki kulübe arasında gidip gelmektedir. Bu sürdürülebilecek bir durum değildir, hele ki oğlanlar artık okul çağına gelmişken.

Ordinaryüslük atamasıyla şimdi önünde yepyeni ufuklar açılır. "Önceki gün telefondaki sesinden ne kadar çok sevindiğini fark ettim. Bakanın kararı, nesnelliğinin sevindirici bir işareti. Bakan-

lık da bunu bir ferahlama olarak hissetmiş olmalı (...) Şimdi ben Natorp'un kürsüsünde halefi olduktan sonra, H.[usserl]'nin de elinde bambaşka bir koz var. (...) Heidegger'lerin acayip talihi, her şeye rağmen hâlâ hayattaymış gibi görünüyor. (...) Şimdi derin bir nefes alacak ve biraz keyif çıkaracağız — ama hepsinden önce 'ev' artık sadece planlarda değil, gerçekleşme olasılığı olarak da belli bir şekil alıyor"[38] diye yazar havuççuk Heidegger 21 Ekim 1927'de ruhcağızı Elfride'ye. Bu çifte kalacak olsa, Marburg tekrar Freiburg'a doğru sıçramada sadece zorunlu bir basamaktır, ne de olsa sonraki yıl Husserl'in emekliliği gelmektedir. Husserl usta öğrencisinin kafirliğe varacak kadar başına buyruk olduğunu tamamen fark etmesine rağmen, halefi olarak Heidegger'den başka birini istememektedir.

İlham Perisinin Dönemi

Çocuklar yapılmış, kitap yazılmıştır (...) Görünüşe bakılırsa; varlığının amacına ulaşmak için tamamlanması gereken üçleme Heidegger'i de bağlıyordur ve geriye bir tek bir evin inşası kalmıştır. Zaten ancak şimdi, 38 yaşında kendini gerçekten yetişkin olarak hissetmeye başlamıştır. Bu evi gerçekten kendi evi olarak kabullenebilmesi için, mutlaka memleketinde inşa etmesi gerekmektedir. Sonuçta, barınmak inşa etmekten önce gelir. Memleketinin dünyasıyla ilişki kurmak da benimsenen dünya görüşünden... Ama hepsinden önce düşünmek gelir! *Varlık ve Zaman*'ı sanki bir sarhoşluk içinde 1927/1928 kışında yazdıktan sonra, bu alanda da yeni esinler vardı: "'Yayın'ın basılmasından sonra dinlenme zamanı gelmişti — şimdi bunun geçtiğini fark ediyorum, peri yine çok garip bir şekilde kıvranmaya ve zorlamaya başlıyor"[39] diye bildirir Heidegger 21 Ocak 1928'de Marburg'dan karısına yazdığı satırlarda. Elfride ve oğlanlar o esnada kulübenin yakınındaki bir köylü ailesinin yanında kirada kalmaktadır. Çocukları Marburg'da okula başlatmanın artık gereksiz olduğuna karar verilmiştir.

Ne zaman Heidegger'in içinde ilham perisi harekete geçmeye başlasa, canı erotik maceralara atılmak ister — ya da tam tersi. Eros

ve düşünme, onun gibi zengin ruhlu biri için sadece felsefe tarihi açısından tek bir şey değildir nihayetinde, varoluşsal kökenleri de aynıdır. Bu yüzden, Arendt macerasının yerini tutamasa da Elisabeth Blochmann bu dönemde bir kez daha arzularının hedefi olur. Blochmann o sırada pedagog olarak Berlin'de yaşamakta ve ders vermektedir, ama Heideggerleri sık sık kulübede ziyaret etmekte (ve Martin tarafından ziyaret edilmektedir). Mektuplaşmaları sıklaşır.

Evini kuran Heidegger aile huzurunu varoluşunun güven veren temeli olarak görse de sıradan evlilik kurumundan kaçtığı bu olaylar onun için zaruridir. Zemin kurmakla kaçmaktan, belli bir şeyi bulmakla ucu açık bir arayıştan oluşan, karşılıklı birbirini koşullayan bu dinamik içinde, filozof olarak hakikaten özgür bir Dasein'ın asıl temel ilişkisini fark eder. Bu anlamda zemin, *Varlık ve Zaman*'ın varoluş analiziyle kurulmuştu. Hedef, eserin iki bölüm olmasıydı ama daha ilki bile tamamlanmamıştı. Başlıktaki *varlık*'ın *zaman*'la ilişkisinin aslında nerede yattığı hâlâ belirsizdi, çünkü incelenmemişti. Aslında eserin yayımlanmış olan kısmı, düpedüz varlık sorusunu sorabilecek durumda olan varlığın, yani insanın dünyada-oluş'unu betimleyerek açığa çıkarmanın ötesine geçememişti. Fakat bu "Dasein analizi" olsa olsa bir hazırlık niteliği taşıyordu. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman* gerçekte prensi olmayan bir Hamlet'ti. Yalnızca sahne hazırlanmıştı. Fakat asıl kahraman, yani sorunun kendisi henüz sahneye çıkmamıştı. "Olmak ya da olmamak" yerine, "varlık" diye neyin araştırıldığı aydınlatılmadan kalmıştı.

Bu yüzden terminolojik bir dille betimleyerek "varlık ilişkisinin içsel olasılıkları açığa çıkarmayı" amaçlayan "Dasein analizi"ni, Heidegger'in sözcükleriyle kendi "Dasein metafiziği"nin takip etmesi gerekiyordu.

Bunun merkezinde iki soru duracaktı: 1. İnsan varlık gibi bir şeyi hangi biçimde anlar? Ve 2. Bu anlamanın zamanla ilişkisi nedir?

Böylece 1927 ve 1928 yıllarında, tabii ilham perisinin hareketlendiği varsayımıyla, "varlık sorunu açısından ve bunun kılavuz-

luğunda, varoluşun temel yapısı olarak zamansallığı kanıtlamayı" amaçlıyordu.

Heidegger'in bu dönemdeki araştırmalarının hepsinde olduğu gibi, burada da köktenci varlıkbilimcinin ("Varlık" ne demektir?) yolu, görünüşte yolu uzatsa da soruyu soran Dasein'ın somut olarak varlığı anlayışından geçmek zorundaydı. Nihayetinde varlığın yapısından çıkarsanacak olan Dasein değildi, tam tersine sorgulayan Dasein'ın yapısından varlık çıkarsanacaktı. Bu ise, daha yakından bakıldığında, zamansallığın damgasını taşıyordu.

Varlığın Peşinden

Somut olarak nasıl belirlenmiş olursa olsun, Dasein'ın varlık anlayışı hiç kuşkusuz şöyledir: Hakikatte daima *öncedir*! Daima önceden vardır, verilidir, bütün olarak zaten kavranmış olarak görülür, üstelik hangi türden bir somut varolanın, varoluşun belirleyen bakış açısına girmiş olmasından tamamen bağımsız olarak (evler, çamlar, sandalyeler, mantarlar, çekiçler, çiviler, bakteriler, kuvantlar). Yani varlığın kendisi, somut varolanın tersine, en azından bir özellik taşır: daha yakından incelenmesi gereken bir *öncelik*. Yani Kant'ın deyişiyle bir *a priori* niteliği: "Varlık, varolanın her kavranışında zaten önceden anlaşılmıştır, daha önceki varlık anlayışı, sanki varolanın her kavrayışına ışık verir".[40]

Bu öncelik deneyimi daha önceden de önemli bir varlıkbilimsel iz olmuştu, en azından *varlık* ile *zaman*ın ilişkisini daha yakından anlamak isteyen bir sorgulayıcı için. Çünkü bir şeyi aslında her insana ve hatta her çocuğa en başından beri açıklamak gerekti: Varolan ile varlık arasında açık bir fark vardır. Varolan, bizim için somut belirlenebilen olarak dünyada görülen ve bulunan her şeydir (evler, köpekler, sandalyeler, çekiçler, çiviler, kuvantlar), yani nihayetinde her şeydir! Buna rağmen sanki bunun arkasında, hâlâ gayet anlamlı gibi görünen bir soru vardır; varolan bu her şeyin varlığının niteliği nihayetinde nerede ya da ne aracılığıyla belirlenir? Felsefe yapmanın ebediyen doğuran anası olan bu varlıkbilimsel soru: Bu "varlık" ne demektir? Varlığın kendisi de "var" mıdır?

Varsa varolan her şeyle aynı biçimde mi, yoksa tamamen farklı tür ve biçimde mi? Heidegger bu soruya, "varlıkbilimsel fark" sorusu adını verir. Ve bu fark açısından gerçekten açıkça gösterilebilecek olan tek şey şudur: Her durumda varlık daima varolandan öncedir, yani bununla *zamansal* olarak temellenmiş kökten bir fark ilişkisi içindedir. Böylece Heidegger, varoluşa odaklı kökten varlıkbilimci rolüne bürünerek şimdi somut olarak şu soruyu sorabilir: Dasein için bu fark hangi deneyimlerde en belirgin biçimde görünür?

Başka açıdan: Dasein'ı neyse o kılan, nihayetinde varlıkbilimsel farkın kendi özünü, yani varlığın anlamını metafiziksel olarak sorgulamaktır. Yani: Felsefe yapmaktır. Elisabeth Blochmann'a yazdığı bir mektupta şöyle der: "Var olduğu sürece felsefe yapmak, insan varoluşunun özü gereğidir. İnsan olmak zaten felsefe yapmak *demektir* — ve bu böyle olduğu için, *asıl* ve *bariz* felsefenin kurtuluşu böylesine güçtür."[41]

Çünkü tam da bu dünya –üstelik de daha önce gelen varlığın doğası gereği– daima temelden kavranmış bir dünya olarak deneyimlendiğinden, bu kavranmışlığın asıl gerekçelerini sorgulamak çoğu insanın (artık) aklına gelmez. Bunlar sorgusuz, dolayısıyla da onlar için kavranmamış olan bir kavranmışlığın içinde yaşar. Örneğin dinsel, mitik, bilimsel veya diyalektik-maddeci bir dünya görüşünü kabul ederek veya bir dünya imgesini benimseyerek. Ama hepsinden önce bunlar, sözde makul insan mantığının gündelik dünya imgesinin içinde tutuklu kalmıştır ve burada genellikle öznelerle nesneler, doğal şeylerle kültürel şeyler, yenilebilen ve yenilemeyen şeyler, faydalı ve önemsiz şeyler, kutsal ve dünyevi şeyler gibi bir şeyler vardır...

Söz konusu olan bu dünya imgelerinin (ki bunlara "felsefeler" de denir) temel aldığı ama genellikle asla kasten sorgulanmayan, arka plandaki bu varsayımları, şimdi sırf sorgulayarak içsel bir varsayımdan dışsal bir sorgulamaya tabi tutmakla yetinilmemelidir (örneğin Ernst Cassirer'in yaptığı gibi). Heidegger'e göre daha da radikal bir tutumla, bu çeşitli içsel zeminlerin zemininin ne olduğu sorusunu, nihai, çekincesiz bir tutarlılıkla sormak gerektir: Yani

kendi başına bilimlerin, dünya imgelerinin, dillerin ve sembolik biçimlerin üzerinde kurulu olduğu zemini sunan önsel kavranmışlık gibi bir şeyin neden var olduğunun asıl gerekçesi hakkındaki kökten varlıkbilimsel soruyu sormak gerektir. Somut olarak: Çoğunlukla gündelik olarak yaptıklarımızın ve yapmadıklarımızın, bildiklerimizin ve davranışlarımızın, sorularımızın ve yanıtlarımızın temeli olarak birbirimize ve kendi kendimize gösterdiğimiz tüm diğer nihai temellerin bir temeli var mıdır? Çekirdeğini varlıkbilimin, yani varlık öğretisinin oluşturduğu metafiziğin asıl sorusu budur.

Bunun sonucunda *temel* kavramı, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan hemen sonraki dönemdeki bütün derslerine ve eserlerine hâkimdir: Örneğin 1928 yaz döneminde Marburg'da verdiği "Mantığın Metafiziksel Başlangıç Temelleri" konulu dersin yanında, 1929'daki "Temelin Özü" gibi konuşmalarına, 1929/1930 kış dönemindeki "Metafiziğin Temel Kavramları" dersine ya da yine 1929'da çıkan ve dört bölümü tamamen "Metafiziğin Temelleri" sorununun etrafında dolaşan "Kant ve Metafiziğin Sorunu" adlı Kant incelemesine.

Temel ve Uçurum

Elbette felsefede metafiziksel bir ana temel olarak çok sayıda aday gösterilmişti: Örneğin Tanrı, Platon'un ideaları, ebedi özler, salt mantıksal temel kanunlar, mesela özdeşlik (A=A) önermesi. Ya da Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi hakikate ulaşma yetisindeki ifade önermelerinin yapısından soyutlanmış olan, düşünmenin belli bazı temel kategorileri. Bu adayların hepsi ebedilik, hatta zaman-üstülük niteliğini taşıyacaktı: Bunları insandan *önce* ve belki de ondan bağımsız olarak kavramak gerekti. Ve bunların hepsi, iki sorundan en az birini taşıyordu, üstelik sadece Heidegger için değil: Ya bunların varlığını, sonlu insan aklının araçlarıyla ve deneyim sınırlarıyla kanıtlamak düpedüz mümkün değildi (Tanrı, öz). Ya da bu sözde ana temellerin, canlı bir varlığın daima içinde bulunduğu ve davranış kabiliyetinde olduğunu gösterdiği dünyayla hangi aracılık ilişkisi içinde olduğu belirsiz kalmıştı. Sonuç olarak

Immanuel Kant'ın, klasik metafiziği ve özellikle de bunun varlıkbilimini bir kenara bırakıp, bunun yerine dünyayı bizim için dünya haline getiren (nesneler aklın kategorilerine göre şekillenir, tam tersi değil) insan aklının kategorilerini araştırma dürtüsü, kendi açısından bir ayrımın mutlak verili olduğunu varsayar: Bilinçli öznelerle bilinecek olan nesneler arasındaki ayrımın. Heidegger'e göreyse, ilk önce bu ayrımın sözde mutlaklığını ve verililiğini çürütmek gerekiyordu. Ne de olsa özne ile nesne ayrımı, Kant'ın projesi kapsamında açıkça çizili olan sınırlarla temellendireceğini iddia ettiği o ilk kavranmışlık deneyimini varsaymıyor muydu?

Kökene Dönüş

Heidegger'in varoluş analizini (Daseinsanalytik) hazırlayan 1922 tarihli Aristoteles çalışmasında olduğu gibi, 1928'deki mantık ve metafizik üzerine dar anlamda varlıkbilimsel araştırmaları da tüm Batı metafiziğinin *yıkımını* hedefler. Çünkü geleneksel varlıkbilimsel sorgulama, daima temelden yanlış varsayımlardan yola çıkmıştır: Ya zamansallığın içine bırakılmış olan sonlu varlıkların, nasıl olup da sonluluğa, dolayısıyla da zamansallığa bağlı olmayan nesneler veya temeller hakkında bir saptamaya, hatta bir bilgiye ulaşabileceği konusunu açıkta bırakmıştır. Ya da hiç sormadan (özne-nesne ayrımı, bilgi kuramı gibi) ilk başta kendisinin açarak sorgulamak istediği varsayımlarla çalışmıştır. Yani bir kez daha varlıkbilim sorununun kökenine, ta Parmenides'in varlığın anlamı hakkındaki sorusuna dönmek gerekmektedir. Fakat Heidegger için Dasein hakkındaki her iyi soru, sonunda Dasein için arızalı bir sorgulanabilirleşmişlik deneyimini temel alır.

Öyleyse felsefe yapmanın asıl kökenine geri dönmek için, bedenen veya kültürel olarak tarihte geriye doğru yaklaşık 2500 yıllık bir yolculuk yapmaya gerek yoktu (zaten bu bizim gibi derinlemesine tarihe dalmış varlıklar için mümkün değildir). Daha ziyade bu sorgulamanın asıl nedenini oluşturan hususi rahatsızlık deneyiminin yaratılması gerekiyordu! Yani Heidegger'de bir metafizik (ya da öz veya mantık veya kategori) kavramından öncelikle ve

her şeyden önce yine bir *deneyim metafiziği* çıkar, üstelik de sonlu olan ve sonlu olduğunu bilen Dasein'ın deneyimi!

Uyanık bir Dasein için ontoloji sorununun temelinde yatan hususi rahatsızlık deneyimi, tamamen, ama gerçekten tamamen, insanların içinde bulunduğu sürekli oluşum halindeki bir zamansallığın hususi biçimiyle ilişkilidir: Yani doğru tarif edildiğinde daima kendi sonluluklarının da bir deneyimi olan *kendi* zamansallıklarının deneyimiyle.

Bu deneyim duruma göre varoluşun özel bazı ayrıksı anlarına bağlıydı, bu anlarda varlık sorunu özel bir biçimde kendini gösteriyor, soruluyor, kendini dayatıyordu: Heidegger'e göre bu soruları soran biz değiliz. Hakiki sorular karşımıza çıkar!

Ama bunlar ne gibi deneyimlerdir? Heidegger'e göre bir kez daha içkin ve yoğun bir varoluşsal temelsizlik, hatta uçurumsuluk deneyimleridir. Özellikle de ölümün yakın olduğu deneyimler. Özellikle de korku deneyimleri. Vicdanın haykırdığı deneyimler.

Metafiziksel sorgulamamızın, dolayısıyla da metafiziğin kendisinin yükseldiği temel, bir temel değil uçurumdur. İnsana güven veren bir şey değil, daha ziyade hiçliktir. Esasen metafiziksel olan varoluşumuz, kökten bir temelsizliği temel alır! İşte tam da bu yüzden gerçekten özgür bir varoluş olarak mümkün ve somut deneyimlenebilirdir. İlgili bir Dasein'ın ilgili varoluşu gibi, ontolojik açıdan uçurumsudur.

Bu anlamda kültürel varlıklar olarak insanların varoluşlarında bir kılavuz olarak sarılabilmek –bu dünyada herhangi bir şekilde mümkün olduğunca katlanılır bir düzen kurmak– için kendi kendilerine hazırladıkları dünya-görüşsel ve felsefi iskeleler, tam da varoluşun *esasından* saptırır. Bunlar varlığın değil, görünüşün bir parçasıdır. İnsan sadece uçuruma baktığında hakiki olanı doğurur.

Somut olarak hiçlik deneyimi, varoluşun tüm anlamının hakiki olasılık koşuludur. İşte bu "hiçlik" esas anlamda "varlık" kadar az "var"dır. Heidegger'e göre bunların ikisi de "var" değildir, sadece "mevcut"tur. Bunlar sonlu, zamana tabi varoluşlar için *deneyimler* olarak vardır.

Elbette böyle felsefe yapan biri, mecburen "dilin sınırlarına" toslar — ki Heidegger herhalde bunu itiraf edecek ilk kişi olurdu. Ancak varoluş tam da bu toslama sırasında, genellikle anlam denilen şeyi üretir: Yani özgürce temelini arayan, kararlı, tam bir yaşamın deneyimini.

Wittgenstein bu noktada ona karşı çıkar mıydı? En azından Viyana Grubu'nda bunu açıktan açığa yapmamıştı. Aynı dönemde Benjamin de tüm temelsizliğin temelinde, başka türlü bir kurtulmuş varlık biçimine doğru her şeyi kurtaran bir açılım yolunda zamanının gelmesini bekleyen, anlam katıcı bir rastlantı için bir büyük şehirde dua etmiyor muydu?

Eve Dönüş

Demek ki Heidegger yol katediyordur. En azından ilerliyordur. Sadece mesleki açıdan da değil. 1928 İlkbaharında Freiburg'daki profesörlük konusunda da son kurumsal kaleler de fethedililir. 16 Nisan 1928'de atamasının gelmesinden sadece birkaç gün sonra, Freiburg-Zaehringen'deki Rötebuck 23 numarada bir arsa satın alınır. 1928/1929 kış sömestrinde Husserl'in selefi olarak görevi devralmadan önce eve taşınılmış olacaktır. 1921'de kulübeyi inşa ederken olduğu gibi, evin tasarımı, inşaatın idaresi ve iç mimarisinden yine Elfride Heidegger sorumludur. Heidegger bir yandan kendi varoluşunun o günlerde tamamen burjuvalaşmasıyla, aynı anda kendi metafiziksel olarak toptan evsizleşme programı arasındaki apaçık tezattan dolayı gayet düşünceli olmasına rağmen, sevinç ve şükran doludur: 27 Eylül 1928'de kulübeden, inşaatı idare eden Elfriede'ye, "Bu günlerde hep 'evimizi' düşündüm — kalbimizde aşkımızın eski binasını da yenileyelim ve zenginleştirelim. Ve bana güveninin tüm gücünü verdiğin için sana kalpten teşekkür ediyorum. Yaşamı gerçekten yavaş yavaş tanıdığımı ve içimdeki sesin bana her zaman açıkça söylediği şeyi yaşamayı öğrendiğimi biliyorum. Gerçi asla dışarıdan gelecek yardımlara bel bağlamamalıyız, ama yine de evimiz, senin anne iradenin bir eseri olarak dünyaya geldiği için kesinlikle dışsal bir şey olmadığından, bizim

ve çocuklarımızın bağlılığımızı tamamen yeniden sağlamlaştıracağına inanıyorum. Yolculuğumuz asıl yeni başlıyor"[42] diye yazar. Sonucun, en azından ailenin kendi ölçütlerine göre başarılı olduğu söylenebilir: Biraz kulübe, biraz iki ailelik bir ev. Yarı Karaorman, yarı banliyö, içten tahta kaplı, dıştan ahşap. Evdeki en büyük oda, elbette Martin'in çalışma odasıdır.

Tam Gaz

Heidegger tam da Freiburg'da kök salmasının tamamlandığı bu dönemi, yepyeni doruklara ve diplere doğru yola çıkışının başlangıcı ve asıl zemini olarak hisseder. Evin inşa edildiği yazı geçirdiği kulübede Elisabeth Blochmann'a karşı daha da somut ifadelerle konuşur: "Şimdi yavaş yavaş Freiburg'a hazırlanıyorum, ama bu sakin günlerde bunun, görevleri daha derine indirmek ya da yavaşça bu görevlere cüret etmek olduğunu her gün daha iyi anlıyorum, ama Freiburg'daki ilk dönemimde bu benim için henüz erişilebilir değildi. (...) Bu yaz Marburg'daki son ders bile yeni bir yoldu veya daha ziyade daha uzun zaman sadece sezebileceğimi sandığım patikaların bir tarifiydi. (...) Bir damla bile yağmur düşmeden [evin] çatısı kuruldu."[43]

Felsefenin safi entelektüelliğin iskelelerinden "kurtuluşu" söz konusuysa, şimdi çizilen yönle sadece yeni patikaların değil, başka bir yürüyüş biçiminin de keşfedilmesi gerekir. Çünkü Heidegger gibi bir düşünür, sırf bir örnek olarak öncülük etmekle yetinecek biri değildir. Daha ziyade dinleyicileri için hakiki bir Dasein-kılavuzu olmalı, kendi buyurduğu kesinlikle önemli olan, hatta insana insanlık katan deneyimleri, başkaları için gerçekten kendi bedenlerinde hissedilir kılmalıdır. Başka bir deyişle Heidegger'in hakiki felsefe yapmanın tek hakiki olasılık koşulu olarak bu uçurum ve hiçlik olayına sarılması, felsefe öğretmenliğinin kendisi için yeni bir rol anlayışını gerektirir: Ders vermekten performansa, öğretmekten benimsetmeye geçilmelidir. Akademik öğretmen bir hocaya, seminer idareciliğinden Dasein-klavuzu'na dönüşmelidir — hiçliğe doğru sürüklemek için. Marş, ileri, tüm tartışmalı sahte

çözümlerin ve bakışı bulandıran şununla bunun arasında arabuluculuk denemelerinin ötesinde, hakikiliğin radikal derinliğine doğru. Safi entelektüellik içinde, tartışmaların içinde boğulmasın da ne olursa olsun.

Doğuştan karizmaya sahip olan Heidegger için bu herhalde kolay bir işti. Ama en riskli olanıydı. Anayasaya bağlı vatansever Ernst Cassirer'in tam aksine, kurtuluşçu bir yıkımın peygamberi olarak 1928 yılı yazında, "Almanya'yı sarsmak" için gereken her şeye sahipti. Artık tarla ekilmiş, mevzi ele geçirilmiş, eve taşınılmıştı — yakında dayanılmaz ölçüde cazip bir fırsat da çıkacaktı. Elisabeth Blochmann'a 1928 yılı Noel'inden iki gün önce, yeni taşındıkları evden şunları yazar: "Mart için Davos'taki üniversite kurslarına davet edildim ve hemen kabul ettim, biraz da vaat edilen yüksek dağ gezilerinden dolayı."

VIII

1929

Heidegger ve Cassirer doruklarda, Benjamin uçuruma bakar, Wittgenstein ise yeni yollar keşfeder.

Heidegger tırmanışının hedefine ulaştığında yine de "bu nasıl olacak diye biraz heyecanlanır". Deniz seviyesinden iki bin yedi yüz metre yukarıdadır, daha önce hiç bu kadar yükseğe çıkmamıştır. Yükseklerde hava azalır. Gerçekten gücü yetecek midir? Freiburg'dan getirdiği donanım şartlarla başa çıkabilecek midir? Her şey şimdi burada ortaya çıkacaktır. Her neyse, kendisinden kuşkulanması ve tereddüt etmesi için artık çok geçtir. İşte Davos, işte hendek, işte deve!

İşler hayret edilecek kadar iyi gider. Heidegger daha ilk sıçramalardan sonra buradaki tüm diğer katılımcılardan –hatta bu sahalarda çok daha fazla tecrübe biriktirmişlerden bile– "çok daha üstün" olduğunu fark eder. Karısı Elfride'ye 21 Mart 1929'da Davos'taki toplantının orta yerindeyken yazdığı üzere, Parsenn'den sekiz yüz metre aşağıdaki vadiye iniş, İsviçre Alpleri'ndeki konaklamasının şimdiye kadarki doruk noktasını oluşturur. Cassirer tura onlarla gelememişti. Heidegger meslektaşının "ikinci konuşmadan sonra hastalandığını, zaten üşütmüş halde yukarı geldiğini" bildirir. Onun yerine Frankfurt Üniversitesi küratörü Kurt Riezler'le birlikte dağa tırmanır. Daha on iki aydan az bir süre önce Ernst Cassirer'i bir *açık çekle* Frankfurt'taki felsefe bölümünü baştan aşağı yeniden inşa etmek üzere Hamburg'dan çalmak istemiş olan Riezler'in ta kendisi. Cassirer reddedikten sonra bu koltuk Max Scheler tarafından doldurulmuş, onun başyapıtı olan *İnsanın Kos-*

mostaki Yeri 1928'de, yani Cassirer'in *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*'inden yaklaşık on iki ay önce ve *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üçüncü cildinden önce çıkmıştı. Scheler mayıs 1928'de aniden vefat etmişti.

İnsan Arasında

Yani Cassirer sıcak tutan devetüyü battaniyelere sarılı halde karısı Toni'yle birlikte otel odasının balkonunda, Büyülü Dağ'daki Hans Castorp gibi yakında iyileşmek için beklerken, Heidegger her boş dakikasını yeni dağcı dostu Riezler'le birlikte geçirir, hatta Riezler o arada hiç de üstü kapalı olmadan akademik alanda sürekli bazı teklifler getirir: "Riezler'le çok zaman geçiriyorum, Frankfurt'a bir davet almamı şimdi daha bir umut ettiğini söyledi bana — sadece biraz zaman gerekmiş." Fakat Heidegger bunun dışındaki her şeyi az ya da çok büyük bir hayal kırıklığı olarak görmüştü, özellikle de Davos'un kendisi "korkunç bir yer: Mimari açıdan ölçüsüz bir sonradan görmelik, pansiyonlar ve otellerden oluşan tamamen rastlantısal bir keşmekeş. Hele ki bir de hastalar..."[1]

O zamanlar, Hannah Arendt'le birlikte Marburg'da *Büyülü Dağ*'ı okurken gözünde çok daha güzel bir hayal canlanmıştı. Toplantının içeriği ve katılımcılar da o güne kadar onu hayal kırıklığına uğratmıştı. Gerçi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* hakkında her biri "bir buçuk saatten fazla süren ve hiç notlarına bakmadan serbest konuşarak" verdiği iki dersini, "büyük bir başarı" olarak değerlendirir, özellikle de "genç insanlar çalışmamın köklerinin, bugünkü şehir insanının artık sahip olmadığı, hatta hiç anlamadığı bir yerlerde yattığını hissediyor" izlenimini edindiği için.

Yine de sonunda "genç insanlar ne kadar kopuk, tutkusuz ve sezgisiz. Varoluşun basitliğine geri dönüş yolunu bulamıyorlar,"[2] diye tespit edince ürker. 23 mart tarihli ikinci mektubuna, "Cassirer bugün ayağa kalkmaya çalışacak, böylece 'çalışma toplantısı' ancak pazartesi veya salı günü gerçekleşecek," diye ekler.

Heidegger ve Cassirer'in Davos'taki derslerine giden bu ürkütücü ölçüde kafası karışık "genç insanlar" arasında, küresel

savaş sonrası felsefesinin gelecekteki büyüklerinin pek de azımsanamayacak bir kısmı bulunuyordu, örneğin Emmanuel Levinas, Norbert Elias, Joachim Ritter ve artık pek de genç olmayan Rudolf Carnap gibi. Davos'ta hazır bulunan Almanca ve Fransızca konuşan felsefe yeniyetmelerinin neredeyse tamamı gibi, Carnap'ta Heidegger'in tavırlarından bilhassa etkilenmiştir: "Cassirer iyi konuşuyor, ama biraz rahip gibi. (...) Heidegger ciddi ve nesnel, insan olarak çok cazibeli," diye yazar güncesine 18 Mart 1929'da. 30 martta da: "H. ile yürüyüş. Tartıştık. Tutumu: İdealizme karşı, özellikle de halk eğitiminde. Yeni 'varoluş sorunu'. Kurtuluşa muhtaçlık."[3]

Carnap artık iyileşmek üzere olan Cassirer'le de toplantının yapıldığı otelin etrafında turlarını atar. Hepsinden önce yakında hangi akademik makamların boşalacağı hakkında konuşulur. Cassirer uzun zamandır Carnap'ın Viyana'daki üstadı Moritz Schlick'le yoğun bir mektuplaşma içindedir: Bir yandan araştırmalar, diğer yandan ilişki kurmalar, yaltaklanmalar, adam kayırmacalar, izlenim edinmeler. Bugün olduğu gibi o zamanlar da bu işler, akademisyen bir filozofun kariyerini en az düşünmenin kendisi kadar belirler. Daima parlak cilalanmış bu kaygan zeminin üzerinde zarifçe hareket etmesini bilenin işi iş. Elbette Heidegger de bunu böyle görür: "Her ne kadar özünde benim için öğrenecek hiçbir şey olmasa da bu gibi şeylere katıldığım için çok memnunum — hareketlilik, insanlarla ilişki kurmak ve belli bir dışsal güvenlik kazandırıyor yine de."[4]

Gerçekten de Heidegger'in şaşaalı Belvédère'de geçirdiği günler, muhtemelen en üst sınıf bir Grand Hotel'deki ilk konaklaması olmalıdır. Fakat son derece etiket düşkünü olan bu ortamlarda, ancak insan adabımuaşerete tüm ayrıntısıyla hâkim olduktan sonra, hedefine aldığı tabuları gerçekten etkili olarak yıkabilir. Heidegger bu konuda da çabuk öğrenir: "Güzel bir yorgunlukla, dağların güneşi ve özgürlüğüyle dolu, uzun inişlerin tüm kıvraklığı vücutlarımızda, akşamları kayak donanımımızla akşam kıyafetlerinin zarafetinin orta yerine dalıyorduk."[5]

Toni Cassirer'de buna uygun olarak rahatsız olur. Hele ki en başından beri ona kuşkulu görünse de büyük yemek salonunda belirlenmiş masa düzeninde hemen Martin Heidegger'in yanında oturma ayrıcalığına sahip olduğu için. "Aklıma takılan sorun, düşman olduğunu fark etmeme rağmen, gelecek on dört günü bu garip düşmanın komşusu olarak nasıl geçireceğimdi." Kocası Ernst ilk haftanın neredeyse tamamını yatakta geçirdiği için, "Cohen'in yaşamı boyunca elde ettiği başarıları pisliğe bulamayı ve mümkünse Ernst'i yok etmeyi hedef almış bu acayip herifle günde iki defa yan yana" oturur.[6]

Toni Cassirer'in (ancak 1948'de New York'ta sürgündeyken yazdığı, dolayısıyla mutlaka yorum karıştırılmış) Davos anıları, gerçekten hissedilebilir bir "düşmanlıktan" ve gösterişle sergilenen "yok etme iradesinden" bahseden tek tanıklıklardır. Mevcut diğer tanıklıklar, özellikle de aktif katılımcıların yazdıkları, bunun tam tersine son derece dostane ve iyi niyet dolu açık bir ortam yaşandığını vurgular. Buna rağmen katılımcıların hepsinin bildiği üzere, konferansın üzerine en başından beri bir gölge düşmüştü, özellikle de Cassirer ile Heidegger arasında yapılacağı duyurulan tartışmanın üzerine.

Önceki Akşam Münih'te

Sadece bir ay önce, 23 Şubat 1929'da Münih Üniversitesi'nin bir amfisinde Viyanalı Sosyolog Othmar Spann, Kampfbund Deutscher Jugend [Alman Gençliği Mücadele Birliği] tarafından düzenlenen etkinlikte "Günümüzün Kültür Krizi" konulu bir konferans vermişti. Konuşması esnasında, "Alman halkının, kendi Kantçı felsefesinin yabancılar tarafından hatırlatılmasına izin vermek zorunda kalmasından" duyduğu üzüntüyü dile getirdi; bu 'yabancılar' arasında Hermann Cohen ve Ernst Cassirer gibi filozofları saydı... Spann'ın sözleriyle "Kant'ın felsefesinin Cohen, Cassirer ve diğerleri tarafından açıklanması (...) çok eksik"ti, çünkü "aslında metafizikçi olan asıl Kant, bu şekilde Alman halkına tanıtılmış olmaz."[7]

Frankfurter Zeitung muhabiri konferans hakkındaki 25 Şubat tarihli haberinde, "Profesör Spann'ın konuşması özünde (...) demokrasiye karşı (...) bir polemikti. Prusya kültür bakanına kaçamak ölçüde belirgin bir göndermeyle, Alman öğrencilerinin, âlimlerinin ve sanatçılarının zihinsel özgürlüğünün boğulmasından ve bireyci demokrasi ile sınıf savaşı safsatalarından bahsetti"[8] diye netleştirmişti.

Spann'ın Münih'teki gösterisi, birden çok nedenle bir skandal yarattı. Öncelikle "Alman Gençliği Mücadele Birliği", sonradan Nazi şef ideoloğu olan Alfred Rosenberg'in kurduğu, açıkça Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin politik hedeflerini savunan ve yayan bir örgütlenmeydi. Oysa her yerde olduğu gibi Münih'te de üniversitenin çizgisi, politik amaçlı gösterilere yer vermemekti. Spann podyuma çıkmadan önce, Adolf Hitler çok sayıda "gamalı haçla süslü taraftarının" "gürültülü alkışları" altında salona girmiş ve konuşmanın tamamlanmasından sonra Spann'la "el sıkışarak ve yerlere kadar eğilerek" sohbet etmişti.[9]

Yani Spann'ın konuşması, üniversitenin konferans kurallarının bariz bir ihlalini teşkil ediyordu. Ama hepsinden önce henüz Birinci Dünya Savaşı sırasında milliyetçi kimlikli Kant araştırmacıları, özellikle Bruno Bauch tarafından sürdürülmüş ve daha 1916'da özellikle Cohen'e ve Marburg'daki Yeni Kantçılığa karşı, Kant yorumlarında bir Alman bir de Yahudi geleneği bulunduğu söylemini açıkça benimsiyordu. Felsefe çevrelerinde daha o zamanlar muazzam bir kargaşa çıkmıştı. Cassirer o dönemde içeriden, eğer Bauch başkanlığını derhal terk etmezse, Kant Cemiyeti'ni terk etmekle tehdit etmiş, Bauch da gerçekten başkanlıktan ayrılmıştı. Şimdiyse Münih Üniversitesi'nin tavizi ve Adolf Hitler'in alkışları altında, uluslararası dikkati çeken bir toplantıdan sadece dört hafta önce, yeniden halkçı-milliyetçi, hatta kızıştırıcı bir provokasyon gelmişti, üstelik de bu toplantı bütün olarak Kant'ın "İnsan nedir?" diye soran kılavuz sorusu altında bulunuyordu ve bu kapsamda konuşacak olan Heidegger, Kant'ın başyapıtı hakkında tamamen kendine özgü, metafiziksel yönelimli yorumunu tanıtacaktı. Kah-

ramanları ister beğensin ister beğenmesin, durum politik olarak da son derece gergindi.

Rahatlayın!

Bu yüzden Heidegger'le birlikte geçirilen saatler boyunca ortamı gevşetmek için elinden geleni yapan bir tek Toni Cassirer değildir:

> O zaman aklıma bu kurnaz tilkiye –çünkü bana öyle tanıtılmıştı– hile yapmak geldi aklıma. Sanki ne felsefi ne de şahsi antipatileri hakkında en ufak bir fikrim yokmuş gibi onunla çok saf bir sohbete başladım. Ona ortak tanıdıklarımızı, özellikle de insan olarak Cohen'i nasıl bildiğini sordum, ama daha soruyu sorarken kesinlikle takdir ettiğini varsayarak. O hiç sormadan Ernst'in Cohen'le ilişkisini tarif ettim; bu muhteşem âlimin bir Yahudi olarak gördüğü utandırıcı muameleden bahsettim; Berlin'deki fakülteden tek bir kişinin bile tabutunu taşımadığını anlattım. Hatta görünüşte onun tasvip edeceğinden emin olarak, Ernst'in hayatından çok önemli şeyler bile anlattım ve bu sert hamurun, sıcak süte batırılmış bir simit gibi nasıl da yumuşadığını izleyerek keyiflendim. Ernst hasta yatağından kalktığında, Heidegger artık onun hakkında çok şahsi şeyler bildiği için planladığı düşmanca tutumu sürdürmekte zorlandı. Elbette Ernst de sevimliliği ve ona karşı beslediği saygıyla cepheden bir saldırıyı kolaylaştırmadı.[10]

Heidegger de daha toplantıdan önce, bütün bunların bir "sansasyon" yaratabileceği, "şahsen orada bulunarak kendi istediğimden daha fazla odak noktasına yerleşebileceğim" korkusu yaşar. Hele ki Cassirer –herhalde Kant'la doğrudan bir hesaplaşmadan kaçınmak için– konuşmalarında öncelikle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını hedef almakta kararlı görünürken. Buna karşın Heidegger, aşırı ölçüde merkeze yerleşme korkusundan dolayı, kökten ontolojik konulara duyduğu ilgi zemininde tamamen Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne odaklanmak ister. Yani taktik hareketler asıl tartışmadan çok

daha önce başlamıştı. Ve Heidegger önde gidiyordu: Konu olarak Kant'ı seçerek Cassirer'in kendi sahasında karşısına çıkabilecek, böylece daha fazlasını, hatta belki de her şeyi kazanabilecekti. Yani bu ikisi 26 Mart 1929'da sabah saat 10'da buluşarak, tanık Raymond Klibanski'nin anımsadığı şekilde her iki ulusun yeniyetme felsefecilerinin gözleri ve kulakları önündè, "belli ölçüde Alman felsefesinin geleceğini belirleyecek" bir tartışmaya başlarken ortam açıktan açığa düşmanca olmasa da son derece gergindi.[11]

Sözcük Fırtınaları İçinde Davos Tartışmaları

Cassirer ilkin, yine patlamaya hazır bir hal almış Yeni Kantçılık konusunu bertaraf etme kararlılığıyla açılışı yapar. "*Heidegger Yeni Kantçılık kavramından ne anlıyor? Yeni Kantçılık yeni felsefenin günah keçisi. Ama ben gerçekten Yeni Kantçı birinin olduğunu göremiyorum.*"[12]

Böylece bir hat çekilmiş olur. Özellikle de Yeni Kantçılık asla "*dogmatik bir öğreti sistemi değil, aksine bir sorgulama yönelimi*" olduğu için. Cassirer sözlerine, "*itiraf etmeliyim ki Heidegger'i burada Yeni Kantçı olarak görüyorum, hiç tahmin etmediğim halde*" diye devam eder. Bu açılış hiç de akılsızca değildir. Birincisi: Ben Yeni Kantçı değilim! İkincisi: Ben öyleysem, Heidegger de öyle!

Sıra Heidegger'e gelince, hemen isim sayar: "*Cohen, Windelband, Rickert...*" Şimdiden netleştiğine göre, Heidegger uzlaşmadan yana değildir. Cohen, Cassirer'in doktora hocasıyken Rickert'se Heidegger'inkidir. Yani ikisi gerçekten de aynı yönelimi paylaşır. Pekiyi bu yönelimin özü nedir? Heidegger açıklar. Yeni Kantçılığın kökü, kendi başına bir araştırma yönelimi olmaktan ziyade daha çok bir açmazdır. Ve bu açmaz 1850 civarında şu şekildeydi: "*Varolanın tamamı bilimler arasında paylaştırıldıktan sonra felsefe için geriye ne kalır? Varolanın değil, sadece bilimin bilgisi kalır.*" Bu oturur. Ve karşı saldırıyı başlatır: Felsefe sırf bilimlerin hizmetçisi midir? Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'yle amaçladığı tam da bu değil midir: Bilgi sistemlerinin iç yapısını tanımak? Yani ontoloji yerine bilgi kuramı? Şimdi doğrudan esas tanık olarak

Kant'ı getirerek saldırı moduna geçer: "*Kant doğabilimlerinin bir kuramını sunmak değil, aksine metafiziğin, yani ontolojinin sorunsallarını göstermek istiyordu*". Kısacası: Kant Yeni Kantçı değildi, kökten ontologdu. Tıpkı benim gibi, Heidegger gibi.

Cassirer şimdi açıkça savunmaya geçer. Cohen'i feda etmek mi? Mevcut şartlar altında asla mümkün değildir. Yani en iyisi Heidegger'e karşı Kant'ı sürmeli! Savunmasız kanat, etiktir. Etik, Kant için merkezi önemdeydi. Heidegger ise bu açıdan bomboştur. Cassirer: "*Kant'ın eserlerinin tamamı göz önüne alındığında, büyük sorunlar açığa çıkar. Bu sorunlarından biri, özgürlük sorunudur. Bu benim için de daima asıl başlıca meseleydi: Özgürlük nasıl mümkün olabilir? Kant der ki: Bu soru anlaşılamaz, sadece özgürlüğün anlaşılmazlığını anlayabiliriz.*"

Özü: Kant metafizikçiydi, ama ontolojinin değil etiğin hizmetinde! Söz konusu olan varlık değil, eylemde bulunan sonlu insandı. Oysa Kant için tam da etikte bir açılım, bir aşma vardır — üstelik de üretken olarak, metafiziğe doğru, diye açıklar Cassirer: "*Kategorik buyruk, ortaya konan kanun sadece insanlar için değil, akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olacak şekilde düzenlenmelidir. İşte burada aniden dikkate değer bir geçiş vardır (...) Böyle bir erdemlilik, görünüşler dünyasının ötesine geçer. İşte o açılım noktasında gerçekleşen bu belirleyici metafizik olaydır.*"

Çok net: Sonluluk alanından sonsuzluğa, içkinlikten aşkınlığa doğru bir açılım. İşte Heidegger'in tam da bu konuda söyleyecek hiçbir şeyi yoktur! Bu da *Varlık ve Zaman*'ının, bütün varoluş analizinin, kökten ontolojisinin bütün tasarımının asıl sorununa işaret eder. Bir soru yumağı halinde: "*Heidegger bilme gücümüzün sonlu olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu güç görelidir ve bağımlıdır. Ama o zaman bir soru açığa çıkar: Böyle sonlu bir varlık nasıl olup da bilgiye, akla, hakikate ulaşabilir? (...) Bu sonlu varlık nasıl olup da kendi başına sonluluğa bağımlı olmayan nesneleri belirleyecek hale gelebilir?*"

Metafiziğin asıl sorunu budur! Kant'ın asıl sorusu budur. Bu Cassirer'in de asıl sorusudur. Peki Heidegger'in sorusu da

bu mudur? Cassirer şimdi topyekün taaruza geçer: "*Heidegger bütün bu nesnellikten (...) feragat etmek mi ister? Tamamen sonlu varlıklara sığınmak mı ister, yoksa bu alana doğru açılımı nerededir?*"

Çok iyi sorular. Hakikaten isabetli vuruşlar. Heidegger şimdi köşeye sıkıştı. Kant'la karşı çıkması gerekir. Ya da en azından Heidegger'in kendisiyle. Etik aslında onun özel alanı değildir, ama şartsa: "*Demek ki Cassirer, sonluluğun etik yazılarında aşkınlaştığını göstermek istiyor. Kategorik buyrukta sonlu varlıkların ötesine geçen bir şey vardır. Zaten buyrum kavramının kendisi de sonlu bir varlıkla içsel bir ilişki bulunduğunu gösterir.*"

Doğru! Bunu her çocuk anlar: Tanrının buyrumlara ihtiyacı yoktur, sadece sonlu akıl sahibi varlıklar bunlara muhtaçtır. Ayrıca Tanrının ontolojiye de ihtiyacı yoktur, bu da özü gereği "*sonluluğun bir göstergesidir,*" diye ekler Heidegger. Yani burada bir açılım yoktur, tam tersine. Heidegger şimdi Kant'ı yanına çeker: "*Daha yükseğe doğru bu geçiş de daima sonlu bir varlığa, bir yaratılmışa (melek) doğru bir geçiştir.*"

1929 yılında Davos'a gelinmiş, ama modern çağın en önemli iki Alman filozofu, sahneye çıkıp melekler için geçerli kategorik buyrum hakkında yargılar mı savuruyor? Gerçekten de öyle. Ama Heidegger için asıl nokta şudur: "*Bu aşkınlık da hâlâ yaratılmışlığın ve sonluluğun sınırları içindedir.*"

Yani Kant'ın aşkınlığı, bu sonluluğun üzerine eğilen, onunla sınırlı kalan, hatta ilk olarak aslında onun tarafından mümkün kılınan sadece içkin bir aşkınlıktır! Şimdi Heidegger üste çıkar: Kant'ı, metafiziği, yani dosdoğru felsefenin kendisini anlamak istiyorsak, sorgulamanın yönünü kökten tersine çevirmeliyiz: Asıl soru, sonluluktan sonsuzluğa nasıl gelindiği değildir. Daha ziyade anlaşılması gereken, varolanın aşkınlığından, dolayısıyla da varolanın biz insanlar için önceden kavranmışlığından, bütün bunların asıl kökeni olarak varoluşun sonluluğuna nasıl geçildiğidir! Bu da elbette doğrudan Dasein'ın varlığı sorusuna sürükler. Yani asıl soru şudur: "*Dasein'ın içsel yapısı nasıldır, sonlu mudur,*

yoksa sonsuz mudur?" Salondaki herkes Heidegger'in bu soruya verdiği yanıtları bilir: Dasein'ın içsel yapısı kökten sonludur ve içten dışa doğru zamansallığının olanaklarıyla belirlenmiştir. *Varlık ve Zaman*'ın çekirdeği budur.

Cassirer'in hâlâ sesi çıkmaz. Öyleyse Heidegger devam eder: "*Şimdi Cassirer'in evrensel geçerliliğe sahip ebedi hakikatler sorusuna gelelim. Hakikat Dasein'a göre görelidir dediğimde, (...) bu önerme (...) metafizikseldir: Hakikat sadece eğer Dasein varsa doğrudan hakikat olarak var olabilir ve hakikat olarak doğrudan bir anlamı vardır. Dasein var değilse, hakikat yoktur, doğrudan hiçbir şey yoktur. Aksine ancak Dasein diye bir şeyin var olmasıyla hakikatin kendisi de varoluşa ulaşır.*" Heidegger için bu önemlidir: Belli bir insanın ne düşündüğüne göre göreli olan, tek tek ifadelerin hakikati değildir, aksine hakikat kavramının, fikrinin kendisi, özü gereği varoluşun sonluluğuyla ilişkilidir, hatta hakiki kökenini bunun sonluluğunda bulur. Tanrı için bir hakikat sorusu yoktur, filler veya köpekler için de. Hakikat sorusu sadece Dasein için sorulabilir. Metafizik, Dasein'dan çıkar!

Buna karşı çıkmak güçtür. Peki bilinenin sözde sonsuzluğunun durumu nedir? Heidegger ortalığı biraz daha karıştırır: "*Buna karşı bir soru soruyorum: (...) Bu sonsuzluğu nereden biliyoruz? (...) Bu sonsuzluk, zamanın kendi içsel aşkınlığı temelinde mümkün olan bir şey değil midir?*" Zamanın kendi içsel aşkınlığı mı? Heidegger bununla ne demek ister? Basitçe: Akıp giden bir şey olarak zaman, sürekli kendisinin ötesinde bir şeye işaret eder, zaten Dasein açısından asıl özü de burada yatar: "Zaman, akan haliyle, sürekli kendi ötesine işaret eder, tam da bu Dasein için onun gerçek özünü oluşturur: Zamanın özünde içsel bir aşkınlık [yatar], zaman sadece aşkınlığı mümkün kılan şey değildir, aynı zamanda zamanın kendisi yatay bir karaktere sahiptir, gelecek davranışlarımda, hatırlama davranışlarımda, her zaman aynı anda şimdinin, geleceğin ve Olmuşluk'un (Gewesenheit) bir ufkunu araştırırım, burada bir (...) içinde her şeyden önce tözün kalıcılığı gibi bir şeyin oluştuğu bir zaman belirlenimi bulunur".

Aslında bu pek de karmaşık değildir: Heidegger için zaman, dışsal bir şey ya da bir çanak değildir, aksine tüm deneyimlemenin temelindeki bir süreçtir. Ama sırf bu süreç, deyim yerindeyse özüne uygun olarak, asıl özünü oluşturan dinamiği, yani sürekli akış içinde oluşunu yadsıdığı için, Dasein kalıcı bir süreklilik, hatta ebediyet diye bir şeyin olduğu fikrine varır. Yani ebedi tözler metafiziksel bir görünüştür, Dasein'ın ruhundan çıkan bir yanılsamadır! Hakikatte sadece sürecin kendisi gerçektir. Süreç ise bir şey değildir, hele ki ebedi bir şey hiç değildir, aksine "vardır". İşte bu süreç başka her şeyi "verir". Sonuç olarak bu sürecin akışında var olan, oluşan ve geçip giden her şeyi verir. *Varlık ve Zaman.*

Bergson'la Proust da buna benzer şekilde bakar. Benjamin de. Husserl de. William James de. Kardeşi Henry de. Alfred North Whitehead de. Virginia Woolf da. James Joyce da. Salvador Dali de. Charlie Chaplin de... Bu fikir, yirmili yılların ruhunu belirler. Çağının bir ürünüdür! (Başka ne olabilir ki?) Fakat buradan tüm radikalliğiyle doğru metafiziksel sonuçları çıkarmak gerekir. Şimdi Heidegger'in dili çözülmüştür. Artık Kant'ın lafı yoktur. Heidegger için tek önemli olan şudur: "*Olanakları dikkate alarak varlık anlayışından Dasein'ın zamansallığını çıkarmak. Ve bütün sorunlar buraya odaklanır. Ölümün analizi bu yönde Dasein'ın radikal zamansallığını çıkarma işlevine sahiptir (...) Korkunun analizinin tek işlevi (...) şu soruyu hazırlamaktır: Dasein'ın hangi metafiziksel anlamı zemininde, insanın hiçlik diye bir şeyin karşısına çıkarılması mümkündür? (...) Sadece hiçliği anladığım ya da korktuğum zaman, varlığı anlama imkânına sahibim (...) Ve nedenin kökeni sorusu, varlık ve hiçliği anlamanın birliğinden kaynaklanır. İnsan neden neden diye sorabilir ve neden sormak zorundadır?*"

İşte metafiziğin konusu budur. Varlığın deneyimi, hiçliğin deneyimine bağlıdır. Tüm sorgulamanın temelsiz temelini oluşturur. İnsanı insan olarak var eder, onu ilk olarak asıl varoluşa getiren odur! İnsan, varlığın temelindeki bu hiçlik deneyimine açık tek varlıktır. Yani ebediyen sorgulayan bir köken. Yalnızca nihaye-

tinde tutarsız sorularıyla haddini aşan, ama kazandığı bilgilerle hiç aşırıya kaçmayan.

Cassirer'den hâlâ ses çıkmaz. Öyleyse devam. Hep ileri. Heidegger şimdi özgürlük konusunda da fırtına gibi karşı saldırıya geçer: "*Cassirer diyor ki: Özgürlüğü kavramayız, sadece özgürlüğün kavranamazlığını kavrarız... Ama buradan belli ölçüde usdışılık sorununun olduğu yerde kaldığı sonucu çıkmaz, aksine özgürlük teorik kavrayışın konusu olmadığı, aksine felsefenin konusu olduğu için, bu özgürlüğün sadece özgürleşme olduğu ve olabileceğinden başka bir şey demek değildir. İnsanın içindeki özgürlükle uyumlu tek ilişki, insanın içindeki özgürlüğün kendini özgürleştirmesidir.*

Yani özgürlük edimsel bir hakikattir. Böylece de özü gereği önceden verili zamansız bir kanuna değil, nihayetinde şu anda verilen temelsiz bir karara bağlıdır, kendi iradesiyle karar almaya! Bu hâlâ Kant'a uygun mudur? Hâlâ Kant mıdır? Tam Alman usulü, metafiziksel, hakiki Kantçı Kant mıdır?

Adı aktarılmamış bir öğrenci acıyıp Cassirer'i tekrar ringe davet eder. Soruları çok basittir. Ve doğrudan merkezi hedef alır.

"*Cassirer'e sorular:*

Hangi yol insanı sonsuzluğa taşır? Ve insan nasıl sonsuzluktan pay alabilir?"

Korkudan özgür olmak hangi ölçüde felsefenin görevidir? Yoksa insanı düpedüz radikal olarak korkuya teslim etmek felsefenin görevi değil midir?"

Cassirer dahil salondaki herkes, artık mevziden çıkmasının zamanı geldiğini hisseder. Hiç tereddüt etmez, içinde ne varsa dışarı döker. İnsanı hangi yol sonsuzluğa mı taşır? "*Bu, form aracılığıyla olabilir, başka türlü değil. Formun işlevi budur, insan varoluşunu forma dönüştürerek, yani içinde bulunan tüm deneyimleri,*

herhangi bir nesnel şekle dökmek zorunda kalarak, bu şeklin içinde kendini öyle nesnelleştirir ki böylece, gerçi çıkış noktasının sonluluğundan radikal olarak özgür kalamaz (çünkü bu çıkış noktası hâlâ kendi sonluluğuyla ilişkilidir), ama sonluluğundan çıkıp büyüyerek, sonluluğu yeni bir şeyin içine sürükler. İşte içkin sonsuzluk budur."

Cassirer'in sembolik formlar felsefesinin metafiziksel çekirdeği budur: İnsanın kendi deneyimlerinin sembolik formlar halinde cisimleşmesi, kendi sonluluğunun ve belki de sonluluğun kendisinin sınırlarını aşan, kendi başına duran bir âlem yaratır. Örneğin mantık, matematik âleminde olduğu gibi (...) sembolik form sistemleri kültürel bir varlık olan insan tarafından yaratılır, ama kanunları ve geçerlilikleri açısından tahminen onunla sınırlı değildir. Öyleyse: *[İnsan] sonsuzluğa sadece bu formda sahiptir: 'Bu tinsel âlemin kadehinden sonsuzluk ona doğru akar.' Bu hayaller âlemi, metafiziksel bir tinler âlemi değildir: Gerçek tinsel âlem, onun [insanın] kendi yarattığı zihinsel dünyadır. Onun bunu yaratabilmiş olması, sonsuzluğunun mührüdür."*

Bir kez daha, dara düştüğünde hep yaptığı gibi hep aynı bileşim: Kant – Goethe, Schiller, Goethe – Kant. Yeter mi bu? En azından pek de radikal görünmez. Hatta 1929'da biraz yavan kaçar. Ama her halükârda idealizmin tecessümüdür, üstelik de "tam Alman usulü" (tabii bu kavramın bir anlamı varsa). Üstelik doğru da olabilir. Cassirer buna inanır. Bunun için kefeni giyer. Neyse odur. Başka türlü olamaz.

Şimdi de korkuya gelelim — ve felsefeye: O ne der bu işe? Cassirer tüm gücünü toplar, doğrulur: "*Bu tamamen radikal soruya, sadece bir tür itirafla yanıt verilebilir. Felsefenin görevi, insanı olabildiği kadar özgür kılmaktır. İnanıyorum ki bunu yaparken, onu belli bir anlamda sırf keyfiyet olarak korkudan da radikal olarak kurtarır. Heidegger'in açıklamalarından da sonra, sanırım (...) özgürlük aslında sadece ilerleyen bir kurtuluş yolunda bulunabilir, ki bu zaten onun için de sonsuz bir süreçtir. (...) Anlamın, hedefin gerçekten de bu anlamda kurtuluş olmasını istiyorum:*

'Dünyeviliğin korkusunu üzerinizden atın!' Benim benimsediğim idealizmin tavrı budur!"

Nefesler tutulur. Duygulanılır. Gergin bir bekleyiş. Heidegger nasıl tepki verecek? Felsefenin asıl görevi ona göre nerede yatar? Asıl kurtuluş, açılım nerededir? Heidegger'e göre hiçbir şey sürekli kılınıp güvenceye alınamaz, bu kadarını herkes anlamış olmalı. Sorgulamanın kendisi bile. Bilakis Heidegger'e göre insan "*nihai anlamda (...) o kadar rastlantısaldır ki, Dasein'ın var olmasının en yüksek biçimi bile sadece yaşam ile ölüm arasındaki Dasein süresinin son derece az ve ender anına indirgenebilir, öyle ki insan sadece çok az anda kendi olasılıklarının doruğunda varolur, bunun haricindeyse varolanların ortasında hareket eder.*"

Yani felsefede asıl önemli olan bu anlardır. Bu yüzden Heidegger şöyle devam eder: "*İnsanın özünün ne olduğu sorusu (...) sadece felsefenin merkezi sorunsalının güdümünde olduğu için bir anlama ve haklılığa sahiptir, insanı kendisinin ötesine ve varolanın bütününün içine sürükleyerek, orada tüm özgürlüğüne rağmen insana kendi Dasein'ının hiçliğini açar, ki bu hiçlik kötümserlik ve bunalım için bir vesile değil, asıl başarının sadece bir direncin bulunduğu yerde olduğunu ve felsefenin görevinin, yalnızca zihninin eserlerini kullanan bir insanın çürük tarafından, belli ölçüde insanı kendi kaderinin çetinliğine geri fırlatmak olduğunu anlamak için bir vesiledir.*"

Yumruk gibi tezler. Sessizlik. Bunlar nasıl bir araya getirilebilir? Karar kimden yanadır?

Filozof Cassirer'in istediği: Yaratıcı kültürel varlıklar olarak korkuyu üzerinizden atın, sembol değiş tokuşunu paylaşarak ilk baştaki sıkışmışlıktan ve sınırlarınızdan kendinizi kurtarın!

Filozof Heidegger'in istediği: Kültürü özünüzün çürük bir tarafı olarak üzerinizden atın ve hiç gerekçesiz fırlatılmış varlıklar olarak, ki öylesiniz, varoluşun insanı hakikaten özgürleştiren kökenine tekrar tekrar dalın: Hiçliğe ve korkuya!

Davos, yüzyılın tartışması, on yılın damıtılmış hali. Neredeyse patlayacak kadar gerilmiş bu tartışma, 26 Mart 1929'da aynı

ebedi soruya kökten farklı olan iki yanıt verir: Felsefe yapmanın özü nerede bulunur? Ya da tabii: İnsan nedir?

Kronik ölçüde iyi niyetli Cassirer bile artık bir ortak paydada buluşma imkânı göremez: "*Salt mantıksal savlar sunarak pek bir şeye ulaşılamayacak bir noktada bulunuyoruz.*" Heidegger bunu zaten hep biliyordu! Zaten esasında söz konusu olan savlar değil, sıçrama cesaretini bulmaktı! Fakat bu cesareti bulmak için insana ölçüp tartmak ve uzlaşı aramak kadar ayak bağı olan başka bir şey yoktur: "*Sırf aracılık etmek, asla üretken bir ilerleme sağlamayacaktır.*" Heidegger şimdi Cassirer'den salondaki öğrencilere dönerek son sözünü söyler: "*Önemli olan, bu tartışmamızdan bir şeyi anlamanızdır: Felsefe yapan insanların tavırlarının farklılığına odaklanmayın, Cassirer veya Heidegger'le meşgul olmayın, aksine metafiziğin merkezi sorununu tekrar ciddiye alma yolunda olduğumuzu hissedin.*"

Muhtemelen tam olarak anlamamış olsalar da en azından hiç olmazsa hissetmişlerdi. O şeyi. Uçurumu. Toptan gerçekliğe doğru giden yolda ilk zaruri adımı! Öyle olmuş muydu?

Evet, hissetmişlerdi. Uçuruma doğru ilk adımı atmışlardı. Kalplerinin en derininde. En azından çoğu. Heidegger salonu gönüllerin galibi olarak terk eder.

Yaraları Sarmak

İlk duyan Elfride olmalıdır: "Demin Cassirer'le iki saatlik bir tartışmadan çıktım, çok güzel geçti ve öğrenciler üzerinde içeriğinin dışında büyük bir etki de uyandırdı."[13] Fakat Elisabeth Blochmann'a yazdıklarının gösterdiği üzere, Heidegger aradan zaman geçtikçe fikrini biraz değiştirmişti: "Cassirer tartışmada son derece kibar ve neredeyse fazla nazikti. Bu yüzden çok az direnişle karşılaştım, bu da sorunları ifade ederken gereken keskinliği vermemi engelliyordu. Esasen sorular açık bir tartışma için fazla zordu. Özet olarak sadece, tartışmanın şeklinin ve akışının örnek olabilmesi kalıyor."[14] Bir kez daha görülür ki: Önderlik etmek, Heidegger'in yeni savıdır. Davos'taki günlerin ana fikri budur. En azından onun için.

Aslında gerçek bir muharebe de olmamıştı, hatta hakiki bir savaş bile. Eldivenlerini çıkarmamışlardı, kasklarını da. *Neue Zürcher Zeitung*'un muhabiri de biraz canı sıkılmış bir ton katarak, hayal kırıklığı içinde haber vermişti: "İki dünyanın çarpışmasını izlemek yerine, olsa olsa çok kibar bir insanla, kibar olmak için korkunç ölçüde çaba gösteren çok hiddetli bir insanın monolog konuşması sırasında sahnelenen tiyatronun keyfine varıldı. Buna rağmen tüm dinleyiciler çok etkilenmiş gibi yapıp, orada bulundukları için birbirlerini tebrik ettiler."[15]

Hiç olmazsa öğrencilerin genç kesimi tartışmayı o kadar heyecan verici bulmuş gibi görünüyordu ki, Davos zirvesinin kapanış akşamı bir kez daha mizahi bir biçimde sahneye taşımıştı. Emmanuel Levinas beyaz kül serpip Cassirer'in rolünü üstlenmişti. Cassirer'in idealist eğitim ideallerinin ne kadar eskimiş olduğunu teatral olarak ifade etmek için, taklit sırasında pantolonunun ceplerinden sürekli kül serpelemiş ve aynı anda kekeleyerek, "Humboldt, eğitim, eğitim, Humboldt..." diye bağırmıştı (Bir insanın ömrü boyunca utanç duyacağı bir şey varsa, Levinas'ın bu hali kesinlikle bunlardan biriydi." Aradan sadece iki ay geçtikten sonra, haziran 1929'da Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi*[16] çıkar — sunduğu tezlerin kitap halinde bir açılımı. Cassirer 1932'de bir kez daha Heidegger'in Kant yorumuna yazılı olarak değinecektir, ama bunun dışında tartışma hakkında başka bir yorumu aktarılmamıştır. Muhtemelen olayı yeterince önemli görmemişti. Ya da yıllar sonra, önemli olmaktan çok acı verici bulmuştu. Her neyse, ömrü boyunca bu konuda sustu. Tartışmadan sonra bir grup öğrenciyle birlikte Davos'tan ayrılarak, Sils-Maria'daki Nietzsche Evi'ne günübirlik bir gezi düzenledi. Heidegger onlarla gitmedi. Karlarla kaplı yamaçlardan kaymayı tercih etmişti.

İlkbahar Hisleri

Mart 1929'un son günlerinde Martin Heidegger Davos'taki Hotel Belvedere'de ikinci Kant konferansını verir ve gripten yatan Ernst Cassirer orada ilk defa hasta yatağından kalkarken, Walter

Benjamin acilen yetkin bir İbranice öğretmeni arar. 23 Mart 1929'da Kudüs'te uzun zamandır sabırsızlık içinde buna dair bir haber bekleyen Gerhard Scholem'e, "Her gün alacağım dersler başlar başlamaz Dr. Magnes'e yazacağım," diye söz verir. Yani o ilkbahar ciddi sorunlar vardır, ama normalde olduğundan çok daha az. Çünkü Benjamin'in fiyaskolarla kaplı kariyer yoluna bakıldığında, geçen on iki ay yetişkinlik döneminin tartışmasız en başarılı dönemidir: Trajedi çalışmasının yanında *Tek Yön* de ocak 1928 sonunda gerçek bir kitap olarak çıkmış ve eleştirmenler arasında yoğun, hatta çoğunlukla olumlu bir tepki toplamıştı. Hatta Berlin'deki Potsdam Köprüsü yakınındaki bir kitapçı, vitrininin tamamını Benjamin'in toplu eserleriyle kaplamıştı — bunun yanında Benjamin'in karakter sahibi başının, Jula Cohn tarafından yapılmış bir büstünü de. Ülke çapında bin adeti geçmeyen satış rakamları mütevazı bir çerçevede kalsa da Benjamin bir yıl içinde kendine mahsus, genel kabul görmüş bir yazar makamına çıkmıştı.

Üç Yüz Kuruşluk Opera

Benjamin eleştirmenlik rolünde de belirgin ölçüde sağlam bir yer edinir. Hem Willi Haas'ın yönettiği *Literarische Welt* hem de *Frankfurter Zeitung*'un Siegfried Kracauer yönetimindeki kültür eki artık onu yazar olarak sabitlemiştir. Hatta biraz daha yakından bakıldığında, Benjamin artık söz konusu medyada birbirinin eserlerinin reklamını yapmaya bile cüret eden, başlı başına bir kültür eki çetesinin sabit bir üyesi, hatta fikir veren merkezi olmuştur. Kracauer Benjamin'i yorumlar, Benjamin Kracauer'i, Bloch Benjamin'i, Benjamin Bloch'u... Hatta tanıdıkları arasında hâlâ "Wiesengrund" adıyla çağrılan Adorno'nun bile bu çevreyle sıkı bağları vardır.

Şimdi Hessische Rundfunk radyo programı için yorum yazmaya bile başlamış Benjamin, hayatında ilk defa kendisine maddi güvence sağlayan bir profesyonel ağ kurmuş gibi görünür. Hatta o günlerde geçim sıkıntısı çeken (Jula Cohn'un kardeşi) Alfred Cohn gibi ar-

kadaşlarının redaksiyon kurullarına erişmesi için aracılık edecek kadar kendini güçlü hisseder — ama onu aynı zamanda bu yaşam biçiminin tartışmasız zorluklarına karşı uyarır da: "Yıllar süren bir bekleme süresini atlatmadan edebiyatla ayda üç yüz Mark bile kazanmak imkânsız, bu da asla güvenilir bir asgari gelir değil."[17]

Benjamin ne dediğini iyi bilir. Ama nihayet her şey istediği yönde gidiyormuş gibi görünür. Rowohlt eleştirilerinin en iyilerini ayrı bir cilt halinde toplamak ister. Bir de "Seçme Akrabalıklar" hakkındaki denemesi de vardır. Kracauer yakında Berlin muhabiri olacaktır. Adorno ile Bloch da artan sıklıkta başkentte boy gösterirken, Benjamin Bertolt Brecht ve Helene Weigel'in etrafında toplanmış son derece seçkin gruba kabul edilmiştir.

Brecht'in sınıf savaşı tiyatrosu, 1928 sonbaharında *Üç Kuruşluk Opera*'sının Berlin Tiyatro Topluluğu'ndaki prömiyerinden sonra nihayet eşiği aşmıştı. Henüz otuz bir yaşındaki dramaturji dehası, şimdi Almanya'da en büyük umutları beslemektedir, tabii hepsinden önce sosyal devrimci nitelikli umutları. Politik açıdan sol güçler mayıs 1928'deki milletvekili seçiminden açıkça güçlenerek çıkmış, Nasyonal Sosyalistlerse yüzde 2,59 oy oranına inmiştir. Yani özü gereği bir devrim beklentisi içinde yaşayan komünist cenapta açıkça hissedildiği sanılan bir şeyler olmaktadır.

Benjamin de bu aylarda gitgide artan bir kararlılıkla kendini bu hareketin bir parçası olarak görür. Onun içinde de büyük bir şeyler kıvranmakta, içindeki yaratıcı peri gitgide daha güçlü bir sınıf savaşı rüzgârı estirmektedir. İlk başta küçük bir çalışma olarak planladığı "Paris Pasajları" hakkındaki eseri, artık edebi üretiminin tamamına hâkim bir boyuta ulaşmıştır: Henüz mayıs 1928'de, "Paris Pasajları üzerine çalışmam gitgide daha bir muammalı, baskın bir çehreye bürünüyor ve gündüzleri ona en uzak kaynaklardan su getirmezsem, gecelerimde küçük bir canavar gibi bağırıyor. Bir gün salıverecek olsam Allah bilir ne yapar"[18] diye tespit eder. Bir yıl sonra da bir şey değişmemiştir. Berlin'deki devlet kütüphanesinde ayrıntılı araştırmalar şekline bürünen çalışması neredeyse tüm zamanını almaktadır. Asıl üzerinde çalıştığı şey,

"Pasajlar"dır. Bu dönemdeki tüm diğer piyesleri ve ücretli yazıları, bu projenin ardına itilir, olsa olsa orijinal gibi görünen birer tali ürün düzeyine indirilir.

Örneğin mart 1929'da Benjamin *Literarische Welt* için iki büyük deneme üzerinde çalışırken olduğu gibi: Bunların biri Proust'un tüm yapıtlarını ele alır: "Proust İmgesi Üzerine."[19] Diğeriyse çağdaş Fransız sürrealizminin 1919'dan beri gelişimini: "Sürrealizm — Avrupa Dehasının Son Enstantane Fotoğrafı."[20] Benjamin'in (ve ele aldığı yazarların) düşüncesinin artık nasıl bir tutarlılıkla çıkış noktası olarak, taşralı bir insanın bu şekilde bilmediği ve anlayamayacağı, metropolün sürekli hızlanan deneyimlerini aldığı her satırda hissedilir.

Her iki metin de o ilkbahar klasik bir Benjamin işine döner. Yani seçilmiş olan yazarlar, bu sefer de Benjamin tarafından hep kendi kişisel yaşam görüşünün ve araştırmasının ilgi odakının ışığında ele alınır.

Bu ilgi odakları 1929'da hangi sorulara yönelmektedir? Bir yandan zamanın özü ve buna bağlı sonluluktan sonsuzluğa doğru bir açılım olasılığı sorusuna. Bir yandan burjuva çürümüşlüğünün büründüğü şekli olgusal olarak kavrama ve karar anlarıyla şekillendirme sorusuna. Bir yandan özgürlük ve buna bağlı çağdaş büyük şehir yaşamının gerçekte var olan şartları altında hakiki bir (kendini) bilme olasılığı sorusuna.

The Doors

Yani Davos'taki konu yelpazesinin tıpatıp aynısı, ama tek bir farkla: Alan olarak Fransız edebiyatı, Alman eleştirmene –Benjamin'e göre– tam da kültürel olarak yarı mesafeli durmasından dolayı özel bir anlayış kazandırır. Çünkü Proust ve hepsinden önce Sürrealizm söz konusu olduğunda, "Alman gözlemci (...) kaynakta değildir. Bu onun için bir şanstır. Vadide durur. Hareketin enerjisini tahmin edebilir. Bir Alman olarak zekânın, daha doğrusu humanist özgürlük kavramının krizini çoktandır tanıyan bu gözlemci için bu hareketin içinde ebedi tartışmalardan, ne pahasına olursa olsun

bir karara varmak için nasıl azgın bir iradenin doğduğunu bilen, bu hareketin anarşist bir muhalefetle devrimci disiplin arasındaki son derece saldırıya açık konumunu kendi bedeninde hissetmiş bu gözlemcinin, en yüzeysel dış görünüşe göre bu hareketi 'sanatsal', 'şiirsel' saymasının bir mazereti yoktur."

Benjamin bu pasajda ilk etapta kendi kendini yargılar. Çünkü daha yirmili yılların başlarında Sürrealistlere ve Dadacılara bakışı tam olarak böyleydi. Trajedi kitabının gölgesinde bunları yitik, çürük bir dönemin sanatsal bozulma alametleri olarak anlıyordu. Kendi döneminin. Şimdiyse onun gözlerini açmışlardı. Sürrealizm gerçekte bir sosyal devrimci harekettir! "Bu grubun yazılarında [söz konusu] olan edebiyat değil, bambaşka bir şeydir: Bildiri, slogan, belge, blöf, sahtecilik". Sürrealizm "teorileri" değil, "deneyimleri" ele alır. Üstelik de kapitalist büyük şehirdeki öznenin metalaşmasının *ve* yabancılaşmasının, anlam ile anlamsızlık, gerçeklik ile hayal, sarhoşluk ile ayıklık, uyanıklık ile uyku, sanat ile reklam arasındaki sınırın artık açıkça çizilemeyecek kadar belirsizleştiğini açığa çıkaran tamamen gündelik deneyimler.

Başka bir deyişle: Yirmili yılların asıl özgürleştirici, asıl devrimci *Realizmi*, başlangıçta sadece *Sürrealist* olabilir! Benjamin'e göre eğer bu son derece sıradanlaşmış sarhoşluk halinin en dolaysız ifadesini şekillendirerek, kendi deyimiyle *"dünyevi bir aydınlanma"*nın[21] kapılarının açılması sağlanabilirse, bu Sürrealizmin amacına ulaşılmış olur. Benjamin'in 1928'den beri denediği ve tabii Sürrealistler için de fikir babaları Rimbaud'dan beri belli bir rol oynayan esrar ve diğer keyif verici maddeler, bu aydınlanma yolunda "ilk dersi verebilir". Ancak asıl özgürleştiren sarhoşluk, "dünyevi aydınlanma"nın asıl devrimi koşullayan olayına çıkan yol, çılgınca hızlanmış büyük şehir hayatının bir uyuşturucu halini almış olan deneyimlerine teslim olmaktan başka bir yerde yatmaz. Artık kendisi de manifesto tarzında yazmaya başlayan Benjamin: "Sarhoşluğun güçlerini devrime kazandırmak, işte Sürrealizm tüm kitaplarında ve girişimlerinde bunun için uğraşır. (...) Bunlar (...) şeylerin içinde gizli olan 'ruh hali'nin muazzam güçlerini patlatır.

Tam en önemli karar anında en son çıkan ve herkesin dilinde olan şarkılar tarafından belirlenen bir yaşam acaba ne şekil alırdı dersiniz?"[22]

Ama Benjamin manifesto tarzının aslında gerektirdiği ünlemi koymaktan yine de çekinir. Aynen "Proust'un İmgesi"nde, Proust'un eserlerinde nihayetinde komünist dünya devrimini hedeflediğini iddia edecek kadar ileri gitmediği gibi. Ama tabii ki Benjamin için Proust'un eserinde, ebediyen arkadan gelen anımsama kipinde, "dünyevi aydınlanma" anlarını göze kestirmekten başka bir şey söz konusu değildir:

> [Proust'un] öyle çılgınca aradığı neydi: Bu sonsuz çabaların temelinde ne yatıyordu? Esas olan tüm yaşamların, eserlerin, eylemlerin, aslında ait oldukları kişinin varlığının en sıradan, en kaçamak, en duygusal ve en zayıf anları olduğunu söyleyebilir miyiz? (...) Proust'ta da sarsılan bir kalkanın altında, ardında bizi ebediyet ve sarhoşluğun beklediği bir eşiği geçen konuklar gibiyiz (...) Fakat bu ebediyet Platoncu değil, ütopik bir ebediyettir: sarhoşluk doludur (...) Proust'un bazı yönlerini açtığı ebediyet, sınırsız değil, çarpık bir zamandır. Proust'un asıl katkısı, zamanın en gerçek, ama aynı zamanda en çarpık halinedir. Bu ise hiçbir yerde; içten, anımsamada ve dıştan, yaşlanmada olduğu kadar yapmacıksız hâkim değildir.[23]

Ve tabii ki Proust'un bütün bu evreni, sürekli en derin anımsama tabakalarıyla tamamlanmış bir var olma arasındaki eşiğin üzerinde kaldığı için, hayal ile gerçeğin, olgu ile kurgunun, bilinçli ile bilinçdışının, verilen ile yapılanın, tastamam sahtelik ile en dokunulmamış otantikliğin artık düpedüz isabetli olarak ayırt edilemediği bir dünya olarak görünür: En hakiki duyumsama, yani kurtuluş anları bile, yaratılışın temelinde dışsal ve içsel olarak işaretlere bağlı bir anlam çabalamasının çürük eserlerinden başka bir şey

olmama şüphesi taşır. Gündüz ile gece, uyanış ve düş görme, varlık ve görünüş (...) sınırlar artık geri dönülemez şekilde bulanıktır.

Gaz Lambası

Benjamin'in mart 1929'daki metafiziksel-devrimci yaratım aşamasından alıntılanan bu metinlerin, doğrudan Davos tartışmalarına sözlü bir müdahale olduğu tasavvur edilebilir. Aslında bunları, 1929 başlarında Benjamin'in *Pasajlar* eserinin temel mimari ilkesi olarak ortaya çıkmaya başlayan kolaj tekniğine uygun olarak, Davos'un tartışma protokollerine eklemek gerekir. Bu durumda şöyle bir şey ortaya çıkardı: Heidegger en doğal şey olan korkunun varoluşu kurtaracağına güvenirken, Benjamin yapay cennetlerin sarhoşluğuna yaslanır; işten çıkış saatinde trafikteki araçların vahşi patırtısı Benjamin'de, Kara Orman tepelerindeki bir fırtına deneyiminin yerini alır; hedefsiz gezinmek pistlerde uçuruma kaymanın; dışsal şeylerde çözülüp gitmek içe kapanmanın; keyfiymiş gibi görünen dağınıklık tefekkür içinde toparlanmanın yerine geçer; uluslararası proleteryanın kökleri koparılmış, hakları çalınmış kitleleri de memleketine kök salmış halkın... Fakat ikisi de hem Benjamin hem de Heidegger, canla başla bir devrimci dönüşümü özler. Modernliğin tek yönlü sokağından çıkılsın, yeter! Yanlış yöne sapılmış sapağa geri dönülsün. Bu amaç uğruna hangi kaynaklardan ve geleneklerden kaçınılması gerektiği sorusu hakkında ikisi de tamamen hemfikirdir: Burjuva eğitiminden, sözde özgürlükçü temel düzenlerden, gösterişçi ahlak ilkelerinden, Alman entelektüel idealizminden; akademik felsefeden; Kant, Goethe, Humboldt'tan...

Köken düşünürü Heidegger 1929'da bir teşhis koymak için geriye baktığında, felsefenin başlangıcını, hâlâ mümkün bir uyanışın kutsal "mekânı" olarak görür. Bu mekân Dasein'ın derinlerindedir, zamansallığın ta kendisinin özü tarafından zamansız olarak emniyete alınmıştır. Benjamin'in materyalist tarih kavramı için bu seçenek mevcut değildir. Tarihin kendi içindeki ölümcül kökeni, sahte görünümlere fiili girişi göstermeli ve bunu mümkün olduğunca somut bir şekilde elle tutulur hale getirmelidir.

Benjamin 1929'da bir kez daha, çağının hakikat dışı, her şeyi sahteleştiren ruhuna ne zaman, nerede ve neyle dalındığını kesin olarak gösterebileceğini sanır. Paris'te, 19. yüzyılın başkentinde. Üstelik de bir kişi veya bir kitap kılığında değil, demirden ve çelikten yeni bir bina biçiminde: Yaklaşmakta olan meta kapitalizminin suni ışıkla aydınlatılmış mucize mekânlarının ebedi aydınlık ışığı altındaki Paris pasajlarında. Bu vitrinlerde emtianın, şekillerin ve sembollerin tüm o ayrıksı dünyası, hemen yan yana, nihayetinde satın alınmak üzere sınayan gözlerin önüne serilir. Ne tam bir iç mekân ne de sokağın bir parçası olan bu pasajlar, mekânsal olarak kasten her türden temel ayrımı dümdüz eden eşik bölgeleri olarak tasarlanmıştır. Yarı mağara, yarı ev, yarı koridor, yarı oda.

Bu pasajlar hep dolu, hep yeniden düzenlenen vitrinleriyle, içlerinde hedefsiz gezinen fani bireylerin içinde sonsuz bir erişilebilirlik hissi uyandırır ve bu duygu kısa sürede içten dışa doğru dünya hissiyatının içine sızarak onu uyuşturur. Gelecekte kurtuluşa doğru bir pencere açık kalacaksa, bu pasaj düzenlemesini tüm derinliği ve keskinliğiyle kavramak gerektir. Üstelik de şu soru anlamında: Pasajların mümkün olmasının somut maddi koşulları nerede yatar ve yatmıştır? Projenin başlangıcı olarak:

> Paris pasajlarının çoğunluğu 1922'den sonraki on beş yıl içinde ortaya çıkar. Bunların meydana gelmesinin ilk koşulu, tekstil ticaretindeki patlamadır. Bina içinde büyük mal stoklarına sahip ilk moda mağazaları olan magasins de nouveautés görülmeye başlar. Bunlar alışveriş merkezlerinin öncüleridir (...) Pasajlar lüks mal ticaretinin merkezidir. Bunların tasarımında sanat, tüccarın emrine girer. Çağdaşlarımız bunlara hayran olmaktan bıkmaz. Bunlar uzun süre yabancılar için bir cazibe noktası olarak kalacaktır. Bir 'Resimli Paris Kılavuzu' der ki: "Lüks endüstrisinin yeni bir icadı olan bu pasajlar, sahipleri bu gibi spekülasyonlara girmek için bir araya gelmiş olan koskoca ev kütleleri boyunca uzanan, camla kaplı, mermer kaplamalı birer koridordur. Işığını yukarıdan alan bu koridorların iki

tarafında en zarif dükkanlar sıralanır, yani böyle bir pasaj aslında küçük çapta bir şehir, hatta bir dünyadır." Pasajlar ilk gaz lambasının gösteri sahnesidir.

Pasajların ortaya çıkmasının ikinci koşulu, demiryollarının başlangıcıdır. İmparatorluk bu tekniği, mimarlık sanatını eski Yunan tarzında yenilemek için bir fırsat olarak görmüştü.[24]

Pasajlar eserinin ilk taslağı böyle başlar. Benjamin'in daha en başta her şeyi belirleyen felsefi işaretleri koyma işini, keyfiymiş gibi görünen bir eserden (hem de bir seyahat kılavuzundan) keyfiymiş gibi görünen bir alıntıya bırakması, bu eseri taşıyan kolaj tekniği hakkında çok şey söyler. Çünkü Benjamin'in alıntıladığı Paris kılavuzundaki bu makalenin yazarı bunu mahsus idrak etmiş ve muhtemelen bilinçli olarak kastetmiş olmasa da bu kılavuzun tarifinde, metafiziğin tüm tarihçesi yansıma bulur. Deyim yerindeyse metafizik sanki magazin diline dökülür, sanki cin çarpmış gibi garip bir şekilde yeni bir hayat bulur: Tıpkı Platon'un mağarasındaki gölge oyunları gibi, pasajın derin aynalı koridorlarındaki mal gösterileri "ışığını yukarıdan alır", yapay bir ateş şeklinde ("gaz lambası"). Tıpkı Leibniz'in "monadoloji"sinde olduğu gibi penceresiz bu pasajlar "minyatür bir dünya" oluşturur. Ve tam Kant'a (ve tabii ki Marx'a) uygun olarak koskoca ev kütleleri –demek ki bunlar da sadece görüntüden ibaret sahte yapılardır- boyunca uzanan bu tünelleri bir arada tutan, başka bir şey değil, sadece bu sahte amaç uğruna "bir araya gelmiş" sahiplerinin "spekülasyon iradesidir".

Sırf zamanın kendisinin şeyleri birbirine ekleyişinin akıl almaz biçimlerini kısa bir süreliğine görünür kılmak amacıyla birbirine kenetlenmiş ardışık metin monadları. Benjamin'in gerçekliğe bakışı. Ve yazmaya. Bilme anlamında anımsamaya.

Kendi Kendini İmha Eden Karakter

Benjamin 1929 başlarında hem düşünür hem yayıncı olarak yaratıcılığının doruk noktasındadır. Elbette bu, gerçekte var olan

kişiliğiyle tam da o anda, neredeyse metafiziksel derinliğe sahip çok çeşitli ve iç içe geçmiş rezaletlere bulaşmadığı anlamına gelmez. Ağustos 1928'in ilk günlerinde Berlin'deki dostundan şu mektubu alan Gershom Scholem, hangi musibetin ne şekilde başına geleceğini, herhalde ilk olarak tüm açıklığıyla idrak etmişti: "Siz Kudüslü ekselanslarının şart koştuğu üzere [İbranice] öğrenme başarılarım sıkı gözetim altında tutulurken Filistin'e yolculuğum kesin karara bağlandı. (...) Şimdi ayrıntılara geçelim. İlk önce geliş tarihim. Bu herhalde aralık ortasına ertelenecek. Bu ilk olarak, pasajlar çalışmamı Avrupa'yı terk etmeden önce sona erdirip erdiremeyeceğime bağlı. İkincisi sonbaharda Berlin'de Rus kız arkadaşımı görüp göremeyeceğime. İkisi de henüz belli değil."[25]

Tabii ki pasajlar çalışması 1928 sonbaharında hâlâ bitmemiştir. O dönemde daha yeni doğru düzgün ilerlemeye başlamıştır. Üstelik Benjamin 1929 martında bile İbranice'de en ufak bir ilerleme bile katedememiştir. Filistin'e geçiş tarihi de sabitlenmemiştir. Bu ise esasen, Asja Lacis'in eylül 1928'den itibaren Berlin'e üslenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Üstelik de oradaki Sovyet ticari ataşeliğinin film bölümüne resmi olarak atanmış, daha doğrusu "emredilmişti". Hem de "Proleter Tiyatrosu" grubunun üyesi olarak, "proleter yazarlar birliğiyle temaslar kurmakla"[26] görevlendirilmişti. Reich da tekrar ülkeye dönmüştü, ama şimdilik mesleki nedenlerle Münih'te kalmıştı.

Benjamin Asja'nın geleceğini duyduğunda, başka bir sevindirici haber daha almıştı. İbrani Üniversitesi'ndeki Dr. Magnes, Cassirer'in (ya da edebi mevki sahibi başka herhangi birinin) ikinci bir tavsiye olmaksızın, Benjamin'in bir yıllık dil kursunun yanında Kudüs'e yolculuk ve konaklama masraflarını da üstlenmişti. Aslında bu paralar, öğrenimindeki ilerlemeye bağlı olarak aylık dilimler halinde ödenecekti. Kudüs'te bulunan Scholem de bunu savunmuştu. Ne de olsa hem Benjamin'i fazlasıyla iyi tanıyordu hem de ilk başta ona kefil olmuştu. Ama hem Benjamin'i hem de Scholem'i büyük bir hayrete düşürecek şekilde, 1928 ekiminde –Asja henüz üç haftadır şehirdeyken– şunlar olur:

18 Ekim 1928

Sevgili Gerhard

Dr. Magnes'in M 3042 70/100'e gönderdiği çeki hemen aldığımı çok teşekkür ederek onaylarım. Lütfen ona benim adıma kalpten teşekkür et. Daha sonra benden doğrudan haber alacak. Daha fazlası birkaç gün sonra. Kalpten selamlar,

Walter[27]

Magnes, Scholem'e danışmadan, hatta ona bir haber bile vermeden bursunun tamamını –Benjamin'in bir yıllık kazancını– tek seferde çek olarak göndermişti.

Benjamin sadece iki hafta sonra Lacis ve kendisi için Düsseldorferstrasse'de geniş bir daire tutar. Birbirlerine iki ay bile katlanamazlar, ama her üç günde bir çıkan kavgalara rağmen, iyi niyetle ve kesenin ağzını da açık tutarak birbirlerine bağlı kalırlar. Lacis dairede kalır, Benjamin ise tekrar Delbrückstrasse'ye, bir kez daha işsiz kalmış karısı Dora'nın, oğlunun ve bir kalp krizinden sonra hasta yatan annesinin yanına döner. Hiç olmazsa şimdi parası vardır.

Bu dönemde Benjamin'in Brecht'le bağlantısını kuran Lacis olur. Lacis'in Berlin'deki entelektüel ortamlara, dolayısıyla da gece âlemlerine gözünü açan ise Benjamin. Benjamin'i kültür alanında etkin profesyonel bir devrimcinin yaşama ve davranış tarzıyla tanıştıran Lacis olur. Lacis'i o kültür ikliminde artık gayet iktidar sahibi olan çevrelerle tanıştıransa Benjamin. Piscator ve Kracauer, Klemperer ve Leo Strauss, Brecht ve Adorno. Buluşurlar, konuşurlar, tartışırlar, yeni projeler planlarlar. Artık Dr. Reich da onlara katılmışken, birlikte yirmili yılların asıl başkenti olan Berlin'in ikircikli gece hayatına dalarlar.

Orada her akşam yaşanacak ve hayret edilecek çok şey vardır. Örneğin Josephine Baker diye biri bambaşka bir şekilde epifani* anları yaratıyordu. "Gece yarısından sonra Paris Meydanı'ndaki Vollmoeller'e Baker'i görmeye gittik. Yine kimsenin diğerinin ne olduğunu bilmediği garip bir topluluk vardı (...) Farklı çıplaklık aşamalarında, adları anlaşılmayan ve 'kız arkadaş' mı, orospu mu, yoksa hanımefendi mi olduğu bilinmez kadınlar (...) Gramofonda kesintisiz eski moda şarkılar, Baker, dans etmek yerine divanda oturup birbiri ardına sosis ('hot dog') yiyordu, insanlar Prenses Lichnowsky'nin, Max Reinhardt'ın, Harden'in çıkmasını bekliyordu, ama onlar görünmüyordu. Bu şekilde saat üçe kadar sürdü, sonra ben çekildim."[28] Tam da ekim 1928 sonunda Erwin Piscator evinde bir partiye davet eder: "Gropius'un döşediği güzel, aydınlık bir daire, 'işlevsel', ama cazibeli, içindeki insanlar da hoş görünüyor. Gayet büyük bir cemiyet, kırk ila elli kişi, erkekler, kadınlar, gece yarısından sonra sayıları daha da artar; görünüşe göre bu âlem, Rus Yahudisi rejisör Granowsky'nin şerefine düzenlenmişti (...) Brecht'le tanıştım."[29] Bu satırlar Benjamin'den mi? Hayır. Ama olabilirdi. Bunlar girişken Harry Graf Kessler'in güncesinden alınmıştır. Çünkü bu adam hep olayların orta yerindeydi.

Her yerde Comedian Harmonists'lerin cazı çalar, artık Almanca da söylenir. Benjamin, Wiesengrund ve diğerleri, "ormanın dibiyle gökdelenler" (Kessler) arasındaki bu müzik ürünü hakkında ne düşünecekleri konusunda o günlerde kalıcı bir fikre varamaz.[27] Fakat Rus film sanatı hakkında tamamen hemfikirdirler: Hiç kuşkusuz hepsinden üstündür.

Benjamin Lacis'i, Kracauer'le temasa geçirir. Bu da parti kodamanlarının hoşuna gider. Bu konuda Lacis yakında Frankfurt'ta

* Almanca Epiphanie - Yunanca, Epiphaneia. Tezahür, görünme, ortaya çıkma. Hıristiyanlık terminolojisinde İsa'nın doğduktan sonra üç müneccime gösterilmesiyle dünyayı aydınlatacak kişinin geldiğinin onaylanmasına atıf yaparak ilahi bir varlığın görünmesi anlamına geliyor. Ama burada; ilham anları, manevi aydınlanma anı, insanın hayatının akışını değiştirecek düzeyde bir farkındalık anı ve bu anların bıraktığı tesir. –yhn

konuşacaktır. Ama ilk önce Berlin'de çağdaş Sovyet dramaturjisi hakkında şunları söyler:

> Bu konuşmayı, işsizler için büyük bir salonda tekrarlamayı teklif ettim. Devasa bir salon, tıklım tıklım doluydu. İşsizler dikkatle dinliyordu. Ama tam konuşmanın ortasında rahatsız edildim. Podyumun karşısında, girişte, "Moskova'nın kızıl ajitatörü, defol!" diye bağırıyorlardı. Salonun muhafızları içeri dalan SA'nın adamlarının karşısına çıktı. Kavga çıktı, muştalar şakırdıyordu. Sanki yerden fırlamış gibi Kızıl Cepheli oğlanlar bana doğru geldi. Yoldaş, korkma, ama hemen gitmen lazım, dediler. Becher kolumdan tuttu ve beni sahneden çıkardı. Beni merdivenlerden yukarı, merdivenlerden aşağı, bir avludan, bir sokaktan ve tekrar bir avludan geçirdi. Bir caddenin köşesine çıktık ve bir birahaneye girdik. Masaya oturduk, Becher sosis ve bira ısmarladı. Bunun sık sık olduğunu söyledi. Komünist organizasyonların olduğu yerde hemen SA da bitiyormuş. Ama Kızıl Cephe suratlarını yamultuyor."[30]

Benjamin'in dünyası bu değil. Hele onun tarzı hiç değil. Ama Lacis'in hemen bunun ardından anılarına eklediğine göre, "Benjamin pratiğe, dünyaya artık daha yoğun, daha kuvvetle bağlıydı. (...) Bu dönemde Brecht'le daha sık buluşuyordu. Proleter Yazarlar Birliği'nin işçi salonlarındaki kamuya açık toplantılarına giderken Benjamin neredeyse hep bana eşlik ediyordu..."

Aşk gerçekten harikalar ve yenilikler yaratır. En azından birkaç anlığına ve belli dönemlerde. Hiç söylemeye gerek yok: Böyle İbranice öğrenilmez. Oysa daha mayıs ortasında büyük ölçüde buharlaşmış olan para, bunun için bağışlanmıştı.

Buna rağmen Benjamin 22 Mayıs 1929'da Scholem'e gururla, "ilk İbranice italik harflerini" boyadığını bildirir. Şimdi gerçekten ders de alır ve çekin eline geçmesinin üzerinden altı aydan fazla zaman geçmişken, ilk defa Dr. Magnes'e şahsen teşekkür etme cesaretini de bulur. Zor bela bulduğu gündelik öğretmeninin yola çıkması

gerekir. Annesi ağır hastadır. Benjamin nasıl itiraz edebilir ki? Bu zor durumu kendi tecrübesiyle de bilir. Bir kez daha Delbrückstrasse'ye geri dönmek zorunda kalır. 6 Haziran 1929'da artık cidden kızan Scholem'e şöyle yazar: "Maalesef ithamlarına itiraz edebileceğim en ufak bir şey yok; bunlar mutlaka doğru, ama bu konuda maalesef ara sıra tanıdığım hastalıklı bir tereddütle karşı karşıya kalıyorum. Sonbaharda gelmem sadece kendi maddi durumuma bağlı. Başka hiçbir şeye değil."[31]

Burs, buhar olmuştur. Yani maddi durum, normaldeki gibi yine istikrarsızdır. Benjamin bu ilkbahar sadece bir alanda "hastalıklı tereddüdünü" aşmayı başarır. Asja sonbaharda Moskova'ya dönüş "emrini" almıştır. Berlin'de kalmasını sadece bir evlilik mümkün kılacaktır. Bu konuda mahsus Asja'ya danışıp danışmadığı veya ona haber bile verip vermediği kesin olmamakla beraber, Benjamin 1929 başlarında Dora'ya boşanma davası açar. Gerekçesi: Evliliğe ters gelen davranışlar.

Daha ağustos ayında Delbrückstrasse'den, bu sefer tüm varını yoğunu alarak ilelebet taşınır. Kütüphanesini sandıklara doldurur ve geçici olarak hayat arkadaşı ve çevirmen meslektaşı Franz Hessel'in yanına yerleşir. Sonbaharın ortasıdır. Her şey söz verdiği gibi olmuş olsaydı, en az sekiz aydır Kudüs'te bulunuyor olmalıydı. Scholem'e bir mektup daha yazma zamanı gelmiştir: "Bilmiyorum sana yazdım mı, neredeyse bir yıldır bir hanım arkadaş, Bayan Lazis [!] Almanya'da bulunuyor. Tam Moskova'ya geri dönmek üzereydi ki, önceki gün yeniden, en azından görünüşe göre, akut bir beyin zarı iltihaplanması geçirdi ve onu dün Frankfurt'a giden trene bindirdim, daha önceden tanıdığı ve onu daha önce de tedavi etmiş Goldstein bekliyor onu orada. Ben de (...) az sonra yanına gideceğim (...) Son zamanlarda alışılmışın ötesinde çok çalıştım, ama İbranice değil..."[32]

Üstelik nörolog Kurt Goldstein, Ernst Cassirer'in en yakın arkadaşlarından biridir. Fakat bu artık pek önemli değildir. Şimdi Benjamin'in başka dertleri vardır. Ve hâlâ başka projeleri. 1929 sonbaharında Berlin'le Frankfurt arasında gidip gelir. Theodor Wiesengrund Adorno, karısı Grete Karplus, Max Horkheimer ve

Asja Lacis birkaç defa Königstein kaplıcalarındaki bir tatil evinde buluşur. Benjamin orada bulunan gruba, Pasajlar çalışmasının var olan taslaklarını okur. Königstein'da sohbetle geçen bu hafta sonları, savaştan sonra Alman kültür hayatına neredeyse elli yıl boyunca hâkim olacak "Frankfurt Okulu"nun asıl kuruluş dönemi sayılır.

Gezgin

Kısa flanel pantolonu, ağır dağ ayakkabıları ve sırtındaki yürüyüş çantasıyla genç görünümlü bir adam konferans katılımcıları arasında hemen göze batar. Herhalde Nottingham'da Robin Hood'un izini sürerken yolunu şaşırıp, bu otelin sadece konuşmacılar için rezerve edildiğini bilmeyen bir öğrenci olsa gerek. Oxford'da profesör olan John Mabbott, "Korkarım, şu anda burada bir felsefe kongresi düzenleniyor," diye durumu tek cümlede aydınlatmaya çalışır. Yabancı da buna yanıt verir: "Ben de bundan korkuyorum."[33]

Wittgenstein son saniyeye kadar, İngiliz profesyonel filozoflarının en önemli buluşması olan yıllık "Aristotelian Society" buluşmasına gerçekten gidip gitmeyeceğine karar verememişti. En azından duyurduğu konuda ("Mantıksal form hakkında birkaç not") konuşmayacaktır. Gerçi sırf bunun için bilimsel bir makale yazmıştır, hayatının ilk makalesini, ama Frank Ramsey'le geceler süren sohbetlerden sonra bu konuyla bağlantılı sorular onun için daha da belirsizliğe karışmıştır. "Matematikte Sonsuzluk Kavramı" hakkında serbest düşünüp, anın ne getirdiğini görmek daha iyi olur. Bunun dışında *Tractatus*'un yazarının bu toplantıda da, özellikle de burada, bir kez daha diğer katılımcılar tarafından bir parça bile olsun anlaşılma umudu yoktur. "Kaygım, ne dersem diyeyim, onların kafasında ya anlayışsızlıkla karşılanacağım ya da daha da fazla önemsiz kafa karışıklığına yol açacağım."[34]

Okul Tatili

Gerçekten de Wittgenstein'ın 14 Temmuz 1929'daki bu konuşması; ömrü boyunca katıldığı tek akademik konferans, bunun için yazdığı makale de ömrünün tek "bilimsel yayını" olarak kalacaktır. O

da tıpkı Heidegger gibi, bu gibi buluşmaları ve seminer makalelerini hiç mi hiç sevmez. Tıpkı düşünme ya da politika alanında manifestolarla, sözde hareketlerle ya da ekollerle uğraşmak istememesi gibi. O sırada Viyana'da Friedrich Waismann'ın liderliğinde, Moritz Schlick'in onuruna "Bilimsel Dünya Anlayışı. Viyana Grubu" başlıklı bir kutlama yazısı tasarlanmaktadır. Mümkünse Wittgenstein da bir katkıda bulunabilir. Weismann çekinerek sorar. Hiç iyi bir fikir değil: "Schlick sıradan bir insan olmadığından, onu ve üyesi olduğu Viyana Okulu'nu iyi niyetle abartarak gülünç duruma düşürmekten kaçınılmasını hak ediyor. 'Abartmak' dediğim zaman, her türden kendi gönlümüzü okşayacak şekilde aynada kendimize bakmayı kastediyorum. 'Metafiziği red!' Sanki *bu* yeni bir şeymiş gibi. Viyana Okulu başarılarını *göstermek* zorunda, *anlatmak* değil (...) Üstadı övecek olan *eseridir.*"[35]

Anlatmak değil, göstermek. Wittgenstein, 1919'da başyapıtı için bu çekirdek ayrımı temel almıştı. Gerçi bu ayrımın önemi onun için hâlâ tartışmasızdı. Ancak *Tractatus*'unu taşıyan başka nice sütun, Cambridge'e dönüşünden beri geçen altı ay içinde derinden sorgulanabilir hale gelmişti. Görünüşe göre henüz tüm "sorunlar esasen kesin olarak çözülmüş" değildi. Ne kendisi ne de başkaları tarafından.

İç Meseleler

Özellikle de bir zamanlar *Tractatus*'u taşıyan, anlamlı bir önermenin *gerçekliğin bir imgesi* olduğu varsayımı, Wittgenstein'a gitgide kuşkulu görünür. İstisnasız tüm anlamlı önermeler dünyanın olası bir durumunu mu temsil eder? Örneğin, "Doğal sayılar dizisi sonsuzdur," gibi bir önerme ne demektir? Görünüşe göre anlamlı, görünüşe göre lüzumsuz değil, görünüşe göre doğru. Ama dünyada bu önermenin doğruluğunu gerçekten gösteren bir durum tasavvur edilebilir mi? Hatta böylesi bir sonsuzluk durumu, sonlu bir varlık için somut olarak tasavvur edilebilir mi? Doğal sayılardan oluşan sonsuz uzunlukta bir dizinin varlığı, örneğin sonsuz uzunlukta bir ipin varlığı gibi tasavvur edilebilir mi? Ya da başka bir anlamda

"tasavvur edilebilir" mi? Bu ciddi sorular, Wittgenstein'ın Cambridge'de geçirdiği aylarda uykularını kaçırır. Yöntemsel olarak, bir kavramın kullanımı açısından her şeyin bağımlı olduğu "sonsuz" ya da "tasavvur edilebilir" gibi sözcüklerin kullanımındaki bu gibi farklılıkların nasıl denetime alınabileceği sorusu da ona daha az azap vermiyordur. Gerçekten de bu önermelerin tahminen temelinde yatan bir, tek ve bütüncül mantıksal özne-yüklem biçiminin açığa çıkarılmasıyla mı? *Hayır*, Wittgenstein'ın 1929 yazında geri dönülmez olarak açıkça anladığı üzere, bu iş bu kadar kolay değildir. Bu aşamada, *Tractatus*'un dünya imgesini gerçekten ayakta tutan son ve tek inancını da kaybeder: Yaşama biçimimizin temelindeki birincil dil olarak mantığın diline olan inancını.

Gündelik Yaşama Dönüş

1929'da Cambridge'de geçirdiği ilk ayların en önemli sonucu olan düşüncesindeki bu merkezi dönemeci, çok geçmeden Schlick ve Waismann'a da bildirir. Bu ikisi için bu pek de önemsiz bir yenilik değildir, ne de olsa artık resmen kurulmuş olan "Viyana Grubu"nun "mantıksal deneycileri" olarak felsefi umutlarını, Wittgenstein'dan çok daha tutarlı bir biçimde, mantıksal bir temel dilin ve deneysel olarak kontrol edilen deneyimin etkileşiminden ibaret anlamlı bir araştırmaya bağlamışlardır. Wittgenstein ise kesin olarak ters yönde yola çıkmıştır. Ve bunu yanlış anlamaya yer vermeyecek şekilde bildirir:

> Eskiden alışıldığı üzere hepimizin konuştuğu gündelik bir dilin, bir de gerçekten bildiklerimizi, yani olguları ifade eden birincil bir dilin bulunduğunu sanıyordum. (...) Şimdi bu anlayışa artık neden sahip çıkmadığımı açıklamak istiyorum. İlk önce yeni bir dil icat etmemize veya bir sembolizm kurgulamamıza gerek yok, gündelik dil zaten *o* dildir, ama onu içinde bulunan belirsizliklerden kurtarmamız şartıyla. Dilimizin neyi sembolize ettiğinin farkına varırsak, dilimiz aslında tamamen yeterlidir. Alışılmış dillerden farklı olanlar

da değerlidir (...) örneğin çıkarım koşullarını betimlemek için yapay bir sembolizm çok faydalıdır. (...) Ama gerçekteki olgulara bakılmaya geçildiğinde, bu sembolizmin gerçek dilimize karşı çok dezavantajlı olduğu görülür. Tabii *tek bir* özne-yüklem biliminden bahsetmek tamamen yanlış olur. Gerçekte bunlar *bir* tane değil çok sayıdadır.[36]

Şimdi Schlick bile garipsediğini açıkça gösterir. Wittgenstein'a doğrudan, temel olarak salt mantıksal biçim fikrini terk ederek, doğrudan son derece çelişkilere yatkın olan, Immanuel Kant'ın daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele aldığı temel sorular yumağına takılıp takılmadığını sorar.

Sonsuzluğa ve ebediyete açılımı, hangi zeminde kavramak mümkündür: Deneyim mi, yoksa biçim mi; karar mı, yoksa kanun mu? Pekiyi insan dilinin bu süreç içindeki rolü nedir? Hem söz konusu olan gerçekten sadece bir dil midir? Tüm anlamların temelindeki deneyimin yapısı nasıl ve hangi yöntemlerle betimlenebilir: Fiziksel-deneysel, ya da fenomenolojik değişken, yoksa gündelik betimleyen bir yöntemle mi? Varlık ile görünümü, anlam ile anlamsızlığı ikirciksiz olarak ayırmak için hangi ölçütler vardır? Fiziksel ölçülebilen, somut deneyimlenen, hatta anımsayarak yakalayan zaman, bunda hangi rolü oynar? Wittgenstein 1929 boyunca, tam da Davos'taki soruların etrafında dönen bu düşüncelerle, bir sarhoşluğa kapılmış gibi birkaç not defteri doldurur. Bunlar onun boks antrenörü olan Ramsey ve Moore, Schlick ve Waismann'la tartışmalarına hâkim olan sorulardır. Dostları sohbette Wittgenstein'ın son derece dinamik, hemen hemen gündelik olarak değişen tezlerinden gitgide rahatsız olur ve ona yetişemezler.

Cambridge'deki Napoli

Vatana dönmüş olan felsefe tanrısı Wittgenstein, aynı zamanda Cambridge Havarileri çevresindeki –ve bununla uzaktan bağlantılı olan– Virginia ve Leonard Woolf'un etrafında toplanmış Blooms-

bury grubundaki çıkışlarıyla da derin bir sosyal garipseme uyandırmıştı. Elbette Ludwig ta 1912'de de biraz "değişik" biriydi. Ama 1929'da geri döndüğünde bu ortamlarda artık tamamen, asla ödün vermeyen, baskın, dediğim dedik biri, ya da ekşi suratlı keyifsiz biri rolünde sahneye çıkar. Hepsinden önce hanım sohbet arkadaşlarıyla ilişki kurmada gözle görülür ölçüde güçlük, hatta azap çeker. Bir masa komşusu olarak en fazla sıkıcı bir fıkra anlatabilir. Hiç eğlenceli değildir.

Keynes'in evinde birkaç defa buluşmalarına rağmen, Virginia Woolf'la hiç sohbet etmez. Ne yazık. İkisi için de. Ama en azından komünizm ve somut sosyal gerçeklik konusunda yeni bir esin kaynağı girer hayatına. Bu, Napolili iktisatçı Piero Sraffa'dır. Kalpten sosyalist ve Antonio Gramsci'nin yakın yoldaşı olan Sraffa, 1928'de Mussolini'nin İtalya'sından kaçmak zorunda kalmıştı. Keynes'in kefil olmasıyla Cambridge'de yeni bir bilimsel yuva buldu. Sraffa bu dönemde coşkulu kavga kültürü ve merakıyla Wittgenstein'ı üretkenliğe zorlayacaktı. Wittgenstein sohbet esnasında bir kez daha, anlamlı bir ifadeyle dünyada tarif ettiği durumun aynı mantıksal biçime sahip olması gerektiği üzerinde ısrar edince, Sraffa buna önce memleketinden bir hareketle, parmaklarını çenesinin altına sürterek karşılık verir ve sorar: "Pekiyi *bunun* mantıksal biçimi nedir?"[37]

Sraffa felsefi etkileri açısından Wittgenstein'ın hem Napoli'si hem de Brecht'i olur. Wittgenstein'ın konuşmanın temelleri hakkındaki düşüncelerini yere oturtur, somut bağlamlara yaklaştırır, insanların işaretsel davranışlarının çok katmanlı ve dolambaçlı çeşitliliğine ilişkin yeni perspektifler açar. Wittgenstein ikinci başyapıtı olan "*Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözünde, "bu eser için en zengin sonuçlara sahip fikirleri" ona, Sraffa'ya borçlu olduğunu vurgular.

Belli Bir Amaçla Anımsamak

İnsan için gerçekte tek bir birincil işaret sistemi –gündelik yaşamın doğal dili– olduğu fikrinden yola çıkan bu eserin getirdiği açılım, bu dilin içsel çeşitliliğinin ve bağlama bağlılığının araştırılarak

açıklanması iradesinde yatar. Çünkü en azından felsefi olarak bakıldığında, dilin durumu mükemmeldir, yani her şey kuşkusuzdur. Elbette dilin tüm sembolize etme biçimleri hakkında mümkün olduğunca net ve kapsamlı bir fikre sahip olunması şartıyla.

Bu görüşe göre hakiki felsefi sorunların var olduğu varsayımı, bir kafa karışıklığının, Wittgenstein'ın deyimiyle *"aklımızın dil tarafından efsunlanmasının"*[38] bir sonucundan başka bir şey değildir. Bu yüzden aydınlatma veya tedavi süreci, ortaya çıkan karışıklıkların, sürekli, sabırlı bir çabayla çözülmesi, gösterilmesi ve teşhisi şekline bürünmek zorundadır. Bunun başlıca yöntemiyse, hangi sözcüklerin hangi bağlamlarda gerçekten anlamlı biçimde kullanıldığını anımsamaktan ibarettir. Felsefe yapmak, belli bir amaç için anımsamaktır.[39] Üstelik de sözcüklerin yaşamımızda oynadığı gerçek rol ve anlam hakkında açıklık kazanarak özgürleşme amacıyla.[40] Ancak sözcüklerin gerçek anlamı, yalnızca somut, doğru, yani anlam katan kullanımında bulunur ve kendini gösterir: "Bir sözcüğün anlamı, dildeki kullanımıdır."[41]

Sözcükler Kenti

Bu yeni program Wittgenstein felsefesinin şekilsel yapısını da delip geçer. Artık istediği, kendi düşüncesini katı, hiyerarşik düzenli ve bir beton blok gibi sağlam bir araştırma kalıbına dökmek değildir. Felsefesi artık daha ziyade bir düşünce güncesi tarzına yaklaşır veya açıkça hayrete düştüğü kadar ayrıntılarla da ilgilenen bir gezginin notlarına benzer. Wittgenstein 1929'da bu yola girer. Ve tam olarak bu yolu tutarlılıkla izleyerek, *Felsefi Soruşturmalar*'ını 1945'te tamamlar: Önsözünde yazdığı üzere, "sanki bu uzun ve dolambaçlı yolculuklarda ortaya çıkmış olan bir yığın manzara eskizine benzeyen" notlardan oluşan bir koleksiyon... Yani insan konuşmasının çeşitliliğini araştırma yolunda ortaya çıkmış olan yolculuk resimleri, düşünsel imgeler: Wittgenstein tam da Benjamin'in gezintilerinin ruhuyla, "Aynı noktalara, ya da neredeyse aynılarına, hep yeniden ve farklı yönlerden temas edilmiş ve hep yeni imgeler tasarlanmıştır (...) öyle ki bunlar izle-

yiciye manzaranın bir imgesini verebilir — bu anlamda bu kitap da aslında sadece bir albümdür," diye devam eder.[42]

Wittgenstein'ın ikinci başyapıtında dediği gibi, nihayetinde felsefi bir problem, "yolumu şaşırdım, artık nerede olduğumu bilmiyorum" duygusuna benzer. Bu yüzden dilin kendisini, insanın kolayca (ve belki de seve seve) yolunu kaybedebildiği dar sokaklarla dolu karmaşık bir şehre benzetir. Bu yüzden felsefecinin görevi, bu şehrin bir planını çizmektir, ki böylece yolunu şaşıranlar (ilk başta kendisi de bunlardan biridir), hakikatin nerede bulunduğunu ve bu noktada hangi yolların açık olduğunu fark ederek, mümkün olduğunca kendi kaderini belirlesin ve yönünü çizerek yürümeye devam edebilsin. *Yol övsün ustasını!* Gerisi reklam. Ya da kader.

Tabii şehrin uygun bir resmini çizebilmek için, ilk önce kendisi her köşesini gezmelidir — üstelik de insanın kafasında sorularla bulunduğu noktadan yola çıkarak. Kimsenin planı önsel olarak kafasında değildir, zaten olsa da bir işe yaramazdı. Nihayetinde (sözcüklerden oluşan) bu şehir, onun içinde ve onunla birlikte yaşayan insanların gezinmesi ve çalışması sayesinde sürekli hareket ve değişim halindedir. Sürekli yeni pasajlar, tek yönlü sokaklar, çıkmaz sokaklar oluşur ve bunların böyle olduğu bazen çok geç, hatta fazlasıyla geç fark edilir. Descartes'tan çıkan modern felsefe Wittgenstein için –aynı zamanda Heidegger, Benjamin ve Cassirer için de olduğu gibi– böyle ağır basan bir tadilatın en güzel örneğidir, öyle ki tüm "şehrin imgesini" artık içten dışa belirler ve fazlasıyla yapay olarak ışıldatır. Örneğin arabalar ve elektriğin bizim şehirlerimizde bugüne kadar yaptığı gibi. Her neyse, ilerleme aslında bundan farklıdır.

Duvara Karşı

Wittgenstein'a göre ilerleme, kültürümüzü tüm diğer sözcüklerden daha fazla körelten ve yanlışa sürükleyen bir kılavuzdur. Bu yüzden ilerleme, felsefede olmayan ve asla olmayacak olan bir şeydir. Ne de olsa bir ilerleme olması için, felsefenin kendine özgü, gerçek

sorunları olması gerekirdi. Bir de bunları çözmek için kendine özgü yöntemleri. Oysa Wittgenstein'a göre felsefe ikisine de sahip değildir. Felsefenin dili vardır. Kafa karışıklıkları vardır. Aynı zamanda sürekli açık bir olasılık olarak, bu dilin içinde ve dil aracılığıyla anımsayarak onlardan kurtulma olasılığı vardır. Hepsi budur. Bu dünyada hiçbir şey kendi başına bizden gizli değildir. Wittgenstein'ın düşüncesinin 1929 yılı yazında berraklaştırarak seçtiği yeni yol budur. Üstelik de zaten *Tractatus*'un yazarına mahsus aynı zorunlu katılık ve şiirsel kesinlikle.

Wittgenstein'ın dil hakkında sahip olduğu fikirler, Cambridge'e geri dönüşüyle radikal olarak değişmiş olsa da felsefenin hedefleri ve sınırları hakkındaki vizyonu tam olarak *Tractatus* dönemindekinin aynı olarak kalır: Gerçekte felsefi sorunlar yoktur. En önemli idrakleri anlatmak mümkün değildir, hele ki buyurmak hiç mümkün değildir, aksine bunları kendi başına gerçekleştirirken göstermek ve gösterilmek gerekir. Etik, değer, din ve fiiliyatta süren hayatın anlamından oluşan tüm bir alan, gerçekte onaylanamayan, dolayısıyla da anlamsız iddialardan oluşan sahte bir âlemdir, tam da bu yüzden bunlar hakkında susulması gerekir, çünkü bunlar asıl en önemli sezgilere ilişkindir.

Wittgenstein, kasım 1929'da tam olarak bu mesajlarla doğrudan Cambridge'deki öğrencilerin karşısına çıkar. Havariler'in yanında üniversitenin ikinci seçkin derneği olan "Sapkınlar"ın daveti üzerine, bu derneğin "Moral Science Club"ında etik hakkında popüler felsefi bir konuşma yapar. Genç insanlara söyleyecekleri şöyledir:

> Dilin sınırlarına karşı koşmaya zorlanıyordum, sanırım etik veya din hakkında yazmayı veya konuşmayı denemiş tüm insanların dürtüsü de budur. Kafesimizin duvarlarına karşı koşmak tamamen ve kesinlikle nafiledir. Etik, yaşamın nihai anlamı, mutlak iyilik, mutlak değerlilik hakkında bir şeyler söyleme arzusundan çıktığı ölçüde, bir bilim olamaz. Söylediği şey aracılığıyla bilgimiz hiçbir anlamda çoğalmış olmaz.

> Fakat insan bilincindeki bir zaruretin kanıtıdır ve kendi adıma ona büyük saygı göstermekten başka bir şey yapamam ve asla gülünç düşürmek istemem...[43]

Bu eğilimi en çok coşturan deneyimler, kendisinin de çok iyi bildiği gibi, hayatının hazineleridir:

> Bu deneyimi tarif ederek, sizleri mümkünse aynı ya da benzer deneyimleri belleğinizde canlandırmaya davet etmek istiyorum, böylece araştırmamız için ortak bir zemine sahip olabiliriz. Sanırım bu deneyim en iyi, onu yaşadığım zaman *dünyanın varlığı karşısında* hayrete düştüğüm sözcükleriyle tarif edilebilir. O zaman şu gibi ifadeler kullanmaya başlarım: "Bir şeylerin var olması ne kadar garip" veya "dünyanın var olması ne kadar acayip". Burada yine tanıdığım ve muhtemelen aranızdan bazılarının da tanıdığı başka bir deneyimi daha anlatacağım. Buna *mutlak* güvenlik deneyimi denebilir. Bununla kastettiğim insanın, "Güvendeyim, hiçbir şey canımı acıtamaz, ne olursa olsun," diyebildiği bir bilinç durumudur.[44]

Wittgenstein en güzel anlarında, varoluşun içinde hayrete düşerek kucaklanma durumunu sadece içini ferahlatan bir şekilde hissetmekle kalmayıp, bir önder olarak düşünerek başkalarına da aktarabiliyordu. Tıpkı muhtemelen o akşam olduğu gibi, Cambridge'de felsefe öğretmeni olarak görevinin asıl doğum anında.

Faniler

Martin Heidegger 24 Temmuz 1924'te "Metafizik Nedir?" başlığı altında Husserl'in kürsüsünün selefi olarak açılış dersini verir. Burada insanı, "hiçliğin ikamesi" olarak betimler. Yıl sonunda Elisabeth Blochmann'a şunları yazar: "Ders zorunluluğu, çarpık bilimsellik ve buna bağlı her şeyin yükü sırtımdan indi. Yine de sorumluluklar büyüyor ve sık sık, yapmak zorunda olduğuma inandığım şeyle tek başıma olduğumu hissediyorum."

Heidegger üç buçuk yıl sonra, 1 Mayıs 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin yeni atanmış rektörü olarak "Alman Üniversitesi'nin Kendini Savunması" başlıklı bir konuşma yapar. Artık Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi üyesi olan Heidegger, atamasına eşlik eden gazete makalesinde Alman öğrencilerine bir çağrıda bulunur: "Varlığınızın kuralı, öğretiler ve 'fikirler' değildir. Bugünün ve geleceğin Alman gerçekliği ve kanunu, Führer'in kendisidir ve yalnızca *odur*."[45]

Ernst Cassirer 6 Temmuz 1929'da büyük bir çoğunluk tarafından Hamburg Üniversitesi rektörü seçilir. Göreve başlangıç konuşmasını 7 Kasım 1929'da "Felsefi Hakikat Kavramının Biçimleri ve Biçimsel Dönüşümleri" başlığı altında yapar. Kutlama milliyetçi öğrenci dernekleri tarafından taciz edilir. Aby Warburg yemin törenini göremez. 26 Ekim 1929'da aniden vefat eder.

Hitler tarafından konulan "Memurluk mesleğinin yeniden düzenlenmesi kanunu" yüzünden öğretim görevini resmen terk etmeye zorlanan Ernst Cassirer, karısıyla beraber 2 Mayıs 1933'te Hamburg'u terk ederek İsviçre'ye doğru yola çıkar. Çift bir daha asla Almanya'ya dönmeyecektir. Cassirer son kitabını ABD'de sürgündeyken, Yale Üniversitesi'nde konuk profesör olarak tamamlar. Başlığı: *Devlet Efsanesi*'dir.

Maddi açıdan "dehşet verici" sonuçlanacağını öngördüğü boşanma davasının ağır külfeti altındaki Walter Benjamin, 1929 ekim ortasında ciddi bir sinir buhranı geçirir. 24 ekimde New York borsasındaki çöküşe Asja'nın yanında tanık olur. Yılbaşını Paris'teki bir otelde yalnız başına geçirir. Bir daha asla sabit bir ikametgahı olmayacaktır. *Pasajlar*'ı asla tamamlayamayacaktır. Asja Lacis'i bir daha asla göremeyecektir. Asla tekrar İbranice dersi almayacaktır. Gelecek on yılı çoğunlukla Paris'te geçirir. Hitler'in iktidarı ele geçirmesiyle Benjamin'in yazdıklarını yayımlama imkânları gitgide azalır.

Walter Benjamin 26 Eylül'ü 27 Eylül 1940'a bağlayan gece Naziler tarafından sürülme tehlikesinden kaçarken, Pireneler'deki Portbou'da bir otelde, İspanyol sınırından sadece birkaç yüz metre

mesafede morfinle intihar eder. Yanında taşıdığı çantasında bir saat, bir pipo, iki gömlek, bir röntgen, bir de elle yazılmış, "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı bir yazı vardır.

Ludwig Wittgenstein 1929 Noel kutlamalarını, Avusturya'nın Naziler tarafından işgaline kadar takip eden yıllarda olduğu gibi, kardeşleriyle birlikte Viyana'da geçirir. Ocak 1930'da Cambridge'de öğretim üyeliği görevini üstlenir. Tatil için ayrılmadan kısa bir süre önce, oradaki bir personel tarafından ders programında dersinin hangi başlık altında duyurulması gerektiği soruldu.[46] Wittgenstein uzun süre düşünür.

Nihayet yanıt verir: "'Felsefe'. Başka ne olabilir ki?"

DİPNOTLAR

I. BÖLÜM

1. Sözlü doktora sınavının ve gerçekleştiği şartların tarifi için Monk, R. (1991), s. 255 dev.
2. "Havariler" arasındaki ortam hakkında izlenimler için Hale, K. (1998).
3. McGuinness, B ve v. Wright, H. (Ed.) (1980), (takiben: Wittgenstein, *Briefwechsel*), s. 176
4. Alıntı Monk, R. (1991), s. 271.
5. A.g.e., s. 272, İngilizce'den çeviren Wolfram Eilenberger.
6. Tartışmanın ve içinde bulunduğu bağlamın ayrıntılı tarifleri için bkz. Kaegi, D. ve Rudolph, K. (Ed.) (2002).
7. Cassirer, T. (2003), s. 186 dev.
8. Friedman, M. (2004).
9. Kampagne in Frankreich 1792 (1822).
10. Neske, G. (Ed.) (1977), s. 28.
11. Alıntı Safranski, R. (2001), s. 231.
12. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 237.
13. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 227.
14. Yaşamının bu aşamasının ayrıntılı bir tarifi için bkz. Eiland, H. ve Jennings, W. (2014), s. 314 dev.
15. Alıntı Puttnies, H ve Smith, G. (Ed.) (1991), s. 145 dev.

II. BÖLÜM

1. Gesammelte Schriften, Cilt II-I, s. 171.

2. Bkz. Lubrich, O. (2016), s. 29.
3. Krş. Eiland, H ve Jenkins, M. (2014), s. 102.
4. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 29.
5. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 7-122.
6. A.g.e., s. 78.
7. A.g.e., s. 58.
8. A.g.e., s. 65 dev.
9. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 51.
10. Alıntı Monk, R. (1991), s. 171.
11. Wittgenstein, Mektuplaşmalar, S. 96.
12. Krş. Waugh, A. (2010), s. 38 dev.
13. 8.7.1916, WA, Cilt I, s. 169.
14. A.g.e.
15. 2.8.1916, A.g.e., s. 174.
16. Alıntı Ott, H. (1988), s. 107.
17. A.g.e., s. 106 dev.
18. A.g.e., s. 114.
19. Bu dersin Heidegger'in düşünsel yolu açısından merkezi önemini özellikle Safranski, R. vurgular (2001), s. 112 dev. Burada takip eden açıklamalar, ana hatlarıyla Safranski'nin yorumunu takip eder.
20. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 56/57, s. 3-117.
21. A.g.e., s. 63 dev.
22. A.g.e., s. 67 dev.
23. A.g.e., s. 220.
24. Storck, J.W. (1990), s. 14.
25. Cassirer, T. (2003), s. 120 dev.
26. Gesammelte Werke, Cilt 7, s. 389.
27. Ailenin bir biyografisi için bkz. Bauschinger, S. (2015).
28. Bu durumun mükemmel bir incelemesi için Leo, P. (2013).
29. Cassirer T. (2003), s. 120.
30. Bu ilk olarak Schubbach, A.'nın mükemmel çalışmasında kanıtlanmıştır (2016), s. 33 dev.
31. Gesammelte Werke, Cilt 18, s. 36.

III. BÖLÜM

1. Wittgenstein, *Briefwechsel*, s. 90.
2. Wittgenstein, H. (2015), s. 158.
3. Fitzgerald, M. (2000).

4. Descartes, R. (1965), Zweite Meditation, 29.
5. Werkausgabe, Cilt I, PU, 309 (s. 378).
6. Bunun için özellikle bkz. Janik, A. ve Toulmin, S. (1984).
7. Bunun için bkz. Bartley, W.W. (1983), s. 24 dev.
8. Ziyaretin ayrıntıları için Monk, R. (1991), s. 182 dev.
9. Krş. Monk, R. (1991), s. 182.
10. Heidegger, G. (2005), s. 98.
11. A.g.e., s. 96 dev.
12. A.g.e., s. 95.
13. A.g.e., s. 99.
14. A.g.e., s. 101.
15. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 56/57, s. 91 dev.
16. Heidegger G. (2005), s. 116.
17. A.g.e., s. 112.
18. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 87 dev.
19. Gesammelte Schriften, Cilt II-I, s. 140-157.
20. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 108.
21. Heidegger, GA, Cilt I.
22. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 127.
23. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 127.
24. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 7-65.
25. A.g.e., s. 112 dev.
26. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 7.
27. A.g.e., s. 12.
28. A.g.e., s. 13 dev.
29. A.g.e., s. 16.
30. Scheler, M. Yazan: Witkop, P. (1922), s. 164.
31. Cassirer, T. (2003), s. III.
32. Cassirer, E. 'Disposition' der 'Philosophie des Symbolischen' s. 32, alıntı Schubbach, A. (2016), s. 433.
33. Gesammelte Werke, Cilt 12, s. 231.
34. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 175 dev.
35. A.g.e., s. 101.
36. Gesammelte Werke, Cilt II.
37. A.g.e., s. 48.
38. A.g.e., s. 49.
39. A.g.e., s. X.

IV. BÖLÜM

1. Manuskript 1919, s. 243, alıntı Schubbach, A. (2016), s. 355 dev.
2. Heidegger, G. (2005), s. 124.
3. Biemel, W. ve Saner, H. (Ed.) (1990), s. 33.
4. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 62, s. 348.
5. A.g.e., s. 354.
6. A.g.e., s. 354.
7. Biemel, W. ve Saner, H. (Ed.) (1990), s. 122.
8. Heidegger, G. (Ed.) (2005), s. 127.
9. Alıntı Cassirer, T. (2003), s. 138.
10. A.g.e., s. 132.
11. A.g.e., s. 131.
12. Krş. Cassirer, T. (2003), s. 126.
13. Krş. http://www.warburg-haus.de/kulturwissenschatliche-bibliothek-warburg/.
14. Alıntı Meyer, T. (2006), s. 102.
15. Bkz. A.g.e., s. 103.
16. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 21.
17. A.g.e., s. 24.
18. Cassirer, T. (2003), s. 133.
19. Cassirer, T. (2003), s. 146.
20. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 182.
21. A.g.e., s. 270.
22. A.g.e., s. 274.
23. A.g.e., s. 290.
24. A.g.e., s. 173.
25. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 123-201.
26. A.g.e., s. 139.
27. A.g.e., s. 154.
28. A.g.e., s. 164 dev.
29. A.g.e., s. 185.
30. A.g.e., s. 169 dev.
31. A.g.e., s. 188.
32. A.g.e., s. 189.
33. Wünsche, K. (1985), s. 202.
34. A.g.e.
35. A.g.e., s. 140.
36. Brief an Engelmann, 2.1.1921, Somavilla, I. (2006), s. 32.
37. Russell, B. (2017/ orijinali 1927).

38 Wittgenstein, Briefwechsel, s. 109 ve 115.

V. BÖLÜM

1. Wünsche, K. (1985), s. 180 dev.
2. Wittgenstein, Briefwechsel, s. 109 ve 115.
3. A.g.e., s. 126.
4. A.g.e.
5. Alıntı Wünsche, K. (1985), s. 195.
6. Wright, G.v. (1975), s. 69.
7. Wittgenstein, Briefwechsel, s. 129.
8. A.g.e., s. 139 dev.
9. A.g.e., s. 142.
10. Bunun için krş. SuZ, §11, s. 50 dev.
11. Warburg, A.M. (1995), s. 55.
12. Karşılaşmanın bağlamı ve akışı için krş. Bredekamp, H. ve Wedepohl, C. (2015). Mevcut metin bunu kılavuz alır.
13. Bunun için bkz. Cassirer, T. (2003), s. 150.
14. Marazia, C. ve Stimilli, D. (Ed.) (2007), s. 112.
15. A.g.e.
16. Arendt, H. ve Heidegger, M. (1998), s. 14.
17. A.g.e., s. 11.
18. A.g.e., s. 11.
19. Arendt ile Heidegger arasındaki aşk ilişkisinin ayrıntılı bir tarifi için bkz. Grunenberg, A. (2016).
20. Arendt, H. ve Heidegger, M. (1998), s. 31.
21. Heidegger ve Arendt'in felsefi aşk kavramları hakkında daha fazla bilgi için mükemmel bir çalışma: Tömmel, T.N., Wille und Passion (2013).
22. Safranski, R. (2001), s. 163.
23. A.g.e.
24. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 351.
25. A.g.e., s. 370.
26. A.g.e., s. 406.
27. A.g.e., s. 445.
28. Krş. GS, Cilt IV-I, s. 308.
29. Gesammelte Briefe, Cilt II, s. 448.
30. Lacis, A. (1976), s. 46.
31. A.g.e., s. 486.
32. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 307-316.

33. Bunun için zengin fikirlerle dolu şu çalışmaya bkz. Mittelmeier, M. (2013).
34. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 309.

VI. BÖLÜM

1. A.g.e., s. 310.
2. Mittelmeier, M. (2013), s. 44 dev. bu yargıya ulaşır.
3. Bunun ve takip edenler için krş: Mittelmeier, M. (2013), s. 52 dev.
4. Spaeter, J. (2016), s. 177.
5. Krş. Mittelmeier, M. (2013), s. 52.
6. Yahudi karşıtı önyargıların Schultz vakasında bir rol oynadığına dair inatla savunulan değerlendirmeler, Jaeger, L. (2017), s. 151 tarafından zengin kanıtlarla ve son derece ikna edici biçimde çürütülür.
7. Alıntı Jaeger, L. (2017), s. 153.
8. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 14.
9. Gesammelte Schriften, Cilt II-I, s. 140-157.
10. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 217.
11. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 226.
12. Bunun için krş. Heidegger, M., Der Ursprung des Kunstwerks, GA, Cilt 5, s. 1-74.
13. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 217.
14. Bunun nüfuzlu bir örneği olarak bkz: Habermas, J. (1991).
15. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 406 dev.
16. Gesammelte Schriften, Cilt II-I, s. 155.
17. krş. Benjamin, W. Die Aufgabe des Übersetzers, GS, cilt IV-I, s. 9-21.
18. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 403.
19. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 73.
20. Mittelmeier, M. (2013), s. 36 dev.
21. Gesammelte Schriften, Cilt I-I, s. 350.
22. A.g.e.
23. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 102.
24. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 140.
25. SuZ, §4, s. 12.
26. Krş. WA, Cilt I, *Tractatus*, 6.4312.
27. A.g.e.
28. SuZ, §15, s. 66 dev.
29. A.g.e.
30. A.g.e., s. 68 dev.
31. A.g.e., s. 69 dev.

32. A.g.e.
33. Biemel, W. ve Saner, H. (Ed.)(2003), 26.12.26 tarihli mektup, s. 71.
34. SuZ, §40, s. 187 dev.
35. A.g.e., s. 189.
36. Biemel, W. ve Saner, H. (Ed.)(1990), s. 47.
37. A.g.e.
38. SuZ, §50, s. 250.
39. Cassirer'in Rönesans anlayışı şurada örnek olarak incelenir: Schwemmer, O.
40. Koder, R. ve Wittgenstein, L. (2000), s. 12.
41. Werkausgabe, Cilt I, PU, s. 237.
42. A.g.e., s. 237 dev.
43. A.g.e., s. 239.
44. A.g.e.
45. A.g.e., s. 243.
46. Bunun için özellikle bkz. Wünsche, K. (1985), s. 92 dev.
47. A.g.e., s. 106.
48. A.g.e., s. 100 dev.

VII. BÖLÜM

1. Wittgenstein, Briefwechsel, s. 113.
2. Alıntı: Sarnitz, A. (2011), s. 57.
3. Wittgenstein, H. (2015), s. 163.
4. Bkz. Monk, R. (1991), s. 162.
5. Bkz. Janik, A. ve Toulmin, S. (1984), s. 248.
6. Alıntı: Sigmund, K. (2015), s. 121.
7. Alındığı yer: Schilpp, P. (1963), s. 25 dev., İngilizce'den çeviren Wolfram Eilenberger.
8. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt III, s. 68.
9. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 188 dev.
10. Gesammelte Schriften, Cilt IV-I, s. 83-148.
11. A.g.e., s. 158 dev.
12. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 158 (Scholem'e 29.5.1926'da yazılan bir mektuptan).
13. A.g.e., s. 158 dev.
14. Moskauer Tagebuch olarak yayımlanmıştır: GS, Cilt VI, s. 292-409.
15. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 221 dev.
16. Gesammelte Schriften, Cilt VI, s. 312.
17. A.g.e., s. 306.

18. A.g.e., s. 317.
19. A.g.e., s. 318.
20. A.g.e., s. 359.
21. Bkz. Blom, P. (2014), s. 94.
22. Alıntı: Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 305. Bu akşamın Scholem'in açısından tüm betimlenişi için bkz: Scholem, G. (1975), s. 172-175.
23. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 346.
24. Gesammelte Werke, Cilt 13, s. 1.
25. Cassirer, T. (2003), s. 165.
26. Alıntı Blumenberg, H. (1979), s. 73.
27. Bkz. Gumbrecht, H.U. (2001), s. 187.
28. Cassirer, T. (2003), s. 165.
29. Krş. Meyer, T. (2006), s. 109.
30. A.g.e.
31. Bauschinger, S. (2015), s. 159.
32. A.g.e., s. III.
33. Gesammelte Werke, Cilt 17, s. 291.
34. A.g.e., s. 295 dev.
35. A.g.e., s. 302.
36. A.g.e., s. 307 dev.
37. Bkz. Meyer, T. (2006), s. 152.
38. Cassirer, T. (2003), s. 181.
39. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 148 dev.
40. A.g.e., s. 153.
41. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 26, s. 185.
42. Storck, J.W. (Ed.)(1990), s. 25.
43. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 157.

VIII. BÖLÜM

1. Storck, J.W. (Ed.)(1990), s. 25 dev.
2. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 160 dev.
3. A.g.e.
4. A.g.e., s. 161 dev.
5. Alıntı: Friedman, M. (2004), s. 22.
6. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 161.
7. Storck, J.W. (Ed.)(1990), s. 30.
8. Cassirer, T. (2003), s. 188.
9. Alıntı: Krois, J.M. (2002), Kaegi, D. ve Rudolph, E. (Ed.) (2002), s. 239.

10. A.g.e., s. 244.
11. A.g.e., s. 239.
12. Cassirer, T. (2003), s. 188.
13. Alıntı: Kaegi, D. ve Rudolph, E. (Ed.)(2002), s. V.
14. Tüm alıntılar, Heidegger, Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 3, (s. 274-296)'da basılmış olan tartışmanın protokolünden alınmıştır.
15. Heidegger, G. (Ed.)(2005), s. 162.
16. Storck, J.W. (Ed.)(1990), s. 30.
17. Alıntı: Krois, J.M. (2002), Kaegi, D. ve Rudolph, E. (Ed.) (2002), s. 234.
18. Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, Cilt 3.
19. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 449.
20. A.g.e., s. 378.
21. Gesammelte Schriften . Cilt II-I, s. 310-324.
22. A.g.e.
23. A.g.e., s. 295-310.
24. A.g.e., s. 298.
25. A.g.e., s. 307 ve 300.
26. A.g.e.
27. A.g.e., s. 312 ve 319 dev.
28. Gesammelte Schriften , Cilt V-I, s. 45.
29. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 403 dev.
30. Lacis, A. (1976), s. 62.
31. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 417.
32. Kessler, H. (1961), s. 462.
33. A.g.e., s. 376 dev.
34. Krş. Blom, P. (2014), s. 286 dev.
35. Lacis, A. (1976), s. 59.
36. Gesammelte Briefe, Cilt III, s. 463.
37. A.g.e., s. 483.
38. Alıntı: Monk, R. (1991), s. 275.
39. A.g.e.
40. Werkausgabe, Cilt 3, s. 18.
41. A.g.e., s. 44 dev.
42. Alıntı: Monk, R. (1991), s. 261.
43. Werkausgabe, Cilt I, PU 109, s. 299.
44. Bkz. A.g.e., § 127.
45. A.g.e., 43, s. 262.
46. Alıntı: Monk, R. (1991), s. 289.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (1990), *Über Walter Benjamin – Aufsätze, Artikel, Briefe*, Frankfurt a. M.

Adorno, T. W. (1924), *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie: Thema der Doktorarbeit*, Frankfurt a. M.

Adorno, T.W. und Kracauer, S. (2008), *Briefwechsel 1923–1966*, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O. (1973), *Transformationen der Philosophie*, Cilt 1 und II, Frankfurt a. M. Arendt, H. (1971), *Benjamin – Brecht – Zwei Essays*, München. Arendt, H. und Jaspers, K. (1985), *Briefwechsel 1926–1969*, haz. Lotte Köhler / Hans Sauer, München.

Arendt, H. (1996), *Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, haz. Ursula Ludz, München.

Arendt, H. und Heidegger, M. (1998), *Briefe 1925 – 1975*, haz. Ursula Ludz, Frankfurt a. M.

Arendt, H. (2003), *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlin/Wien.

Bartley, W. W. (1983), *Wittgenstein – ein Leben*, München.

Baudelaire, Ch. (1966), *Die Blumen des Bösen*, Frankfurt a. M.

Bauschinger, S. (2015), *Die Cassirers – Unternehmer, Kunsthändler, Philosophen – Biographie einer Familie*, München.

Biemel, W. (1973), *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck.

Biemel, W. und Saner, H., (haz.) (1990), *Martin Heidegger / Karl Jaspers – Briefwechsel 1920 – 1963*, Frankfurt a. M.

Bloch, E. (1969), *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M.
Blom, P. (2014), *Die zerrissenen Jahre, 1918 – 1928*, Stuttgart.
Blumenberg, H. (1979), *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M.
Blumenberg, H. (2006), *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M.
Bredekamp, H. und Wedepohl C. (2015), *Warburg, Cassirer und Einstein im Gespräch*, Berlin.
Breithaupt, F. (2008), Der Ich-Effekt des Geldes – Zur Geschichte einer Legitimationsfigur, Frankfurt a. M.
Brenner, H. (haz.) (1971), *Asja Lacis: Revolutionär im Beruf – Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*, München.
Carnap, R. (1928), *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin.
Carnap, R. (1934), *Logische Syntax der Sprache*, Wien.
Carnap, R. (1961), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.
Carnap, R. (1993), *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart.
Cassirer, T. (2003), *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg.
Cavell, S. (2002a), *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt a. M.
Cavell, S. (2002b), *Die andere Stimme – Philosophie und Autobiographie*, Berlin.
Cavell, S. (2006), *Der Anspruch der Vernunft*, Frankfurt a. M.
Clark, C. (2013), *Die Schlafwandler – Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, München.
Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin.
Cohen, H. (1902), *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin.
Descartes, R. (1965), *Meditationen – Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg.
Dilthey, W. (1992), "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, Cilt 7, Stuttgart und Göttingen.
Eiland, H. und Jennings, W. (2014), *Walter Benjamin – A critical life*, Cambridge (MA).
Eilenberger, W. (2006), "Die Befreiung des Alltäglichen: Gemeinsame Motive in den Sprachphilosophien von Stanley Cavell und Michail Bachtin", *Nach Fierabend, Züricher Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte 2*, Zürich/Berlin.
Eilenberger, W. (2009), *Das Werden des Menschen im Wort – Eine Studie zur Kulturphilosophie M. M. Bachtins*, Zürich.
Eilenberger, W. (2017), "Das Dämonische hat mich getroffen" *Philosophie Magazin*, 5/17, S. 48–51, Berlin.
Farias, V. (1989), *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M.

Felsch, P. (2015), *Der lange Sommer der Theorie – Geschichte einer Revolte (1960 – 1990)*, München.
Ferrari, M. (2003), *Ernst Cassirer: Stationen einer philosophischen Biographie – Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Hamburg.
Figal, G. (2016), *Heidegger zur Einführung*, Hamburg.
Fitzgerald, M. (2000), "Did Ludwig Wittgenstein have Asperger's Syndrome?", *European Child and Adolescent Psychiatry*, Mart 9 (1): 61 – 65.
Förster, E. (2012), *Die 25 Jahre der Philosophie – Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.
Frede, D. (2002), "Die Einheit des Seins – Heidegger in Davos – Kritische Überlegungen", Kaegi, D. und Rudolph, E. (haz.), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg.
Frege, G. (1962), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen.
Frege, G. (1966), *Logische Untersuchungen*, Göttingen.
Frege, G. (1989), "Briefe an Ludwig Wittgenstein aus den Jahren 1914–1920", haz. Janik, A., *Grazer Philosophische Studien*, 33/34, S. 5 – 33.
Friedlander, E. (1995), *Walter Benjamin – Ein philosophisches Porträt*, München.
Friedman, M. (2004), *Carnap, Heidegger, Cassirer – Geteilte Wege*, Frankfurt a. M.
Fuld, W. (1981), *Walter Benjamin zwischen den Stühlen*, Frankfurt a. M.
Gabriel, M. (2015), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
Gadamer, H.-G., *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, Frankfurt a. M.
Gebauer, G., Goppelsröder, F. und Volbers, J. (haz.) (2009), *Wittgenstein – Philosophie als "Arbeit an Einem selbst"*, München.
Geier, M. (1999), *Der Wiener Kreis*, Reinbeck.
Geier, M. (2006), *Martin Heidegger*, Reinbeck.
Glock, H.-J. (2000), *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt.
Gombrich, E. H. (1970), *Aby Warburg – An Intellectual Biography*, London.
Gordon, P. E. (2010), *Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*; Cambridge M. A.
Grunenberg, A. (2016), *Hannah Arendt und Martin Heidegger – Geschichte einer Liebe*, München.
Gumbrecht, H. U. (1993), "Every day world and life World", *New Literary History*, 1993/4, S. 745 – 761.
Gumbrecht, H. U. (2001), *1926 – Ein Jahr am Rand der Zeit*, Frankfurt a. M.
Habermas, J. (1987), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.
Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.
Habermas, J. (1997), "Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung – Ernst

Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg", Frede, D. und Schmücker, R., *Ernst Cassirers Werk und Wirkung – Kultur und Philosophie*, Darmstadt.

Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a. M.

Hale, K. (1998), *Friends & Apostles – The Correspondence of Rupert Brooke and James Strachey – 1905 – 1914*, New Haven and London.

Hampe, M. (1996), *Gesetz und Distanz: Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeiten in der theoretischen und praktischen Philosophie*, Heidelberg.

Hampe, M. (2006), *Erkenntnis und Praxis: Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt a. M.

Hampe, M. (2015), *Die Lehren der Philosophie*, Frankfurt a. M.

Haverkampf, H.-E. (2016), *Benjamin in Frankfurt – Die zentralen Jahre 1922 – 1932*, Frankfurt a. M.

Heidegger, G. (haz.) (2005), *Mein liebes Seelchen – Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915 – 1970*, München.

Henrich, D. (2011), *Werke im Werden – Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München.

Hertzberg, L. (1994), *The Limits of Experience*, Helsinki.

Hitler, A. (2016), *Mein Kampf – Eine kritische Edition*, München/Berlin.

Hobsbawm, E. (1995), *The Age of Extremes – 1914 – 1991*, London.

Horkheimer, M. und Adorno, T. W. (1991), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.

Humboldt, W. v. (1995), *Schriften zur Sprache*, Stuttgart.

Husserl, E. (1966), "Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)", Boehm, R., *Husserliana X*, Den Haag.

Husserl, E. (1990), *Die phänomenologische Methode – Ausgewählte Texte I*, Stuttgart.

Husserl, E. (1992), *Phänomenologie der Lebenswelt – Ausgewählte Texte II*, Stuttgart.

Illies, F. (2012), *1913 – Der Sommer das Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.

Janik, A. und Toulmin, S. (1984), *Wittgensteins Wien*, München/Wien.

Jäger, L. (2017), *Walter Benjamin – Das Leben eines Unvollendeten*, Frankfurt a. M.

Jaspers, K. (1960), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg.

Jaspers, K. (1978), *Philosophische Autobiographie*, München.

Jaspers, K. (1989), *Notizen zu Martin Heidegger*, haz. Hans Saner, München.

Jecht, D. (2003), *Die Aporie Wilhelm von Humboldts – Sein Studien- und Sprachprojekt zwischen Empirie und Reflexion*, Hildesheim.
Jonas, H. (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M.
Kaegi, D. (1995), "Jenseits der symbolischen Formen: Zum Verhältnis von Anschauung und künstlicher Symbolik bei Ernst Cassirer", *Dialektik*, 1995, I, S. 73–84.
Kaegi, D. und Rudolph, E. (haz.) (2002), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg.
Kershaw, I. (2015), *Höllensturz – Europa 1914 bis 1949*, München.
Kesler, H. (1961), *Tagebücher 1918 – 1937*, Frankfurt.
Kipphoff, P. (1995), "Das Labor des Seelenarchivars", *Die Zeit*, 17/1995, Hamburg.
Klages, L. (1972), *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn.
Klagge, J. (2001), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, Cambridge.
Koder, R. und Wittgenstein, L. (2000), *Wittgenstein und die Musik*, Innsbruck.
Kreis, G. (2010), *Cassirer und die Formen des Geistes*, Frankfurt a. M.
Krois, J. M. (1987), *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven.
Krois, J. M. (1995), "Semiotische Transformation der Philosophie: Verkörperung und Pluralismus bei Cassirer und Peirce", *Dialektik*, 1995/1, Hamburg, S. 61 – 71.
Krois, J. M. (2002), "Warum fand keine Davoser Disputation statt?", Kaegi, D. und Rudolph, E. (haz.), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg.
Lacis, A. (1976), *Revolutionär im Beruf*, München.
Langer, S. K. (1984), *Philosophie auf neuem Wege*, Frankfurt a. M.
Leitner, B. (1995), *Die Architektur Ludwig Wittgensteins – Eine Dokumentation*, Wien.
Lenin, W. I., (1967), *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin.
Leo, P. (2013), *Der Wille zum Wesen – Weltanschauungskultur, charakterologiches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland – 1890–1940*, Berlin.
Lewin, K. (1981), "Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie", *Ders.*, *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, Cilt 1, *Wissenschaftstheorie*, haz. A. Métraux, Bern/Stuttgart, S.233–271.
Lotter, M. S. (1996), *Die metaphysische Kritik des Subjekts – Eine Untersuchung von Whiteheads universalisierter Sozialontologie*, Hildesheim
Löwith, K. (1960), *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen.
Löwith, K. (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart.
Lubrich, O. (2016), "Benjamin in Bern", *UniPress der Universität Bern*, 167.
Lukács, G. (1970), *Geschichte und Klassenbewußtsein – Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied/Berlin.

Lukács, G. (1994), *Die Theorie des Romans – Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die großen Formen der Epik*, Nördlingen.
Lyotard, J.-F., (1986), *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Graz/Wien.
Malcolm, N. (1987), *Erinnerungen an Wittgenstein*, Frankfurt a. M.
Marazia, C. und Stimilli, D. (haz.) (2007), *Ludwig Binswanger, Aby Warburg – Unendliche Heilung – Aby Warburgs Krankengeschichte*, Zürich.
Mayer, H. (1992), *Der Zeitgenosse Walter Benjamin*, Frankfurt a. M.
McGuinness, B. F. und von Wright, H. (haz.) (1980), *Luwdig Wittgenstein – Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Von Ficker*, Frankfurt a. M.
McGuinness, B. F. (1988), *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt a. M.
Meyer, T. (2006), *Ernst Cassirer*, Hamburg.
Mittelmeier, M. (2013), *Adorno in Neapel – Wie sich eine Sehnsuchtslandschaft in Philosophie verwandelt*, München.
Monk, R. (1991), *Ludwig Wittgenstein – The Duty of Genius*, Vintage.
Monk, R. (1994), *Wittgenstein – Das Handwerk des Genies*, Stuttgart. Moore,
G. E. (1959), *Philosophical Papers*, London.
Müller-Dohm, S. (2003), *Adorno*, Frankfurt a. M.
Nedo, M. und Ranchetti M. (1983), *Ludwig Wittgenstein – Sein Leben in Texten und Bildern*, Frankfurt a. M.
Neiman, S. (1994), *The Unity of Reason*, New York.
Neske, G. (1977), *Erinnerungen an Heidegger*, Tübingen.
Neurath, O. (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Wien.
Tömmel, T. N. (2013), *Wille und Passion – Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Frankfurt a. M.
Ott, H. (1988), *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M.
Paetzold, H. (1993), *Ernst Cassirer*, Hamburg.
Palmier, J.-M. (2009), *Walter Benjamin – Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein – Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*, Frankfurt a. M.
Peirce, C. S. (1983), *Phänomen und Logik der Zeichen*, Frankfurt a. M.
Peirce, C. S. (1991), *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M.
Peukert, D. J. K. (2014), *Die Weimarer Republik – Krisenjahre der klassischen Moderne*, Frankfurt a. M.
Pinsent, D. (1994), *Reise mit Wittgenstein in den Norden – Tagebuchauszüge, Briefe*, Wien/Bozen.
Platon (1991), *Der Staat*, München.

Pöggeler, O. (1983), *Der Denkweg des Martin Heidegger*, Pfullingen.
Poole, B. (1998), "Bakhtin and Cassirer – The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism", *The South Atlantic Quarterly*, 97: 3/4, S. 537 – 578.
Puttnies, H. und Smith, G. (haz.) (1991), *Benjaminiana*, Gießen.
Quine, W. v. O. (1980), *Wort und Gegenstand*, Stuttgart.
Rang, F. C. (2013), *Deutsche Bauhütte – Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*, Leipzig 1924, yeni basım, Göttingen.
Recki, B. (haz.) (2012), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens – Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg.
Rhees, R. (haz.) (1987), *Ludwig Wittgenstein – Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M.
Rickert, H. (1922), *Die Philosophie des Lebens – Darstellung und Kritik der philosophischen Moderströmungen unserer Zeit*, Tübingen.
Rorty, R. (1989), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.
Rorty, R. (1992), *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.
Rorty, R. (1993), *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart.
Russell, B. (1903), *The Principles of Mathematics*, London.
Russell, B. (1973), *Autobiographie II – 1914–1944*, Frankfurt a. M., 1973.
Russell, B. (2017/ilk baskı. 1927), *Warum ich kein Christ bin*, Berlin.
Safranski, R. (2001), *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a. M.
Sarnitz, A. (2011), *Die Architektur Ludwig Wittgensteins – Rekonstruktion einer Idee*, Wien.
Saussure de, F. (2001), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin.
Scheler, M. (1926), *Wesen und Wirkung der Sympathie*, Bonn.
Scheler, M. (1986), "Ordo Amoris", *Ders., Schriften aus dem Nachlass I, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, haz. Maria Scheler, Gesammelte Werke X, Bonn.
Schilpp, P. (haz.) (1949), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle.
Schilpp, P. (haz.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle.
Scholem, G. (1975), *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M.
Scholem, G. (1994–1999), *Briefe* – 3 Cilt, haz. Schedletzky, I. und Sparr, T., München.
Schubbach, A. (2016), *Die Genese des Symbolischen – Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Hamburg.
Schulte, M. (haz.) (1989), *Paris war unsere Geliebte*, München.

Schwemmer, O. (1997a), *Ernst Cassirer – Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin.
Schwemmer, O. (1997b), *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin.
Schwemmer, O. (2001), "Zwischen Ereignis und Form", Kaegi, D. und Rudolph, E. (haz.) (2002), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Cassirer-Forschungen, 9, Hamburg. S. 48 – 63.
Sigmund, K. (2015), *Sie nannten sich der Wiener Kreis – Exaktes Denken am Rande des Untergangs*, Wiesbaden.
Simmel, G. (1921), *Goethe*, Leipzig.
Simmel, G. (1995), *Kant und Goethe, Georg-Simmel Gesamtausgabe*, Cilt 10, Frankfurt a. M., S. 119 – 166.
Somavilla, I., Unterkirchner, A., Berger, C. P. (haz.) (1994), *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein – Eine Freundschaft*, Innsbruck.
Somavilla, I. (haz.) (2006), *Wittgenstein – Engelmann, Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Innsbruck/Wien.
Somavilla, I. (haz.) (2012), *Begegnungen mit Wittgenstein – Ludwig Hänsels Tagebücher 1918/1919 und 1921/1922*, Innsbruck/Wien.
Später, J. (2016), *Siegfried Kracauer – Eine Biographie*, Frankfurt a. M.
Spengler, O. (1922), *Der Untergang des Abendlandes – Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2. Cilt, München.
Storck, J. W. (haz.) (1990), *Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann – Briefwechsel 1918 – 1969*, Marbach.
Taylor, C. (1999), *Die Quellen des Selbst*, Frankfurt a. M.
Thomä, D. (haz.) (2005), *Heidegger-Handbuch – Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.
Tömmel, T. N. (2013), *Wille und Passion – Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Frankfurt a. M.
Trabant, J. (1990), *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a. M.
Tihanov, G. (2000), *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of Their Time*, Oxford.
Vossenkuhl, W. (haz.) (2001), *Ludwig Wittgenstein: Tractatus logicophilosophicus – Klassiker auslegen*, Berlin.
Vygotskij, L. S. (2002), *Denken und Sprechen*, Weinheim.
Warburg, A. M. (1995), *Das Schlangenritual*, Berlin.
Waugh, A. (2010), *Das Haus Wittgenstein – Geschichte einer ungewöhnlichen Familie*, Frankfurt a. M.
Watson, P. (2010), *The German Genius – Europe's Third Renaissance, The Second Scientific Revolution and the Twentieth Century*, London.

Weinninger, O. (1980), *Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung*, Berlin.
Whitehead, A. N. und Russell, B. (1910–1913), *Principia Mathematica*, 3. Cilt, Cambridge.
Whitehead, A. N. (1984), *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart.
Witkop, P. (haz.) (1922), *Deutsche Leben*, Berlin.
Witte, B. (1985), *Walter Benjamin*, Reinbeck.
Wittgenstein, H. (2006), *Ludwig sagt ...* haz. Mathias Iven, Berlin.
Wittgenstein, H. (2015), *Familienerinnerungen*, haz. Ilse Somavilla, Insbruck/Wien.
Wittgenstein, L. (1969), *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg.
Wizisla, E. (2004), *Benjamin und Brecht*, Frankfurt a. M.
Wizisla, E. (2015), *Begegnungen mit Benjamin*, Leipzig.
Wizisla, E. (haz.) (2017), *Benjamin und Brecht – Denken in Extremen*, Frankfurt a. M.
Wright, G. v. (haz.) (1975), *Ludwig Wittgenstein – Letters to C. K. Ogden*, Oxford.
Wünsche, K. (1985), *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt a. M.
Wundt, W. (1911), *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig 1911.
Wundt, W. (1916), *Die Nationen und ihre Philosophie – Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig.
Ziegler, P. (2016), *Between the Wars 1919–1939*, London.

SEÇİLİ KAYNAKÇA

Walter Benjamin

Walter Benjamin, Gesammelte Schriften (GS), 7 cilt, editörler Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974-1989.

GS Cilt I-1 / "Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik "/ "Goethes Wahlverwandtschaften" / "Ursprung des deutschen Trauerspiels", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

GS Cilt I-2 / vd. "Über den Begriff der Geschichte", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

GS Cilt II-1 / "Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik" / "Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien" / "Literarische und ästhetische Essays", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

GS Cilt II-2 / "Literarische und ästhetische Essays" / "Ästhetische Fragmente" / "Vorträge und Reden" / "Enzyklopädieartikel" / "Kulturpolitische Artikel und Aufsätze", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

GS Cilt III / "Kritiken und Rezensionen", Suhrkamp, Frankfurt a. M. GS Cilt IV-1 / "Charles Baudelaire, Tableaux parisiens" / "Übertragungen aus anderen Teilen *der Fleurs du mal*" / *Einbahnstraße* / "Deutsche Menschen" / "Berliner Kindheit um Neunzehnhundert" / "Denkbilder" / "Satiren, Polemiken, Glossen" / "Berichte", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

GS Cilt V / "Das Passagen-Werk", Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Walter Benjamin, Gesammelte Briefe (GB):

Cilt II (1919-1924), derleyenler Christoph Gödde ve Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Cilt III, (1925-1930), derleyenler Christoph Gödde ve Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Ernst Cassirer

Ernst Cassirer, Gesammelte Werke (ECW), Hamburger Ausgabe, hazırlayan Birgit Recki, Meiner, Hamburg 1998-2009.

ECW 6 / "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" Metin ve notları düzenleyen Reinold Schmücker, Hamburg 2000.

ECW 7 / "Freiheit und Form" Metin ve notları düzenleyen Reinold Schmücker, Hamburg 2001.

ECW 10 / "Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen" Metin ve notları düzenleyen Reinold Schmücker, Hamburg 2001.

ECW 11 / "Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache" Metin ve notları düzenleyen Claus Rosenkranz, Hamburg 2001.

ECW 12 / "Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken" Metin ve notları düzenleyen Claus Rosenkranz, Hamburg 2002.

ECW 13 / "Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis" Metin ve notları düzenleyen Julia Clemens, Hamburg 2002.

ECW 14 / "Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge" Metin ve notları düzenleyenler Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Hamburg 2002.

ECW 16 / "Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926" Metin ve notları düzenleyen Julia Clemens, Hamburg 2003.

ECW 17 / "Aufsätze und kleine Schriften 1927–1931" Metin ve notları düzenleyen Tobias Berben, Hamburg 2004.

ECW 18 / "Aufsätze und kleine Schriften 1932–1935" Metin ve notları düzenleyen Ralf Becker, Hamburg 2004.

ECW 23 / "An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture" Metin ve notları düzenleyen Maureen Lukay. Hamburg 2006.

WWS / *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1956.

Ernst Cassirer'in ölümünden sonra bulunan notları:

"Disposition 1917 / Philosophie des Symbolischen (allg. Disposition)" 1917 Ernst Cassirers Papers, GEN MSS 98, Box 24, Folder 440 und 441.

"Philosophie des Symbolischen" üzrine materyal ve öncalışmalar Ernst Cassirer Papers, GEN MSS 98.

Manuskript 1919 / Başlıksız 1919. Ernst Cassirers Papers, GEN MSS, Box 25, Folder 476 bis 480.

Martin Heidegger

Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand, 102 Cilt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

GA 1 / "Frühe Schriften" (1912–1916).

GA 2 / *Sein und Zeit* (1927), ilk olarak "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Cilt VIII, hazırlayan Edmund Husserl, buradaki alıntılar: *Sein und Zeit*, 17. Baskı, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

GA 3 / *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ayrıca "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" (s. 274-296), Buradaki alıntılar: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann Rote Reihe, Frankfurt a. M., 2010.

GA 19 / "Platon, Sophistes" (Wintersemester 1924/1925)

GA 20 / "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Sommersemester 1925)

GA 26 / "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz" (Sommersemester 1928).

GA 29/30 / "Die Grundbegriffe der Metapyhsik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit" (Wintersemester 1929/1930)

GA 56/57 / "Zur Bestimmung der Philosophie; 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919); 2. Phänomenologie und tranzendentale Wertphilosophie (Sommersemester 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und das akademische Studium"

GA 62 / "Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (Sommersemester 1922); Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)"

GA 94 / Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)

Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe (WA), Suhrkamp, Frankfurt a. M.

WA Cilt 1 / *Tractatus logico-philosophicus*; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

WA Cilt 2 / *Philosophical Remarks*, yayına hazırlayan Rush Rhees, Frankfurt a. M., 1984.

WA Cilt 3 / Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

WA Cilt 4 / *Philosophische Grammatik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984

WA Bd. *5 / Das Blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 198

Wittgenstein, Ludwig, *Vortrag über die Ethik und andere kleine Schriften*, hazırlayan Joachim Schulte, Frankfurt a. M., 1989.
Wittgenstein, Ludwig, *Wörterbuch für Volkschulen*, öbv, Wien, 1977.

TEŞEKKÜRLER

Hiç kimse bir kitabı yalnız başına yazamaz, yazmamalıdır. Bu noktada özellikle teşekkür borçlu olduklarım:

Bu çalışmaya en başından beri eşlik eden Michael Gaeb ve Tom Kraushaar. Okuma ve düzeltmeleri için Christoph Selzer, Yelenah Frahm, Dorothea Scholl ve Christiane Braun.

Sohbetleri ve önemli temasları için Michael Hampe ve Fritz Breithaupt.

Çalışma ortamı ve anlayışları için Fabrice Gerschel ve tüm *Philosophie Magazin* ekibi.

Elyazmasının bazı kısımlarını tartışmaya sunduğum "Felsefe ve Edebiyat" (ETH Zürih) çalışma grubunun düzenleyicileri ve katılımcıları.

2017 başında bana Seçilmiş Max Kade Misafir Profesör olarak elyazması üzerinde çalışmam için akla gelebilecek en uygun şartları sağlayan Bloomington'daki Indiana Üniversitesi Almanca Çalışmaları Bölümü. Soruları ve anlayışları için oradaki GER-G-625 ihtisas kursunun ("Düşüncenin Patlaması") öğrencileri.

Dört "Büyücü"mün muhteşem biyografilerini yazan; Rüdiger Safranski (*A Master from Germany - Heidegger and His Time)*, Ray Monk (*Wittgenstein - The Craft*

of Genius Wittgenstein), Thomas Meyer (*Ernst Cassirer*) ve Howard Eiland ve Michael W. Jennings (*Walter Benjamin - A Critical Life*). Bu eserler kitabı yazdığım sırada sürekli bana eşlik etti, daima esin verdi.

Yıllar boyunca buna katlanmakla kalmayıp, sırtında taşıyan Pia, Venla ve Kaisa.

Uzun yıllar *Philosophie Magazin* dergisinin yayın yönetmenliğini yapan Wolfram Eilenberger; iki dünya savaşı arası dönemde 1920'lerin ruh halini, büyük belirsizliği, biten bir savaşın ardında bıraktığı tahribatı ve bir sonrakinin yaklaşan ayak seslerini, yükselen ekonomik krize karşın her şeye eşlik eden yaşam sevincini, eskinin yıkıldığı ama yeninin ne olduğunun da tam bilinemediği bir zaman aralığını dört büyük filozofun hayatı üzerinden anlatıyor.

Dünyaya çarpan bir göktaşı misali aniden ortaya çıkan ve Hannah Arendt'e olan aşkıyla kavrulan Martin Heidegger. Cambridge'deki herkes bir felsefe tanrısı olarak ona taparken taşrada ilkokul çocuklarına yoksulluk içinde ders vermeyi seçen, servetini reddetmiş bir milyarderin oğlu, büyük dâhi Ludwig Wittgenstein. Letonyalı bir anarşistle Capri'de yaşadığı aşkın bir devrimciye dönüştürdüğü Walter Benjamin. Ve son olarak, ülkesini terk etmeden önce Hamburg'un burjuva mahallelerinde Nazi iktidarının ve Yahudi düşmanlığının yükselişine çıplak gözle tanık olan Ernst Cassirer. Farklı kökenlerden, farklı dünya anlayışlarından gelip farklı bir geleceğe yelken açsalar da temelde peşine düştükleri soru aynıdır: İnsan nedir?

Wolfram Eilenberger, bu dört aykırı filozofun yaşamlarında ve devrimci düşüncelerinde bugünkü dünyamızın kökenlerini görüyor. 1920'lere felsefe tarihi üzerinden bu bakış; aynı zamanda günümüz dünyasındaki benzer anlamsızlığa, tıkanmışlığa dair hem bir hatırlatma hem de bir ilham kaynağı. Ama hepsinden önce büyüleyici bir okuma deneyimi.



kolektifkitap.com

9 786256 896000