KAUFMANN

İnsanı Anlamak II

Nietzsche • Heidegger

idea

WALTER KAUFMANN
İNSANI ANLAMAK II

WALTER KAUFMANN
İNSANI ANLAMAK II

Nietzsche, Heidegger, Buber

Çeviren
Aziz Yardımlı

idea

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com / www.diyalektik.org
Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 1997
Birinci baskı 1997
İkinci baskı 2009
Tüm hakları saklıdır. Bu yayımın hiçbir bölümü
İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın
yeniden üretilemez.
Walter Kaufmann
Discovering the Mind II
Copyright © Walter Kaufmann 1980
Baskı: Bayrak Matbaası
Davutpaşa Cad. No 14, Kat 2 MB İş Merkezi
Topkapı — İstanbul
Printed in Türkiye
ISBN 978 975 397 097 8

İçindekiler ➤➤➤

Önsöylem

1. İkinci cilt ve birincisi. ***11***

2. Niçin Nietzsche, Heidegger ve Buber? ***12***

3. "Heidegger ve Buber'i kişisel olarak tanıdım." ***12***

4. "Kendimizi nasıl buluruz?" ***13***

5. Nietzsche alıntısının yorumu ve iyileştirmesi. ***14***

I. Kierkegaard ve Schopenhauer

6. Niçin Kierkegaard ve Schopenhauer? ***19***

7. Bir ruhbilimci olarak Kierkegaard. ***21***

8. Umutsuzluk üzerine Kierkegaard. ***26***

9. Bir ruhbilimci olarak Schopenhauer. ***28***

10. Delilik ve baskı üzerine Schopenhauer. ***31***

11. Eduard von Hartmann ve Carl Gustav Carus. ***32***

II. Nietzsche: Bir Yüzey olarak Bilinç ve Güç İstenci

12. "Benzersiz bir ruhbilimci." Nietzsche üzerine Freud. "Ruhbilimi ahlakın tiranlığından kurtarmak." Sevgi bencillikten yoksun değildir. ***37***

13. "Üçüncü kulakla dinlemek." ***40***

14. "Nietzsche'nin anlığın keşfine ilk büyük katkısı ... 'bilinç bir yüzeydir.'" "Tüm bilincimiz denilen şey bilinmeyen ... ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorumdur." Troilus ve Cressida. Est. ***41***

15. Nietzsche'nin ruhbilimine direnci de kapsamak üzere, direnç. "Bedeninizde en iyi bilgeliğinizde olduğundan daha çok us vardır." ***48***

*16. "Nietzsche'nin ikinci büyük katkısı ... güç istenci kuramı. Bu kurama direnç başlıca üç biçim almıştır." **52***

*17. "Nietzsche kendini bir metafizikçi olarak değil ama bir ruhbilimsel önsavdan olanaklı olduğu ölçüde çok bilimsel ilerleme yapmaya çalışan bir insan olarak gördü." **53***

*18. Yaşam istencine karşı güç istenci. **58***

*19. Haz için çabaya karşı güç istenci. **60***

20. "Güç" sözcüğünün anlamı ve "güçlüler ve zayıflar" zıtlığı. Her güç başka insanlar üzerinde güç değildir. Baskın çıkma. Soljenitzin. İlk Çember. ***64***

*21. "Nietzsche'nin kuramının kısa bir değerlemesi." Onu değersizleştirmeye yönelik üç girişim. Stephen Potter. est. Hitler. Kadınlar. St. Paul. Camus. **73***

*22. "Salt geçici bir önsav"a karşı "evrensel yasalar." **79***

III. Nietzsche: Dünya Görüşleri Ruhbilimi, Ruhbilimsel-Tarih, ve Maskeler

*23. "Nietzsche'nin üçüncü büyük katkısı ... 'dünya görüşleri ruhbilimi.' "Kırgınlık. İnanç ruhbilimi. **83***

*24. "Nietzsche'nin dördüncü büyük katkısı ... ruhbilimsel-tarihin öncülüğünü yaptı." **90***

*25. " 'Kötü duyuncun' kökeni." **92***

*26. "Nietzsche'nin beşinci ve son katkısı ... maskeler felsefesi." İlgili gereç. Sartre ile karşıtlık. **94***

*27. Nietzsche "maskeleri zorunlu olarak asılsız ve kötü görmedi." Roller ve kadınlar. **96***

*28. "Nietzsche maskelere karşı yargıda-bulunmayan tutumunu ... 'entellektüel duyuncu' kutlaması ile nasıl uzlaştırabilir?" **100***

*29. "Derin herşey maskeleri sever." **102***

*30. "Birçok Alman felsefeci ... Kant ve Nietzsche'yi uzlaştırmaya çalışmıştır." **111***

IV. Heidegger'in İnakçı İnsanbilimi

*31. "Heidegger'in Nietzsche'yi keşfiydi ki felsefesinin geç evresini hızlandırdı." "Ben felsefeci değilim." "Ben bir 'Hıristiyan tanrıbilimci'yim." **115***

*32. "Heidegger'in Nietzsche'yi okuması çok açık ve yalın üç ilke üzerine dayanır." **117***

*33. "Heidegger'i eleştirimin özeksel noktası anlığın keşfini nasıl engellediğini göstermektir." "Etkisi." "... S&Z üzerinde yoğunlaşacağım." **120***

*34. "Birinci sav: Heidegger'in 'varoluşsal varlıkbilimi' kuşkulu insanbilimdir." **122***

*35. "İkinci sav: Heidegger'in düşünme tarzı derinlemesine yetkecidir." **127***

*36. "Onları belli bir yetke ile ileri sürebilecek başka birinden bilinçsiz olarak duymayı umduğum yüzlerce şey söyler." "Husserl ve Heidegger'in görgül bilime ve özel olarak ruhbilime karşı önyargıları pekinlik ve apodiktik söylemler için açlıklarında kökleşmişti." **131***

*37. "Üçüncü sav: Heidegger'in asıllık ve asılsızlığı çözümlemesi sığ ve Manikheandır." **133***

*38. "Dördüncü sav: Heidegger ne önemli sorunları çözdü ne de onları verimli tartışmalara açtı; onları örttü." **136***
*39. "Beşinci sav: S&Z ... romantik yeniden dirilişe aittir." **138***
*40. "Altıncı sav: Heidegger suçluluk, büyük korku ve ölüme ilişkin Hıristiyan öğütleri dünyasallaştırdı, ama iki bin yıllık Batı düşüncesi ile kopuşu ileri sürdü." **140***
*41. "Heidegger'in Kafa yapısı." "S&Z'ın yayımı." "1933'teki yayımları." **144***
*42. İndirgemeciliğin ötesi. Jung'un Heidegger üzerine mektubu. Scheler. Muschg ve Minder. "Heidegger üzerine yazıların çoğu bütünüyle ton sağırıdır." **147***
*43. "1953 Paskalya Pazarı." "Başka birini kınamayı başaramadıkları zaman, zayıfların tipik kendini-aldatmaları." "Heidegger'in kabülü." **151***

V. Martin Buber. Sen İçin Arayış

*44. "Buber'in düşüncesinin bağlamı." "Başarı ve başarısızlık." "Olanaksızı isteyeni severim." **159***
*45. "Yazarın anlığını keşfetme çabası olarak çeviri." "Buber'in Rosenzweig'ın yaklaşımını çeviri sanatının ötesine genişlettim." "Yorumları bir kural olarak aşırı ölçüde özneldir, ve ... bu hata ...*Ben ve Sen*'deki öldürücü bir bozukluğun bir sonurgusuydu." **161***
46. Ben ve Sen*'in biçemi. Buber üzerine Kafka. "Asıllık ve asılsızlığı çok büyütenler ... yapmacıklığı geliştirdiler." **164***
*47. "Buber'in ikiliğinin eleştirisi." "Anne." **168***
*48. "Bengi Sen." "Gerçek diyalog yalnızca iki kişinin bir ikiliğini değil ama ayrıca duygu ve us ikiliğini de gerektirir." **172***
49. "Rosenzweig'ınBen ve Sen'i eleştirisi." "Ben ve Sen *... Buber'in kısa bir sürede terkettiği daha büyük bir çalışmanın ilk cildiydi." **174***
*50. "Buber'in güdüsü." Hegel ve Dilthey'in etkisi. **176***
*51. Buber'in "yedi büyük çabası." **177***
*52. "Anlığın keşfine katkısı." **180***

Sonsöz

*53. "Procrustes." "Ölü bir yazarın anlığını keşfetmek gerçekten olanaklı mıdır? ... Ya da birinin kendininkini?" Kendini açığa serme olarak yazı. "Sezgiler olmaksızın us kördür; us olmaksızın sezgiler delidir." "Kendi anlığımı ve başka birininkini keşfetme arasında hiçbir ikilik yoktur." **185***
*54. "Peeping Toms." "Gerçekten de anlıklarını keşfetmenin yakınına dek gelmedim mi?" "Gizlilik hakkı." "Makineli tüfek yaklaşımı." **188***
*55. Freud'a geçiş. **190***

Kaynakça *193*
Teşekkürler *201*
Kısa Bir Sözlük *202*
Dizin *205*

Önsöylem ➢➢➢

1 ➤➤➤ *Nietzsche, Heidegger* ve *Buber* bir üçlünün — *İnsanı Anlamak* — ikinci cildidir, ama *Goethe, Kant* ve *Hegel*'i kapsayan birinci ciltle tanışık olmaksızın da okunabilir. Bu üçlünün birincil amacı insanın özbilgisini ilerletmektir. Stratejim özellikle ilginç dokuz durum üzerinde, kendileri anlığı keşfetmeye çalışmış birbirlerinden çok ayrı dokuz yazar üzerinde yoğunlaşmaktır.

Goethe'nin yaklaşımı her zaman somut ve tikel olandan başlayan, hakkında yazdığı şeyi görme becerisini gösteren ve en son düzeyde duru olan çok keskin kavrayışlı bir şairin yaklaşımıydı. Soyutlamalar arasında rahatça dolaşabilen, somut ve tikel olan tarafından sık sık kafası karıştırılan, ve aşırı ölçüde bulanık olan Kant tepeden tırnağa bir felsefeciydi. İki insan birbirlerinin çağdaşı idiler, ve, Kant'ın hiçbir zaman Goethe'yi dikkate almamış olmasına karşın, her ikisi de on sekizinci yüzyılın sonlarından önce Alman kültür kahramanları oldular. Çok az kimse Goethe'nin tüm zamanların en büyük Alman şairi ve Kant'ın en büyük Alman felsefecisi olduğunu sorgulayacaktır. Goethe'nin yaşamı sırasında (1749-1832) Almanya'da etkinlik göstermiş olan büyük şair ve felsefecilerin sayısı şaşırtıcıdır, ve birçokları değişik yollarda Goethe ve Kant'ı uzlaştırmaya çalışmıştır — örneğin Hegel.

Birinci ciltte Goethe, Kant ve Hegel üzerine, ve anlıkları ya da kafa yapıları ile çalışmaları arasındaki ilişki üzerine anlayışımızı ilerletmeye çalıştım. Ayrıca Goethe'nin ve Hegel'in anlığın keşfine olağanastü büyük katkıları olarak gördüğüm şeyi ayrıntılı olarak verdim ve Kant'ın henüz bugün bile çok yakınımızda olan kalıtının kendimizi keşfetmeyi nasıl engellediğini ve engellemeyi sürdürdüğünü göstermeye çalıştım.

2 ➤➤➤ Nietzsche on dokuzuncu yüzyılda Kant tarafından güçlü olarak etkilenmeyen ilk büyük Alman felsefecisiydi. Bu büyük ayrımı hiçbir zaman bir felsefeci olarak yetiştirilmemiş olması olgusuna borçluydu. Bir klasiksel filolojistti ve felsefeye eski Yunan felsefesi ve şiiri yoluyla ve ahlaksal ruhbilime derin bir ilgi yoluyla geldi. Hegel ve başka birçok Alman felsefecisi gibi, Goethe'ye gömüldü, ama Goethe'yi Kant ile uzlaştırma gibi ölümcül bir zorlamadan özgürdü.

Heidegger ve Buber büyüklükleri açısından Goethe ve Kant ile, Hegel ve Nietzsche ile ya da Freud ile aynı düzeyde değildirler. Anlığın keşfi üzerine kısa bir tarih çalışmasında kişi ya onları bütünüyle atlamayı ya da çok kısaca ele almayı düşünebilir. Ama her birine birer bölüm ayırmak için en azından üç neden vardır. İlk olarak, her ikisi de bir düşünürün anlığının onun düşünceleri ile ilişkisi konusunda birşeyler gösteren aydınlatıcı durum öyküleri sağlarlar. İkinci olarak, önemli çalışmalarının, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının ve Buber'in *Ben ve Sen*'inin içerikleri vardır. Heidegger'in dikkate değer bir etkisi olmuştur. Fransa'da birçok yazar onun ayak izlerinde yürür, Birleşik Devletler'de etkisi henüz gelişmektedir, ve bir kez de yaklaşımında neyin yanlış olduğunun gösterilmesi gerekir. Buber'in Ben-O ve Ben-Sen dediği iki temel insan tutumunu zıtlaştırması çoğunlukla ya gözardı edilmiş ya da eleştirel olmaksızın yankılanmıştır. Bu zıtlığı dikkatli eleştirel irdeleme için yeterince önemli görüyorum.

Son olarak, bu üç insanı bir kez de olsa birarada görmekle kazanılacak çok şey vardır. Heidegger az çok pozitivist bir bakış açısından eleştirildiği zaman, hayranları kaçınılmaz olarak eleştirinin dışarıdan geldiğini ve gerçek dehasını kaçırdığını duyumsarlar. Belirtmeye değer ki, tümü arasında en kapsamlı çalışması iki ciltlik *Nietzsche*'sidir, ve buna ek olarak Nietzsche üzerine daha kısa birçok yazı yayımlamıştır. Bu yüzden ona Nietzsche yoluyla yaklaşmak anlamlı olacaktır. Ayrıca onu çağdaşı olan ve onunla ortak çok az şeyi olan Buber'in yanısıra irdelemek de öğreticidir. Giderek Nietzsche ve Kant ile ilişkileri, ve kendini önemli ölçüde yanlış anlaması olgusu göz önüne alınmadığı sürece Heidegger'i doğru dürüst anlamak bile olanaksız olabilir.

3 ➤➤➤ Heidegger'i ve Buber'i kişisel olarak tanımış olduğumu belirtmek yersiz olmayabilir. Heidegger'i ilk kez 1952 Paskalya Pazarında Freiburg'da ziyaret ettim — orada, benim doğduğum kentte yaşıyordu. Çoğunlukla Nietzsche üzerine konuşarak baş başa yaklaşık bir saat geçirdik. 1955-56 kış yarı-yılı sırasında *"Der Satz vom Grund"* (genellikle "Neden İlkesi" olarak kabul edilir, ama Heidegger'in belirttiği gibi "Zeminden Sıçrayış" anlamına da gelebilir) üzerine haftalık derslerine katıldığım zaman birbirimizi daha sık gördük. Seçtiği bir denemeyi İngilizce'ye çevirdim ("The Way Back into the Ground of Metaphysics" ["Geriye Metafiziğin Temeline Doğru Yol"], ve bu benim *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* başlıklı çalışmamda kapsanır),

ve bunu Heidegger'in genellikle 'Bu tümce tam olarak ne demektir?' biçimindeki soruları yanıtlamayacağı açık olduğu için yaptım. Onu çevirmekte olduğum sürece, bu tür soruları kimi zaman sözel, kimi zaman yazılı olarak istekle yanıtladı. Ve derslerine onun hakkında başat olarak olumsuz olan görüşümün aldatıcı olup olmadığını bulabilmek için katıldım.

Nietzsche'ye karşı tutumum açıkça Manikhean olmaktan uzaktır: Onunla anlaşmazlıklarımın sayısız olmasına karşın onu severim. Ama onu sevdiğim ve Heidegger'i açıkça sevmediğim düzeye dek, kimi okurlar niçin Heidegger'i uzunlamasına ele almayı önerdiğime kaçınılmaz olarak şaşıracaklardır. Bir Manikhean olmamakla, yanlış başlangıçlardan, yanılgılardan ve karışıklıklardan da tıpkı doğru bildirimlerden olduğu gibi öğrenebileceğimizi sanıyorum: ve kişi yalnızca doğru olarak görünenin ona söylenmesi yerine, anlığını kullanarak kendininki de içinde olmak üzere anlığın belli bir anlayışını kazanır. Birinin kendi anlığını kullanması sorunlar, yanlışlıklar ve heyecanlarla kapışması demektir. Ve Heidegger göz alıcı bir örnek sunar.

Buber ile ilk kez 1934'te Berlin yakınlarında karşılaştım. Onu 1951'de ve 1958'de Princeton'da ve New York'ta yakından tanıdım (orada 1957'de Columbia Üniversitesinde vermeye başladığı bir dizi seminere katıldım). İlişkimiz onun çok yakınında yaşadığım ve 1962-63'te onu sık sık gördüğüm Kudüs'te derinleşti. "Buber's Religious Significance/Buber'in Dinsel Önemi" başlıklı uzun bir deneme yazdım. Bunu Almanca'ya çeviren kişi (İngilizce'de yayımlanmadan önce Almanca'da çıktı) Almanca çeviriyi bana değil ama Buber'e gönderdi; ve Buber, oldukça şaşırmış olarak, büyük bir dikkatle çevirinin üzerinden geçti, son şeklini vermek üzere bana göndermeden önce düzeltip geliştirdi. Denemeyi özellikle beğendi, ve öyle görünür ki ölümünden birkaç yıl sonra oğlunun bana *Ben ve Sen*'in yeni bir İngilizce çevirisini yapmayı kabul ettirmesinde bu olgunun belli bir ölçüde payı vardır.

Buber'a karşı tutumum Manikhean olmaktan olanaklı olduğu ölçüde uzaktır. Buber üzerine bölümün kapsama alınmasının Nietzsche'nin ve Heidegger'in katı birlikteliklerini yumuşatmak için kendi payına düşeni yapması gerekir.

4 ➤➤➤ Bu cilt Kierkegaard ve Schopenhauer üzerine kısa bir bölümle başlar, ama bu konuda bu noktada herhangi bir yorum gerekli değildir. Bu önsözü noktalamak için Nietzsche'nin erken "Zamansız Meditasyon"unun ilk kesiminden bir pasajı irdeleyelim — *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (1874). Daha önce bu ışıkta görülmemiş olabilir, ama anlığın keşfine katkısı hiç de önemsiz değildir. (Biçemsel olarak daha sonraki düzyazısı ile karşılaştırmayı kaldırmaz.)

> Dünyada üzerinde senden başkasının yürüyemeyeceği tek bir yol var. Nereye götürür? Sorma, yürü üzerinde. "Bir insan hiçbir zaman yolunun henüz onu nereye götürebileceğini bilmediği zamankinden daha yükseğe çıkmaz" diyen kimdi?

Ama nasıl buluruz kendimizi yeniden? Nasıl bilebilir bir insan kendini? Karanlık ve örtülü birşeydir o; ve eğer bir tavşanın yedi derisi varsa, bir insan yetmiş yedi kez sıyrılabilir ve gene de 'şimdi bu gerçekten sensin, artık bir kabuk değil' diyemeyebilir. Dahası, kişinin kendi içini böylesine deşmesi ve zorla kendi doğasının kuyusuna en yakın yola inmesi işkenceli, tehlikeli bir girişimdir. Kişi kendine süreçte hiçbir doktorun sağaltamayacağı bir zararı ne denli kolay verebilir. Ve bunun dışında, herşey — dostluklarımız ve düşmanlıklarımız, bakışlarımız ve tokalaşmalarımız, anılarımız ve unuttuklarımız, kitaplarımız ve kalem vuruşlarımız — doğamıza tanıklık ederken, bu niçin zorunlu olsun. Ama en anlamlı işitmeyi düzenlemek için yöntem budur.

Genç ruhlar geriye yaşamlarına şu soru ile bakmalıdır: Şimdiye dek gerçekten neyi sevdiniz, ruhunuzu yukarılara çeken, ona egemen olan ve aynı zamanda ona sevinç veren neydi? Bu saygın nesneleri ardarda önünüzde toparlayın, ve belki de doğaları ve sıraları size bir yasayı, gerçek 'kendi'nizin temel yasasını bildirecektir.

Bu nesneleri karşılaştırın; her birinin nasıl birbirini tamamladığını, büyüttüğünü, yükselttiğini, yücelttiğini, nasıl şimdiye dek üzerinde kendinize tırmandığınız bir merdiven oluşturduklarını görün; çünkü gerçek doğanız derinlere gizlenmiş olarak içinizde değil, ama ölçülemeyecek denli üstünüzde ya da en azından genellikle 'Ben'iniz diye aldığınız şeyin üstünde yatar. Gerçek eğitimcileriniz ve şekillendiricileriniz size doğanızın gerçek ilksel duyusu ve temel tözü olanı, hiçbir biçimde eğitilemez ve şekillendirilemez ve içine ancak güçlükle girilebilen, bağlı ve felç olmuş birşeyi açıklar: eğitimcileriniz kurtarıcılarınızdan daha çoğu olamazlar. Ve bu tüm *eğitimin* gizidir: Bize yapay kol ve bacaklar, balmumundan burunlar, ya da gözlüklü gözler vermez, ve böyle armağanlar önerebilen herşey yalnızca eğitimin bir parodisidir. Gerçek eğitim kurtuluştur, bitkilerin narin köklerini yakalamak isteyen tüm yaban otlarının, molozların ve haşaratların temizlenmesi, bir ışık ve sıcaklık yayılması, gece yağmurunun sevgiyle dökülüşüdür; doğanın ana gibi ve bağışkan olduğu yerde ona bir öykünme ve tapınmadır, ama doğanın acımasız ve bağışlamasız saldırılarını engelleyip onlara uygun bir yön verdiği zaman ve onun üvey-ana eğiliminin anlatımlarının ve üzücü duyuş yoksunluğunun üstüne bir örtü çektiği zaman, onun bir eksiksizleştirilmesidir.

Hiç kuşkusuz, kendini bulmanın, genellikle kişiyi kasvetli bir bulut içinde devinirmiş gibi gösteren uyurgezerliği bırakmanın ve bilinci yeniden kazanmanın başka araçları olmalıdır, ama birinin eğitimcilerini ve şekillendiricilerini çağırmaktan daha iyisini bilmiyorum.[1]

5 ➤➤➤ Bu pasajda birkaç noktanın biraz yorumlanması gerekir. Üçüncü paragrafın ilk tümcesi Goethe'nin *Faust*'unun sonuna ilginç bir anıştırma kapsar:

Das Ewig-Weibliche	*Çeker bizi daha yukarı*
Zieht uns hinan.	*İlksiz-sonsuz kadınsı.*

[1] Almanca'dan tüm çeviriler benim kendi çevirilerimdir.

Nietzsche Goethe'ye ondan açıkça söz etmiş olduğundan bile daha sık anıştırmada bulunmuştur, ve bu onun hiçbir biçimde yalnızca *Faust*'ta değil ama ayrıca daha az tanınmış yapıtlarında ve Goethe'nin mektup ve söyleşilerinde de Goethe'ye nasıl gömülmüş olduğunu göstermeye yardım eder. Önümüzdeki durumda, anıştırma Nietzsche'nin denemesinin dikkatsiz okurunun hemen hemen gözden kaçırmadan yapamayacağı bir boyutu imler. Nietzsche'nin bilinçli olarak hedeflediği şey, ve bu denemeyi yazınsal etkinliğinin sonunda *Ecce Homo*'da tartıştığı zaman altını çizdiği şey, Schopenhauer'da en hayran olduğu nitelikleri betimlerken gerçekte kendi ideal benliğini, olmayı istediği şeyi, ya da kısaca "Eğitimci olarak Nietzsche"yi betimlediği olgusudur. Ama Goethe alıntısının Nietzsche'nin "ruhunu yukarıya çeken nedir?" (*was hat deine Seele hinangezogen?*) sözleri ile birlikte imlediği şey bir erkeğin onun gelişiminde gerçekten anlamlı olan bir kadında sevdiği şeyin, ya da bir kadının bir erkekte sevdiği şeyin o denli de kişinin kendi gerçek benliğinin parçası olan nitelikler olabileceğidir.

Burada "gerçek kendin/*your true self*" olarak çevrilen özgün Almanca deyim *deines eigentliche Selbst*tir ve bu ayrıca "asıl kendin/*your authentic self*" olarak da çevrilebilirdi. Çünkü "asıllık/*authenticity*" her yerde Heidegger'in kulağa hoş gelmeyen terimi *Eigentlichkeit*i çevirmek için kullanılmıştır; ve Heidegger üzerine bölüm Heidegger'in asıllık ve asılsızlık zıtlığını derinlemesine araştıracaktır. Buber'in erken Ben-Sen ve Ben-O zıtlığı da biri asıl ve öteki asılsız iki varlık kipini bitiştirme girişimini temsil eder. Olgunluk dönemi yapıtlarında, Nietzsche böylesine düzgün ve biraz da Manikhean bir ikilik ile çalışmadı. Ruhbilimi anlaşılması güç inceliklerden başka birşey değildir, ve varsıl ama güç maskeler felsefesi gözardı edilecek olursa anlaşılmasını ummak olanaksızdır.

"Doğa/*nature*" olarak çevrilen Almanca sözcük *Wesen*dir ki ayrıca "öz/*essence*" olarak da çevrilebilirdi. Almanca'da *Wesen* "öz/*essence*"den çok daha az ağır ve uygulayımsal bir terimdir, ve kimi bağlamlarda sözcük "bir varlık/*a being*" demektir. Her ne olursa olsun, Nietzsche, Goethe'yi izleyerek, içimizde bir yerlerde, ya da, daha kötüsü, bütün görüngüler dünyasının arkasında gizli bir özümüzün olduğunu yadsıdı: "Herşey doğamıza tanıklık eder, dostluklarımız ve düşmanlıklarımız, bakışlarımız ve tokalaşmalarımız, anılarımız ve unuttuklarımız, kitaplarımız ve kalem vuruşlarımız." Çok daha sonra, 1941'de, Ortega y Gasset şöyle dedi: *"İnsanın, tek bir sözcükle, hiçbir doğası yoktur; onun olan şeytarihtir."* Ama burada özeksel nokta belli bir doğamızın olduğunu söylemeyi mi yoksa yadsımayı mı seçtiğimiz üzerine dayanmaz; soru dahaçok kendimizi nasıl keşfedebileceğimizdir. Goethe ve Hegel şöyle demişlerdi: Edimlerimiz yoluyla, ki tarihimiz yoluyla demektir. Nietzsche şunları söylerken ruhbilimsel bir boyut ekler: Buna ek olarak özellikle hayran olduklarınız üzerine düşünebilirsiniz. Ve ben şunları ekleyebilirim: Kesinlikle sevmedikleriniz üzerine de.

Kendilerine herhangi bir güçlü duygu için, örneğin güçlü hayranlık ya da tiksinme duyguları için izin vermeyen bilginlerin kendilerini yadsımaları onları

kendilerini bilme sorunlarında önemli bir yardımdan yoksun bırakır. Tipik olarak, "biri"nin şeyleri nasıl yaptığını ve şeylerin ne olursa olsun nasıl yapılmadıklarını, kimin ciddiye alınıp kimin alınmayacağını, neyin önemli neyin önemsiz olduğunu *bildiklerini* düşünürler; ve sağlam bir uylaşım duygusu ile öğrettikleri ve yazdıkları ve bu yüzden "Ben" adılını çok sık kullanma gereksiniminde olmadıkları için, okurları ve öğrencileri sık sık bu yordamın apaçık ve eleştirel-olmayan inakçılığını görmeyi başaramaz. Bir kendini-ayrımsama yoksunluğu sık sık yanlışlıkla nesnellik diye alınır.

Kişi kendini aldattığı ve kendi yan-tutmalarının bilincinde olmadığı zaman, büyük bir olasılıkla karşılık olarak aynı inceliği bekleyenler tarafından rahatsız edilmeden bırakılacaktır. Öte yandan, çok sevdiği ve hiç sevmediği şeyler olan ve onları ayrımsayan ve onlar için tartışan bir kimse, inakçı bir uylaşımda güvenlik bulmak yerine, sık sık bir gözdağı olarak algılanır. Ne de olsa, başkalarına sevdiklerini ve sevmediklerini dürüstçe kabul etmeleri ve eğer varsa bunları desteklemek için neyin söylenebileceğini görmeleri için bir meydan okumayı temsil eder. Bu meydan okumayı karşılamak yerine, birçokları belli bir savunma düzeneğine başvurmayı yeğler ve kendileri için gözdağı olarak gördüklerine inakçı ya da bencil derler.

Kişi öz-bilgiye göstermelik bir ilgi duyar ama onun tarafından korkutulur ve ona karşı direnir. Girişti̇ği̇mi̇z keşi̇f yolculuğu yalnızca birkaç ölü yazarı ilgilendirmez. Önemli olan şey kendini-keşfetmedir, ve bu yürek ister.

BÖLÜM ➤ I

Kierkegaard ve Schopenhauer ➤➤➤

6 ➤➤➤ "Felsefeciler arasında benden önce acaba kim bir *ruhbilimciydi?"* diye sordu Nietzsche *Ecce Homo*'da.[1] Açıktır ki yanıtın "hiç kimse" olduğunu düşünüyordu. Ve ilk okurlarından bir bölümü böyle bir megalomanyanın bir delilik başlangıcına tanıklık ettiğini duyumsadılar. Hiç kuşkusuz, ruhbilimsel düşünceleri konusunda ne düşünürsek düşünelim, Spinoza ve Schopenhauer bir tür ruhbilimci idiler, ve Hume ve Bentham da. Ama Nietzsche açıktır ki ilk ruhbilimci olduğunu ileri sürmüyordu; üstü kapalı olarak öncellerinin felsefeciler arasında bulunmayacağını söylüyordu. O zaman nerede bulunacaklardı? Şairler ve romancılar arasında. Nietzsche'nin demek istediği, bağlamın gösterdiği gibi, onun Shakespeare, Goethe ve Dostoyevski geleneğinde durduğuydu.

Eğer alıntımıza tek bir sözcük ekleseydik demek istediğine yaklaşırdık: Felsefeciler arasında benden önce kim bir *derinlik ruhbilimcisiydi?* Eğer soru bu yolda sorulmuş olsaydı, bundan böyle hiç kimse Hume'dan ya da Bentham'dan söz etme eğilimini göstermezdi. Hiç kuşkusuz, kimi İngiliz felsefecileri ruhbilimsel hazcılığı — eş deyişle, her zaman haz için arayış ve acıdan kaçınma dileği tarafından güdüldüğümüz kuramını — savundular. Eğer bu kuram Freud'un başlangıçtaki ruhçözümleme formülasyonuna girmemiş ve onun tarafından ancak Birinci Dünya Savaşından sonra 1920'de yerinde bir biçimde bir Nietzsche başlığını, *Haz İlkesinin Ötesi*'ni taşıyan bir kitapta geçersiz kılınmamış olsaydı

[1] *EH* IV.6 (= *Ecce Homo*, dördüncü ve son bölüm, Kesim 6). Nietzsche'nin kitaplarına göndermelerdeki tüm Arapça rakamlar sayfaları değil ama kesimleri gösterir.

(o günlerde *Ötesi* sözcüğü ile biten başlıklara henüz alışılmamıştı ve insanlar hemen Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesi*'ni anımsıyorlardı), ruhbilimsel hazcılığın yüzeysel olduğunu ve derinlik ruhbilimi ile bağdaşmadığını söyleme eğiliminde olabilirdik.

Derinlik ruhbiliminin anlamı Nietzsche'nin ruhbilimini incelemeye başlar başlamaz daha tam olarak tartışılacaktır. Burada belirtmek yeterli olabilir ki bir anlamda derinlik ruhbilimi göze çarpmayan, giderek insan güdülenişi konusunda popüler sayıltılara karşı işleyen şeyi ışığa çıkarmayı amaçlar. Felsefeciler arasında Nietzsche'den önce kimin bu türden birkaç düşünce taşıdığını sormak boşuna olacaktır, ama belli bir ağırlıkta derinlik ruhbilimcileri olarak görülebilecek iki insanı en azından kısaca irdelemek yerinde olacaktır: Schopenhauer ve Kierkegaard.

Şairlere gelince. Goethe bu üçlünün birinci cildinde uzunlamasına irdelenmiştir ve orada ondan önce hiç kimsenin anlığın keşfini ilerletmek için öylesine büyük katkılarda bulunmadığını göstermeye çalışmıştım. Gene de, bir yanda çeşitli şair ve romancılarda bulunacak birçok keskin ruhbilimsel içgörü ile öte yanda Freud'un karşılaştırılamayacak denli daha dizgesel ruhbilimi arasında belirleyici bir ayrımın bulunduğu olgusu Freud üzerine tartışmalar bağlamında herkesin bildiği bir nokta olmuştur. Bu bağlamda Nietzsche'yi şairler ile birlikte kümelendirmek geleneksel olmuştur. Nietzsche'nin gerçekte nasıl Freud ile birlikte durduğunu, çünkü Shakespeare'de ya da giderek Dostoyevski'de bile bulduğumuz dağınık kavrayışlardan çok daha fazlasını önerdiğini, ve giderek Goethe için bile ileri sürülemeyecek bir anlamda bir ruhbilimci olduğunu göstermeyi amaçlıyorum.

Geçerken belirtebiliriz ki, hem Schopenhauer hem de Kierkegaard bu üçlünün birinci cildinde ileri sürülen önemli savlardan birini doğrularlar: 1790'lardan bu yana felsefenin önemli bir parçası Kant ve Goethe'yi uzlaştırma girişimlerinden oluşur. Schopenhauer'ın biçemi, Kierkegaard'ınkinden daha az olmamak üzere, bir bakışta onun bütünüyle Kant'ın kampına ait olmadığını gösterir, ve Kierkegaard açıkça felsefe ve şiiri — ya da daha doğrusu yalnızca şiiri değil ama genel olarak imgesel yazını da içeren *Dichtung*u — birleştirmeye çalıştı. Gene de her adımda bu iki insanın iyi yazma konusunda içlerinin rahat olmadığını ve Kant'ın tarzına geri dönerek değerlerini düşürecek bir zorlamaya girdiklerini duyumsamaya götürülürüz.

Kant ve Goethe'yi uzlaştırmaya yönelik girişimleri örneklemek için Schopenhauer ya da Kierkegaard yerine Hegel'i seçmemin nedeni ikilidir. İlk olarak, Hegel çok daha katı bir durumu temsil eder. Onların yazılarında açık görünen şey onunkinde göze çarpmaz, ve çalışmasındaki bu eğilimi bir kez görür görmez geç on sekizinci yüzyılın sonlarından bu yana düşünce tarihinin büyük bir bölümünün daha tam bir anlayışını kazanmamız olanaklıdır. İkinci olarak, Kierkegaard ya da Schopenhauer'da Hegel'e yüklediğim beş katkının önemi ile karşılaştırılabilecek herhangi birşey görmüyorum. Başka bir deyişle, anlığın keşfine katkıda

bulunanlar yalnızca ruhbilimciler olmamıştır. Aslında, Freud dışında, meslekten ruhbilimcilerin Goethe, Hegel ya da Nietzsche'den çok daha az katkıları olmuştur.

7 ➤➤➤ Kierkegaard'ın anlığın keşfi üzerine etkisi Nietzsche'ninki ile uzaktan bile olsa karşılaştırılabilir değildir. Freud yazılarında ondan bir kez bile söz etmezken, Jung ise Rudolf Pannwitz'e bir mektubunda şunları söylüyordu: "Kierkegaard'ı 'korkutucu' bulman yüreğimi ısıttı. Onu ancak desteklenemez buluyor ve anlıyamıyorum, ya da daha doğrusu, zamanımızın tanrıbilimsel sinircesinin onun üzerine niçin böylesine düştüğünü öyle iyi anlıyorum ki."[2] Bu açıkça haksızdır ve kolayca Kierkegaard üzerine olduğu gibi Jung'un kendisi üzerine de ışık düşürür. Buna karşın, Kierkegaard'ın, Nietzsche'nin tersine, derinlik ruhbiliminin gelişimi üzerinde çok fazla etkisinin olmamış olduğunu göstermeye de yardım eder. Gene de Henri F. Ellenberger'in dokuz yüz sayfayı aşan ansiklopedik kitabının, *Bilinçaltının Keşfi* (1970), dizininde hiç bulunmayışı üzücü bir olgu olarak kalır. Nietzsche Ellenberger'in dizininde bütün bir sütunu doldurur, ve kitap "Yeni Bir Dönemin Peygamberi: Nietzsche" başlığı ile bir kesim kapsar. Burada şunlar söylenir:

> Nietzsche'nin dinamik psikiyatri üzerindeki etkisini abartmak ... olanaksızdır. ... Nietzsche'yi Freud, Adler ve Jung'un ortak kaynağı olarak görebiliriz.

Kierkegaard üzerine hızla büyüyen incelemelerde hemen hemen hiç kimsenin onun ruhbilimsel kavrayışlarına fazla dikkat etmemiş olması çok yazıktır. Bunlar hiç kuşkusuz düşüncesinin herhangi bir yanı denli ilginçtirler ve Nietzsche'den önce bir şair ya da romancı olmayan birinin kavrayışları denli varsıl ve büyüleyici olabilirler. Ama o zaman Kierkegaard bir anlamda bir şairken, Nietzsche ise başka şeyler arasında sözcüğün tam anlamında dikkate değer bir şairdi demek gerekecektir.

Kierkegaard'ın kavrayışlarını öylesine çekici kılan şey ikinci elden olmamalarıdır. Yazın üzerine olandan daha az olmamak üzere büyük korku ve umutsuzluğa ilişkin kendi varsıl deneyiminden yararlandı. Goethe'nin *Faust*'u onun çobanyıldızlarından biriydi. Kierkegaard'ın Kant ile, özellikle Kant'ın törebilimi ve din anlayışı ile savaşımını sürdürmesi dikkatten kaçmazken, Goethe'nin etkisi ise seyrek olarak kabul edilir. Gene de Kierkegaard'ın dergilerinin ve denemelerinin Danimarkalı yayımcıları sık sık ilk büyük "tasar"ının (kendi verdiği bir ad) şu özetini sunarlar: "Don Juan, Faust, Dolaşan Yahudi, ve tüm bunlar tekil bireyin 'Mikrokozmozunu' olduğu gibi 'dünya-tarihi'ni de içermek üzere, entellektüeltinsel gelişim evrelerinin daha kapsamlı bir betimlemesine yönelik daha soyut bir Hegelci-felsefi koşut ilginin ışığında ..."[3] Goethe'nin *Faust* gibi 1770'lerin başında başlayan "Dolaşan Yahudi"si (*Der ewige Jude*) bir fragman olarak kaldı.

[2]27 Mart, 1937. Bkz. ayrıca 16 Mart 1943 ve 10 Aralık 1945 tarihli mektuplar.
[3]Malantschuk (1971), s. 11.

Dikkate değer olan şey genç Kierkegaard'ın büyük adlarından ikisinin Goethe'den ve üçüncüsünün Mozart'tan gelmesidir. Ama Kierkegaard'ın ruhbilimsel düşünceleri için yazın alanı her zaman ikincil kaynak olarak kaldı. Birinci kaynağı kendi-üzerine-düşünmeydi, ve babası ile ilişkisi onu özellikle uğraştırdı.[4]

Kierkegaard'ın gözlemlerini öylesine varsıl kılan şey kendisinin alışılmadık ölçüde ilgi çekici bir olay olmasıydı. Nietzsche ve Freud gibi büyük bir ruhbilimci olmasının önüne geçen şey hiçbir zaman kendi durumunu yeterince aşmayı başaramaması oldu. Başlıca kendi üzerinde odaklaşması hem dehasının büyük bir kaynağı hem de içgörülerinin sınırlanması için ana nedendi.[5] Şunları söyleyen kendisiydi:

> Hepimizin bir parça ruhbilimsel içgörüsü, bir parça gözlem gücü vardır, ama bu bilim ya da sanat kendini sonsuzluğu içinde sergilediği zaman, gözdesinin peşinde koşturmak için sokaklardaki ve evlerdeki küçük işleri terkettiği zaman kişi kendi içerisinde kapanır — o zaman insan bıkkınlaşır.[6]

Vurgulamak istediğim nokta hiç kuşkusuz Kierkegaard'ın kendi durumu ile sürekli kaygısının bıktırıcı olması değildir. Tersine, almaşıklara yeterince dikkat etmeyi başaramamış olduğudur. Din üzerine tartışmalarında Kalvinizmi, Roma Katolikliğini ve Doğu kiliselerini ya da Yahudiliği, İslamı, Hinduizmi ve Budizmi irdelemedi; ve bir ruhbilimci olarak kendi durumunu başka çok değişik tiplerle karşılaştırmak için kendisinden yeterince uzaklaşmadı. Gerçekte bunun sanılabileceği denli usandırıcı birşey olmadığı açığa çıkar, çünkü kendisinin endişe ya da büyük korku deneyimleri yalnızca ona sınırlı değildi, ve birçok umutsuzluk türünün ilk elden bilgisini taşıyordu. Buna karşın onun ruhbilimi, Freud'unki bir yana, Nietzsche'ninki ile karşılaştırıldığında bile dar olarak sınırlanmış kalır. Kierkegaard'ın kendisi şunları belirtti:

> Bir insan için içinde dünya tarihinin, insan yaşamının, toplumun, kısaca herşeyin yittiği ve ... bencil bir çember içinde kişinin sürekli olarak yalnızca kendi göbeğine baktığı belli bir yalıtıcı kendini-inceleme tutumundan daha tehlikeli, daha engelleyici hiçbirşey yoktur.[7]

Kierkegaard bu çemberi kırıp dışına çıkabilmek için bir düzeye dek dünya yazınını kullandı, ama bu çoğunlukla ona yalnızca kendi ansal durumlarının kamusal paradigmalarını sundu; ve okuduklarına kendi deneyimlerini yansıtmayı sürdürdü.

Gregor Malantschuk Kierkegaard'ın ruhbilimine ve Hegel'in Kierkegaard üzerindeki muazzam etkisine oldukça ağırlık veren az sayıda Kierkegaard araştırmacısından biridir. Uzun süredir Kierkegaard'ın yalnızca Hegel'e karşı polemik-

[4]Malantschuk bunu da not etmiştir, s. 26.
[5]Bkz. Kaufmann, *From Shakespeare*, Chapter 10, Section 2f.
[6]Malantschuk tarafından alıntılanır, s. 26.
[7]*A.g.y.* s. 29.

lerini vurgulamak çok daha moda olmuştur. Malantschuk'a göre "Ruhbilimsel araştırmalarında Kierkegaard özellikle Karl Rosenkranz'ın *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist* [*Ruhbilim ya da Öznel Tinin Bilimi*] başlıklı kitabından yararlandı." Hegel'in öğrencilerinden biri olan yazar (1805-79) Kant'ın ders vermiş olduğu Königsberg'de profesör oldu, Kant'ın felsefesi üzerine (1840) ve Goethe ve yapıtları üzerine (1847) olduğu gibi Hegel üzerine de içlerinde en iyi bilineni önemli 1844 yaşamöyküsü olan birçok kitap yazdı. Başka birçok kitabı arasında *Ästhetik des Häslichen* (1853: *Aesthetics of the Ugly/Çirkinin Estetiği*) de bulunur. *Psychologie* (1837) başlıklı kitabı "Hegel'in şemasına göre geliştirildi"; ve Malantschuk Kierkegaard'ın "yazarlığına edimsel olarak başlamadan önce ruhbilimsel bilgi ve deneyim ile yeterince donatılı" olduğunu ekler — ve burada bir kereliğine onunla anlaşmadığımı belirtmem gerekir. Ama hiç kuşkusuz doğrudur ki "bütün yaşamı boyunca ruhbilim bir yazar olarak etkinliğinde çok önemli bir alet olarak kaldı."[8]

Kendi üzerinde yoğunlaşmasından ayrı olarak Kierkegaard'ın büyük bir ruhbilimci olmasının önüne geçen bir başka etmen daha vardı, ve yine kendisi bunun bilincindeydi. En büyük iki kitabının altbaşlıkları — ki çalışmalarından hiç biri anlığın keşfi için bunlardan daha önemli değildir — buna dikkati çekerler. *Büyük Korku Kavramı*'nın (1844) altbaşlığı "İnakçı ilk-günah sorununa yönelik yalın bir ruhbilimsel irdeleme," ve *Ölümüne Hastalık*'ın (1849) altbaşlığı "Ahlaksal yükselme ve uyanış için bir Hıristiyan ruhbilimsel açımlama"dır. Bu öz-yorumların her ikisi de oldukça sağındır, ve ikinci yapıta önsözünde Kierkegaard belirleyici noktayı daha tam olarak açıklar:

> Birçoklarına bu "açımlama" biçimi belki de tuhaf görünecektir; onlara ahlaksal olarak yükseltici olmak için gereğinden öte sıkı, ve sıkı olarak bilimsel olmak için gereğinden öte ahlaksal olarak yükseltici görünecektir. Bu son noktaya gelince, o konuda hiçbir görüşüm yok. Ama ilkine gelince, bu benim soruna ilişkin görüşümü anlatmaz.

Eğer kitap gerçekten ahlaksal olarak yükseltici olmasaydı, yazar bunu ciddi bir hata olarak görecekti. "Son çare olarak ahlakta yükseltici olmayan öğretim türü tam bu nedenle Hıristiyanlığa aykırıdır." Kierkegaard'ın özeksel amacı okuru döndürmekti — gerçi insanların ünlü vaazlar ve mas ayinleri ile ilişkilendirdikleri yüzeysel anlamda olmasa da. Sayılar Kierkegaard için hiçbirşey demekti: "Kalabalığın olduğu yerde, gerçeklik yoktur" yol gösterici ilkelerinden biriydi.[9] Okurlarını terimin en zorlu anlamında bir Hıristiyan olmanın gerekleri açısından uyandırmayı istiyordu — *onun* anlamında, ki, çok iyi bildiği gibi, hemen hemen başka herkesin Hıristiyanlık anlayışından ayrıydı. Almaşık yorumlara karşı uslamla-

[8] *A.g.y.* s. 35s.

[9] Bkz. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*'da "That Individual," yay. haz. Walter Kaufmann, s. 94ss.

malar getirmekle uğraşmadı, ama acı alaylarını kolay hedefler sunan sığ insanlar üzerine boşaltmakla yetindi. Büyük adları başka sanlardan daha az olmamak üzere gözardı etti.

O zaman, dikkate değer bir anlamda bir savunmacıydı [*apologist*], gerçi Hıristiyanlığın liberalleri gücendirecek yanlarını önemsizleştirmekten çok vurgulamış olsa da. Savunmacı tutumu ruhbilimi üzerine ciddi sınırlamalar getirdi. Bilime karşı vurgulu olarak olumsuz tutumu hiçbir biçimde Kant'ın bilim anlayışına ya da Hegel'in kendi felsefesinin "bilim" olduğu biçimindeki aldanmacasına sınırlı değildi. Kierkegaard'ın bilime temel karşıçıkışı Hıristiyan inancın temellerini zayıflatmasının zayıflatmamasından çok daha olası olmasıydı. Bunun ruhbilimin gelişimi ya da anlığın keşfi için uygun bir sahne olacağını düşünmek güçtür.

'Vargı olarak bilimsel-olmayan arka-yazı' dediği en tutkulu felsefi çalışmasında bıkıp usanmadan uğraştığı şey bilimin, tarihsel ve filolojik incelemeleri de içine almak üzere, hiçbir zaman Hıristiyanlığın gerçekliğini tanıtlayamayacağı idi, ki yeterince açıktır; ama bundan bu yüzden bu tür incelemelerin doğrudan doğruya ilgisiz oldukları vargısını çıkardı, ki açıktır ki çıkmaz. Yaygın olarak savunulan kimi inançların yanlış ya da en azından aşırı ölçüde olasılık dışı olduğunu göstererek, bunların ilgili olabileceklerini görmeyi başaramadı. Ama Kierkegaard seyrek olarak yalın bir düzmece uslamlama ile yetinirdi. Yorumcularının ve hayranlarının çoğunun pek kuşkulanmadıkları iğneleyici bir espri ile, ancak saçma olana bir tutku ile inanılabileceğini, ve Hıristiyanlığın, ve özellikle Tanrının zaman içinde büyüdüğü ve İsa'nın Tanrı olduğu savının tasarlanabilecek en saçma inanç olduğunu ileri sürdü.

Ruhbilimsel olarak görmek ilginçtir ki iki artı ikinin dört ettiği ya da Kierkegaard'ın 1813'te doğduğu inancı konusunda fazla bir tutku geliştirmek güçtür; oysa aralarında ırksal ve politik önyargılar da olmak üzere, saçma inançlar söz konusu olduğunda insanlar dinsel inanç konularından daha az olmamak üzere oldukça tutkulu olma eğilimindedirler. Gene de Yeni Ahit Yunanca'da yazılmıştı, ve Yunanlılar insanlar ve tanrılar arasına keskin bir çizgi çekmiyorlardı. Herakles Zeus'tan doğduğu söylenen ve ölümden sonra tanrılar arasına yükseldikleri düşünülen birçok Yunan kahramanından yalnızca biriydi. O zaman Hıristiyan öyküyü, daha "ilkel" dinlerin inançları bir yana, sayısız Yunan, Hint ya da Budist masalından daha saçma kılan şey nedir? Hiç kuşkusuz İsa'nın Tanrı olduğu savından daha da saçma olan inançları düşünmek kolaydır — örneğin, Kutsal Babanın onun ileri sürmüş olduğu gibi Tanrı olduğu, ya da ergin bir Hindu oğlanın ileri sürdüğü gibi Tanrı olduğu, ya da Stalin'in Tanrı olduğu düşünceleri gibi. Ve Kierkegaard tarafından anlaşıldığı biçimiyle Luthercilik gerçekten on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Birleşik Devletler'de büyük sayılarda yandaşlar kazanmış olan çeşitli mezhep ve dinsel kümelerin inançlarından daha mı saçmadır?

Tam şimdi irdelenen durum tipiktir. Kafaları karışık savunmacılarda ruhbilimsel bir içgörü yer etmiştir, ve Kierkegaard kendi içgörüsünü herhangi bir özenle

geliştirmez. Bir çeşni olarak hizmet eder ve onun okuru ahlaksal olarak yüceltme çabalarının kuru ve yavan olmasının önüne geçer. Anlığın keşfine en etkili katkısına, birşeyden korku olan korku/*fear* ile bir hiçliğin 'büyük korkusu' olan 'büyük korku/*dread*' arasındaki ayrımına döndüğümüz zaman tablo özsel olarak aynıdır. *Büyük Korku Kavramı*'nda — ya da *Endişe Kavramı*'nda — büyük korku ya da endişeyi (*Angst*) hiçlik ya da yokluk ile bağlamayı sürdürür, ve bu tema daha sonra Heidegger tarafından üstlenilecekti. Sonunda yokluk üzerine bu gürültü patırtı Sartre'ın *L'etre et le néant*'ının [*Varlık ve Hiçlik*] başlığına ve sayısız entelin ve yarı-entelin bilincine ulaşmayı başardı.

Kişinin korktuğu nesnenin herhangi bir bilincinin eşliğinde olmayan bir büyük korku ya da endişe deneyimi yeterince gerçektir. Ama bundan kişinin gerçekte yokluktan korktuğu sonucu çıkmaz, ve bu deneyimin Heidegger'in direttiği gibi "yokluğun" bir bildirilişine vardığı sonucu ise hiç çıkmaz. Freud'un ileri sürdüğü gibi, pekala bizi endişe ile dolduran şeyi kabul etmeyi göze alamıyor olabiliriz ve ustaca bir araştırma bastırılan nesneyi açığa serebilir. Freud'un ilerlemesi bilinç üzerine düşünmemizde derin bir yeniden yönelim üzerine dayanır, ve doğrusunu söylemek gerekirse bu yeniden yönelim Nietzsche ile başladı, gerçi Kierkegaard bu yönde birkaç adım atmış olsa da. Onun büyük korkuya ilişkin en derin içgörüleri yokluk üzerine koparılan gürültü patırtıya dayanmaz, ve Kierkegaard'ın bu alanda yapmış olduğu üç önemli katkıdan söz etmek yerinde olabilir.

İlk olarak, "Büyük korku *bir duygudaş karşı-duygudaşlık ve bir karşı-duygudaş duygudaşlıktır*."[10] Bugün bunun derin bir ikircim ya da bir duygu-çatışması [*ambivalence*] içerdiğini söyleriz. Kendimize karşı bölünürüz ve bir başka parçamızın istemediği birşeyi isteriz.

İkinci olarak, Kierkegaard büyük korkunun suçluluk ile yakından ilgili olduğunu kabul etti. Büyük korku kavramı üzerine bütün tartışması, daha önce belirtildiği gibi, "inakçı ilk günah sorununa doğru yönelmiştir." *Büyük Korku Kavramı*'nda karşımıza çıkan şey tuhaf bir ruhbilim ve savunmacılık karışımı, çok somut deneyimler üzerine duru görüşler, ve kavramlar üzerine ya da zaman zaman yalnızca sözcükler üzerine aşırı ölçüde bulanık oynamalardır. Ama ilk iki katkıyı biraraya getirirsek, bunlar büyük korku ya da endişe konusundaki anlayışımıza çok şey eklerler. Duyuncumuzun isteğimizin bilincinde olmamıza bile izin vermeyeceği denli güçlü olarak kınadığı birşeyi güçlü olarak istediğimiz zaman, sonuçtaki duygu açıkta yatan bir suçluluk duygusu değil ama dahaçok serbestçe yüzen bir büyük korku ya da endişedir ki hiçbir nesnesi yok gibi görünür. Ama burada Kierkegaard'ın ötesine geçtim.

Büyük korkuyu anlamamıza üçüncü katkısı ayrıca bütün tavrının da tipik bir örneğidir:

> Böylece büyük korku tinin bireşimi konutlayacağı zaman ortaya çıkan özgür-

[10]*The Concept of Dread*, s. 38.

lük baş dönmesidir, ve özgürlük ondan sonra aşağıya kendi olanağına bakar, kendini sürdürmek için sonluluğa sarılır. Bu baş dönmesinde özgürlük yenik düşer. Bu ruhbilim bundan daha öteye gidemez ve gitmeyecektir. Tam o kıpıda herşey değişir, ve özgürlük bir kez daha doğduğunda suçlu olduğunu görür.[11]

"Büyük korku özgürlük baş dönmesidir" sözleri harika bir özdeyişte çok önemli bir içgörüyü formüle eder, ama alıntı uzadıkça herşey daha bulanık görünmeye başlar. Ruhbilim çabucak dizginlenip durdurulur çünkü Kierkegaard'ın ana kaygısı herşeye karşın savunmacılık ilédir.

Gene de, Kierkegaard'dan önce hiç kimse karakter ve geleceğimizi değiştirebilecek yazgısal önemde bir kararda bulunma özgürlüğünün endişeyi beslediğini böylesine açık olarak görmemişti. Burada Kierkegaard'ın kendini gözlemesi ona özgürlüğü eksiksiz bir nimet olarak görmüş olanların hiçbir zaman kuşkulanmadıkları şeyi algılama iznini verdi. Yazgısal kararlardan korkumuzu *Without Guilt and Justice: From Decidophobia to Autonomy* (1973: *Suçluluk ve Türe Olmaksızın: Karar Korkusundan Özerkliğe*) başlıklı çalışmanın özellikle birinci bölümünde uzunlamasına ele aldım. Bu bağlamda önemli olan nokta Kierkegaard'ın bir ruhbilimci olarak hem derinliğini hem de sınırlarını görmektir.

8 ➤➤➤ Kitaplarından başka hiç biri anlığın keşfine *Ölümüne Hastalık*'tan daha büyük bir katkıda bulunmamıştır — bir çalışma ki "Umutsuzluk Üzerine Çeşitlemeler — İşinin Erbabı Tarafından" olarak da adlandırılabilirdi. Burada da bir ruhbilimci olarak hem becerileri hem de sınırlamaları bütünüyle gözler önündedir. İlk bölümün açılış paragrafı pekçok okuru, giderek gerçekte hiçbir yararı olmayan birkaç sözcüğü ayraçlarla araya yerleştirerek metni durulaştırmaya çalışmış olan ilk Amerikan çevirmeni bile şaşkınlığa düşürmüştür. O paragrafta yazarın Kant ve Hegel'in tarzları ile yarışma girişimi tarafından bulanıklaştırılan özsel nokta tinin ve 'kendi'nin özünün onun sonlunun ve sonsuzun bir bireşimi olması değil ama dahaçok kendisi ile belli bir ilişkiyi kabul etmesi olgusudur. Umutsuzluk o zaman kişinin kendisi ile talihsiz bir ilişkisi olarak anlaşılır, ve Kierkegaard kitap boyunca umutsuzluk içinde olduğunu bilmeksizin öyle olmanın olanaklı olduğunu ve pekçok insanın gerçekte bu durumda olduklarını ileri sürer. İlk bakışta bu bir paradoks olarak görünür, ama bu konuma bir anlam vermenin iki yolu vardır.

Anlığın keşfine önemli bir katkı olan birincisi, Kierkegaard'da bulunmayan bir örnek yoluyla kısaca açıklanabilir. Bir erkeğin sevdiği bir kadınla bir partiye gitmeyi umduğunu, ve partide kadının onu başka bir erkek için bıraktığını varsayalım. İçmeye başlar, iyice sarhoş olur, ve umutsuzluk içinde olmadığında diretir. Gene de olduğunu söylemek anlamlı olacaktır. Bu konum ayılır ayılmaz umutsuzluk içinde olduğunu kendisinin anlayacağı söylenerek aklanabilir. Ama bundan böyle içmeyi sürdürdüğünü ve bir alkolik olduğunu varsayalım. Bu

[11] *A.g.y.* s. 55.

durumda sürekli olarak kendisinden kaçtığı ve gerçek durumunu anlamaktan korktuğu söylenebilir.

Bu tema Kierkegaard'ın çalışmasında, özellikle *Ölümüne Hastalık*'ta özekseldir. En derin yerlerinde, insanların çoğunun nasıl sürekli olarak kendilerinden kaçmakta olduklarını, ve örgütlü dinin etkinliklerini de içine almak üzere toplumsal etkileşimin, ve bilimsel araştırma ve felsefeyi de içine almak üzere ne denli büyük bir çalışmanın insanlara nasıl kendilerinden kaçma çabalarında yardım eden aygıtlar olarak kullanıldığını gösterir. Çoğu kez sözü uzatan Kierkegaard bu bağlamda bir noktada şunları belirtir: "Çağımızın sürekli toplumculluğunda insanlar yalnızlıktan öyle irkilirler ki, onu (oh, güzel bir özlü deyiş) suçlulara bir ceza olarak vermekten başka hiçbir yolda kullanmayı bilmezler."[12]

Kişinin bilmeksizin umutsuzluk içinde olabileceği biçimindeki paradoksu çözmenin bir başka yolu da yalnızca umutsuzluğun kendi ile talihsiz bir ilişkiden oluştuğunu söylemek değil, ama kendi ile Tanrıda — ya da, daha tam olarak, Kierkegaard tarafından anlaşıldığı biçimiyle Hıristiyan inançta — temellenmemiş bir ilişkinin kendi ile yanlış ilişki olduğunu eklemektir. O zaman tanım gereği insanların çoğunun anlamaksızın umutsuzluk içinde oldukları basmakalıp bir gerçeklik olur. Kierkegaard bir savunmacı olarak çoğu kez bu çizgide kalır. Gerçekten de, *Ölümüne Hastalık*'ın ikinci yarısının bütünü "Umutsuzluk Günahtır" başlığını, ve son kesim "Hıristiyanlığı *modo ponendo* Terketme Günahı, onu yanlışlık olarak görme Günahı" başlığını taşır.

Yirminci yüzyılda moda olmuş olan iki terimi kullanırsak, denebilir ki Kierkegaard asılsızlığı ele alırken sık sık aşırı ölçüde kavrayışlı, ama asıllığı betimlerken büyük ölçüde düşkırıklığı yaratıcıdır. Heidegger'e geldiğimiz zaman derinlemesine irdelenecek olan bu terminolojiden yana çıkıyor değilim, ama Kierkegaard'ın insanların kendilerini aldatış ve kendilerinden kaçış yollarının keskin bir eleştirmeni olduğunu, ve gene de bize öğütlediği almaşık varoluş kipinin savunmacılığa batmış olduğunu belirtmek önemlidir.

Şimdiki Çağ'da modern insanı eleştirisinde Heidegger'in daha sonra üç asılsızlık kategorisi olarak ödünç aldığını belirtmeksizin üstlendiği anahtar kavramlarla karşılaşırız: Belirsizlik, gevezelik, ve merak [*ambiguity, chatter, and curiosity*]. Bu çizgiler Heidegger'in "temel varlıkbilim"inin yükünü taşıyamazken, Kierkegaard'ın modern insana karşı yergileri sık sık içgörü doludur. Gene de, inanç çağını da içine almak üzere önceki çağların ne düzeye dek daha az asılsız olmuş olduğunu daha dikkatle araştırmış olması istenebilirdi. Kierkegaard'ın Hıristiyan çağdaşlarının birçoğunun sığ ve duygusuz inançları ve Kierkegaard'ın kendi oğlunu kurban etmeye istekli "inanç şovalyesi"nin inancı arasındaki zıtlık hiç kuşkusuz çarpıcıdır, ve birincilerde neyin yanlış ve sık sık ikiyüzlü olduğunu anlamada hiçbir güçlük çekmeyiz. Ama Kierkegaard erdem örneğini tartışırken yeterince kavrayışlı değildir. Viktorian Kopenhag'da Kierkegaard ahlaksal yasayı bir yana

[12]*Sickness*, s. 198

atacak ve giderek cinayetten bile kaçınmayacak denli güçlü bir inancı olan insanlar için özlem duyuyordu. İkinci Dünya Savaşından sonra kimilerimiz "inanç şovalyesi"ni romantikleştirme yönünde daha az eğilim gösteririz ve o tür insanlardaki tükenmez kendini aldatma ve kendinden kaçma olanaklarıyla daha çok ilgileniriz.

Bu noktayı ortaya koymanın bir yolu da Kierkegaard tarafından betimlendiği biçimiyle modern insanın hiç kuşkusuz özerk olmaktan çok uzakken, "inanç şovalyesi"nin de uzak olduğunu belirtmek olacaktır. Ve asıllığın özerklik ile ilişkisini ilgilendiren bütün bir sorular karmaşası Kierkegaard'ın kavrayışının büyük ölçüde ötesindeydi. Ama o zaman bütün asıllık kavramı, göstermeyi umduğum gibi, ciddi bir sorgulamaya açıktır.

Bir ruhbilimci olarak Kierkegaard üzerine bu kısa tartışmayı sonlandırmak için denebilir ki, nereye götürürse götürsün gerçeği izleme ethosu onun için değildi, ne de kendisi öyle olduğunu ileri sürdü. Ahlaksal yücelmeye yönelik özeksel girişimini bilimi salt bir kendinden-kaçış biçimi olarak betimleyerek aklamaya çalıştı. Belli bir açıdan bakıldığında, bu *Görüngübilim*'ine Önsözünde amacının "Felsefenin bilim biçimine yaklaşabilmesi ereğine katkıda bulunmak" olduğunu ve "Felsefenin ... yüceltici olmaktan kaçınması gerektiğini"[13] söylemiş olan Hegel'e karşı bile bile getirilen bir karşısavdır. Hegel'in — ya da yine aynı bakımdan Heidegger'in — ayak izlerinde yürüyen profesörlerin öğrettiklerinin ve yazdıklarının çoğunun gelişmiş bir kendinden-kaçış biçimi olduğu ve okurlarına ve öğrencilerine kendilerinden kaçmada yardım ettiğini kabul edenler olabilir. Bu Kierkegaard üzerine derslerin, yazıların ve kitapların çoğu için ve ruhbilimdeki çalışmaların büyük bir bölümü için de doğrudur. Gene de Kierkegaard'ın bilim ve araştırmayı yaygın olarak değersizleştirmesi onun büyük bir ruhbilimci olmasının önüne geçmede kendine düşeni yaptı. Bir ruhbilimci olmayı ne istedi, ne de oldu.

9 ➤➤➤ "Kimileri öldükten sonra doğarlar" diyordu Nietzsche *Ecce Homo*'da;[14] ve bu kendisi için olduğu gibi Kierkegaard için de doğru olsa da, Schopenhauer için değildi. Uzun süre gözardı edilmesine karşın, Schopenhauer kendisinin ünlü ve etkili biri olduğunu görecek denli yaşadı, ve düşüncelerinden kimileri Nietzsche ve Freud'un içinde derinlik ruhbilimini geliştirdikleri kültürel ortamı tanımlamada yardımcı oldular. Her ikisi de, Richard Wagner ve Thomas Mann'ın yaptıkları gibi, ona hakkını verdiler.

Ellenberger'in *Bilinçaltının Keşfi*'nde, Kierkegaard'ın tersine Schopenhauer'dan arada bir söz edilir, ama Ellenberger'in onun katkılarını ele almak için tek bir sayfadan (208s) daha çoğunu kullanmaması, ve bunun da yaklaşık yarısının çoğunlukla eşey itkisinin önemini vurgulayan alıntılardan oluşması anlamlıdır.

[13]Yorum ile birlikte Kaufmann çevirisi, ss. 12 ve 18.

[14]Ayrıca *Karşı-İsa*'ya önsözde.

Ben Schopenhauer'ın *magnum opusu* olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın Dördüncü Kitabından biraz değişik alıntılar sunmayı yeğleyeceğim. (Bu kitabın birinci yayımı 1819'da çıktı; geniş ölçüde gözden geçirilen ve büyüklükte iki katına çıkarılan ikincisi 1844'te iki cilt olarak çıktı.) Aşağıdaki sayfalar Schopenhauer'ın eşey itkisi üzerine gözlemlerini bağlam içerisine yerleştirir ve Freud'a nasıl Ellenberger'in okurlarının sanabildikleri denli yakın olmadığını gösterirler.

> Doğuranın ve doğurulanın istençleri birer kendinde-şey olarak ayrı değildirler, çünkü *principio individuationis* altında duran yalnızca görüngüdür, kendinde-şey değil. Birinin kendi bedenini aşan ve yeni bir bedenin üretimine genişleyen bu olumlama ile, acı çekme ve ölüm de yaşamın görüngüsüne ait olarak yeniden olumlanırlar. ... Eşey itkisi [*Geschlechtstrieb*] hayvan için olduğu gibi doğal insan için de yaşamın en son hedefi ve en yüksek amacı olması olgusu tarafından da yaşamın belirleyici ve en güçlü olumlaması olarak doğrulanır. Öz-sakınım onun ilk çabasıdır, ve onun çaresine bakar bakmaz yalnızca türünün [*des Geschlechts*] üremesi için çabalar: Doğal bir varlık olarak bundan daha çoğu için çabalayamaz [§ 60].

Ellenberger şu alıntısında Schopenhauer'ın biraz aldatıcı bir izlenimini verir:

> "İnsan bedenselleşmiş eşeysel içgüdüdür, çünkü kökenini çiftleşmeye borçludur ve dileklerinin dileği çiftleşmektir." Eşeysel içgüdü yaşamın en yüksek olumlanışıdır, "İnsanın ve hayvanın en önemli kaygısıdır" ... "Onunla çatışma içinde, hiçbir güdü, ne denli güçlü olursa olsun, utkusunu güvence altına alamaz" ...

Üç noktalar Ellenberger'in metnindedir (s. 209), ve içlerinde "eşeysel" sözcüğünün geçtiği kısa parçaların yığılması Schopenhauer'ın gerçekte olduğundan biraz daha gözükara olduğunu düşündürebilir. Benim "eşey itkisi/*sex drive*" olarak çevirdiğim ve Ellenberger'in ise "eşeysel içgüdüsü" ile karşıladığı Almanca sözcük *Geschlechtstrieb*dir, ve *Geschlecht* sık sık "eşey/*sex*" ya da "cins/*gender*" demektir; ama Schopenhauer'dan ilk alıntıda belirttiğim gibi bu "tür"ün üremesinden söz ederken de kullandığı sözcüktür. Gerçekte belirtmek istediğinin özü eşey itkisinin ikili bir anlamda bir türsel itki olduğudur: Bireyleştirilmiş ya da bireysel değil ama türe ortaktır, ve türün üremesini amaçlar. Eğer Schopenhauer Kant tarafından bu itkiyi metafiziksel birşey olarak, salt görüngünün temelinde yatan ve "kendinde-şeyin" bir yanından daha azı olmayan birşey olarak görecek denli derinden etkilenmemiş olsaydı, ona yaşambilimsel demek düşünülebilirdi.

Geschlecht üzerine tüm bu konuşmanın Freud'un kışkırtıcı sözcükler olan *Sexualität* ve *sexuell* üzerinde daha sonraki diretişinden ne denli uzak olduğunu kolayca anlatabilmek için, Lessing'in içinde kendi tarih felsefesini sunduğu küçük kitaba "İnsan Türünün" ya da "İnsan Soyunun" ya da "İnsanlığın Eğitimi" demek olan *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) adını verdiğini anımsamak yerinde olabilir. Ve Goethe'nin Iphigenia'sı Kral Thoas'a kendi soyağacını bildirirken, şunları söyler:

Vernimm! Ich bin aus Tantalus Geschlecht.
Kulak ver! Benimki Tantalus soyundandır [Perde 1, Sahne 3].

Gene de, Schopenhauer'ın derinlik ruhbilimi yönünde önemli bir adım attığını yadsımak saçma olacaktır. Genç Nietzsche üzerindeki etkisi açıkça bilinir, ve Freud da Schopenhauer'a övgülerini yeterince sunmuştur. Bu kitapta Schopenhauer'ı ele almanın nedeni açıktır ki anlığın keşfinin öyküsüne ait olmasıdır. Ama bana öyle görünüyor ki, bu alandaki katkıları Hegel'inkilerle karşılaştırmayı kaldırmaz; ve Freud'a yakınlığı zaman zaman abartılmıştır; ve hiç kuşkusuz Nietzsche ve Freud ile aynı düzeyde büyük bir ruhbilimci olarak görülemez.

Buna karşın, Freud'un ona 1917'de *Imago*'da "Ruhçözümlemenin Bir Güçlüğü" başlıklı küçük bir denemede yönelttiği övgüyü irdelemeliyiz. Freud insanın öz saygısına kimi ruhçözümsel savlar tarafından indirilen büyük darbeden söz eder ve şöyle sürdürür:

> Ama hiç beklemeden ekleyelim ki bu adımı ilk atan ruhçözümleme değildi. Ünlü felsefeciler öncellerimiz olarak gösterilebilir, ve hepsinden önce getirdiği bilinçsiz "istenç" kavramı ruhçözümlemenin ruhsal itkileri ile eşitlenecek olan büyük düşünür Schopenhauer — insanları henüz bugün bile hafife alınan eşeysel dürtülerinin [*ihres Sexualstrebens*] önemi açısından unutulamayacak denli vurgulu sözcüklerle uyaran o aynı düşünür. Ruhçözümleme yalnızca bir adım daha ileriye gitmiştir; yalnızca eşeyselliğin [*Sexualität*] ruhsal imlemini ve ruhsal yaşamın bilinçsiz karakterini ilgilendiren iki önermeyi soyut olarak ileri sürmekle kalmaz — ki bunlar narsissizm için çok acı vericidirler — , ama her bireyi ilgilendiren gereci kullanarak onları tanıtlar, herkesi bu sorunlar açısından bir konum almaya zorlar. Ama tam olarak bu nedenle büyük felsefecinin adından huşu ile kaçınan antipatiyi ve direnci kendi üzerine çeker.[15]

Freud'un denemesinin kapanış sözlerinde Schopenhauer'a yönelik bu övgü biraz fazla ölçüsüzdür. Bu Freud'un yaygın olarak hayranlık duyulan ve saygı gören kimi yazarların gerçekte aşağı yukarı aynı şeyi daha önceden söylemiş olduklarında diretme yoluyla, yumruklarını hazırlamaksızın ya da kör kadıya körsün demekten caymaksızın vuruşu yumuşatmaya çalıştığı birçok pasajdan biridir. Böyle bağlamlarda genellikle şairleri ve romancıları araya sokar. Ama Freud'un son gözlemi keskindir. İnsanlar genellikle bir şair ya da romancı bir noktayı vurguladığı zaman, ya da giderek bir felsefeci az çok inakçı bir yolda ama geçerken birşey ileri sürdüğü zaman gücenmezler; oysa onlara yazarın inceliğine ya da derinliğine hayranlık duyarak salt estetik bir tutumu benimseme iznini bundan böyle vermeyen bir tanıtlama gösterildiğinde ya da kanıtlar sunulduğunda, öfkeye kapılırlar. Onlardan değer verdikleri görüşleri değiştirmeleri istenir istenmez, birçok insan içerleyerek patlar ve onlara gözdağı veren kişiyi kötüleyerek salt *ad hominem* uslamlamalarla geri vuruşlarını yaparlar. Nietz-

[15] *Werke*, XII, s. 12.

sche'nin durumunu irdelerken ve ayrıca son olarak Freud üzerine tartışmamızda bunu ayrıntılı olarak göreceğiz.

Schopenhauer'ın kendinde-şey olarak istenç öğretisi hiçbir zaman geniş çevreler tarafından çok ciddiye alınmadı; Kant'ın öğretilerinin bu tuhaf gelişiminin çekiciliği büyük ölçüde estetikti, ve bu ayrıca onun eşey itkisi konusundaki sözleri için de böyleydi. Sonunda bin sekiz yüz ellilerde ve altmışlarda biraz dikkatleri çekmeye başladığı zaman, Schopenhauer'ın felsefesinin en ciddiye alınan parçası kötümserliği oldu. Bu bile çok sayıda insanı görüşlerini değiştirmeye zorlamadı; başlıca kötümserlere, özgüvenleri kırılmış ve düşkırıklığına uğramış olanlara, melankolik gençlere seslendi.

10 ➤➤➤ Schopenhauer'ın bir ruhbilim kuramı geliştirmenin en yakınına geldiği yer delilik üzerine ilkin *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın (1819) 36'ncı kesimindeki ve sonra özellikle 1844'te eklenen ikinci cildin 32'nci bölümündeki düşüncelerinde bulunacaktır. "Delilik Üzerine" başlığı verilen bu bölüm bir ruhbilimci olarak Schopenhauer'ın en başarılı olduğu yerdir. İki tümce kuramı toparlar:

> Eğer çıkarlarımıza, gururumuza ya da dileklerimize büyük zarar veren şeyleri düşünmekten ne denli nefret ettiğimiz, böyle sorunları doğru dürüst ve ciddi bir irdeleme altına almaya ne denli isteksiz olduğumuz, onları nasıl yine bilinçsiz olarak kolayca atladığımız ya da daha doğrusu atlattığımız anımsanırsa, deliliğin kökeni konusunda metinde [I'inci cilt] verilen açıklama daha anlaşılır olacaktır. ... Böylece, yukarıdaki açıklama ile uyum içinde, deliliğin kökenini birşeyin zorla "birinin anlığından sürülmesi" olayında bulabiliriz, ama bu ancak "birinin kafasına" bir başka kavram koymakla olanaklıdır.

Schopenhauer bunların arkasından daha seyrek olmasına karşın karşıtının da zaman zaman yer aldığını kabul etmeye geçer. Kişi sürekli olarak deliliğini getirmiş olan durumu anımsayabilir ve bir başka düşüncenin, "özellikle onunla karşıtlık içinde duranın" kafasına girmesine karşı çıkabilir.

Freud "Ruhçözümleme Deviminin Tarihi Üzerine" (1914) denemesinde şu yorumu yaptı:

> Baskı öğretisinde hiç kuşkusuz bağımsızdım; beni ona yaklaştırmış olabilecek hiçbir etki bilmiyorum, ve uzun bir süre bu düşünceyi özgün olarak gördüm, ta ki O. Rank bize Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sında felsefecinin deliliğin bir açıklamasını vermeye çalıştığı pasajı gösterinceye dek.[16] Orada acı verici bir olgusallık parçasını kabul etmede isteksizlik konusunda söylenmiş olan şey benim baskı kavramım ile öylesine tam olarak çakışır ki, bir kez daha bir buluş olanağı açısından kapsamlı araştırma yoksunluğumu kabul etmek zorunda kaldım. Gene de başkaları bu pasajı okumuş ve bu buluşu yap-

[16] *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1911, Vol. I, p. 69 (Freud'un dipnotu).

maksızın üzerinden geçivermişlerdi, ve belki de eğer erken yıllarımda felsefe yazarlarını okumaktan daha çok hoşlanmış olsaydım ona benzer birşey benim de başıma gelecekti.[17]

Sonraki tümcede Freud Nietzsche'ye geçer, ve Nietzsche ile ilişkilerine daha sonra dönmemiz gerekecektir. Schopenhauer ile ilişkisini bundan daha duru bir yolda tanımlamak güçtür. Ama burada bizi ilgilendiren henüz Freud değil, Schopenhauer'dır. Ve hiç kuşkusuz keskin ruhbilimsel içgörüleri vardı, ama ruhbilimciliği açısından Kierkegaard'ın ya da Dostoyevski'nin gerisindeydi. Birinci elden gözlem için fırsatları çok sınırlı olmuş görünür, ve büyük ölçüde yazın ya da *Dichtung* üzerine dayandı ve 1819'da delilik konusunu getirdikten sonra şunları açıkça söyledi: "Gerçek bir dehanın yaratılarının, ki burada yalnızca onlara herkes tarafından biliniyor olarak başvurulabilir, somut kişiler denli gerçeklikleri vardır." 1819'daki ilk delilik tartışmasında Goethe'den özel olarak yineleyerek söz edilir, ve bir noktada Schopenhauer şöyle der:

> Bu bakımdan Goethe'nin *Torquato Tasso*'su özellikle öğreticidir, çünkü onda genel olarak dehanın yalnızca acılarını, ona özgü kendini adamayı değil, ama sürekli olarak deliliğe geçişini de gözlerimizin önüne getirir.

Yalnızca iki sayfa geride, delilik konusunu getirmeden tam önce, Schopenhauer şöyle yakınır (I. Cildin ikinci yayımında):

> Bugüne dek, Goethe'nin *Renkler Öğretisi*'nin çıkışından otuz üç yıl sonra, Newtoncu şarlatanlık rahatsız edilmeksizin Almanya'da bile akademik kürsüleri elinde tutmayı sürdürmektedir. ...

Ve Schopenhauer Goethe'nin karşıtlarının onu "matematiksel bilgi yoksunluğu" ile kınadıklarını belirtmeye geçer. Schopenhauer de Goethe gibi renkler öğretisinde böyle bir bilgiye hiçbir gereksinim olmadığını duyumsadı. Her ne olursa olsun, ileri sürülebilir ki anlığın keşfinde "saygın olmak için bilimsel olunmalıdır" ve "bilim matematiksel olmalı ve önsavlar değil ama pekinlik sunmalıdır" gibi düşünceler birer köstek olmuşlardır.

11 ➤➤➤ Schopenhauer'ın anlığın keşfine en büyük katkısı kör, usdışı istenç olarak kendinde-şey biçimindeki romantik anlayışı oldu. Bu ayrıksı metafiziksel sav, Goethe'nin sonu gelmez savaşım içindeki Faust'una ve biraz kuşkulu bir benlik imgesine duyulan hayranlıkla birleşmiş olarak, başkalarını bilinçaltımıza daha çok dikkat etmeye götürdü. Örneğin Eduard von Hartmann (1842-1906) Hegel ve Schopenhauer arasında büyük bir bireşim oluşturmaya çalıştı ve önemli çalışmasına *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung* (1869: *Bilinçsizin Felsefesi: Bir Dünya Görüşü Girişimi*) adını verdi. Oylumuna karşı (678 sayfa), kitap olağanüstü bir başarı oldu ve

[17] *Werke*, X, s. 53.

yazar öldüğü zaman on birinci basımı yapılmıştı. Bütün kitabı kaç kişinin dikkatle okuduğu konusunda birşey söyleyemem, ve bana Hartmann'ın çok az hayranı olmuş gibi görünür. Gene de çok büyük bir sayıda insan kitaptan haberdardı, ve başlığı "bilinçaltı" teriminin yalnızca Almanya'da olmamak üzere tanıdık bir terim durumuna gelmesine yardımcı oldu. Dokuzuncu yayım 1884'te W. C. Coupland tarafından üç cilt olarak İngilizce'ye çevrildi. Belki de Hartmann'ın kitabı konusundaki en şaşırtıcı şey, başlığına karşın, anlığın keşfine hemen hemen hiçbir katkıda bulunmamış görünüyor olmasıdır.

Kitap ününün doruğundayken, Nietzsche "Zamansız Meditasyon"unun (1874) *Yaşam İçin Tarihin Kullanımı ve Zararı Üzerine* başlıklı 9'uncu kesimini kitabın yazarı üzerine bir saldırıya ayırdı. Birinci "Zamansız Meditasyon" David Friedrich Strauss'un iyi satan *Der alte und der neue Glaube* (1872: *Eski ve Yeni İnanç*) başlıklı kitabını ele almış, ve Nietzsche bu kitabın ne denli kötü olduğunu ve başarısının nasıl Alman eğitimli kamu oyunun beğenisini ve kültürel yoksunluğunu kötü bir ışık altında yansıttığını göstermeyi amaçlamıştı. Eduard von Hartmann üzerine saldırının niyeti özsel olarak aynıydı. Kısaca, Nietzsche böylesine sığ bir yazarın nasıl öylesine ciddiye alınabildiğini soruyor, ve hiç kuşkusuz yazarın kendisinin dünya süreci konusundaki bıkkınlık verici söylemlerinde ciddi olma gibi bir amacı olmadığını ileri sürüyordu. Bilinçaltı kavramını irdelemek yerine, Nietzsche şöyle pasajlarla alay etti: "Öyleyse dünya sürecinde Efendinin bağındaki emekçiler gibi yürekle ileri, çünkü esenliğe götürebilecek olan yalnızca süreçtir!"

Freud bir ödev duygusuyla davranarak çalışmalarında iki kez *Düşlerin Yorumu*'nda ve bir kez *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nde olmak üzere Hartmann'dan üç kez söz etti, ve bu ikincisinde bir keresinde "Hitschmann" demek isterken niçin "Dr. Eduard Hartmann" dediğini çözümleyen bir başkasının raporunu da verir.[18] Geçerken belirtebiliriz ki bu rapor şu sözleri içerir: "Eduard v. Hartmann beceriksiz bir ... Schopenhauer'dır." Hartmann'a saygı yoksunluğu Ellenberger'in *Bilinçaltının Keşfi* başlıklı çalışmasında da yansıtılır. Yaklaşık bin sayfalık bir ciltte yazarın ona ayırdığı satırların sayısı yirmiyi bile bulmaz. Gene de şu vargıyı çıkarır:

> *Bilinçaltı Felsefesi*'nin başlıca ilginçliği felsefi kuramlarından olmaktan çok destekleyici gereç bolluğundan gelir. Von Hartmann algı, düşüncelerin çağrışımı, kavrayış, duygusal yaşam, içgüdü, kişilik özellikleri, bireysel yazgı ve ayrıca bilinçaltının dil, din, tarih ve toplumsal yaşamdaki rolünü ilgilendiren çok sayıda önemli olguyu topladı [s. 210].

Bilinçaltı kavramının felsefi arkatasarı ile ilgilenenler ayrıca Leibniz'i, Fichte'yi, Schelling'i (ki Carl Gustav Jung ile karşılaştırılabilir), ve hepsinden önce Carl Gustav Carus'u (1789-1869) da dikkate almalıdırlar. Carus bir doktor ve aynı

[18] *Werke*, II/III, ss. 139 ve 533s; IV, s. 130s.

zamanda bir ressamdı, 1811 gibi erken bir tarihte Leipzig Üniversitesinde karşılaştırmalı anatomi dersleri verdi, ve 1814'te Dresden Üniversitesinde tıp profesörü oldu. *Ruh* başlıklı çalışması (1846, üçüncü yayım 1860) şöyle başlar: "Ruhun bilinçli yaşamının bilgisine anahtar bilinçaltı alanında yatar." Platon ve Aristoteles'ten, Goethe ve Schelling'den çok etkilenmişti, ve Goethe üzerine birçok kitap yazdı. Bilinçaltı üzerine düşüncelerinden kimileri Ellenberger tarafından düzenli bir biçimde tek bir sayfada (207s) özetlenir, ama Ellenberger *Felsefe Ansiklopedisi*'nde Carus üzerine makalede kısaca verilen iki noktadan söz etmez:

> Carus'un felsefesi özsel olarak Aristotelesci idi çünkü bir düşüncenin ... örgütlenmemiş bir çokluktan örgütlü bir birliğe doğru açınımını ya da gelişimini izliyordu. Bu evrensel, açınan birliğe ... Carus Tanrı adını verdi. Tanrı ... oluş yoluyla açığa serilen varlığın zeminidir. ... Carus tanrısal ya da yaratıcı bir kuvvet üzerine kuramını "entheizm" olarak adlandırdı."

İkinci nokta "Carus'un felsefe yazılarının Alman felsefeci ve ruhbilimci Ludwig Klages onları yeniden diriltinceye dek az çok unutulmuş olmalarıdır." Gerçekten de Nietzsche ve Freud çalışmalarında ondan hiç söz etmediler. Ama Jung'un Carus'a eğinimi dikkate değerdir. Birkaç kez ondan söz etti ve ayrıca 1933/34'te Zürih'te verdiği derslerde de Carus'u ele aldı. Ama burada çok sayıda yazarın düşüncelerinin bir incelemesini sunma gibi bir niyetim yok. Amacım birkaçını biraz derinlemesine irdelemek; ve bu ciltte Nietzsche, Heidegger, ve Buber ele alınacaktır.

BÖLÜM ➢ II

Nietzsche: Bir Yüzey Olarak Bilinç ve Güç İstenci ➢➢➢

12 ➤➤➤ Nietzsche *Ecce Homo*'da şöyle dedi: "Yazılarımda eşi bulunmaz bir ruhbilimcinin konuştuğu belki de iyi bir okurun ulaştığı ilk içgörüdür— bana yaraşır bir okur ki, beni eski usta filolojistlerin Horace'larını okudukları gibi okur." (III.5). Eğer Nietzsche hiç olmazsa 1888'de bunu yazdığı zamana dek gerçekten de eşi bulunmaz bir ruhbilimci olmuşsa, o zaman hiç kuşkusuz kendi ölçünlerine uyan çok az okuru olmuştur. Freud bu birkaç kişiden biriydi. Belki de bir eşi bulunmaz bir ruhbilimciyi tanımak için eşi bulunmaz bir ruhbilimci olmak gerekir.

Amatör ruhbilimciler sık sık Nietzsche üzerine çok yüksekten konuşmuş, felsefi düşünceleri için sığ ruhbilimsel açıklamalar getirmiş, ve özel olarak *Ecce Homo*'yu bir delinin işi olarak değersiz saymışlardır. Ölümünden sonra kitabı 1908'de yayımlanır yayımlanmaz, Viyana Ruhbçözümleme Derneği haftalık toplantılarından birini ona ayırdı. Düzenli üyelerden on biri ve iki konuk 28 Ekimde Freud'un evinde toplandılar, ve ilk rapordan ve biraz tartışmadan sonra Freud uzunca bir konuşma yaparak *Tutanaklar*'a göre (1967, s. 31s) şunları söyledi: "Nietzsche'nin elde ettiği içebakış derecesini hiçbir zaman hiç kimse elde etmiş değildir, ne de bir kez daha ulaşılabilecek gibi görünür." Freud üzerine büyük yaşamöyküsünde Jones şöyle yazdı: "Freud birçok kez Nietzsche konusunda onun kendisi üzerine bilgisinin yaşamış ya da yaşayacak herhangi bir başka insandan çok daha derin olduğunu söyledi."[1] Ve şunları ekledi: "Bu bilinçaltının ilk araştırmacısından

[1](1955), s. 344. Jones'a bu konuyu sorduğum zaman, beni *Tutanaklar*'ın editörü olan H. Nunber'e gönderdi, ve Nunberg bana onların yayımlanıncaya dek beklemem gerektiğini yazdı. On yıl sonra ve yetersiz bir çeviri ile yayımlandılar. Özgün Almanca metin sonuunda 1977'de çıktı. Jones'un Freud'un "birçok kez" söyledikleri üzerine anımsadıkları pekala *Tutanaklar*'daki formülasyondan daha doğru olabilir.

büyük bir övgüdür." Burada hiç kuşkusuz İngilizlere özgü o hafife alma tutumunun bir paradigma durumunu görürüz. Freud'un ruhçözümlemenin o olmaksızın olanaklı olmuş olandan daha derin bir öz-bilgiyi olanaklı kıldığına, ve belki de kendisinin ruhçözümleme yardımıyla ondan önceki herhangi birinden daha derin bir öz-bilgiye ulaşmış olduğuna inandığı düşünülecektir. Nietzsche'ye karşı özel bir duygudaşlığı olmayan Jones Freud'un övgüsü üzerinde durup niçin böyle birşeyi söylemiş olduğunu sorgulamakla ilgilenmedi. Freud'u derinlemesine irdelerken bu soruya yeniden geri dönmemiz gerekecektir. Nietzsche sözkonusu olduğu sürece, Freud'un özellikle geleceğe yönelik sözlerinde çok ileri gitmiş olup olmadığının bir önemi yoktur. Önemli olan şey Nietzsche'nin bir ruhbilimci olarak çok ciddiye alınması gerektiğidir.

Ecce Homo'da kendisine "eşi bulunmaz bir ruhbilimci" dediği aynı kesimde Nietzsche içgörülerinden kimi örnekler vermeye geçti. " 'Bencil-olmayan'ın ve 'bencil'in karşıtlar" olduğunu sanmanın nasıl saflıktan doğan bir gaf olduğunu gösterdiğini ileri sürdü. Bencil ve bencil-olmayan edimler kavramı "ruhbilimsel saçmalıklardır" ve "gerçekte 'ben'in kendisi yalnızca 'daha yüksek bir dolandırıcılık,' bir 'ideal'dir." (Bu pasaj Freud'un *Das Ich und das Es*'teki "ideal ben" teriminin kaynağı olabilir: "İdeal ben ya da üstben."[2] İkinci terimin [*Überich*] Nietzsche'nin *Übermensch* (üstinsan) terimi tarafından esinlendirildiği açıktır, üstelik bugün "süperego/üstben" pekçok insanın bundan böyle bu terimin ne denli gözüpek ve ne denli Nietzsche'ye özgü olduğunu anlamayacakları denli tanıdık olsa bile. Ve II. Bölümün dördüncü dipnotunda Freud 'the Id or It,' 'İd ya da O' teriminin de [*das Es*] Nietzsche'ye dayandığını belirtir. Freud Nietzsche'nin "O" terimini kullanımını izlemişken, Freud'un "ideal ben"i hiç kuşkusuz Nietzsche'nin ilgili pasajda düşünmüş olduğundan ayrıdır.)

Dahası, Nietzsche kitaplarının "insan mutluluk için çabalar," "mutluluk erdemin ödülüdür," ve "haz ve hazsızlık karşıtlardır" gibi önermelerin saçmalığını gösterdiğini ileri sürdü. "Ahlak," der, "tüm ruhbilimleri [*psychologica*] sevginin 'bencil-olmayan' birşey olduğu biçimindeki iğrenç saçmalığa dek *ahlaksallaştırarak* baştan sona yanlışlamıştır." Böylece Nietzsche yalnızca şurada burada dağınık ruhbilimsel içgörüler sunmadığını düşündü; ruhbilimi ahlakın tiranlığından kurtararak ilkede büyük bir ilerleme yapmış olduğunu ileri sürdü. Tek başına alınan herhangi bir pasaj böyle bir savı temellendiremezdi; bu yüzden gerçekte büyük bir sayıda pasaja göndermede bulundu, ama ne yazık ki göndermeleri vermeksizin. İçinde Nietzsche'nin sevginin "bencil-olmayan" bir doğada olduğunu sanmanın saçma olduğunu göstermeye çalıştığı pasajlardan yalnızca birini irdeleyeceğiz.

Sevincin Bilimi'nin (1882) 14'üncü kesimi "İnsanların sevgi dediği şeyler" başlığını taşır. "Açgözlülük/*avarice* " ve "sevgi"nin tek bir içgüdü ya da itki için iki ad olabileceği düşüncesi ile başlar, üstelik iki terim çok değişik duygular

[2] *Werke*, XIII, s. 262.

uyandırsa bile. Açgözlülük için Almanca sözcük *Habsucht*tur ki, sözel olarak sahip olma ya da iye olma düşkünlüğüdür; ve Nietzsche'nin özsel savı sevginin iyelikçiliği üzerine dayanır.

"*Sahip* olanlar — ki onlarda itki belli bir düzeye dek yatıştırılmıştır — ve 'iyelikleri' uğruna korkuya kapılanlar," der, "açgözlülük"ten söz edebilirler; buna karşı "doyum bulamamış ve henüz susuz" olanlar "itkiyi yüceltebilir" ve ona "sevgi" diyebilirler.

> Komşumuz için sevgimiz — bu sevgi yeni *iyelikler* için bir sevgi değil midir? Ve bilgi için, gerçeklik için sevgimiz, ve yeni olan herşeye duyduğumuz her tür sevgi için de bu böyle değil midir? Aşamalı olarak eski olandan, güvenle iye olduğumuz şeylerden bıkar, ve kollarımızı yeniden uzatırız. Giderek en güzel manzara bile üç dört ay onun içinde yaşadıktan sonra bundan böyle sevgimizden emin olamaz, ve biraz daha uzak kıyılar bizi açgözlü kılar: iyelikler genellikle iyelik tarafından azaltılır. ...
>
> Birinin acı çektiğini gördüğümüz zaman, o kişiyi iyeliğimize geçirmek için önümüze çıkan bu fırsattan yararlanmak isteriz; örneğin ona iyilik edip acıyanlar bunu yaparlar ve yeni bir iyelik için içlerinde uyanan kösnüye "sevgi" derler; ve duydukları haz yeni bir fetih beklentisi tarafından yaratılan hazza benzerdir.
>
> Cinsel sevgi kendini en açıkça iyelik için bir kösnü olarak ele verir: Seven özlem duyduğu kişinin koşulsuz ve biricik iyeliğini ister; sevilenin ruhu üzerinde ve bedeni üzerinde eşit ölçüde koşulsuz güç ister. ... Eğer bunun değerli bir şeyden bütün dünyayı *dışlamaktan* daha azı anlamına gelmediği düşünülürse ...; eğer sevenin ... kendi altın definesini tüm "fatihler"in ve sömürücülerin en düşüncesizi ve en bencili olarak koruyan ejderha olmayı istediği düşünülürse; eğer, son olarak, sevenin kendisine dünyanın tüm geri kalanının ilgisiz, soluk ve değersiz göründüğü, ve kendisinin her özveride bulunmaya, her düzeni bozmaya, tüm başka çıkarları ikincil kılmaya hazır olduğu düşünülürse — o zaman kişi cinsel sevgi için bu yabanıl açgözlülüğün ve bu haksızlığının tüm çağlarda nasıl öylesine yüceltilmiş ve tanrılaştırılmış olduğu olgusu karşısında, dahası gerçekte bencilliğin en katıksız anlatımı olabilecek bu sevginin bencilliğin karşıtı olarak görülen sevgi kavramını sağlamış olduğu olgusu karşısında tam bir şaşkınlık duymaya başlar.
>
> Bu noktada dilbilimsel kullanım açıktır ki iye olmayan ama istemiş olanlar tarafından oluşturulmuştur. Büyük bir olasılıkla, bunların sayısı her zaman çok fazla olmuştur. Kendilerine bu alanda çok fazla iyelik ve doyum sunulmuş olanlar zaman zaman "öfkeli cin" konusunda rasgele sözler etmişlerdi, tıpkı tüm Atinalıların o en ince ruhlusu ve en sevileni olan Sofokles'in yapmış olduğu gibi.
>
> Dünyada şurada burada bir tür sevgi sürekliliği ile karşılaşabiliriz ki, bunda iki insanın birbirleri için bu iyelikçi özlemleri iyelik için yeni bir istek ve kösnü önünde boyun eğer — üstlerindeki bir ideal için daha yüksek bir *ortaklaşa* susuzluk. Ama böyle sevgiyi kim tanır? Onu kim yaşamıştır? Doğru adı dostluktur.

Bu uzun alıntı Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da ileri sürdüğü savların nasıl buyur-

gan *obiter dicta* olmadıklarını ve bu sorunları daha önceki kitaplarda nasıl uzunlamasına ele almış olduğunu gösterir. Ama Nietzsche sevginin bencil olmadığı düşüncesinin "iğrenç saçmalık" olduğunu gerçekten tanıtlamış mıdır? Hiç kuşkusuz vurgulamak istediği noktaları aşırı ölçüde saldırgan bir yolda ortaya koyuşu kimi araştırmacıları onu bir ruhbilimci olarak ciddiye almaktan alıkoymak için kendi payına düşeni yerine getirdi. *Sevincin Bilimi*'ndeki kesim sevginin büyük ölçüde iyelikçi yanına dikkati çeker, ama Nietzsche'nin kendisinin "birinin kendi kanılarına saldırı için yüreklilik"[3] dediği şeyi örneklemez; Nietzsche dostluğun dışında iyelikçilikten özgür olan daha başka sevgi biçimlerinin olup olmadığını sormayı gözardı eder. Bir klasiksel filolojist olarak, yalnızca *eros* ve *philia*yı (dostlar arasındaki sevgi) değil ama *agape*yi de (tanrısal, ebeveynlere yönelik, ve kardeşçe sevgi; Latince'de *caritas*) irdeleyebilirdi. Bunun onun ebeveyn sevgisinde ve ayrıca İncil'de betimlendiği biçimiyle Tanrı sevgisinde sık sık ne denli iyelikçilik bulunduğunu göstermesinin önüne geçmesi gerekmezdi.

Hiç kuşkusuz, Nietzsche'nin kitaplarında bu sorularla ilgili daha başka pasajlar da vardır, ama onları bulabilmek için yazılarını çok iyi tanımak gerekir, ve Nietzsche okuyucuları için işleri kolaylaştırmaz. Çalışmalarını yalnızca şöyle bir karıştıranlar kaçınılmaz olarak aşırı ölçüde kışkırtıcı içgörülerden daha çoğunu sunmadığı izlenimini edinirler. Gene de bütün bir düşünce iklimini değiştirmek için başka herkesten fazlasını yaptı — herşeyden önce kendisinin bir keresinde "insanlar ve şeyler üzerine tüm modern yargıları aşamalı olarak kirleten utanç verecek denli *ahlakçılaşmış* konuşma yolu"[4] dediği şeyin üstesinden gelmek için sürekli girişimi yoluyla. Ama öyle görünür ki en iyisi bu girişimi daha da önemli bir şeyin bir sonurgusu olarak görmektir.

13 ➤➤➤ Nietzsche'nin eşi bulunmaz bir ruhbilimci olmuş olma savı birkaç içgörü üzerine dayanmaz, ne de giderek birkaç kuram üzerine dayanır. Ona borçlu olduğumuz şey bütünüyle yeni bir boyut, yeni bir duyarlıktır, Freud'un öğrencilerinden olan Thedor Reik'ın, kitaplarından birinin (1948) başlığında "Üçüncü kulak ile dinleme" dediği şeydir. Nietzsche'nin kendisi *Putların Alacakaranlığı*'na (1889) önsözde kendine "kulaklarının arkasında bile kulakları olan biri ... yaşlı bir ruhbilimci" dediği zaman benzer bir imge kullandı. *Ecce Homo*'da "Benim deham burun deliklerimdedir" dedi (IV.I). Gerçekten de ondan önceki felsefeciler arasında bulunmayacak bir duyu yeteneği vardı; ve eğer öncelleri aranacak olursa, bunlar şairler ve yazarlar arasında bulunmalıdır. *Alacakaranlık*'ta (45) Nietzsche'nin kendisi Dostoyevski'yi "kendisinden birşeyler öğrenebildiğim biricik ruhbilimci" olarak nitelendirdi.

Nietzsche'nin ruhbilimi, Freud'unki gibi, köklerini birincil olarak imgesel yazında, özellikle yalnızca Dostoyevski'yi değil ama Shakespeare ve Goethe'yi

[3] *Werke*, XVI, s. 318.
[4] *Genealogy*, III, s. 19.

de içeren yazında bulur. Ama onların altıncı duyuları çoğunlukla eğlence bağlamında kullanılmıştı. Nietzsche'den önce kim başkalarının kitaplarını olduğu gibi kendi taslaklarını da bir üçüncü kulak ile okumuştur?

Freud'un Nietzsche'nin kendisini "yaşamış ya da yaşayacak herhangi bir başka insandan" daha iyi bildiği yolundaki sözlerine ilk tepkimiz belki de bunun büyük bir abartma olması gerektiği yolunda olacaktır. Ama Freud bunu başka hangi felsefeci için söyleyebilirdi? Ve felsefeci olmayan herhangi biri aklımıza gelir mi? Üzerine düşünürsek, öyle görünür ki başka hiç kimse bizi felsefecilerin ve dinsel kişiliklerin ruhbilimsel arkatasarlarına karşı uyarma konusunda bu denlisini yapmanın yakınına bile gelmemiştir. Felsefe, din ve yazın çalışmalarının üçüncü kulakla dinleme yoluyla nasıl varsıllaştırılabileceğini ve kendimizden başlayarak en ünlü erkeklere ve kadınlara dek her insanın ondan önce düşlenmemiş boyutlarının olduğunu ilk gösteren Nietzsche oldu. Bu hiç kuşkusuz en büyük ruhbilimsel başarımıdır.

Bununla birlikte, özellikle gerekli olan şey daha ayrıntılı bir açıklamadır. Bu nedenle listenin daraltılabileceği ya da genişletilebileceği olgusuna duyarlı olarak, beş büyük katkı ayırdedeceğim. Beş noktalı bir liste tamlık ya da zorunluk konusunda hiçbirşey ileri süremez; ancak verimli ve düşündürücü olabilir ve tartışma için varsıl bir alan açabilir.

14 ➤➤➤ Nietzsche'nin anlığın keşfine ilk büyük katkısı öylesine karmaşıktır ve öylesine yaygın imlemler gösterir ki, eğer kendisi onu bir keresinde ayraçlar içinde yalnızca üç sözcükle bildirmiş olmasaydı, kişi konuyu kısaca ortaya koyma konusunda bile umutsuzluğa kapılabilirdi: " Bilinç bir yüzeydir."[5] Birçok değişik bağlamda Nietzsche bilincin ruhsal yaşamımızdaki rolünün nasıl yaygın olarak ve geniş olarak aşırı büyütüldüğünü gösterdi.

Nietzsche'nin baskı kuramının çok özlü formülasyonu buna bir örnektir. Büyük çalışmalarından birinin, *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nin daha sonraki yayımlarına eklenen bir dipnotta Freud yakınlarda çıkan bir monografın "duygusal etmenlerin bellek üzerindeki etkisini anlayan" yazarların listesini verdiğinden söz ettikten sonra, Nietzsche'nin baskı kuramına şöyle değindi:

> Ama aramızdan hiç biri bu fenomeni ve ruhbilimsel nedenlerini Nietzsche'nin belitlerinden birinde (*İyinin ve Kötünün Ötesi*, bölüm II, [kesim] 68) yaptığı denli tam olarak ve aynı zamanda etkileyici olarak betimlemeyi başarmış değildir: " 'Onu yaptım,' der belleğim. *'Onu yapmış olamam,' der gururum ve tüm katılığı içinde kalır. Sonunda belleğim boyun eğer*."[6]

1886'da *İyinin ve Kötünün Ötesi*'ni yayımlamadan beş yıl önce Nietzsche Şafak'taki 119'uncu kesime " *"Erleben und Erdichten"* adını verdi ve anlatım

[5] *EH*, II, s. 9.

[6] *Werke*, IV, s. 162. Bkz. ayrıca VII, s. 407.

aşağı yukarı "Deneyim ve Kurgu/*Experience and Fiction*" anlamına gelir. *Erdichten* bir şairi (*Dichter*) akla getirir. Bu kesime "Bilinç bir yüzeydir" başlığı da verilebilirdi. İyi bilinmediği için, ve İngilizce'de kolayca erişilebilir de olmadığı için, ondan biraz uzun bir alıntı yapacağım:

> Öz-bilgimizi ne denli zorlarsak zorlayalım, hiçbirşey doğamızı [*Wesen*] oluşturan tüm *itkilerin* imgesinden daha eksik olamaz. Daha açık olanlardan adları ile pek söz edemeyiz; sayıları ve güçleri, gel gitleri, oyunları ve birbirleri ile oynaşmaları, ve hepsinden önce beslenmelerinin yasaları bizim için bütünüyle bilinmez kalır. ... Eğer tüm itkiler *düşlenmiş beslenme* ile doymayı reddeden *açlık* denli zorlayıcı olsalardı, belki de ilinekselin bu acımasızlığı kendini daha da açık olarak gösterirdi; ama eğer düşlerimizin tam bu değer ve anlamı taşıdığı yolundaki tahminim kabul edilirse, özellikle aralarında ahlaksal olanlar da olmak üzere itkilerimizden çoğunun yaptıkları tam olarak *şudur:* Belli bir düzeye dek gün sırasındaki bu ilineksel 'beslenme' *açığını kapamak*. ... Bu kurgular [*Erdichtungen*] düşler sırasındaki sinir uyarılarımızın yorumlanışıdırlar — kanın ve barsakların devimlerinin, bir kolun ve battaniyenin basıncının, kuledeki çanların seslerinin *çok özgür*, çok keyfi yorumlanışları. ... Ne olursa olsun geceden geceye genellikle aynı kalan bu metnin gene de öylesine değişik yorumlara konu olması, şiirsel usumuzun [*die dichtende Vernunft*: hoş bir buluş!] aynı sinir uyarıları için bugün ve dün öylesine değişik nedenler imgelemesi, bunlar bu usun suflörünün [*Souffleur*] bugün dünkü ile aynı olmaması olgusuna bağlıdır; kendini doyurmayı, uygulamayı, kullanmayı, yenilemeyi ve boşaltmayı isteyen ayrı bir *itkiydi;* bugün dürtülerden biri doruktaydı ve dün sıra bir başkasındaydı.
>
> Yaşamda uyanıkken düşlerimizde yararlandığı o aynı yorumlama *özgürlüğü* bulunmaz; daha az şiirsel [*dichterisch*] ve daha az engelsizdir. Ama uyanıkken itkilerimizin de nasıl sinir uyarılarını yorumlamaktan ve ortaya kendi gereklerine uygun 'nedenler' koymaktan başka hiçbirşey yapmadıklarını incelemem gerekir mi? uyanık olma ve düş görme arasında hiçbir *özsel* ayrım olmadığını? bir kültürün gelişimindeki çok ayrı evreleri karşılaştırırken bile bunlardan birinde insanlar uyanıkken sunulan yorumların özgürlüğünün bir başkasında düşler sırasındaki denli büyük olduğunu? ahlaksal yargılarımızın ve değerlendirmelerimizin de yalnızca bilmediğimiz fizyolojik bir sürece ilişkin imgeler ve düşlemler olduklarını, belli sinir uyarılarını belirtmek için alıştığımız bir tür dil olduklarını? tüm bilincimiz denilen şeyin bilinmeyen [*unknown/ungewussten*], belki de bilinemeyecek, ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorum olduğunu?
>
> Herşey bir yana, deneyimlerimiz nedir? Onlarda bulunandan *daha çok* bizim onlara koyduklarımız değil mi? Ya da gerçekte 'Kendilerinde onlarda hiçbirşey yoktur' mu denmelidir? Deneyimler kurgular mıdır?

Nietzsche'nin düşleri yorumunun kendisinin bir yorum gerektirdiği ve tartışmalı olduğu pek düşünülemez. Düşler bir çan sesi tarafından ya da bedenin bir parçası üzerinde uygulanan bir basınç tarafından başlatılabilir, ama böyle uyarıların bir düşte yorumlanış yolları, onlardan ne yaptığımız ve onlar için hangi

nedenleri bulup çıkardığımız, bunlar hangi itkilerimize ya da içgüdülerimize doyumun yadsındığına bağlıdır.

Nietzsche'nin "uyanık olma ve düş görme arasında hiçbir *özsel* ayrım yoktur" önesürümü hem daha az duru hem de daha tartışmalıdır. "Ahlaksal yargılarımız ve değerlendirmelerimiz"in bilinçsiz fizyolojik süreçlerin ussallaştırılmaları olduğunu ileri sürer. Bunu bir eylem ahlaksal duygumuzu incittiği için kızgın olduğumuz değil ama kızgınlığın birincil ve ahlaksal yargının ise bir ussallaştırma olduğu anlamında alıyorum.

"Tüm bilincimiz denilen şeyin bilinmeyen ... ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorum olduğu" düşüncesinin en azından oldukça usayatkın kimi uygulamaları vardır. Örneğin, çöküntü [*depression*] birçok düşünceyi içerir: Bilincimizden geçen hüzünlü şeyler sayısızdır. Gene de çöküntü bu hüzünlü düşünceler tarafından başlatılmaz. Çöküntü birincildir ve fizyolojik bir temeli vardır, oysa melankoli öyküleri olay yaşanıp bittikten sonra yaratılan düşlere benzetilebilir.

Son olarak, Nietzsche'nin deneyimlerimizin bütünüyle olmasa da büyük ölçüde bizim onlara koyduklarımızdan oluştuğu görüşü vardır. Belki de "kendilerinde onlarda hiçbirşey yoktur"; belki de deneyimlerimiz ilkede düşlerimizden ayrı olmayan kurgulardır. Bundan ne çıkaracağız?

Varsayalım ki yirmi kişi aynı kadını görüyor olsun: Babası, annesi, üvey annesi, büyük babaları, iki erkek kardeşi, üvey kızkardeşi, kocası, kızkardeşi, üç yaşındaki oğlu, sevgilisi, patronu, aynı yerde çalışan bir erkek ve bir kadın, ev sahibi, ve çok değişik durumları olan dört komşusu. Tümünün de onu aynı zamanda gördüklerini varsaysak bile, bundan tümünün de aynı deneyimi edindikleri sonucu çıkmaz. Varsayalım ki yerde oturuyor ve yakınında başka insanlar bulunuyor olsun. Bakanlardan kimileri yalnızca onu görebilir, başkaları içinde onun da olduğu bir kümeyi; daha başkaları ona çok fazla dikkat etmeksizin kümeyi; daha da başkaları yalnızca onu ve solunda duran ve tam şimdi onu güldüren birşey söylemiş gibi görünen adamı; bir başkası yalnızca onu ve sağında onunla ilgileniyor görünen adamı. Kimileri gözlerini elbiseleri üzerine dikerken, başkaları ise bunlara hiç aldırmayabilir; kimileri yüzündeki anlatıma, biri sol eline, biri yerde ona yakın duran ve bir yılan olabilecek birşeye bakar. Yirmi seyircinin en azından bir bölümünün gördükleri tablonun bir düşteki çan sesi gibi büyük ölçüde kendi yarattıkları bir öykünün son perdesi olduğunu tasarlamak kolaydır. İçlerinden çoğu için perde yeğin duygu yüklü olabilir: rahatlama, sevinç, düşkırıklığı, kıskançlık, umutsuzluk, melankoli, imrenme, öfke, umut, kırgınlık.

Eğer yirmi kişinin bir bölümü gördüklerini çizmeye yetenekli ve istekli olsalardı, tablolar bütünüyle ayrı olabilirdi. Eğer ellerinin altında çok geniş açılı merceklerden 400-milimetre telefoto merceklere dek bir dizi değişik mercekli fotoğrafmakineleri olsaydı bile, pekala bütünüyle değişik resimler çekebilirlerdi. Kimileri küçük bir kümeyi de içine alan bir kır manzarası gösterebilir, ama bunu

gösterenler bile resmin yatay mı yoksa dikey mi olduğuna ve iç düzeninin nasıl olduğuna bağlı olarak çok değişik deneyimler kaydedebilirlerdi. Başkaları değişik ayrıntılar üzerinde yoğunlaşabilirlerdi.

Belirtmeye çalıştığım nokta birçok insanın Akira Kurosawa'nın büyük filmi *Rashomon*'dan edindikleri izlenim değildir. Orada bir haydut, bir kadın, kocası ve bir görgü tanığı bir tecavüz olmuş olabilecek ya da olmayabilecek bir olay konusunda ileri sürdükleri deneyimlerini anlatırlar ve aralarından ikisi bile gerçekte neyin olmuş olduğu konusunda anlaşma içinde değildir. Gene de dört anlatıcının her birinin güdüleri ve özellikle gururları hesaba katıldığında, edimsel olarak neyin yer aldığını yüksek bir olasılık derecesi ile yeniden tasarlamak olanaklı olabilir. *Rashomon* konusunda ya da tarih konusunda tam bir kuşkucu olmaktan uzağım. Bir tarihçi sık sık olayların çatışan açıklamalarını ele alır ve olmuş olması olası olanı yeniden kurmaya çalışır. Sık sık herhangi bir kaynak ile bütünüyle anlaşmayı başaramayacaktır. Ama Nietzsche'nin deneyimi ve kurguyu tartışmasındaki özsel nokta ayrıdır. *Deneyimlerimizin* büyük ölçüde bizim onlara getirdiğimiz şeylerden oluştuğunu ileri sürer, ve giderek acaba "kendilerinde onlarda hiçbirşey bulunmaz mı" biçimindeki köktenci soruyu bile getirir. Daha ılımlı nokta kabul edilebilir, ve bu arada daha köktenci nokta ise usaaykırı görünebilir.

Deneyimin duygusal renklendirilişi aslında çok büyük ölçüde bize ve ruh durumumuza bağlı olabilir. Bir deneyimi nasıl oluşturduğumuz — burada bir fotoğrafçıyı düşünmek yardımcı olabilir — ona nasıl bir iç düzen verdiğimiz, neyi kattığımız ve neyi dışarıda bıraktığımız, ve neyin üzerinde odaklaştığımız, tümü de duyarlığımıza bağlıdır. *Life at the Limits*'deki fotoğraflarımın gösterdiği gibi, başka pekçok insan Kalküta, Benares ve Khajuraho üzerine benim edindiğim deneyimleri edinmemişlerdir. Aynı şey Madrid'deki bitpazarı için (*What Is Man?*'de) ve düzinelerle başka görünüm için de geçerlidir. Ama bundan nesnenin bütünüyle boş olduğu sonucu çıkmaz, ne de Nietzsche bunu ileri sürer. Yalnızca sonunda biraz gevşek bir eğretileme biçiminde kendilerinde onlarda hiçbirşey bulunmaz demeye zorlanıp zorlanmadığımızı sorar. Bu son soruya, deneyim bir kurgu mudur (*Erleben ist ein Erdichten?*) sorusuna gelince, dikkati deneyimlerimizdeki şiir ve imgelem öğesine yöneltir ve iyi bir sorudur.

Life at the Limits'de (Section 39) göstermeye çalıştığım gibi, fotoğrafçılık tam olarak yanlışlayabildiği için bir sanat olabilir. Kendine özgü bir görüşü iletebilir. Siyah-beyaz fotoğrafların sıradan sağduyu olgusallığını yanlış temsil ettikleri açıktır: Renkleri siyah ve beyaz gölgelere döndürürler. Ama renkli fotoğraflar da örneğin sesler ve kokular, havanın niteliği, ısı gibi pekçok şeyi dışarıda bırakırlar. Ve bilinç de bırakır. Bilinç olağanüstü seçicidir. Kimi zaman bir geniş-açılı mercek, sonra bir uç telefoto mercek kullanır; kimi zaman bir ses ya da koku üzerinde yoğunlaşır, başka zaman örneğin tam olarak nereden geliyor göründüğünü bilmeye önem vermediğimiz bir acı gibi az çok bulanık bir duyum üzerinde, ya da tümcelerde formüle edilebilecek ya da edilemeyecek kimi düşünceler üzerinde;

ve zamanın çoğunda kişi gerçekte görülecek olanın çok azını görür. Bir gereçler bolluğundan yaratırız deneyimlerimizi.

Belki de özsel nokta şiir yoluyla çok daha kolay erişilebilirdir:

Oynarken beyaz elin saçımda
kaparım gözlerimi
ve yüzerim tüm acının ve kuşkunun üzerinde
çözünür dünya parlak havaya
silkinir zaman bir köpek gibi
ve gerip bacaklarını ölür.

Aynı el bir başka kimsenin saçında aynı deneyimi üretmez; ve hiçbir el başka birinin saçında zaman konusunda bu imgeler ve bu duygularla hiçbir zaman tam olarak aynı deneyime neden olmamıştır. Sonbahar konusunda iki şiir bu noktayı perçinlemelidir:

Değiştirdi çınar kan kızılı cübbesini
ve giydi altından bir kaftan
ama sıyrıldı altın kaftan sonra aşağı
ve durur şimdi soğukta çırılçıplak.

Bilgin

Basıp geçer üzerinden altınların
tek bir kez bile bakmaksızın
dökülmüş yaprakların
yabanıl son ışıltısına.
Duyduğu bir sözcük kaldırabildi
onu okuduğu tozlu kitaptan
ama gösteremedi
umarsız sözel gözlerine
ayakları altındaki pırıltıyı

Nietzsche'nin sorusuna geri dönersek: "Kişi gerçekten ... deneyimler kurgulardır demeli midir?" Bütün kumaştan yapılmış olmaları anlamında kurgular değildirler. Daha çok başlangıç noktalarını edimsel olarak olmuş birşeyden alan tarihsel romanlar gibidirler, ya da Shakespeare'in kimi oyunları gibi — örneğin *Troilus ve Cressida*. Bu oyuna yayılan ruh durumu eski Yunan gereçlerden türetilmez; kemirici düşkırıklığı da olayların seçilişinden daha az olmamak üzere şaire aittir, ve öyküyü kendi ruh durumuna uyması için değiştirmiştir. Shakespeare Truva savaşını tam olarak anlamsız savaşın paradigması olarak anladı, ve Akhilles'i ve Ajax'ı yabanıl ve iğrenç sersemler olarak gördü. Sayısız başkaları için, bu savaş kahramanca bir çatışma olmuştu. Büyük İskender *İlyada*'yı okumuş ve yeniden okumuş, Akhilles için hayranlık dolarak kendisine daha küçük

olmayan bir ad kazanmak için yanıp tutuşmuştu: Çok kısa bir yaşam böylesine büyük bir şan için çok büyük bir bedel değildi! İskender'in zamanından sonra da kuşaklar Akhilles'i gençliğin kuvvetinin ve parıltılı soyluluğun özü olarak gördüler. Shakespeare Akhilles'i ve askerlerini silahsız Hektor ile karşı karşıya getirir:

HEKTOR: Silahsızım; bu üstünlükten vazgeç, Yunanlı.
AKHİLLES: Vurun, dostlar, vurun! Aradığım adam bu.

Hektor doğranır — Shakespeare'in Truva savaşını algılayışı ile uyum içinde; ve bu savaş Yunanlıların Hektor'un kardeşi ve Truva Kralının iki oğlundan biri olan Paris tarafından Truva'ya kaçırılan Helena'yı — Menelaus'un karısı — geri almaları uğruna yapılmıştı. Shakespeare'in oyununun dördüncü sahnesinin ilk perdesinde, Paris Diomedes'e, Yunan kahramanlarının en ünlülerinden birine sorar:

Sence güzel Helen kimin hakkı?
Benim mi, yoksa Menelaus'un mu?
DİOMEDES: İkinizin de.
Lekelenmesi duraksatmıyorsa eğer,
Böyle bir acılar cehennemi ve böyle bir suçlar dünyası ile
Onu arayan ona sahip olmayı da hak eder;
Ve onursuzluğunun tadı alınmıyorsa eğer,
Varsıllık ve dostların böylesine pahalı yitişi ile
Onu savunan onu tutmayı da hak eder.
O mızmızlanan aldatılmış bir erkek gibi içip duracak
Yavan ve tatsız bir parçanın posa ve tortularını;
Sen, bir zampara gibi, hazzını duyacaksın
Soyunu üretmenin bir fahişenin rahminden.
Eşittir iki değer, ne biri daha hafif ne de öteki daha ağır;
Ama ağır basar ikisi de fahişeden.

Oyunun çok daha başlarında, Sahne II, Perde 2'de, Hektor, Truvalıların en soylusu ve savaşta önderleri, şunları söylemişti:

Bırakın Helen gitsin.
İlk kılıç bu soru hakkında çekildiği için,
Binlerce lira arasındaki her beş paralık ruh
Helen denli değerli olmuştur. Bizimkiler, demek istiyorum.
Eğer ne bizim olan ne de (eğer adımızı taşısaydı)
Bizim için tek bir onluk bile değeri olan bir şeyi
Korumak için yitirmişsek onlarcasını kendimizden,
Ne değer vardır o kafada,
Onun teslim edilmesini reddeden?

Shakespeare'in dikkatini bu savaş üzerinde yoğunlaştırması, ondaki karakterleri

öyle görmüş ve oyunun tasarını öyle düzenlemiş olması, ve bu karakterlerin onun onlara söylettiği şeyleri söylediğini imgelemiş olması bir insanın nasıl kendi deneyiminin yaratıcısı olduğunun açık bir örneğidir. Ama onun bir şair iken pek-çok insanın ise olmadığı yolunda karşı çıkılabilir. Gene de düşlerimizde hepimiz tam olarak bu tür şeyleri yapan şairlerizdir; ve Nietzsche "uyanık olma ve düş görme arasında hiçbir *özsel* ayrım yoktur" der.

Hiç kuşkusuz, bir derece ayrımı vardır, ama en azından iki belirleyici yolda hepimiz deneyimlerimizin yaratıcılarıyızdır. *İlk olarak* ve çok açık olarak, deneyime yayılan ruh durumunu biz ekleriz. Truva savaşının ister trajik ister komik, ister kahramanca isterse grotesk, ister trajikomik isterse saçma olduğunu düşünelim, gündelik yaşamımızdaki olaylar çok değişik ruh durumlarında yaşanabilir, ve ruh durumu deneyimi dönüştürür.

İkinci olarak, ve daha az açık olarak, tüm deneyim seçme içerir. Bir tabloyu şu ya da bu yolda, yatayda ya da dikeyde yapabiliriz, geniş bir açı ya da bir telefoto mercek seçebilir ve şu ya da bu yan üzerinde yoğunlaşabiliriz. Daha da önemlisi, anlığımızın kamerasını belirsiz bir sayıda yöne çevirebiliriz. Çiçek açmakta olan bir ağaca bakabiliriz, tek bir çiçek üzerinde yoğunlaşabiliriz, arabalara bakmak için ağacı ve belki de tüm ağaçları ve çiçekleri bir yana bırakabiliriz, ya da kendimizi düşüncede yitirebiliriz — bir şiirde, okuduğumuz bir öyküde, bir iş anlaşması tasarında, sevdiğimiz biri konusundaki kaygılarda, kırgınlık, kıskançlık, çöküntü, umutta. Ve ruh durumu mercek seçimini ve odağı etkiler. Çöküntü hüzünlü düşünceleri çağırır, kıskançlık onu besleyebilecek şeylerin düşüncelerini, ve kırgınlık onu besleyen şeylerin düşüncelerini.

Nietzsche'nin kendisi önerisini burada önerilen yolda geliştirmedi, ama temel düşünce bundan böyle içrek değildir. 1970'lerde 'est' [*Erhard Seminar Training*] yoluyla Werner Erhard tarafından popülerleştirildi: "DİRİMLİ BİR YARATIĞIN DENEYİMLEDİĞİ HER ŞEY O DENEYİMİN BİRİCİK KAYNAĞI OLAN DİRİMLİ YARATIK TARAFINDAN BENZERSİZ OLARAK YARATILIR."[7] Hiç kuşkusuz, dört günlük eğitimin üçüncü gününde büyük bir vurguyla belirtilen bu nokta sonuncu gün insanlara şunlar söylendiği zaman sınırlanır: "Sizler makinelersiniz. ... Yaşamlarınız anlamsızdır."[8] Ve sorunun vargısı şudur: "Bu tam bir saçmalıktır. Tam bir paradoks. Tüm deneyiminizin kaynağı sizsiniz ve en küçük bir denetiminiz bile yoktur."[9] Paradoks üzerinde diretme ve paradoksun bir birey aydınlanmaya ulaşmadan önce anlıkta onun gereksindiği korkunç bir sarsıntıya yol açtığı anlayışı Zen'den gelir; ve paradoksu ve şoku vurgulamak için, "biricik" sözcüğü büyük harflerle yazılı bildirime gereksiz olarak ve yanlış olarak katılmıştır; ve "en küçük bir denetiminiz yoktur" eşit ölçüde abartılmıştır ve felsefi bir bakış açısından ince-

[7]Rhinehart (1976), s. 143s. Benim kendim est eğitimini almış olmama karşın, basılı bir kaynağı alıntılamak daha iyi görünüyor, ve Werner Erhard'ın kendisi Rhinehart'ın kitabı için kısa bir Önsöz yazdı.

[8]*A.g.y.* s. 195. [9]*A.g.y.* s. 211.

likten yoksundur. 'Est'te eksik olan şey savunulabilir olan bir konum değil ama insanların "konumluluğu" aşmalarını ve daha tam olarak yaşamalarını sağlayacak bir sarsıntıdır. Gene de, düşünceler, yalnızca dolaylı bir yoldan da olsa, Nietzsche'den gelir. "Ahlaksal yargılarımız ve değerlendirmelerimiz de yalnızca bilmediğimiz fizyolojik bir sürece ilişkin imgeler ve düşlemlerdir ... tüm bilincimiz denilen şey bilinmeyen, belki de bilinemez, ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorumdur."

Eğer tek bir uzun belitten (*Şafak* #119) çok fazla şey çıkarmış gibi görünecek olursam, bu bölümün başındaki alıntıyı anımsamak yararlı olabilir: "Yazılarımda eşi bulunmaz bir ruhbilimcinin konuşmakta olduğu belki de iyi bir okur tarafından ulaşılan ilk içgörüdür — bana yaraşır bir okur ki, beni eski usta filolojistlerin Horace'larını okudukları gibi okur."

15 ➤➤➤ Nietzsche'nin bilinç bir yüzeydir öğretisinin en ilginç ve önemli uygulamalarından biri direnç kavramını ilgilendirir. Freud'un toplu yapıtlarının Almanca yayımının dizininde direnç (*Widerstand*) sözcüğüne göndermeler on üç sütun doldurur. Ruhçözümlemenin bu anahtar kavramına gerçekte Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesi* başlıklı çalışmasında (Kesim 23) raslanır: "Doğru bir fizyo-psikoloji araştırmacının yüreğindeki bilinçsiz direnç ile savaşmalıdır. ..." Nietzsche'nin bu noktada kafasındaki şey açıktır ki içgörülerine karşı kendi direnciydi ve bu dirençle sürekli olarak çarpışması gerekiyordu. Bununla birlikte, en azından eşit ölçüde önemli olan şey Nietzsche'nin ve Freud'un okurlarının ve onları okumayanların bu güç kazanılmış içgörülere karşı dirençleridir. Bundan ayrı olarak, kişi Nietzsche'nin ya da Freud'un ve ayrıca gözdağları olarak algılanan başka birçoklarının kabul edilişini anlamaya hiçbir biçimde başlayamaz.

Nietzsche önemli yapıtlarında yineleyerek bir ruhbilimci olduğunda diretti. Freud, gördüğümüz gibi, ona saygısını açıkça gösterdi, ve Freud'un karalayıcıları sık sık Freud'un düşüncelerinden birçoğunun daha önce Nietzsche'de bulunduklarını söylemişlerdir. Gene de hemen hemen hiç kimse Nietzsche'nin ruhbilimi ile derinlemesine ilgilenmiş değildir! Onun üzerine üretilen geniş yazın alanında "Nietzsche'nin Ruhbilimsel Başarımları"na adanan ilk kitap Ludwig Klages tarafından 1926'da yayımlanan ve yaygın olarak gözardı edilen Almanca bir monografti. Herşey bir yana, Klages aşırı bir karşı-ussalcı idi — gerçekte öylesine aşırı ki, daha sonra Naziler erki ele geçirdikleri zaman onları yeterince usdışı olmadıkları için kınadı. Thomas Mann 1950'de benim *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* [*Nietzsche: Felsefeci, Ruhbilimci, Karşı-İsa*] başlıklı kitabımda Klages'i övmemi biraz tuhaf buldu; gene de Klages dikkati Nietzsche'nin bu yanı üzerinde odaklaştırmakta haklıydı ve Nietzsche'nin bir karşı-ussalcı olarak ününün temelsiz olduğunda diretmesinde bir kat daha haklıydı.

Nietzsche'nin düşüncesinde güçlü bir ussalcılık öğesi buldu ve ona "Nietzsche'nin Sokratizmi" adını verdi.

Böyle "ussalcılık" ve "karşı-ussalcılık" gibi etiketler Nietzsche'nin düşüncesine Freud'unkine olduğundan daha fazla uymaz. Her ikisi de olağanüstü güçlü bir us ile donatılıydı, tıpkı çok hayran oldukları tüm insanlar gibi; ama ayrıca düşüncenin olduğu gibi davranışın da usdışı ve gizlilikteki kaynaklarını gözardı ettiğimiz sürece anlığın keşfine başlayamayacağımızı da kabul ettiler.

Us-olmayanın bir havarisi olarak düşlemsel Nietzsche imgesini, onun üzerine bu yanlış tasarımı açıklamak için direnç kavramına başvurmamız gerekir. Gerçekte, Nietzsche'nin bellek ve gurur konusundaki parlak beliti üzerinde bir değişiklik yapabiliriz: Nietzsche ne denli usdışı olduğumuzu göstermiştir; bu doğru olamazdı, der yorumcularının gururu; bu yalnızca *onun* bir anti-rasyonalist olduğunu göstermeye yarar.

Aynı savunma düzeneği hem Nietzsche'nin us-olmayanın bir havarisi olduğu savını hem de onun ruhbilimin gözardı edilmesini açıklar: Direnç. İnsanlar onun ruhbiliminde kendilerine yönelik bir gözdağı olduğunu duyumsadılar ve ona daha yakından bakmayı reddettiler. Nietzsche'nin ölümünden onun ruhbilimi üzerine ilk kitabın çıkışına dek bir çeyrek yüzyıldan daha uzun bir sürenin geçmesi gerekti. Nietzsche'nin ruhbilimini uzunlamasına ele alan bir ikinci kitabın çıkışına dek bir başka yirmi beş yıl daha gerekti. Ve bunun ardından Nietzsche'nin ruhbiliminin bir kez daha çeyrek yüzyıldan uzun bir süre gözardı edilmesi sürerken, düşüncesinin birçok başka yanı çok geniş bir ikinci yazın alanı yarattı.

"Dirence" başvuru sık sık bir bağışık kılma stratejisi olarak saldırıya uğramıştır, ve Freud'u irdelerken onun Adler ve Jung'un onun gözdağı verici buluşlarına direnç gösterdikleri yolundaki sözlerinin aslında görüşlerini eleştiriye karşı bağışık kılmaya yönelik bir girişimin parçası olup olmadığını sormalıyız. Ama Nietzsche'nin durumunda — ve kesinlikle yalnızca onun durumda değil — okurlarının ve onun okuru olmayanların gururlarına gözdağı olarak alınan düşüncelerinin yaygın olarak gözardı edilmesini açıklamak için direnç kavramı gereklidir. Önemli olan nokta uslamlamaları değersizleştirmek değil, ama tersine uslamlamaların ve herhangi bir ciddi irdelemenin yokluğunu açıklamaktır. Nietzsche konusunda onun düşüncesinin göreli olarak önemsiz her tür yanını ele alan monograflar kıtlığı diye birşey yoktur, ve Nietzsche bunların sayısı denli türlülük gösteren perspektiflerden görülmüştür; ama bir ruhbilimci olduğu konusunda kendisinin yineleyen ve vurgulu sözlerine karşın, onun üzerine yazanların hemen hemen tümü tarafından şurada burada yapılan göndermeler dışında ruhbilimi bütünüyle gözardı edilmiştir.

Bu nokta Nietzsche'yi çok aşar. Bir yazarın kabulü büyük ölçüde ussal-olmayan etmenler üzerine dayanır. Bu yalnızca gözdağı verici olarak duyumsanan düşünceler için değil, ama çabucak yaygın bir tanınma kazanan şeyler için de geçerlidir. Birdenbire onay görmek sunulmuş olanın hoş haberlerden oluşmuş

olup olmadığı sorusunu yaratır, belki de bir gözdağını savuşturacak göründüğü için. Örneğin Kant David Hume'un kuşkuculuğunun ve genel olarak nihilizmin gözdağlarını savuşturuyor göründü; Kant'ın felsefesi bilimin güvenlikte olduğu sözünü verdi — ve ahlakın da — ve giderek Tanrının, ruhun ölümsüzlüğünün, ve istencin özgürlüğünün. Hume'un güzel yazılmış *İnceleme*'sinin, eğer *The Life of David Hume, Esq., Written by Himself*'den aktarırsak, "sofular arasında bir mırıltı yaratacak bir dikkati bile çekemeden matbaadan ölü doğmuş olarak düşmesi"ne, bu arada Kant'ın herhangi bir büyük felsefi çalışmanın olabileceği denli güç ve bulanık olan *Arı Usun Eleştirisi*'nin hemen başarı ile karşılaşmasına şaşırılabilir mi?

Açıktır ki, aynı gözlemler yirminci yüzyılda yayımlanan çalışmaların gözardı edilmeleri ve kabul görmeleri açısından da geçerlidir. Ama Heidegger ve Buber'i daha sonra bu ciltte ele alacağımıza göre, şimdi daha öte örnekler vermenin bir gereği yoktur.

Nietzsche'nin "bilinç bir yüzeydir" düşüncesinin Zerdüşt'ün ilkesi ile de ilişkilendirilmesi gerekir: "Bedeninde en büyük bilgeliğinden daha çok us var." *Zerdüşt*'te "Bedenin Küçümseyicileri Üzerine" bütünü iki sayfa olan bölüm önemlidir. Burada birkaç tümceyi aktarmak yeterli olacaktır.

> "Bedenim ben. Ve ruh." Böyle konuşur çocuk.
>
> Ama uyananlar ve bilenler der ki: Bedenimdir ben bütünüyle. Başka birşey değil. Ve ruh yalnızca bedene ilişkin birşeyi anlatan bir sözcüktür.
>
> Beden büyük bir ustur. ... Senin küçük usun da bedeninin bir aletidir, kardeşim, ve ona "tin" dersin — büyük usunun küçük bir aleti ve oyuncağı.
>
> "Ben," dersin, ve sözcükten gurur duyarsın. Ama kendisine inanmayı istemediğin şey daha büyüktür — bedenin ve onun büyük usu. O "Ben" demez, ama "Ben"i yapar. Duyunun duyumsadığı, tinin bildiği hiçbir zaman ereğini kendi içinde taşımaz. Ama duyu ve tin seni onların tüm şeylerin ereği olduklarına inandıracaklardır: işte böylesine boşturlar. Aletler ve oyuncaklardır duyu ve tin: Arkalarında gene de 'kendi' yatar. ... O denetler, ve 'ben'in de denetimindedir.
>
> Düşüncelerinin ve duygularının arkasında, kardeşim, güçlü bir egemen durur, bilinmeyen bir bilge — ki adı 'kendi'dir. Bedeninde oturur; bedenindir. ...
>
> 'Kendin' benine ve onun yürekli sıçramalarına güler. "Nedir bu düşünce sıçramaları ve uçuşları benim için?" der kendisine. "Ereğime götüren bir dolambaç. Ben 'ben'in öncü yayları ve kavramlarının suflörüyüm.

Freud'un 'kendi'nin parçalarından yalnızca biri olarak 'ben' kavramının kaynağı buradadır. Ve Freud'un düşüncesinde yatan ve sık sık "özdekçilik" olarak ya da daha yakınlarda "gizli-yaşambilim" olarak yanlış anlaşılmış gerinimin Nietzsche ve Goethe ile ilişki içinde görülmesi gerekir. Freud da Goethe gibi bir "gizli-yaşambilimci" değildi ama, başka şeylerin arasında, bir yaşambilimciydi; Nietzsche ise doğal bilimlerdeki eğitim yoksunluğundan pişmanlık duymaya başlayacaktı. Bu insanlardan hiç biri özdekçi değildi, ama Nietzsche, arkasından

gelen Freud gibi, fizyolojinin "anlığın" ya da "tinin" ya da "ruhun" gizemlerinin bir bölümüne anahtarı elinde bulundurabileceğini umuyordu.

"Bedenin Küçümseyicileri Üzerine" bölüm özsel olarak tartışmacı ve karşı-Platonik olduğu denli de karşı-Hıristiyandır. Beden, Platon'un eski Orfeuscuları alıntılayarak dediğinin tersine, ruhun hapishanesi değildir, ne de tin iyi ve istekli ve beden ise zayıf ve kötüdür. Çocukluğumda Alman öğrencilere eğer hiç acı duymazsak ne olabileceği sorulurdu. Çoğu o durumda sonsuza dek yaşayabileceğimiz yanıtını verirdi. Acının beden tarafından bilincimize gönderilen bir uyarı olduğunu ve bedenimizi dinlememenin tehlikeli olduğunu anlamıyorlardı.

Daha yumuşak bir çizgide, Nietzsche'nin "Bedeninde en büyük bilgeliğinden daha çok us var" ilkesi kısa bir şiir ile örneklenebilir:

Çok daha parlaktır beyinden mide.
Niçin çıkarıp iyileşemez ruh?
Aşka düşer ve atamaz acıyı başından.
Hüznü besleyip yoğurur kendi cehennemini.

Ama bu Nietzsche'nin görüşünün yalnızca bir yanıdır. Bilincin ikincilliği üzerine en büyük ve en gözüpek formülasyonu, şaşırtıcı bir biçimde, arada bir fizyolojiden söz ettiği son döneminde değil ama ilk kitabı olan *Trajedinin Doğuşu*'nun yayımından birkaç ay sonra yazılan erken bir parçada bulunur. Bu "Ahlak-Dışı Bir Anlamda Gerçeklik ve Yalan Üzerine" başlığını taşır. Kabaca ilk yarısını *The Portable Nietzsche* başlıklı çalışmama aldım, ve oradan başlangıcı alıntılayacağım. (Yaklaşık bir düzine sayfadan oluşan bütün parça Breazeale tarafından çevrilmiştir, 1979).

> Evrende sayısız güneş dizgesinin pırıl pırıl saçıldığı uzak bir köşede, bir zamanlar üzerinde akıllı hayvanların bilgiyi icadettikleri bir yıldız vardı. Bu "evren tarihi"nin en kibirli ve en yalancı dakikasıydı — ama yalnızca bir dakika. Doğa birkaç soluk aldıktan sonra yıldız soğudu, ve akıllı hayvanların ölmeleri gerekti.
>
> Böyle bir masal yaratılabilir ve gene de insan anlağının doğada nasıl perişan, nasıl bulanık ve kararsız, nasıl amaçsız ve keyfi göründüğü yeterince örneklenmiş olmaz. ...

Ve iki sayfa kadar sonra:

> Aslında insan kendi hakkında ne bilir? Kendini hiç tam olarak algılayabilir mi...? Doğa onu barsaklarının kangallarından, damarlarındaki kanın hızlı akıntısından uzakta gururlu, aldatıcı bir bilince büyülemek ve sınırlamak için giderek bedeni hakkında bile olsa en çoğunu ondan saklamaz mı ...? ... Bu durum karşısında, nasıl olur da gerçeklik için dürtü doğar? ...

Bu düşüncelerin sahnesi Darwin'e çok şey borçludur, ama Nietzsche için evrim öğretisi Goethe'nin gelişim üzerine vurgusu ile sürekliydi, ve Nietzsche bir özdekçi olmadı. Ve "Gerçeklik ve Yalan Üzerine" denemesinden hiçbir zaman parçalar bile yayımlamadı. Biçeminin parlaklığı ve imgelerinin yakalama gücü o

erken dönemin kitaplarını çok çok aşar, ve daha sonraki çalışmalarının örgütlenmesi bu sayfalardan hiç olmazsa birkaçı için bir yer bulmayı kolaylaştırmıştır. Bu gerecin herhangi bir bölümünü kullanmayı uygun görmemiş olması bir kat daha dikkate değerdir.

16 ➤➤➤ Nietzsche'nin anlığın keşfine ikinci büyük katkısı güç istenci kuramıdır. Bu kurama direnç başlıca üç biçim almıştır. İlk önce, Nietzsche üzerine ne kadar çok yazarın onun güç istenci anlayışına çok az dikkat etmiş olması şaşırtıcıdır, üstelik kendisinin ona *Böyle Dedi Zerdüşt* ile başlayarak kitaplarında özeksel bir yer vermiş olmasına karşın. Gerçekte, Nietzsche'nin kuramının bile bile gözardı edilişinin nedenleri arasında başka iki direnç biçimi daha vardı.

En popüler strateji oldukça yalındır: "Güç istenci" anlatımına Nietzsche'nin yineleyerek yadsıdığı dışrak, yabanıl anlam verilir, ve askeri ya da politik güçten başka hiçbir güç olmadığı kabul edilir. Hiç kuşkusuz, Nietzsche'nin "güç" sözcüğünü seçişi ve çarpıcı formülasyonlarından kimileri yanlış anlamaları davet etmedilerse de, en azından kolaylaştırdılar. Bu nokta öylesine önemlidir ki Nietzsche'nin anlığın keşfine son katkısına — maskeler felsefesine — geldiğimiz zaman onu derinlemesine araştırmamız gerekecektir. Açıktır ki, kendisi maskeler taktı, ve taktığını biliyordu.

Nietzsche'nin güç istenci kuramına üçüncü direnç biçimi öteki ikisinden çok daha az yaygındır ve aşağı yukarı bütünüyle tek bir yorumcuya bağlıdır. İki kalın ciltten oluşan *Nietzsche* (1961) başlıklı çalışmasında ve kimi daha kısa denemelerde Martin Heidegger Nietzsche'nin başka herşeyden çok Batının son büyük metafizikçisi olduğunda ve güç istencinin metafiziksel bir kavram olduğunda diretmiştir. Bu vargılara ulaşabilmek için, Heidegger yalnızca içlerinde Nietzsche'nin kendisine bir ruhbilimci dediği ve metafiziği bastırdığı birçok pasajı değil, ama Nietzsche'nin kitaplarının tümünü gözardı etti! Açıktır ki, böyle bir yorum yorumcu üzerine onun yorumladığını ileri sürdüğü insandan daha çok ışık düşürür, ve dolayısıyla burada olmaktan çok Heidegger üzerine olan bölümde irdelenmesi gerekecektir. Gene de burada sözünü etmeye değer çünkü Heidegger'in kuyruğunda yeni bir Nietzsche yorumculuğu gelişmiştir ve başka yerlerin yanısıra başlıca Fransa'da görülen bu yaklaşım Nietzsche'nin ruhbilimine karşı yeni bir direnç biçimine varır. Kısaca, kişi Nietzsche'nin kendisi için en önemli olan şeyleri ucuzlatır ve onunla oyunlar oynar. Çoğu kez Nietzsche'nin defterlerinden küçük parçalar fişler olarak kullanılır ve akıllı ve şaşırtıcı bir hamle üzerine bir ödül koyulur. Oldukça tuhaf bir biçimde, bu oyunu oynayanlar kendilerini *avant-garde* olarak düşünüyor görünürler. Tarihsel perspektiften öylesine yoksundurlar ki, kendilerinin tanrıbilimci kuşaklarının yüzyıllar boyunca İncil ile ve Aristoteles ile yaptıkları şeyi yapan zamanı geçmiş skolastikler olduklarını anlamayı başaramazlar.

17 ➤➤➤ Başlıca kendisi tarafından yayımlanmamış notlardaki birkaç pasajda olmak üzere, Nietzsche'nin güç istencini Schopenhauer'ın metafiziğinin enson olgusallığı olan kör usdışı istencin karşısına çıkardığı olgusu yadsınamaz, ne de şimdiye dek bunu yadsıyan olmuştur. Schopenhauer Platon'dan sonra Nietzsche üzerinde o henüz bir klasik filoloji öğrencisiyken çok büyük bir etki yapan biricik felsefeciydi, ve Nietzsche'nin ilk kitabı olan *Trajedinin Doğuşu*'nda Schopenhauer'dan uzun uzadıya alıntılar yapılır. Hiç kuşkusuz, daha o kitapta Nietzsche kendini Schopenhauer'ın kötümserliğinden kurtardı. Varoluşun yılgılarını dürüstçe karşısına aldığı için Schopenhauer'a hayranlık duymasına karşın, Nietzsche Yunanistan'ın büyük trajik şairlerinin de onlarla yüz yüze kaldıklarında, ama bunu Schopenhauer gibi "İstencin Budistik bir olumsuzlamasına" sığınmaksızın yaptıklarında diretti. Onlar yaşamın ve dünyanın tüm acılara karşın güzel olduğunu doğrulamışlardı. Yaşam, "görüngülerin tüm değişimine karşın, yokedilemeyecek denli güçlü ve haz vericidir," ve giderek "hem doğanın acımasızlığının hem de dünya tarihi denilen şeyin korkunç yokediciliğinin tam içine gözünü kırpmadan" bakarken bile, sanat tarafından "ve sanat-yaşamı yoluyla" kurtarılırız (Kesim 7).

Tüm bunların söylenmesine karşın, Nietzsche'nin Schopenhauer ile görülecek işi bitmemiştir. İlk kitabında iki kez "ancak bir *estetik fenomen* olaraktır ki varoluş ve dünya sonsuza dek aklanırlar" dedi (5 ve 24); ama ancak 1886 ikinci yayımından önce bir önsöz olarak yazdığı "Bir Öz-Eleştiri Girişimi"nde Nietzsche'nin kendisi Schopenhauer ile belirleyici zıtlığa dikkatleri çekti:

> Sanatçıların bütün bu metafiziğine keyfi, boş, düşlemsel diyebilirsiniz; önemli olan şey onun varoluşun *ahlaksal* yorum ve imlemi ne olursa olsun bir gün ona karşı her riski göze alarak savaşacak bir tini ele vermesidir. Burada, belki de ilk kez, "iyinin ve kötünün ötesinde" bir kötümserlik ileri sürülür. Burada kendisine karşı Schopenhauer'ın en öfkeli ilençlerini ve yıldırımlarını önceden fırlatmaktan hiçbir zaman bıkmadığı o "ansal sapıklık" anlatım ve formülasyon kazanır: Bir felsefe ki, ahlakı görüngü alanına sürmeyi, alçaltmayı göze alır — ve yalnızca "görüngüler" ya da fenomenler arasına değil (bu sözcüklere İdealistik felsefecilerin verdikleri anlamda), ama yanılsama, sanrı, yanılgı, yorum, hüner, sanat olarak "aldatmacalar" arasına.
>
> Belki de bu *karşı-ahlaksal* eğilimin derinliğini çıkarsamanın en iyi yolu onu Hıristiyanlığın — insanlığın şimdiye dek boyun eğdiği ahlak temasının èn tutumsuz işlenişi olarak Hıristiyanlığın — bütün kitap boyunca ele alınışında görülen o dikkatli ve düşmanca sessizlikte bulmaktır. Gerçekte, hiçbirşey bu kitapta öğretilen dünyanın salt estetik yorum ve aklanışına Hıristiyan öğretiden daha karşıt olamazdı — bir öğreti ki *yalnızca* ahlaksaldır ve yalnızca ahlaksal olmayı ister ve sanatı, *her* sanatı yalanlar ülkesine sürer ... [Kesim 5].

Nietzsche derin bir polemik düşünürüydü ve yalnızca parçalanan ama yaşamın sevinçli bir doğrulanışı olarak yeniden doğan Dionisos'u yaşamın ve *bu* dünyanın

yadsınması ile bağladığı çarmıha gerilen İsa'nın karşısına çıkarmakla kalmadı, ama kendi güç istencini de Schopenhauer'ın yadsınması gereken bir istenç anlayışının karşısına çıkardı. Ve Schopenhauer istenci Kant'ın kendinde-şeyinden daha azı olmayan birşey olarak ileri sürdüğü için — ki tüm görüngülerin temelinde yatan enson olgusallık olduğunu söylemeye varır —, Nietzsche birkaç kez güç istencinden sanki enson olgusallıkmış gibi söz etti. Ama açıktır ki bu onun son ve üzerinde iyice düşünülmüş görüşü değildi. Bunu göstermek için içlerinde güç istencinin tartışıldığı tüm pasajları uzun uzadıya karşılaştırmamız bile gerekmez. Burada *tüm* iki dünya (biri görüngü ve öteki olgusallık) öğretilerini ayrıntılı ve vurgulu reddedişine dikkati çekmek bütünüyle yeterlidir. Klasik başvuru noktası *Putların Alacakaranlığı*'nda " 'Gerçek Dünya' Sonunda Nasıl Bir Masal Oldu" başlıklı bölüm ve hemen onu önceleyen kesimdir. Daha sonraki iki çalışmada[10] Nietzsche kendini "tanrısız karşı-metafizikçiler" arasında saydı.

Gerçekte, Heidegger'in ona yüklediği — ve bir düzeye dek kendisinin örneklediği ama görmeyi hiç başaramadığı — metafizik türüne karşı çıkması çok daha erken çalışmalarda bile anlatım buldu. Örneğin *Şafak*, kesim 547'de Nietzsche felsefecilerin dünyanın Varlığı bilmecesini çözme girişimlerini alaya aldı:

> Küçük tekil sorular ve deneyler küçümsenebilir olarak görülmüştür; kişi bir kestirme istiyordu; evrende herşey insanlık göz önüne alınarak tasarlanmış göründüğü için, şeylerin bilinebilirliği de insana uygun bir zaman süresi için tasarlanmış olmalıydı. Gizli dilek herşeyi tek bir vuruşta, tek bir sözcükle çözme dileğiydi ... "Evrenin bilmecesini çözen" olmak için sınırsız tutku ve utku düşünürün düşlerini oluşturdu ... . Böylece felsefe tinin tiransal egemenliği uğruna bir tür yüksek dövüştü. Bunun çok talihli, ince, buluşçu ve güçlü bir düşünüre — ama yalnızca bir düşünüre! — ayrılmış olmasından hiç kimse kuşku duymadı, ve birçokları, ve sonunda Schopenhauer de, şanslının kendileri olduğunu düşlediler.

Nietzsche'nin yazılarında güç istencini metafiziksel bir ilke gibi gösterme yönünde en ileri gidebilecek iki tümce Nietzsche'nin 1885'te *Alacakaranlık* ve sözü edilen başka geç çalışmalardan önce yazdığı bir notun sonunda bulunur. Nietzsche'nin kızkardeşi Nietzsche'nin ölümünden sonra *Güç İstenci* başlığı altında yayımladığı notlarının bir derlemini düzenlerken bu notu kitabın sonuna yerleştirdi; böylece kitap şöyle sonlanır: *"Bu dünya güç istencidir — ve başka birşeydeğil!* Ve sizin kendiniz de bu güç istencisiniz ve başka birşey değilsiniz!"

Nietzsche ertesi yıl *İyinin ve Kötünün Ötesi*'ni yayımladığı zaman, bu notu yeniden gözden geçirerek ondan biraz yararlandı. *Güç İstenci* hiçbir biçimde Heidegger'in Nazilerin önde gelen Nietzsche yorumcuları olan Alfred Bäumler'i izleyerek ileri sürdüğü gibi Nietzsche'nin ana çalışması değildir, ne de Nietzsche'nin son görüşlerini sunar. Kitap defterlerinden seçmeleri kapsar, ve kendisi

[10] *The Gay Science*, 344 (Kitap V'te, 1887'de eklendi), ve *Genealogy*, III. 24 (ayrıca 1887).

bu gerecin bir bölümünü daha sonraki kitaplarında kullandığı zaman sık sık önemli değişiklikler yaptı. Nietzsche'nin eşsiz biçeminin gizi, Kant'ın, Hegel'in ve giderek felsefi yazılarındaki Sartre'ın tersine, kendi formülasyonları üzerinde inceden inceye çalışmış olmasıdır. *İyinin ve Kötünün Ötesi* kolayca bulunabilecek bir kitap olduğu için, burada 36'ncı Kesimin bütününü alıntılamanın hiçbir gereği yoktur, ama bu bağlamda öylesine önemlidir ki birazını irdelemek zorundayız:

> Varsayalım ki istekler ve tutkular dünyamızdan başka hiçbirşey olgusal olarak "verili" olmasın, ve itkilerimizin olgusallığının yanısıra başka herhangi bir "olgusallığa" inemiyor ya da çıkamıyor olalım — çünkü düşünme yalnızca bu itkilerin birbirleri ile ilişkisidir: Deneyi yapmaya ve acaba bu "verili" [itkiler vb.] bu tür şey temelinde düzeneksel (ya da "özdeksel") denilen dünyayı anlamak için de *yeterli* olmayacak mıdır sorusunu sormaya izin verilmez mi? Demek istiyorum ki, yalnızca bir aldanmaca olarak, "salt görüngü," bir "idea" (Berkeley'in ya da Schopenhauer'ın anlamında) olarak değil, ama "duygumuz" ile aynı olgusallık düzeyinde duruyor olarak — duygular dünyasının daha ilkel bir biçimi olarak ki, onda herşey ... örgensel süreçte dallanmalara ve gelişmelere uğramadan önce henüz güçlü bir birlik içinde yaşamın bir *ön-biçimi* olarak gizlenir.
>
> Sonunda yalnızca bu deneyi yapmaya izin verilmekle kalmaz; *yöntem* duyuncu onu ister. Tek biri ile idare etme deneyi en son sınırına (eğer diyebilirsem, saçmalık noktasına) dek zorlanıncaya dek birçok nedensellik türünü varsaymamak: — Bu bir yöntem ahlakıdır ... . Kısaca, "etkilerin" tanındığı her yerde, istencin istenci etkileyip etkilemeyeceği önsavı [!] göze alınmalıdır ...
>
> Son olarak varsayalım ki, bütün içgüdüsel yaşamımızı istencin *tek* bir temel biçiminin — eş deyişle, *benim* önermemin aldığı gibi, güç istencinin — gelişimi ve dallanması olarak açıklamayı başardık; varsayalım ki tüm örgensel işlevler geriye bu güç istencine dayandırılabildi ... o zaman tüm ... etker kuvveti ikircimsiz bir yolda *güç istenci* olarak belirleme hakkı kazanılmış olur. İçeriden görülen dünya, "anlaşılır karakterine" göre tanımlanan ve belirlenen dünya "güç istenci" olacaktır, başka birşey değil.

Berkeley ve Schopenhauer çevresindeki ayraçlar burada da Nietzsche'nin kendisini bir metafizikçi olarak değil ama ruhbilimsel bir önsavdan çıkarak bilimde olanaklı olduğu ölçüde uzun yol almaya çalışan bir insan olarak gördüğünü açığa çıkarır. Parmenides'in ve Platon'un ikiciliği ile başlayan Batı metafiziksel geleneğinden ayrılış bundan daha belirgin olamazdı. Onlar iki dünyanın olduğunu ileri sürüyorlardı, pekin bilgisine erişilebilecek bir gerçek dünya ve hakkında yalnızca hiçbir zaman pekinlik ileri sürülemeyecek inançlar taşınabilecek bir görüngüler dünyası. On yedinci yüzyılda Descartes metafiziği yeniledi, ama ortaçağ okulcularına tüm karşıtçılığına karşın o da pekinlikten daha azıyla yetinemedi, ve o da bir ikiciydi ki, Platon gibi, ipucunu bir yanda beden ve öte yanda anlık ya da ruh arasında bulunduğu varsayılan ikilikten aldı.

Kant, on sekizinci yüzyılın sonlarında, gelenekten kopmakta olduğunu duyumsadı, ama o da iki dünyaya inanan bir ikiciydi ve kuramsal felsefesinde

"sanılara hiçbir biçimde izin verilemeyeceği ve bir önsavı andıran herşeyin el koyulması gereken yasak bir mal olduğu"[11] görüşünde diretti. Aslında, bu tür felsefede pekinlik, tamlık ve zorunluktan daha azı ile yetinemeyeceğimizde diretti. Alman İdealizmi — Hegel gibi Schopenhauer de — henüz bu talihsiz üçlünün tılsımı altındaydı. Ama, Nietzsche'nin geç çalışmalarını bir yana bıraksak bile, *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde bütün metafiziksel gelenek ile kopuş ele gelecek denli açıktır. Ve alıntılanan 36'ncı Kesim bile güç istencinin birincil olarak ruhbilimsel bir önsav olduğunu açığa serer, üstelik Nietzsche zaman zaman onun tüm dirimli varlıkları ve belki de giderek o alanın ötesine örgensel-olmayan doğaya bile genişletilip genişletilemeyeceğini merak etmiş olsa da.

Güç istencinin dört boyutu olduğu söylenebilir: Ruhbilim, yaşambilim, fizik, ve metafizik. İleri sürüyorum ki bunlardan ilki birincil ve karşılaştırılmayacak denli önemlidir, ve sonuncusu ise Nietzsche'nin Schopenhauer'a gençlik ilgisinden kıyısal bir kalıntıdır. Görüngü dünyasının arkasındaki enson olgusallık olarak güç istencinin metafiziksel anlayışı Nietzsche'nin böyle her iki-dünya öğretisini vurgulu yadsıyışı ile çatışır. Güç istencinin ruhbilimsel alanın ötesine tüm dirimli varlıklara genişletilmesi tutarsız değil ama şurada burada birkaç pasajda, özellikle Darwin konusunda sonraki kesimde irdelenecek kimi polemiklerde bulunan bir önsavdır. Yaşambilimin ötesinde fiziğe doğru yöneliş daha da az sayıda pasajda bulunur ve açıktır ki çok gözüpek bir önsavdan daha çoğu olarak amaçlanış değildir. Gene de, Nietzsche'nin "güç istenci" terimini seçmesinin nedenlerinden birinin "güç" teriminin örgensel ve giderek örgensel-olmayan doğaya bile uygulanabilir olması olduğu açıktır.

Bir başka neden en azından eşit ölçüde önemlidir. Belki de en çarpıcı formülasyonu *Soyağacı*'nda bulunacaktır (III.19):

> Niçin modern mızmızlarımızın kadınsı kulaklarına çarpalım? niçin *biz* onların sözlerdeki ikiyüzlülükleri karşısında bir adım bile olsun gerileyelim? Bu, biz ruhbilimciler için bulantı yaratması olgusundan bütünüyle ayrı olarak, *davranışta* bir ikiyüzlülük olacaktır. Çünkü eğer bir ruhbilimcinin bugün doğru bir *beğeni* yetisi varsa (ki başkaları buna 'dürüstlük' diyebilirler), bu insanlar ve şeyler üzerine tüm modern yargıları adım adım kirletmiş olan o utanç verici denli *ahlakçı* konuşma yoluna dirençten oluşur.

Burada Freud'un "erotik" yerine yirminci yüzyılın başlarında tiksindirici görülen "cinsel" terimini kullanma üzerinde diretmesine, ve cinsel etmenlerin önemi üzerine ödünsüz vurgusuna yaklaşırız. Eleştirmenleri sık sık onun içinde yaşadığı zaman ve yer tarafından etkilendiğini ileri sürmüşlerdir; ama çoğunlukla bu etkinin doğasını anlamayı başaramamışlardır: Freud kendi çağının kirli idealizmi ile savaşıyordu. Ve onun kuramları üzerine topluma yaranmaya çalışan çeşitle-

[11] *Arı Usun Eleştirisi*, (1781), s. ix. Ayrıca yukarıdaki metinde sonraki tümce üzerine bir tartışma için bkz. [*İnsanı Anlamak*] Cilt I, Kesim 35.

meler geliştiren Adler ve Jung'un "ikiyüzlülük" suçunu işlediklerinden kuşkulandı. Hem Freud hem de Nietzsche ruhbilimde ilerlemelerin bütün bir atmosferi temizlemeyi gerektirdiğine ve bunun bir ölçüde köktenci bir ton değişimi yoluyla başarılabileceğine inandılar.

İyinin ve Kötünün Ötesi'nde 23'üncü Kesim bu temayı ve az önce irdelediğimiz 36'ncı Kesimi birleştirir:

> Tüm ruhbilim şimdiye dek ahlaksal önyargılara ve korkulara takılıp kalmıştır; derinliklere inmeyi göze alamamıştır. Onu benim yaptığım gibi morfoloji [biçimlerin incelemesi, Goethe tarafından getirilen bir kavram] olarak ve *güç istencinin gelişiminin öğretisi* olarak anlamak — hiç kimse henüz bunu yapmaya yaklaşmış değildir. ... Ahlaksal önyargıların gücü ... açıktır ki yaralayıcı, engelleyici, köreltici ve çarpıtıcı bir yolda işlemiştir.

Daha önce alıntılanmış olan bir sonraki tümcede Nietzsche "bilinçsiz direnç" anlatımını getirir, ama burada yalnızca bu kesimden birkaç tümce daha aktarmak yeterli olacaktır:

> Bununla birlikte, eğer bir kimse giderek nefret, kıskançlık, açgözlülük duygularını, ve egemenlik kösnüsünü yaşam koşulları olarak, temelde ve özde yaşamın genel ekonomisinde bulunmaları gereken (ve dolayısıyla eğer yaşam gelişecekse daha öte büyütülmeleri gereken) etmenler olarak görecek olursa, şeylere böyle bir bakış açısından deniz tutmasından olduğu gibi acı çekecektir. Ve gene de bu önsav [!] bile tehlikeli içgörülerin bu muazzam ve hemen hemen yeni alanında en tuhafı ve en acılısı olmaktan uzaktır; ve gerçekte herkesin ondan uzak durması için yüzlerce geçerli neden vardır — *başarabilirse.*

Nietzsche hiç kuşkusuz başaramadı; ve korkunç migren başağrılarının ve kimi başka ruhsal sorunlarının bir ölçüde içgörülerinin verdiği acıya bağlı olup olmadıkları sorusu sorulmaya değer. Yakınlarda Darwin üzerine yazanlar da onun kötü sağlığını bu yolda açıklamaya çalışmışlardır; ama Nietzsche üzerine birçok kitap onun hastalığını tartışsa da, bu önsav izlenmiş değildir. Gene de deniz tutması eğretilemesi akla sık sık bulantıdan ve mide yakınmalarından söz etmesini getirir.

Az önce aktarılan kesim *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nin Birinci Bölümünün vargısıdır ve şu istemle sonlanır:

> ... ruhbilim bir kez daha bilimlerin kraliçesi olarak görülmelidir ki, başka bilimler ona hizmet etmek ve onu hazırlamak için varolurlar. Çünkü ruhbilim şimdi yine temel sorunlara götüren yoldur.

"Yine" sözcüğü, ve belki de bütün düşünce sorgulanabilir, ama geç yapıtlarında Nietzsche'nin kendini bir metafizikçi olarak değil de bir ruhbilimci olarak görmüş olduğu sorgulanamaz.

Ek bir önlem olarak, *Putların Alacakaranlığı*'nın altbaşlığı *Bir Ruhbilimcinin Boşzamanıdır*, ve kitap Batı metafiziği üzerine sert bir saldırı içerir. "Dört Büyük

Yanılgı" üzerine olan bölüm de "Bunun ruhbilimsel açıklaması" başlığı verilen bir kesim kapsar.

18 ➤➤➤ Nietzsche'nin güç istenci kuramını anlamak için onu iki almaşıkla karşıtlık içinde görmemiz gerekir: yaşam istenci ve Freud'un onun ötesine geçtiği zaman "haz ilkesi" dediği şey. Yaşam istenci ile Nietzsche Spinoza'da, Schopenhauer'da ve Darwin'de karşılaştı. Spinoza'nın *Törebilim*'inin Üçüncü Bölümünün 6'ncı Önermesi şöyledir: "Herşey, kendinde olduğu sürece, kendi varlığında sürmeye çabalar." Ve sonraki Önerme: "Herşeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan çaba o şeyin edimsel özünden başka birşey değildir." Başka bir deyişle, her varlığın özü yaşamda kalma istencidir. Spinoza genellikle bir Kıta Ussalcısı olarak nitelendirilirken, Schopenhauer ise ussalcılığın bir baş düşmanı olarak görülür; ve gene de bu noktada birleşirler; ve her ikisinin de benzersiz metafizikçiler olmalarına karşın, bir metafizikçi değil ama tüm zamanların en büyük doğa bilimcilerinden biri olan Darwin de kendi evrim kuramını evrensel bir "yaşam için savaşım [*struggle for life*]" kavramı üzerine temellendirdi. Bu anlatıma gerçekte *Türlerin Kökeni*'nin altbaşlığında raslanır, ama Bölüm III "Varoluş İçin Savaşım [*Struggle for Existence*]" başlığını taşır.

Nietzsche bu anlayışı yineleyerek eleştirdi:

> Kendini sakınma dileği bir sıkıntı durumunun, gerçekten temel yaşam içgüdüsünün bir sınırlanışının belirtisidir — bir içgüdü ki *gücün genişlemesini* amaçlar ve bunu dilemekle sık sık öz-sakınımı tehlikeye atar ve giderek onu gözden çıkarır [!]. Kimi felsefecilerin — örneğin verem olan Spinoza'nın — öz-sakınım içgüdüsünü belirleyici olarak görmeleri ve öyle görmek *zorunda* kalmış olmaları bu nokta açısından dikkate değer görülmelidir; çünkü onlar sıkıntılı koşullardaki bireylerdiler.
>
> Modern bilimlerimizin bu Spinozacı inak ile böyle baştan sona karışmış olmaları (en yakınlarda ve en kötüsü, "varoluş için savaşım" üzerine kavranamayacak denli tek-yanlı öğretisi ile Darwinizm) büyük bir olasılıkla pekçok doğal bilimcinin soysal kökenlerine bağlıdır. ... Bütün İngiliz Darwinizmi İngiliz nüfus aşırısının küflü havası gibi birşeyi, küçük bir halkın sıkıntısının ve aşırı kalabalıklaşmasının kokusu gibi birşeyi solur. Ama ... doğada başat olan şey sıkıntı durumları değil, tersine bolluk ve savurganlıktır. ... Varoluş için savaşım yalnızca bir kuraldışıdır, yaşam istencinin geçici bir kısıtlanmasıdır. Büyük ve küçük savaşım her zaman üstünlük çevresinde, büyüme ve yayılma çevresinde, güç çevresinde döner — yaşam istenci olan güç istenci ile uyum içinde.[12]

Putların Alacakaranlığı'nda Nietzsche bütün bir kesimi "Darwin'e Karşı" olarak adlandırdı ve ölümünden sonra *Güç İstenci* olarak yayımlanan notlar

[12]*Sevincin Bilimi*, 349. Spinoza'nın öğretisi metafiziksel ve ruhbilimsel, Darwin'inki yaşambilimseldi. Nietzsche'ninki birincil olarak ruhbilimseldir ama burada yaşambilime genişler.

arasından ikisi (684s) bu başlığı taşır ve bir başkasına ise *Darwinizme Karşı* (647) adı verilir. Ama yaşam istencinden değil de güç istencinden söz etmesinin özeksel nedeni güç istencini ilk kez sunduğu kitapta, *Böyle Dedi Zerdüşt*'te kısaca bildirilmişti. Kavramdan ilk olarak "Binbir Hedef Üzerine" olan bölümde söz edilir ve daha sonra "Kendini Yenme"de daha tam olarak geliştirilir. Nietzsche'nin güç istencini kendini-yenme ile ne denli sıkı sıkıya bağladığını görmek önemlidir, ve burada aynı adı taşıyan bölümden birkaç tümcenin aktarılması gerekir:

> Dirimli olanı bulduğum yerde güç istencini buldum; ve hizmet edenlerin istencinde bile efendi olma istencini buldum.
>
> Zayıf olanın güçlü olana hizmet etmesi: Zayıf olan buna daha da zayıf olan üzerinde efendi olacak olan kendi istenci yoluyla inandırılır ... en büyüğü bile ona boyun eğer, ve güç uğruna yaşamını riske atar.

Son nokta belirleyicidir ve birkaç paragraf sonra yeniden ele alınır: "Yaşamın yaşamın kendisinden daha fazla saydığı pekçok şey vardır; ama kendini daha da çok saymasından konuşur güç istenci."

Eğer dikkatimizi insanlığa ve ruhbilime sınırlarsak, gerçekten de insanların sık sık güç için ya da bir güç duygusu için yaşamlarını riske atmalarının yeterinden öte kanıtını buluruz.[13] Örnekler dağcılık, kayak, derin deniz dalgıçlığı ve başka birçok sporu içerir. Ne de yaşamlarını savaşta tehlikeye atanlar bunu başkalarının yaşamlarını korumak için yaparlar; birinin kendi yaşamını riske atmasının ve tehlike içinde yaşamasının güç istencinin terimlerinde anlaşılabilecek ölümcül bir çekiciliği vardır.

'Est' (bkz. yukarıda Kesim 14) "dirilik" ve "ölü" olmayı karşıtlık içine getirir, ve tehlikeli bir yokuştan aşağıya doğru hızlanırken yaşamlarını ve bacaklarını riske atan kayakçıların gür bir dirilik duyumsadıklarını söylemek hiç kuşkusuz bir eğretileme yapmak olacaktır. Ama yaşam için ya da sağ kalma için duyulan bir istek tarafından güdülendirilmedikleri de açıktır. Yaşadıkları ve aradıkları çok üstün bir güç duygusudur. Genelleştirerek diyebiliriz ki, yüksek hızın örneğin kayaktakinden daha az olmamak üzere sürücülükte de olan aşırı çekiciliği Nietzsche'nin erkeklerin ve kadınların güç uğruna yaşamlarını kolayca tehlikeye attıkları savı için kanıttır.

Milyonlarca insan olağanüstü güçlü motorları olan arabalar edinmek için çok büyük paralar ödemiş ve açıktır ki hız göstergesi üzerindeki ölçüme göre saatte 120 mil gidebilen bir motorun arkasına oturmakla bir güç duygusu yaşamışlardır, üstelik hiçbir yere böylesine hızla gitmek yasal değilken ve çok azının öylesine çok para harcadıkları güçten herhangi bir yarar sağlamış olmasına karşın. Tüketici araştırmaları üzerine milyonlarca dolar harcayan Amerikan oto işleyiminin *"power* seats" ve *"power* windows" gibi her tür eklentiyi satabileceğini bulması da anlamlı olabilir. Arabalar böyle ağır olunca, "power" direksiyona ve "power"

[13]Bu bölümde aşağıdaki örnekler benim örneklerimdir, Nietzsche'nin değil.

frenlere gerçekten gereksinim duyulur; ama gene de bunun çok fazla güç satın almak demek olması ölçüsünde insanların böyle ağır arabaları almak için çok fazla para ödemiş olmaları olgusu ilginçliğini korur.

Birçok insan "güç" sözcüğünün onlar için ağırlıklı olarak olumsuz çağrışımları olduğunu ileri sürer, ama bunlar bu kanıtlar karşısında büyük bir olasılıkla bir azınlıktır. Her durumda önemli olan şey "güç" terimi değil ama insanları güdülendiren şeydir. Açıktır ki yaşam istenci hiçbir biçimde insan davranışını açıklamada çok ileri gidemez, ve Everest'e ya da [Nepal'de] Annapurna'ya ilk tırmanan olma isteği herhangi bir yaşam ya da sağ kalma isteği tarafından değil ama Nietzsche'nin güç istenci dediği şey tarafından yaratılır. Böylesine yüksek ve güç doruklara ilk ulaşanlar ancak birkaç kişi olabilirken, böyle dağları fethedenler için duyulan yaygın hayranlık çok şeyi anlatır.

19 ➤➤➤ İnsanların haz aradıkları anlayışı yirminci yüzyılda tüm insan davranışının bir yaşam istencinin terimlerinde açıklanabileceği inancının olduğundan çok daha yaygındır. Ve Nietzsche kendi güç istencini yaşam istencine karşı olduğu denli haz arayışına karşı da çevirdi.

Belirtmeye değer ki Freud ruhçözümlemeyi geliştirdiği zaman tüm insanların haz aradıklarına inanıyordu. Ruhçözümleme deviminin tarihinde ilk büyük bölünme 1911'de Alfred Adler ayrılıp kendi okulunu kurduğu zaman oldu; ve Adler gerçekte haz ilkesine karşı güç istencini savundu. "Tek bir büyülü formülü, yani haz formülünü" yadsıdı ve onun karşısına "güce doğru, egemenliğe doğru, yukarıda olmaya doğru bir çabalama" formülünü çıkardı.[14] (Freud ve Adler arasındaki kopuş bu üçlünün son cildinde uzunlamasına irdelenecektir.)

Sonunda, Adler'in öğretisi Freud'un kendi erken kuramlarının düzeltilmiş bir biçiminden daha az etkili olduğunu gösterdi. Yaptığı özeksel değişim Birinci Dünya Savaşından sonra ve savaşın etkisi altında yayımladığı ilk büyük çalışmasının Nietzsche'yi çağrıştırmak üzere bilerek seçilen başlığında pürüzsüzce özetlendi: *Haz İlkesinin Ötesi* (1920). Freud insan davranışının kimi önemli biçimlerinin haz ilkesinin terimlerinde açıklanamayacağı vargısına ulaştı, ve ölüm içgüdüsü olarak bilinegelen ve saldırganlık ve yokedicilik ile bağlanan ikinci bir temel itkiyi getirdi. Nietzsche'nin güç istencinin haz ilkesinin yalnız başına yapamadığı işi yapıp yapamayacağı biçimindeki ilginç soru hiçbir zaman yeterince araştırılmadı.

İnsanların gerçekte güç için mi yoksa haz için mi çabaladıkları mutluluk ve haz arasında bir ayrım yapmadığımız sürece belirlenemez. Çünkü "mutluluk" sık sık insanların aradığı her şey için kullanılır — örneğin "mutluluk arayışı" deyiminde. Eğer mutluluk bu içerici yolda tanımlanırsa ve "haz"dan açıkça ayırdedilmezse, bundan tüm insanlar doğallıkla haz için çabalar sonucu çıkıyor görünür. "Mutluluğu" bunun haz mı, güç mü yoksa başka birşey mi olduğu

[14]Adler (1911), Ansbacher'de yeniden basıldı (1956, 1964), s. 63s.

sorusunu açık bırakarak insanların gerçekten istedikleri ya da aradıkları şey için kullanmak çok daha fazla yeğlenebilir görünür. "Haz"zı acıdan, hazsızlıktan ve rahatsızlıktan özgür bilinçli bir durumu belirtmek için kullanacağım. Herkesin gerçekten bu anlamda haz istediği kendiliğinden-açık değildir. Nietzsche hazzın herkesin gerçekten istediği şey olmadığı konusunda diretti — ve sanırım haklıydı.

"Gerçekten istemek" ile ne demek istediğimi açıklamanın en iyi yolu bir örnek vermektir. Varsayalım ki küçük bir çocuk annesinin yanında biri varken huysuz davranıyor ve sonunda konuk "Gerçekten istediği senin ilgin" diyor. Küçük çocuğun öfkeyle verdiği karşılık şudur: "Hayır, değil, ondan nefret ediyorum." Karşı çıkması sorunu bir çözüme bağlamaz. Pekala olabilir ki huysuz davranmasının nedeni kıskançlık duyması ve annesinin ilgisini istemiş olmasıdır, gerçi konuk bu tanıyı koyduğu zaman neyi gerçekten istediğini unutmuş ve tam bir düşkırıklığı ve kırgınlık içine düşmüş olsa da. Konuğun haklı olup olmadığını bulmak için çocuğa sormak yeterli değildir; bir deney ya da daha doğrusu bir dizi deney yapmak gerekir. Eğer çocuk annesinin konuk ağırladığı ve onun ilgisi yitirdiği her zaman huysuz oluyorsa, ve bu arada annesinin konukları olmasına karşın ondan biraz ilgi gördüğü zaman huysuz davranmıyorsa, o zaman konuğun tanısı büyük bir olasılıkla doğrudur. Başka bir deyişle, insanların istediklerini ya da istemediklerini söyledikleri ve düşündükleri şey konu üzerine son söz değildir. Birşeyin gerçekten istenip istenmediğini sınamanın ölçütü onu elde ettikleri ve etmedikleri zaman neler duydukları ve nasıl davrandıklarıdır. Gerçekten istediklerini elde edemeyenler düşkırıklığı ve içerleme duyarlar, oysa gerçekten istediklerine erişenler kırgınlıktan özgürdürler, gerçi zorunlu olarak rahatsızlıktan ya da acıdan özgür olmasalar da.

Nietzsche'nin kendisi mutluluk ve haz arasında ve isteme ve gerçekten isteme arasında dikkatli bir ayrım yapmayı başaramadı. Terminolojik tutarlılığa pek aldırmadan kendini güzel ve güçlü bir dilde anlattı — ve kendini sayısız yanlış anlamalara açık bıraktı. Gene de bu noktada katkısı ikilidir. Tüm insanlar gerçekte hazzı ve acının yokluğunu isterler biçimindeki hedonist öğretiyi yadsıdı, ve bu öğretinin yerine insanların gerçekten istediklerinin güç olduğu biçimindeki kendi önsavını geçirdi.

İnsanların bu soru üzerine düşüncelerinin ruhbilimsel hazcılığın egemenliği altında olduğu bir zamanda, sanırım, ilk nokta konusunda açıkça haklıydı. Nietzsche'nin güç istenci üzerine öğretisinin bu yanı büyük bir katkıdır. Ne yazık ki, kitaplarında belirleyici ve son bir uslamlamanın bulunacağı bir bölümü göstermek olanaksızdır; ama karşı-hazcı tema olgunluk dönemi çalışmalarında öne çıkar ve okurlarının gözünden kaçmamıştır. Bu bütün bir düşünce iklimini değiştirmeye büyük ölçüde yardım etmiştir. Belki de tuhaf bir biçimde, Nietzsche'nin ruhbilimsel hazcılığı yadsıyışı Oscar Wilde'ın *The Picture of Dorian Grey*'de ruhbilimsel hazcılık üzerine güzel bir dille yazılı kitap-boyu saldırısından çok daha etkili oldu; bu yazı ilk kez 1890'da *Lippincott's Magazine*'de çıktı ve ertesi

yıl düzeltilip ve büyük ölçüde genişletilip bir kitap olarak yayımlandı. Wilde genel olarak ona yöneltilenden çok daha ciddi bir dikkate değerdir, ve doyuma ve hoşnutluğa erişemeden haz peşinde koşan bir insanın bu öyküsü felsefi kurgunun bir başyapıtıdır.

Nietzsche'nin ötesine giderek, ruhbilimsel hazcılığı yadsımanın kimi nedenlerini ortaya koymayı istiyorum.[15] Hiç kuşkusuz, insanlar belli bir hazzı gerçekten isterler, ama insan olmakla açıkça bağdaşmayan katıksız bir haz yaşamını gerçekten istedikleri söylenemez. Bir frontal lobotomi duyarlığı ve anlağı zayıflatarak ve gerginliği hafifleterek kişiyi böyle bir hedefin yakınına getirebilecek olsa da, ansal sağlığı bütünüyle bozulmuş olmayan hiç kimse bu bedeli ödemek için istekli olmayacaktır. Ve hiçbir zaman acı ve rahatsızlık duymamak için, kişinin sürekli olarak ilaç altında tutulması ve insanlıktan bütünüyle uzaklaştırılması gerekecektir.

Dahası, haz, tıpkı sıcaklık ya da soğukluk algısı gibi, belli bir zıtlık üzerine dayanır. Tam olarak aynı ısı derecesinin ondan hemen önce algılanan ısı derecesine bağımlı olarak soğuk ya da sıcak olarak algılanabilmesi gibi, aynı duyumlar da daha önce olmuş olanlara bağımlı olarak hoş ya da nahoş olarak algılanabilirler. Tüm acı ve rahatsızlığın yokluğu ve haz ile belirlenen bir ansal durum öyleyse kalıcı olamaz.

İlk haz deneyimimiz paradigmatiktir. Bebeğin beslenmeden aldığı haz onu önceleyen rahatsızlığa bağımlıdır — acıya olmasa da. Aç bir bebek için meme haz demektir; ama bebek doyunca memeyi iter. Zıtlıktan ötürü hoş olan şey bir zıtlık kalmadığı zaman sıkıcı ve nahoş olur.

Bu karşıçıkışın önüne geçebilmek için, ruhbilimsel hazcılık inceltilebilir, ve insanların gerçekten istedikleri şeyin tüm acı ve rahatsızlığın yokluğu ile belirlenen bir durum değil ama hazzı en yüksek düzeye çıkarırken acı ve rahatsızlığı enaza indirgeyen bir yaşam olduğu görüşüne yaklaştırılabilir. *Zerdüşt*'üne önsözünde Nietzsche böyle bir yaşam için ve ona değer verdiklerini ileri süren "son insanlar" için duyduğu küçümsemeyi dile getirdi.

> "Biz mutluluğu icadettik," der son insanlar. ... Kişi henüz komşusunu sever ve ona sürünür, çünkü sıcaklığa gereksinir. ... Hiçbir çoban olmaksızın bir sürü! Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: Kimin duyguları başka türlüyse gönüllü olarak bir tımarhaneye gider.

Ya da, bugün eklenebilir ki, hiç olmazsa bir ruhsağaltımcıya.

Zerdüşt'ün hiçbir okuru yaşamın Nietzsche'nin "son insanlar"ının kayıtsız hazcılığına karşı çıkacak denli çetin olduğunu gözden kaçıramaz. Yeterince anlaşılmayan şey Nietzsche'nin bu tür hazcılığı küçümsemesinin nasıl yaygın olarak paylaşıldığıdır. Bu bakımdan, Sofokles ve Sokrates, İskender ve Sezar,

[15]Benim kendi konumum *Without Guilt and Justice* başlıklı çalışmamda çok daha tam olarak geliştirildi. Nietzsche'nin güç felsefesinin kapsamlı bir açıklaması için bkz. *Nietzsche* başlıklı çalışmam, özellikle Bölümler 6-9. Bölüm 9 "Hazza Karşı Güç" başlığını taşır.

Beethoven ve Goethe, Vincent van Gogh ve Sir Edmund Hillary gibi birbirlerinden çok ayrı insanlar onunla anlaşırlar, ve bu yaşamları daha sıradan yaşamlar sürmeyi kabul etmiş insanları büyüleyen en ünlü şairler ve sanatçılar, devlet adamları ve generaller, kaşifler ve buluşçular için de böyledir.

Sanılabilir ki iki tür insan vardır: Biraz Nietzsche gibi olan küçük bir azınlık, ve daha az kahramanca bir kalıpta dökülmüş büyük bir çoğunluk. Eğer bu böyle olsaydı, ruhbilimsel hazcılık çoğunluk için doğru olabilir, ve Nietzsche'nin bu öğretiyi yadsıması yalnızca onun tüm insanların temel olarak onun gibi oldukları yolundaki geçersiz sayıltısına bağlı olabilirdi. Ama insanları bir süreklilik içinde düşünmek daha anlamlı olacaktır. Tümü de hazzı ve acıyı raslantısal olarak içeren yaşamları gerçekten isterler, ama er geç pek çoğu vaz geçer ve sonra herşeyden önce yaşamayı gerçekten istedikleri yaşamları vekaleten, gıyaben yaşarlar. Bunu yapma yolları ayrı ayrıdır ve bir ölçüde toplumlarının uygulayımbilimsel durumu ile ilgilidir. Antikçağda onlardan kimileri geçmiş bir çağın kahramanları konusunda ezgiler söyleyen ozanları dinlerdi; ve Atina'da kimileri tiyatroya giderdi. Mitler ve efsaneler, folklor ve masallar insanlara imgelemlerinde heyecan verici serüvenlere katılmalarına yardım ettiler, üstelik büyük bir gözüpeklik isteyebilecek herhangi birşeye kalkışma umudunu terketmelerinden sonra bile. Daha sonra roman bu yükü üstlendi, ve çok daha yakınlarda ilk filmler ve televizyon. Sürekliliğin karşıt ucunda umudu terketmeyi yadsıyan yürekli ruhlar durur. Örneğin İskender Akhilles üzerine okumakla yetinmedi; ondan aldığı esinle onunla yarışması gerektiğini duydu.

Çoğunluğun umutsuzluk içinde yaşadığını, oysa İskender ve Vincent van Gogh da aralarında olmak üzere birkaç kişinin umut içinde yaşadığını düşünmek çok büyük bir aldanmaca olacaktır. Umut gerçekte çoğunluğa çok daha özgü birşeydir — özellikle ertelenmiş umudu hesaba katarsak, örneğin ölümden sonra daha iyiye doğru büyük bir değişim umudu gibi. Ve umutsuzluk her iki kampta da bulunur. Çoğunluk arasında kroniktir, ama genellikle ince bir hoşnutluk kabuğu ile kaplıdır, oysa pek yapılamayacak olanı yapmaya girişen gözüpek ruhlar arasında zaman zaman bir volkan gibi patlar, ve yeğinlikte daha aşağı olmayan sevinç patlamaları ile birlikte gider. Bu iki kamp arasında milyonlar yaşar.

Açıktır ki, pek çok büyük sanatçı ve kaşif, tıpkı Birleşik Devletler Başkanı ya da Hindistan'ın ya da İsrail'in başbakanı ya da New York belediye başkanları olmak için büyük çabalara giren insanlar gibi, kendi yaşamlarında hazzı en çoğa çıkarma ve acıyı en aza indirme isteği tarafından güdülenmezler. Daha az hırslı insanlar özsel olarak ayrı değildir, üstelik çok önemli herhangi birşey yapabilecekleri umudunu yitirmiş olsalar bile. Kendilerini hiçbir zaman yaşamayı gerçekten istedikleri gibi yaşamamaya bırakmış olabilirler, ama gene de kendilerini vazgeçmeyi seçmemiş olanlarla özdeşleştirmeyi severler.

Tipik olarak, insanlar kendilerinin yapmayı istedikleri ama yapmayı göze almadıkları şeyleri yapanlar konusunda ikircimli duygulara kapılırlar. Korkuya

ve dirilik yoksunluğuna yenik düştükten sonra, kişi düşkırıklığına kapılır ve benzer olarak yenik düşmeyi reddedenlere içerler. Aynı zamanda daha gözüpek yaşamlar yaşamış kimi insanlara uzaktan hayranlık duyar. O erkekler ve kadınlar gerçekten yaşamamış ya da hiç olmazsa uzun bir süre önce ya da uzak bir ülkede yaşamış oldukları sürece, kişi güvenlik içinde onlara hayranlık duyabilir ve kendine eğer onların üstünlük verici koşulları onda olmuş olsaydı onların yaptıklarını yapabileceğini söyleyebilir. Tüm bunlar kişinin gerçekten yaşamayı istediği gibi yaşamadığını ama bunun önüne de geçemediğini söylemenin bir yoludur.

Toparlarsak, eğer insanların ne tür bir yaşamı gerçekten istediklerini bilmek isterseniz, zayıflıkları içinde karar verdikleri yaşamlara değil ama en çok hayranlık duydukları yaşamlara bakın.

Nietzsche'nin böylesine ötesine gittiğime göre, daha büyük bir dirençle karşılaşması olası bir başka öneride bulunmayı göze alabilirim. Bir yaşam yolu bizi büyülediği ama aynı zamanda güçlü olarak olumsuz duygulara yol açtığı zaman, bu kendimizin böyle yaşamak için güçlü bir istek duyduğumuzu ama bunu yapmamamız gerektiği konusunda daha da güçlü bir duygu taşıdığımızı gösterir. Bunun tam olarak bilincinde olalım ya da olmayalım, böyle bir davranışa yönelmediğimiz için kendimize ahlaksal güvenimiz artar, ve kendilerini bizim yaptığımız gibi yadsımayanlara içerleriz. Bu içerleme kimi zaman bir iç türe duygusu olarak ya da en azından haklı bir kızgınlık olarak yanlış yorumlanmıştır. Bu şekerleme örtüsü uygulandığı zaman gözden kaçırılan şey heyecanın gücünün kendi kışkırtılmamızın gücü ile doğrudan orantılı olduğudur. Başka bir deyişle, gözden kaçırılan şey kıskançlık öğesidir.

Bu noktada öyle görünür ki ortaya çıkan sonuçlar şunlardır: Gerçekten istediğimiz yaşamlar bütünüyle ahlak-dışı ve topluma-karşıdır; Her kaprisimizi başkalarının iyiliğini hiç düşünmeksizin doyurmayı isteriz; Ve, eğer ileri sürdüğü güç istenci öğretisi buna benzer birşeye varıyorsa, Nietzsche aslında kendisinin de zaman zaman dediği gibi bir "ahlak-karşıtı,"[16] ve daha da kötüsü, bir proto-faşistti. Bunlardan herhangi birinin gerçekten çıkıp çıkmadığına karar vermek için Nietzsche'nin "güç" ile ne demek istediğine daha yakından bakmalıyız.

20 ➤➤➤ Nietzsche'nin güç istenci kuramının özeksel noktası insanların gerçekten istedikleri şey için ve umuttan vaz geçtikleri zaman kabul ettikleri şey için ortak bir paydanın olduğudur: Güç. İstenen şey, Nietzsche'ye göre, her zaman güçtür, ama tüm güç biçimleri eşit değildir. Nietzsche bir "güç istenci"nden söz etmeye başlamadan önce yazılan *Şafak*'ta bu biçimlerden kimilerini bir ölçek üzerinde düzenledi.

> En iyi olmak için çabalama birinin komşusuna baskın çıkmak için çabalamasıdır, üstelik yalnızca çok dolaylı olarak ya da yalnızca kişinin kendi duygu-

[16] *Dawn*, Önsöz, 4; *Beyond*, 32; *Twilight* I.36, V.6, VI.7; *EH*, "Untimely" 2, "Human" 6, and IV.2 ve 4 ve 6.

larında ya da düşlerinde bile olsa. Bu gizlice istenen baskın-çıkmanın uzun bir dereceler çizgisi vardır ve bunların tam bir listesi hemen hemen bir kültür tarihine varacaktır — henüz buruşuk suratlı ilk barbarlıktan aşırı inceliğin ve patolojik idealitenin buruşukluğuna dek. Üstünlük için çabalama *komşu için* şunları getirir (ve bunlar gene de uzun merdivenin yalnızca birkaç basamağıdır): İşkenceler, sonra vuruşlar, sonra yılgı, sonra endişe ile dokunmuş şaşkınlık, sonra hayret, sonra kıskançlık, sonra hayranlık, sonra yüceltme, sonra sevinç, neşe, sonra kahkaha, sonra alay, sonra hor görme, sonra küçümseme, sonra yumrukların konuşması, sonra işkencelerin yapılması: Burada, merdivenin sonunda, çileci ve şehit durur. ... Aslında, mutluluk, en diri güç duygusu olarak anlaşıldığında, belki de yeryüzünde hiçbir yerde boşinançlı çilecilerin ruhlarında olduğundan daha büyük olmamıştır. Brahmanlar bunu binlerce yıllık *pişmanlık davranışlarından* kazandığı güçle yeni bir cennet kurmaya girişen kral Vishvamitra'nın öyküsünde anlatırlar.

Açıktır ki Nietzsche, karalayıcılarının birçoğunun tersine, "gücü" yalnızca ya da giderek birincil olarak bile askeri ya da politik güç ile birleştirmedi. John Stuart Mill bir keresinde yararcılığın hedonizminin kimi eleştirmenleri üzerine "insan doğasını alçaltıcı bir ışıkta temsil edenlerin" bu eleştirmenler olduklarını söylemişti; "çünkü suçlama insanların domuzların yetenekli oldukları dışında hiçbir hazza yetenekli olmadıklarını varsayar."[17] Görülecektir ki benim hazcılığı eleştirim kendini o düzeye indirmez; ama Nietzsche'nin karalayıcıları genellikle tam olarak bunu yapmışlardır: Sanki insanların yırtıcı hayvanlarla paylaşmadıkları hiçbir güçleri yokmuş gibi konuşmuş ve yazmışlardır.

Bir kez daha kendi örneklerimi vereceğim. Kişi niçin bir doktor olur? Belki de çocukken başka hiç kimse yardım edemezken yardım etme gücü olan bir doktor tarafından etkilenmiştir, ve şimdi böyle bir güce gıpta etmektedir. Ya da kişinin güdüleri daha az yücegönüllü olabilir: Birçok doktorun yüksek bir geliri ve büyük bir saygınlığı olması olgusundan etkilenebilir — ki kişinin o tür gücü istediğini söylemenin bir yoludur. Tam olarak aynı almaşıklar avukat ya da politikacı olmayı seçenler için de geçerlidir. Dinadamlarını ya da profesörleri ya da sanatçıları düşündüğümüz zaman tablo hafifçe değişir; ama yine istenen şeyin bir tür güç olup olmadığını sormak aydınlatıcıdır. Yalnızca şunu kafada tutmamız gerekir ki, *tüm güç başka insanlar üzerinde güç değildir;* ayrıca başkalarına yardım etme, hastaları iyileştirme gücü de vardır; ölülerin kimilerini yeniden diriltme, başka pekçok şeyi yapma gücü. Düşkırıklığı ya da umutsuzluk duyduğumuz zaman ve ağladığımız zaman, bunun nedeni birşeyi yapma gücünden yoksun olmamız değil midir?

Boswell'e göre Dr. Johnson 15 Şubat 1766'da "İki insan biri öteki üzerinde açık bir üstünlük kazanmaksızın yarım saat bir arada olamaz" dedi. Nietzsche'nin yanlış-yorumlayıcılarından biri bunun Nietzsche'nin kuramının "yalın sağduyudaki temeli" olduğunu ileri sürmüştür. Ama bu iki kat yanlıştır.

[17] *Yararcılık* [*Utilitarianism*], Bölüm II, dördüncü paragraf.

Dr. Johnson'un genellemesi açıktır ki yanlıştır, gerçi kendisi üzerine ve içinde yaşadığı toplum üzerine çok fazla ışık düşürse de. Yirminci yüzyılın ortasında bile henüz Birleşik Devletler'e ve en iyi Amerikan üniversitelerine olmaktan çok, Oxford da içinde olmak üzere, İngiliz sahnesine daha çok uygulanabilirdi. Eğer bir Amerikalı bir anlamda daha az ayrıcalıklı birine karşı açıkça daha üstün olduğunu duyarsa, ötekinin bu küstahlığa karşılık vermeyeceğini sanmak için hiçbir neden yoktur. İngiltere'deki benzerinden çok daha büyük bir olasılıkla, en azından İkinci Dünya Savaşından sonraki "öfkeli genç adamlar" kuşağına dek, üstünlük duygusunu gösteren erkeğin ya da kadının azametli bir eşek olduğu duygusu ile karşılık verecektir. Nietzsche böyle ayrımlarla ilgilendi ve kendi tarihsel duyuşunu vurguladı. (Bkz. aşağıda Kesim 27.) Dahası, Nietzsche gücü birincil olarak başkaları üzerindeki güç ile özdeşleştirmedi.

Onun gözünde başkalarına karşı üstünlük sağlama düşkünlüğü, saldırganlık, şovenizm, militarizm, ırkçılık, uyuşumculuk, pasaklı bir yaşama çekiliş ve Nirvana için istek, tümü de zayıflık anlatımlarıydılar. Güç istencini yalnızca güçlülerin bir özelliği olarak görmedi ama zayıfların güç istencinin belirişlerini de araştırdı.

Sevincin Bilimi'ni yazarken, "güç istenci" deyimi ile karşı karşıya kalmadan hemen önce, Nietzsche bir notta şunları söyledi:

> Almanlar gücün kendini sertlik ve kabalıkta sergilemesi gerektiğini düşünürler; sonra ateşli bir istekle ve hayranlık duyarak boyun eğerler: Birdenbire acıklı zayıflıklarından kurtulurlar ... ve terörden taparcasına hoşlanırlar. Yumuşaklıkta ve dinginlikte güç olduğuna kolay kolay inanmazlar. Goethe'deki gücü kaçırırlar ... ![18]

Nietzsche Goethe'ye hayranlığında yalpalama göstermez, v e her zaman Goethe'yi çok güçlü bir birey olarak düşünmüştür.

Ölümünden sonra *Güç İstenci*'nde yayımlanan geç bir notunda (382) klasik formülasyon diyeceğim şu formülasyonu buluruz:

> Bir istencin gücünü ne denli dirence, acıya, işkenceye dayandığıyla ve onu kendi üstünlüğüne nasıl döndüreceğini bilmesiyle değerlendiririm.

Burada Nietzsche açıktır ki kendisini düşünüyordu, ama yalnızca kendisini değil. Belki de bu not üzerine en iyi kısa yorum Nietzsche'nin dostu Frank Overbeck'e 1882'nin Noel günü, *Zerdüşt*'ü yazmaya başlamadan hemen önce yazdığı bir mektupta bulunacaktır:

> Bu son yaşam lokması ... şimdiye dek çiğnediklerimin en sertiydi, ve henüz onunla boğulabilirim. ... Eğer simyacının bunu, bu pisliği bile altına çevirme

[18] *Werke*, XI, s. 112. Bu noktada Nietzsche'nin yüceltme kavramı getirilebilir. Bu benim *Nietzsche* başlıklı çalışmamın 7 ve 8'inci bölümlerinde tartışılır. Orada söylediğimi yinelemek yerine, burada bu kavrama başvurmak zorunda kalmaksızın Nietzsche'nin güç istenci kuramının bir açıklamasını vermeye çalışacağım. Anlığın keşfine bir katkı olarak görülebilirken, birçok sorun da yaratır.

hilesini bulamazsam, işim bitik. — Böylece benim için "tüm deneyimler yararlıdır ..." görüşünü tanıtlamanın *en güzel* fırsatı elimde!!!!

Alıntı Emerson'dandır ve bu mektubun yazılmasından birkaç ay önce *Sevincin Bilimi*'nin birinci yayımının başlık sayfasında çıktı. Değinilen olaylar *Nietzsche*[19] başlıklı çalışmamda uzunlamasına tartışılır, ama burada ilgisizdirler. Önemli olan şey Nietzsche'nin umutsuzluk, kırgınlık ve kendi ile doyumsuzluğun en son derinliklerine ulaşmış olması, ve sonra *Zerdüşt*'ü yazmasıdır. Kitabın ondan önce yaşanan acılı deneyimlere ne denli borçlu olduğunu anladıkça, kırgınlık minnettarlık önünde, ve olumsuz duygular ise yaşamının ve genel olarak dünyanın bir doğrulanması önünde geri çekildi. Bu örnek klasik formülasyonu ve onun *Zerdüşt*'ün özeksel motiflerinden biri ile yakın bağıntısını açıklamaya yardım eder: Yaratıcı yaşamın kutlanması.[20] Büyük yazarlar ve sanatçılar acı çekmeyi nasıl kendileri için bir üstünlüğe çevireceklerini bilirler.

Nietzsche'nin "güç" ve "kuvvet" ile ne demek istediği açıktır, ama kimi yazarlar acaba bu terimlerin anlamını usun ötelerine dek germiyor mu diye merak edebilirler. Ama bunu yapmaz. İki çok kısa şiir bunu göstermeye yardım edebilir. *Cain* adlı çalışmamdan olan birincinin "Parkinson Yasaları" tarafından esinlenen şakacı bir başlığı vardır.

Kaufmann Yasaları
Bu Kaufmann Yasalarından birincisidir:
Zayıf her zaman başarısızdır çünkü
yapmıştır haksızlık bir başkası.
İkincisi: Kapılmayıp umutsuzluğa
başkaları haksızken büyüyenler
tanıtlarlar güçlü olduklarını.

Hiç kuşkusuz, bu "zayıf'ın ve "güçlü"nün anlamlarını germek değildir. Bu tam olarak sık sık insanlara "zayıf" ya da "güçlü" derken demek istediğimiz şeydir. Ve bu ikinci şiir için de böyledir:

Gidince birşeyler ters
çöker çoğu insanların.
Güçlü kimdir?
Her zaman ayakta kalan.

Bu yalnızca kuvvetin bütünüyle usayatkın ve meşru bir anlamı olmakla kalmaz, ama tüm insanların böyle bir kuvveti gerçekten isteyip istemedikleri sorusu kendini yanıtlar. İsterler.

[19]4'üncü yayım., ss. 48-64.

[20]Aynı olayların bengi yineleyişinin sevinçle kabülü içerleme üzerindeki enson utkuyu temsil eder. Nietzsche'nin bu bütünsel doğrulama için kullandığı bir başka formülasyon şudur: *"amor fati*: kişi hiçbirşeyin başka türlü olmasını istemez, ne ileriye, ne geriye doğru, sonsuza dek" (*EH* II.10).

Hiçbir engel, gerilim, başarısızlık ve acı içermeyen bir yaşamı yeğleyeceklerini düşünenler zayıflığın ve imgelem yoksunluğunun kanıtını verirler. Ama aynı zamanda kendilerini güçlüklerle başa çıkamayacak denli zayıf gördüklerini de söylerler, ve istediklerini düşündükleri yaşam türünün kendilerine nasıl kısa bir zaman içinde sıkıcı geleceğini anlamayı başaramazlar. Hepimiz engelleri aşmaktan ve yenilgileri utkulara çevirmekten doyum buluruz. Yazınsal etkinliğinin sonlarında, en son çöküşünden hemen önce, Nietzsche bu noktayı çok güzel ortaya koydu:

> Sık sık kendime yaşamımın en zorlu yıllarını yaşamak için başkaları için olandan daha ağır bir yükümlülük altında değil miyim diye sordum. ... Ve uzun süren hastalığıma gelince, ona olan borcum sağlığıma olandan betimlenemeyecek denli çok değil midir? Ona daha yüksek bir sağlığı borçluyum — bir sağlık ki onu öldürmeyen herşey onu daha da güçlü yapar. Felsefemi de ona borçluyum. Yalnızca büyük acı tinin enson kurtarıcısıdır... . Yalnızca büyük acı, o uzun, yavaş acı ki bizi bir bakıma yeşil ağaçla birlikte yakar ve acele etmez, yalnızca bu biz felsefecileri enson derinliklerimize inmeye ve tüm güveni bir yana atmaya zorlar. ... Böyle bir acının bizi daha iyi yaptığından kuşkuluyum, ama biliyorum ki bizi daha derin yapar.[21]

Nietzsche'nin tanıklığına güvenmeyenlerin en büyük romanlarını kamplardaki, cehennemin ilk çemberindeki ve bir kanser koğuşundaki deneyiminden şekillendiren Alexander Soljenitsin'in durumu üzerinde iyi düşünmeleri gerekir. Olağanüstü güçlü bir insan olduğunu yadsımak diye birşey söz konusu olamaz; ve gücün bir konumla birlikte giden ve konum yittiği zaman yitirilen dışsal bir eklenti olmaması, ama tersine bir insanın bir niteliği olması ölçüsünde, Soljenitsin'de olağanüstü bir derecede bulunur — Nietzsche'nin açıkça gösterdiği nedenlerden ötürü.

Bu tüm insanların gerçekten onlarda olmasını seve seve isteyecekleri bir güç türüdür: Tüm düşmanlığa eşit olmaktan daha çoğu olma, başımıza gelebilecek en kötü şeylerle, Sovyet kamplarıyla bile ve kanserle bile başa çıkma gücü: Yalnızca Stoacı vazgeçiş ile dayanma değil, ama deneyimlerini insanlığın geri kalanına iletme, çağdaşlarının imgelem ve duyunçlarını genişletme yeteneğini taşıyan ve insanlık sürdükçe anımsanabilecek dinç ve diri bir sanatçı olarak ayakta kalma gücü.

Bu örnek benimken, bu güç anlayışı Nietzsche'de bulunur.

> Gücü kimsenin onu aramadığı yerde buldum: egemen olmak için en küçük bir istek duymayan yalın, yumuşak ve hoş insanlarda — ve, tersine, egemen olma isteği sık sık bana bir iç zayıflık belirtisi olarak görünmüştür: kendi köle ruhlarından korkarlar ve onu bir kraliyet cübbesine bürürler (sonunda henüz izleyicilerinin, ünlerinin vb. köleleri olmayı sürdürürler). Güçlü doğalar *egemen*

[21] *Nietzsche Wagner'e Karşı*, Sonsöz 1, ki *Sevincin Bilimi*'nin ikinci yayımına önsözün 3'üncü kesiminin gözden geçirilmiş bir biçimidir.

olurlar, bu bir zorunluktur, parmaklarını kaldırmaları bile gerekmez. Üstelik yaşamları sırasında kendilerini bir bahçeli eve gömseler bile.[22]

Bir yıl kadar sonra, *Sevincin Bilimi*'nin bir mücevher olan 290'ıncı Kesiminde, Nietzsche kişinin karakterine biçim vermekten söz eder ve güçlüyü ve zayıfı karşı karşıya koyar.

> Biçemin kısıtlamasından *nefret edenler* kendi üzerlerinde güçleri olmayan zayıf karakterlerdir ... bunlar hizmet eder etmez köleler olurlar; hizmet etmekten nefret ederler. Böyle ruhlar — ve bunlar birinci sınıf olabilirler — her zaman çevrelerini *özgür* doğa olarak şekillendirmeye ve yorumlamaya çıkarlar: Yabanılcasına keyfi, düşlemsel, düzensiz ve şaşırtıcı. Ve sağgörülüdürler çünkü ancak bu yolda kendilerine haz verebilirler. Çünkü gerekli bir şey vardır: bir insanın kendi ile doyuma erişmesi. ... Kendi ile doyum bulmayan herkes sürekli olarak öç almaya hazırdır. ...

Nietzsche'nin *Karşı-İsa*'da (57) kasları ve beyni karşılaştırması da burada ilgilidir. Manu tarafından kurumsallaştırılan Hint kast dizgesine anıştırmada bulunur, ve bu dizge birkaç ay önce *Alacakaranlık*'ta kast-dışılara insanlık dışı davranışı yüzünden Nietzsche tarafından kınanmıştı:

> Tinsellikte en yüksek düzeyde olanları, kas ve karakterde en yüksek düzeyde güçlü olanları, ve, üçüncü tipi, ne birinde ne de ötekinde üstünlük göstermeyen ortalama bireyleri Manu değil ... ama Doğa ayırdeder — sonuncuları büyük çoğunluk olarak, birincileri elit olarak. ... En tinsel insanlar, en güçlüler olarak, mutluluklarını başkalarının yokoluşlarını bulacakları yerde bulurlar ... işleri kendini-yenmedir, çilecilik onlarda doğa, gereksinim, ve içgüdü olur. ... Bilgi — bir çilecilik biçimi. Onlar en saygıdeğer insan türüdür; bu onların en neşeli ve en sevecen olmalarının önüne geçmez. İstedikleri için değil ama *varolduklarî* için yönetirler. ... Olağandışı insan zayıf olana kendisinden ve eşitlerinden daha sevecen davrandığında, bu yalın bir incelik değil, ama yalnızca onun *ödevidir*.

Bu noktaların en iyi örneği Nietzsche ya da Soljenitsin gibi bütünüyle olağandışı bir insan değil, ama Soljenitsin'in romanı *Birinci Daire*'deki [*The First Circle*] bir karakterdir. 11'inci Bölümde hapsedilmiş bir mühendis ile, Bobinin ile tanıştırılırız. Stalin'in albaylarından biri onu "yaratılışın böceklerinden biri" ve "en alt sınıfın bir üyesi" olarak ve kendini yüksek biri olarak düşünür.

> Gene de Yakanov Bobinin'in sözünü kesmeyi başaramadı. ... Kişi 'Empire State Building'i inşa edebilir, Prusya Ordusunu disiplin altına alabilir, devlet hiyerarşisini Tanrının tahtının üstüne yükseltebilir, ama belli insanların açıklanamaz tinsel üstünlüklerini geçemez.
>
> Kimi askerler birlikteki komutanları tarafından korkutulur. Ustabaşlarını yıldıran işçiler, savcılarını titreten mahkumlar vardır. Bobinin bunu biliyordu ve yetke ile ilişkilerinde bu güçten yararlandı.

[22] *Werke*, X, s. 412.

Gerçi "tinsel üstünlük" ve "güç" bu pasajın önemi konusunda hiçbir kuşku bırakmasa da, gene de bunun salt hayranlık verici bir diluzluğu olup olmadığından kuşku duyulabilir. Ama 17'nci Bölümde Stalin'in Devlet Güvenlik Bakanı Abakumov bir gece Bobinin'i bürosuna çağırdığı zaman bu nitelikler yaşam kazanır.

Bobinin ... dosdoğru içeri yürüdü ve bakanı selamlamadan oturdu. Bakanın masasından çok uzak olmayan rahat koltuklardan birine oturdu ve burnunu son banyosu sırasında kendi yıkadığı çok beyaz olmayan mendile bile bile sümkürdü.

Abakumov ... rütbe ayrımlarını anlamadığını ve kapıların sıralanışından nerede olduğunu çıkaramadığını sanarak ... ona hemen hemen yumuşak bir havayla, "Niçin izin almadan oturdun?" diye sordu.

Bobinin, bakanın hafifçe yan tarafına bakarak, mendille burnunu temizlemeyi sürdürdü ve ilgisiz bir sesle yanıtladı, "Şey, bilirsiniz, bir Çin atasözü vardır: 'Ayakta durmak yürümekten iyidir, oturmak ayakta durmaktan iyidir, ve en iyisi yatmaktır.' "

"Ama kim olduğumu biliyor musun?"

Seçtiği koltuğun kollarına dirseklerini rahatça dayayarak, Bobinin şimdi dosdoğru Abakumov'a baktı ve tembel bir tahminde bulundu: "Şey, kim? Mareşal Göring gibi biri?"

"Kim gibi?"

"Mareşal Göring. Bir keresinde çalışmak zorunda kaldığım Halle yakınlarında bir uçak fabrikasını ziyaret etti. Oranın generallerinin tümü de parmak uçlarında yürüyordu, ama geldiği yöne gözümü bile çevirmedim. Baktı, baktı, baktı, ve sonra yürüyüp gitti."

Abakumov'un yüzünde gülümseme gibi birşey dolaştı, ama sonra inanılmayacak denli küstah mahkuma kaşlarını çattı. Gerginlikten gözlerini kırpıştırdı ve sordu, "Bu ne demek? Aramızda hiç ayrım görmüyor musun?"

"Sizinle onun arasında mı? Yoksa *bizim* aramızda mı?" Bobinin'in sesinde bir çelik tınısı vardı. "*Bizim* aramızdakini çok açıkça görüyorum: Ben size gerekliyim ve siz bana gerekli değilsiniz."

Abakumov ... bağırmanın yararsız ve yakışıksız olacağını duyumsadı.

Yalnızca uyardı, "Dinle, mahkum. Yalnızca sana yumuşak davrandığım için kendini unutma — "

"Ve bana sert davransaydınız, sizinle konuşmazdım bile, Yurttaş Bakan. Albaylarınıza ve generallerinize bağırın. Yaşamda yitirmekten korktukları çok fazla şeyleri var."

"Seni konuştururuz."

"Yanılıyorsunuz, Yurttaş Bakan!" Bobinin'in güçlü gözleri nefretle parladı. "Hiçbirşeyim yok, anlıyor musunuz — tek bir şeyim bile! Ellerinizi karıma ve çocuğuma uzatamazsınız — bir bomba onları daha önce aldı. Büyüklerim çoktan öldüler. Yeryüzündeki bütün mülküm mendilim; tulumum ve düğmesiz iç çamaşırlarım —" göğsünü açarak gösterdi — "hükümet malları." Özgürlüğümü çok önce aldınız, ve onu geri verme gücünüz yok, çünkü kendiniz ona sahip değilsiniz.

Kırk iki yaşındayım, ve bana yirmi beş yıllık bir ceza kestiniz. Daha önce ağır iş cezası çektim, üstümde bir numarayla, kelepçelerle, polis köpekleriyle, ve bir sıkı-rejim çalışma tugayında dolanıp durdum. Bana başka neyle gözdağı verebilirsiniz? Beni neden yoksun bırakabilirsiniz? Bir mühendis olarak işimden mi? Benim yitireceğimden daha çoğunu yitireceksiniz. Bir sigara içeceğim."

Abakumov özel olarak çıkarılmış bir Troika kutusu açtı ve Bobinin'e doğru itti. "Burada, al bunları."

"Teşekkürler, ama marka değiştirmem. Bunlar beni öksürtüyor." Ve ev yapımı kutusundan bir Belomor çıkardı. "Yalnızca bir şeyi anlayın, ve onu tepede henüz insanları herşeyden ... yoksun bırakmadığınız sürece güçlü olduğunuzu bilmeyen herkese iletin. Çünkü herşeyini ... aldığınız bir insan bundan böyle gücünüzün altında değildir. Yeniden bütünüyle özgürdür."

Bobinin'in son genellemeleri geçerli değildir. Dönüm noktası korkudan özgür olmasıdır. Albayların ve generallerin yitirecek çok şeyleri vardır ve bu yüzden korkarlar, ama pekçok mahkum kendilerini az çok Bobinin'in konumunda bulmaları üzerine tüm korkuyu bir yana atmazlar. Kimileri ölümden korkarlar, çok daha fazlası — aslında hemen hemen tümü — işkenceden. Bobinin olağandışı bir insandır, ve Soljenitzin onu yalnızca Stalin'in Devlet Güvenlik Bakanı ile değil ama Stalin'in kendisi ile de karşıtlık içine koyar. Bakan Stalin'e rapor vermek üzere çağrılmıştır ve korku doludur ve güçlü bir kişilik değildir — ve Soljenitzin'in 18 ve 21'inci Bölümler arasında çizdiği yerin dibine geçirici Stalin portresi dünya yazınının övünçlerinden biridir.

Nietzsche onun güç ve kuvveti kaba fiziksel terimlerde anladığı varsayıldığı zaman bütünüyle yanlış anlaşılır. Ama ancak güç anlayışının doğru kavranması koşuluyla, güç istenci onun felsefesinde özekseldir ve güçlü ve zayıf arasındaki zıtlık felsefesinin her yerine yayılır.

Ecce Homo'da (2) *Trajedinin Doğuşu*'nun tartışmasında güçlü ve zayıf arasındaki en aydınlatıcı zıtlıklardan birine raslarız. Nietzsche'nin Hıristiyanlık'ta, Schopenhauer'da ve Platon'da *bu* dünyanın yadsınmasının yanına koyduğu şey

hiçbir sınırlama olmaksızın bir Evet-deme tutumudur, giderek acıya bile. ... Varoluştan hiçbirşey eksiltilemez, hiçbirşey vazgeçilebilir değildir. ... Bunu kavramak yürek ister, ve bunun bir koşulu olarak, bir güç fazlası ister. ... Bilgi, olgusallığa Evet deme, güçlüler için zorunludur, tıpkı korkaklığın ve olgusallıktan kaçışın — "ideal"in — zayıflık tarafından esinlendirilen zayıflar için zorunlu olması gibi.

Onlar bilmeye özgür değildirler: Yozlaşmışlar yalana gereksinirler — kendilerini sürdürmelerinin koşullarından biridir o.

Bu belirleyici tema *Ecce Homo*'ya (3) önsözde daha önce getirilir:

Bir tin ne denli gerçekliğe *dayanır*, ne denli gerçekliği *göze alır?* Adım adım bu benim için gerçek değer ölçüsü oldu. Yanılgı (ideale inanç) körlük değildir,

yanlışlık *korkaklıktır*. Bilgiye her erişme, bilgide her ileri adım yüreklilikten, kendine karşı sertlikten, kendi ile ilişkide temizlikten *doğar*.

Daha da önce, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de 39'uncu Kesimde, Nietzsche sorunu şöyle anlatmıştı:

> Aslında, varoluşu tam olarak bilenlerin yokolacak olmaları varoluşun temel bir karakteri olabilir, ki bu durumda tinin gücü kişinin henüz "gerçekliğin" ne kadarına ancak dayanabileceğine göre ölçülmelidir — ya da sorunu daha açık olarak koyarsak, kişinin onun ne düzeye dek inceltilmesini, örtülmesini, tatlılaştırılmasını, köreltilmesini, yanlışlanmasını *istediğine* göre.

Bunlara benzer pasajlar yalnızca Nietzsche'nin ruhbilimini değil ama insan koşulunu da aydınlatır. Nietzsche'nin güçlülük ve zayıflık üzerine yorumları içgörülerle doludur, ama ayrıca bilerek küstahça bir yolda da formüle edilirler. "Korkaklık" bir hakaret sözcüğüdür; "korku" ya da "ürkeklik" daha ince olurdu, ve bir kez daha böyle olurdu, çünkü zayıflar belli gerçekliklere dayanma gücünden yoksun oldukları için bir anlamda korkmakta haklıdırlar.

Nietzsche'nin küstahlığının nedenlerinden birinden daha önce söz edilmişti (Kesim 17'de): "Modern mızmızlarımızın kadınsı kulaklarını okşamayı" istemiyordu ve "insanlar ve şeyler üzerine tüm modern yargıları adım adım kirletmiş olan utanç verici denli *ahlakçı* konuşma yolu"na direnmeye kararlıydı. Ama ahlaksal-olmayan terimlerde konuşmak yerine, kabul edilen değerlemeleri evirerek sık sık ahlakçılık yaptı. "Korkaklığı" kullanımı duruma bir örnektir. Açıkça havayı temizlemeyi ve değişik bir anlıksal iklim yaratmayı amaçlamış olmasına karşın, zayıflara ilişkin sözlerindeki duygusal yükü ve olağandışı düşmanlık ve saldırganlığı gözden kaçırmak güçtür. Gerçekte, daha önce açıkladığım gibi (yukarıda 19'uncu Kesimin sonuna doğru), "Bir yaşam yolu bizi büyülediği ama aynı zamanda güçlü olarak olumsuz duygulara yol açtığı zaman, bu kendimizin böyle yaşamak için güçlü bir istek duyduğumuzu ama bunu yapmamamız gerektiği konusunda daha da güçlü bir duygu taşıdığımızı gösterir. Bunun tam olarak bilincinde olalım ya da olmayalım, böyle bir davranışa yönelmediğimiz için kendimize ahlaksal güvenimiz artar, ve kendilerini bizim yaptığımız gibi yadsımayanlara içerleriz." Nietzsche'nin "zayıflar" üzerine büyük ölçüde duygusal saldırıları duruma bir örnektir.

Öyle görünebilir ki Nietzsche'nin bu eleştirisi herkesin gerçekten güçlü ve kuvvetli olmayı istediği biçimindeki savımı zayıflatmıştır. Eğer Nietzsche'nin zayıflar gibi yaşamak ve daha az acı çekmek için güçlü bir isteği olmuşsa, daha önceki savı ne yapacağız? Henüz geçerli olmayı sürdürür, ama Nietzsche'nin zaman zaman güçlüler ve zayıflar arasına getirdiği o Manikhean zıtlık savunulamaz. Bir süreklilik vardır, ve Nietzsche'nin kendisi olmayı istediği denli güçlü olmaktan uzaktı. "Zayıflar"dan öylesine nefret etmesinin nedeni kendisinde çok fazla zayıflık duymuş olmasıydı.

Gözleri zayıftı. Doktorlar ona olanaklı olduğu ölçüde az okumasını ve yazmasını salık verdiler, ama önerilerini dinlemedi, korkunç migren başağrıları çekti, her tür hapı aldı, zamanın çoğunda midesinden rahatsızdı ve sağlık durumu bütünüyle korkunçtu. Nietzsche yukarıda, 17'nci Kesimdeki son uzun alıntıda, boyun eğen biri olduğu önsavından geri kaçmayan bir kimse "şeylere böyle bir bakış açısından deniz tutmasından olduğu gibi acı çekecektir" dediği zaman, kimden söz ettiğini biliyordu. Belki de deniz tutması çekmesine karşın hiç durmadan denizlere yelken açan bir kaşife bir kat daha hayran olmamız gerekir, ama işin bir yanı da ondan bağışık olan ve kasırgalardan hoşlananlardan daha az güçlü olduğudur. Bağışık olanların kolayca deniz tutan ve dolayısıyla keşif yolculuklarına çıkmayan daha az talihli insanların korkaklıkları konusunda konuşmayı sürdüreceklerini pek beklemeyiz. Nietzsche'nin sık mızmızlığı büyük ölçüde kendi zayıflığına bağlıdır: Zayıf oldukları için evde kalanları korkaklar diye azarlamayı sürdürür.

Bu benim herkesin deniz tutması duymaksızın büyük serüvenlerle başa çıkacak denli güçlü olmayı gerçekten istediği savımı zayıflatmaz. Erken örneklerimden birine geri dönersek, sağduyulu hiç kimse Soljenitzin'in yaşadıklarını yaşamayı istemeyecektir — İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyet silahlı kuvvetlerinde yıllar, hapis, kamplar, ve sonra kanserle uzun bir savaş—, ama hepimiz herşeyle, giderek böyle bir yaşamla bile başa çıkabilecek ve onun utkuyla yaptığı gibi üstün gelebilecek denli güçlü olmayı isteriz.

21 ➤➤➤ Nietzsche'nin kuramının kısa bir değerlendirmesi bunu durulaştırmaya yardım edebilir. Belli bir eleştirel kavrayışı olan pekçok okur Nietzsche'nin ikinci büyük katkısı dediğim şeyde birşeyin yanlış olduğunu duyabilecektir. Ama bu sezgiyi desteklemek kolay değildir. *İlk girişim* şudur: Nietzsche "güç" ile öyle çok şeyi demek ister ki geriye tutarlı hiçbir kuram kalmaz.

Böylece *Alacakaranlık*'ta "Almanlar Neden Yoksundur" bölümünde şunları söyler: "Erke gelişin bedeli ağırdır: Erk aptallaştırır" (Kesim 1). Bu Nietzsche'nin düşüncesinde yalnızca kıyısal bir tema değildir. Gerçekte, 1871'de Bismarck tarafından kurulan Alman Reichına sürekli karşıçıkışları ona güven kazandırır, ve 1888'de tahta çıkan son Alman Kayzeri II. Wilhelm için amansız küçümsemesi hemen hemen altıncı duyu gibi görünür. Gene de Almanlara karşı bu polemikler Nietzsche'nin düşüncesinde kötü olan bir güç türünü ilgilendirir. Aynı bölümden (4) bir başka pasaj en azından iki tür güç arasında nasıl ayrım yaptığını açıkça gösterir:

> Kültür ve devlet — kişi kendini bu konuda aldatmamalıdır — karşıtlardır. ... Biri ötekinden uzakta yaşar, biri öteki pahasına gelişir. Tüm büyük kültür çağları politik zayıflık çağlarıdır. ... Goethe'nin yüreği Napoleon fenomeninde dirildi — "Kurtuluş Savaşları"nda kapandı. Almanya'nın büyük bir güç olarak doğduğu aynı kıpıda, Fransa kültürel bir *güç* olarak yeni bir önem kazanır.

Nietzsche'nin bir tür gücü öteki üzerinde yeğlemesi felsefeci-olmayanlar için herhangi bir sorun yaratacak gibi görünmez, ama Nietzsche'nin değer ölçünü sorusunu doğurur. Çok önceden *Şafak*'ta (548) bir pasajda bu sorunu açıkça karşısına aldı:

> *Güç üzerinde utku* — ... Kişi henüz gücün önünde diz çökmeyi sürdürür — kölelerin eski alışkanlığına göre —, ve gene de, onurlandırılmaya *değer olmanın* derecesi belirleneceği zaman, yalnızca *güçteki usun derecesi* belirleyicidir: kişi ne düzeye dek gücün daha yüksek birşey tarafından yenildiğini ve ona onun aleti ve aracı olarak hizmet ettiğini ölçmelidir!

Bununla birlikte, geç çalışmalarında Nietzsche bir tür gücü bir başkasına üstün olarak yargılamada başvurulabilecek herhangi bir ikinci ilkeyi bir yana attı. Bir türü bir başkasına yeğlemek için ona kalan biricik neden onun daha çok gücü temsil etmesiydi: Nitel ayrımlar nicel ayrımlara indirgenirler. Ama o zaman güç niceliklerini nasıl ölçeceğimiz sorusu doğar. Soljenitzin'in kendi kampında ya da kanser koğuşunda Joseph Stalin'den daha güçlü olduğunu nasıl bileceğiz? Ya da Nietzsche'nin II. Wilhelm'den daha güçlü olduğunu?

Nietzsche'ye yüklediğim görüşün saçma olduğunu ileri sürmekten uzağım. Neredeyse hiç bilinmeyen bir yazarın geniş bir orduya komuta eden bir devlet başından daha güçlü olduğunu ileri sürmek paradoksaldir; ama bir kez devlet başı öldükten sonra ve yazar kimliğini bulup kitapları dünya üzerinde okunmaya ve incelenmeye ve milyonların bilinçlerini etkilemeye başlayınca, yazarın daha güçlü olduğu savı anlamlı olmaya başlar. Gene de Nietzsche ölümden sonraki etkiyi bir güç sayacı olarak görmedi. Onun için önemli olan şey dahaçok son Kayzer gibi insanların önemli bir anlamda zayıf olmaları ve — gerçi Nietzsche'nin kendisi bu deyimi kullanmış olmasa da — zayıflıklarının acısını esip gürleyerek ve saldırganlıkla aşırı ölçüde gidermiş olmalarıdır. Onlar güçlü kişilikler olmayı gerçekten istiyorlardı, ve kabul ettikleri güç türü bir bakıma başka birinin yerine duruyordu.

Burada ilgilendiğimiz şey anlığın keşfi ya da ruhbilimdir, ve Nietzsche'nin güç istencini bir değer ölçünü yapmak için girişimi tarafından yaratılan sorunlara derinlemesine girmemiz gereksizdir. Amaçlarımız için klasik tanım dediğim şeyi anımsamak yeterlidir:

> Bir istencin gücünü ne denli dirence, acıya, işkenceye dayandığı ve onu kendi üstünlüğüne nasıl döndüreceğini bilmesiyle değerlendiririm.

Bu tüm insanların gerçekten istedikleri güç türüdür. Her yazgı karşısında ayakta kalabilmeyi isterler. Ama gerçekte kendilerini böylesine çok güçlükle başa çıkmaya yeteneksiz bulurlar ve daha küçük başka güç biçimlerinden yana karar verirler.

Nietzsche'nin güç istenci kuramında birşeyin ciddi olarak yanlış olduğunu göstermek için ilk girişim tüm bu değişik güç biçimlerinin gerçekte "güç" adından

başka ortak hiçbirşeylerinin olmadığı savına dayanır. Ama bu sav açıkça yanlıştır, ve Nietzsche kültürel ve politik gücün ortak bir paydasına ve ayrıca kendileri için "güç" sözcüğünü kullandığımız başka fenomenlere dikkati çekerken gerçekte haklıydı. Aynı sözcüğün böyle birçok değişik şey için kullanılması dildeki bir raslantı değildir; birçok değişik şeyin bize bir güç anlamını vermesi ruhbilimsel bir olgudur.

Nietzsche'nin kuramını değersizleştirmek için *bir başka girişim* felsefeciler dışında çok az insanın kafasından geçecektir. İleri sürülür ki, eğer "güç" tüm insan davranışının ona yönelik isteğin terimlerinde açıklanabileceği denli esnek ise, o zaman gerçekte onunla hiçbir davranış açıklanmaz. Ama bu karşıçıkış da geçerli görülemez. Bununla birlikte, onu karşılamadan önce, başlangıçta bu üçlüye Önsöylemde yapmış olduğum gibi, *indirgemecilik* dediğim şeyi — yani, karmaşık fenomenlerin "yalnızca" yalın şeyler oldukları ya da yalın şeylerden "başka birşey olmadıkları" görüşünü kabul etmediğimi belirtmek istiyorum. Beethoven'ın geç dörtlülerinden birini dinlerken, atkılının bağırsak telleri üzerinde çekildiğini işitiriz; ama dörtlünün bağırsak telleri üzerinde çekilen atkılından başka birşey olmadığı biçimindeki indirgemeci sav saçmadır. Benzer olarak, sanırım Beethoven'ın bestelerinin onun güç istenci tarafından esinlendirildiği doğru ve aydınlatıcıdır; ama bestelerinin onun güç istencinin anlatımından başka birşey olmadıkları biçimindeki indirgemeci sav saçmadır.

Nietzsche'nin güç istenci kuramının ne kadar çok insan davranışını açıkladığını ve aydınlattığını görmek şaşırtıcıdır, yeter ki açıklamayı indirgemeci anlamda almayalım. Genç insanlar niçin sigaraya başlarlar? Bu onlara kendilerini yetişmiş, büyük ve güçlü gösterir. Niçin birçok insan şu ya da bu yolda gözdağı altında olduklarını duydukları zaman, örneğin — ama kesinlikle biricik örnek olmamak üzere — bir uçağa binmek üzere beklerken, ya da kaptan uçağın henüz inemediğini ve bir süre daireler çizeceğini bildirdiği zaman, ya da bir tartışmanın gidişinde bir sigara yakarlar? Bu onlara aldatıcı bir denetimde olma duygusu verir. Ellerini ovuşturmak yerine, elleriyle birşey yaparlar ki onlara büyük ölçüde yetişkinlere özgü ve gelişmiş birşey olarak görünür. Para, konumlar, ve yaratıcı çalışma tümü de bir güç duyusu verirler. Ve hiç kuşkusuz "başkalarından üstün olma" da. Stephen Potter'ın *One-upmanship* başlıklı neşeli kitabı (1952), onu önceleyenlerle birlikte — *The Theory and Practice of Gamesmanship* ya da *The Art of Winning Games Without Actually Cheating* (1948) ve *Some Notes on Lifemanship* (1951) — güç istenci teriminden edimsel olarak söz etmeksizin ama onu anıştırarak insan davranışının büyük bir bölümünü aydınlattı.

Potter öylesine komiktir ki onu ciddiye almak tuhaf görünebilir, ama oyunculuk üzerine kitap 1965'te bir *paperback* olarak çıktığı zaman, bir yıl önce *Games People Play: The Psychology of Human Relationships* başlıklı kitabı çıkmış olan Eric Berne yazdığı sunuş yazısında şunları belirtti: "Mr. Potter oyun alanındaki ve yaşamdaki hilelerin incelemesine bilimsel öncelik verir, bu yüzden, bütünüyle ciddi olarak, insan ilişkilerinin doğası üzerine birçok araştırmacının öncelidir.

Böylece 'Limpmanship' adı altında benim 'Wooden Leg' diyeceğim şeyi, ve 'Splitting' adı altında benim ... diyeceğim şeyi belirtir" vb. Berne'in kendisi Potter denli büyük bir mizahçı olmasa da ilkin ciddiye alınmayacak denli komiktir, ama zamanla bütün bir ruhsağaltım okulunu esinlendirdi.

İnsan davranışının ne kadarının güç istencinin terimlerinde açıklanabileceği sorulduğu zaman, yanıt için yalnızca Nietzsche'nin yazılarına bakmak yeterli olmayacaktır. Ve alanı genişletmenin hızlı bir yolu Alfred Adler, Stephen Potter, ve Eric Berne'in yazılarını ve 'est'te eğitimin dördüncü ve sonuncu gününde herkesin ulaşması gereken belirleyici aydınlanma kıpısından hemen önce karşılaşılan birçok örneği irdelemektir. Zaman zaman o noktada Nietzsche'den belirtik olarak söz edilir,[23] zaman zaman edilmez, ama bu önemsizdir. Katılanlardan davranış ve tutumlar üzerine kendi deneyimlerinden güç istencinin terimlerinde açıklanamayacağını düşündükleri örnekler vermeleri istenir (yine, "güç istenci" anlatımından söz etmek zorunlu olmaksızın), ve sonra eğitimci birbiri ardına durumlarda egemen olma ya da üstünlük duyma istencinin nasıl edimsel olarak işlemekte olduğunu göstererek onları şaşırtır.[24]

İnsanların güçlü ve üstün olduklarını duymayı gerçekten istedikleri kuramını değersizleştirmek için *bir üçüncü girişim* gerçekten boyuneğmeyi istediklerinin de söylenebileceğidir. Bunu ileri sürenler açıktır ki herhangi bir boyuneğme isteği tarafından güdülenmezler; tersine, başka birinin yanlış olduğunu ve kendilerinin daha üstün olduklarını göstermeyi isterler. Tüm insanların gerçekten istedikleri şeyin boyun eğmek olduğu görüşü karşı örneklerin bolluğundan ötürü geçerli olamaz. Ama gene de iki tür insanın olduğu doğru olabilir: Güç isteyenler ve boyuğmeyi yeğleyenler.

Yaygın olduğu ileri sürülen boyuneğme isteği için zaman getirilen bir tür kanıt Hitler'in, Lenin'in, ya da Stalin'in başarısıdır. Gerçekte, ne Alman ne de Rus halkının güç ve boyuneğme arasında bir seçimi olmadı. Almanlar savaşta yenilmiş, ülkeleri paylaşılmış, sömürgeleri ellerinden alınmıştı; tazminatları ödemek zorundaydılar; sıradan posta pullarının milyarlarca mark tuttuğu bir noktaya ulaşan bir enflasyon tasarruflarını silip süpürmüş, işsizlik yıkım getirici boyutlara erişmişti. Hitler genç Weimar Cumhuriyetinin önderlerinin güçsüzlüğünden yararlandı ve Almanya'yı yeniden güçlü kılma sözünü verdi. Umutsuzluk içindeki birçok insan herşeyi denemeye hazırdı, ve eğer Hitler yeni iş alanları yaratmayı ve bir ekonomik düzelme sağlamayı başaramazsa başka birini deneyebileceklerini sandılar. Böyleyken bile çoğunluk ona oy vermedi, ve sonradan Hitler'in başbakan

[23]Rinehart, s. 173.

[24]Benim eğitimimde Nietzsche'den söz edilmedi; ama Hal Eisen'ın gösterdikleri parlaktı. Örnekler burada hiçbir amaca hizmet etmeyeceklerdir, çünkü okur Eisen'ın yorumlarının gerçekten ilgili olup olmadıklarını saptama olanağını bulamayacaktır. Çarpıcı olan şey çok değişik sorunları olan bir düzineden fazla insanın onun gösterdiklerinin yaşamlarını aydınlattığını duymuş olmalarıdır. Gene de eğitimdeki tüm başka noktalarda zeminden konuşanlar eğitimci ile anlaşmazlığa düştüler.

yardımcısı olan Franz von Papen'in ve Alfred Hugenberg'in önderliği altındaki çok daha saygın ve hiçbir zaman Nazilere boyun eğmeyi istememiş Alman Milliyetçi Partisi ile koalisyon kurmak zorunda kaldı. Tersine, insanlar toplumsal konum ve kafaları ile ipleri ellerinde tutabileceklerinden emindiler. Durum başka türlü çıktı, ama hiçbir noktada Alman halkı güç üzerine boyuneğmeyi seçmedi.

Aynı gözlemler Lenin'in, Stalin'in ve ayrıca Mao'nun utkuları açısından da geçerlidir, ve Çekoslovakya, Macaristan ve başka Doğu Avrupa ülkeleri üzerine totaliter rejimlerin dayatılması için bu özellikle böyledir. Sık sık totaliterliğin doğuşu öylesine aşamalı olmuştur ki, insanların çoğunluğu iş işten geçinceye dek nasıl özgürlüklerini yitirmekte olduklarını anlamamışlardır; ve süreç genellikle zor ve terör içermiştir. Hiçbir durumda güç ve boyuneğme arasında açık bir seçim söz konusu değildi.

Boyuneğme isteği için zaman zaman getirilen bir başka kanıt türü de kadınların erkeklerden ayrı oldukları ve erkekler egemen olmayı severken, kadınların boyun eğmeyi yeğledikleri savıdır. Bununla birlikte, ilk olarak bir annenin bir boyuneğme paradigması olması pek söz konusu değildir. O dahaçok bir güç paradigmasıdır. Kimi toplumsal yapılarda annenin bir anne olmanın olağanüstü gücüne erişebilmek için bir erkeğe boyun eğmesi gerekir; ama bunun böyle olduğu yerde bile, birçok kadın zaman zaman kendi zayıflıklarını, kötü sağlıklarını ve bağımlılıklarını vurgulayarak kocalarını ustaca yönetir ve onlara egemen olmayı başarırlar. Dahası, bir eş olmak birçok toplumda yalnız bir kadının yapmayı olanaksız olmasa da güç bulacağı şeyleri yapmak için bir toplumsal konum ve güç sağlayabilir. O zaman, bir kadının boyun eğdiği düzeye dek, olanaklı olduğu ölçüde çok güç kazanabilmek için olanaklı olduğu ölçüde az boyun eğdiği ileri sürülebilir. Eğer bir kadın çok güçlü bir erkeği seçerse, bu hiç kuşkusuz onun boyun eğmek için aşırı ölçüde güçlü bir isteği olduğunu tanıtlamaz. Tersine, böyle bir erkeğin karısı ya da metresi olmak ona başka kadınlar üzerinde olduğu gibi başka erkekler — kocasının astları, çalıştırdıkları, hayranları — üzerinde de üstünlük kazandırır ve giderek ona tahtın arkasındaki güç, ipleri gerçekten çeken kişi olma umudunu bile verebilir. Dahası, modern kadınlar arasındaki yaygın duygunun, en azından kadının payına bir boyuneğme görünüşü içeren evlilik ya da erkek-kadın ilişkisi türünün kabul edilemez olduğu duygusunun boyuneğme isteği tarafından güdülendirildiğini söylemek güçtür. Açıktır ki güç istenci tarafından güdülendirilir.

İleri sürülen boyuneğme isteğini örneklendirmek için zaman zaman getirilen bir üçüncü gözlem dindir. İleri sürülür ki örneğin Müslümanlar ve Hıristiyanlar derin bir Tanrıya boyuneğme isteği tarafından güdülenirler. Gene de Paul'ün Korintlilere yazdıkları buradadır (I.6. 2s.):

> Azizlerin dünyayı yargılayacaklarını bilmiyor musunuz? Ve eğer dünya sizin tarafınızdan yargılanacaksa, sizler önemsiz davalara bakma yeteneğinden yoksun musunuz?
>
> Bilmiyor musunuz ki bizler melekleri yargılayacağız?

Paul Gentilleri Hıristiyanlığa bu yolla döndürdü. Onların güç istençlerine seslendi. Ve Muhammed *kendi* döndürdüklerinin güç istencine seslendi, ve onlar yalnızca buradaki ve şimdideki bir güç istenci tarafından değil ama ölümden sonra daha da büyük bir güç vaadi ile ateşlenerek gidip büyük bir imparatorluğu fethettiler.

Erken Hıristiyanlar boyuneğme ve güç arasında bir seçim değil ama dahaçok cennet ve cehennem arasında, aşağıdaki güçsüz bir "uluma ve diş gıcırdatma" ya da dünya üzerinde bir utku arasında bir seçim sundular. Mark'ın İncil'inin son bölümünde doruk çok açıktır:

> İnananlar ve vaftiz edilenler kurtarılacaktır; ama inanmayanlar mahkum edilecektir.
>
> Ve bu işaretler inananlara eşlik edecek: Benim adıma onlar cinleri dışarı atacaklar; yeni dillerde konuşacaklar; iblisleri toplayacaklar, ve eğer öldürücü birşey içerlerse, bu onlara zarar vermeyecek; elleriyle hastalara dokunacaklar; ve hastalar iyileşecek.

Gene de ileri sürülebilir ki birçok modern Hıristiyan İncillerini bilmez ve böyle güçler için umuda kapılmaz. Ama o zaman birçok modern Hıristiyan Hıristiyanlıklarını çok ciddiye almaz. En iyi üniversitelerdeki pekçok öğrenci gibi, İncil'in Tanrının bildirilmiş sözü olduğuna inanırlar ama onu okumaya hiç zaman ayırmamışlardır. Bununla birlikte, Hıristiyanların dinlerini ciddiye almaları ve örneğin onların duaları olmasaydı cehenneme gidebilecek zavallı bilgisiz heretikleri de kapsamak üzere başkaları için dua etmeleri ölçüsünde, böyle yitik ruhlara karşı açıkça bir üstünlük duyarlar ve kendilerine sonsuz yazgıları etkileyecek muazzam güçler yüklerler.

Son büyük kitabında, *Düşüş*'te Albert Camus güç ve üstünlük için isteğin ilk günahı ve kendi suçluluğunu çok fazla büyüten bir Hıristiyanı nasıl güdülendirdiğini güzelce gösterdi. Güç istenci bütün kitabın özeksel motifidir, ve eğer biri tüm ilgili pasajları alıntılamak isteseydi, çoğunu yeniden basmak gerekirdi. Burada birkaç alıntı ile yetinmek zorundayız:

> Her şeye egemen olmayı istedim [54].
>
> Büyük düşüncem kişinin papayı bağışlaması gerektiğiydi. İlk olarak, ona başka herkesten çok gereksinir. İkinci olarak, bu kişinin kendini onun üstüne koymasının biricik yoludur [127].
>
> Başkalarını yargılama hakkını taşıyabilmek için kişi kendini yenmek zorundaydı [138].
>
> Ama onu bilmekten gelen bir üstünlüğüm var ... [140]. Bir kez daha yalnızca benim tırmanacağım ve oradan herkesi yargılayabileceğim bir yükseklik buldum [142].

Camus'nün *Defterler*'i Nietzsche'nin onun üzerindeki etkisinin düzeyi konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Ona göndermelerle ve çalışmalarından

alıntılarla[25] doludur, ve bir noktada giderek bir bölüm başlığı olarak "Biz Nietzscheciler" diye yazmıştır. *Düşüş*'ü bitirdikten hemen sonra yeni bir apartmana taşındı ve duvarlarını Nietzsche ve Dostoyevski'nin portreleri ile süsledi.[26] Ve kısa bir süre sonra bir otomobil kazasında öldüğü zaman, çantasında yalnızca yeni bir elyazması değil ama ayrıca Nietzsche'nin *Sevincin Bilimi*'nin Fransızca bir eşlemi de bulundu.[27]

22 ➤➤➤ Alexandre Dumas'nın oyunu *Les Mohicans de Paris*'nin (1864) ikinci perdesinde bir polis memuru *Cherchez la femme!* kuralını kullanır. Olaydaki kadını ara! Altmış yıldan daha uzun bir süre sonra Johann Gottfried Seume "Siraküze'ye Yürüyüş"ünde (*Spaziergang nach Syrakus*) bir İngiliz özdeyişi kullandı: "Bir kavga olduğu her zaman, davada bir bayan vardır." Buna benzer bir formülasyon IS ikinci yüzyıl gibi erken bir tarihte Juvenal'in ikinci yergisinde bulunur. Ama sık alıntılanan buyrum kipinin güzelliği olağanüstü verimli olmasıdır — üstelik evrensel önerme geçerli olmasa bile.

Nietzsche'nin güç istenci ruhbilimini formüle etmede hangi modeli izlemeliyiz? Başkaları arasında Newton ve Kant ile bağlanan geleneksel bilimsel model pekin oldukları ileri sürülen evrensel yasaları ister. Ama Nietzsche'nin "sevincin bilimi," gözüpek deneyler ve kanılarımız üzerine yiğitçe saldırılar için gereksinim üzerine vurgusu ile, güç istencini bir önsav olarak ya da bulgulatıcı bir ilke olarak getirir: Güç istencini ara!"

Bu modeli savunmak için Goethe'nin ilkesi anımsanabilir: "Yanlış bir önsav hiç yoktan daha iyidir."[28] Bu temanın Nietzsche tarafından nasıl geliştirildiği üzerine araştırma sürdürülebilir,[29] ve kitaplarında ve ölümünden sonra yayımlanan birçok notunda perspektifler ve perspektivizm üzerine birkaç gözlemi incelenebilirdi.[30] Ama bizim amaçlarımız için Goethe ve Nietzsche'nin geleneğinde durduğunu bilen bir yazar tarafından, André Gide tarafından verilen uygulayımsal olmaktan bütünüyle uzak ve güzel formülasyonu alıntılamanın yeterli olması gerekir.

> Yeni ileri sürülen bir dizgenin, belli fenomenlerin yeni bir açıklamasının önemi sağınlığı tarafından değil, ama ayrıca, ve hepsinin üstünde, anlığa yeni buluşlar ve yeni tanıtlar üretmek için verdiği dürtü tarafından (üstelik bu sonuncular ilgili kuramı geçersiz kılsalar bile), açtığı yeni bakış açıları ve devirdiği engeller tarafından, biçimlendirdiği yeni silahlar tarafından da ölçülür.

[25] *Notebooks* 1935-1942, İng. çev. Philip Thody (1963), örneğin, ss. 96 ve 144-46; *Notebooks* 1942-1951, İng. çev. Justin O'Brien (1965), ss. 3, 5s, 17, 33, 49, 59, 65s, 78s, 145, 149-51, 239, 249, 253, 269.

[26] Lottman (1979), s. 580. [27] *A.g.y*, s. 665.

[28] Bkz. bu üçlünün birinci cildinde Kesim 12.

[29] *Sevincin Bilimi*, Kitap III; *Öte*, 4, 34, 59, 230.

[30] *Birth*, Preface, 2; *Genealogy* III, 12; *EH* I. l; *Will to Power*, 259, 272, 293, 339, 481, 490, 493-507, 518, 548, 552, 564-69, 602, 616, 636f., 678, 730, 781, 786, 789, ve ayrıca benim dizinimde "interpretation" altında sıralanan çok daha fazla notlar.

Gide'in Nietzsche'ye borcu olağanüstüydü, ve Nietzsche'den yalnızca *Karşı-Ahlakçı* başlığını değil, ama ayrıca kendisinin en iyi, aslında biricik gerçek romanı saydığı *Kalpazanlar*'ı da aldı — bu son sözcüğü tam olarak Nietzsche'nin sık sık kullandığı gibi aldatma ve kendini aldatma anlamında kullanmak üzere. Alıntılanan pasaj Nietzsche'nin özellikle Birinci Dünya Savaşından önce birçok okuyucu tarafından nasıl anlaşıldığını gösteren parlak bir betimlemedir. Gide'in hemen sonraki tümcesi akla yalnızca bu Nietzsche görüşünü değil ama ayrıca Goethe'nin *kemikleşmenin* kötülüklerine karşı polemiklerini de getirir: "Yeni birşey önermesi, ve aynı zamanda eski olana karşı çıkması önemlidir."

İlk bakışta bu öneriler tehlikeli görünebilirler, çünkü eğer kabul edilecek olurlarsa yanlışlıklara karşı en önemli koruyucuyu yitirmiş olacağımız duygusuna kapılabiliriz. Gene de burada önerilen ölçün açıkça kemikleşme ile olduğu gibi dört dörtlük sıradanlık ile de bağdaşabilir olan salt bir 'doğruluk'tan [*accuracy*] daha çoğunu ister. Doğru önermeler çok sıradandır: "Gide'den alıntı *Corydon*'unda, Üçüncü Diyaloğun başında bulunur." Ya da: "Goethe'nin kemikleşmeye karşı polemiği onun *Renkler Öğretisi*'ne önsözde bulunur ve bu üçlünün Goethe bölümünde alıntılanıp tartışıldı." Birinin göndermelerini ya da dipnotlarını yanlış almada hiçbir erdem yoktur. Ne de dipnotlar ve göndermeler kullanmayan Nietzsche savrukluğu savunuyordu. Tersine, yineleyerek "entellektüel duyunca" ve "entellektüel dürüstlüğe" övgü şarkıları söyledi.[31] Soru dahaçok şudur: Acaba ürkekliğin gözüpek önsavlar önermemizin önüne geçmesi mi gerekir, ve, böyle önsavlarla karşı karşıya kalındığında, acaba ilk kaygımız 'Bu tüm durumlarda gerçekten doğru mudur' diye sormak mı olmalıdır. Ve eğer bunun evrensel olarak doğru olduğunu tanıtlayamazsanız, hiç olmazsa tek bir olumsuz örnek bulabilir misiniz? Nietzsche'nin insan davranışını güç istencinin terimlerinde açıklama önerisini anlığın keşfi için büyük bir katkıya dönüştüren şey daha önceki hiçbir önsavın ve — belki de Freud'un erken ruhbilimsel birciliğinin ya da geç ikiciliğinin dışında — ondan sonra hiç birinin davranışımızı böylesine aydınlatmamış olmasıdır.

Nietzsche ve Hegel üzerine, din ve trajedi üzerine yazılarımda en küçük bir biçimde bile verimli ya da aydınlatıcı olmayan ya da doğrudan doğruya ve gözle görünür bir düzeyde desteksiz olan yanlışları ve yanlış anlamaları yineleyerek düzeltmeye çalıştım. Ne de söyleşide ya da tartışmada, ne denli yanlış olursa olsun, başkalarını etkilemek ve dikkat odağı olmak için herşeyi söyleyecek olan insanların büyülerine kapıldım. Bunlar zayıfların güç istencini kanıtlar ve doğruluğun olduğu gibi verimliliğin de uzağına düşerler. Nietzsche'nin güç istenci kuramının eksiklik ya da tehlikelerini göstermek yerine, tersine onun kuramının diri örneklerini verirler.

[31]Örneğin, *Gay Science*, 2, 99, 319, 335, 344, 357, 366, 373f., ve *Antichrist*, 50-55.

BÖLÜM ➢ III

Nietzsche: Dünya Görüşleri Ruhbilimi, Ruhbilimsel Tarih, ve Maskeler ➢➢➢

23 ➤➤➤ Nietzsche'nin anlığın keşfine üçüncü büyük katkısı Karl Jaspers'in daha sonra küçük kitaplarından birinin başlığında "dünya görüşleri ruhbilimi" dediği şeyi asıl anlamında kurmuş olmasıydı. Herşeyden önce, Nietzsche Hıristiyanlığı yineleyerek ve biraz uzunlamasına ele aldı; ve daha kısa olarak ayrıca Yahudilik ve Budizm'i ve aralarında anti-Semitizm ve ulusalcılık da olmak üzere dinsel olmayan kimi dünya görüşlerini ele aldı, ve tümünü de ruhbilim ile ilişkilendirdi. Bu çizgideki girişimleri öncü çabalar olarak görülmelidir.

Bunun yerine, büyük bir dirençle karşılaşmışlardır. Tıpkı davranışımızın, düşüncelerimizin ve duygularımızın kaynaklarının büyük ölçüde ussal-olmadıkları önsezürümünün Nietzsche'nin kendisinin karşı-ussalcı olduğu suçlaması ile karşılaşması gibi, Hıristiyanlık'taki kırgınlığı buluşu da kendisinin bir nefret havarisi olduğu ve Hıristiyanlığı bir sevgi dini olduğu için reddettiği savı ile karşılaştı. Bu desteklenemez görüş ve aralarında Nietzsche'yi hiçbir zaman dikkatle inceleme sıkıntısına girmemiş olan Bertrand Russell[1] da olmak üzere Hıristiyan olmayanlar tarafından da yaygın olarak paylaşılmaya başladı.

Nietzsche'yi bilenler çoktandır içerlemeyi çözümlemesini ruhbilime büyük bir katkı olarak kabul ettiler, ve içerlemenin birincil örneğini Yeni Ahit'te buldu. Hıristiyanlığı "antikçağın tüm değerlerinin bir yeniden değerlendirmesi" ile suçladı (*İyinin Ve Kötünün Ötesi*, 46), ve bir süre için dört kitapta *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* denebilecek büyük bir çalışma yazmayı tasarladı. *Karşı-İsa*'yı yazdığı zaman onu dört kitaptan birincisi olarak düşündü, ve bir

[1]Bkz. *History of Western Philosophy* başlıklı kitabında Nietzsche üzerine bölüm.

önceki yıl yazdığı *Soyağacı*'nda da Hıristiyanlığın değerlerinin modern insanların onları gördükleri gibi olmadığını, ama içlerinde kıvrılmış yatan zehirleyici bir kırgınlık ile aldatıcı olduklarını göstermeyi amaçladı.

Birçok okur Hıristiyanlık üzerine genellemelerinin haklı olup olmadığını sorgulamış ve yalnızca kendilerini değil ama başka birçok Hıristiyanı da bağışık tutmaya çalışmıştır. Bense, tersine, Nietzsche'nin yaptığı gibi İsa'yı bağışık tutmanın usayatkın olup olmadığını sorguluyorum. Ama nefret ve kırgınlığın Hıristiyanlığa İsa yoluyla mı yoksa yalnızca izleyicileri ve Paul ve Roma İmparatorluğunun yeni dine bağlanan köleleri yoluyla mı geldiği sorusu İncillere göre İsa'nın — ne normatif Yahudiliğin, ne Budha'nın, ne Konfiçyüs'un, ne de Lao-tze'nin yapmış olduğu gibi — ondan önce yaşamış olanların tümünü, ya da hemen hemen tümünü içermek üzere genel insanlık kitlesinin sonu gelmez acı çekeceğini ya da giderek şimdi bile çekmekte olduğunu va'zetmiş olması olgusundan hiç kuşkusuz daha az önemlidir. Yalnızca onun ileri sürdüklerini kabul edenler ve, İncil'deki birçok deyişe göre, onun eti ve kanı olarak aldıkları şeyi yiyenler ve içenler sonu gelmez cezadan kurtarılabileceklerdi. Ve bunlar "iyi haberler" olmaları gereken şeylerdir!

Tüm bunlar "liberal" Hıristiyanların değerleri ile öylesine açıkça bağdaşmazdır ki, "liberal" Hıristiyanlar çoğunlukla İncillerin bu özeksel temasını gözardı etmeyi yeğlemişlerdir; ve bu tema üzerine yorumda bulunmayı uygun görenlerse sık sık bu haberlerin Yahudilik de aralarında olmak üzere antikçağın başka büyük dinlerinin görüşleri üzerinde bir ilerleme olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gene de Saddukiler ölümden sonra yaşam diye birşeye inanmadılar, ve Farisiler sonsuza dek ilenç üzerinde Budha'dan ya da Konfiçyüs ve Lao-tze'den daha öte diretmediler.

Nietzsche'nin herhangi bir tikel dini anlayışını bütünlüğü içinde kabul etmesem de, dinlere ve özel olarak Hıristiyanlığa karşı yeni bir yaklaşımın öncülüğünü yapmış olduğu olgusu ortadadır; ve kırgınlığı çözümlemesi gerçekten de onun güç istenci ruhbilimi altına alınabilirdi, çünkü bireysel insanlara olduğu gibi dinsel metinlere ve öğretilere de açıkça uygulanabilirdir. Nietzsche'nin kırgınlık konusundaki bilgisi bir ölçüde kendi üzerindeki gözlemine dayanıyordu. Hiçbir biçimde kendisi kırgınlıktan özgür değildi ama kendini bu zehirden kurtarmaya çalıştı ve kırgınlığın bir zehir olduğunu Budha dışında kendinden önceki herkesten daha iyi gösterdi.

Fransızca *ressentiment* terimini kullandı ki, Almanca'da sağın bir eşdeğeri yoktur, ve kendisi açık bir Fransız-severdi (o sıralar yeni Alman Reich'ında büyük nüfuz kazanmış olan Richard Wagner ise Fransız olan herşeye karşı şamatacı bir nefret gösterirdi). Alman ulusalcıları dillerini yabancı ve özellikle Fransız köklü sözcüklerden temizlemeye çalışırken, Nietzsche Fransızca'yı övmeyi ve Fransızca sözcükler kullanmayı çok severdi. Burada kırgınlığı ilgilendiren kendi formülasyonlarından en azından biri alıntılanmalıdır:

> Ahlakta köle başkaldırısı *ressentiment*in kendisi yaratıcı olduğu ve değerler doğurduğu zaman başlar: Kendilerine gerçek tepki, edimlerin tepkisi yadsınmış ve imgesel bir öç ile avunan doğalardaki *ressentiment* [ile başlar].[2]

Zerdüşt'te "Tarantulalar Üzerine" olan bölümde Nietzsche felsefesinin özeksel bir örgesini dile getirir: *"İnsanın öçten kurtarılması* — bu benim için en yüksek umuda götüren köprüdür." Ve aynı bölümde: "Cezalandırma dürtüleri güçlü olan hiç kimseye güvenme."

Nietzsche'nin "Adder'in Isırığı Üzerine" başlıklı bölümde bu zehire karşı reçetesi *Zerdüşt*'ün doruklarından biridir:

> Ama eğer bir düşmanın varsa, ona kötülüğü iyilik ile ödeme, çünkü bu onu utandıracaktır. Tersine sana bir iyilik yapmış olduğunu tanıtla.

Bu geriye klasik formülasyon dediğim şeye bakar (Kesim 21) ve söylenmesi yapılmasından kolaydır; gene de hiç kuşkusuz bütün ahlak tarihinde en bilgece deyişlerden biridir. Kırgınlığı yenmenin ve kendine-acıma duygusunu yaygın bir minnettarlık duygusuna çevirmenin daha soylu bir yolu yoktur. Kötülüğü iyilikle ödemek başkalarına üstün olmanın göreli olarak ucuz bir yoludur, güç istenci tarafından kışkırtılır ama sürekli kırgınlık ile bağdaşabilirdir. Nietzsche hiç kuşkusuz Paul'ün Romalılara Mektubuna anıştırmada bulunmaktadır (12.19s):

> Ey sevgililer, hiçbir zaman öç almayın, ama onu Tanrının gazabına bırakın; çünkü yazılmıştır. "Öç benimdir, ben geri ödeyeceğim, der Tanrı." Hayır, "eğer düşmanınız açsa, onu besleyin; eğer susuzsa, ona içecek verin; çünkü böyle yaparak onun başı üzerine yanan korlar yığacaksınız."

Luke 16'ya göre — ve Luke Paul'ün yoldaşıydı — Paul'ün demek istemiş olabileceği şey bu yolda düşmanınızın cehenneme gönderilmesini bir kez daha sağlama bağlamış olacağınızdır; ve Luke 16'ya göre — ve bu nokta daha sonraki çağların kimi büyük Hıristiyanları[3] tarafından üstlenilmiştir — kutsanmış olanlar cennette hiçbir şefkat duymaksızın ilençlilerin acılarını seyredeceklerdir.

Bunlar bir yana, *Zerdüşt*'ten alıntıyı izleyelim:

> Ve utandırılmaktansa kızmayı yeğle! Ve eğer sana ilenilirse, kutsamayı istemen hoşuma gitmez. Tersine ilenmeye biraz katıl. ... Kararlı olarak bir haksızlık saplantısına kapılmış bir kişiyi görmek iğrençtir.
>
> Biraz öç hiçbir öcün olmamasından daha insancadır.
>
> Haklı olduğunda diretmektense haksız olduğunu bildirmek daha soyludur, özellikle haklıyken. Yalnızca bunun için yeterince varsıl olmak gerekir.
>
> Bana yalnızca tüm cezayı değil ama tüm suçluluğu da taşıyan sevgiyi yaratır mısın! Bana yargılayan dışında herkesi bağışlayan türeyi bulur musun!

Bu temalar *Ecce Homo*'da (I.5) bir kez daha ele alınır:

[2] *Genealogy*, I. 10.

[3] Bunlar *Genealogy*, I.15'te aktarılırlar.

Bana bir de öyle görünür ki en kaba sözcük, en kaba harf suskunluktan çok daha selim, çok daha nezihtir. Suskun kalanlar hemen hemen her zaman yüreğin incelik ve nezaketinden yoksundurlar. Suskunluk bir karşıçıkıştır: şeyleri yutmak zorunlu olarak kötü bir karaktere götürür — giderek mideyi bile rahatsız eder. Tüm suskun kalanlar hazımsızlık çekerler.

Görüyorsun, kabalığın hafife alınmasını istemiyorum: o çelişkinin en *insanca* biçimidir.

Cezayı üstlenmeyip *suçluluğu* üstlenmek tanrısal olacaktır.

Son tümce, ya da hemen önceki alıntıdaki koşut tümce Sartre'ın suçluluk duyguları üzerine ateşli bir saldırı kapsayan ve kendine "suçluluk-hırsızı" diyen bir karşı-Hıristiyan kurtarıcıyı konu alan büyük oyunu *Sinekler*'in esin kaynağı olmuştur. Ama bu pasajların etkisi Sartre'a ve Fransız varoluşçuluğuna sınırlı değildi. Nietzsche'nin sağaltıcı önerilerde bulunma girişimi ruhçözümleme ve Gestalt Sağaltımı tarafından, ve her türden toplantı kümeleri ve 'est' tarafından da benimsendi. Baskılanmış içerleme yalnızca ruhu değil ama bedeni de zehirleme eğilimindedir.

Şimdi hiç kuşkusuz birçok insan bundan böyle bu düşüncelerin Nietzsche'deki kökenini bilmez. Kierkegaard'ın dikkate değer küçük kitabı *Şimdiki Çağ*'ın ilk İngilizce çevirisi karışıklığı arttırma konusunda üzerine düşeni yaptı. Çevirmen yalnızca Danimarkaca *Misundelse* [kıskançlık] sözcüğünü *ressentiment* olarak çevirmeye karar vermekle kalmadı, ama olağanüstü kötü bir önsözde Nietzsche'nin daha sonra aynı terimi "aynı süreci betimlemek için" kullandığını ileri sürdü, ki gülünçtür. Ama çevirmen hiç olmazsa Nietzsche'yi okumuş olma gibi bir önesürümde bulunmadı. Yalnızca 'Max Scheller'in *L'homme du Ressentiment*'inden söz etti — ki sözünü ettiği 'Max Scheler' idi ve açıktır ki onun "Ahlakın Yapısındaki Kırgınlık" üzerine denemesi 1915'te yazarın bir Roma Katoliği olduğu ve bu yüzden "burjuva ahlaka" kırgınlığı yüklerken Hıristiyanlığı savunmakla ilgilendiği kısa bir dönem sırasında Almanya'da çıkan bir Alman fenomenolojisti olduğundan habersizdi. Bir dipnotta Scheler şunu söyledi: "Savaşkan ve Hıristiyan ahlak biçemlerinin olanaklı birliği *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915, başlıklı kitabımda ayrıntılı olarak gösterilir."[4] Kırgınlık üzerine deneme ile aynı yılda yayımlanan "Savaşın Dehası ve Alman Savaşı" üzerine bu kitap Alman savaş histerisinin ve yurtseverliğinin en sefil ürünlerinden biridir, ve Heidegger üzerine bölümde ona bir kez daha dönmemiz gerekecektir. Almanya'daki kimi yazarlar yaşamının sonlarına doğru Scheler'in "Felsefi İnsanbilim"i kurduğunu ileri sürmüşlerdir. Aslında Scheler'in anlığın keşfine ya da insanı anlamamıza önemli hiçbir katkısı olmamıştır.[5]

Nietzsche'nin dünya görüşleri ruhbilimine başka birçok katkısı arasında en ilginçlerinden biri inancı ve inananları ilgilendirir. Tema *Soyağacı*'nda getirilir:

[4] S. 106s ve 143.

[5] Bkz. *Tragedy and Philosophy* başlıklı çalışmam, Section 59s., ve *What Is Man?*, Section 3.

Güvensizliğimiz bizi adım adım önceki günlerin çıkarsamalarının tersi olan çıkarsamalar yapmaya getirmiştir: Nerede bir inancın gücü çok belgin olarak sergilense, orada tanıtlanabilirlikte belli bir zayıflığı, giderek inanılanın olası olmadığı vargısını çıkarsarız.[6]

Bütün kesim çok ilginçtir, ama bu tema tam gelişimine ancak bir yıl sonra, *Karşı-İsa*'da ulaşır. Bu kitaba tepki yalnızca daha önce tartışılan olağan biçimleri almakla kalmamış, ama kitap başlayan bir deliliğin ürünü olarak da değersizleştirilmiş ve bu yüzden gözardı edilmiştir. Gene de sık sık derin olan yanı yalnızca Hıristiyanlığın eleştirisi değildir; 50'nciden 55'inciye dek tümü yaklaşık 11 sayfa olan Kesimler "inananların inancı" üzerine şimdiye dek yazılmış en derin "ruhbilimi" sunarlar. Sartre'ın "Anti-Semitin Portresi" ve Eric Hoffner'in *Gerçek İnanan*'ı ilk kez orada sunulan içgörülerden bir bölümünü popülerleştirmişlerdir. Geçerken belirtebiliriz ki, 54 ve 55'inci Kesimler Nietzsche'nin bilgi kuramı ve Hıristiyanlığı eleştirisi üzerine pekçok tartışmanın nasıl yanlış olduğunu ve Nietzsche üzerine birçok yazarın nasıl onun düşüncelerini anlamayı hiçbir biçimde başaramadığını gösterir. 54'üncü Kesim şöyle başlar:

Kişi aldatılmamalıdır: Büyük ruhlar kuşkucudurlar. Zerdüşt bir kuşkucudur. Güç, tinin gücünden ve aşırı gücünden doğan *özgürlük* kendini kuşkuculuk yoluyla tanıtlar. Güçlü kanılar taşıyan insanlar temel değer ve değersizlik sorularında en küçük bir irdelemeye değmezler. Kanılar hapisanelerdir. ... Her tür kanıdan özgürlük, özgürce görebilme yeteneği gücün parçasıdır. ... Evrik olarak, inanç için, bir tür koşulsuz Evet ve Hayır için gereksinim — eğer anlatımı bağışlarsanız —, bu 'Carlyl'izm *zayıflıktan* doğmuş bir gereksinimdir. İnanç insanı, her türün "inananı," zorunlu olarak bağımlı bir insandır — *kendini* bir erek olarak koyamayan, kendi başına ne olursa olsun hiçbir erek koyamayan biri. ... İnananın "doğru" ve "doğru-olmayan" üzerine sorular için ne olursa olsun hiçbir duyunç taşıma özgürlüğü yoktur; *bu* noktada dürüstlük göstermek onu hemen yok edecektir. Onun perspektifinin hastalıklı durumu bir kanıları olanları bağnazlara döndürür — Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon: *Özgürleşmiş* güçlü ruhun karşıt-tipi.

Putların Alacakaranlığı'nın 49'uncu kesiminde Goethe "özgürleşmiş" bir ruh olarak betimlenir. Ve bu betimleme hayranlık verici bir biçimde Orestes'e, Sartre'ın en Nietzscheci çalışmasının, *Sinekler*'in kahramanına da uyar.

Bu 54'üncü kesimin sonudur. Sonraki kesim şöyle başlar:

Kanı ruhbiliminde, "inanç" ruhbiliminde bir adım daha ileri. Uzun süre önce kanıların gerçekliğin yalanlardan daha tehlikeli düşmanları olup olmadıkları sorusunu getirdim (*İnsanca, Pek İnsanca*, I, Kesimler 54 ve 483). Şimdi belirleyici soruyu sormak istiyorum: Bir yalan ve bir kanı arasında ne olursa olsun bir zıtlık var mıdır? Tüm dünya olduğuna inanır; ama tüm dünya neye inanmaz ki!

[6]III. 24.

Her kanının kendi tarihi vardır ... uzun bir süre bir kanı olmadıktan sonra ve daha da uzun bir süre *güçlükle* bir kanı olduktan sonra bir kanı *olur*. Nasıl? Yalan bu embriyonik kanı biçimleri arasında olamaz mıydı? Kimi zaman salt bir kişi değişimi yeter: Babada henüz bir yalan olan şey oğulda bir kanı olur.

Yalan ile şunu demek istiyorum: Birinin gördüğü birşeyi görmemeyi istemesi; birinin birşeyi gördüğü *gibi* görmemeyi istemesi. ... En sık yalan birinin kendine söylediği yalandır; başkalarına yalan söylemek göreli olarak bir kuraldışıdır. •

Şimdi bu gördüğünü görmemeyi isteme, bu gördüğü *gibi* görmemeyi isteme herhangi bir anlamda *parti* olan herkes için hemen hemen ilk koşuldur: Zorunlu olarak, parti adamı bir yalancı olur.

Daha ileri gitmeden öne, Nietzsche bir örnek olarak "Alman tarih yazıcılığını" gösterir:

"Bu bizim kanımızdır; onu tüm dünya önünde itiraf ederiz, onun için yaşar ve ölürüz. Kanları olan herkes için saygı!" Bu tür şeyi anti-Semitlerin ağızlarından bile duydum. Tersine, beyefendiler! Bir anti-Semit hiç kuşkusuz bir ilke sorunu olarak yalan söylediği için daha dürüst değildir.

Sartre'ın en uzun ve en tutkulu kısa öyküsü "Bir Önderin Çocukluğu"nun (*Le Mur*'da, 1938), ve savaş sonrası "Anti-Semitin Portresi"nin esin kaynaklarından biri buradadır. Genellikle ve yanlışlıkla Sartre'ın yazınsal yapıtlarının felsefesini ortaya koymak için öğretici bir girişimi temsil ettikleri sanılır; ama gerçekte kısa öyküleri ve *Bulantı* daha önce çıktılar, ve *Varlık ve Hiçlik* ve "Anti-Semitin Portresi" ilkin yazınsal yapıtlarında yalnızca anıştırılan birçok düşünceyi ayrıntıda verirler.

Nietzsche "parti adamı"ndan söz ederken, belirtmeye değer ki daha sonra Naziler tarafından sürekli olarak kullanılan *Parteigenosse* terimi Nietzsche'nin zamanında bile Alman anti-Semitleri tarafından kullanılıyordu (bkz. Franz Overbeck'e mektubu, 24 Mart, 1887). Almanya'da 1930'larda ve 1940'ların başlarında "parti" Nazi partisiydi, ve kimi başka ülkelerde terim genellikle Komünist partiye göndermede bulunur. Nietzsche'nin "babada henüz bir yalan olan şey oğulda bir kanı olur" savının en iyi örneği totaliter ülkeler tarafından sağlanır, çünkü bunlarda babalar, korktukları için, yalan olduklarını bildikleri şeyi yinelerken, sonraki kuşak bu yalanların doğru olduğu kanısını edinir. Sonraki en iyi örnek zorla Hıristiyanlığa (diyelim ki Charlemagne tarafından) ya da İslama döndürülen (diyelim ki Muhammed'in izleyicileri tarafından) insanların çocukları tarafından sağlanır.

Nietzsche'yi bir felsefeciden daha çok güçlü kanıları olan bir peygamber ya da bir vaiz olarak düşünenlere, kanılar üzerine acı yorumları bir sürpriz olarak gelebilir. Ama Nietzsche üzerine bu aldatıcı halksal tasarım çok geniş bir yanlış anlamayı ilgilendirir. Birçok insan yanlışlıkla coşku ve diriliği inakçılık ile ve ruhsuzluğu nesnellik ile karıştırır. Gerçekte, inakçılık sık sık ölülük ve fosilleşmiş görüşlerin eşliğinde bulunur, ve birçok inakçı seyrek olarak birinci tekil kişi adılını

kullanır. "Ben" demek yerine sık sık "biz" derler ve daha da sık olmak üzere öylesine büyük olduğu ileri sürülen bir uylaşımın arkasına gizlenirler ki, onu paylaşanların sözünü etmek bile gerekmez. Eleştirel düşünmenin özü karşıçıkışların ve almaşıkların irdelenmesidir, oysa *inakçılık her ikisini de gözardı eder.*

Yahudilerin yirminci yüzyıl bilim ve felsefesinde olağanüstü öne çıkışları bir düzeye dek iki bin yıldan uzun bir süredir karşıçıkışları ve almaşıkları irdelemeyi geliştirmiş olmaları olgusuna bağlıdır. Ama söylem evrenleri dinleri tarafından tanımladığı sürece, temel sayıltılar hemen hemen hiçbir zaman sorgulanmadı. Her yoruma karşıçıkışlar ve almaşıklar getirilebilir, ama yetke olarak ve Tanrı tarafından bildirilmiş olarak görülen İncil metinlerine değil. Bu sınırlamalar Hıristiyanlıktaki daha öte zayıflıkları olan skolastik tartışma için daha da geçerliydi. Yahudi tartışması gerçeklik sorunları çevresinde olmaktan çok ahlak ve yasa sorunları çevresinde dönerken, Hıristiyan kilise konseyleri tam olarak kurtarılmak için neye inanılması gerektiğini tanımladılar, ve Hıristiyanlık böylece inakçılığında benzersiz bir din oldu. İkinci olarak, yetke Hıristiyanlıkta çok daha fazla kurumsallaştırıldı ve özekselleştirildi ve sapmaları cezalandırma gücü ile donatıldı. Son olarak, Roma Katolik Kilisesinde hemen hemen tüm entellektüeller bekâr ve çocuksuz olmaları beklenen rahiplerdi. Soyun niteliğine karşı ve entellektüel özgürlüğe karşı daha etkili bir politika icadetmek güçtür. Yahudiler hahamların genç evlenmelerini ve büyük aileleri olmasını beklerlerdi.

Nietzsche'ye geri dönersek: Sonuçta Goethe ile birlikte Kant'ın karşısında durdu, önsavları destekledi, ve pekinliği alaya aldı. Giderek güç istenci bile, gördüğümüz gibi, bir önsav olarak sunuldu ve bu ayrıca aynı olayların bengi yineleyişi için de doğrudur. Ama Nietzsche'nin özsel olarak eleştirel tinini özetlemenin en iyi yolu onun gözlemini anımsamaktır: "Çok popüler bir yanılgı: Kendi kanılarının yürekliliğini taşımak; tersine, bu kendi kanıları üzerine bir saldırı yürekliliğini taşıma sorunudur!!!"[7]

Kant değişimden korkarken, başkalaşım Goethe'nin giderek yaşamında bile öncü motiflerinden biriydi; ve Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesi*'ni sonlandıran şiirde şunu söyledi: "Ancak kendini değiştiren benimle akraba kalır" (*Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt*). Nietzsche'nin kanılara ve önsavlara karşı tutumu değişime açıklığında köklenmişti. Ve Kant'ın pekinlik ve zorunluk üzerinde diretmesi değişimden korkusu ve güvenlik gereksiniminde köklenmişti. Nietzsche dünya görüşlerinin ve güçlü kanıların ruhbilimsel bir arkatasarları olduğunu gördü. 'Est'te "inanç dizgeleri"nin alaya alınmasında onun kalıtı vardır, gerçi bu Zen'e de birşeyler borçlu olsa da. İnanç ve kanı dizgeleri dürüstlüğü ve deneyim ve değişime açıklığı engelleyen koruyucu kalkanlardır. Akla Goethe'nin "kemikleşme" terimini getirirler — kireçlenmeyi değilse de. Evrik olarak, açık çevrenler ve önsavlar ile yaşayanlar akla Nietzsche'nin *Sevincin Bilimi*'ndeki

[7] *Werke*, XVI. s. 318.

(283) deyişini getirirler: "Varoluştan en büyük verimliliği ve en büyük hazzı hasat etmenin gizi tehlikeli olarak yaşamaktır!"

24 ➤➤➤ Nietzsche'nin anlığın keşfine dördüncü büyük katkısı ruhbilimsel-tarihin öncülüğünü yapmış olmasıdır. Yaygın olarak ruhbilimsel-tarihin ancak İkinci Dünya Savaşından sonra doğduğuna inanılır, ve babası olmakla en çok onurlandırılan kişi Erik Erikson'dur. Alandaki ağırlığı başka her yarışmacıdan çok daha büyük görünür, ve Erikson üzerine birşeyler söylemeksizin Nietzsche'nin ruhbilimsel-tarihin öncülüğünü yapmış olduğunu ileri sürmek güçtür.

Erikson'un konumu *Young Man Luther* [*Delikanlı Luther*] (1958) ve *Gandhi's Truth* [*Gandhi'nin Gerçeği*] (1969) üzerine dayanır. İlk kitabı "Ruhçözümleme ve Tarih Alanında Bir İnceleme" altbaşlığını taşır. Ama bu kitaplar hangi yolda yeni bir disiplinin ya da en azından yeni bir yaklaşımın başlangıcını gösterirler? Freud'un Leonardo da Vinci ve Dostoyevski üzerine incelemelerinden ilkede nasıl ayrılırlar? Daha uzun olmalarını belirleyici olarak görmek güçtür. Akla gelen biricik uslamlama Freud'un incelemelerinin görgül ayrıntıda o kadar iyi temellendirilmiş olmadıkları, daha az iyi işlenmiş oldukları, belki de giderek sağlam olmadıklarıdır. Burada onları savunma gibi bir isteğim yok, ama savunulamaz olsalar bile, Erikson'un Luther ve Gandhi üzerine çözümlemelerinin savunulabilir oldukları ya da en azından kitaplarının çıkışıyla yeni bir disiplinin doğuşunu başlatmamızı aklayan bir ayrım yaratacak denli üstün oldukları gösterilemedikçe, bu gerçekten ilgisizdir. Ama bu hiçbir zaman gösterilmemiştir ve, benim görüşümde, gösterilmesi olanaksızdır çünkü açıkça yanlıştır. Freud'un ve Erikson'un tarihsel incelemelerinin kabulü arasındaki ayrım büyük ölçüde kişilikleri, biçemleri, tarzları arasındaki ayrıma bağlıdır. Freud'da aşındırıcı, köktenci, ve tehdit edici birşey vardı, oysa Erikson bir kusur olarak görülebilecek denli yumuşak ve sevimlidir. Erikson herhangi birini gücendirmekten kaçınmak için izlemesi gereken yolun dışına çıktı ve kitaplarını kendilerine adadığı iki insan hakkında belirleyici kanıtları hiçbir biçimde ele almadı. Ortaya çıkan portreler bu yüzden ciddi olarak aldatıcıdır.[8]

Hiç kuşkusuz, tarihçiler uzun süredir geçmişin büyük kişiliklerini ruhbilimsel olarak anlamaya çalışmışlardı, ve giderek Freud bile yeni bir başlangıç noktası değildir. Gene de Freud'un yaklaşımında ayırdedici birşey vardır: Üçüncü kulakla dinleme tarafından açılan yeni bir boyut, ya da, iki sözcükle, derinlik ruhbilimi.

[8]Meyer Shapiro (1956) Freud'un Leonardo'yu incelemesinin nasıl kimi olgusal yanlışlıklar üzerine dayandığını göstermeye çalışmış, ve Joseph Frank (1975) aynı şeyi Freud'un Dostoyevski'yi incelemesi açısından göstermeye çalışmıştır. Erikson'un Luther'i yorumlayışı Richard Marius'un *Luther*'i (1974) ile karşılaştırılmalıdır, ve Erikson'un Gandhi üzerine kitabı Arthur Koestler tarafından Gandhi'yi eleştirisinde (1960) ortaya çıkarılan gerecin çoğunu gözardı eder, ve ayrıca George Woodcock'un *Mohandas Gandhi*'si (1971) ile karşılaştırılmalıdır.

Ama bu Nietzsche ile başlar, üstelik geçmişin büyük insanlarından herhangi biri üzerine hiçbir monograf yazmış olmamasına karşın. Richard Wagner üzerine üç kısa kitap yayımladı, ama Wagner'i kişisel olarak tanıyordu. Eğitimci Olarak Schopenhauer üzerine erken meditasyonu bütünüyle ayrı birşeydir. O zaman davayı Nietzsche açısından nasıl koyabiliriz?

Kendi derinlik ruhbilimini tarihsel kişiliklere uyguladı. Apaçık bir erken örnek "İlk Hıristiyan" başlığını altında *Şafak*'ta, 68'inci Kesimde bulunabilir ve Paul'ü ele alır. Önemli olan nokta Nietzsche'nin Paul portresini kabul etmem değildir. Leonardo'yu ya da Dostoyevski'yi Freud'un gördüğü gibi ya da Luther ve Gandhi'yi Erikson'un gördüğü gibi görmüyorum, ne de Erikson'un ruhbilimsel-tarihi başlattığını ileri sürenlerin onun iki portresini kabul etmeleri gerekir. Nietzsche'nin Paul'ü çözümlemesinin açıkça burada sözü edilen dört başka inceleme denli parlak olduğuna inanıyorum.

Yine, Nietzsche'nin *Karşı-İsa*'da İsa'yı ruhbilimsel-tarihsel incelemesi tarafından kesinlikle inandırılmış değilim, gerçi Paul üzerine *Şafak*'taki kesimden çok daha uzun olsa da. 27'nci Kesimde başlar ve sonraki iki kesim belirtik olarak Nietzsche'nin "Kefaretçinin ruhbilimi" ve "Kefaretçinin ruhbilimsel tipi" dediği şeyi ele alır. Nietzsche'nin yalnızca İsa'nın yaşamı üzerine değil ama sonraki olaylar üzerine de bütün yorumu açıktır ki ruhbilimsel-tarihseldir. Ayrıca bu yolda bir kezden daha çok olmak üzere kısaca Luther'i de ele aldı, ve aslında *Soyağacı*'nda (III. 19) Luther'in bir ruhbilimsel-tarihi için çağrıda bulundu: "Eğer gerçek bir ruhbilimci gerçek bir Luther'i betimleyecek olsaydı ... ne olurdu ...?"

Eğer Nietzsche, Freud ve Erikson tarafından önerilen ilgili incelemelerle anlaşmaktan uzaksak, bu niçin anlığın keşfine bir katkı olarak görülsün? Yanıtı bulup çıkarmak güç değildir. Nietzsche ve Freud'dan sonra ölüleri de içine almak üzere insanlar üzerine herhangi bir inceleme, eğer elimizdeki en iyi ruhbilimsel içgörüleri kullanarak onları derinlikte anlama girişiminde bulunmazsak, gereksiz ölçüde düz ve iki-boyutlu kalır. Ama eğer süreçte araştırmacılığımızda pinti olursak ve önemli kanıtı görmezden gelirsek, sonuçlarımızın desteklenemez olmaları olasıdır.

Ruhbilimsel-tarihçiler sık sık kendilerini eleştirmenlerin alaylarına açık bırakmışlardır. Hugh Trevor-Roper onları büyücü doktorlarla karşılaştırarak şunları söyledi:

> Kolayca 17'nci yüzyıl Wurttemberg ya da Bavaria'sında bir porselen sobanın başında bir siyah bira sürahisi çevresinde keyifle gevezelik eden ve uzak bir köydeki kuşkulu bir yaşlı bayanın davası üzerine tartışan mezar kaçkını iki demonologu imgeleyebilirim. Sıradan insan için önemsiz ama uzman için anlam dolu birkaç dedikodu parçası — bir kara kedinin sinsice gidip gelişleri, rahibin domuz yavrularından birinin telef olması, bacadaki bir hışırtı — üzerine her ikisi de aynı vargıya ulaşırlar; ve "Tanrı aşkına!" diye haykırır biri ötekine, dizine vurur ve köpüren bir başka kadehi devirirken, "Haklısın!"[9]

[9]Trevor-Roper (1973), s. 35, alıntı Shepherd tarafından (1979), s. 37.

Bu türden daha fazla karşıçıkış alıntılamak gereksizdir. Dedikoduya dayanan ve bu arada daha sağlam kanıtları gözardı eden bir tarihçi açıktır ki kötü bir iş yapmaktadır, ve bu tür bir ruhbilimsel-tarihin öncülüğünü yapmış olmak hiç kuşkusuz anlığın keşfine büyük bir katkı oluşturmaz. Ne de ruhbilimsel-tarihin bir tür maske düşürme ya da içyüzünü ele verme biçimi olması gerekir. Önerdiğim şey tarihsel kişilikleri, Shylock'un sözlerinde, "boyutları, duyuları, duyguları, tutkuları" olan insanlar olarak yaşama getirme girişimidir. Ama bana geçerli ve verimli görüneni uzunlamasına betimlemek yerine, bu üçlünün kendisini gösterebilirim. Kant'tan daha az olmamak üzere Nietzsche'nin kendisini, ve Heidegger gibi Buber'i de kapsamak üzere birincil kişilikler üzerine ruhbilimsel bir anlayışın bize onların felsefelerini daha iyi anlamada nasıl yardım edeceğini, ve felsefi düşüncelerin kabulünün ruhbilim tarafından da nasıl aydınlatılabileceğini göstermeye çalışıyorum. Yapmaya çalıştığım şey Nietzsche'nin ya da Freud'un yaptıklarından önemli ölçüde ayrıdır, ama onlar sorgulanamayacak bir biçimde bize üçüncü kulakla nasıl dinleneceğini öğrettiler.

Bir felsefecinin görüşleri için iyi uslamlamalar üretmesi ölçüsünde, bana bunları gözardı ederek düşüncelerini ruhbilimsel olarak açıklamaya çalışmak geçersiz görünüyor; ve ileri sürülen bu açıklamalar yanlış bilgiler üzerine dayandığı zaman — ki örneğin Nietzsche'nin içyüzünü gösterme girişimlerinde sık sık olduğu gibi — sonuç kınanabilirdir. Ama felsefecilerin, şairlerin ya da devlet adamlarının bir yorumcusu öznesinin anlığının ya da anlayışının belli bir kavrayışını taşımalıdır; bu insanın neyi amaçlamış ya da düşünmüş olduğu ve neyi amaçlamamış ya da düşünmemiş olduğu konusunda bir duygu geliştirmelidir. Söz konusu olan şey en azından sanat tarihçilerinin belli bir tablonun Rembrandt tarafından yapılmış olamayacağını, ya da müzikseverlerin bir bestenin Mozart tarafından yapılmış olamayacağını söylemelerini sağlayan kavrayış türüdür. Bu herşeyden önce dönemin bir bilgisini (örneğin Kant ya da Nietzsche üzerine birçok yazarın yoksun olduğu birşey), ama ayrıca bir kimsenin bireysel biçemi üzerine yapıtlara ve belgelere uzun süreli bir gömülme sonucunda gelebilen bir anlayışı (yine ender), ve son olarak yazarın düşünceleri üzerine eleştirel bir düşünmeyi gerektiren daha da güç bir kavrayışı gerektirir. Bu noktada kişi belli şeyler keşfeder ki anlamlı gelmezler — ta ki üçüncü kulağı ile dinleyinceye dek. Ama üçüncü kulak hiçbir zaman öteki iki kulağın yerini alamaz.

25 ➤➤➤

Nietzsche'nin ruhbilimsel-tarih türü bir yaşamöyküsünü varsıllaştırmanın, ya da giderek diyelim ki Hıristiyanlığın başlangıçlarının yorumuna yeni bir boyut eklemenin çok çok ötesine gider. *Ahlakın Soyağacı Üzerine*'deki (1887) ikinci denemenin 16'ncı Kesimi duruma bir örnektir:

> Bu noktada bundan böyle "kötü duyuncun" kökeni üzerine kendi önsavımın [!] bir ilk ve geçici bildirimini vermekten kaçınamam; biraz tuhaf gelebilir ve uzun

bir süre üzerine düşünüp taşınılması, birlikte yaşanması ve üzerine uyunması gerekir. Kötü duyuncu bir insanın yaşamış olduğu en temel değişimin gerginliği altında kapmak zorunda olduğu ciddi hastalık olarak görüyorum — bir değişim ki, kendini toplumun ve barışın duvarları içerisine kapatılmış bulduğu zaman oldu ... eski içgüdüler her zamanki istemlerinde bulunmaya birdenbire son vermemişlerdi! Yalnızca, onları keyiflendirmeye çalışmak güçlükle ya da seyrek olarak olanaklıydı; bir kural olarak, yeni ve bir bakıma gizil doyumlar aramaları gerekiyordu.

Kendilerini dışsal olarak boşaltmayan tüm içgüdüler içeriye dönerler — bu insanın içselleştirilmesi dediğim şeydir. Böylelikleydi ki insan ilkin daha sonra "ruhu" dediği şeyi geliştirdi. Bütün iç dünya ... dış boşaltmanın engellenmesi ile aynı ölçüde derinlik, genişlik ve yükseklik kazandı. Politik örgütün kendini eski özgürlük içgüdüsüne karşı korumasını sağlayan o korkutucu siperler — ki cezalar bu siperler arasına aittirler — yabanıl, özgür, fırsat kollayan insanın tüm bu içgüdülerinin geriye insanın kendisine karşı dönmesini sağladı. Düşmanlık, acımasızlık, zulümden, saldırmadan, değişmeden, yoketmeden duyulan sevinç — tüm bunlar böyle içgüdülere iye olanlara karşı döndüler: "Kötü duyuncun" kökeni budur.

Gerçekten de Nietzsche'nin kendi sözlerinin alıntılanması gerekir, yoksa yorumcunun Nietzsche'ye edimsel olarak yalnızca Freud tarafından 1930'da *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın 7'nci Kesiminde şunları söylediği zaman geliştirilen bir kuramı yüklediğinden kuşkulanılacaktır: "Saldırganlık içe yansıtılır, içselleştirilir, ama gerçekte geldiği yere geri gönderilir, ki birinin kendi egosuna [ya da Ben, *Ich*] dönmesi demektir." Gene de Nietzsche bunun onun "geldiği yer" olduğunu ileri sürmedi, ne de Freud'un yaptığı gibi yalnızca yaşamın geç döneminde "saldırganlık eğiliminin insanın kökensel ve bağımsız bir içgüdüsel yatkınlığı [*Triebanlage*] olduğunu" keşfetmesi gerekti. Freud (6'ncı Kesimde) bunu söylediği zaman yetmişlerindeydi, ve Birinci Dünya Savaşının dehşetinden sonra altmışlarındayken onu daha erken görüşlerini değiştirmeye götürmüş olan bu düşünceyi kabul etmede aşırı ölçüde gönülsüz olmuş olduğunu vurguladı.

Hiç kuşkusuz, Nietzsche'nin kendi sözlerini alıntılamak durumu güzel bir dille anlattığı için de bir hazdır, ve alıntıyı durduğum noktadan öteye sürdürme kışkırtmasına direnmek güçtür. Ama *Soyağacı* yaygın olarak bilinir ve kolayca elde edilebilir — ki Nietzsche'nin ruhbilimsel içgörülerine direncin nasıl bir kez daha insanların *Soyağacı*'nın bu bölümünde ve aslında *bu* bölümden başka yerlerde de anlatım bulan devrimci dehayı anlamalarının önüne geçtiğini iki kat dikkate değer kılar. Buraya dek ulaşmış ve en azından Nietzsche'nin "kendi önsavı"nı (ki 17'nci Kesimin açılış tümcesinde yine bir "önsav" olarak adlandırılır) ayrımsamış olma kanıtını verenler sık sık "kötü duyuncu ciddi hastalık olarak görürüm ..." sözleri tarafından raydan çıkarılmış görünürler. Oh olsun, derler, işte ahlaksız; duyuncu bir hastalık olarak görüyor; Hıristiyanlığın ve terbiyenin bir düşmanı ve gaddarlığın bir havarisidir o. Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün "Okuma ve Yazma

Üzerine" olan bölümde dediği gibi: "Bir başka okurlar yüzyılı — ve tinin kendisi kokuşacaktır."

Alıntılamış olduğum 16'ncı kesimde bile Nietzsche şunları söyledi:

> Öte yandan, bir kez daha ekleyelim ki yeryüzünde kendisine karşı dönen, kendisine karşı yan tutan bir hayvan ruhunun varoluşu öylesine yeni, derin, işitilmemiş, bilmecemsi, çelişkili birşey, bir geleceğe gebe öyle birşeydi ki, yeryüzünün çehresi özsel olarak değişti.

18'inci kesim şöyle başlar: "Kişi bu fenomeni yalnızca başlangıçtaki acılı doğasından ve çirkinliğinden ötürü hafife almaya karşı uyanık olmalıdır." Nietzsche daha sonra onun nasıl "tüm ideal ve imgesel fenomenlerin dölyatağına" dönmüş olduğunu, ve "tuhaf bir yeni güzellik ve olumlama bolluğunu, ve belki de güzelliğin kendisini" doğurduğunu göstermeye çalışır. "Herşey bir yana, eğer çelişki ilkin kendisinin bilincine varmamış olsaydı, eğer çirkin ilkin kendisine 'Ben çirkinim' demeseydi, *ne* 'güzel' olurdu?" Ve 19'uncu kesim şöyle açılır: "Kötü duyunç bir hastalıktır, ve bundan kuşku duyulamaz, ama gebeliğin bir hastalık olması denli bir hastalıktır."

Nietzsche hiç kuşkusuz yalnızca ruhbilim ve tarihi kaynaştırmadı. İlk Denemeye bir "Not" ekleyerek "bir felsefe fakültesi bir akademik ödül denemeleri dizisi yoluyla *ahlak* üzerine *tarihsel* incelemeleri ilerletebilir" önerisinde bulundu ve bir başlangıç olarak

> filolojist ve tarihçilerin olduğu gibi meslekten felsefecilerin de dikkatine değecek şu soru[yu getirdi]: *"Dilbilim, ve özellikle kökenbilim incelemesi, ahlaksal kavramların evriminin tarihi üzerine ne gibi bir ışık düşürür?"* Öte yandan, filolojistlerin ve doktorların ilgilerini bu (varolan değerlemelerin değeri) sorunlarına çekmek eşit ölçüde zorunludur. ...

Nietzsche geniş bir disiplinler arası eşgüdüm istiyordu, ama dördüncü katkısı yalnızca isteklere ya da izlencelere sınırlı değildi: öncü çalışmayı kendisi yaptı.

26 ➤➤➤ Nietzsche'nin anlığın keşfine beşinci ve son katkısı kendi maskeler felsefesidir. Maskeler konusundaki düşüncelerini hiçbir zaman tek bir yerde uzunlamasına tartışmadı, ve çalışmalarının Musarion yayımına iki buçuk ciltlik dizin maskelere yalnızca dört gönderme kapsarken, çalışmalarının Karl Schlecta tarafından yayımının beş yüz sayfalık dizini altı gönderme yapar. Gene de maske teması Nietzsche'nin ilk kitabının, *Trajedinin Doğuşu*'nun 9, 10 ve 12'nci Kesimlerinde sunulur,[10] ve *Sevincin Bilimi*'nde[11] ve hepsinin de üstünde *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde[12] varsıl bir gelişim kazanır.

[10]Bkz. ayrıca yorumla birlikte benim çevirimde 5'inci Kesim üzerine notum, ve ayrıca tarih üzerine "Zamansız Meditasyon"un 5'inci Kesimi.

[11]77, 80, 352, 3fil, ve 365.

[12]Önsöz ve 4, 5, 25, 30, 40, 47, 204, 221, 225, 230, 270, 278, ve 289.

Ölümünden sonra yayımlanan notların da birçoğu ilgilidir,[13] ama kitaplardaki pasajlar daha varsıldır.

Bu temanın araştırılmasını içinde "maske" sözcüğünün geçtiği pasajlara sınırlamak açıktır ki kaba bir yaklaşım olacaktır. Rol ve rol yapma da ilgilidir,[14] en azından Nietzsche'nin aktörler, oyun sahneleme ve roller [*histrionics*] ile ilgili birçok notu kadar.[15] Ernst Behler Nietzsche'nin "ironi" teriminden kaçınmış olabileceğini çünkü sözcüğün yaygın olarak romantik öznellik ile bağlantılı olduğunu ve ona göre "maske" olarak çevirdiği klasiksel terim *dissimulatio*yu [*yapmaca*] yeğlediğini ileri sürmüştür. Gerçekte, Nietzsche sık sık 'yapmaca'dan ([*dissimulation*] *Verstellung*) söz etti, ve bu pasajlar da Nietzsche'nin maskeler felsefesine aittir. Belki de Behler'in en önemli gözlemi Cicero'nun Yunan ironi kavramını Latince'ye getirmesi ve onu çevirmek için *dissimulatio*yu kullanmasıdır.[16] Bu yüzden kişi Nietzsche'nin maskeler felsefesini ironinin tarihine benzetmeye çalışabilir. Ama onu anlığın keşfine bir katkı olarak görmek çok daha verimli olacaktır, çünkü Birinci Dünya Savaşından bu yana moda olan asıllık ve asılsızlık arasındaki varoluşçu zıtlıktan çok daha incedir.

Heidegger'in bu terimler çiftine oldukça Manikhean yaklaşımı sonraki bölümde uzunlamasına ele alınacaktır. Burada önemli olan nokta kısaca Sartre'ın *Durumlar X*'undan (1975) örneklenebilir. Michel Contant ile uzun görüşmede, maskeler kötüdür biçimindeki yaygın anlayış çok duru ve ustaca bir anlatım bulur.

> Sanırım insanlar arasındaki ilişkileri berbat eden şey her birinin ötekinden birşeyler gizlemesidir. ... Bence saydamlık her zaman gizliliğin yerine geçirilmelidir [s. 11].
>
> Gerçek toplumsal uyumun kurulabilmesi için, bir insanın varoluşu komşusuna bütünüyle görülebilir olmalı, ve onun payına kendi varoluşu da bütünüyle görülebilir olmalıdır [s. 13].

Görüşmeci sordu: "Yazı gizlilikten ve karşıtlıktan doğmaz mı? Uyumlu bir toplumda belki de varolması için bundan böyle hiçbir neden olmayacaktır." Sartre yanıtladı:

> Yazı hiç kuşkusuz gizlilikten doğar. Ama ... ya bu gizliliği saklamaya ve yalan

[13] Yalnızca *The Will to Power*'da, notlar 68, 78, 132, 289, 377, 434, 944, 962, 985, 988. Ayrıca *Werke*, XVI, s. 305.

[14] *The Gay Science*, 68, 71, 356, 361; bkz. ayrıca yorumla birlikte çevirime girişin 6'ncı Kesimi.

[15] *A.g.y.* 36, 99, 236, 301, 356, 361, 366, 368, 377; *Beyond*, 7, 9, 97, 205; *The Case of Wagner*, 8, 9, 11, 12, ve *Postscript* 1'in 1'i. Musarion dizini başka kitaplardaki ve *Nachlass*'daki daha birçok pasajı sıralar, ama yine ilgili olan *Hanswurst*'a (buffoon) hiçbir gönderme vermez; bkz. *Twilight*, II.5 ve *EH* II.4 ve IV.1.İlgili bir başka kavram öntasardır. Bkz. örneğin *Werke*, XIV, s. 308: "arkatasarlar [*Hintergründen:* sözel olarak] ile bir insan öntasarlara gereksinir, ister başkaları için isterse kendi için olsun; çünkü kişi kendisinden nekahat için ve başkalarının bizimle birlikte yaşamasını olanaklı kılmak için öntasarlara gereksinir."

[16] "Nietzsches Auffassung der Ironie" (1975), s. 4s. *Verstellung* üzerine önemli pasajlar arasındu şunlar bulunur: *Human*, 293; *Dawn*, 248; *Twilight*, IX. 14, ve *Will to Power*, 544.

> söylemeye çalışır (ki bu durumda ilgisizdir) ya da ... istediğim saydamlığa yaklaşır [s. 13s].

Ve az sonra Sartre şunları ekledi: "Yazar bu bütünlüğü tam olarak maskesini düşürürken betimlemelidir" (s. 16).

Kimi yerlerde Nietzsche kulağa hemen hemen Sartre'a karşılık veriyor gibi gelir. Ama onun maskeler felsefesini böyle polemik terimlerde görmemiz gerekmez. Dürüstlüğün yalnızca açıklık olduğu ve maskelerin asılsızlığın özü ve dolayısıyla kötü oldukları görüşünün ne denli yaygın olduğunu kafada tutmak yeterlidir. Burada da Nietzsche kendi zamanının çok çok ilerisindeydi — ve bizimkinin.

Yine, öylesine özeksel olarak ve sürekli olarak ele aldığı düşüncelerin yalnızca dizin yapanlar tarafından olmamak üzere büyük ölçüde gözardı edilmiş olması çarpıcıdır. Pek çok akademik başka akademiklerin yazdıkları üzerine yazar, ve ilgili gerecin bolluğuna karşın hiç kimse Nietzsche'nin maskeler felsefesi üzerine ciddi bir monograf yazmamıştır.[17] Aşağıdaki sayfalarda kendimi üç önemli soruna sınırlayacağım.

27 ➤➤➤

Birinci ve büyük bir olasılıkla en önemli nokta Nietzsche'nin, maske üzerine düşüncesine Yunan trajedisine yönelik ilgisi yoluyla ulaştığından, maskeyi zorunlu olarak asılsız ve kötü görmemiş olmasıdır. *Trajedinin Doğuşu*'nun 10'uncu Kesiminin açılışının özel önemi vardır, ama Nietzsche'nin burada söylediklerinin doğru olup olmadığından hiçbir biçimde emin değilim.

> Yunan trajedisinin en erken biçiminde biricik teması olarak Dionisos'un acılarını aldığı ve uzun bir süre boyunca biricik sahne kahramanının Dionisos'un kendisi olduğu biçimindeki gelenek tartışmasız kabul edilir. Ama eşit güvenle ileri sürülebilir ki, Euripides'e dek Dionisos hiçbir zaman trajik kahraman olmaya son vermedi, ve Yunan sahnesinin tüm ünlü kişilikleri — Prometheus, Ödipus vb. — yalnızca bu ilk kahramanın, Dionisos'un maskeleridir.

Kendisi aşağı yukarı bir Jung'cu olan Joseph Campbell bu temayı *The Hero with a Thousand Faces* (1949) ve dört ciltlik *The Masks of God* (1959-67) başlıklı çalışmalarında geliştirmiştir.

Yirminci yüzyılda çok moda olmuş olan bir başka tema da rol yapmadır. *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (Vol 13, 1968) "Ruhbilimsel Yanlar" ve "Toplumbilimsel Yanlar" üzerine ayrı ayrı makaleler sunar, ve her ikisi de rol kuramının başlangıçlarını geriye 1920'lere dek götürürler. Gene de *Sevincin Bilimi*'nin 356'ncı Kesiminde Nietzsche 1887'de nasıl "bir geçim sağlama kaygısının hemen hemen tüm Avrupalıları tikel bir rolü, sözde mesleklerini benimsemeye zorladığını," nasıl pekçok insanın giderek kendi rollerini bile

[17]Nietzsche üzerine kitaplarında maskeleri biraz irdeleyenler arasında Bertram (1918), Jaspers (1936), ve Morgan (1941) bulunur. . D. Williams'ın "Nietzsche's Masks" (1978) yardımcı değildir.

seçmediklerini, ve nasıl "daha ileri bir yaşa eriştikçe hemen hemen tüm Avrupalıların kendilerini rolleri ile karıştırdıklarını" belli bir ölçüde ayrıntılı olarak açıklamıştı. En sonunda "rol karakter olmuştur; ve sanat ise doğa." Nietzsche dünyanın bir parçasında bulduğu şeyin her zaman her yerde öyle olmuş olması gerektiğini varsaymadı. Orta Çağları da kapsayan tarihsel ve coğrafi karşılaştırmalar yaptı, ve

> ilkin Perikles çağında dikkati çekmeye başlayan Atina inancı, bugünkü Amerikalının giderek o denli de Avrupa inancı olmakta olan inancı [üzerine yorumda bulundu]: Birey hemen hemen herşeyi yapabileceği ve hemen hemen her *rolü başarabileceği* kanısını kazanır, ve herkes kendi ile deneyler yapar, doğaçlama yapar, yeni deneyler yapar, deneylerinden haz duyar; ve tüm doğa sona erer ve sanat olur. Bu *rol inancını* — eğer dilerseniz, bir sanatçının inancını — benimsedikten sonra, Yunanlılar, iyi bilindiği gibi, tüm bakımlardan öykünülmeye değmez olan oldukça tuhaf bir başkalaşım yoluyla bir adım daha ileri gittiler: Gerçekten oyuncular *oldular*.

Ve Nietzsche şöyle sürdürdü: "biz modern insanlar daha şimdiden aynı yolda oldukça ilerledik" ve "en deli ve en ilginç çağlar her zaman 'oyuncular,' *her türden* oyuncular gerçek ustalar oldukları zaman doğar." Bununla birlikte, bir sonuç olarak "bir başka insan tipi giderek artan bir biçimde engellenir ve sonunda olanaksız kılınır: Herkesten önce, büyük 'mimarlar': İnşa etme gücü felç edilir; uzak geleceği kucaklayan tasarlar yapma cesareti kırılır." Bu kesimin sonlarına doğru Nietzsche şunları ileri sürer:

> *Hepimiz bundan böyle bir toplum için gereçler değiliz;* bu zamanı gelmiş olan bir gerçektir. Şimdi en miyop, belki de en dürüst, ama ne olursa olsun bugün elimizdeki en gürültücü insan tipinin, o iyi sosyalistlerin hemen hemen karşıtına inanmaları, onu umudetmeleri ve düşlemeleri ve herşeyin üstünde onu haykırmaları ve yazmaları beni ilgilendirmeyen bir sorundur.

Bir yanda Nietzsche'nin maskeler felsefesi ve öte yanda Heidegger'in asılsızlık ve Sartre'ın rol oynama üzerine sorgulamaları arasındaki temel ayrımlardan biri Nietzsche'nin Goethe gibi gelişim terimlerinde düşünmesi, ve tarihsel bir perspektiften bakması, ama Heidegger ve Sartre'ın Kant'ın etkisi altında zamansız yapıları ortaya çıkarmaya çalışmaları ve değişik modeller düşündüren dönem ve yerleri bütünüyle gözardı etmeleridir. Okurlarından kimilerinin onlardaki skolastik biçemin bilimsel sağlamlığın bir güvencesi olduğunu düşünebilecek olmasına karşın, karşıçıkışları ve almaşıkları gözardı eden düşünme yolları özsel olarak inakçıdır. Öte yandan, Nietzsche'nin kitapları olanaklı karşıçıkış ve almaşıkların bir duygusu ile diridir. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın "Felsefecilerin kalıtsal yanlışları" başlığını verdiği ikinci kesiminde kendisi sorunu güzelce ortaya koydu. *Erbfehler* anlatımı *Erbsünde* modelinde yaratılan bir terimdir — kalıtsal günah, İngilizce'de, *original sin*, ilk günah.

> Tüm felsefeciler günümüz insanından başlama ve onu çözümleyerek hedeflerine ulaştıklarını düşünme yanlışını paylaşırlar. İstemeye istemeye, "insan"ı bir *aeterna veritas* [bengi gerçeklik] olarak, her burgaçta değişmez kalan birşey olarak, şeylerin güvenilir bir ölçüsü olarak görürler. Gene de felsefecinin bize insan üzerine söylediği herşey temelde *çok sınırlı* bir zaman dönemindeki insanı ilgilendiren bir tanıklıktan daha çoğu değildir. Bir tarihsel anlayış yoksunluğu tüm felsefecilerin kalıtsal yanlışlarıdır. Kimileri giderek insanın belli dinlerin ya da belli politik olayların etkisi altında kazanmış olduğu en son şekli kendisinden başlangıç yapılması gereken durağan bir biçim olarak kabul ederler. İnsanın oluşmuş olduğunu, bilgi yetisinin de oluşmuş olduğunu öğrenmeyi istemezler. ...

Geç bir notta Nietzsche benzer olarak şunları söyler:

> Bizi Platon ve Leibniz'den olduğu gibi Kant'tan da ayıran şey şudur: Biz yalnızca oluşa inanırız, tinin sorunlarında da; baştan sona *tarihseliz*. Bu büyük devrimdir. Lamarck ve Hegel. — Darwin yalnızca bir arka-etkidir.[18]

Heidegger ve giderek Sartre bile bu bakımdan henüz Kantçıdırlar, oysa Nietzsche, Hegel gibi, Goethe'nin kalıtını özümsemiştir. Ölüm üzerine Heidegger duruma bir örnektir; ölüme karşı evrensel olduğunu sandığı tutum acaba Hıristiyan öğreti tarafından etkilenmiş olamaz mı diye sormak hiç aklına gelmedi. *Varlık ve Hiçlik*'in iyi denebilecek pasajlarından birinde, "Kötü İnanç Örnekleri" (ya da "Kendini aldatma" örnekleri) başlıklı kesimde Sartre biraz uzunlamasına bir kafedeki bir garsonun gerçekte "kafedeki bir garson *olma* rolünü oynadığını" ve "kafedeki garsonun bu mürekkep hokkasının bir mürekkep hokkası olması, ya da bardağın bir bardak olması anlamında doğrudan doğruya bir kafe garsonu olamayacağını" göstermeye çalışır. Sorunun özü iyi yakalanmıştır, ama Sartre onu sanki korkunç derecede ince bir sorunmuş gibi, giderek düpedüz paradoksal birşeymiş gibi sunar. Gerçekte bunda paradoksal hiçbirşey yoktur, ve Nietzsche'nin rol oynama üzerine gözlemleri onu sorgusuzca alır ve o noktadan başlar; ve Sartre'ın bunu yazmasından yarım yüzyıldan uzun bir süre önce, Nietzsche Avrupalılar ve Amerikalılar arasında ilginç ayrımlar olduğuna dikkat etti. Sartre'ın örneğine bağlı kalırsak, birçok Amerikalı Sartre'ın düzeltmek için böylesine sıkıntılara girdiği yanlışı hiçbir zaman yapmamıştır. Kendileri masalara bakmış olduklarından, ya da diyelim ki kolej eğitimleri sırasında masalara bakan çocukları olduğundan, ya da şimdi birer garson olsalar da önceden başka işleri olmuş olduğu ve çalışma yaşamlarının geri kalanı boyunca masalara bakmayı ummamış oldukları için, kendilerine bir garsonun bir seksen boyunda olması ile aynı anlamda bir garson olmadığının söylenmesine gerek duymadılar.

Sevincin Bilimi'nin 361'inci Kesimi "Aktörün Sorunu Üzerine" başlığını taşır ve, başka şeyler arasında, tarihsel baskıların kadınlar gibi Yahudileri de eksiksiz aktörler ya da aktrisler olmaya zorladığını ileri sürer. Nietzsche'nin kadınlar üze-

[18] *Werke*, XVI, 9. Bkz. ayrıca *The Gay Science*, Section 357.

rine söylediklerinin çoğu ona çok az güven kazandırır ve açıktır ki Schopenhauer, Chamfort, ve La Rochefoucauld'dan türetilmiş ikinci el gözlemlerdir, gerçi hiçbir zaman Schopenhauer'ın "Kadınlar Üzerine" denemesinin gülünç sefilliğine yaklaşmamış olsa da. Nietzsche'nin kadınlar üzerine birinci el bilgisi aşırı ölçüde sınırlıydı.

Bu düşünceyi doğrulamak için bir süre konudan ayrılmak yerinde olabilir. Önemli olan nokta hafifletici koşullara daha az başvurmak, ve genellikle parlak bir kimse karşıt eşey üzerine saçma sapan sözler söylediği zaman bu tür sözlerin belli bir yaşamöyküsü bağlamına yerleştirilmesi gerektiğinde daha çok diretmektir. Nietzsche babasını yitirdiği zaman beş yaşındaydı, ve her ikisi de Lutherci rahiplerin dulları olan annesinden ve babaannesinden, iki bekar teyzeden ve lakabı Lama olan bir kızkardeşten oluşan bir ev halkı içinde büyüdü. Kızkardeşi Nietzsche Arşivinin müdürü olduğu ve kendini kardeşi hakkında kimilerinin bugün bile inanmayı sürdürdükleri efsaneler yaymaya verdiği zaman, lakabını açıkladı: Çocukluklarında içinde bu hayvanın "tam olarak ona [kızkardeşe] uyan" terimlerde anlatıldığı bir kitapları vardı. Zayıf belleğinden alıntılamayı sürdürdüğü anlamsız betimleme arşivde saklanan kitapta bulunmaz ve bunun yerine şunlar yazar: "Bir savunma aracı olarak salyasını ve yarı sindirilmiş yemini düşmanına fışkırtması lamanın özelliğidir."[19]

Nietzsche evden ayrıldıktan sonra hiçbir zaman bir kadınla yakın ilişkiye girmedi, gerçi Cosima Wagner'den (1837-1930) çok etkilenmiş olsa da; Cosima Wagner Franz Liszt'in yasal olmayan kızıydı ve henüz Hans von Bulow ile evliyken Richard Wagner'e (1813-83) birçok çocuk doğurdu. Wagner ile 1870'te evlendi.

1882'de Nietzsche o sıralar yirmi bir yaşında olan Lou Salomé ile kısa ama güçlü bir arkadaşlık geliştirdi. Lou Salomé çok sonra Rilke'nin büyük aşkı ve daha da sonra Freud'un dostu olacaktı. 1882'de Lou Salomé ve Nietzsche Paul Rée ile ortaklaşa bir arkadaşlık geliştirdiler; ve Rée öldüğü zaman, Lou her iki erkeğin de ona evlenme teklif ettikleri ve Nietzsche'nin Rée'den onun adına öneride bulunması istediği masalını yaydı. Gerçekte Nietzsche'den teklif beklemişti, ama Nietzsche hiçbir zaman böyle bir teklifte bulunmadı. Ve Lou daha sonra Nietzsche'den yalnızca iki yaş daha küçük olan, bir göz sorunu bulunan, ve bir Zerdüşt uzmanı olan Doğu araştırmacısı Fred Charles Andreas (1846-1930) ile evlendi. Onun kendisine Charles demesine karşın, Lou ona Fred derdi ve yazılarında ondan genellikle "F." olarak söz etti. Ama Lou onunla evlendikten sonra uzun bir süre bakire kaldı ve en sonunda birçok sevgili edindi. Tüm bunlar *Nietzsche* başlıklı çalışmamın ilk bölümünde daha tam olarak tartışılır. Nietzsche onunla 1882'de karşılaştığı zaman otuzlarının sonlarındaydı, ve kafasındaki kadın imgesi açıktır ki çok daha önceden oluşmuştu. Nietzsche'nin kadınlar konusundaki sözlerinin felsefesindeki bir çatlağı ele verip vermediğini sormak usayatkındır.

[19]Bkz. Kaufmann, *Nietzsche* (1974), s. 55.

Verdiklerini sanmıyorum, ve hiçbir uslamlama getirmeden bunların onun düşüncesine duyulan güveni azalttıklarını kabul etmek ve bu arada Kant'ın ve Schopenhauer'ın kadınlar üzerine düşüncelerini başka felsefecilerin düşünceleri ile birlikte gözardı edilebilmek hiç kuşkusuz doğru olmayacaktır.

Gerçekte, Nietzsche 361'inci Kesimde kadınlar üzerine söyledikleri özellikle saçma değildir; ve 68 ve 71'inci Kesimlerde onlar hakkında söyledikleri onun için büyük ölçüde güven yaratıcıdır ve onu küçümseme eğilimindeki feministler tarafından dikkate alınmalıdır. 68'inci Kesimde bir bilgeye bir genç adamın "kadınlar tarafından yozlaştırılmakta olduğu" söylenir.

> "Erkeklerdir," dedi, "kadınları bozan; ve kadınların tüm kusurları erkeklerde kefaret edilmeli ve iyileştirilmelidir. Çünkü kendisi için kadın imgesini yaratan erkektir, ve kadın kendini bu imgeye göre biçimlendirir."

71'inci Kesim ayrıntıya girerek erkeklerin kadınlara nasıl haksızlık yaptıklarını ve "yukarı-sınıf kadınların eğitiminin" "canavarca" olmaktan daha azı olmadığını gösterir. Onlar "erotik sorunlarda olanaklı olduğu ölçüde bilgisiz yetiştirilirler" ve "derin bir utanç duygusu ile" doldurulurlar, ama birdenbire "evlilik yoluyla olgusallığın ve bilginin içerisine fırlatılırlar — tam olarak en sevdikleri ve saydıkları erkek tarafından! Aşkı ve utancı bir çelişkide yakalamak, ve tanrı ve hayvanın beklenmedik komşuluğu karşısında haz, teslim olma, ödev, acıma, yılgı ve kim bilir başka neleri aynı zamanda yaşamaya zorlanmak! Böylelikledir ki hiçbir eşiti olmayabilen bir ruhsal düğüm bağlanmıştır." Nietzsche bunun kadınları gözlerini kendilerine kapamaya götürdüğünü düşündü. "Genç kadınlar yüzeysel ve düşüncesiz görünmek için çok çabalar. En inceleri bir tür yapmacık terbiyesizlik gösterir."

Kadınlar üzerine tartışmasında bile, Nietzsche en iyi pasajlarında tarihsel baskıların insanlara nasıl roller dayattığının ve yerden yere ve zamandan zaman değişiklik gösteren tikel durumlara karşılık olarak maskelerin nasıl takılabileceğinin bilincindedir. Ve sık sık maskelerden ve rol oynamadan herhangi bir yanlış arama tutumu göstermeden söz eder. Ama en iyi pasajlarında bile kadınlara karşı tutumu babacadır. Bilge kadınlara karşı ne denli sevecen olunsa yetmeyeceğini söyler, ve biri ona "Sevecenlik kahrolsun! ... kadınların daha iyi eğitilmeleri gerek!" diye bağırdığı zaman bilge şöyle yanıtlar: "Erkeklerin daha iyi eğitilmeleri gerek!" (68). Ve 71'inci Kesim şöyle sonlanır: "Özet olarak, kişi kadınlara karşı ne denli sevecen olsa azdır."

28 ➤➤➤ Nietzsche maskelere ve rol oynamaya karşı yargılayıcı olmayan tutumunu "entellektüel duyuncu" kutlaması ile nasıl uzlaştırabilir? Bu *Sevincin Bilimi*'nin 2'nci Kesiminin başlığıdır ve orada şu çıkarsamayı ileri sürer: *"İnsanların büyük çoğunluğu* ilkin kendilerine en son ve en pekin yandaş ve karşıt nedenlerin bir açıklamasını vermiş olmaksızın şuna ya da

buna inanmayı ve ona göre yaşamayı küçümsenebilir görmezler." Aynı kitapta ve başka yazılarında bu temanın geliştirildiği başka birçok pasaj vardır: "Ama iyi-yüreklilik, incelmişlik, ya da deha benim için nedir, eğer bu erdemleri taşıyan kişi inancında ve yargılarında gevşek duygulara göz yumuyorsa, ve pekinlik için isteği en iç özlemi ve en derin sıkıntısı olarak, daha yüksek insanları daha aşağı olanlardan ayıran şey olarak açıklamıyorsa."

Gerçekte, "pekinlik isteği" Nietzsche'nin demek istediği şey için en iyi deyim değildir, ve bunun böyle olduğunu bağlamın kendisi, yukarıda 23'üncü Kesimde *Karşı-İsa*'dan, ve *Sevincin Bilimi*'nin kendisinin 347'nci Kesiminden alıntılar gösterir. 347'nci Kesime "İnananlar ve inanma gereksinimleri" başlığı verilir, ve Nietzsche burada inanç gereksiniminin bir zayıflık belirtisi olduğunu ileri sürer, ve eleştirisinin kapsamına "bugün kendini çok sayıda insan arasında bilimsel-pozitivist bir biçimde boşaltan o dürtüsel pekinlik istemi" de alınır. Nietzsche'nin 2'nci Kesimde saldırdığı şey karşıçıkışları irdelemeyi gözardı edenlerin rahatlatıcı inancalarıdır, ve onun gözünde "daha yüksek insanları" ayırdeden şey gerçekte anlıksal temizlik için istektir. Kişi kendine inançlarından yana ve onlara karşı konuşan şeyin bir hesabını vermelidir, ve *"sorgulamaksızın*, böyle sorgulamanın özlemi ve esrimesi ile titremeksizin, sorgulayan kişiden en azından nefret etmeksizin" yaşamak, "bu benim *küçümsenebilir* olduğunu duyumsadığım şeydir." Ama burada, 2'nci Kesimde bile Nietzsche'nin vargısı "her insanın salt insan olduğu için bu duyguyu taşıdığını" sanmanın "budalalık" olduğudur. "Bu benim türesizlik tipimdir."

Nietzsche'nin kızgınlığını daha önce çözümledik. Sürekli sorgulamasının öylesine acıyı gerektirmesi nedeniyleydi ki, sürekli olarak deniz tutmasına yakalanmasına karşın ardarda yolculuklara çıkan bir kaşifin duyumsayabileceği gibi, böyle dayanıklılıktan yoksun olanların küçümsenebilir olduklarını duyumsadı. Ama sonra kendisi bunun usauygun olmadığını anladı.

Geriye Nietzsche'nin öylesine büyüttüğü entellektüel dürüstlük ve içtenliğin[20] kendi maskeler felsefesi ile nasıl uzlaştırılabileceği sorusu kalır. *Sevincin Bilimi*'nin "İyi Duyunçlu Hayvan" başlığını taşıyan 77'nci Kesimi bölümsel bir yanıt sağlar. "Güney Avrupa'da haz veren herşeydeki kaba öğe ... (örneğin Rossini ve Bellini) ... gözümden kaçmaz, ama bu bana Pompei içinden yürüyüşte" ve "herhangi bir eski kitapta karşılaşılan kabalıktan daha iğrenç gelmez. Nasıl mı? Hiçbir utanma duygusu olmadığı ve kaba herşey soylu herhangi birşey gibi ağırbaşlı ve kendinden emin göründüğü için mi? 'Hayvanın herhangi bir insan denli hakkı vardır. ... Ve sen de, sevgili dostum, herşeye karşı henüz bir hayvansın!'" Ama bunların maskelerle ilgisi nedir? Birkaç satır sonra şunları okuruz:

[20]Bu bölümde tartışılmayan ilgili kesimler şunları kapsar: *Human*, 109; *Dawn*, 84 and 511; *Gay Science*, 99, 107, 110, 114, 159, 319, 329, 335, 356-59, 366, 368, 373-74; *Beyond*, 26, 31, 34, 227, ve 330; ve *Revaluation*'a önsöz (*Portable Nietzsche*, s. 568).

> Halksal olan ve halksal kalan şey maskedir. Bu yüzden maskeleme öğesine karşıkışta hiçbir anlam yoktur. ... Ve antik yaşama gelince! Maskelerden duyulan hazzı ve herhangi bir tür maskeyi kullanmadaki duyunç rahatlığını anlamadığımız sürece ondan ne anlayabiliriz! Antik tinin banyosu ve tazelenmesi buradadır; ve belki de antik dünyanın ender ve yüce karakterleri bu banyoya kaba halktan bile daha çok gereksinirlerdi.

Tümcenin o son yarısında dile getirilen temanın uzunlamasına geliştirilmesi gerekecektir çünkü Nietzsche'nin maskeler felsefesinin üçüncü büyük sorununu oluşturur. Ama Nietzsche'nin vidanın bu son çevrilmesinden önce bu kesimde vurgulamak istediği nokta maske kullanmada yanlış hiçbirşeyin olmadığıdır, yeter ki kişi ne yaptığını *biliyor* ve ondan hoşlanıyor olsun — ve seyirci de onu biliyor ve ondan hoşlanıyor olsun. Bu okuma bu pasajın vargısı tarafından doğrulanır.

> Alman müziğindeki kaba bir hava beni anlatılamayacak denli rahatsız eder. Burada bir utanma duygusu vardır; sanatçı kendini kendi gözünde alçaltmıştır ... onunla birlikte utanırız.

Daha da önemlisi, bu okuma *Sevincin Bilimi*'nin 361'inci Kesimi ve önsözünün son kesimi tarafından da desteklenir ve Nietzsche bunu küçük değişikliklerle son kitabının, *Wagner'e karşı Nietzsche*'nin sonunda yeniden yayımladı. Bütün kitap çok güzeldir, ve Sonsöz Nietzsche'nin yazdığı en güzel şeyler arasındadır. Şöyle sonlanır:

> Oh, şu Yunanlılar! Nasıl yaşanacağını biliyorlardı. Bunun için gereken şey cesaretle yüzeyde, kıvrımda, deride durmak, görüngüye hayran olmaktır. ... O Yunanlılar çok yüzeyseldiler — *derinlikten ötürü*. Ve bu tam olarak bizim, tinin biz gözü karalarının yeniden kendisine geri döndüğümüz şey değil midir ...? Biz, tam olarak bu bakımdan, Yunanlılar değil miyiz? Biçimlerin, tonların, sözcüklerin hayranları? Ve öyleyse — *sanatçılar?*

29 ➤➤➤

Bu noktada artık Nietzsche'nin maskeler felsefesi tarafından ortaya koyulan üçüncü büyük sorundan kaçınamayız. Onun "Derin herşey maskeleri sever" deyişini ne yapacağız? Eğer *Öte*'de 40'ıncı Kesimin bu açılış tümcesi yalnız başına dursaydı, onu bir yana atma eğiliminde olabilirdik, ama bu örge *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde ve başka geç çalışmalarda yineleyerek duyulur, ve gerçekte son birkaç sayfada onunla iki kez karşılaştık. Nietzsche açıkça kendisinin maskeleri sevdiğini ve okuyucularıyla oyun oynadığını demek ister. Ama bunu vurgulu olarak ve yineleyerek söylemesine karşın, yorumcularından pekçoğu bu temayı gözardı etmişlerdir.

Bir varsıllıklar bolluğu ile karşı karşıya, *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nden yedi kesimi irdeleyeceğim. İlk ikisi hazırlık gerecini, öteki beşi ana sorunu ele alır.

4'üncü Kesim kimi okurlara şok geçirten bir tümce ile başlar: "Bir yargının yanlışlığı bizim için zorunlu olarak bir yargıya bir karşıçıkış değildir." Şok geçir-

mek yerine, kişi Goethe'nin deyişini anımsayabilir: "Yanlış bir önsav hiç olmamasından daha iyidir"; ve ayrıca yukarıda Gide'den alıntılanan pasajı[21] ve Francis Bacon'ın *Novum Organum*'unun İkinci Kitabının xx'nci beliti: "... gerçeklik karışıklıktan yanılgıdan geleceğinden daha çabuk gelecektir ..." Ama eğer Nietzsche bunun gibi birşey demiş olsaydı, formülasyonu olduğu biçimiyle kabul edilemez olurdu; çünkü bir yargının yanlış olması önesürümü bir karşıçıkıştır, gerçi *zorunlu olarak ezici* bir karşıçıkış olmasa da. Yanılgı anlaşılıp eleştirilmedikçe gerçeklik yanılgıdan doğmayacaktır.

Nietzsche ne demek istediğini açıklamaya geçti: Büyük bir olasılıkla kimi çok yanlış yargılar bizim için vazgeçilemezdir — örneğin, Kant'ın sentetik *apriori* yargılar dediği yargıların kimileri (söz gelimi, her olayın bir nedeni vardır) — ve ayrıca şunu da "ileri sürme eğilimindedir"

> ki, mantığın yapıntılarını kabul etmeksizin, olgusallığı koşulsuzun ve kendine-özdeşin salt icadedilmiş dünyasına karşı ölçmeksizin, dünyanın sayılar aracılığıyla sürekli bir yanlışlanması olmaksızın, insan yaşayamazdı —, ve yanlış yargıları yadsımak yaşamın yadsınması demek olurdu.

Bu düşünceler daha tam olarak dört yıl önce *Sevincin Bilimi*'nin III'üncü Kitabında, özellikle 110-12 ve 121'inci Kesimlerde geliştirilmişti. Nietzsche'nin bilgi kuramının bir tartışmasında bunlar ayrıntılı açımlama ve çözümleme gerektirirdi, ama şimdiki bağlamda bu ve sonraki kesimlerin yalnızca izleyenler için arkatasar olarak getirilmesi gerekir. Burada ilgilendiğimiz şey dünyayı kendilerinden maskeleyenler değil ama kendilerini dünyadan maskeleyenlerdir.

Böylece insanlığın varolabilmek için gereksindiği yapıntılar savını aldatmaca için ve dürüstlük yoksunluğu için koruyucu bir özür olarak kullanmaktan uzak, Nietzsche 5'inci Kesimde "çalışmalarında yeterince dürüst olmayan" felsefecileri eleştirmeye geçer, "gerçi tümü de dürüstlük sorununa uzaktan bile olsa dokunulduğunda erdemli bir gürültü koparsalar da." Arkasında gizlendikleri maskeler, diyebiliriz ki, bir derinlik kanıtı değildir.

> Tümü de sanki gerçek görüşlerini soğuk, arı, tanrısal bir kaygısızlık içindeki diyalektiğin öz-gelişimi yoluyla ortaya çıkarmış ve elde etmiş gibi dururlar ...; oysa bu temelde bir sayıltı, bir önsezi, aslında bir tür "esin"dir — çoğu kez yüreğin isteği ... ki olgunun arkasından aradıkları nedenlerle savunurlar. Onlar ... çoğunlukla ... "gerçeklikler" olarak vaftiz ettikleri önyargılarının düzenbaz sözcüleridir — ve bunu, tam olarak bunu kabul eden bir duyuncun cesaretini taşımaktan *çok* uzaktırlar; bir düşmanı ya da dostu uyarmak için bunun da bilinmesine izin veren cesaretin tadını almış olmaktan, ya da kendi ile alay edecek denli coşkulu olmaktan çok uzaktırlar.

Nietzsche örnekler olarak Kant'ın kesin buyrumunu ve "Spinoza'nın herhangi bir saldırganın yüreğine daha baştan yılgı düşürmek için felsefesine ... zırh ve

[21]Bkz. Kesim 22, 28-30'uncu dipnotlara metinler, ve ayrıca o dipnotlarda alıntılanan gereç.

maske giydirmede kullandığı matematiksel biçimin hokus pokusu"nu verir. Sanırım bu iki örnek iyi seçilmişlerdir, ve zırh ve maske imgesi çok talihlidir. Ama Nietzsche'nin Spinoza üzerine ayrılış yorumu akla Nietzsche'nin kendisini getirir: "Bir hasta çekiniğin bu maskelenmesi ne denli kişisel ürkekliği ve yaralanabilirliği ele verir!" Nietzsche'nin kendi maskelerinin ne denli değişik olduklarını merak etmeye başlarız.

30'uncu Kesim bu soruya ayrılmıştır: "En yüksek içgörülerimiz eğer önceden onlara yatkın ve onlara yazgılanmış olmayanlar tarafından izinsiz olarak duyulurlarsa, birer budalalık gibi ve kimi zaman birer suç gibi gelmelidirler, ve öyle gelmeleri gerekir." Burada Nietzsche açıkça kendi düşüncelerinden söz etmektedir, ve göndermede bulunmayı sürdürdüğü "dışrak ve içrek ayrımı" kendi felsefesi ile aşırı ölçüde ilgilidir. Anlamları duygudaş olmayan ruhlara itici gelecek terimleri bile bile mi seçtiği merak edilebilir— üstelik o anlamı kesinlikle reddettiği zaman bile. *Putların Alacakaranlığı*'nın altbaşlığı özellikle açık bir örnek sağlar: "Bir Çekiçle Felsefecilik Nasıl Yapılır." Nietzsche'ye duygudaş olmayanların birçoğu henüz demek istediğinin bir balyoz olduğunu ya da en azından şeyleri parçalamaktan söz ettiğini sanırlar. Ama iki sayfadan daha az olan kısa önsözünde ne demek istediğini tam olarak açıklar:

> Burada soruları bir kez de bir *çekiçle* sormak, ve belki de şişkin bağırsaklardan söz eden o ünlü boş sesi bir yanıt olarak duymak — kulaklarının arkasında bile kulakları olan biri için, yaşlı bir ruhbilimci olan benim için nasıl bir hazdır ... ölümsüz putlara burada bir çekiçle sanki bir diyapazonmuş gibi dokunulur.

Almanca'da tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi *Umwertung aller Werte*-dir. Ama Nietzsche'de bir de *Umwertung der Worte*, sözcüklerin bir yeniden değerlendirmesini buluruz. Pekçok durumda yöntemi aynıdır. Dışrak anlamları bir yabanıllık tınısı veren ama gerçekte demek istediğinin incelik, duyuş ve anlayış gerektiren bambaşka birşey olduğunu açıkça söyleyen belgiler yaratır. "Güç istenci" ve "iyinin ve kötünün ötesi" de "tehlikeli olarak yaşamak"tan,[22] "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nden ve "üstinsan"dan daha az olmamak üzere çarpıcı örnekler sağlarlar. Niçin, diye sorulabilir, bu ikircim, bir yanda reddedilen ama gene de birçok okur tarafından ve daha da büyük bir sayıda okur-olmayan tarafından görünüş değerinde kabul edilen bir dışrak anlam ve öte yanda açıkça niyetlenen ama Nietzsche'nin kabul ettiği gibi pekçok okur tarafından ve okur-olmayan tarafından gözden kaçırılan bir içrek anlam arasındaki bu ayrılık olmalıdır?

Yüzeysel okurları onu yanlış anlamaya götürmek zorunda olan bir yolda yazdığı konusunda kendisi yineleyerek diretti. Ama bunu niçin yaptı? *Şafak* için önsözünde belirttiği gibi *rück- und vorsichtig* okunması gerektiğinde diretti:

[22]Bkz. *Gay Science* 283 ve, bir yorum için, bkz. Kaufmann, *From Shakespeare*'de "Nietzsche and Rilke"nin son bölümü.

irdeleyerek ve dikkatle [*with consideration and caution*] — ama sözel olarak "arkaya" ve "öne" demek olan iki önekin zıtlığı önce ve sonra geleni dikkate alarak okunması gerektiğini imler, yalnızca aynı sayfa üzerinde ya da aynı kitapta değil ama başka kitaplarında da. *Soyağacı*'na önsözünün sonlarına doğru belirttiği gibi:

> Eğer bu kitap kavranması olanaksız ve kulağa çatlak gelirse, bana öyle görünüyor ki hata zorunlu olarak benim değildir. Yeterince açıktır, ama ilkin erken yazılarımın okunmuş ve bunu yapmak için belli bir sıkıntıya girilmiş olduğu varsayımı üzerine, ki bunun yapıldığını varsayıyorum — çünkü özümsenmeleri gerçekten de kolay değildir.

Buna karşın, Nietzsche'nin belli yanlış anlamalara yol açtığı bir anlam vardır. Niçin? En azından belli bir düzeye dek bu konuda kendi gözlemleri birer ussallaştırmadır. Yeniden değerlendirdiği imgeler

> o iç gölgeler alanından gelmişlerdir ki, orada felsefecinin ve insanın çoktandır üstesinden gelmiş olduğu şey zamansız ve tensiz varlığını sürdürüyordu. Ve bu imgeler tarafından tutuşturulan çağrışımlarda, Nietzsche'nin kendi ikircimsiz olarak anlatılan isteğine karşı, düşünürün yendiği iblisin zehirini ayırdederiz. O iblisin başını morarttı, ama iblis onun topuğunu morarttı.[23]

Anlatmak istediğim şey imgelerin bilerek seçildiği değil ama Nietzsche'nin bilinçaltından fışkırdıklarıdır. *Ecce Homo*'da *Zerdüşt*'ü tartışmasında Nietzsche'nin kendisi şunu vurgular:

> Birdenbire, betimlenemez bir pekinlik ve incelikle, birşey *görülür*, işitilir olur. ... Kişi işitir, aramaz. ... Hiçbir zaman bir seçme yapmadım. ... İmgenin ve eğretilemenin kendiliğindenliği herşeyin en tuhafıdır. ...

Bir şair olarak ve o denli de bir felsefeci ve ruhbilimci olarak, Nietzsche hiç kuşkusuz eleştirel güçlerini o pasajda *esin* dediği şey ile ilişkilendirdi. İleri sürdüğüm şey yalnızca dışrak anlamlarını reddettiği imgelerin ve eğretilemelerin kendiliğinden ortaya çıktıklarıdır.

Açıktır ki, bunların tümü de Nietzsche'nin anlaşılması için, ya da, eğer dilerseniz, *onun* anlığının keşfi için birincil önemdedir. Ama genel olarak anlığın keşfine büyük bir katkıda bulunur mu? Yoksa durumu kuraldışı mıdır?

Öte'nin 40'ıncı Kesiminde, ki her anlamda burada irdelemekte olduğumuz yedi kesimin özeğidir, Nietzsche kendi durumunun hiçbir biçimde kuraldışı olmadığını imleyen kimi yaygın genellemelerde bulunur.

> Derin herşey maskeleri sever: en derin olan ise imge ve alegorilerden bile nefret eder. *Karşıttan* daha azı olan birşey bir tanrının utancı için uygun bir örtü olamaz mıydı?

Bu kesimin başlangıcı budur. •öyle sonlanır:

[23]Kaufmann, *From Shakespeare*, "Philosophy versus Poetry," Section 5.

> Ve onu istemediğini varsayalım, gene de bir gün buna karşın orada bir maskesinin olduğunu, ve bunun iyi olduğunu anlayacaktır. Her derin tin bir maskeye gereksinir: daha da ötesi, her derin tinin çevresinde sürekli olarak bir maske büyür, ve bunun nedeni her sözcüğün, her adımın, verdiği her yaşam belirtisinin sürekli olarak yanlış, yani sığ yorumudur.

Kişinin ilk tepkisi hemen hemen bunun saçma olduğu, Nietzsche'nin sorununun olağandışı olduğu, belki de bu pasajların bile bir ekşi üzüm sorununu temsil ettiği biçiminde olmak zorundadır. Yanlış anlaşıldığını gören bir yazar bunun iyi ve yalnızca derinliğinin bir sonucu olduğu yolunda karşı çıkabilir. Ama böyle her tepki yalnızca bir kez daha Nietzsche'nin en iyi içgörülerinin bir bölümünün yüzeysel olarak okunduğu zaman "budalalıklar gibi gelmesini" örnekler. Gerçekte bu pasajlar *derindirler*.

Bunu göstermenin en iyi yolu bir açıklamaya girişmeden önce birkaç örnek vermek olabilir. Belki de en çarpıcı örnek babasının ölümünün öcünü alma niyeti tarafından gerektirilenlerin çok çok ötesinde sürekli olarak maskeler takan Hamlet'tir. Başkaları ile oynarken ve onu nasıl yanlış anladıklarını görürken açıkça haz ya da bir rahatlama duyar.

Shakespeare'in kendisi daha az olmamak üzere duruma bir örnektir. Bir anlamda tüm oyunları maskelerdir ve bunlarda kendi görüşlerini öylesine başarılı olarak gizler ki, yorumcuları bugüne dek onlar konusunda anlaşmış değildirler. 154 sonelik dizisi daha az bilmecemsi değildir. Gene de, eğer bir yazarın insanlar konusunda ve olaylar konusunda duyduklarını tam olarak durulaştırma gücü olmuşsa, bu Shakespeare'den başkası değildir. Açıktır ki, deneyimlerini ve görüşlerini okurlarına iletmek için tüketici bir istek tarafından etkilenmiş değildir.

Goethe, eğer çalışmasını bir bütün olarak alırsak, eşit ölçüde açık bir durum sunmaz. Gene de bir söyleşide şunları söyledi:

> Hemen hemen otuz yıldır kendilerine Blocksberg'in süpürgeleri ile ve maymunun cadının mutfağındaki söyleşisi ile eziyet ettiler ... ve bu dramatik-nükteci saçmalığın yorumu hiçbir zaman çok fazla iyi gitmedi. Aslında kişi kendini bu tür şakalara gençliğinde daha sık kaptırmalıdır.[24]

Burada *Faust*'un Birinci Bölümünden söz ediyordu. İkinci Bölümü bitirdiği zaman, ki gerçekte yorumculara oldukça büyük sıkıntılar veren çok daha fazla pasaj kapsar, elyazmasını ölümünden sonra yayımlanması için yönergelerle mühürledi ve sabırsızlıkla beklenen vargıyı açıklamayı ya da dostları ile bile tartışmayı istemedi. Açıktır ki, birincil olarak okurlarına birşey iletmek için yazmadı.

Franz Kafka öylesine açık bir örnek sağlar ki, sorunun özünü anlamak için çabalamak gereksizdir. Sofokles genellikle bu ışıkta görülmez, ama inanıyorum ki o da Nietzsche'nin genellemelerini destekler. *Tragedy and Philosophy* başlıklı

[24]Bkz. Kaufmann, *From Shakespeare*, Chapter 5, Section 5.

çalışmamdaki iki uzun bölümde ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığım şey "Sofokles'in çok fazla övülmüş ve çok az anlaşılmış olmasıdır. Durum tipiktir. Sonu gelmez yanlış anlamalar ölümsüzlüğün bedelidir."[25]

Sofokles aslında Nietzsche'nin aşırı önerisini akla getirir: *"Karşıttan* daha azı olan birşey ... uygun örtü olamaz mıydı?" Aeskhilus ve Euripides'in tersine, onun uylaşımsal olarak dindar olduğu biçimindeki olağan görüşü düşünüyorum; ayrıca eleştirmen kuşaklarının onun son oyununun, *Ödipus Kolonus'ta*'nın hayranlık verecek denli neşeli ve dingin olduğu yolundaki inanılmaz görüşlerini.

Başka sanatlardan da olmak üzere daha başka örnekler getirmek yerine, belki de kısa bir açıklama vermeye girişebilirim. Belli bir düzeye dek Nietzsche'nin görünürde paradoksal savları gerçekte tanım gereği doğrudurlar. "Derin" kolayca erişilebilir olmayan ve genellikle tüketilemez de olan anlamında derin demektir. Tüm demek istediğini ilk bakışta veren bir yazar, tanım gereği, derin değildir. Bundan hiç kuşkusuz bulanık ve güç olmanın derinliğin kanıtı olduğu sonucu çıkmaz. Derin olan aydınlatıcı da olmalıdır, ve tüketilemezlikten söz ederken denmek istenen şey hiçbir biçimde tümü olmasa da birçok değişik okumanın yalnızca metin üzerine değil ama ayrıca insan koşulu üzerine de bir aydınlanma getirdiğidir. Güçlük derinlikten ayırılamaz olduğu için ve aralarında kendi yorumlarını yayımlayanlar da olmak üzere pekçok okur güç metinleri ele alma konusunda yeterince donatımlı olmadıkları ve bir kural olarak yazarın ele aldığı deneyimlerin birinci elden bir bilgisinden yoksun oldukları için, sonu gelmez yanlış anlamalar ölümsüzlüğün bedelidir.

İki daha öte irdeleme Nietzsche'nin savlarını destekler. Derin yazarlar yazmaya birkaç önermeyi iletmek için duydukları çok güçlü istek tarafından değil ama dahaçok düşünceleri olduğu gibi duyguları da içeren kimi rahatsız edici deneyimlerle başa çıkma gereksinimi tarafından itilirler. Birincil kaygıları başkaları ile değil ama kendileri iledir. Sofokles ve Shakespeare'in sahne için yazdıkları, Sofokles'in yıllık yarışmada her zaman birinci ya da ikinci geldiği, ve Shakespeare'in oyunlarının parasal başarısına ilgisiz olmadığı söylenerek karşı çıkılabilir. Ama Shakespeare giderek matbaalar için oyunlarının sağın metinlerini hazırlamakla bile tasalanmadı, yayımları ile çok az kaygılanmış görünür, ve gene de oyunlarına herhangi bir seyircinin bir iki performanstan alabileceğinden çok daha fazlasını, aslında herhangi birinin bir oyunu birçok kez okumaktan ve görmekten elde edebileceğinden çok daha fazlasını koydu. Oyunların derinliği Shakespeare'in onlara parasal başarı için gerekli olandan çok daha fazlasını koyması olgusuna bağlıdır. Benzer olarak, hiçbir Atinalı seyirci bir trajediyi bir kez ya da belki de iki kez seyrettikten sonra Aeskhileus'un, Sofokles'in ya da Euripides'in başyapıtlarının herhangi bir tam anlayışına erişemezdi. Büyük koral odelerden kimilerinin söylendiğini imgeleyin ve kendinize onların ne kadarını anlayabileceğinizi sorun.

[25]41'inci Kesimin sonu.

Dahası, en derin yazarlar toplumlarına derin bir biçimde yabancılaştılar ve başkalarının değil ama kendilerinin ölçünlerini karşılamaya çalıştılar. Kendilerini doyurmaya çalışıyorlardı. Bu düşünce yabancılaşmanın belirgin olarak modern bir fenomen ve kınanabilir olduğu yolundaki halksal anlayışa karşı işler. Ama bu anlayış savunulabilir değildir.[26] Euripides ve Kafka'nın, Kierkegaard ve Nietzsche'nin derinden yabancılaşmış oldukları hemen göze çarpar; ama Sofokles ve Shakespeare de öyleydiler. Eğer öyle olmamış olsalardı, ve eğer çağdaşlarını doyurmakla yetinmiş olsalardı, yapıtlarına çağdaşlarının almaları olanaklı olmayan öylesine çok şeyi koymaları için hiçbir neden olmazdı; ve bu Dante ve Goethe için, ve Nietzsche'nin deyimini kullanırsak, "her derin tin" için de geçerlidir. Ya da eğer *Geist "anlık/mind"* olarak çevirirsek, "her derin anlık" için. Ve derin anlıkları anlamamıza yardım eden şey anlığın keşfine bir katkıdır.

Aslında, derin olanlar ve olmayanlar diye iki tür insan yoktur; tersine, daha önce belirtildiği gibi, insanlık bir süreklilliktir, ve bu gözlemler genel olarak insanlığın durumu üzerine belli bir ışık düşürürler. Kişinin yalnızca başkalarının ölçünlerini karşılamaya çalışma, onları hoşnut etme ve hemen kabul görmeyi umma, ya da içinde kendini bulduğu kümenin klişelerinde ya da geçici uylaşımında karar kılmaksızın kendi en ayırdedici deneyimleri, duyguları ve düşünceleri ile başa çıkmaya çalışma gibi iki seçeneği vardır. Başka bir deyişle, iki tür maske arasında seçim yapabilir. Birincisi deneyimlerimizde ve bizde benzersiz olanı yalnızca başkalarından değil ama kendimizden de gizler; ikincisi bütünüyle kendi başına büyür, "ve bunun nedeni her sözcüğün, her adımın, her yaşam belirtisinin ... *sığ* yorumudur." Pekçok insan maskeleri yalnızca gerçekte kendini sakatlamayı içeren ilk seçimle ilişkilendirir.

270'inci Kesimde Richard Wagner'den söz edilmemesine karşın, Nietzsche söz konusu kesimi *Wagner'e Karşı Nietzsche*'de "Ruhbilimci Sesini Yükseltiyor" bölümünde kullanacak denli beğendi. Belli küçük biçemsel değişiklikler içeren son biçimden alıntılayacağım:

> Derin acı çekmiş her insanın tinsel bulantısı ve kendini beğenmişliği — ki hemen hemen kişinin acıyı *ne denli* derinden çekebileceğinin düzeyini belirler — baştan sona içine işleyen ve onu renklendiren tüyler ürpertici pekinliği, acıları dolayısıyla *daha çoğunu* bilmesi ... "yeni başlayan"ın, hemen hemen kurban edilenin ... bu kibiri acıma gösteren ve yapışık ellerle temasa karşı, ve acı çekmede onun bir dengi olmayan tüm başkalarına karşı kendini korumak için gerekli her tür örtüyü bulur. ... En inceltilmiş örtülerden biri Epikürcülüktür ve acıyı kaygısızca alan ve hüzünlü ve derin herşeye direnen beğeninin belli bir gösterişli cesaretidir. "Neşeli insanlar" vardır ki neşeyi kullanırlar çünkü ondan ötürü yanlış anlaşılırlar — yanlış anlaşılmayı *isterler*. "Bilimsel insanlar" vardır ki bilimi kullanırlar çünkü neşeli bir görünüş verir, ve çünkü bilimcilik bir insanın yüzeysel olduğunu imler — başkalarını bu yanlış çıkarsamaya ayartmayı *isterler*. Özgür,

[26] Bkz. Kaufmann, *Without Guilt and Justice*, Chapter 6: "The Need for Alienation."

> arsız ruhlar vardır ki temelde kırılmış, iyileştirilemez yürekler olduklarını gizlemeyi ve yadsımayı isterler — Hamlet'in durumu; ve o zaman giderek aptallık bile kutsanmamış, çok fazla pekin bir bilgi için maske olabilir.[27]

Öte'de bu kesimin sonunda bir tümce daha vardı: "Bundan şu çıkar ki 'maske'ye saygı duymak ve yanlış yerde ruhbilime ve meraka kapılmamak daha ince insanlığın bir özelliğidir." Sonraki yayımda bu vargı atıldı, ve Nietzsche hiç kuşkusuz kişisel ilişkilerde maskeye saygı duymadan yana çıkacak olsaydı bile, sanırım ruhbilim için sınırlar koyma gibi bir istek duymuyordu.

289'uncu Kesim şöyle başlar: "Bir çekiniğin yazılarında kişi her zaman ıssız bölgelerin yankısından da birşeyler işitir. ..." Ama burada en ilgili olan yer bu kesimin ikinci yarısıdır:

> Çekinik herhangi bir felsefecinin — her felsefecinin herşeyden önce bir çekinik olduğunu varsayarak — gerçek ve son görüşlerini kitaplarda anlatmış olduğuna inanmaz; kişi kitapları tam olarak içinde 'sakladıklarını' gizlemek için yazmaz mı? Aslında, bir felsefecinin "son ve gerçek" görüşleri olmasının olanaklı olup olmadığından kuşkulanacaktır. Her felsefe o denli de bir felsefe gizler; her görüş o denli de bir saklanma yeridir, her sözcük aynı zamanda bir maskedir.

Açıktır ki bu tüm felsefe profesörleri için geçerli değildir, çünkü çoğu okullarda gezerler ve hiçbir biçimde çekinikler değillerdir. Daha az açık olan şey bunun Nietzsche dışındaki felsefecilerden ne kadarı için geçerli olduğudur. Ve ne düzeye dek Nietzsche için geçerlidir? Gördük ki sözcüklerinden birçoğu aslında maskelerdir; ama *her* sözcük o denli de bir maske midir? Kesinlikle değil. Ve kişi gerçekten de kitapları 'sakladıklarını gizlemek' için mi yazar (bir bildirim ki en azından bölümsel olarak sözcükler üzerinde bir oyun tarafından esinlendirilmiştir: *um zu verbergen, was man bei sich birgt*)?

Burada alıntılanan pasaj ayrıca kendine göndermelidir. Kendini çok fazla ortaya serdiğini duyumsayarak, çekinik felsefeci yalnızca oynayan ama hiçbir enson ve gerçek görüşü olmayan yaratanın maskesini takar. Bu Nietzsche'nin üstlendiği karakterlerden, maskelerinden ya da rollerinden biridir ki şimdi bu sonra da şu pencereden dışarı bakar ve herşeyi sorgular. Ama bu demek değildir ki gerçekten zamanın çoğunda bu rolü gerçekten oynamaz.

Hiç kuşkusuz, görüşleri vardı ve arada bir onları diri ve güçlü olarak anlatırdı, ama görüşlerini geçici olarak ve "son" olmayarak ele almayı bir onur sorunu olarak gördü. Tümü de sorgulanabilirdi, ve yazdığı kitapları yazmada önem verdiği şey bütününde bizi görüşlerini kabul etmeye inandırmak değil ama dahaçok — Gotthold Ephraim Lessing'in tininde — bizi uyandırmak, sarsmak ve kendimiz için düşünmeye götürmekti. "Nokta"? Hayır, hiç kuşkusuz değil. Nietzsche kitapları birinin şiirler yazması gibi, ya da Rembrandt'ın kendi portrelerini yapması

[27]Bkz. kadınlar üzerine, yukarıda kesim 27'nin sondan bir önceki paragrafının sonunda alıntılanan gözlem.

gibi yazdı, sonunda başkalarının nasıl tepki gösterebileceği konusunda çok kaygılanmaksızın.

Nietzsche'nin irdelemekte olduğumuz maske pasajlarından kimilerinde söyledikleri sanatsal olmayan ve şiirsel olmayan birçok felsefeci için olmaktan çok büyük sanatçılar ve şairler için geçerlidir. Ama meslekten sanatçı ya da şair ya da felsefeci olmayan birçok insan için de geçerlidir. Her tür öz-anlatım kipini ilgilendirir.

290'ıncı Kesim 289'dan çok daha kısadır ve tam olarak alıntılanabilir:

> Her derin düşünür yanlış anlaşılmaktan çok anlaşılmaktan korkar. Birincisi kibrini incitebilir, ama ikincisi yüreğini, duygudaşlığını; ve bu ikincisi her zaman der ki: "Yazık, niçin benim gibi zorlu günler geçirmeyi istersin?"

Her derin düşünür? Hiç de değil. Ve Nietzsche'nin kendisi söz konusu olduğu sürece, bu ekşi üzümlere yaklaşan bir ussallaştırma olurdu. Ama bir başka maske olsa bile, popüler Nietzsche imgesinden nasıl ayrı olduğu dikkate değerdir. Bu son görüşü müdür? Elbette ki değil. Ama okurlarının çeşitli başka maskeleri de son görüşler olarak kabul etmemeleri gerekir, ve hepsinden önce "bir çekiç ile felsefecilik yapmak" ve "efendi ahlakı," "iyinin ve kötünün ötesi" ve "güç istenci"nin dışrak anlamlarını. Kaba olmaktan öylesine uzaktı ki, tersine Nietzsche bir kusur olarak görülebilecek denli inceydi.

Nietzsche'nin felsefesinin aynalarla oynanan bir oyuna çözündüğünü demek istemekten çok uzağım. Giderek burada alıntılanan ve geçerli bir genelleme olarak kabul edemeyeceğim son kesim bile maskeler konusunda önemli bir gerçekliği gösterir. Sık sık insanlar maskeler takarlar ve anlaşılmaktan korkarlar çünkü başkalarını korumayı isterler.[28] Maskeleri asılsızlık ile bağlayan sığ ahlakçılık böyle inceliklerin üzerinden atlar. Ve yalnızca bir formülasyonun geçerli olup olmadığını ya da bir karşı örnek tarafından çürütülüp çürütülemeyeceğini soran okurlar Nietzsche'nin içgörülerinden birçoğunu gözden kaçırmaya yatkındırlar.

Bir felsefeciydi ve bir felsefeci olarak okunması gerekir. Ama yalnızca bir felsefeci değildi ve yalnızca bir felsefeci olarak okunmaması gerekir. Ayrıca bir ruhbilimci olarak ve bir şair olarak okunması gerekir, ve kitapları sanat yapıtlarıdır.

Felsefi ve sanatsal eğilimler arasındaki gerilimin herkes kadar bilincindeydi. Ama ilk kitabında, *Trajedinin Doğuşu*'nda bile, 14'üncü kesimde "acaba bir 'sanatçı Sokrates'in doğuşu bütünüyle terimlerde bir çelişki midir?" sorusunu sordu. O bir sanatçı Sokrates idi, ve *Soyağacı* üzerine yorumumda çileci ideallerin anlamı üzerine uzun denemede bu temanın nasıl ele alındığını ve sonunda 25'nci Kesimde büyük ölçüde aynı vargıya getirildiğini göstermeye çalıştım.

Doğuş'un 1886'daki ikinci yayımı için bir önsöz olarak kullandığı görkemli "Bir Öz-Eleştiri Girişimi"nde anıştırdığı gibi, yaratıcı yaşamı boyunca Nietzsche felsefe ve bilimi de içine almak üzere bilgi için çabaya sanat perspektifi içinden,

[28]Bkz. yukarıda 15'inci dipnottaki son alıntı.

ve sanata bilim perspektifi içinden baktı. Ama ayrıca diyebilirdik ki hem sanata hem de felsefeyi olduğu gibi ruhbilimi de içermek üzere bilime bir ruhbilimci olarak baktı — ama o denli de bir büyük sanatçı olan bir ruhbilimci olarak.

Nietzsche'nin maskeler felsefesinin oldukça duygudaş bir açıklamasını vermeye çalıştım ve onun "Derin herşey maskeleri sever" savını savundum. Gene de görüngü ve olgusallık arasındaki örtük ikiciliği ile maske imgesi hiç kuşkusuz sorgulanabilirdir. Belki de — Nietzsche'nin kendisinin birçok geç pasajda imlediği gibi — yalnızca görüngüler vardır ve arkalarında enson olgusallık diye birşey yoktur; belki de yalnızca bir akış vardır ve hiçbirşey gerçekten dayanıklı değildir; ve belki de hiçbir 'kendi' yoktur. Belki de bireylerin hiçbir özleri ya da doğaları yoktur; ve eğer olsaydı, görevlerinin onun üstesinden gelmek olacağı söylenebilirdi. Belki de tüm dayanıklı konumlar maskelerdir ve son değildirler. Bu soruları getiren şey Nietzsche'nin derinliğinin parçasıdır. Onlara bu üçlünün son bölümünde geri döneceğiz: "Anlık ve Maske"de.

30 ➤➤➤ Bir felsefecinin Kant'tan Nietzsche'nin olduğundan daha fazla ayrı olabilmesi güçtür. Bu yüzden gene de birçok Alman felsefe profesörünün Nietzsche hakkında kitaplar yazmış ve onu ciddiye almış olmaları şaşırtıcı görünebilir, çünkü bir kural olarak bütün tavırları ve felsefe anlayışları Kant tarafından oluşturulmuştu. Ama 1790'dan sonraki Alman felsefesinin çoğu birçok felsefecinin Kant'ı ve Goethe'yi uzlaştırmaya çalışmış olduklarının anlaşılması tarafından aydınlatılmış olsa bile, 1890'dan bu yana ne kadar çok Alman felsefecinin Kant'ı ve Nietzsche'yi uzlaştırmaya çalışmış olduklarını görmek önemlidir.

Hans Vaihinger'in bu yöndeki çabaları bugün de ilginçtir. Erken monografı, *Nietzsche als Philosoph* (1902: *Filozof olarak Nietzsche;* 4'üncü basım, 1916), Vaihinger'in *magnum opusu*, *'Sanki' Felsefesi* (Almanca 1911'de, İngilizce 1924'te) için yolu hazırlamak için amaçlanmıştı. Yazarı kitabın nasıl karşılanacağından korktuğu için yayımı uzun bir süre ertelenen bu kitap insanlığın kurgular için gereksinimi hakkında ayrıntılı bir kuram sundu ve "Nietzsche ve Bilinçli Yanılsama Öğretisi (Yanılsama İstenci)" üzerine büyüleyici bir bölüm kapsıyordu. Vaihinger önde gelen Kant uzmanlarından biriydi, ve uzun bir süredir *Kant-Studien*'in editörlüğünü yapmış ve Kant'tan olduğu gibi Nietzsche'den de çok şey almıştı. Çok iyi bir uzman olmakla, gerçek bir katkıda bulundu ve Nietzsche'de onun üzerine yazan pekçok yazarın henüz gözardı ettikleri öğelere dikkati çekti.

Kant ve Nietzsche'yi biraraya getirmeye yönelik pekçok başka girişimin uzaktan bile olsa karşılaştırılabilir bir ilginçliği yoktur. Çağdaş deneyimin ışığında — Thomas Mann'ın Nietzsche üzerine çok değişik bir deneyimler kümesine göndermede bulunan kısa monografında kullandığı bir deyimi kullanırsak — moda

olduğu ve öğrenciler onu okuduğu için profesörlerin Nietzsche'yi ne denli sık ele aldıkları açıktır. Ama pekçok profesör saygıdeğer olmayı da ister. Birleşik Devletler'de, 1960'tan başlayarak, bu Nietzsche'yi analitik felsefeye benzeştirmek demekken, Almanya'da ise uzun bir süre Kantçı olma anlamına geldi. Ve Aloys Riehl, Georg Simmel, ve Martin Heidegger gerçekte Vaihinger gibi her iki insan üzerine de kitaplar yazdılar. Heidegger'in durumu hiç kuşkusuz biraz karmaşıktır ve sonraki bölümde ele alınacaktır.

Martin Buber de bu perspektifte görünebilir. *The Library of Living Philosophers*'da "Özyaşamöyküsel Parçalar"da Buber cildine "Philosophers" başlığı altında kısa bir kesim ekledi ve bunda iki felsefecinin onun varoluşunu nasıl derinden etkilediklerini açıkladı:[29] Kant ve Nietzsche. Bu gerçekte bir Alman felsefeciler kuşağının deneyimi idi. Bununla birlikte, Buber'in bu konuda yaptıkları ayırdedicidir, ve onu son bölümde irdeleyeceğiz.

Karl Jaspers'in felsefesi Kant ve Nietzsche'yi uzlaştırmak için bir başka girişimdir. Özellikle *Nietzsche* (1936) başlıklı kitabında olmak üzere Nietzsche'yi yineleyerek ele aldı, ve bu çalışma Nietzsche'nin yazılarının bütün kütlesinden bir alıntılar bolluğu ile dikkati çekse de, bağlam bütünüyle gözardı edilmiştir. Eğitimimi sürdürürken karşılaştığım bu alıntılar Nietzsche'den beklememiş olduğum şeylere gözlerimi açma konusunda yardımcı oldular; ama yazarın sık sık yalnızca bir tümce ya da daha azı olan bu genel olarak çok kısa alıntıların kitaplardan mı yoksa notlardan mı geldiğine ve erken mi yoksa geç mi olduklarına bile bile dikkat etmemesi çalışmanın sağlamlığını bozar. Böyle alıntı parçacıkları temelde Nietzsche'ye duygudaş olmayan çok çeşitli yollarda kullanılabilir — güncel Fransız Nietzsche yazını bunun birçok örneğini sağlar —, ve Jaspers Nietzsche'yi kendi "felsefecilik" tarzını sunmak için kullandı. Bununla birlikte, Jaspers'in gözünde *filozof* her zaman Kant'tı; ve Nietzsche'nin Kant üzerine sözleri ile karşı karşıya kaldığında, Nietzsche'yi "büyüklük için saygı yoksunluğu" ile suçladı.

Nietzsche'yi Kant'a ya da analitik felsefeye benzeştirmeye yönelik girişimlerin hemen hemen tümünde Nietzsche'nin en köktenci eğilimleri görmezden gelinir, ve özellikle ruh bilimi bile bile gözardı edilmiştir. Eski gelenekler üzerine çalışmalar Nietzsche'nin bu gelenekleri nasıl sorguladığı eşit ölçüde dikkate alınmaksızın sürdürüldü. Büyük bir ayrımla, bu gelişimin en çarpıcı ve etkili örneği Heidegger'dir.

[29]İngilizce çevirideki "entrenched upon my existence" anlatımı "encroached" yerine bir dil sürçmesidir. Almanca (1963) sözcük *eingegriffen*dir.

BÖLÜM ➢ IV

Heidegger'in İnakçı İnsanbilimi ➢➢➢

31 ➤➤➤ Heidegger'in hayranları iki türden ve görüştendir. Kimileri *Varlık ve Zaman*'ı (*Sein und Zeit*, 1927) onun başyapıtı olarak görürken ve yazılarının 1933'ten sonraki selini gözardı ederken, başkaları ise büyüklüğünü tam olarak geç çalışmalarında bulurlar. Çok daha küçük olan ikinci kümeye ait olanlar genellikle tek bir çalışmayı temsil edici bir örnek ya da tartışma götürmez bir klasik olarak seçmezler; ama başkalırnadn büyük bir ayrımla geç Heidegger'in en büyük yapıtı iki ciltlik *Nietzsche* başlıklı çalışmasıdır. Kabaca bin sayfası ile, *S&Z*'tan (e.d. *Sein und Zeit*[1] iki kat daha uzundur. Dahası, geç Heidegger Nietzsche üzerine çeşitli denemeler de yayımladı ve başka birçok kitaba onun üzerine bol bol yorum kattı. Bu yüzden Nietzsche üzerine çalışmasını geç düşüncesinin temsilcisi olarak seçmek usauygun görünür, ve Heidegger'in felsefesinin geç evresinin gelişini hızlandıran şeyin Nietzsche'yi keşfetmesi olduğu ölçüde bu daha da geçerlidir.

Bu son nokta hemen hemen göze çarpmadan geçip gitmiş ve ona hiçbir zaman hakettiği ağırlık verilmemiş olsa da, Otto Pöggeler (1972) bir dipnotta şunları belirtmiştir (s. 106):

> Tanrı "öldü" biçimindeki temel deneyim kendi sözlerine göre Heidegger'i *S&Z*'ın yayımını hemen izleyen yıllarda çarptı. Bu deneyimden kamu önünde ilk kez 1933'te

[1]Almanca başlık sık sık yanlış telafuz edilir. Sesler [İng.]: *zine und tsite* [Tr: *zayn und zayt*]. Heidegger'in 1929'da yayımladığı kitaplar henüz *S&Z* ile birlikte dururlar; geç evre 1933'te başlar.

söz etti; rektörlük söylevi *Alman Üniversitesinin Kendini Doğrulaması*'nda (Breslau, yıl yok) şunları söyler: "Ve eğer en iç insansal Varlığımızın [*Dasein/human Being*] kendisi büyük bir dönüşümle yüz yüzeyse, ve eğer son Alman felsefecisi, tutkuyla Tanrıyı arayan Friedrich Nietzsche 'Tanrı öldü' demişse — eğer ciddi olarak varlıklar arasında modern insanın bu terkedilişi üzerine davranmak zorundaysak ..." (s. 12).

Otuzlarda Heidegger bu deneyimi büyük yaratıcıların yaratıları üzerine meditasyon yaparak karşılar (ki bu yaratıcılara hiç kuşkusuz bir sakınmanın karşılık düşmesi amaçlanır) ...

Heidegger Nietzsche'nin "Tanrı öldü" bildiriminden habersiz olamazdı; hiç kuşkusuz öğrencileri ve meslektaşları o *S&Z*'ı yazarken ondan haberdardılar. Ama bu düşünce ancak çok sonraları onu "temel bir deneyim" olarak etkiledi. Bu kendinde *S&Z*'ın aralarında Sartre ve kitabın başka hayranları da olmak üzere pekçok okuyucu tarafından yanlış anlaşıldığını düşündürür. Vurgulu olarak, kitap bir ateistin çalışması değildi. Gerçekte, Heidegger'in Nietzsche'nin bildiriminin deneyimine geç bir tarihe dek hazır olmamasının nedeni açıktır ki henüz kendi Hıristiyan arkatasarında kendini büyük ölçüde evinde hissetmesiydi. Bu nokta için *S&Z*'taki iç kanıt altıncı savım için uslamlamalarımı sunacağım zaman irdelenecektir (Kesim 40'ta). Ve bu bölümün ilk yazılışı sırasında elimdeki tüm kanıt buydu. Daha sonra Heidegger'in 19 Ağustos 1921'de Karl Löwith'e yazdığı yayımlanmamış bir mektubu buldum.

Löwith bir başka Heidegger öğrencisi ile " 'felsefemin' 'doğru' yorumu üzerine" bir tartışma yapmıştı. Tartışmaları, diyordu Heidegger, her ikisinin de onu "Nietzsche, Kierkegaard, Scheler ve başka yaratıcı ve derin felsefeciler"e karşı ölçmeleri gibi "temel bir yanlışlık" üzerine dayanıyordu. "Bunu yapmada özgürsünüz, ama eklemek gerek ki ben bir felsefeci değilim, ve uzaktan bile olsa karşılaştırılabilir herhangi birşey yaptığımı düşlemiyorum; bu benim niyetim değil." Sonraki paragrafta dil oldukça yoğunlaşır ("olgusal" ve "olgusallık" [*"factual" and "factuality"*] yedi kez geçer), ama belirleyici bildirim olabileceği denli durudur: "Kısaca söylediğim şey, bir 'Hıristiyan tanrıbilimci' olmam, benim realitemin parçasıdır."

Hans-Georg Gadamer de Löwith gibi daha sonra Heidelberg'de bir profesör olan ve kendi özel ününü kazanan bir Heidegger öğrencisiydi ve "Martin Heidegger ve Marburg Tanrıbilimi" (1969) başlıklı bir deneme yayımlamıştır; bunda Heidegger'in *Marburger Theologenschaft*'a (tanrıbilimciler birliği) seslenen bir eytişimsel tanrıbilimci tarafından verilen bir konferanstan sonraki tartışmaya nasıl katıldığını anımsar. "Genç Heidegger ... bir ast profesör olarak Marburg'a yeni gelmişti, ve sözlerini sonlandırış biçimi benim için bugüne dek unutamadığım bir anıdır: Tanrıbilimin bir kez daha kendisine geri dönmesi gereken gerçek görevi inanca çağırmaya ve inançta kalmaya yetenekli olacak sözcüğü aramaktır." Gadamer bundan başka "*S&Z*'ın kökensel biçimi [*Urform*] *Marburger Theologen-*

schaft (1924) için bir konferanstı" sözlerini de ekler. Ve sürdürür: "Öğrettiği ne olursa olsun, başlangıç noktasını sağlayan Descartes ya da Aristoteles, Platon ya da Kant olsun ... Heidegger'de daha baştan kendilerini gösteren şeyler tanrıbilimsel sorulardı."

Eğer Heidegger'in "Gymnasium in Freiburg"a girmeden önce "*Jesuitenkolleg in Konstanz*"da okuduğu biliniyorsa, bu pek şaşırtıcı değildir. Hühnerfeld'in (1959, s. 21) belirttiği gibi, "Martin Heidegger'in başına gelen şey henüz saf Katolik ebeveynlerin çok yetenekli çocuklarından pek çoğunun da başına gelen şeydir. Kilise onunla ilgilenme işini üstlenerek onu Constance'da Jesuitlere gönderdi." Hühnerfeld'e göre (s. 40), Heidegger ayrıca doktora söylemini belli bir olgunluğu olan ve kendisinden çok şey öğrendiği Rickert ile değil ama aşağı yukarı hiç bilinmeyen Schneider ile birlikte yazmaya karar verdi, çünkü o da bir Roma Katoliği idi.

Tüm bunlar — Gadamer'in ve Pöggeler'in anlattıkları ve ayrıca Löwith'e mektup — ancak Heidegger'e karşı altı savımı *S&Z* üzerinde yoğunlaşarak yazdıktan sonra dikkatime çarptı. Şimdi zamandizinsel düzeni daha da evirmeyi istiyorum. *S&Z*'ı ele almadan önce, Heidegger'in Nietzsche'yi okuması üzerinde yorum yapmak istiyorum. Bu çok kısaca yapılabilir; önceki bölümlerle belli bir süreklilik getirecektir; ve çok bulanık hiçbirşey içermeyen birkaç sayfada Heidegger üzerine dikkate değer bir anlayış kazanmak olanaklı olabilir.

32 ➤➤➤ Heidegger'in Nietzsche'yi okuması üç çok açık ve yalın ilke üzerine dayanır. İlk olarak Nietzsche'nin kitaplarının değerini düşürmeli ve gözardı etmeliyiz. İkinci olarak, Nietzsche'nin felsefesi onun *Nachlass*'ında, eş deyişle kendisinin yayımlamadığı ve yayımlama için amaçlamadığı notlarda bulunacaktır. Üçüncü olarak, bu notların çoğu da gözardı edilebilir, ve Nietzsche'nin gerçek felsefesi Heidegger tarafından seçilen notlarda bulunacaktır — hemen hemen yalnızca *Güç İstenci*'nden, ki Peter Gast'ın yardımıyla Nietzsche'nin kızkardeşi tarafından yapılan ve kötü bir biçimde yayıma hazırlanan bir seçmedir.

Bu üç ilke ilk olarak Nazilerin kendisine Berlin Üniversitesinde bir kürsü verdikleri bir Nazi profesörü olan Alfred Bäumler tarafından ileri sürülmüştü. Nietzsche'nin yapıtlarının yayım hakkı ölümünden otuz yıl sonra sona erdiği zaman, yayımcı Alfred Kröner 1930'da çalışmaların kullanışlı ve ucuz bir "cep yayımı"nı (*Taschenausgabe*) çıkardı, ve her cilde kendisi ertesi yıl *Nietzsche, Felsefeci ve Politikacı* başlığı altında küçük bir kitap yayımlayan Bäumler tarafından bir arkayazı eklendi. *Ecce Homo*'da (I.3) Nietzsche kendine "anti-politik" demişti, ve Bäumler'in Nietzsche'yi okuması Nietzsche'nin kitapları tarafından hemen hemen her noktada çürütülür; böylece kitapların yalnızca etki yaratmak için yazıldığı ve değerlerinin düşürülebileceği biçimindeki gözüpek ilkeyi kabul etti. Gerçek felsefe *Nachlass*'ta bulunacaktı, yalnızca *Güç İstenci*'nde değil ama ayrıca seçmelerden

Bäumler tarafından "Oluşun Suçsuzluğu" (*Die Unschuld des Werdens*) başlığı altında yayıma hazırlanan iki küçük ciltte de. Ama *Güç İstenci*'ne arka-yazı şöyle başladı:

> *Güç İstenci* Nietzsche'nin felsefi ana çalışmasıdır. Düşüncesinin tüm temel sonuçları bu kitapta biraraya getirilir. Yazarın dizgesel felsefeden hoşlanmaması bu çalışmaya bir dizge denmesinin önüne geçmemelidir.

1930'lar ve 1940'lar sırasında Nietzsche başlıca bu cep yayımlarında okundu, ve Bäumler'in Nietzsche hakkında 1945'ten bu yana hemen hemen hiç kimsenin ciddiye almadığı düşünceleri çok geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı. Raslantısal olarak, yayımcı savaştan sonra bu kullanışlı yayımları yeniden çıkardığı zaman, arka-yazılar konu üzerine hiçbirşey belirtilmeksizin hafifçe kırpıldılar.

Şaşırtıcı olan şey Heidegger'in Bäumler'in yorumlama ilkelerini kabul etmesidir. Hiç kuşkusuz, Bäumler'in Nietzsche'yi okuyuşunu kabul etmedi, ama gerçekte *Güç İstenci*'ne Bäumler'in yaptığından çok daha ağırlıklı olarak dayandı. Kendi *Nietzsche*'sinin birinci cildinin başında, kesinlikle gerçek felsefenin *Nachlass*'ta bulunacağını ileri sürdükten sonra (s. 17), Bäumler'in o çalışmaya arka-yazısını olduğu gibi kızkardeşin aldatıcı ünlü yaşamöyküsünü övdü. Nietzsche'nin kızkardeşi de Bäumler gibi bir Nazi, ve çok önceleri ölmüş olan ve Nietzsche'nin şiddetle karşı çıktığı kocası önde gelen bir anti-Semit idi. *Güç İstenci* konusunda Heidegger olguları açıkça çiğneyerek çalışmanın çoğunlukla "özenle işlenmiş belitler"den (*sorgfaltig ausgearbeitete Aphorismen*) oluştuğunu söyledi, ve *Zerdüşt*'ün yalnızca giriş odacığı iken, *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin felsefesinin ana yapısı olduğu konusunda Bäumler ve kızkardeş ile anlaştı (ss. 19, 21).

Heidegger'in otuzlarda ve kırklarda yazılmış olan *Nietzsche*'sinin 1961'de basılmasından çok önce, *Güç İstenci*'nin gerçek doğasını uzunlamasına ele almıştım (*Nietzsche* başlıklı çalışmama Önsöylemin ilk kesiminde). Daha sonra *Güç İstenci*'ni çevirimde yalnızca tüm bu soruları çok daha tam olarak ele almakla kalmadım, ama ayrıca elyazmalarının doğrudan nasıl göründüklerini göstermek için ve "Eşlemler üzerine Yorum"umda bunların nasıl sorumsuzca yayıma hazırlandıklarını açıklamak için fazladan sekiz eşlem sayfası ekledim. Bundan burada söz etmek gerekiyor çünkü Heidegger'in Nietzsche'ye yaklaşımı neredeyse inanılmayacak bir filolojik ve yöntembilimsel skandaldır.

Daha önce Cilt II'de (s. 44), yönteminin her zaman *Güç İstenci*'nden notları seçmekten oluştuğunu vurgulamıştı. Söylemeye gerek yok ki, Nietzsche'nin daha sonraki kitaplarında bu notlardan yararlanıp yararlanmadığını ve yararlandığında nasıl değişiklikler yaptığını sorgulamadı — ki her zaman sorgulanması gerekir. Ya da Nietzsche'nin daha sonraki kitaplarında edimsel olarak ayrı bir çizgi izleyip izlemediğini sormadı. Çevirimde ben her notun yaklaşık tarihini verme ve dipnot yorumunda kitaplarla karşılaştırma yapma yolunu tuttum. O günden bu yana

Güç İstenci'nde içerilen gereç yeni Almanca eleştirel yayımında elyazmalarında bulunan düzenleme içinde sunulmuştur. Kızkardeş ve Gast tarafından daha dizgesel düzenleme çok daha okunaklıydı ve benzer konuları olan notlara danışmayı daha kolaylaştırıyordu, ama eleştirel yayım Heidegger'in yönteminin nasıl keyfi olduğunu bir kez daha açığa çıkarır.[2]

Heidegger'in okumaları her zaman tüm bağlamı gözardı eder — hiçbir bağlamı yok gibi görünen metinleri yeğler, *Nachlass* notları ya da ön-Sokratik felsefecilerin fragmanları gibi —, ve baştan sona keyfi olan yanlış-yorumların örneklerini yığmak kolay ama anlamsız olacaktır.

Heidegger Nietzsche'yi birçok tanrıbilimcinin ve vaizin kutsal metinlerini okudukları gibi okur, tek bir satır ya da giderek tek bir tümcenin yarısını seçip bağlamı gözardı eder ve onu bir destek noktası olarak kullanır. Heidegger'in *Nietzsche*'sinde bu öylesine açıktır ki, kişi ilgisini çabucak yitirir ve Heidegger'in Nietzsche ile yaptığı şeyin Nietzsche'nin Heidegger için düşünebilecek olduklarından karşılaştırılamayacak denli daha az ilginç olduğu duygusuna kapılmaya başlar. Yanıtı bulmak güç değildir. Ne de Nietzsche'nin özsel olanı söylemesi için bin sayfa gerekli olacaktı.

> *Hıristiyanlığın filolojisi.* Hıristiyanlığın dürüstlük ve türe duygusunu ne denli az eğittiği onun araştırmacılarının yazılarından oldukça iyi görülebilir: Bunlar tahminlerini inaklar gibi nazikçe ortaya sürerler ve kafaları hemen hemen hiçbir zaman bir İncil ayetinin yorumu tarafından dürüstçe karıştırılmaz. Yineleyerek ve yineleyerek derler ki, "Haklıyım, çünkü yazılmıştır," ve arkadan gelen yorum öylesine arsız bir keyfiliktir ki, bir filolojist kendi izleri üzerinde durdurulur, öfke ve kahkaha arasında bölünür, ve kendine sormayı sürdürür: Olanaklı mıdır? Bu dürüst müdür? Giderek terbiyeli midir? [*Şafak*, Kesim 84].

Aralarında *Sevincin Bilimi*'ndeki "Entellektüel duyunç" üzerine kesim de olmak üzere, sürekli olarak Nietzsche'nin kitaplarındaki başka pasajlar akla gelir.

Heidegger'in Nietzsche'yi yorumunun net sonucu daha önce tartışılmıştır (Kesim 16s). Nietzsche'nin Batının son büyük metafizikçisi olduğunu ileri sürer ve

[2]Eleştirel yayım ayrıca çevirimin notlarında daha küçük bir ölçekte gösterdiğim şeyleri doğrular: Karl Schlechta'nın Nietzsche'nin yapıtlarını kendi yayımında bu gereci Cilt III'teki (1956) sunuşunun elyazmalarını aslına bağlı olarak izlediği ve zamandizinsel olarak doğru (s. 1393: "manuskriptgetreu-chronologisch") olduğu savı hayrete düşürecek denli gerçeklikten uzaktı. Metni kızkardeşin yayımına bağlı kaldı ve giderek kızkardeşinyayımının sonundaki özenli notlarda belirtilen düzeltmeleri bile göstermedi; ve Schlechta'nın düzenlemesi, kızkardeşinkinden ayrı olsa da, ne elyazmalarına bağlı ne de zamandizinseldi. Ayrıca çevirilerim üzerine yorumlarımda Nietzsche'nin kitaplarının ilk yayımlarının metinlerini izlediği önesürümünün nasıl yanlış olduğunu da gösterdim: İlk yayımların sonraki yayımlardan ayrıldığı yerde, son biçimleri izler; ve Nietzsche'nin kendi erken yazılarını alıntıladığı yerde, Schlechta kimi zaman göndermeleri yanlış alır. Buna karşın birçok Amerikalı araştırmacı henüz Schlechta'nın yayımına saygı göstermeyi sürdürür. Birçok araştırmacının gerçeğe bağlılık konusunda ne denli az kaygılı olduklarını göstererek, Schlechta'nın yayımı Heidegger'in nasıl karşılandığını anlamada bize yardımcı olur.

Nietzsche'nin ruhbilimini bütünüyle gözardı eder.[3] Ama Heidegger'in yönteminin bu tartışmasının anlığın keşfi ile ne ilgisi vardır? İki yolda ilgilidir. İlk olarak, eğer Heidegger'in anlığını keşfetmeyi ve kafa yapısını anlamayı istiyorsak paha biçilmezdir. İkinci olarak, *S&Z* çok güç bir kitaptır, ve onu okuyuşumun usayatkın olup olmadığı merak edilebilir. Benim kitabı okuyuşum Heidegger'in *Nietzsche*'sinin yayımlanışını çok önceler, ama bana öyle görünüyor ki sonraki çalışmalar altı savımı doğrular; ve ilk olarak Nietzsche'yi ele almak okuyucu için *S&Z*'ı eleştirimi izlemesini çok daha kolaylaştırabilir.

33 ➤➤➤ Heidegger eleştirimin özeksel noktası anlığın keşfini nasıl engellediğini göstermektir. İleri sürülebilir ki temel yanlışlar ve yanlış başlangıçlar üzerine hiç zaman yitirmemek gerekir ve tüm çabaları yeni bir yaklaşıma öncülük üzerinde yoğunlaştırmak çok daha iyidir. Gene de bu kitaba Heidegger'in bir eleştirisini almak bana önemli görünüyor. Eleştirel düşünme karşıçıkışların ve almaşıkların irdelenmesini gerektirir, ve Heidegger'in yaklaşımı benimki de içlerinde olmak üzere burada irdelenen başka yaklaşımlara özellikle etkili bir almaşık oluşturur. Onu biraz uzunlamasına ele almak için gerekçe bütünüyle etkisinin düzeyi üzerine dayanır.

Bu etki kendi ülkesi Almanya'da azalırken, kitaplarının sürekli olarak çevrildiği ve incelendiği Birleşik Devletler'de dikkatleri giderek daha çok çekmektedir. *Varlık ve Zaman*'ın ilk çevirisi (1962) sert-kapak yayımında öylesine başarılı oldu ki, yaygın olarak kabul edilen yetersizliklerine ve yüksek ederine karşın yayımcı onu yumuşak-kapakta yayımlamayı gerekli görmedi ve aynı yayımcı yeni bir İngilizce çeviri ısmarladı. Fransa'da Heidegger'in etkisi çok daha büyüktür. Ve 1974'te Heidegger'in seksen beşinci doğum yıldönümü vesilesi üzerine Almanya'da "yapıtlar"ının yetmiş ciltte yayımlanacağı bildirildi — Kant, Hegel, Nietzsche, Freud ya da Jung'un herhangi bir yayımının hacmının çok çok üstünde —, ve bu girişimin tamamlanması birçok onyılı gerektirecektir. Böylece felsefeciler için iş olanağı sağlamayı sürdürecek ve yapıtlarını gelecekte uzun bir süre daha satışta tutmaya çalışacak bir Heidegger işleyimi vardır. Bu yüzden doğrudan doğruya etkisinin bir sona ulaşacağını ve ayrıntılı bir eleştiri ile karşılanmasının gerekmeyeceğini umamayız.

Anlığın keşfi açısından, kimi varoluşçu ruhsağaltımcılar uzun bir süre boyunca Heidegger'de değerli çok şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. Birleşik Devletler'de bu görüş geniş bir kamuya Rollo May, Ernst Angel ve Henri F. Ellenberger tara-

[3]Howey *Nietzsche Üzerine Heidegger and Jaspers* başlıklı monografında (1973) aynı vargılara ulaşır. "Heidegger Nietzsche'de Kendi Felsefesini Nasıl Okur?" başlıklı kesimde "birçok önemli zayıflığı" toparlar. (1) Heidegger Varlık üzerine kendi özel kaygısını Nietzsche'de bulur. (2) Heidegger ... bütün bir felsefi insanbilim boyutunu aşağı yukarı değersizleştirir. (3) Heidegger'in uslamlamalarının kimileri ancak Nietzsche'nin metinlerinin bir 'zorlanması' olarak görülebilecek birşey üzerine dayanır" (s. 183 vs.). Howey'in dördüncü noktasına daha sonra, not 55'te döneceğim.

fından birlikte yayıma hazırladıkları *Existence* (1958) başlıklı büyük bir ciltte sunuldu, ve kitap hemen yaygın olarak dikkatleri çekti. Daha önce, Sartre'ın "varoluşsal ruhçözümleme"si *Varlık ve Hiçlik*'in (1943, Fransızca'da) parçası olarak yayımlandı; Sartre Heidegger'e borcunu kabul etti, ve kendi payına R. D. Laing'i etkiledi. Jaspers'in bir doktor ve ruhsağaltımcı olarak eğitim görmesine ve birçok kez basılan bir *Genel Ruh Hastalıkları* yazmasına karşın, Heidegger'in bu alanda hiçbir temeli yokken, ruhsağaltım üzerinde etkisi çok daha büyük olmuştur. Yaygın olarak Freud'a bir almaşık sunabileceği ve belli bir bulanık yolda gerçekte daha derin olduğu sanılır.

Hiç kuşkusuz, ne Heidegger ne de Freud "anlığa" çok önem vermiştir. Freud "ruh"tan söz etti, ve Kant'ın ve Nietzsche'nin ilgili düşünceleri hiçbir biçimde *Geist*ı ya da benzer bir terimi kullanmaları üzerine dayanmaz. Heidegger'in Descartes'ın anlık ve beden ya da özne ve nesne ikiciliği ile karşıtlık içinde durması olgusu onu ayrı bir yere koymaz. Gerçekte, bu ikiciliği gözden kaçırarak yeniden bildirdiğini göreceğiz. Ama gözden kaçırmasaydı bile, gene de Nietzsche'nin bu ikiciliği sık sık saçmalaştırdığı belirtmeye değerdir — örneğin *Zerdüşt*'te "Bedenin küçümseyicileri üzerine" olan bölümde. Groddeck yoluyla, Freud'un "İd"ini esinlendiren bu bölümdü. Gene de Heidegger daha büyük bir bağlamda olmamızla, "dünyada olmamız"la daha çok kaygılanmakla başkalarından ayrı olarak düşünülebilir, ve bunun hem anlığın hem de bedenin ötesine gitmenin bir yolu olması gerekir. Ama "metinleri anlamada izlenen yöntemin Varlığın tüm kavranışı için bir temsil/*simile*" olduğu konusunda Jaspers ile anlaşıyordu.[4] Eğer bu böyleyse, Heidegger'in Nietzsche'yi ve aslında başka felsefeci ve şairleri[5] aşırı ölçüde keyfî ve bağlamsız okuması bir bağlamcı olarak ünü konusunda ciddi kuşkular yaratır ve belki de dikbaşlılığının metinleri yorumlamasına sınırlı olmadığını düşündürür. Bu belki de *S&Z*'ta da bulunacaktır.

Her ne olursa olsun, kitap özsel olarak insan varoluşunu ve kendini-anlamayı ele alır. Çoğu ilk bakışta bir tür ruhbilim ya da insanbilim olarak görünür, gerçi Heidegger'in kendisi yineleyerek böyle olmadığı konusunda diretmiş olsa da. İlk savım doğrudan doğruya bu soruyla ilgilidir.

S&Z üzerinde yoğunlaşacağım çünkü bu Heidegger'in genellikle klasik olarak görülen biricik çalışmasıdır, çünkü genellikle insanın kendini anlamasına imlemli bir katkıda bulunuyor olarak görülen biricik tözsel çalışmasıdır, ve çünkü Heidegger'in kendisi (1947'de gözlerden uzaklaştığı ve bir zamanların Nazisi olarak güvenilir olmaktan bütünüyle çıktığı zaman) şunları söylemiştir:

> Her yerde *S&Z*'taki girişimin çıkmaz bir sokakta sonlandığına inanılır. Bu görüşe aldırmayalım. Bu başlığı taşıyan incelemede birkaç adım atma girişiminde bulunan düşünme bugüne dek *S&Z*'ın ötesine ilerlemiş değildir.[6]

[4] Jaspers (1950), s. 74.

[5] Özellikle ön-Sokratikler, Sofokles, Hölderlin, Rilke, ve Trakl.

[6] *Brief über den Humanismus* (1947; 2'nci yayın, 1954), s. 91.

Heidegger'in ılımlılık yoksunluğu hiçbir zaman Nietzsche'ninki gibi nükte tarafından aydınlatılmış bir türden değildir. 1927'den bu yana insan düşüncesinin ileriye doğru tek bir adım atmamış olduğu bildiriminde olabileceği denli ağırbaşlıydı, ve o yirmi yıl boyunca başka insanların, örneğin İngiliz dilini konuşan ülkelerdeki insanların neler düşünmüş olabileceği konusundaki geniş bilgisizliğinden en küçük bir rahatsızlık duymadı. İngilizce'yi okuyamaması sorun değildi; en temel sorunlar üzerine ciddi düşünmenin yapılmasına olanak veren salt iki dil olduğundan emindi: Almanca ve eski Yunanca.

Bu noktanın özellikle eğlendirici bir formülasyonu için 23 Eylül 1966'da yapılan ve dileğine uygun olarak ölümünden sonra *Der Spiegel*'de (No 23/1976) yayımlanan uzun görüşmeye bakabiliriz:

> SPIEGEL: Almanlara özel bir görev mi yüklüyorsunuz?
> HEIDEGGER: Evet. ... Alman dilinin Yunanlıların diline ve düşünme yollarına özel iç yakınlığını düşünüyorum. Fransızlar bunu bana yineleyerek doğruladılar. Düşünmeye başladıkları zaman Almanca konuşurlar ... [s. 217].

Hiçbir zaman *S&Z*'ı ya da giderek yeni Nazi devletini selamlayan 1933 rektörlük söylevini reddetmedi. Kibri Nietzsche'nin kibrini aşmadı, ama Nietzsche'nin tersine özeleştiri gücünden ve kendi kanıları üzerine bir saldırı için gereken yüreklilikten bütünüyle yoksundu.

Aşağıdaki altı sav *S&Z*'ı ilgilendirir. Tüm göndermeler birinci Almanca yayımın İngilizce çevirinin kıyılarında da verilen sayfalarınadır.

34 ➤➤➤ *Birinci sav: Heidegger'in "varoluşsal varlıkbilimi" kuşkulu insanbilimdir.*

Bu açık olmaktan uzaktır ve giderek Heidegger'e hayranlık duyanlara bile paradoksal gelebilir ve onları şaşırtabilir. En iyisi tırnak içindeki deyimi açıklayarak başlamak gibi görünür. Açıktır ki, sav insanbilim ile denmek istenen şeye de bağımlıdır, ve bu daha sonra irdelenecektir. Süreçte erken Heidegger'in ne ölçüde Kantçı gelenek içinde durduğu ve Goethe, Hegel ve Nietzsche'den ne denli az şey öğrendiği açığa çıkarılmalıdır. Daha sonra görüleceği gibi, kimi bakımlardan gerçekte Kant-öncesidir, ama hiç kuşkusuz geç yapıtlarında anıştırdığı gibi Yunanlılara yakın değildir. Düşüncesi belirgin olarak Roma Katolik terbiyesi tarafından şekillendirildi, ve dolayısıyla felsefesinin — Kant, Hegel ya da Nietzsche'nin felsefelerinin tersine — birçok Roma Katolik araştırmacı tarafından öylesine coşkulu olarak kabul edilmiş olmasına hayret etmek için bir neden yoktur.

Heidegger'in "temel sorusu" "Varlığın anlamını" ilgilendirir. Bu soru insanlar için, ya da, Heidegger'in anlatımıyla, *Dasein* için doğar. Bu Almanca sözcük sıradan anlamında 'oradaki ya da varolan varlık' [*being there or existing*] demektir,

ama Heidegger onu insansal varlık kipi için kullandı ve onu "insansal Varlık" [*"human Being"* = *'insan'*] olarak çevireceğim.[7]

Kant ahlak metafiziğinin temellerini (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) atma girişimini 1785'te, iki ciltlik *Metaphysik der Sitten* başlıklı çalışmasını yayımlamadan on iki yıl önce yayımladı. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) başlıklı kitabında — ki kendine özgü bir yolda Kant üzerine olduğu denli yazarı üzerine de ışık düşürür — Heidegger *Arı Usun Eleştirisi*'ni Kant'ın metafizik için temeller atma (*Grundlegung der Metaphysik*) girişimi biçiminde anlayarak yola çıktı. Kant'ın çalışmasının eleştirel dürtüsü için Heidegger'in ne duygudaşlığı ne de gözleri vardı. Ama Kant üzerine kitapta temel varlıkbilim tartışması *S&Z*'ın bir *Grundlegung* olarak amaçlanmış olduğu konusunda hiçbir kuşku bırakmaz: Heidegger'in Varlığı araştırması 'temel varlıkbilim'adını verdiği bir temellendirme ile başlayacaktı ve bu *S&Z*'taki sözleriyle (s. 13) *"insansal Varlığın varolma-ilgili (existentiell) analitiğinde* araştırılmalıydı." Bir sayfa sonra yineleyerek "insansal Varlığın ontolojik analitiği temel ontolojiyi oluşturan şeydir" dedi. "Varolma-ilgili analitik" ve "ontolojik analitik" böylece "temel ontoloji" ile değiştirilerek kullanılır.

Heidegger'in kendilerini-açıklayıcı ya da incelikli olmaktan çok uzak alışılmadık terimleri bol kullanımı sağın ve dikkatle geliştirilmiş bir terminolojiye varmaz. Yordamı Kant'ınki üzerine modellenmiş olsa da, Heidegger bu bakımdan — ama yalnızca bu bakımdan değil — Kant'tan çok daha kötüdür. İçindekiler tablosunun ilk sayfasında örneğin aynı girişim olarak görünen şeye yedi değişik etiket yapıştırdı: *ontologische Analytik des Daseins, interpretation des Daseins, Fundamentalanalyse des Daseins, Analyse des Daseins, Analytik des Daseins, Daseinsanalytik,* ve *existentiale Analytik* [*Daseının Ontolojik Analitiği, Daseının Yorumu, Daseının Temel Analizi, Daseının Analizi, Daseının Analitiği, Dasein-Analitiği* ve *Varoluşsal Analitik*]. Bu etiketlerden kimileri içindekiler tablosunun öteki dört sayfasında yineler ve bu sayfalarda ayrıca şu inceliksiz çeşitlemeleri görürüz: *existenziale Analyse, existenziale Interpretation,* ve *existenzial-ontologische Exposition* [*Varoluşsal Analiz, Varoluşsal Yorum,* ve *Varoluşsal-Ontolojik Açımlama*]. İkinci kitabın son kesiminde aynı girişime iki daha öte etiket verilir: *Hermeneutik des Daseins* ve *Analytik der Existenz* [*Daseının Hermeneutiği* ve *Varoluşun Analitiği*].

[7] *S&Z*'ın ilk İngilizce çevirisinde (1962) *Dasein* çevrilmeden bırakıldı ve bu birçok okurda temelsiz bir derinlik izlenimi yarattı. Dahası, *Sein* (Varlık) ile belirleyici önemdeki ilişki yitti; ve bu hata *Seiendes* (varlıklar) için "*entities*/kendilikler"in seçimi yoluyla yeğinleştirildi.1955'te Heidegger ile çeviri sorunlarını tartıştığım ve *Sein* için "Being" ve *Seiendes* için "beings" sözcüklerini önerdiğim zaman, çoğul anlatımın (*beings*) gerçekte Yunanca *ta onta* (*beings*) sözcüğüne eşdeğer olarak amaçlanmış olan Almanca terim üzerinde bir ilerleme olduğunu söyledi. *Dasein* Heidegger'in yeni bir yolda kullandığı sıradan bir Almanca sözcüktür. "Human being" anlatımının "Being-there"den daha kolay kabul edilmesi gerekir, ama kitabın tam bir çevirisinde Heidegger'in kimi pasajlarda *Da, the "there"* ["orası"] anlatımından önemli şeyler çıkardığının hesaba katılması gerekecektir.

Şimdi yalnızca içindekiler tablosunda on gösterişli etiketin kullanılması, ve bunun tümünün de tam olarak aynı girişime göndermede bulunup bulunmadıklarının açık bir belirtisi olmaksızın yapılması önemsiz bir sorun değildir. Boş çekişmelere kapıyı açar ve en azından üç karşıçıkışa neden olur.

İlk olarak, *sözcükler* üzerine, özellikle kendi terminolojisi üzerine sonu gelmez tartışmalar başlatmayı *isteyen* bir yazarın Heidegger'den daha ileri gitmesi pek olanaklı olmayacaktır. Heidegger'in bu eleştirisi öylesine önemlidir ki, ayrı bir sav olarak sunulabilir ve aşağıdaki dördüncü sav, ve ayrıca sunacak olduğum öteki iki karşıçıkış, yalnızca bu noktanın sonurguları olarak görülebilir.

İkinci olarak, Heidegger'in ayrıntılı terminolojisi tarafından yaratılan izlenim baştan sona aldatıcıdır. Kişi onu kesinliğin ve bilimsel sağınlığın bir kanıtı olarak düşünmeye götürülür, ama gerçekte sıkılık bütünüyle düzmecedir.

Üçüncü olarak, bu yordamda yadsınamayacak bir bulanıklık düşkünlüğünü gösteren bir yan vardır. İyi bir türetme ondan yararlanılmadığında kendisinden söz edildiği her zaman çok sayıda sözcüğü gerektirecek birşey için duru olarak tanımlanmış bir terimin kullanımı yoluyla yer tasarrufunu ve duruluk kazanmayı olanaklı kılar. Freud'un türetmeleri bu yöntemin örneklerini verir. Heidegger'in türetmeleri yalnızca yazınsal incelikten ve Freud'un türetmelerinde görülen apaçık kolaylıklarından yoksun olmakla kalmaz, ama ayrıca çok fazla yinelemeye, söz kalabalığına ve bütünüyle gereksiz karışıklığa yol açarlar.

Durumu daha da kötüleştirmek için, kitabın son kesiminin başlığı *"die fundamental-ontologische Frage"*yi ("temel-varlıkbilimsel soru") içerir, üstelik o kesimde temel varlıkbilimden hiç söz edilmemesine ve onun yerine yukarıda değinilen iki anlamdaşı bulmamıza karşın. Hildegard Feick (1961, s. 29 vs.) bu sorunun Heidegger'in "Varlığın anlamı" üzerine soru olan "temel soru" dediği şey ile özdeş olmadığını söylerken hiç kuşkusuz haklıdır. Ama bu terimler de Heidegger'in yorumcuları arasında "temel varlıkbilim"in anlamı konusunda anlaşmazlık yaratmak için kendilerine düşeni yapmışlardır.[8]

Birinci savım bu noktaya bağımlı değildir, ama görünürde açıktır ki Heidegger'in kendisinin çok daha sonra *On Time and Being*'de belirttiği gibi, *S&Z*'ta "temel varlıkbilim insansal Varlığın varlıkbilimsel çözümlemesidir."[9] Ve *S&Z*'ın çıktığı yıl olan 1927'de Heidegger eski öğretmeni Edmund Husserl'e şu açıklamayı verdi: "Varlıkların 'dünya'nın ondan oluştuğu Varlığının yolu nedir? Bu *S&Z*'ın özeksel sorunudur — e.d. insansal Varlığın bir temel varlıkbilimi."[10]

O zaman, birinci savımda tırnak imleri içindeki deyimin yerine bir düzineden daha çok anlamdaştan herhangi birini geçirebilirdik, örneğin temel varlıkbilim ya da insansal Varlığın yorumbilimi gibi. "Varoluş-ilgili varlıkbilim"i seçmemin nedeni terimin Heidegger'in insan varoluşu ve Varlık ile özeksel kaygılarını biraraya

[8]Bkz. örneğin Michael Gelven (1970), ss. 9-14 ve 138-41.

[9](1968), İngilizce 1972, s. 31.

[10]Alvin Diemer (1956) tarafından alıntılanır, s. 29.

getirmesidir; ve kitapta ayrıca *existentzialontologische Struktur* ve *existenzialontologische Fundamente* sözcüklerini de buluruz (kimi zaman tek bir sözcükte, kimi zaman tireli olarak). Dahası, Heidegger "yorumun amacının salt varlıkbilimsel olduğu" (*S&Z*, s. 167) ve kendisinin "insansal Varlığın varoluşunun varlıkbilimsel bir yorumunu" başardığı (*S&Z*, s. 310) gibi noktalarda diretip durdu. Tüm bunlara karşın, savım onur köşesinin "varolma-ilgili varlıkbilim"e verilmesi üzerine dayanmaz; Heidegger'in başka herhangi bir adla sunduğu şeyin eşit ölçüde kötü olduğunu göstermeyi umuyorum.

Daha baştan Heidegger Varlık ile kaygısı üzerinde diretti, ama öğrencileri ve erken okuyucuları herşeyden önce insansal Varlığın *asıl* ve *asılsız* olarak iki kipine ilişkin özeksel açıklaması tarafından etkilendiler. Bir eleştirmen pekala Heidegger'in Varlık kavramı üzerine yoğunlaşabilir. Nietzsche "Tanrı öldü" dedi. ... "Ve bizim — bizim de henüz onun gölgesini de yenmemiz gerekiyor."[11] Elbette, Heidegger'in Varlığı Tanrının gölgelerinden biridir, ve bu anlaşılıncaya ve "Tanrı"nın yerine "Varlığı" nasıl geçirdiği görülünceye dek, kolay kolay anlam verilemeyen birçok pasaj vardır.[12] Heidegger'in ortalarda dolanan özselciliğinde, özler için araştırma düşkünlüğüne de saldırılabilir. Kitaplarının kimileri başlıklarında *Wesen* (öz) sözcüğünü edimsel olarak taşırlar, ama kaygı başka kitaplarının birçoğunda daha az açık değildir. Heidegger'e karşı doksan-beş sav çıkarmak güç olmayacaktır, ama *S&Z*'taki en önemli tema ile, asıllık ve asılsızlık zıtlığı ile ilgili birbirleri ile *yakından bağıntılı* birkaç sav üzerinde yoğunlaşmak daha etkili olabilir.

Bu tema yalnızca anlığın keşfi ile ilgili olmakla kalmaz ama *S&Z*'taki herhangi bir tema denli özekseldir. Bu "iki Varlık kipi" (*"Die beiden Seinsmodi der* Eigentlichkeit *und* Uneigentlichkeit*"/"Asıllık* ve *Asılsızlık"*) Kesim 9'da getirilirler, Kesim 25'ten 65'e dek özekseldirler, ve bundan sonra yineleyerek ortaya çıkarlar. "Varlık kipleri"nin — edimsel olarak, *Seinsmodi*, ki yarı Latincedir, kulağa daha etkileyici gelir — gösterişli varlıkbilimsel ağırlıklarına karşın, asıllık ve asılsızlık açıktır ki yalnızca *insansal* Varlığın kipleridir. Bunlara temel insansal yaşam-biçemleri de denebilir. Ama "yaşam-biçemleri" bir olanaklar çokluğunu düşündürürken, Heidegger ise *malgré lui* [kendine karşın] bir ikicidir — bir nokta ki, üçüncü savımla bağıntı içinde daha öte geliştirilecektir. Yalnızca iki temel biçem olduğunu ileri sürdü, ama konu üzerine uslamlamalar getirmedi.

Heidegger üzerine birşeyler bilenler gene de *S&Z*'ta sunduğu şeyin gerçekte bir "insanbilim" olup olmadığını sorgulayabilirler. Bütün bir kesimi (10) "İnsansal

[11] *Sevincin Bilimi*, Kesim 108.

[12] Bkz. Kaufmann, *From Shakespeare*'de "Heidegger's Castle"da "Heidegger and theology" üzerine kesim. Bu deneme Heidegger'in *Einfuhrung in die Metaphysik*'ini derinlemesine ele alır. Zamansız ölümüne dek Amerikan Heidegger çevirilerinin devindirici tini ve genel yayımcısı olan J. Glenn Gray söz konusu sorunu "Heidegger 'evaluates' Nietzsche" (1953) başlıklı çalışmasının son tümcesinde kısaca ortaya koydu: "Tanrı öldü, dedi Heidegger, bundan böyle Varlığa tapınalım."

Varlığın analitiğinin insanbilimden, ruhbilimden ve yaşambilimden ayrılması"na ayırdı. İzlencesi Kantçı terimlerde tasarlandı ve görgül bilimlerle karşılaştırmanın üstünde olması gerekiyordu — görgül bilimler ki, Heidegger gerçekte onlar için bir temel sağlama umudundaydı (*S&Z*, s. 49 vs.). Ne de sunduğu şeyin fiziksel olmak bir yana, görgül bir insanbilim olduğunu ileri süreceğim. Ama tüm insanbilim o türden değildir, ve Almanca'da *Anthropologie*nin insan incelemesini kapsayan çok daha geniş bir anlamı vardır. Örneğin Heidegger Kant üzerine kitabının (1929) dördüncü bölümünün ilk üçte birine *Grundlegung der Metaphysik in der Anthropologie/Metafiziğin İnsanbilimde Temellendirilmesi* başlığını verdiği zaman amaçlanan şey bu daha geniş anlamdır.

Arı Usun Eleştirisi'nde Kant şunları söylemişti. "Usumun (kılgısal olduğu gibi kuramsal usumun da) tüm ilgisi şu üç soruda biraraya gelir:

1. Neyi bilebilirim?
2. Neyi yapmam gerekir?
3. Neyi umabilirim?[13]

Mantık (1800) çalışmasına sunuşta dördüncü bir soru eklemişti: "İnsan nedir?" ve sonra şu yorumda bulunmuştu: "Birinci soru *metafizik* tarafından, ikincisi *ahlak* tarafından, üçüncüsü *din* tarafından ve dördüncüsü *insanbilim* tarafından yanıtlanır. Bununla birlikte, temelde, tüm bunlar insanbilime alınabilir, çünkü ilk üç soru sonuncuya göndermede bulunur" (s. 25).

Heidegger bu son tümceyi alıntıladı ve "*Grundlegung*'u [Kant'ınkini] bir yineleme girişimi böylece getirdiği görevle ilgili olarak açık yönler kazanmıştır" diye sürdürdü. "Hiç kuşkusuz, Kant insanbilimden yalnızca genel olarak söz eder; ama burada söylenmiş olanlardan sonra ancak felsefi bir insanbilimin asıl felsefenin *Grundlegung*unu üstlenebileceğinden kuşku duyulamaz ..." (Kesim 36). Gene de, Heidegger üstü kapalı olarak kendi temel varlıkbiliminin her nasılsa "insanbilimsel-ruhbilimsel bilgi"den daha derin olduğunda diretmeyi sürdürdü (Kesim 43). Öte yandan, Ernst Cassirer ile Kant üzerine kitabının dördüncü yayımında (1973) bir ek olarak kapsanan ünlü tartışmasında, Heidegger ayrımı açık olarak ve daha ılımlı olarak tanımladı: *S&Z*'ta insansal Varlığın tartışması, dedi, "felsefi bir insanbilim değildir. Çünkü bu çok fazla dardır, çok fazla geçicidir" (s. 255). Bu niteleme ile ne olursa olsun tartışmam.

İnsanbilimden söz etmedeki amacım Heidegger'in kapsamlı bir insanbilim sunduğunu ileri sürmek değildir, ki hiç kuşkusuz böyle birşey yapmış değildir; belirtmek istediğim şey yalnızca iki temel yaşam-biçeminin bir betimlemesinin ya da çözümlemesinin iki temel yaşam-biçiminin bir betimlemesi olarak kaldığıdır, üstelik çok daha büyük şeyler için bir temel sağlaması gibi birşeyin amaçlanmış olmasına karşın. Ayrıca Edmund Husserl'in "ana izleniminin Heidegger'in ...

[13]Birinci yayım, s. 804 vs.; ikinci yayım, s. 832 vs.

fenomenolojiyi antropolojiye dönüştürmüş olduğu" yolunda olması da bir ölçüde ilginçtir.[14]

Son birkaç sayfada sunulan çeşitli temalar sonraki beş savı irdelerken daha öte geliştirilecektir. Ama Heidegger'in anlığın keşfi ile doğrudan hiçbir ilgisi olmadığı için daha öte izlenmeyecek eleştirilerinden biri bütün *S&Z* girişiminin kötü düşünülmüş olduğudur. Heidegger'in "Varlığın anlamı" konusundaki "temel sorusu" Hegel'in ve Nietzsche'nin "Varlığı" eleştirel tartışmalarını gözardı eder ve "Varlığın" bir anlamı olduğunu varsayar. Sonra Heidegger bu anlamı bulabilmek için ilkin "insansal Varlığı" ve herşeyden önce onun ileri sürülen o iki temel kipini, asıllık ve asılsızlığı çözümleyerek temel atmamız gerektiğini belirtir. Başka bir deyişle, tıpkı Kant'ın sözde ilkin bir us eleştirisi sunarak yeni bir metafizik için temel atmış olması gibi, Heidegger de ilkin "insansal Varlığın" ve bunun temel kiplerinden ikisinin bir çözümlemesini sunarak başlar. Hem temel ikilisinin hem de her iki kipi açıklamasının bütünüyle yetersiz olduklarını ve anlığın keşfini engelleyiklerini göstermeyi umuyorum. Ama "insanbilim"i daha iyi olsaydı bile, "Varlığın anlamı"nı nasıl ortaya serebilir ya da ortaya serilişi için vazgeçilmez temeli nasıl sağlayabilirdi?

Son olarak, *"Öyleyse ancak insansal Varlık anlamlı ya da anlamsız olabilir"* (*S&Z*, s. 151) derken — ki vurgu kendisinindir — hem "Varlığın anlamı" üzerine kendi "temel sorusunu," hem de "yorumun amacının salt varlıkbilimsel" ve enson kaygısının insan ... varoluşu ile değil ama Varlığın anlamı ile olduğu konularındaki diretmesini Heidegger'in kendisi zayıflatır.

Tüm bunların göze çarpmaması açıktır ki bütün çalışmanın alışılmadık biçemine bağlıdır. Ama eleştirel anlayışı tıkayan şey yalnızca aşırı bulanıklığı değildir.

35 ➤➤➤ *İkinci sav: Heidegger'in düşünme tarzı derinlemesine yetkecidir.* Varolma-ilgili varlıkbilim ya da temel varlıkbilim üzerine bir girişimde bulunduğunda diretmesi ve tuhaf etiketlerin hızla artışı söylemini saçmalık düzeyinde dogmatik ve apodiktik olduğu yolundaki açık suçlamaya bağışık kılmaya yardımcı oldu. Kanıta ya da karşıt gözlem ve yorumlara herhangi bir başvuru önceden değersizleştirildi. Bir ilke sorunu olarak görgül araştırma da (s. 52). Tüm bunlar Nietzsche'den ve hiç kuşkusuz Goethe'den olabileceği denli uzaktır. Heidegger, tıpkı Kant gibi, felsefeye önsavları kabul etmedi, pekinlik isteminde bulundu, ve aşırı bulanıklık yoluyla pekinlik görünüşü satın aldı.

Heidegger'in insanbilimine "inakçı" derken demek istediğim şey *olumsuz kanıtı ya da almaşıkları irdelemeksizin, gösterişli ama kafa karıştırıcı bir jargona bürünmüş basmakalıp şeyleri apodiktik olarak ortaya sürmesidir.* Aşağıdaki savlar demek istediğimi daha öte geliştireceklerdir, ama bu savın kimi yanları hemen açıkça ortaya koyulabilir.

[14]Herbert Spiegelberg, Cilt I (2'nci yay., 1971), s. 282. Husserl'den *S&Z* üzerine daha öte alıntılar için ayrıca bkz. s. 281; Diemer, s. 29ss.; ve Marvin Farber (1959), ss. 356-65.

İlk olarak, başlıca Heinrich Rickert tarafından olmak üzere (ki Heidegger Freiburg'da[15] derece çalışmasını onun yönetiminde yapmıştı) ve Dilthey tarafından (ki *S&Z*'ta Heidegger onu Husserl'i büyüttüğünden çok daha fazla büyüttü) çok önce ileri sürüldüğüne göre, insan incelemesi (*Geisteswissenschaften* denilen şey) doğal bilimlerin yöntemlerinden ayrı bir yaklaşımı gerektiriyordu, çünkü insanlar ve onların eylem ve metinleri doğal fenomenlerin anlaşılamayacağı bir yolda anlaşılabilirler. (Almanca *verstehen* bütünüyle geçersiz bir gizem kazanmıştır ve herhangi bir anlam yitimi olmaksızın "anlamak" olarak çevrilebilir.) Bu ne olursa olsun, karşıçıkışların ve almaşıkların irdelenmesi insanların, eylemlerin ve metinlerin anlaşılmasına doğal bilimlerde olduğu denli uygulanabilirdir; burada da, yapabileceğimizin en iyisi önsavlar ya da geçici yorumlar ve kurgular formüle etmek ve sonra nelerin onlardan yana ve onlara karşı ve neyin çeşitli almaşıklardan yana ve onlara karşı konuştuğunu görmektir. Ama hem *S&Z*'ta hem de geç yazılarında Heidegger sanki bu böyle değilmiş gibi davrandı. *Bu benim Heidegger'e ana karşıçıkış noktalarımdan biridir.*

İkinci olarak, ana çalışmasının başlığında zamana göndermeye ve insan varoluşunun zamansallığını aydınlatmış olduğunda diretmesine karşın, kitap zamanda ve yerde gelişimi ve olanaklı ayrımları tıpkı Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde yaptığı gibi unutur. Heidegger'in daha sonra geniş olarak Nietzsche üzerine ve ayrıca Hegel üzerine bir makale yazmış ve sık sık her ikisi ile de bağlanmış olmasına karşın, onlardan ne denli az şey öğrenmiş olduğunu ve özeksel niyetleri tarafından nasıl etkilenmemiş kaldığını görmek çok şaşırtıcıdır. Tek bir örnek verirsek, "Ölüme-doğru-Varlık" üzerine uzun uzadıya tartışmasında hiçbir zaman ölüme karşı insan tutumlarının (1) kişinin yaşına ve kendi gelişim sürecinde ulaşmış olduğu evreye göre, (2) tarihin değişik evrelerinde, ve (3) değişik kültürlerde değişik olabileceğini sorgulamak aklına gelmiş gibi görünmez. Saltık olarak pekin olan zamansız gerçeklikler aramış görünür ve tonu sık sık böyle gerçeklikleri bulduğu izlenimini verir.

Zamansız pekinlik için arayış Husserl'in Kantçı gelenekte duran ve Hegel ya da Goethe'ye hiçbirşey borçlu olmayan fenomenolojisinin karakteridir. Heidegger de tıpkı Husserl ve Kant gibi görgül bilimlerin hiçbir zaman saltık olarak pekin bilgi sağlayamayacaklarını kabul etti, ama her biri keşfettiği özel bir yöntemin pekinlik getirebileceğini düşündü. *S&Z*'ın yedinci kesiminde Heidegger Husserl'in fenomenolojik yöntemini yeniden yorumladı ve fenomenolojinin (a) birşeyin kendisini gösterdiği ve (b) birinin başkalarına onu görmek için yardım ettiği anlamına geldiğini ileri sürdü. (b)'yi belirtik olarak ileri sürmedi, ama yineleyerek birşeyi "açık kılma"nın (*Offenbarmachen*) fenomenolojide içerilen *logos* ya da konuşma türü olduğunu ileri sürdü. Ve kesim (c)'de "fenomenolojik betimlemenin yöntembilimsel anlamının *exegesis/tefsir* [*Auslegung/yorumlama*] olduğunu"

[15]Bkz. Spiegelberg, s. 292 vss.: Bkz. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902).

ekledi. Heidegger'in fenomenoloji biçimi, kendisinin yorumcu ya da *mistagog* rolünü üstlenmesiyle, dünyasallaştırılmış bir tanrısal bildiriş kavramı içeriyordu.

Luther'in *Çıkış* 19.6'dan türetilen savaş çığlığını, hepimizin rahipler olduğunu kabul etmedi. Arkatasarı Katolikti ve kendini kendi payına dünyasal azizlerinin, Hölderlin ve ön-Sokratiklerin aracılığı için yakaran aracı olarak görmeye başladı. Bu modeli izleyenler yalnızca geç yapıtları değildir.

Başka bir yerde "varoluşçu kalıbı" biraz uzunlamasına anlatmıştım.[16] Kişi aşırı öznellik ile başlar ve kararlılık ve üstenimin önemini vurgular. Sonra ahlaksal ve düşünsel anarşi beklentisi tarafından korkutulur ve belli bir yetke aramaya başlar. Friedrich Schlegel, Almanya'da erken romantik devimin önde gelen tini, en sonunda Roma Katolikliğine dönmüşken, başkaları arasında Heidegger "tefsirci/ *exegetical* düşünüş" dediğim daha az açık bir yolu seçti. Yorum kaçınılmazdır, ama tefsirci düşünüş değil. Tefsirci düşünür elindeki metni yetke ile donatır, onda kendi düşüncelerini okur, ve sonra onları yetke ile donatılmış olarak geri alır.

Heidegger'in geç yapıtlarında bu öylesine açıktır ki, çok sayıda okuyucusunun onu gözden kaçırması şaşırtıcıdır. İlk olarak okurunu yalnızca bir dar kafalının Hölderlin'in ya da ön-Sokratiklerin derinliğini sorgulayacağına inandırmaya çalıştı.[17] Sonra bir tefsircinin zor kullanması gerektiğinde diretti. Ve sonra metinde kendi düşüncelerini okudu.[18]

Tüm bunlara karşın, henüz *S&Z* bütünüyle ayrıymış gibi görünebilir, ve gerçekten de biçemde belli bir ayrım yadsınamazdır. Ama Kesim 8'deki bütün tasarın özetini önemsizleştirmememiz gerekir. "İlk Yarı" aralarından yalnızca I ve II'nin yayımlandığı üç bölümü kapsayacaktı. Hiçbir zaman çıkmamış olan bütün "İkinci Yarı" metinleri ele alacaktı. Üç bölümünün Kant, Descartes, ve Aristoteles'i ele alması gerekiyordu. Özellikle Kant üzerine kitabı (1929) göz önüne alındığında, Heidegger'in Kant ve Aristoteles'te onları yetke ile donatılı olarak geri almak için kendi düşüncelerini okuyacağını düşünmek haklı bir varsayım olacaktır.

Giderek insansal Varlığın "varolma ilgili varlıkbilimi" bile — ki yayımlanmıştır — "insansal Varlığın bir hermeneutiği" olarak tasarlandı, ve Kesim 7'de okuyucuya "insansal Varlığın fenomenolojisinin sözcüğün kökensel anlamında hermeneutik olduğu ve buna uygun olarak tefsir işini belirttiği" söylenir. Gene de sorulabilir: Neyin tefsiri? Çünkü *S&Z*'ta herhangi bir kapsamlı metin yorumu gözümüze çarpmaz. Ama Heidegger sonraki tümcede yanıtını verdi. Görev "Varlığın anlamını [!] ve insansal Varlığın temel yapısını ortaya sermek"ten

[16]Kaufmann, *Without Guilt*, Section 4 vs.; *From Shakespeare*, "Heidegger's Castle," Section 7ss.

[17]*S&Z*'da, s. 311, henüz Heidegger'in yorumlarının "Gewaltsamkeit/zorbalık karakterini" yalnızca taşıyor *göründükleri* ileri sürülür. Ama Heidegger çok geçmeden bu gerekçeyi bıraktı ve şiddetini romantikleştirdi (1953, s. 134).

[18]Parlak örnekler için bkz. Walter Muschg (1956).

oluşur. Heidegger her ikisini de birer metin olarak ele almayı önerdi — ki ona kişi kendi düşüncelerini okuyabilirken gene de onu "olduğu gibi" betimlediğini ileri sürebilir. Ve Varlığın bir anlamı olduğunu varsaydı.

Heidegger'in yetkeciliği usa karşı tutumundan ayırılamazdır. Hayranları yalnızca aşırı teknik ve manipulatif olan tikel bir us türünün modern aşırı değerlemesine dikkatimizi çekmeyi istediğini sanabilirler. Ama bu bir yanılgıdır. Tefsirlerinde Heidegger kendini bir şiddet ve manipulasyon virtüözü olarak sergilemiş görünür. Aslında metin ardından metne kendi düşüncelerini zorladığı için tefsirleri ilginçliklerini yitirir. Açıklık üzerine tüm konuşmalarına karşın, kendini hiçbir zaman yorumladığı metinlerin ayırdedici seslerine ya da karşıçıkış ve almaşıklara açmadı. Usa karşıtçılığı Kierkegaard'ın karşıtçılığı ile ve Hıristiyanlıktaki karşı-ussal gelenek ile karşılaştırmayı kabul eder. Ama Kierkegaard, Luther ve Tertullian kendi eğilimlerini anladılar ve bu konuda açık oldular. Luther Usu bir fahişe ve şeytanın gelini olarak gördü.[19] Heidegger'in tarzı çok ayrıdır, ama usa duyduğu Manikhean nefret Nietzsche üzerine ilk uzun denemesinin (1950) sonunda usa "düşünmenin en dikbaşlı hasmı" dediği zaman açığa çıktı.

Bu formülasyon Yirmilerde Karl Löwith'e söylediklerini akla getirir: O "insan usunun boşsavlarını yoketme görevini üstlenmiş bir Hıristiyan negatif tanrıbilimci" idi.[20]

Nietzsche'yi keşfedişinden sonra bundan böyle bir Hıristiyan değildi, ama daha önce alıntılanan 1966 *Spiegel* görüşmesinde şunları söyledi:

> Felsefe dünyanın şimdiki durumunda birdenbire herhangi bir değişim getiremeyecektir. Bu yalnızca felsefe için değil ama tüm 'salt' insan düşünceleri ve istekleri için de doğrudur. [*Sinnen und Trachten* 'Türeyiş/Genesis' bölümündeki tufan öyküsüne anıştırmada bulunur, çünkü orada Tanrı insan düşüncelerinin ve isteklerinin tümünün yalnızca sürekli olarak kötü olmalarını sağladı (6.5).] Ancak bir Tanrı bizi kurtarabilir. Bize kalan biricik olanak düşüncede ve şiirde Tanrının görünümü için ya da yokoluşta [*im Untergang*] Tanrının bulunmayışı için bir 'hazırlanmışlık hazırlamaktır'; ki bulunmayan bir Tanrının yüzüne karşı yok olalım [*untergehen* ayrıca "boğulmak" demek de olabilir ve tufan anıştırmasına yakışır].

Tümümüzün yetenekli olduğu şey, diye yineledi kısa bir süre sonra bir kez daha, "Tanrının ortaya çıkışı ya da çıkmayışı için kendini açık tutmaya hazırlanmışlığın bu hazırlanışıdır."

Heidegger'in tutumunu Nietzsche'nin us ve bilim üzerine örneğin *Karşı-İsa*'nın 49-55'inci kesimlerinde anlatılan ve yukarıda Kesim 23'te irdelenmiş olan sözleri ile karşılaştırmak öğreticidir. Nietzsche'nin "Rahip yalnızca tek bir büyük tehlike bilir: Bu bilimdir" biçimindeki özdeyişi Heidegger üzerine büyük bir ışık

[19]Göndermeleri verili çok uygun alıntılar için bkz. Kaufmann, *Critique*, Section 69.

[20]Löwith bunu Heidelberg yakınlarında bir meslektaşın evindeki bir toplantıda 1971 yazında anlattı. Bkz. Heidegger'in Löwith'e yukarıda Kesim 31'de alıntılanan mektubu.

düşürür.[21] Herşeyden önce, bu bağlamda *Sevincin Bilimi*'nin 2'nci Kesimi okunmalıdır. Teması *" insanların büyük çoğunluğunun entellektüel bir duyunçtan yoksun oldukları"*dır. Nietzsche'ye göre

> insanların büyük *çoğunluğu* ilkin kendilerine yandaş ve karşı en son ve en pekin nedenlerin bir hesabını vermeksizin, ve giderek sonradan bile böyle nedenler konusunda kendilerini sıkıntıya sokmaksızın, şuna ya da buna inanmayı ve buna göre yaşamayı küçümsenebilir görmezler: En becerikli erkekler ve en soylu kadınlar henüz bu "büyük çoğunluğa" aittirler. ... Kimi dindar insanlar arasında bir us nefreti buldum ve bunun için onlara yakınlık duydum; çünkü bu hiç olmazsa onların kötü entellektüel duyunçlarını *ele veriyordu.*

36 ➤➤➤ Bir yorumcu bir keresinde Heidegger'e hayranlık duyan bir başka "varoluşçu" üzerine şunları söyledi: "Onları belli bir yetke ile ileri sürebilecek birinden bilinçsiz olarak duymayı umduğum yüzlerce şey söyler."[22] Bu *S&Z*'ın çok büyük bir sayıda okuyucusunun 1927'de kitabın ilk çıkışından bu yana şu ya da bu yolda duyumsamış ve söylemiş olduğu şeydir; ve kitap bu karşılığı istiyordu. Vurgulu olarak, bu Kierkegaard'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un istediği yanıt değildi.

Bir süre için Freud ve Nietzsche üzerinde durmak yerinde olabilir. Heidegger'in 'büyük korku' [*dread*] ve suçluluk, ve ölüme karşı tutumlar üzerine uzun uzadıya tartışmasında bu konular üzerine yazmış olan Freud'dan hiçbir zaman söz edilmez; ne de bir başka ruhbilim okulundan yana onun üzerinden atlanması söz konusudur. Heidegger tümünü de gözardı etti. Bunun için birden çok neden vardır, ve daha sonraki savlarımdan kimilerinin bu noktayı da aydınlatmaları gerekir. Kant'ın etkisine daha önce değinmiştim. Bu Husserl'in örneği tarafından pekiştirildi.

Fenomenolojik devimin kurucusu olan ve dergisinde *S&Z*'ın çıktığı Husserl ruhbilime karşı bir önyargıyı aşağı yukarı kurumsallaştırmıştı. İlk kitabı Gottlob Frege tarafından matematiği ruhbilime indirgeme girişiminden ötürü eleştirilmişti. Husserl döndürüldü ve ruhbilimselciliğin uzun bir çürütülmesi ile kendi okulunun temellerini atan ikinci kitabına başladı. 1925'te, *S&Z*'ın çıkmasından iki yıl önce, Husserl "Fenomenolojik Ruhbilim" üzerine dersler veriyordu. Elyazması 1962'de yayımlandı. Kitap "modern ruhbilimin gelişimi" üzerine bir tartışma ile başlar ve kitabın altı yüz sayfası boyunca Freud ve ruhçözümlemeden bir kez bile söz edilmez. Husserl'in "modern ruhbilim"i tartışmasına egemen olan insan bir ruhbilimci olduğu pek söylenemeyecek olan Dilthey'dir.

Husserl'in ve Heidegger'in görgül bilime ve özel olarak ruhbilime karşı önyar-

[21]Çok kavrayışlı çeşitli tartışmalarda Hans Albert hermeneutiğin bu yanını vurgulamıştır — özellikle 1968'de, Kesim 22 ("Hermeneutik düşünme: tanrıbilimin sürdürülmesi olarak felsefe"), ve 1971'de, "Hermeneutik und Realwissenschaft."

[22]*The New York Times Book Review*'da bir reklamda alıntılandı, 11 Mart 1973.

gıları pekinlik ve zorunlu uslamlama için açlıklarında köken buldu (ve Nietzsche'nin tersine, hiçbir zaman bu açlık üzerine ruhbilimsel olarak düşünmediler). Bu Husserl'i öyle araştırmalara götürdü ki, bunlar açısından Freud gerçekten de ilgisiz olmuş olabilirdi; ama Husserl burada onun örneğinin Heidegger'i etkilemiş olması dışında ilgi konumuz değildir. Heidegger *S&Z*'ta insansal Varlığı araştırırken, Freud'un yazılarının ilgili *oldukları* fenomenleri ele aldı.

Heidegger yalnızca fenomenleri varlıkbilimsel niyetle *betimlemekte* olduğu sürece, davranışı *açıklamayı* amaçlayan kuramları irdelemesinin gerekmediğini düşünmüş görünür. Ama arı betimlemelere böyle herhangi bir safça inancı sorgulamak için Freud'u savunmak gereksizdir, ve böyle bir inanç belli bir düzeye dek Heidegger'in terimleri kendi seçimine karşı da getirilebilir. Herşey bir yana, Heidegger sürekli olarak "çözümleme" ve "yorumlama"dan söz etti.

Daha da şaşırtıcı olan şey, kendi kuşağından pekçoklarının tersine, Heidegger'in o sıralar Nietzsche'nin düşüncesi üzerine herhangi bir anlayış geliştirmemiş görünmesidir. Nietzsche'nin tarih üzerine erken meditasyonuna değindi, ama kendi tanıklığına göre Nietzsche onun için ancak 1929-30'da "belirleyici" oldu. Giderek, *S&Z*'ın yayımından iki yıl sonrasına dek, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" anlatımıyla bile karşılaşmadı[23] ve bir ruhbilimci olarak Nietzsche'yi *hiçbir zaman* keşfetmedi. Heidegger'in *S&Z*'ta yorumla ilgilenmesi ve geç yorumlarına da hayranları tarafından büyük değer verilmesi karşısında, Nietzsche'nin yayımcılarının *Güç İstenci*'ne kattıkları bir not üzerine düşünmesi kârlı olabilirdi.

> Fenomenlerde duran — [ve bunu] "Yalnızca *olgular* vardır" [diyerek yapan] — pozitivizme karşı şöyle diyeceğim: Hayır, olgular tam olarak olmayan şeylerdir; yalnızca yorumlar [vardır]. ... "Özne" verili birşey değildir, eklenen ve icadedilen ve var olanın arkasına yansıtılan birşeydir. ... "Bilgi" sözcüğünün herhangi bir anlamının olması ölçüsünde, evren bilinebilirdir; ama bunun dışında *yorumlanabilirdir*, [!] arkasında hiçbir anlamı yok, ama sayısız anlamlar vardır [!] — "Perspektivizm." Gereksinimlerimizdir ki dünyayı yorumlar [!]. ...[24]

Zamansallık ve tarihsellik üzerine tüm konuşmalarına karşın, *S&Z*'ta Heidegger'in "varoluşsal varlıkbilim"inin ya da "varoluşsal yorum"unun ya da "insansal Varlık hermeneutiği"nin bize Varlık üzerine olmaktan çok kendisi ve zamanı üzerine birşeyler söyleyebileceğini, ya da Varlığın anlamı konusunda sorular sormanın saflık olduğunu aklından geçirdiği konusunda hiçbir kanıt yoktur. Nietzsche'nin son tümcesi derinlik ruhbiliminin önemini düşündürür, ve onu önceleyen tümce sayısız yorumun olanaklı olduğunu düşündürür. Ama Heidegger'in almaşıklar için zamanı yoktu ve kendininki de aralarında olmak üzere her birinden yana ya da ona karşı getirilebilecek noktaları irdelemedi. Bir inakçının inancası ile yazdı.

[23]Pöggeler (1972), ss. 25, 106.

[24]Kesim 481. Benim yayımıma dizin yorumlama ve perspektivizm üzerine başka çok sayıda tartışmayı verir.

 Sığlık hiç de küçük olmayan bir ölçüde Manikheanizme bağlıdır.

Yineleyerek bu iki Varlık kipi arasına getirdiği zıtlığın ahlakçılık ile hiçbir ilgisi olmadığını söyledi ve betimlemelerinin değerden özgür olduklarında diretti;[25] ama bu pekala bütün kitapta inanılması en güç önesürüm olabilir. Asılsızlığı açıklaması aşırı ölçüde alaycı iken, asıllık ise romantikleştirilir.[26] Aşağıdaki örneğe geri dönmek için fırsatımız olacaktır:

> Yalnızca herkes orada olanı ve yer alanı bilmekle ve üzerine konuşmakla kalmaz, ama herkes henüz yer alması gereken, henüz orada olmayan ama "aslında" [[*"really"*] *eigentlich*] yapılması gereken üzerine nasıl konuşulacağını da şimdiden bilir. Söylenti yoluyla bu izinde-olma — *gerçekten "birşeyin izinde olan" biri ondan söz etmez* — ikircimin insansal Varlığın olanakları konusunda gösteriş yapmasının en sinsi tarzıdır.[27]

Böyle pasajların apaçık alaycılıkları Heidegger'in terimleri seçimi tarafından pekiştirilir. Heidegger'in asılsızlığın her birine bütün bir kesim ayırdığı üç ana özelliğinden biri *Geredede*dir (§ 35), büyük ölçüde küçültücü olan ve konuşmanın (*Rede*) bir aşağılanmasını düşündüren ve gevezelik [*chatter*] ile doğru olarak çevrilen bir terim. Gevezelik üzerine kesimde değersiz yazı ya da karalamayı düşündüren *Geschreibe* alt-kategorisi ile karşılaşırız.

Asılsızlığın öteki iki büyük karekteristiğine, merak ve ikircime dönmeden önce, her zaman asıllık ve asılsızlık olarak çevrilen Almanca terimler, *Eigentlichkeit* ve *Uneigentlichkeit* üzerine birşeyler söylemek gerekir. Bu Almanca terimler İngilizce ya da Fransızca eşdeğerlerinden çok daha kaba ve çok daha az usayatkındırlar. Her iki ad da türetmedir, ya da en azından alışıldık değildir. Ama son alıntıda görünen *eigentlich* yukarıda olduğu gibi genellikle asılsızlık arka-anlamlarını taşıyan çok sıradan bir sözcüktür. Tipik olarak, sözcük bir "ama" tarafından izlenir — örneğin "aslında [[*really*] *eigentlich*] sana söylememem gerek, ama ..." *Uneigentlich* seyrek kullanılan bir sözcüktür ve kulağa nükteli gelir. Her iki terimi de adlara çevirme ve özellikle 'eigen'in "own" [kendi(nin)] demek olabilmesi olgusuna dayanma tutumu büyük bir keyfiliği ve dile duyarsızlığı ele verir. Ve Heidegger'in *existenzial* ve *existenziell* arasındaki ayrımı için de aynı şey geçerlidir, ve Kant'ın *transzendent* ve *transzendental* arasındaki vurgulu ayrımı ile yarışmak için hantal bir girişim gibi görünür. Kant'ın sözcüklerinin de dilde hiçbir temelleri yoktur ve öylesine keyfidirler ki Kant'ın kendisi sık sık birini demek isterken ötekini kullandı.

[25] *S&Z*, ss. 167 vs, 173, 175, ve aralarda.
[26] *S&Z*, ss. 168 s, 173s, ve aralarda.
[27] Kesim 37. Vurguladığım tümcenin bilinçsiz ironisi daha sonra irdelenecektir.

İnsansal Varlığın gevezelik, merak ve ikircim gibi özelliklerine *Existenzialien* denir (oldukça kaba bir başka türetme) ve "Varlıkları insansal Varlık olmayan varlıkların Varlığının belirlenimlerinden keskin olarak ayırdedileceklerdir. Bu belirlenimlere *kategoriler* deriz" (s. 44). Sonraki sayfada şunlar söylenir: *"Existenzialien* ve kategoriler Varlığın karakteristiklerinin iki temel olanağıdır," ve açık imlem sonraki tümcede ortaya serilir. İki tür varlık vardır, "varlıklar *'Kim'* ... ya da *'Ne'*dirler ..."

Heidegger *S&Z*'ın Descartes üzerinde büyük bir ilerlemeyi belirttiğini ileri sürdü (özellikle Kesim 19 vs.'nda), ama bu doğrudan Kartezyen ikiciliktir, ve 'Kim'in ve 'Ne'nin geleneksel özne ve nesneden çok ayrı oldukları pek söylenemez.

"Merak" ve "ikircim/iki-anlamlılık" sözcükleri "gevezelik" denli küçültücü değildirler, ama Almanca eşdeğerleri (*Neugier* ve *Zweideutigkeit*) sık sık yüz kızartıcıdır. Gene de, bu fenomenlerin hiç kuşkusuz her zaman asılsız olmaları gerekmez. Ne de evrik olarak kendi yollarını bulabilmek için büyüklük taslayan ve aptalca yanıtlar karşısında diretmek zorunda kalan çocukların ve erişkinlerin meraklarının bir asıllık paradigması olduğu konusunda üstelemek gerekir. Böyle ikici olmanın hiçbir gereği yoktur. Bir süreklilik olabilir, ya da "iyi" anlamda merak daha az yüceltici anlamda meraktan gelişebilir ya da ona bağımlı olabilir. Bu Nietzsche'nin yineleyerek sözünü ettiği bir düzenek türüdür — örneğin "metafizikçilerin temel inancı" dediği *"karşıt değerlere inancın"* bir eleştirisi ile başlayan karşı-Manikhean *İyinin ve Kötünün Ötesi* başlıklı çalışmasında (Kesim 2).

Bununla birlikte, Heidegger her zaman olduğu gibi ipucunu bir sözcükten aldı — bu durumda *Neugier*/merak, ki sözel olarak 'yeni için hırs' demektir — ve sonra bir kendinden kaçış biçimi olan en acılı merak biçimine karşı sayıp döktü. Aynı irdelemeler 'ikircimi' betimlemesi için de geçerlidir; ama ne bu terimi tanımladı ne de herhangi bir olağan anlamda kullandı. Ondan ikircimin yüzkızartıcılığı üzerine daha önce alıntı yapmıştım; bundan önce bu kavram konusunda "gerçek anlamada ortaya serilmiş olan ve ortaya serilmiş olmayan konusunda bundan böyle karar verilemez olduğu zaman" geçerli olduğu dışında çok az şey söyler (37). "İkircim" terimi kötü seçilmiş bir terim olarak görünür, ve Heidegger hiç kuşkusuz çok ilginç bir kavram olan ikircimin çeşitli boyutlarını aydınlatmadı; ne de merak üzerine yeni bir ışık düşürdü.

Heidegger'in üç asılsızlık kategorisinin ve merak, ikircim ve gevezeliği karekterize etmesinin tümü de Kierkegaard'ın *S&Z*'ta bir kez bile sözü edilmeyen *Şimdiki Çağ*'ından (1846) türetilir.[28] Ne de Heidegger'in yararlandığı *Ölümüne Hastalık*'tan söz edilir. Kierkegaard'a üç dipnotu (ss. 190, 235, 338) okuyucuya

[28] *Samlede Vaerker*, Cilt 8 (1926), ss. 84, 87, 91ss, 98ss., ve 113. İkircim ve merak için Danimarkaca terimler hemen hemen Almanca'da olanlarla aynıdır; gevezelik için sözcük 'snakke'dir. Walter Kaufmann tarafından bir Sunuş ile Amerikan yayımında (1962) sayfalar 43, 47s, 50s, 59ss, 69ss. 78.

Heidegger'in Kierkegaard'a olağanüstü borcu konusunda hiçbirşey anlatmaz. Kierkegaard, Heidegger'in yaptığının tersine, anonim "bir"i şeyleştirmedi, ama onun yerine *Publikum*dan (kamu) ve *Nivelleringen* (Almanca'da *Nivellierung*, İngilizce'de *leveling* [= düzleştirme]) söz etti. Ama Kierkegaard'ın *Şimdiki Çağ*'da olağanüstü incelik ve parlaklıkla söylediği şey *S&Z*'ta çok sıkıcı bir havayla yinelenir — "temel ontoloji" olarak.

Heidegger'in merak, ikircim ve gevezeliği aydınlatmaya çalışmadığı, yalnızca asıllık ve asılsızlık ile ilgilendiği, ve kişinin bütünüyle asıl olamayacağını ve asılsızlığa düşmesinin kaçınılmaz olduğunu kabul ettiği yolunda karşı çıkılabilir. Ama bunların hiç biri üçüncü savımın geri çekilmesini gerektirmez. Biri iyi ve öteki kötü bu iki temel yönelimin bir zıtlığı sığ ve Manikhean olabilir, üstelik hiç kimsenin her zaman iyi olamayacağı kabul edilse bile. İki almaşığın kavranış ve betimleniş yolu sığ ve Manikhean olabilir, ve bu durumda sığ ve Manikheandır.

Asılsızlığın bütün bir açıklaması asıllık için yalnızca bir yaldızdır, ve üç değil ama yalnızca bir karakteristiği vardır: Kararlılık. Böylece temel zıtlık bir yanda kararsız ikircim ve gevezelik ve öte yanda kararlılık arasındadır. Heidegger'in kararlılık tanımı baskıda vurgulanır (S. 297): *"Büyük korku* [ya da endişe] için hazır olarak, kişinin en asıl suçluluğu üzerine suskunluk içinde kendini-tasarlaması kararlılık dediğimiz şeydir." Aralarında benim kendim de olmak üzere Kierkegaard'ın eleştirmenleri onun *Korku ve Titreme*'de insanlık dışı ve yabanıl üstenimlere karşı yeterli önlemler almayı başardığı konusunda hiçbir zaman doyum bulamamışlardır. Heidegger'in Kierkegaard'ın aynı eski sessizlik, büyük korku için hazırlık, ve suçluluk kavramlarına dayanması onun Kierkegaard üzerinde bir ilerleme yapmayı başaramadığını düşündürür, ve yakından bir irdeleme bunu doğrular.

Bu belirleyici noktada Manikheanizmi öldürücü çıkar. Burada üstenimsiz gevezelik ve ikircim ve orada suskun kararlılık arasında kurduğu saf zıtlıkla yetinerek, hiçbir zaman asılsız üstenimleri irdeleme sıkıntısına girmedi. Bu yazgısal önemdeki atlama kullandığı kategorilerinin ve bütün yönteminin keyfiliğini örnekler. Ama hepsi bu da değildir. Ruhbilimsel gerçeklikler bir yana, en açık felsefi sorunların herhangi bir bilincini göstermeksizin daha önceden söylenmiş olanları yineledi.

Öğrencilerinden birçoğunun yaşamlarını ve kişiliklerini bütünleyecek ve bunu o çok büyüttüğü "bütünlüğü" sağlayarak yapacak olan dinsel ve politik üstenimleri daha o zamanlar ciddi olarak tarttıklarını ... görmemiş olamaz.[29] Gene de üstenim patolojisi dediğim şey konusunda söyleyecek hiçbirşeyi yoktu.[30] Ve daha sonra gösterileceği gibi, 1933 yayımları bu konuda hiçbir kavramının olmadığını düşündürür. Bu bir kat daha dikkate değerdir çünkü Nietzsche özellikle Hıristiyanlığı eleştirisinde ama ayrıca anti-Semitizm ve parti adamları üzerine

[29] *S&Z*, Bölüm II, Bölümler 1 ve 3'ün, 62'nin vb. başlıkları.

[30] Kaufmann (1961), Bölüm IV: "Üstenim/Commitment." Bkz. ayrıca Kaufmann (1973).

sözlerinde de böyle asılsız üstenimlerin derin bir anlayışını göstermişti. Ama Heidegger'in daha sonraki karşı-Hıristiyan Nietzsche'yi duyacak kulakları yoktu. Sartre'ın, dinsel olarak çok daha fazla kurtulmuş olarak, bu tema için kulakları vardı ve üstenim patolojisi konusunda çok şey söyleyecekti.[31]

Toparlarsak, Heidegger'in insansal Varlığın iki kipi arasındaki özeksel zıtlığı incelikten aşırı ölçüde yoksundur, üstelik hiçbir biçimde yeni bir alanı araştırmıyor olsa bile. Nietzsche'deki maskeler ve ilgili temalar üzerine tartışmaların incelikleri konusunda hiçbir duyarlığı yoktu.

38 ➤➤➤ *Dördüncü sav: Heidegger ne önemli sorunları çözdü ne de onları verimli tartışmalara açtı; onları örttü.* Kendisi önemli sorunları çözdüğünü ileri sürmedi; bayağı çağımızda hiç olmazsa uzak gelecekte doğru sorulardan kimilerinin sorulabileceği noktaya doğru birkaç adım atmış biricik insanın diluzluğunu benimsedi. Bu Almanya'da popüler bir kibirdi. Dilthey daha önce "yolda ölmekten hoşnutuz" demişti; ve Husserl'in öğretmeni olan ve *Mantıksal Araştırmalar*'ını ona adadığı Carl Stumpf kendi çalışmasının bir gözlemi için bir özdeyiş olarak Dilthey'in deyişini kullanmıştı.[32]

Bununla birlikte, savımın son parçasının paradoksal bir havası vardır çünkü Heidegger hiçbir zaman okurlarına gerçeklik (*aletheia*) için Yunanca sözcüğün gizlenmemişlik olduğunu söylemekten bıkmadı,[33] ve açma ve ortaya serme imgesi için bir saplantı geliştirmiş görünür. Ne zaman bir Freudcu bunu çözümleyecektir? Ve bu temayı Nietzsche'nin *Sevincin Bilimi*'ne önsözünün son kesimi ile karşı karşıya getirmek için henüz gecikmiş değiliz. Nietzsche bunu son kitabı *Wagner'e karşı Nietzsche?* için son parça olarak da kullandı. "[B]izi yine gece tapınakları tehlikeye atan, yontuları kucaklayan, ve iyi nedenlerle gizli tutulanı ne olursa olsun açmayı, ortaya sermeyi ve parlak bir ışık altına getirmeyi isteyen o Mısırlı gençlerin yollarında pek bulamayacaksınız." Bütün kesim güzeldir, ama bu Nietzsche teması daha önce maskeler üzerine bölümde irdelenmiştir. Ve Heidegger'e ilişkin olarak vurgulamak istediğim nokta, yalnızca *S&Z*'ta dokunulan sorunlardan kimilerini belirtirsek, asıllık, ikircim, kararlılık, suçluluk, duyunç ve ölüm karşısındaki büyük korku üzerine verimli tartışmaları engellemiş olduğudur.

Heidegger bu sorunları üzerlerinde "gevezelik ederek" ve "karalama yaparak" örtmüştür. Bu iki terimi onlara *S&Z*'ta yüklediği anlamda kullanıyorum:

> Kişi sözü edilen varlıkları anlamaktan daha çok konuşulan sözcükleri dinler. ... Ve söylenmiş olan üzerinde konuşulan varlıklarla birincil ontik ilişkiyi yitirdiği için, ya da ilk olarak onu hiçbir zaman kazanmadığı için, varlıkların kökensel

[31]Bkz. *mauvaise foi* üzerine bölüm (1943) ve "Anti-Semitin Portresi" (her ikisi de Kaufmann, *Existentialism*'de (1975); ayrıca erken kısa öyküsü "Bir Önderin Çocukluğu" (1939). Nietzsche'nin Sartre üzerindeki etkisi için bkz. Kaufmann, *Tragedy*, Kesim 51.

[32]Spiegelberg, s. 55.

[33]*S&Z*, § 7 ile başlayarak, bu nokta yineleyerek ve yineleyerek ve yineleyerek belirtilir.

bir kendinin-edinme kipinde değil ama dahaçok söylenmiş olanın *üzerinden geçme* ve onu *yineleme* yoluyla iletilir. Genel olarak söylenmiş olan şey geniş daireler yayar ve yetkeci bir karakter kazanır. Şey biri öyle dediği için öyledir. Söylenmiş olan üzerinden böyle geçiş ve onu *yineleyiş* gevezeliği oluşturur. Ve bu söylenmiş olanın sesli yinelemesine sınırlı kalmaz, ama ayrıca, "karalama" olarak, yazılı olana da yayılır" [s. 168].

Bu nitelendirme hem *S&Z* için hem de yaratmış olduğu yazıların çoğu için geçerlidir. *S&Z*'ın kuyruğunda, hakkında gevezelik edilmiş ve karalanmış olan şey Heidegger'in betimlemelerinin, yorumlarının ve örtük önesürümlerinin doğru olup olmadıkları değil ama dahaçok terimleri ve deyimleridir. Kısaca, tartışmanın odak noktası olan şey *sözcükler*, sözcükler, sözcüklerdir. Ama yukarıda ilk sav altında ileri sürdüğüm gibi, *"Sözcükler* hakkında sonu gelmez tartışmalar başlatmayı *dileyen* bir yazarın ... Heidegger üzerinde bir ilerleme yapması güçtü." O sürekli olarak dikkatimizi fenomenlere ve kanıta değil ama sözcüklere yöneltir.

Kesim 7'de doğru felsefi yöntem üzerine uzun tartışma arkadan gelenler için sahneyi hazırlar. Heidegger'in bu yöntemin fenomenolojik olması gerektiği sayıltısı *S&Z*'ın Husserl tarafından yayıma hazırlanan *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*'ta çıkmış olduğu düşünüldüğünde, yeterince anlaşılabilirdir; ama Heidegger hiçbir biçimde bu noktada salt bir izleyici olarak görünmekle yetinmedi. Geriye köklere, 'sözcüklerin' köklerine giderek köktenci olma izlenimini verdi. Yunanca *fenomen* ve *logos* sözcüklerinin ileri sürülen kökensel anlamlarını uzun uzadıya tartıştı. Süreçte, Husserl'in yöntemini onun hiçbir biçimde beğenmediği bir yolda değiştirdi, ama Heidegger fenomenolojinin değişik yöntemlerinden ya da değişik biçimlerinden yana ya da onlara karşı neyin söylenebileceğini hiçbir zaman irdelemedi. Gene de pekçok okuyucu bu bütün tartışmanın felsefi yöntem sorunlarına anıtsal ilgisizliğini görmeyi başaramazlar. Hiç kuşkusuz, kendilerinden "fenomeneloji" teriminin türetildiği iki Yunanca sözcüğün anlamlarını uzunlamasına ve çok fazla yineleyerek tartışma yoluyla felsefe için ya da insansal Varlığın doğası ya da insanın durumu üzerine bir araştırma için doğru bir yöntem saptanamaz. Yöntem sorunu örtüldükten sonra, ardarda her durum için aşağı yukarı aynı işlem yolu izlenir. Genellikle Almanca sözcükler, zaman zaman Yunanca bir sözcük tartışılır.

Dahası, Heidegger'in düşünme yolu aşırı ölçüde formülasyonlara dayanır. Karışık, alışılmadık ölçüde yasaklayıcı bir formül bulduğu zaman, kendisi büyülenmiş görünür ve daha sonra onu sanki bir bilici tarafından bildirilmiş gibi ele alır. Böyle etkileyici formülasyonlar kimi zaman önemsiz değişikliklerle sürekli olarak yinelenir. Eğer herşey yalnızca iki kez söylenmiş olsaydı, ve eğer Heidegger'in özellikle ağırlıklı bildirimlerini (yüzlercesi) vurgulamak için kullanılan dizgi yöntemi sıradan dizginin iki katı yer doldurmasaydı, kitap şimdikinin yarısı kadar bir uzunlukta olurdu. Tek bir düşünce atlanmaksızın kolayca yüz sayfaya indirgenebilirdi. Ama bu yapılsaydı, eleştirilmesi kolay olurdu.

39 ➤➤➤ *Beşinci sav: S&Z Almanya'daki romantik yeniden dirilişe aittir.* Heidegger hiçbir zaman düz bir Kantçı ya da düzenli bir fenomenolojist değildi. Onu böylesine popüler bir öğretmen yapan devrimci pathosu dönemin parçasıydı ve aldatıcıydı. Geriye Aristoteles'e ve, birkaç yıl sonra, ön-Sokratiklere gitmekten söz etti; ve her zaman Varlık ile kaygısının Yunanlılara özgü kaygı olduğu izlenimini verdi. Gerçekte, girişiminin pathosu ve tutkusu romantik ve yalancı-Helenikti.

Tarihsellik ve zamansallık üzerine tüm gevezeliğe karşın, hem *S&Z*'ın evreni hem de — bir düzeye dek onun sonucu olarak — kitabın genellikle incelendiği ve tartışıldığı yollar tuhaf bir biçimde zaman ve tarih konusunda unutkandır. Gerekli olan şey perspektifte köktenci bir kaymadır — Heidegger'in kendisi üzerine yanlış anlamalarından uzağa.

Kitabın 1920'lerin Almanyası bağlamında görülmesi gerekir. Lucien Goldmann'ın Heidegger'in asılsızlığı betimlemesinin Georg Lukacs'ın *Geschichte und Klassenbewußtsein* 'ı (1923) tarafından esinlendirildiği önesürümü üzerinde yorumda bulunarak, Lukacs'ın kendisi (*Werke*'sinin ikinci cildine önsözünde) bu düşüncelerin Yirmiler sırasında "yaygın" olduklarını söyledi.[34] Heidegger'in Birleşik Devletler'de moda olmasının Martin Buber'in *Ben ve Sen*'inin ve Hermann Hesse'nin romanlarının daha büyük popülerliğini izlemesi bir raslantı değildir. Asıllık ve asılsızlık arasındaki özeksel zıtlık açıkça Buber'in Ben-Sen ve Ben-O arasındaki çok fazla Manikhean zıtlığı ile karşılaştırmayı bekler. Heidegger'in sözcüklerin kökleri ile kaygısı Martin Buber'in ve Franz Rosenzweig'ın İbranice İncil üzerine yorumları ve onu çevirmeleri ile karşılaştırmaya açıktır. Bunda sözcüklerin kökleri üzerinde çok fazla dururlar. İbranice'de kökler belirleyicidir, ve bir çevirmen onları gözardı etmeye gelemez. Bundan Heidegger'in yakın çabalarının geçerli bir felsefi yöntem sağladığı sonucu çıkmaz. Ama böylesine kötü bir biçimde yaptığı şey aşılması olanaksız güçlüklere karşı dövüşen yalnız bir bireyin gözüpek öncü çabaları değildi; tersine, girişiminin bir yanı akıntı yönünde yüzmekten oluşuyordu.

Hesse'nin *Demian*'ı (1919) şu sözlerle başlamıştı: "Bütünüyle yalnız başıma benim kendi içimden gelmek isteyeni yaşamaktan başka birşey istemedim. Bu niçin böyle güçtü?" Heidegger Alman öğrencilerin hayranlığını — onlara göre — akademik sıkılıktan özveride bulunmaksızın bir yanıt sunarak kazandı. Hesse'nin *Steppenwolf*'u (1927) kendisi asıllığa ulaşmayı başaramazken yanındaki insanların asılsızlıkları tarafından kızdırıldığını duyan kararsız bir bireyi ele alır. Nazilerin erke gelmelerinden bir yıldan daha az bir süre önce 1932'de yayımlanan *Doğuya Yolculuk* böyle bir asılsızlıktan biricik çıkış yolunun kararlı olarak bir devime katılmada yatıyor olabileceğini ileri sürdü. Hesse'nin kendisi hiç kuşkusuz çoktandır İsviçre uyruğuna geçmişti ve Nazilere katılmayı hiçbir zaman düşün-

[34](1968), ss. 24, 26.

medi. Yine, belirtmek istediğim şey yalnızca Heidegger'in öylesine kötü bir biçimde ele aldığı düşüncelerin öğrencilerin daha o ortaya çıkmadan önce üzerlerine konuşmakta oldukları şeyler olduklarını göstermektir.

Heidegger ve Tillich arasındaki benzerlik daha da açıktır. Bu bir yandan her ikisinin de geriye Kierkegaard'a ve onun ötesine Schelling'e, Alman romantik deviminin önde gelen felsefecisine gitmiş olmaları olgusuna bağlıdır. Tillich'in 1910 ve 1912'deki iki sınav denemesinin her ikisi de Schelling üzerineydi; ve Heidegger ve Schelling arasındaki benzerlikler öylesine kapsamlıdır ki, Jaspers'in Schelling'i (1955) yaygın olarak Heidegger üzerine bir saldırı olarak görüldü.[35] Kitabın ana bölümü Schelling'in niçin yokluk değil de bir varlık vardır sorusunu ele aldı — bir soru ki, Heidegger bu bağlamda Schelling'den söz etmeksizin ona iki kitap ayırdı. Dahası, yaşlı Schelling Hegel'in ölümünden sonra bildiğimiz biçimiyle felsefeden kopmamız gerektiğinde diretmiş ve *Existenz* ile bağladığı yeni bir "pozitif" felsefeyi başlatma sözünü vermişti. O günden bu yana geç felsefesinin erken felsefesi ile ilişkisi üzerinde büyük ölçüde tartışma olmuştur — tıpkı Heidegger durumunda olduğu gibi. Başka birçok benzerlikler vardır, ama burada yalnızca birinden daha söz etmek yeterli olacaktır.

Görüngübilim'ine (1807) önsözde Hegel Alman romantizmini "verilen sözler hiçbir zaman yerine getirilmezken sürekli olarak yaratılan beklentiler" ile bağlamıştı.[36] Otuz yıldan daha uzun bir süre sonra, Kierkegaard yaşlı Schelling'in derslerini dinledikten sonra, kandi dergilerinde benzer yorumlar getirdi, gerçi *izlence* tarafından büyük ölçüde etkilenmiş olsa da. Ve 1843'te Hegel'in eski dostu H. E. G. Paulus "Sonunda bildirilen pozitif bildiriş felsefesi" (bu Schelling'in derslerinin korsan metinlerini Paulus'un acımasız eleştirisi ile birlikte kapsayan bir kitabın başlığıydı) üzerine olay yaratan saldırısını bir sona getirdi: "Böylesine çok söz vermiş olanın neyi yerine getirdiğine bak!"[37] Bu hiç kuşkusuz Heidegger'in geç çalışmaları üzerine olandan daha az olmamak üzere *S&Z* üzerine de en açık yorumdur.

S&Z'ta bize neyin yapılacağını ve neyin "gösterilmesi gerektiğini"[38] söyleyen pasajlar vardır ki hiçbir zaman çıkmamış olan kitabın gelecek olan kesimlerine göndermeler verirler. Bunlar üçüncü savımdan sonra *S&Z*'tan yaptığım alıntıyı,

[35]Jaspers'in önsözü şöyle sonlanır: "Schelling'e çok şey borçluyum. Bu kitap büyük ölçüde yirmiler [!] sırasında yapılan incelemeler üzerine dayanır. O sıralar Schelling üzerine seminerler veriyordum ve göz önünde tuttuğum şey varoluşun aydınlatılmasının bizi kendimize [Jaspers] uyandıran almaşığı, ve bizi yalancı-bilgi görüşleri ile uyuşturan 'gnosis'ti [bu yaygın olarak — ve sanırım doğru olarak — Schelling'den daha az olmamak üzere Heidegger'e göndermede bulunuyor olarak alındı.] 1920'ler sırasında Heidegger ve Jaspers dosttu, ve *S&Z*'da Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauungen*'e (1919) üç dipnot o kitabın Heidegger'in düşüncesi üzerindeki etkisi konusunda yeterli bir düşünce vermez. Heidegger gerçekte kırk dört sayfalık coşkulu bir değerlendirme yazdı, ama bende bir eşlemi bulunan bu yazıyı yayımlamadı.

[36]Kaufmann (1965), s. 384s.

[37]Paulus (1843), s. 736. Geç çalışmalarında Heidegger, tıpkı yaşlı Schelling gibi, onu zamanımızı kınamaya götürecek hiç gelmeyen bir bildirişi bekliyor görünür.

[38]*S&Z*, s. 100. Bkz. s. 89.

Heidegger'in alaycı bir tonla söylediklerini akla getirir: "Herkes daha şimdiden henüz olacak olan, henüz olmayan ama 'aslında' yapılması gereken konusunda nasıl konuşulacağını bilir." Heidegger her zaman "birşeyin izinde" olduklarını ileri sürenlerin asılsız gevezelikleri ile alay eder, ve "birşeyin izinde" olduğunu Heidegger'in kendisi denli düzenli olarak ileri süren çok az felsefeci vardır; ve düşüncesizce bir klişeyi yineleyerek ekler: "Gerçekten 'birşeyin izinde olan' biri ondan söz etmez"

Eğer gerçekten buna inandıysa, ve ikisi de hiçbir zaman çıkmamış olan birinci yarının son üçte biri ile ve ikinci yarı ile baş edemezken, niçin *Varlık ve Zaman: Birinci Yarı*'yı yayımladı? Bu soruya oldukça şaşırtıcı yanıt bu bölümün sonlarına doğru verilecektir.

Romantikler fragmanlara ve örenlere ve anıştırmalara bayılırlardı. Nietzsche'nin ironik olarak dediği gibi, "Tümü de aynı mantığı taşır: '... her kim bizi anıştırmalara götürürse, derindir.'"[39] Heidegger'in romantizmi dışarıda duran yalnız birinin romantizmi değildi; yirmilerin romantik yeniden dirilişine katıldı — ve daha sonra, Hitler edimsel olarak erke geldiği zaman, otuzların politik "yeniden dirilişine." Kesinlikle yalnız biri değildi.

40 ➤➤➤ *Altıncı sav: Heidegger suçluluk, büyük korku ve ölüme ilişkin Hıristiyan öğütleri dünyasallaştırdı, ama iki bin yıllık Batı düşüncesi ile kopuşu ileri sürdü.* Heidegger'in *"Genel olarak insansal Varlık suçludur"* (s. 285) öğretisi Hıristiyan ilk günah öğretisinin dünyasallaştırılmış bir türüdür. Suçluluğu ele alan Kesim 58 bir uslamlama denebilecek herhangi birşeyden olduğu gibi ilgili fenomenlerin herhangi bir betimlemesinden de yoksun dört sayfa ile başlar. Sonra, "Ama bunda yatan şey şudur [*What lies in this, however, is*]: *Suçluluk bir suçlulaşmadan doğmaz; ama tersine, ikincisi ancak bir kökensel/original suçlulaşma 'temelinde' olanaklı olur"* (s. 284) denir.

Vurgulanmayan açılış sözleri geçiştirici bir "ikircim" modelidir. İngilizce *Being and Time* şöyle çevirir: *"This implies, however, that* [Ama bu imler ki] ..." Özgün metindeki *Darin liegt aber dann* [Burada yatan ise] böyle kesin bir önesürümde bulunmaz.

"İlk günah" için Almanca sözcük *"Erbsünde"*dir (sözel olarak, "kalıtsal günah"). Bu niçin birçok Alman okur ve yorumcunun Heidegger'in ne yaptığını görmeyi başaramadığını açıklamaya yardım edebilir. Benim kullandığım *"original/kökensel"* sözcüğü *"ursprünglich"*in sözel bir çevirisidir.

Dread/'büyük korku' kavramının John 16.33'ten Jacob Böhme, *Schelling*, Kierkegaard ve Heidegger'e tarihinin kısa bir taslağı Johannes Hoffmeister'in felsefe sözlüğünde (1955) *Angst* girişinde bulunabilir, ve Tillich 1912 denemesini Schelling'in felsefi gelişiminde suçluluğa ayırmıştı. Ama Heidegger'in 'büyük korku' üzerine uzun gözlemleri çoğunlukla Kierkegaard'ın *Büyük Korku Kavramı*'ndan (1844) türetildiler. Heidegger bu kitaptan alıntı yaptığı aynı dipnotta

ayrıca Augustine ve Luther'den de söz etti ve oldukça tuhaf bir biçimde "büyük korku [*Angst/dread*] ve korku [*Furcht/fear*] fenomenleri ... hiçbir zaman ayırdedilmemişlerdir" (s. 190) dedi. Aslında, Kierkegaard "büyük korku kavramı"nı getirir getirmez "onun korkudan ve belirli birşeye göndermede bulunan benzer kavramlardan ayrı olduğu olgusuna dikkati çekmek" zorunda olduğunu eklemişti (§ 5). Aynı sayfanın daha başlarında, önemli olsun ya da olmasın, ayrıca Heidegger'i önceleyerek şunları söyledi: "O zaman o nedir? Hiçbirşey. Ama hiçbirşey hangi etkiyi yaratır? Büyük korkuyu yaratır." Kierkegaard ayrıca sürekli olarak büyük korkuyu olanak ile birleştirdi, ve bütün kitabın en parlak özdeyişinde "büyük korku özgürlük baş dönmesidir"[40] dedi. Bu temaların tümü de Heidegger tarafından üstlenildi,[41] ve bir düşünür, yazar ve bütünüyle ayrı bir büyüklük düzeninden bir insan olan Kierkegaard üzerinde ilerleme yapmadığını söylemek bir küçümseme olacaktır.

S&Z çıkmadan on yıl önce, Freud *Ruhçözümlemeye Genel Giriş*'te (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, 5'inci gözden geçirilmiş yayım, 1926) *Angst* üzerine dersinde şunları söylemişti: *"Angst* duruma bakar ve nesneyi gözardı ederken, korku dikkati tam olarak nesneye doğru yöneltir" (yedinci paragraf). Freud, bilincinde olmasak da, bir büyük korku nesnesinin olabileceği gibi bir olasılığı açık bıraktı. Heidegger hiçbir zaman bunun böyle olmadığını *göstermedi*. Sorunu örttü.

Heidegger hiç kuşkusuz büyük korkuyu yalnızca olanak ve özgürlük ile değil ama ayrıca "Dünyadaki-Varlık" ile (s. 186s, vurgulu olarak iki kez) ve herşeyden önce *ölüm* ile bağladı. Almanca'da *Todensangst* (ölüm karşısında 'büyük korku') sık kullanılan bir deyimdir, ve tüm insanların ölüm karşısında 'büyük korku' duydukları düşüncesi o zaman yaygın olarak kabul edilirdi.

Şimdi *magnum opus*unun ikinci yarısının büyük bir bölümünü bu 'büyük korku'ya ayırmış bir felsefecinin bu halksal görüşün sağlam temelli olup olmadığını araştırması beklenebilirdi. Onun zamanımızın belki de tarihsel olarak koşullandırılmış — daha belirli olarak, yüzyıllardır insanları ölüm karşısında 'büyük korku' ile doldurmaya çalışmış Hıristiyanlık tarafından koşullandırılmış — bir özelliği olup olmadığını soracağı sanılabilirdi. Hıristiyan olmayan ve ölüm karşısında korkmayan Eski Romalıları ya da örneğin Sokrates ya da David Hume gibi felsefecileri irdeleyeceği düşünülebilirdi.[42] Ama Heidegger bunlardan hiç birini yapmadı. Ölümü ele alışı, asılsızlık ve asıllık arasında gördüğü zıtlığın büyük bir bölümünden daha az olmamak üzere, dosdoğru Tolstoy'un büyük öyküsü "İvan

[39] *The Case of Wagner*, Kesim 6. Bkz. Kesim 9. Alıntıda özne Wagnercilere göndermede bulunur.

[40] Bkz. yukarıda Kesim 7.

[41] Bkz. *S&Z*, ss. 186-91 ve 266. Büyük korku ve "Yokluk/Hiçbirşey" için bkz. ayrıca *Was ist Methaphysik?* (1929) başlıklı çalışması.

[42] Bkz. Platon'un *Fedon*'unun sonu, ve Hume için Adam Smith'ten William Strahan'a 9 Kasım 1776'nın ünlü Mektubu.

İlyiç'in Ölümü"nden geldi.[43] Yine, bir dipnot teşekkürü vardır ki (s. 254) Heidegger'in borcu konusunda herhangi bir fikir vermeye başlamaz. Tam olarak şöyledir: "L. N. Tolstoy 'İvan İlyiç'in Ölümü' öyküsünde bu [ilgisiz, korkusuz, asılsız] 'birinin ölmesi'nin sarsılma ve çöküşü fenomenini betimlemiştir." Tolstoy'un öyküsü kendini aldatmaların, dürüst olmamanın ve parçalanmış, sevmeyen, Hıristiyan olmayan bir toplumun asılsızlığının yakıcı bir suçlamasıdır — bir toplum ki, orada İvan için sonunda kendi ölümü ile yüz yüze gelmek ve haykırma yürekliliğini göstermek büyük bir başarıdır; ve sonra, tam ölmeden önce, ışığı görür. Bu tür geçici hiçbir yorum Tolstoy'un öyküsünün büyüklüğünü iletemez. Ama buna karşın, Tolstoy'un ölüm yatağında dönmeye bağlı eski Hıristiyan tema üzerine eşsiz çeşitlemeleri bize "Ölüme doğru Varlığın özsel olarak 'büyük korku'" (s. 266) olduğu ve asıllığın ölümden 'büyük korku'yu gerektirdiği genellemesinde bulunma hakkını vermez. Heidegger bu önesürümler için hiçbir kanıt ve hiçbir uslamlama sunmaz, ve başka bir yerde bunların yanlış olduklarını tartıştım.[44]

Heidegger kendi apodiktik bildirimleri için kanıt sunmada gerçekten bütünüyle başarısız mı oldu? Bir bakıma, kanıta dayandı: "Herkesin bildikleri"nin, ya da kendisinin "söylenti" dediği şeyin kanıtı üzerine.[45] Yukarıda alıntılanan "gevezelik" tanımında belirttiği gibi, yaptığı şey "söylenmiş olanın *üzerinden geçme* ve onu *yineleme* "dir; "Şey biri öyle dediği için öyledir."

Heidegger *" 'Bir' ölüm karşısında 'büyük korku' için yürekliliğin doğmasına izin vermez "*[46] dediği zaman — ki birinin ölümden korkması *gerekmez* ve öyleyse birinin 'büyük korku'sunu kabul etmesi yüreklilik ister demektir —, zamanının gevezeliğine katılıyordu. Birinci Dünya Savaşından önce Almanya'da ölüm karşısında korkmak erkekliğe yakışmaz olarak görülmüştü; şimdi kişinin 'büyük korku'sunu kabul etmesi yürekli ve dürüst bir tutum olarak görülüyordu. Ama apaçık olguları çiğneyerek 'büyük korku' ve 'korku' arasında bir ayrım yapmada *ilk* olduğunda direterek yeni birşey söylüyor olma izlenimini yarattı; hiper-akademik dil kullanarak sağınlık yanılsaması yarattı; ve özel olarak yokluğun endişesinin bir asıllık belirtisi olduğunu ileri sürerek, çok sayıda insanı şunları duyumsamaya götürdü: İşte "Onları yetke ile ileri sürebilecek birinden işitmeyi bilinçsizce umduğum" şeyleri söyleyen bir felsefeci.

Suçluluk, 'büyük korku' ya da ölümün ayrı ayrı tartışılması altıncı savımın özünü iletemez. Önemli olan nokta Heidegger'in *bütün sendrom* üzerine getirdiği "açımlama"nın basmakalıp Hıristiyan öğeleri dünyasallaştırılmış biçim altında

[43]Tolstoy'un asılsızlık ve kendini-aldatma ile *Anna Karenina*'da da görülen özeksel kaygısının ayrıntılı bir tanıtı için bkz. Kaufmann, *Existentialism, Religion and Death* (1976), ikinci deneme.

[44]*A.g.y*, "Existentialism and Death."

[45]Bkz. yukarıda üçüncü sav altındaki ilk alıntı.

[46]*S&Z*, s. 254. Almanca'da belirlilik sözcüğünü düşmek konuşma diline daha uygun [*idiomatic*] olacaktır. Ama *das Man* İngilizce *Being and Time*'daki "the 'they' " denli korkunç değildir; ve "the they-self" ("the Oneself" yerine) bağışlanamazdır.

eleştirel olmaksızın yineliyor olmasıdır. Hıristiyan öğretiyi kabul edenler bile iki noktadan rahatsız olabilirler. İlk olarak, Heidegger tartıştığı fenomenleri anlağımıza eklemedi, ve belirleyici sorunları örttü. İkinci olarak, Heidegger hiçbir zaman Hıristiyan düşüncelere geri dönmek için Nietzsche ve Freud'u yadsıdığını kabul etmedi; Yunanlılara geri dönmek için iki bin küsur yıllık Avrupa düşüncesinden kopuşu büyük bir gösteriye çevirdi; ya da henüz Batı metafiziksel geleneğine ait görülen Nietzsche'nin çok ötelerine gittiğini ileri sürdü. Ünlü bir felsefecinin yapmakta olduğunu böylesine baştan sona yanlış anlaması — ve böylesine yaygın olarak inanılması — seyrek görülen bir olaydır.

Heidegger *S&Z*'ı yazdığında Nietzsche'yi sindirmeye başlamamıştı. *Zerdüşt*'e Önsözde "son insanlar" ve "üst-insan" arasındaki zıtlık *S&Z*'ın Manikhean şemasına damgasını bastı, ve Heidegger ayrıca *Sevincin Bilimi*'nin tam olarak şunları içeren 270'inci kesimi tarafından da etkilendi: "Duyuncun ne der? — *'Ne isen o olacaksın.'*"[47] Heidegger herhangi bir kaynak vermeksizin "ne isen o ol!" biçiminde alıntıladı (s. 145); ama önemli olan şey bu Heidegger'in kısacık duyunç kuramını oluşturmaya yeterken, Nietzsche'nin ise büyüleyici bir duyunç kuramı geliştirmeye geçmesi ve Heidegger'in başka almaşıklarla birlikte bunu da bütünüyle gözardı etmesidir.

Nietzsche'nin 1920'ler sırasında Almanya'da çok popüler olan tarih üzerine erken "meditasyon"u (1874) *S&Z*'ta Nietzsche'nin tartışılan tek kitabıdır; ve açıktır ki Heidegger'in tarihe ilişkin düşünceleri üzerinde dikkate değer etkisi oldu. Eğitimci olarak Schopenhauer (yine 1874'te) üzerine "meditasyon"dan *S&Z*'ta söz edilmez, ama deneme Heidegger'e duyuncun bizi asılsızlıktan "gerçekten" olduğumuz olmaya çağırdığı anlayışını verdi.[48] Heidegger görünürde her iki denemeyi de o sıralar genellikle yapıldığı gibi Nietzsche'nin geç düşüncesi ile ilişkilerini anlamadan yeni-romantik tinde okudu. Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisi ve Alman felsefesindeki yeri, en azından *magnum opus*u söz konusu olduğu sürece, Hıristiyan düşüncelere bölümsel bir geri çekiliş olarak toparlanabilir. Kitap gericiydi.

Heidegger'in felsefe tarihi üzerine *geç* anlayışı — *ön-Sokratiklere* yüklediği rol, onlardan Platon'da bulduğu kopuş, ve Platon ile başlayan Batı felsefi geleneği ile kopuş zamanının geldiği savı — doğrudan doğruya Nietzsche'den geldi. *S&Z*'ta model henüz Aristoteles idi. Ama Heidegger'in geç kavrayışı Nietzsche'ninkinden çok daha az anlamlıdır, çünkü Hıristiyanlığın eleştirisi düşülmüştür. Nietzsche'nin uslamlaması Hıristiyanlığın bir başka dünya anlayışı ile

[47]Nietzsche son dört sözcüğü Pindar'ın *Pythia*'sında, 2.73, bulmuş ve onları sonunda *Ecce Homo*'suna "Kişi Olduğunu Nasıl Olur" altbaşlığını eklemeden önce sık sık kullanmıştı. *Sevincin Bilimi*'nden alıntı yapmanın nedeni hiç kuşkusuz Heidegger'in "duyuncun çağrısı" demeyi sürdürdüğü şeyin böyle özlü bir formülasyonunu sunmasıdır.

[48]Bu meditasyondan en ilgili pasajlar için bkz. Kaufmann, *Existentialism* (1975), ss. 122ss; ayrıntılı tartışma için bkz. Kaufmann, *Nietzsche*, Bölüm 5.

"halk için Platonizm" olduğu (*İyinin ve Kötünün Ötesi*, Önsöz) ve Hıristiyanlığın ötesine gitmekle Platon'un da ötesine gitmemiz gerektiği savı üzerine dayanıyordu. Bir kez daha Heidegger ilkin yeniden-düşünmeksizin birşeyi yineledi.

Hıristiyan kavramlara geri dönüşü, ruhbilime karşı önyargısı, ve kendisini ve yaptıklarını anlama konusundaki tam başarısızlığı Nietzsche'nin ötesine gitmesini ya da anlığın keşfine katkıda bulunmasını önledi. Ve çalışmalarında aydınlanma arayanlar kendisinin bir *Holzweg* dediği şeyi, ormanda yiten bir yolu izlemektedirler.

41 ➤➤➤ Bir araştırmacıya "X bunu nerede dedi?" diye sorduğunuz zaman, çoğunlukla şu yanıtı verecektir: "Bunu söylediğinden emin misin? Hiç de onun gibi görünmüyor." Kişi bir yazarı incelerken, en önemli hedeflerden biri onun karşısına (Buber'in talihli terimini kullanırsak) bir "Sen" olarak çıkmak, onun tarafından seslenilmek ve Almanca'da onun *geistige Persönlichkeit*ı denebilecek şeyi anlamaktır. Bu anlatım için İngilizce'de iyi bir eşdeğer yoktur: *"his spritual personality/tinsel kişiliği"* kulağa pek İngilizce gibi gelmez; *"intellectual/entellektüel"* kişilik çok fazla dardır; ama belki de *"his mentality/ kafa yapısı"* ya da *"his mind/anlığı"* uygun düşecektir.

Heidegger'in anlığının benim savlarımdan ortaya çıkan tablosu hayranları tarafından ortaya sürülenle öylesine eksiksiz bir bağdaşmazlık gösterir ki, sonunda benim sunduğum Heidegger imgesinin *S&Z* dışında karşılaştığımız olgularla tutarlı olup olmadığını sormamız gerekir. Tutarlıdır, ama bunun göstermeye yönelik bir girişim bir *ad hominem* uslamlama olma izlenimini verebilir. Bu nedenledir ki ilkin savlarımı sundum ve şimdi arkadan bu "ikinci gözden geçirmeyi" sunuyorum.

İlk olarak, *S&Z*'ın yayımını irdeleyelim. Olgular Heidegger'in popüler imgesinden öylesine ayrıdır ki yapılacak en iyi şey yayımcının sekseninci doğum günü için yazısından, *Festschrift* ten kendi sözlerini alıntılamak olarak görünür.

> "Profesör Heidegger — şimdi birşey yayımlamak zorundasınız. Bir elyazmanız var mı?" Bu sözlerle dekan ... çalışma odama geldi. ... "Ama çabuk basılmalı." Fakülte bana ... Nicolai Hartmann'ın ardılı olarak ana felsefe kürsüsünü önerdi. ... Şimdi yapmam gereken [!] şey sıkı sıkıya korunan çalışmamı kamuya sunmaktı [üstelik yarısı bile bitmemişken]. ... Basılıp düzeltiden geçmiş formalardan iki örnek bakanlığa gönderildi,

ki tüm böyle atamalarda gönderilmeleri gerekiyordu.[49]

Böylece yarı pişirilmiş bir kitap baskıya yetiştirildi. "Yarı pişirilmiş"e karşı çıkan biri bunların yerine Shakespeare'in Richard III'ünün nasıl doğduğunu betimlemede kullandığı sözcükleri geçirebilir: *"unfinsh'd ... scarce half made up/bitirilmemiş ... olsa olsa yarısı hazır."* Ama kendine *"unfashionable /modası geçmiş"* demeye geçer; oysa *S&Z* tam olarak Nietzsche'nin "zamansız" olduğu ve böyle

[49]Kaufmann, *Existentialism*'de (1975), "Görüngübilim'e Yolum"da, s. 239s.

olmaktan gurur duyduğu anlamda zamanında idi. Heidegger "yapılması zorunlu" olan üzerine konuşmada içinde asılsızlık belirtisini bulduğu alaycı pasajı ve ayrıca baskıda vurgulanan *"gerçekten 'birşeyin izinde olan' biri ondan söz etmez"* önesürümünü (bkz. yukarıda Kesim 37) bir yana atmadı, ama sonunda hiçbir zaman çıkmamış olan gelecekteki kesimlerde yapılması gerekenlere ve yapılacak olanlara göndermelerde bulunmaktan da vaz geçmedi. Gene de kitap daha "yarısı bile bitmemişken" Heidegger'in akademik varoluşunu güvenceye almak için basılmış değildi; sorun yalnızca Hartmann'ın kürsüsünü elde etme sorunuydu.

Önemli olan nokta Heidegger'in bütünüyle asılsız olması değildir. Onda — tıpkı Hesse ve Buber, Nietzsche ve Sartre'da ve başka herkeste olduğu gibi — asıllık ve asılsızlık tuhaf bir biçimde karışırlar. Aslında, bu terimler çifti kötü tasarlanmış bir çifttir. Ama insan ve insan arasındaki ayrım dikkate değer kalmayı sürdürür.

Heidegger'in kendini anlamayı başaramayışı giderek Hegel'inkini bile çok çok aştı. Altıncı sav kendini yanlış anlamasının tek bir yanını ele aldı. *S&Z*'ın yazarın güvenle kitabın hiçbir zaman çıkmayan ikinci yarısında ele alma sözünü verdiğini sorunları çözemeden önce yayımlanış yolu kendisine ilişkin kafa karışıklığının düzeyini açıklamaya yardım eder. Çalışma kendini henüz bir "Hıristiyan tanrıbilimci" olarak gördüğü zaman başladı, ve "İlk Yarı" — ya da daha doğrusu ilk yarının üçte ikisi — kendini henüz bir fenomenolojist olarak görürken çıktı. Nietzsche'yi keşfettikten sonra, okuyucularına olsun, ya da hiç olmazsa kendisine olsun, düşüncelerini ne düzeye dek değiştirdiğini söyleme yürekliliğini hiçbir zaman göstermedi.

Hegel de büyük bir yapıtı "Birinci Bölüm" olarak yayımladı ve sonra onu hiçbir zaman bitirmedi, ve bu üçlünün ilk cildinde daha sonra nasıl bütünüyle ayrı bir fenomenoloji anlayışı geliştirdiğini ve o terimi önceki kullanışı üzerine herhangi bir eleştirel düşünce sunmadığını gösterdim. Heidegger'in durumu daha kötüdür, çünkü geç düşüncesinin *S&Z*'tan nasıl ayrıldığını açığa sermek yerine onu aşağı yukarı kutsallaştırdı. Kendi felsefesinin sürekliliğini vurgulayarak ve (Nietzsche'nin ilk kitabının ikinci yayımına eklediği önsözün başlığını alıntılarsak) herhangi bir "öz-eleştiri girişiminden" kaçınarak, Heidegger aralarında Sartre da olmak üzere pekçok okurunun kendilerini varoluşçuluğun Husserl'in anlamında fenomenoloji ile hangi yollarda tam bir karşıtlık için durduğu olgusuna karşı körleştirmelerine yardım etti. Husserl'in fenomenolojisi yalnızca "özler" ile ilgilenmekle kalmıyordu: Tam nesnel pekinliği hedefleyen ve insan bilgisi için sağlam bir temel sağlamayı amaçlayan bir felsefe okuluydu. Kierkegaard ve Nietzsche tüm böyle boş savları gülünçleştirmiş, ve Jaspers gülünçleştirme ve alay etme eğilimlerini paylaşmaksızın onları izlemişti. Fenomenoloji ortaklaşa bir akademik girişimdi. Aslında, Husserl felsefeyi bir "sıkı bilim" yapmayı istiyordu. Kierkegaard başlıca felsefi çalışmasına *Vargı Olarak Bilimsel-Olmayan Arka-Yazı* adını vermişti, ve önemli bir anlamda Nietzsche ve Jaspers gibi o da karşı-akademikti ve tekil, yalnız insan ile ilgileniyordu. Belli bir düzeye dek

Heidegger onların örneğini izlemeyi amaçladı, ve geç yazılarında felsefenin bilimden çok şiire yakın olduğunda diretti. Ama kendi kanılarına saldırma ve erken çalışmasını eleştirme yürekliliğini gösteremedi.

Bu başarısızlığın yaygın olarak göze çarptığı bir alan politikadır — üstelik bu felsefeciler tarafından görülmese bile. Hiç kimse onu 1933'te yayımladığı kitabı geri çekmeye ya da eleştirmeye götüremedi.

Heidegger'in Nazilerin erke gelmesinden sonra 1933'teki davranışının tartışmaları hemen hemen her zaman Freiburg Üniversitesinin rektörlüğünü kabul etmesi çevresinde dönmüştür. Onu savunanlar yaptığının felsefesine ilgisiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ama 1933'teki yayımları benim savlarımın usayatkın olup olmadıkları sorusu ile ilgilidir. Rektör olarak ilk söylevi 1933'te *Alman Üniversitesinin Kendini Doğrulaması* başlığı altında küçük bir kitap olarak yayımlandı. Kitapçığa "Alman Üniversitesinin Özü" ya da giderek "Bilimin Özü"de denebilirdi; çünkü "bilimin özü" on iki kez söz konusu edildi ve özeksel temadan daha azı değildi. Ayrıca Aeskhilus'tan bir alıntının ve çeşitli Yunanca sözcüklerin yorumlarının yardımıyla ortaya serilen "bilginin özü" gibi bir temadan da söz etti. Gene de metin ayrıca sürekli olarak Naziler tarafından kullanılan sözcüklerle de dolduruldu, örneğin *Führerschaft* (önderlik), *Gefolgschaft* (izleyiciler), *Studenschaft* (öğrenci kitlesi), *Volksgemeinschaft* (ulusal topluluk) gibi. Bu söylevin havasından ve yazarının kafa yapısından birşeyler iletebilmek için, en azından biraz alıntı yapmak zorunludur — ve kitapla karşılaşmak aşırı ölçüde güç olduğu ve İngilizce'de hiçbir biçimde bulunmadığı için özellikle zorunludur.

> Eğer bilimin bu özünü istiyorsak, o zaman üniversitenin öğretmenleri [*Lehrerschaft*] gerçekten de dünyanın sürekli belirsizliğinin yarattığı tehlikenin en uç karakoluna ilerlemelidirler. Eğer orada kalmada sonuna dek diretirlerse, başka bir deyişle, eğer ortak sorgulama ve topluluklarına uyumlu söylem onlar için oradan doğarsa — tüm şeylerin sıkıntısının özsel yakınlığı içinde —, o zaman önderlik için yeterince güçlü olurlar. ... Gene de ilkin izleyicileri uyandırmamız gerekmez. Alman öğrenci kitlesi yürüyüştedir. Ve aradıkları şey *Führerlerdir* ki, onlar yoluyla kendi yazgılarını sağlam temellendirilmiş bir bilgiye ve gerçeğe yükseltmeyi istemektedirler. ...

Buraya dek düzyazı bulutlu yanındadır, ama sonraki paragrafta Heidegger'in ne istediği bütünüyle açığa çıkar. Dikkat etmek gerek ki "kararlılık" (*Entschlossenheit*), *S&Z*'a göre, asıllık ölçütüdür.

> Alman öğrenci kitlesinin en uç gereksinimi içindeki Alman yazgısı altında dayanma kararlılığından üniversitenin özü için bir istenç doğar. Bu istenç Alman öğrenci kitlesinin, yeni öğrenci yasası aracılığıyla, kendini özünün yasası altına getirmesi ve böylece ilkin bu öz için sınırlar çizmesi ölçüsünde doğru bir istençtir. Kendine yasa vermek en yüksek özgürlüktür [Kant'a göre]. Öylesine sık kutlanan "akademik özgürlük" Alman üniversitesinden sürülmüştür; çünkü bu özgürlük yalnızca olumsuzdu ve bu yüzden gerçek değildi. Başlıca kaygı yoksunluğu demekti, niyet-

lerin ve eğilimlerin rasgeleliği, birinin yaptığında ve yapmadığında tüm sınırların yoksunluğu demekti. Alman öğrencisinin özgürlük kavramı şimdi geriye gerçekliğine getirilmiştir. Bu gerçeklikten Alman öğrenci kitlesinin bağı ve hizmeti gelecekte kendini ortaya serecektir.

İlk bağ kişiyi ulusal topluluğa bağlayan bağdır. ... Bu bağ bundan böyle sağlamlaştırılmış ve emek hizmeti ... yoluyla öğrencilerin varoluşunda [*Dasein*] kökleşmiştir.

Heidegger öğrencileri ve fakülteyi *Üçüncü Reich* için "bilgi hizmeti"ne girmeye çağırmaya geçti ve bu üçünün " — emek hizmeti, askeri hizmet, ve bilgi hizmeti — eşit ölçüde zorunlu ve aynı düzeyde" olduklarında diretti. Hayranları genellikle bu metni gözardı eder, ama geçici bir "yanılgı"yı kabul ederler.[50] Ustanın *S&Z*'ta özleri ortaya serişinin "özsel olarak" nasıl ayrı olduğunu gerçekten göstermeleri gerekir. Her zaman anonim "Bir"in zamanlı yalancı-bilgeliğini sanki bir tanrısal bildirişmiş gibi sunmadı mı?

3 Kasım 1933'te, ulusal seçimler yaklaşırken, Heidegger şu çağrıları yayımladı: "Führerin kendisi ve yalnızca o şimdiki ve gelecekteki edimselliktir ve onun yasasıdır. Hep daha derinlemesine bilmeyi öğrenin: Bundan böyle her şey karar ister ..." Ve 10 Kasımda: "Alman halkı Führer tarafından oy vermeye çağrılmıştır. Ama Führerin halktan herhangi bir dileği yoktur. Bunun yerine halka en yüksek özgür karar için en doğrudan olanağı verir: Acaba halk — bütün halk — kendi *Dasein*ını istiyor mu, yoksa istemiyor mu?"[51] Böylece asıllık Führer için bir oylama gerektiriyordu.

42 ➤➤➤ Heidegger'in Nazizmi kucaklamasına karşı

iki tutuma alışmışızdır. Ya felsefesine ilgisiz olarak gözardı edilir, ya da felsefesinin bir irdelemesi yerine geçirilir, çünkü felsefesinin hiçbir irdelemeye değmez olduğunu gösterdiğine inanılır. Felsefesini okuyuşumun doğru olup olmadığını görmek için "bilimin özü" üzerine geviş getirmelerini ve başka politik manifestolarını kullanarak bir üçüncü tutum geliştirmeye çalışıyorum.

Daha genel olarak, bir felsefecinin anlığına ya da kafa yapısına karşı iki tutuma alışmışızdır. Ya pekçok felsefecinin henüz yaptığı gibi onu ilgisiz görüp gözardı ederiz, ya da tek bir sözcükte toparlanabilecek karşıt uca gideriz: İndirgemecilik. Yine, bir üçüncü tutum geliştirmeye çalışıyorum.

İndirgemeci tutum 28 Şubat 1943 tarihli bir mektupta Arnold Künzli'ye şunları yazan K. G. Jung tarafından örneklenir:

Heidegger onlarla [bilinçsiz öznel önyargılar] diken diken olmuştur, şişirilmiş

[50]Allemann (1969), s. 250, Fransız dergisi *Critque*'te Heidegger üzerine bir tartışmayı ve bunda François Fedier'in bu çizgiyi benimsediğini bildirir.

[51]Her iki çağrı da *Freiburger Studentenzeitung*'da yayımlandı ve Schneeberger'de (1962) tıpkıbasımları yapıldı, ss. 136 ve 144s.

bir dilin arkasına boş yere gizlenmeye çalışmaktadır. ... Yalnızca ruhsağaltım üzerine bir seminere katıl, bu dilin nerelerde de işitilebileceğini öğreneceksin. ...

Heidegger'in *modus philosophandi*si [felsefecilik yolu] baştan sona sinircelidir, ve en sonunda ruhsal yamukluğunda [*twistedness*] köklenir. Uzaktan ya da yakından akrabaları tımarhanelerde oturur, felsefi bir öfke üzerine kimileri hastalar olarak, kimileri de ruhsağaltımcılar olarak. Tüm yanlışlarına karşın on dokuzuncu yüzyıl Heidegger'in onun son temsilcisi olarak sayılmasından daha iyisini hak eder. Dahası, bu bütün entellektüel sapıklık ulusal bir Alman sorunudur. ... Tüm eleştirel çözümlemesine karşın felsefe henüz psikopatlarının kökünü kazımayı başaramadı. Psikiyatrik tanıyı niçin koyarız? O dırdırcı, o Kierkegaard da bu bölüme aittir. Felsefe henüz insanlar tarafından yapıldığını ... ve korkutucu bir düzeye dek onların ruhsal yapılarına bağımlı olduğunu öğrenmek zorundadır. Geleceğin eleştirel felsefesinde "Felsefenin Psikopatolojisi" üzerine bir bölüm olacaktır. Hegel küstahlık ve kendini beğenmişlik ile patlamaya uygundur, Nietzsche'nin çiğnenmiş cinselliği damla damla akar, vb. Düşünme olarak düşünme yoktur; düşünme olarak düşünme kimi zaman tüm bilinçsiz şeytanların bir lazımlığıdır.[52] ... Sık sık *neyin* düşünüldüğü onu *kimin* düşündüğünden daha az önemlidir. Ama bu özenle gözardı edilir. *Sinirce* her felsefeciyi çürütür, çünkü felsefeci kendisi ile geçimsizdir. Böyle durumlarda felsefe birinin kendi güvensizliğine karşı dizgeselleştirilmiş kavgadan başka birşey değildir [! *nichts als*].

Bu sövgüleri bağışlayın! Bunlar benim hijyenik eğilimlerimden doğuyorlar, çünkü birçok genç kafaya Heidegger'in bulaştığını görmekten nefret ediyorum."

Bu dikkate değer mektup Jung üzerine bölümde daha öte tartışmayı gerektirecektir. İndirgemecilik — ki kararlı olarak reddediyorum — sonlara doğru görünen "— den başka birşey değildir" anlatımında kendini gösterir. Açıktır ki, Heidegger'in dilini savunacak değilim, ama "bu dil tımarhanelerde de işitilebilir" suçlaması usayatkınlıktan uzaktır ve Jung'un kendisinin "bilinçsiz öznel önyargılarla" diken diken olduğunu düşündürür. Hegel ve Nietzsche üzerine geçerken yapılan yorumların derin olduklarını söylemek güçtür, ve eğer Jung Hegel ve Nietzsche'nin düşünceleri psikiyatrik bir bakış açısından olmanın dışında hiçbir irdelemeye değmez demek istediyse — ki hiç kuşkusuz görünürde demek istediği budur — görüşünün derin olmadığını söylemek gereğinden öte bağışkanca davranmak olacaktır. "Sinirce" sağınlıktan çok uzak bir terimdir, ve eğer bir felsefecinin — ya da bu bağlamda çözümlemeci bir ruhbilimcinin — sinirceli ise işinin bittiği görüşü sorumsuz saçmalıktır. Kendisi ile Jung denli derinden "geçimsiz" birinin bunu söyleyebilmesi kendini ne denli az anladığını ve kendini anlamada başarısızlığının üstelik bir ruhbilimci olarak yargısını ne denli bozduğunu gösterir. Ama bu sorulara Jung üzerine bölümde geri döneceğiz.

Reddettiğim iki tutum açısından sorun bu ikisinin birbirlerini pekiştirmeleridir. İndirgemecilerin tuhaf aşırılıkları ile yüz yüze kaldıklarında, felsefeciler bir fel-

[52] *Sudeltopf*'un [pislik kabı] bu çevirisi resmi Amerikan yayımında R. F. C. Hull'undur.

sefecinin yalnızca felsefesini değil ama kendisini anlama girişimlerinin zorunlu olarak *ad hominem* ve sınırların dışında olduğu vargısına sıçrarlar. Eşit ölçüde tuhaf aşırılıkları, kendi payına, felsefecilerin dışlamayı sevdikleri türde soruların herşeyi çözebileceği kuşkusunu yaratır.

Kant, Hegel ve Nietzsche ile ilişki içinde bir üçüncü tutum geliştirmeye çalıştım, ama aynı zeminin bir bölümü üzerinden bir kez daha geçmek yerine, Heidegger'in Kant üzerine kitabını kendisine adadığı Max Scheler'e (1874-1928) kısaca bir göz atalım.[53] Scheler de Heidegger gibi Husserl'in bir öğrencisi olarak başlamış ama Katolikliğe dönmüş — daha önce kırgınlık üzerine tartışmamızda belirtildiği gibi — ve sonunda açıkça bir ateist olduğunu bildirmişti. Geç yazılarında az çok yeni bir felsefi insanbilim disiplini kurmaya çalıştı. Etkileyici bir kişiydi, ama anlığını çözümlemeye çabalamak bizi çok uzaklara götürecektir. Kırgınlık ile bağıntı içinde daha önceden değinilen tek bir nokta burada yeterli olmalıdır. Scheler'in Alman savaş çabasına kendi katkısı olarak 1915'te yayımladığı ve savaş dehasını ve Alman savaşını konu alan kitabı felsefi katkılarının incelemesi açısından ilgili midir?

Bir indirgemeci ilgili olduğunu ve o çapta şeyler yazan birinin bir felsefeci olarak ciddiye alınamayacağını söyleyebilir. Öte yandan pekçok felsefeci sayısız akademiğin Birinci Dünya Savaşı sırasında kendilerini rezil ettiklerini ve aralarından kimilerinin o sıralar yazdığı saçma sapan şeylerin daha ciddi çalışmalarına bütünüyle ilgisiz olduğunu söyleyeceklerdir, tıpkı Newton'un simya ve İncil'in peygamberlikleri üzerine ciltler dolusu yazılarının bilimsel çalışmalarına ilgisiz olması gibi.

Başka bir yerde Scheler'in "Trajik Fenomeni Üzerine" (1915) fenomenolojik denemesini bütünüyle kendi değeri üzerine uzunlamasına ele aldım.[54] Onun fenomenolojik yaklaşımının çöküşünü tanıtlamaya çalıştım ve sezgilerini, bu sözcüğün halksal anlamında, nasıl ilksiz-sonsuz özlerin bildirilişleri olarak sunduğunu, oysa gerçekte çoğunlukla Hegel'den ve Nietzsche'den seçip çıkardığı zamana uygun düşen ama yanlış olan kimi çok tanıdık noktaları yinelemekten başka birşey yapmadığını gösterdim. Aynı yıl yayımlanan savaş kitabının sonunda olanaklı en büyük felsefi gösterişle sunulan bir "İngiliz Düşünüşünün Kategorilerinin Tablosu"nu bulduğumuzdan söz etmedim. Bu da, tıpkı 1933'te Heidegger'in "bilimin özü" üzerine tartışması gibi, temelde hiçbir biçimde yazarın daha ciddi felsefi parçalarından ayrı birşey olarak amaçlanmış değildir. Bu "Kategoriler Tablosu" — Kant'ın etiketi gözardı edilmemelidir — okuyucuyu İngilizler arasında "Karıştırma için bir eğilim olduğu" konusunda bilgilendirir: Kültürü rahatlık ile ... usu ekonomi ile ... karakteri bağnazlık ile, Tanrının ilksiz-sonsuz hak düzenini İngiltere'nin çıkarları ile ... iyiyi yararlı ile" vb., vb.

Şimdi vurguladığım nokta bunun gibi bir kitabı ya da Heidegger'in 1933 açılış

[53]Bkz. yukarıda Kesimler 23 ve 31.

[54]Kaufmann, *Tragedy*, Kesimler 59-60.

konuşmasını felsefi bir bakış açısından ilgisiz görenlerin bize bu yazarların ciddi oldukları ileri sürülen yazılarının bu sorumsuz yayımlardan nasıl ayrıldıklarını göstermeleri gerektiğidir. *Yöntemde* ayrı olmadıklarını ileri sürüyorum. Ne Heidegger ne de Scheler önsavların kullanımının ve karşıçıkış ve almaşıkların dayançla tartılmasının yerine geçebilecek herhangi bir almaşık yöntem ortaya çıkarmıştır. Ama ikisi de böyle bir yöntem bulduklarını ileri sürdüler, ve dinleyicilerinin "onları yetke ile ileri sürebilecek birinden işitmeyi bilinçsiz olarak [ya da aslında bilinçli olarak] umdukları" şeyleri söyledikleri sürece, doğallıkla bulamayacaklardı. Ve görüş ikliminde birden yer alan bir değişimden ötürü utandırıcı oldukları anlaşılan şeyler söyledikleri zaman, minnettar dinleyicileri apar topar *bu* görüşlerin önemli olmadıklarını, geçerli olmadıklarını bildirdiler. Bununla birlikte, gerçekte her iki görüş türü de aynı anlığın ve yöntemin ürünleridir.

Kimi durumlarda değerleri indirilen görüşler ve ciddiye alınan görüşler arasında bir biçem ayrımı vardır. Daha açık olarak sunulan ve bu yüzden içi daha kolayca görülen şeyin değeri indirilir. Çok bulanık olarak sunulan ve bu yüzden içi güçlükle görülen ise çok daha uzun süre ciddiye alınır.

Bu gözlemler aralarında mektuplar ve konuşulan sözcükler de olmak üzere daha az yüzeysel bildirimler için de geçerlidir. Bunlar da aynı anlıktan çıkarlar ve değerleri *apriori* indirilemez. Ne de bir felsefecinin mektuplarını temel alarak kitaplarının değerini indirebiliriz. Jung'un kitapları Heidegger konusundaki mektubu tarafından çürütülmez. Geçici bir önsav olarak, bir kitaba, özellikle yazarın kendisinin en iyi çalışması olarak gördüğü bir kitaba daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği, ama önemsiz çalışmalarına daha az ve mektuplarına ve yüzeysel sözlerine ise daha da az ağırlık verilmesi gerektiği kabul edilebilir. Ama her metne ne ölçüde ağırlık verilmesi gerektiği sorusu belirleyicidir ve her durumda dikkatle irdelenmelidir. Örneğin Goethe'nin Zelter'e mektupları yayımlanma için amaçlanmışlardı ve bunlar da tıpkı Eckermann ile söyleşileri gibi dikkate değer bir ağırlık taşıyorlardı.

Sonunda sorun bir metni bir başkasına karşı tartma olmaktan çok eğer olanaklıysa yazarın anlığının bütün ve tutarlı bir görüşünü kazanma sorunudur. Kişi onu yeterince iyi bilmeyi ister, öyle ki şunu mu yoksa bunu mu demek istemiş olabileceği konusunda karar verebilsin.

Heidegger'in durumunda onun bendeki imgesini onunla yineleyerek konuşmaya giderek, derslerine katılarak (1955-56), ve metin hakkındaki sorularıma yanıt vereceği düşüncesiyle kendi seçimi olan bir denemesini çevirerek sınamaya çalıştım (bu son istemimi hem sözel hem de yazılı olarak yerine getirdi). Vargım o zaman olduğu gibi şimdi de herşeyin birbirine uyduğu, oysa yalnızca tek bir metni — üstelik belki de çeviride — okuyanların sık sık onu yazan insan konusunda hemen hemen hiçbir anlayış geliştiremedikleri oldu.

Kant ile başlayarak, başından sonuna dek biçemin anlığın aynası olduğunda direttim. Bu Heidegger için başka herhangi biri için olduğu denli doğrudur ve

küçük yazıları için de *S&Z* için olduğundan daha az geçerli değildir. Ama Heidegger'in dilinin onu ne denli ortaya serdiğini görmek için Almanca'yı temelden bilmek gerekir. Ve bu Kant'ın, Goethe'nin, ya da Hegel'in, Nietzsche'nin ya da Buber'in, Freud'un ya da Jung'un dili için de böyledir.

Heidegger'in en iyi eleştirilerinden ikisi iki Alman yazın profesörü tarafından sunuldu — Walter Muschg, bir İsviçreli, ve Robert Minder, Alsace doğumlu bir Fransız. Her ikisi de yaşamlarının çoğunu Heidegger'in geldiği bölgenin yakınlarında, ama sınırın ötesinde bir başka ülkede yaşadılar. Muschg denemesine "Zerschwatze Dictung" (*poetry chattered to pieces/gevezeliğe dağılan şiir*) adını verdi ve *Alman Yazınının Yokedilişi* (Almanca, 1956) üzerine bir kitapta yeniden yayımladı. Amaç Heidegger'in şiiri nasıl yorumladığını göstermekti. Minder'in yine Almanca'da sunulan katkısı "Heidegger, Hebel, ve Messkirch Dili" idi (Messkirch Heidegger'in geldiği yerdir) ve *Toplumda Şairler* (Almanca, 1966) başlıklı bir kitaba alındı. Minder Heidegger'in felsefi-olmayan yazılarındaki dilini kafa yapısının bir sergilenişi olarak inceledi. Bu iki harika inceleme ile karşılaştırıldığında, Heidegger üzerine yazılanların çoğu ton karşısında sağır kalırlar.

Heidegger'in duyarlığına ilişkin oldukça açık noktalardan biri kısaca şunları yazan Hühnerfeld tarafından duru olarak belirtilmiştir (s. 101): "Heidegger'in öldürücü düşmanları incelik, sevinç, hafifliktir — dans eden herşey." Eklemeyi kaçırdığı şey Heidegger'in bu bakımdan — ama yalnızca bu bakımdan değil — bu nitelikleri yineleyerek yücelten ama bu arada "ağırlık tinine" karşı çıkan Nietzsche'nin karşıt kutbu olduğudur. Tıpkı Tibet Budist bronzlarının bir bakışta Tibet Budizmi'nin erken Budizm'den ne denli uzak olduğunu göstermeleri gibi, Heidegger'in dili de bir bakışta onun Nietzsche'de en özsel olanın değerini anlamaktan ne denli uzak olduğunu gösterir. Eğer Heidegger büyük ayrımla en büyük çalışmasını olduğu gibi sayısız denemeyi ve başka çalışmalardaki pasajları da Nietzsche'ye adamamış olsaydı, bu hiç kuşkusuz küçük bir hata olurdu.

43 ➤➤➤ Vargı olarak, bana öyle görünüyor ki Heidegger'in 1953 Paskalya Pazarında ilk karşılaşmamız sırasında bana söyledikleri oldukça anlamlıdır. Nietzsche'nin derinliklerini ölçmenin henüz olanaksız olduğunu, çünkü en derin düşüncelerinin "Doğu"da ulaşılamayan ve eksik olarak yayımlanan notlarında kapsandığını ileri sürdü. Elinde bunların filmlerinin bulunduğunu ileri sürdü, ama nerede olduklarını söylemedi. "Güvenli bir yerde" gizliydiler — çünkü hiç kimse Nietzsche'nin el yazısını onları çözebilecek denli iyi tanımıyordu. Tüm büyük inceliğine, inandırıcılığına, ve çok küçük ve çok dinç olduğu için bana Napoleon'u anımsatan karizmasına karşın, bu sözler, bir şimşek çakışı gibi, bulanıklık düşkünlüğünü ortaya serdiler. Kişi niçin Nietzsche'nin en derin düşüncelerinin okunamayacak notlarında bulunacağını varsaysın? Eğer bu varsayılıyorsa, notlar niçin saklansın? Gelecek bir zamanda insanlar yazıları okumayı daha kolay mı bulacaklardı? Gerçekte iki İtalyan bilgin Altmış-

larda Nietzsche'nin notlarının tümünü deşifre etmeye ve yayımlamaya başladılar — herşeye karşın asıllara ulaşılamamıştı — ve Nietzsche'nin felsefesini yeni bir perspektife getiren hiçbirşey yoktu. Ne de Giorgio Colli ve Mazzino Montinari olduğunu söylediler.

Heidegger'in metinlere karşı tutumu açıkça Varlığa yaklaşımına bir ipucudur. *S&Z*'ın yayımından iki yıl sonra Nietzsche'de sandığından çok daha fazlasının olduğunu keşfetti, ama Nietzsche'nin geç düşüncesi ile başa çıkmaya hazır değildi. Bundan geçersiz olarak zamanımızın bunu yapmaya hazır olmadığı sonucunu çıkardı; ama beklenebileceği gibi bu Nietzsche üzerine uzun uzadıya dersler vermesinin ve yazılar yazmasının önüne geçmedi. Nietzsche üzerine yazdıklarının gerçekte Nietzsche ile baş edemediğini anlayarak, kendi eksikliklerini "bayağı zamanımız"a yükledi.[55]

Holzwege başlıklı çalışması Hölderlin'in "ve bayağı bir zamanda niçin bir şair olasın?" dizesi üzerine bir deneme kapsar. Karl Löwith Heidegger üzerine kısa Almanca kitabına (1953) "Bayağı bir Zamanda Düşünür" altbaşlığını verdi. Bu başarısızlıklarının içinde yaşamak zorunda kaldığı sefil çağa bağlı olduğu teması T. S. Eliot'un özdeyişi ile karşılaştırılmayı ister: "Bir yaşam süresinin yol açtığı hasar ... yazma kıpısında onarılamaz" (1934). Başka bir yerde (*Tragedy*, Kesim 37) göstermeye çalıştım ki eğer *Sofokles* tüm zamanların en büyük şairlerinden biri olmayı başaramasaydı kolayca aynı şeyi söyleyebilirdi. Benzer olarak, Goethe ya da Nietzsche de söyleyebilirdi. Ama söylemediler. Büyüklüğün her zaman kendi zamanı üzerinde utku olduğunu anladılar, ve başarısızlığa uğradıkları zaman başka birşeyi kınayan zayıflara özgü tipik kendini aldatma tutumuna tenezzül etmediler.

Eliot-Heidegger kaçamağının niçin pek çok öğrenciye olduğu gibi entellektüel ve sanatçıya da çekici geldiğini anlamak kolaydır. Bu "onları yetke ile ileri sürebilecek birinden işitmeyi bilinçsiz olarak beklemekte" oldukları şeylerden biriydi. Ve onlar için de bir gerekçe sağladı.

Heidegger üzerine bu yorum gereksiz ölçüde Manikhean mıdır? Gerçek katkılarına hakkı verilerek güçlendirilebilir mi? Kant'ın durumunda, bile bile etkisinin zararlı oluş yolları üzerinde yoğunlaşırken, aynı zamanda tüm zamanların en büyük düşünürlerinden biri olduğunu kabul ettim. Goethe'nin durumunda yalnızca onun anlığın keşfine katkıları üzerinde yoğunlaştım. Hegel üzerine yorum eksiklik ve amaçları üzerinde uzunlamasına durarak *Görüngübilim*'inin niçin olabileceği denli büyük bir çalışma olmadığını ve niçin Hegel'in kendisinin daha sonra onu neredeyse reddettiğini ve bütünüyle ayrı bir görüngübilim anlayışı geliştirdiğini göstermeye çalışır; ama sonra bölüm Hegel'in büyük katkıları ile sonlanır. Nietzsche üzerine bölümler Nietzsche'nin büyük katkıları üzerinde

[55]Howey'in Heidegger'in *Nietzsche*'sine dördüncü karşıçıkışı şudur: "Heidegger, gerçekte, o zaman Nietzsche'nin hiçbir yorumunun olanaklı olmadığını söylemiştir" (s. 184). Bunun dışındaki üç karşıçıkışı için bkz. yukarıda dipnot 3.

yoğunlaşır. Onun durumunda, Goethe'nin durumunda olduğu gibi, hatalar da bulunabilirdi, ama daha büyük bir denge izlenimi vermenin dışında, bu hiçbir özel amaca hizmet etmezdi. Heidegger'in ele alınışı, ağırlıklı olarak olumsuz olmakla, daha öncekilerin tümünden açıkça ayrılır. Ama bu yalnızca derinlikleri üzerinde olmaktan çok hataları üzerinde durma kararına bağlı değildir.

Nerede duman varsa orada bir ateş olmalıdır görüşü *McCartyzm*in özüydü. Söylentilerin olgularda bir temellerinin olması gerektiği düşünülüyordu, ve Senatör Joseph McCarthy hiç kuşkusuz iftiracı dedikodular üzerinde yoğunlaştı. Belgi yanlıştı, ve övücü söylentileri düşünürken de yanlış olmayı sürdürür. Hakkında çok derin olduğu söylentileri dolaşan bir felsefecinin gerçekten de derin olması gerektiği düşüncesi ancak yaygın olarak bir proto-Nazi olarak görülmüş bir felsefecinin bir proto-Nazi olmuş olması gerektiği düşüncesi denli geçerli olabilir.

Heidegger'in düşüncesinde yanlış olanı dengelemede herhangi bir büyük değer yoktur. Heidegger'e hayran olanlar savlarımı sorulara döndürsünler ve tek tek yanıtlamaya çalışsınlar. Bunu kolaylaştırmak için onları numaraladım. Şimdiye dek Heidegger'in hayranlarına bana onun başlıca katkıları olarak neleri gördüklerini söyletmek için sonu gelmez çabalarım tözsel yanıtlar alamadı. Goethe'nin, Hegel'in ve Nietzsche'nin katkılarını ve Heidegger'e karşıçıkışlarımı ortaya açıkça koydum. Hayranları savlarıma yanıt versinler ve sonra Heidegger'in katkılarını sıralasınlar.

Nietzsche'nin yazılarında yineleyen kimi imgeler bana Heidegger'e çok güzel uyuyor görünür. Onu bir büyücü ya da sihirbaz olarak, "bir felsefi Cagliostra ve fareli köyün kavalcısı olarak, kısaca bir ayartıcı olarak"[56] görüyorum. Büyük bir göstericiydi ki çok sayıda akıllı insanı ve belki de giderek kendini bile işletti.

Gene de bunun nasıl olanaklı olduğunu sormayı isteyebiliriz. Kant ve Nietzsche'nin kabulünün nasıl ruhbilimsel olarak ilginç olduğunu gördük. Heidegger'in kabulü de anlığın keşfine bir katkıda bulunamaz mı?

Tek bir etmen gösterilebilir ve sorumlu tutulabilirse, bu doyurucu olacaktır. Ama gerçekte biraraya gelen birçok şey vardır. İlk olarak, dinç kişiliği genel olarak kuru bir akademik görünüm ortasında duran Heidegger'i heyecanlandırıcı bir öğretmen yapmaya yardım etti. Max Scheler de o niteliği taşıyordu, ama 1928'de öldü. Karl Jaspers elektriklendirici enerjiden yoksundu. Ve, Nietzsche ne denli "zamansız" ise Heidegger o denli zamanındaydı. Öğrencilerini heyecanlandıran şeylere ayarlanmıştı.

Heidegger, Jaspers ve Scheler Almanya'da kuşaklarının Birinci Dünya Savaşı sırasında silahlı kuvvetlerde hizmet vermemiş çok az sayıda üyesi arasındaydılar. Scheler'in sağlığı çok kötüydü, ama Jaspers ve Heidegger kendilerine öylesine iyi baktılar ki her ikisi de altmış sekizler çağına dek yaşadı. Jaspers'in delik bir akciğeri vardı, ve soğuk algınlığı olan birinin yanına yaklaşmasından dehşete kapı-

[56] *İyinin ve Kötünün Ötesi*, Kesim 205.

lırdı, ve ölümü uç durumlar arasına kattı ve bunlar üzerine düşüncelerini herhangi bir heyecan iletmeksizin açımladı. Onda kansız denebilecek birşey vardı. Gene de Yirmilerde ölüm Almanya'nın havasındaydı. Eğer kişinin kendisi cephede bulunmamışsa, gene de savaşa katılmış birçok dostu ve akrabaları vardı; hemen hemen bir baba, bir oğul, ya da kardeş yitirmemiş hiçbir aile yoktu; sokaklarda savaşın kurbanları olan kör ve kötürüm insanlar görülürdü; ve otobüslerde, trenlerde ve troleybüslerde kimi koltuklar böyle insanlara ayrılırdı. Heidegger "Ölüme-doğru-Varlığı" *Varlık ve Zaman*'ın özeğine yerleştirdi ve öğretisinde ve yazılarında hemen hemen moda olan herşeyi biraraya getirdi: Aristoteles ve Kant, fenomenoloji ve ölüm, suçluluk ve 'büyük korku,' asıllık ve asılsızlık; ama salt bir seçmeci olarak görünmedi çünkü her zaman korkunç bir iveğenlik duygusu iletti.

Böyle olsa bile heyecan bir süre sonra geçebilirdi. Ama *S&Z*'ın yayımından birkaç yıl sonra Hitler erke geldiği zaman, bir Nazi olmayan Heidegger hemen yeni birşey için zamanın geldiğini duyumsadı ve açıkça yeni rejimden yana konuştu. Savaştan sonra daha 1934 gibi erken bir tarihte Hitler konusunda düşkırıklığına uğramış olduğunu bildirdi, ama kimi bakımlardan bunun onun protestoda bulunmayışını daha da kötüleştirdiği hiç aklına gelmedi, ve bu bakımdan duyunç duyarsızlığı çarpıcıydı — örneğin uzun *Spiegel* görüşmesinde görüldüğü gibi. Sık sık bir başka insandan kendini bir şehit yapmasının istenemeyeceği söylenmiştir, ama bu duyarlık yoksunluğu dikkate değer bir olgu olarak kalır, ve Heidegger'in asıllığın nasıl kararlılıktan ve ölüme-doğru-Varlıktan oluştuğu konusundaki uzun uzadıya bildirimleri salt birer gevezelik olarak görünürler. Dahası, Viyana'da bir felsefe profesörü olan Carl Ulmer Heidegger'in Hitler'e karşı olumlu tutumundan 1934 gibi erken bir tarihte vazgeçtiğini kabul etmemiştir. 1936 yazında Schelling üzerine derslerinde henüz Hitler'i övmeyi sürdürüyordu, ama Ulmer'in *Der Spiegel*'e (2 Mayıs 1977, s. 10) bir mektupta yayımladığı ilgili pasaj 1971 derslerinin yayımına alınmadı.

1953'te yayımlanan *Metafiziğe Giriş* 1935 dersleri büyük yapıtlarından biri olarak görülür ve İngilizce'ye çevrilmiştir. Burada şunları söyledi:

> Son olarak, bugün Nasyonal Sosyalizm felsefesi olarak önerilen, ama gerçekte bu devimin iç gerçeklik ve büyüklüğü ile (yani, bir yanda tüm dünya ölçeğinde uygulayımbilim ve öte yanda modern insanın karşılaşması ile) ne olursa olsun hiçbir ilgisi olmayan şey, balığını bu çamurlu sularda avlamaya çalışır [s. 152].

Naziler partilerine "devim" dediler, ve Münih'e arabayla giderken görülen yol işaretlerinden birini açıkça anımsıyorum. Kentin adının altına şunlar eklenmişti: *Hauptstadt der Bewegung*, Devimin Başkenti. Heidegger ayraçlarda görünen sözcüklerin 1935 konuşmasında söylenmediklerini ama o sırada henüz biçemsel düzeltmelere izin verecek bir yolda yazılmış olduklarını kabul etti. Gene de kamu önünde "bu devimin iç gerçeklik ve büyüklüğünü" anlatmayı sürdürdü, üstelik

kendini kimi sıradan parti yazarlarının "felsefe"lerinden ayırdığı zaman bile; ve bir asılsızlık belirtisi olarak ikircim üzerine uzun uzadıya yazan aynı insan, 1935'te olmasa bile 1953'te, bu tür ikircimin onu içerlediği suçlamalardan temizlediğini duyumsadı. Onun için *au courant* ya da akıntıda olmak, en son dalganın üstünde olmak her zaman önemliydi; ve bunda dikkate değer ölçüde başarılı oldu.

Yahudiler ve pozitivistler göç ederken ve Jaspers'in ders vermesi yasaklanırken (özellikle yürekli herhangi birşey söylememişti, ama karısı Yahudiydi), Heidegger'in karşısında yarışacak kimse kalmadı. Savaştan sonra, aralarında Jaspers'in İsviçre'de Basel'e gitmek üzere terk ettiği Heidelberg üniversitesi de olmak üzere Alman üniversitelerindeki felsefe kürsüleri Heidegger'in eski öğrencileri tarafından dolduruldu ve bunlar Heidegger'in yaşamı sırasında klasik Alman felsefecilerinden biri olduğu düşüncesini yaydılar.

Heidegger'in kendisi savaştan sonra dersler verdiği zaman, örneğin 1955-6 kış yarı-yılında Freiburg'da olduğu gibi, yalnızca en büyük salonu değil ama ayrıca iki salonu daha doldurdu ve bu sonuncularda dinleyicileri onu göremeseler de bir konuşma düzeni yoluyla sesini duyabiliyordu. İnsanlar oturacak yer bulabilmek için derslere erkenden gelir, pekçokları dersin büyük bir süresi boyunca uyurdu; ama Heidegger sonunda bir tanrısal bildiriş havasıyla şimdi herşeyin karanlık görünmesine karşın bir dahaki sefere biraz duruluk kazanacağımızı ileri sürdüğünde, her zaman hemen hemen herkesi uyandırmayı başarırdı. Ve ikircimler üzerine gevezelikleri ile meraklarını doyurduğu sürece, insanlar her Cuma geri dönerlerdi. Derslerin içeriğini anlatan başlık *Der Satz vom Grund* idi, "(Yeterli) Zemin İlkesi." Ama başlığın ikircimli olduğunu ve "Zeminden Sıçrayış" demek olabileceğini de keşfetti.

O günlerde kruvaze bir takım giyerdi, ve tarzı çok kuruydu. Böyle bile olsa bu eski sihirbazın çevresinde elektriklendirici birşeyler vardı. Ama başarısını açıklama girişimimin yeterli olmadığını sanıyorum. Henüz iki nokta eksiktir.

Birincisi bir bakıma tarihsel bir ilinektir. Eğer Gentillerin havarisi Paul olmasaydı, İsa bütün bir dünya üzerinde bilinir miydi? Eğer Lenin olmasaydı Marx şimdiki ününe uzaktan bile olsa benzeyen birşeye kavuşabilir miydi? Ve eğer Sartre olmasaydı Heidegger İkinci Dünya Savaşından sonra büyüklüğünü yitirmez miydi? Fransızlar onu yeniden yerine oturtuncaya dek, Almanya'da güvenilirliğini yitirdi ve ders vermesi yasaklandı; ve sonra Almanlar, hemen hemen her bakımdan bitip tükenmiş olmalarına karşın, aralarında Fransızların büyük bir felsefeci olarak gördükleri bir profesörleri olduğunu keşfettiler. Savaştan hemen sonraki yıllarda Sartre "varoluşçuluğu" tüm zamanın en popüler felsefesi yaptı. Ürkütücü felsefi ciltlerden daha az olmamak üzere romanlar, oyunlar ve denemeler yazması olgusundan ötürü, tüm dünya üzerinde herhangi bir felsefecinin yaşamı sırasında bulduğundan daha fazla okur kazandı. Ve Heidegger'e saygı gösterdi. Birçok insan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının büyük bir olasılıkla Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i ile ilişkili olduğu izlenimini edindi — Goethe'nin

Faust'unun Guonod'unki ile ilişkisine biraz benzer bir yolda. Bulanıklığın kendi tılsımı vardır, ve birçok insan onu derinlikle karıştırır.

Son nokta benim açımdan ancak Heidegger'i hiç sevmeyen Jung üzerine düşüncelerim sırasında duruluk kazandı. Heidegger'e ya da Jung'a dönenlerin pek çoğu dinsel gereksinimler tarafından güdülürler. Ama Heidegger bir yalancı peygamberdir.

BÖLÜM ➢ V

Martin Buber: Sen İçin Arayış ➢➢➢

44 ➤➤➤ 1923'te Martin Buber *Ben ve Sen*'i (*Ich und Du*), Sigmund Freud *Ben ve O*'yu (*Das Ich und das Es*), Rilke *Duino Elegileri*'ni ve *Orfeus'a Soneler*'ini, ve Kahlil Gibran *Peygamber*'ini yayımladı. Buber'in kitabı zamanının bir çocuğuydu, ve onu bu öteki ciltlerle karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Ama, bunu yapmadan önce, kitabın Buber'in düşüncesinin bağlamına yerleştirilmesi gerekir. Kendisi onu en önemli kitabı olarak gördü, ve ötekilerin hiç biri öyle yaygın olarak okunmamış ve etkili olmamıştır. Gene de, öteki çabalarından ayrı alındığında tam olarak anlaşılamaz, ve ben onu en iyi kitabı olarak görmüyorum. Bir anlamda yaptığı en başarılı şeydi; bir başka anlamda bir başarısızlıktı. Ama burada bir başarısızlıktan söz etmek başarı ve başarısızlığın sıradan anlamını sorgulamayı amaçlar, ve bu kendimizi ve başkalarını daha iyi anlamak için yapmaya değer.

Buber'in çokyanlılığı onu giderek yaşarken bile başkalarından ayırdı ve o günden bu yana apaçık bir anomali olmuştur. Özelleşme yirminci yüzyıl sırasında, özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra hızla büyümüştür. Hiçbir dinsel yazar şimdi Buber ile karşılaştırılmaya uygun değildir — ne Yahudi, Hıristiyan, Hindu, Budist ne de Müslüman. Ama bu üçlüde irdelenen felsefeciler bile böyle birçok değişik çabaya girişmediler. Kant, Hegel ve Heidegger felsefe profesörleri idiler; Kant ayrıca bir gökbilim kuramı sunmuş ve çok az insan Hegel'in ansiklopedik bilgisine erişebilmiş olsa da, her üçüne de felsefeciler demede hiçbir duraksama göstermeyiz. Aynı şey felsefe profesörleri olmayan Schopenhauer ve Nietzsche için de geçerlidir. Nietzsche gerçekte bir klasiksel filoloji profesörü

olarak başladı ve ayrıca bir şairdi, ama her ikisi de herşeyden önce felsefeciler olarak anımsanırlar. Kierkegaard bir felsefeci olma amacında değildi ve kendisini bir dinsel yazar olarak gördü, ve öyleydi.

Buber seksenlerindeyken çalışmasını üç ciltte yayımladı. Birincide felsefe üzerine yazılarını topladı, ikincide İncil üzerine yazılarını ve sonuncuda geç on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Doğu Avrupa'da serpilen bir Yahudi gizemci devimi olan *Hasidizm* üzerine yazılarını topladı. Aynı zamanda bir başka yayımcı yine Almanca'da "Yahudi ve Yahudiliği" (*Der Jude und sein Judentum*) üzerine denemelerini ve derslerini çıkardı, ve Buber *Zionizm* ilkin yüzyılın başlarından bu yana şekil kazandığı yıllardan bu yana önde gelen bir Zionist oldu.

Yaşlı Buber en azından dört özeksel kaygıyı ayırdetmemizi kolaylaştırdı ki felsefe bunlardan yalnızca biriydi. Aslında dört yerine yedi kaygıdan bile söz edilebilir, çünkü, ayrıca ilk olarak İbrani İncili'nin (Eski Ahit denilen bölüm) ölümünden ancak kısa bir süre önce tamamladığı dört ciltte tam bir çevirisini yayımladı; ikinci olarak, *Hasidim*'in masallarının derlemlerini yayımladı, ve son tek-ciltlik derlemin, gerçi tartışmalı olsa da, başyapıtı olduğu ileri sürülebilir; ve son olarak onu tanıyanların pek çoğu kimi zaman derslerini izleyen tartışmalar sırasında ve yazılı çalışmasına anlamlı bir boyut kazandırıyor görünen resmi olmayan başka ortamlarda çok derinden etkilendiler. Karizmatik bir öğretmen olmaktan çok — gerçekte, dersleri sık sık etkileyici olmaktan uzaktılar ve Almanya'da en önde gelen haham olan çağdaşı Leo Baeck çok daha heyecanlandırıcı ve etkileyici konuşmacıydı — başkalarına diyaloğun ne olabileceğini duyumsatma becerisini taşıyan bir insandı.

Yedi özeksel çaba ayırdetsek bile, kabul etmek gerek ki Buber bunların her birinde büyük ölçüde tartışma götürür bir konumdaydı ve gerçekte yedi kez başarısızlığa uğradığı görülebilir. Ama bunun böyle olması ölçüsünde, başarısızlığın bir karşıçıkış olup olmadığı, ve başarının sık sık zararlı olup olmadığı merak edilebilir.

Eğer kişi Kierkegaard'ın estetik yönelim dediği şeyden doyum buluyorsa — eş deyişle, eğer derin ve güzel olana saygı göstermekle yetiniyor, ama bunu yaparken *ganz unverbindlich*, hiçbir yükümlülük altına girmeden, yalnızca bir oyalanmadan haz duyan, alkışlayan ve sonra evine dönen bir seyirci gibi davranıyorsa —, zamanını boşa geçirmiş olur. Buber'in çalışmasında derin ve güzel olan çok şey vardır. Ama o minnettarlık ya da övgü kazanabilmek için yazmadı — ne de herhangi bir gerçek yazar bunu yapar. Buber'in amaçları alkışı aştı. Kalıcı bir ayrım yaratmaya çalıştı. Övülmek onunla karşılaştırıldığında çocuk oyunudur. Ve eğer yapmaya çalıştığında ne düzeye dek başarılı olduğunu sorarsak, başarısızlıkları ile yüz yüze kalırız.

Gerçekten önemli başarısızlıklar yanlışlıklar değildir. Bunlar bir sınavı geçememek gibi değildir. Yaşamdaki en yıkıcı başarısızlıklar başka türlüdür. Kendi hedeflerimizi saptarız, ve yeterince alçağa nişan alanlar sık sık başarıya ulaşırlar.

Alkışı hedefleyenler sık sık onu alırlar. Varsıllık kazanmayı hedefleyenler sık sık kazanırlar. Buber'in hedefleri alışılmadık ölçüde hırslıydı. Tek tek alındıklarında bile, olağanüstü yüksek ve başarıyı olanaklı kılmaktan uzaktılar. Ve kendini bir iki çabaya kısıtlamadı. Bir eleştiriye girişmeden önce, kişi Goethe'nin *Faust*'undan harika bir dizeyi (7488) anımsayabilir:

Den lieb ich, der unmögliches begehrt.
Severim olanaksızı isteyeni.

"Sevgi" sözcüğü burada bütünüyle uygundur. Eğer biri sevdikleri ile anlaşamayabileceğini kabul etmezse — tıpkı kişinin anlaştığı birini sevmeyi başaramaması gibi — o zaman anlığın yaşamına ilişkin neyi bilir? Buber'e büyük sevgi ve minnettarlık duyarım, ve Ben-Sen ve Ben-O ilişkileri arasına getirdiği zıtlığı eleştirel olarak görmemin nedeni bunun yakamı bırakmamasıdır. Bu ikiye bölünmeyi keşfeden ilk o değildi, ve bunu kabul etti; ama onu unutulamayacak bir soruna çeviren o oldu. Kişinin onu her gün düşünmesi durumunu daha da kötüleştirmez, özellikle onu bütünüyle doğru olarak almadığını duyumsuyorsa. Sorunu çözmedi, ama onu verimli bir tartışma için açtı ve böylece anlığın keşfini ilerletti.

45 ➤➤➤ Buber'in İncil'i çevirisi üzerine denemeleri herkesin kabul ettiğinden çok daha önemlidir. Gerçekte büyük ölçüde gözardı edilmişlerdir çünkü bu çeviri açıkça onun en Don Kişotça üstenimiydi. O sıralar amiyotropik lateral sklerozis nedeniyle felç ve dilsiz olan Franz Rosenzweig ile birlikte yapılan birinci cilt 1926'da çıktı. Rosenzweig'ın tini sonuncuya dek yılmayacaktı, ama 1929'da öldü, ve ondan sonra Rosenzweig'ın sesini içselleştirerek ve ölü dostunun adını bağlılıkla sonuna dek başlık sayfasında tutarak, Buber işi yalnız başına sürdürdü. 1933'te, Naziler erke geldikleri zaman, on iki cilt vardı ve Buber sonunda 1938'de Filistin'e göç ettiği zaman, ciltlerin sayısı on beşe çıktı. Buber'in Alman çevirisi üzerinde çalışmasının grotesk görülmemesi o yıllarda Alman Yahudilerinin kafa durumları konusunda bize çok şey anlatır. Buber ve Rosenzweig'ın bu tasar için geliştirdikleri tuhaf biçem eleştirildi, ve birçok insan Torczyner'in yine Almanya'da Otuzlarda çıkan ve Filistin'e gitmesinden ve adını Tur-Sinai'ye çevirmesinden önce tamamlanan Almanca çevirisini yeğlediler. O yıllarda yeni bir Almanca-Yahudi İncili için çok büyük bir gereksinim duyuluyordu, çünkü binlerce Yahudi İncil'i okumaya geri dönüyor ve onu özgün metninde okuyacak denli İbranice bilmiyordu.

Savaş sona erdiğinde Almanya'da hemen hemen hiç Yahudi kalmamıştı, ve Buber bu üstenimi soylu bir başarısızlık olarak bir yana bırakabilirdi. Ama bir Alman yayımcı ondan tasarı bitirmesini istedi, ve Buber sonunda geri kalan kitapları tamamlamadan önce yıllar önce yapmış olduklarını yeniden gözden geçirerek başladı, ve bütün çeviri 1962'de tamamlandı. Son yılları sırasında Buber çeviriyi düzeltmeyi sürdürdü, ve Musa'nın Beş Kitabının Almancasının 1954 yeni

yayımından 1976'da bir kez daha gözden geçirilerek iyileştirilen dokuzuncu yayımının oğlu Rafael tarafından çıkarılmasını sağladı; ve öteki üç cilt de Buber'in el yazısıyla son düzeltmelerini kapsamak üzere yeniden çıkarıldı. Açıktır ki bu ciltlerin henüz yayım arkasına yayımı kapışan okuyucuları vardır, ama Buber ve Rosenzweig'ın ulaşmayı istedikleri insanlar yitmiş, ve değiştirmeye çalıştıkları ekin yokolmuştu. Önemli bir anlamda bu girişim bir başarısızlıktı.

Savaştan sağ çıkan Alman Yahudileri yaygın olarak dağılmışlardır. İsrail'de yaşayanların çok azının Buber'in Almanca çevirisine gereksinimleri vardır, ve başka yerlerde yaşamayı sürdürenlerin ise çoğu artık İncil'i okumazlar ya da hiçbir zaman kolay okunması amaçlanmamış bu çok güç çeviri ile uğraşmaya yetecek denli Almancaları yoktur. Çeviri "İncil öğrenmek" isteyen insanlar tarafından incelenmek üzere yapıldı; ve Buber'in 1934'te onu ilk kez gördüğüm zaman *Bibel lernen* hakkında nasıl konuştuğunu bugün de anımsarım. Şimdi Almanya'da bu çeviriyi kimlerin okuduğunu ya da nasıl okunduğunu bilmiyorum, ama okunmayı sürdürmesi hiç kuşkusuz bir utkudur.

Tüm bunlar anlığın keşfi ile ya çok az ilgili ya da hiç ilgisiz görünürler. Gene de iki kat ilgilidirler. Buber'i anlamamıza yardım ederler, ve bu çevirinin önemi büyük ölçüde Buber ve Rosenzweig'ın çeviriyi yazarın anlığının keşfetmede bir çaba olarak kavramaları olgusundan oluşur. Musa'nın Beş Kitabı, İbrani Torah durumunda pekala sorulabilir: Hangi yazarın? Buber ve Rosenzweig çalışmalarına başladıkları zaman, İncil'in Yüksek Eleştirmenleri kabaca yarım yüzyıldır değişik kaynakları ayırdetmekle uğraşıyordu, ve metin yaygın olarak bir editörün (*Redaktor*, onu "J" ve "E" ve "D" gibi ileri sürülen kaynaklardan ayırdetmek için kimi zaman "R" olarak kısaltılır) makas ve tutkalla birleştirdiği bir mozayık olarak görülüyordu. Buber ve Rosenzweig elimizdeki metinden sorumlu olan "R"yi *Rabbeneu* olarak düşünmeyi yeğlediler ve bu "öğretmenimiz" anlamına geliyordu ve Musa ile bağlanan bir sandı. Elimizdeki metnin o biçimde Musa tarafından yazılmış olduğunda diretmediler, ama elimizdeki *Torah*'ı kendisine borçlu olduğumuz yazara öğretmenimiz olarak yaklaşılması gerektiğini duyumsadılar — bir O olarak değil ama bir Sen olarak —, ve İncil'in başka kitaplarına karşı da aynı tutumu benimsediler.

Belirleyici nokta İncil'i ele almaları olgusuna bağımlı değildir, ne de Buber'in *Ben ve Sen*'inin bir sonurgusudur. Yaklaşım "Yehuda Halevi'nin Altmış İlahi ve Şiiri"nin Almanca çevirisinde (1924; 1927 ikinci yayımında doksan iki şiir) ona öncülük eden Rosenzweig'a çok şey borçludur; ve Rosenzweig, göreceğimiz gibi, *Ben ve Sen*'e sert bir eleştiri yöneltti. Buber'in ve Rosenzweig'ın edimsel çevirilerinin niteliği ise en az önemi olan noktadır. Rosenzweig, sorunu olduğu gibi koyarsak, bir şair değildi, ve Buber de iyi bir şair değildi. Ama ikisi birlikte, Rosenzweig'ın *Yeduda Halevi* cildine uzun arka-yazısı ile başlayarak, kendi çeviri ilkeleri üzerine bir dizi deneme yayımladılar. "Kutsal Yazı ve onu Almanca'ya çevirme" üzerine denemeleri 1936'da tek bir ciltte toplandı ama İngilizce'ye çevrilmemişlerdir.

Buber'in çeviri kuramı — ki Rosenzweig ile birlikte gelişmiştir — anlığın keşfine en önemli katkısını oluşturur. Rosenzweig kendi *Jehuda Halevi*'si ile ilk adımı attı, ama Buber "Rosenzweig'a sık sık yardım etti"; Rosenzweig bir mektupta "onsuz kitap hiçbir zaman yazılamazdı" dedi;[1] ve Rosenzweig *Jehuda Halevi*'sini Martin Buber'e sunulu olarak yayımladı. Açıktır ki, eğer aralarında çeviri ilkeleri üzerinde güçlü bir anlaşma olmasaydı, hiçbir zaman İbrani İncili'ni birlikte çevirmeyi üstlenemezlerdi.

Çeviri yalnızca bir yorumlama biçimidir, ve burada önemli olan nokta yorumlama sorusudur. Üç yaklaşımı karşı karşıya getirmek yararlıdır. Heidegger bir yorumcunun "şiddet" kullanması gerektiğinde diretti ve herhangi bir bağlamı var gibi görünmeyen notları ya da parçaları seçmediği zaman kısa metinleri bağlamlarından koparmayı bir alışkanlık edindi.

Bir başka yaklaşımın öznelliği daha az açıktır. İstenen şey birinin okurlarının alışmış olduğu şeye çok yakın olan bir çeviri ya da yorumdur. Yayımcılar sık sık çevirmenleri onlara gündelik dilde olan ve hiçbir zaman tuhaf ya da gerilmiş görünmeyen kolayca okunabilir çeviriler vermeleri için sıkıştırırlar — üstelik özgün metnin kendisi kolayca okunur olmaktan ya da gündelik dilde olmaktan bütünüyle uzak olduğu zaman bile. Şiirin "zamanımızın şiirsel dilinde" yeniden dökülmesi gerekir, ve bu değişir değişmez açıktır ki bir başka çeviriye gereksinim duyulur. Aynı tinde, analitik felsefeciler Nietzsche'yi bir analitik felsefeci olarak yorumlamada duraksama göstermezler.

Son olarak, Buber ve Rosenzweig özgün metnin ayırdedici sesi için derin kaygı duyarlar. Bunun metinlerin ait oldukları dile zorbalık yapan çevirilerde sonuçlandığı yolunda karşı çıkılabilir, ama Buber ve Rosenzweig İncil'in ya da Homer'in ya da Shakespeare'in aslına bağlı çevirilerinin böyle çevirileri kabul eden dili dönüştürmeleri gerektiğini duyumsadılar.

Denebilir ki Buber ve Rosenzweig birçok yayımcının, çevirmenin ve analitik felsefecinin henüz onların iletisini almamış olmaları ve eski yollarında diretmeyi sürdürmeleri anlamında başarısızlığa uğramışlardır. Ama büyük bir düşünce uğruna kavga vermek daha halksal bir konumu benimsemek ve daha az dirençle karşılaşmaktan hiç kuşkusuz sonsuz ölçüde daha iyiydi. Eğer Buber ve Rosenzweig'ın düşüncelerini kabul edenlerin sayısı çok az olmuşsa, onlardan biri olduğumu kabul ettiğime memnunum. Sunduğum bu üçlü bu duruma bir örnektir. Alıntıladığım gereci çevirilerimde, okura Goethe, Kant ve Hegel'in, Nietzsche, Heidegger ve Buber'in, ve son olarak Freud ve Jung'un biçemleri arasındaki muazzam ayrımları konusunda bir düşünce vermeye çalıştım.

Gerçekte, Buber ve Rosenzweig'ın yaklaşımlarını çeviri sanatının ötesine dek genişlettim ve bu bireylerin çok değişik anlıklarını keşfetmeye çalıştım, tıpkı *Tragedy and Philosophy*'de Aeskhilus, Sofokles ve Euripides'in çok ayrı kafa yapılarını keşfetmeye çalıştığım gibi. Düşünülebilir ki bu Musa, peygamberler

[1]Horwitz (1978), s. 201s.

ve Hasidik ustalar üzerine kendi yorumlarında Buber'in de yapmaya çalıştığı şey olmalıdır; ama gerçekte yorumları bir kural olarak aşırı ölçüde özneldir, ve hayran olduğu insanlarda kendi yeğlediği şeyleri okuma eğilimindeydi. Bu raslantısal bir başarısızlık ya da yalnızca bir insanın kendi ilkelerine bağlı kalmayı başaramadığı bir durum değildi. Bu yanlışlık *Ben ve Sen*'deki öldürücü bozukluğun doğrudan bir sonucu ya da bir sonurgusuydu.

Eğer Buber'in Tanrının krallığı, Musa ve peygamberlerin inancı üzerine kitapları İncil bilginliğini yeniden yönlendirmeyi başaramadılarsa ve gerçekte büyük ölçüde gözardı edildilerse, bu büyük ölçüde onların çok izlenimci ve kişisel olmaları olgusuna bağlıdır. Ve onun İncil çevirisinin sınırlı etkisi gerçekte aynı yanlışlıklara bağlıdır. Çeşitli şairlerin Stefan George ve Rudolf Borchardt tarafından kabaca çağdaş çevirilerini biraz andıran bir yolda, Buber'in çevirisi kişiye ayrıksı gelen özel ve çok kişisel bir dile yaklaşır. Kişi onu okurken, özgün metni okurken olanın tersine, bıkkınlığa düşer.

46 ➤➤➤ Tüm çabalarının ve başarı ve başarısızlıklarının nasıl bir arada durduklarını ve tek bir anlığın bir dizi belirişi olduğunu anlamak için, kendisinin en iyi kitabı olarak gördüğü şey ile karşı karşıya kalmak gerekir: *Ben ve Sen* ile. Bu iki yolda açıkça olağanüstü başarılı bir kitaptı. Başka ülkeler bir yana, yalnızca Birleşik Devletler'de her yıl on binlerce öğrenci tarafından okunur, ve felsefeciler ve tanrıbilimciler, hiçbir biçimde yalnızca Birleşik Devletler'de olmamak üzere, hakkında yazılar ve kitaplar yazmayı sürdürür. Açıktır ki Ben-Sen ve Ben-O özeksel zıtlığı çok büyük bir sayıda insanda karşılık veren bir tele çarpmıştır. Ama kitabın olağanüstü popülerliği bütünüyle gerçekten önemli bir sorunu açması olgusuna bağlı değildir; ayrıca kitabın zamanlı kusurlarına da birşeyler borçludur.

Bunlardan en açıkta olanı acımasızca dürüst olmaktan çok yapmacık olan biçemdir. Onu Kahlil Gibran'ın aynı yıl yayımlanan ve büyük bir olasılıkla daha da büyük bir okuyucu kitlesine ulaşan *The Prophet*'i ile karşılaştırmak incelikten çok fazla uzaklaşmak gibi görünebilir, ama her iki kitabın da Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün havası tarafından etkilenmiş oldukları göze çarpar, üstelik onun varsıllıklarına ya da ironisine uzaktan bile yaklaşmasalar da. Gerçekte, *Peygamber* açıkça bir öykünmedir.

Asıl ve asılsız ikilemesini değersizleştirmiştim, ama *Ben ve Sen*'in tonu asılsızlık kavramını akla getirir, üstelik *Peygamber* denli olmasa bile. Eğer bu fenomeni anlamayı istersek, bunun için Heidegger'in ikircim, merak ve gevezelik olarak üç ölçütünün hiçbir yardımı olmazken, buna karşı Nietzsche'nin maskeler tartışmasının olur. *Zerdüşt*'ün biçemi bir asıllık modelinden başka herşeydir, ve giderek *Sevincin Bilimi*'nin ya da *Wagner 'e Karşı Nietzsche*'nin biçemi yeğlenebilir, ama Nietzsche yalnızca maskeleri takmakla kalmadı; taktığını biliyor ve söylüyordu. Beni Buber'in *Ben ve Sen*'deki tonunun asılsız olduğunu söylemeye

iten şey, ve Gibran'ın kitabını daha da açık bir örnek yapan şey, herhangi bir kefaret edici nükte ya da ironi olmaksızın bir poz ve bilici havaları ile karşı karşıya kalmamızdır. Ama asılsızlık kategorisini kolayca bir yana atabiliriz; yapmacık yeterli olacaktır.

Buber'in kitabında bulunmayan ama İngilizce konuşan dünyada hemen hemen herkes tarafından onunla bağlanan bir yapmacık arkaikleştirici *"thou/sen"* anlatımıdır. Buber'in başlığı, *Ich und Du,* olabileceği denli yalın ve gösterişsizdi. Ama tıpkı Freud'un *Das Ich und das Es*'inin *The Ego and the Id* olarak çevrilmesi gibi, Buber'in kitabını 1937'de İngilizleştiren [*Englished*] dinadamı [*clergyman*] ona talihsiz *I and Thou* başlığını verdi ve ayrıca kitabın başından sonuna dek *"Thou"* anlatımını kullandı. Böylece bütün kitap vaizlerin yapmacık kutsal tonlarının havasını kazanırken, buna karşı Buber gerçekte *'Du'* anlatımını kendiliğindenlik ve içtenlik ile birleştirmişti, ve kitabın ilk iki bölümünün okuyucusunun son bölümde Tanrının sunuluşunu beklememesi amaçlanmıyordu. Kitabı yeniden çevirdiğim zaman, *"Thou"*yu her yerde ortadan kaldırdım, tıpkı daha önce Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün İngilizce çevirisindeki tüm yersiz arkaik anlatımları ortadan kaldırmam gibi; ama Buber'in kitabı durumunda yayımcı doğal olarak bunun ayrı bir kitap olduğu izleniminden kaçınmak için eski başlığı korumayı istedi. Bu yüzden, bir diyalog ilişkisi de denebilecek Ben-Sen ilişkisinden söz etmeme karşın, kitaba *I and Thou* olarak değiniyorum. Bu ilişkinin özü böyle bir ilişkideki yanlardan hiç birinin öteki için bir deneyim ya da kullanım nesnesi olmamasıdır; her iki yan da birbirlerine seslenir ve birbirlerine seslenildiğini duyumsar.

Baştan sona biçemin olağanüstü ölçüde açıklayıcı olduğunu ve biçemini gözardı ettiğimiz ölçüde bir felsefeciyi tam olarak anlayamayacağımızı ileri sürdüm. Kant ya da Hegel, Nietzsche ya da Heidegger bir başka biçemde bundan böyle aynı insanlar olmazlardı, ve çalışmalarının yayımlanmış çevirilerinin birçoğu ile tartışmam yalnızca yanlışlarla dolu olmalarına değil ama ayrıca okuyucularına yazarların anlıklarının oldukça yanıltıcı bir tablosunu vermelerine bağlıdır. Şimdi, Ben-Sen ve Ben-O özeksel zıtlığının öldürücü kusuru olarak aldığım şey üzerinde yoğunlaşmadan önce, *Ben ve Sen*'in biçemine bütün bir kesimi ayırırken, bu felsefeyi bir bilim olarak düşünen insanlara usandırıcı görünebilir, ama Buber'in kendisi dili yalnızca ilineksel ve dışsal birşey olarak görmedi; ona olağanüstü önem verdi. Ve tüm bunları bir ölçüde ondan öğrendim. Herşey bir yana, Buber'in ve Rosenzweig'ın çeviri üzerine denemelerinin özsel noktası buydu. Bu denemelerden birinde (1936, s. 137) Buber bir karşı konutlama getirdi: "Sanki gerçek bir ileti ... bir *Ne* kapsarmış ve bu herhangi bir hasar olmaksızın *Nasılından* koparılabilirmiş gibi; sanki bir konuşmanın tini dilbilimsel bedeninde değil de başka bir yerde keşfedilebilirmiş gibi ..." Bu yüzden *Ben ve Sen*'deki yapaylık öğesinin önemi küçültülemez. O bir uyarı belirteciydi.

The Philosophy of Martin Buber'in sonunda "Eleştirmenlerime Yanıtlar"ında

kitabı tartışırken, kitabı "direnilmez bir coşkunun tılsımı altında" yazdığını söyledi. "Ve böyle coşkunun esinini kişi bundan böyle değiştirmeyebilir, üstelik sağınlık uğruna bile. Çünkü kişi ancak kazanacağını hesaplayabilir, nelerin yitirileceğini değil."[2]

Şimdi bir tılsım altındaymış gibi yazılıp sonradan bir daha değiştirilmeyecek olanın olabileceği denli gerçek olması gerektiği, oysa daha sonra gözden geçirilip cilalananın yapay ve uydurma olmaya yatkın olduğu düşünülebilir. Eğer bu doğru olsaydı, dürüstlük kolayca karşılaşılabilen birşey olurdu; kişinin yalnızca aklına geleni söylemesi yeterdi. Bu görüşün popülerliği hiç kuşkusuz erdeme hiçbir gürültü patırtı olmaksızın hemen izin vermesi olgusuna bağlıdır.

Üzerine düşünüldüğünde incelikten oldukça uzak, Freud-öncesi, Nietzsche-öncesi bir görüş olduğu çıkar ki, kendini aldatma oyunlarını gözardı eder. Birinci Ciltte Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ni nasıl birinin bitmiş çalışmanın eşlemini yazabileceği denli hızla "bir bakıma kaçarcasına" yazdığını, ve Hegel'in *Görüngübilim*'ini aynı yolda yazdığını, nasıl birinci yarı daha şimdiden matbaaya verilmişken ikinci yarıyı apar topar bitirdiğini gösterdim; ve Sartre daha da hızlı yazabilmek için "hız" ["speed" = amfetamin] dozları alarak kendi *Eleştiri*'sini aynı yolda yazdı. Yazınsal kitapların gözden geçirilmesi ve yeniden yazılması ve dosyalanması gerektiğini, ama bunun felsefi çalışmalar için gereksiz olduğunu duyumsayarak, Sartre aynı zamanda yazmakta olduğu bir oyunun büyük parçalarının hiçbir anlam taşımadıklarını keşfetti ve onları yeniden yazdı, ama *Eytişimsel Usun Eleştirisi*'ni bize böyle düzeltmeler olmaksızın verdi.

Muzot'tan bir mektupta, 11 Şubat 1922, Rilke 1923'te çıkan elegi ve sonelerinin "birkaç günde" yazıldıklarını, "adsız bir bora, anlıktaki bir kasırga" olduğunu söyledi. Bu iki ciltte Almanca'da şimdiye dek yazılmış en iyi şiirler arasına düşen çok şey vardı. Gene de, mektuplarının her okuyucusunun bildiği gibi — üstelik onu şiirlerinde görmese bile —, Rilke'nin poz yapma gibi bir düşkünlüğü vardı, ve mektuplarında sık sık rahatsız edici bir yapaylık tonu ile, yapmacık bir hava ile karşılaşılır.

Nietzsche'nin *Sevincin Bilimi*'nin 319'uncu Kesiminde belirttiği bir nokta ilgilidir:

> Bir tür dürüstlük dinlerin tüm kurucularına ve onların türüne yabancı olmuştur: Hiçbir zaman deneyimlerini bilgi için bir duyunç sorunu yapmamışlardır. "Gerçekte yaşadığım deneyim neydi? O sırada bende ve çevremde ne oldu? Usum yeterince duru muydu ..." Ama biz, us susuzluğu çeken başkaları, deneyimlerimizi tıpkı bir bilimsel deney gibi inceden inceye gözden geçirmeye kararlıyız — saatten saate, günden güne. Kendimiz kendi deneylerimiz ve kobay hayvanlarımız olmayı isteriz.

Asıllık üzerine yirmilerdeki tüm moda konuşmaya karşın, böylesine acımasız

[2]Almanca yayımda s. 706; s. 604; benim çevirim.

dürüstlük ve ince öz-eleştiri moda değildi. *Ben ve Sen*'in biliciye özgü tonu kendi bağlamı içerisine yerleştirilmelidir. Heidegger'in çalışmasında bilicinin yapmacık tutumu ayrı, çok daha skolastik bir biçim alırken, Walter Benjamin'in yapmacık ve bulanık tutumu yine ayrıydı ve daha az ele gelir değildi. Sonunda Theodor Adorno "Asıllık Jargonu" üzerine yıkıcı bir saldırı yayımladı; Heidegger üzerinde yoğunlaşmasına karşın, pek çok okurunun açıkça gördüğü gibi, eleştirisinin çoğunun kendisine de uygulanabileceği olgusundan mutlu bir biçimde habersizdi.

Ana noktaya gelirsek, "böyle coşkunun esinini kişi bundan böyle değiştirmeyebilir, üstelik sağınlık uğruna bile" biçimindeki önesürümü reddetmeliyiz. Şiirde bile bu doğru değildir, ve felsefede bir kez daha kabul edilemezdir. Goethe *Iphigenie* ve *Faust*'unun ilk biçimleri de aralarında olmak üzere esininin ürünlerini gözden geçirmeyi sürdürdü, ve giderek 1887'de ancak başka biri tarafından yapılan bir eşlemde keşfedilen *Urfaust*'un metnini saklama sıkıntısına bile girmedi. Yer yer ilk biçimin son metne yeğlenebilir olduğu ileri sürülebilir, ama sık sık esin bulduğunu duyan bir yazar yeniden yazma deneyinden geri kaçmayacak ve ilk taslak az çok eksiksiz görünmedikçe neyin geliştirilebileceğini görmeye çalışacaktır. Sezgilerini, önsezilerini, esinlerini diri tutmayı başaranlar kendilerine karşı acımasız olmaya dayanabilirler, oysa yalnızca bir kez direnilmez bir coşkunun tılsımı altına düşen bir yazar onun meyvasını doğallıkla daha büyük bir endişe ile kollayacaktır.

Eğer esinin tılsımı altında çalışmış büyük bir sanatçı varsa, bu Vincent van Gogh'tur. Sözcüğün tam anlamıyla dünyadaki en güzel tabloların yüzlercesini yalnızca dört yıl içinde yarattı. Yüksek duygusal gerilimi ve kendini tam bir özveriyle adaması konusunda hiçbir kuşku yoktur; gene de kardeşine sayısız mektubu esininin meyvalarını dokunulmayacak denli kutsal görmekten ne denli uzak olduğunu gösterir. Bir akıl hastanesine kapatıldığı zaman bile, eleştirel güçlerini hiçbir zaman yitirmedi ya da değersizleştirmedi. Durumunu olduğu gibi yapıtlarını da benzeri seyrek görülen bir durulukla tartıştı ve bu Buber ile çarpıcı bir zıtlık içinde durur — Benjamin, Adorno ve Heidegger bir yana. Freud'un ve Kafka'nın mektupları da yapmacık, gösteriş ve bulanıklıktan özgür olmalarına karşın, bunu eşit yeğinlikte göstermezler. Her üç insan da — van Gogh, Kafka, ve Freud — hayranlık verici bir kendilerinden kopma ve kendilerini yukarıdan görebilme yeteneği ile seçkindirler.

Rilke'nin Buber'in kitaplarını sevmesi, ama Freud ve Kafka'nın sevmemeleri şaşırtıcı değildir, ama Kafka'nın hoşlanmamasındaki yeğinlik şaşırtıcıdır. 1918 Ocağında Max Brod'a "Buber'in son kitapları" konusunda neler düşündüğünü yazdı. "Üçü de iğrenç, tiksindirici kitaplar [*abscheuliche, widerwärtige*]." Gene de kız arkadaşı Felice'ye Buber'in dersini dinlediğini söyleyip "üzerimde kasvetli bir izlenim bıraktı; söylediği herşeyde birşeyler eksik" diye yazdıktan üç gün sonra, 16 Ocak 1913'te, Kafka şunları yazar: "Dün Buber ile de konuştum, taze ve yalın ve dikkate değer [[*remarkable*] *beteutend*] bir kimse ve yazdığı soğuk

şeylerle hiçbir ilgisi yok gibi görünüyor."[3] Bu Buber'in kitapları konusundaki görüşlerini değiştirmedi, ve yalnızca bir iki gün sonra Felice'ye Buber'in Haham Nachmann'ın masalları (1906) ve Baalshem (1908) üzerine yeniden çalışmalarını "çekilmez" bulduğunu yazdı.

Aralarında özyaşamöyküsü *Von Berlin nach Jerusalem*'de (1977) aşağı yukarı aynı ikircimi betimleyen Gershom Scholem de olmak üzere başka birçokları kişi olarak Buber'in gerçekten etkileyici olduğunu — üstelik derslerinde zorunlu olarak öyle olmasa da —, oysa yazılarından bir bölümünün tonunun asıl değil ama yapmacık olduğunu duyumsadılar. Hasidik gereci daha sonraki ele alışı ilk iki çabasından bütünüyle ayrıdır ve daha sonra irdelenecektir, ama *Ben ve Sen*'in yapmacık havası sanırım özellikle rahatsız ediciydi.

Toparlarsak: Yirmilerde "asıllık" felsefede bir parola olduğu zaman, asıllık edimsel olarak zayıfladı. Denebilir ki ilkin zayıfladı ve daha sonra kimi felsefeciler bu hastalığa dikkati çektiler. Gerçekte, tam olarak asıllık ve asılsızlık arasındaki zıtlığı özellikle büyütenlerin sergiledikleri şey yapmacık bir incelikten başka birşey değildi. Başkalarından bir bölümü ile karşılaştırıldığında, Buber hem sağdan hem de soldan gelen totaliterliğe karşı duruşunda göreli olarak dingin ve göreli olarak ikircimsiz kaldı.

47 ➤➤➤

Ben ve Sen, en azından düşünceler söz konusu olduğu sürece, az çok eksiksiz miydi? Herhangi birşeyi değiştirmemenin nedeninin çalışmanın ancak kötüye doğru değişebileceği olduğu doğru mudur? Hayır, kitabın ele aldığı özeksel bölünüş yakından bir irdelemeyi kaldıramadı; ve Buber metninin üzerinden eleştirel olarak geçmeyi reddetti, gerçek özeleştirinin ondan özeksel düşünceden vazgeçmesini isteyebileceğini yalnızca bulanık bir yolda bile olsa duyumsadı.

Eleştirimin özsel yanı yalındır: Bir başka insan ile gerçek ilişkinin yalnızca kısa karşılaşmalarda başarılabileceği, ve bunlardan her zaman öteki insanın bizim için salt bir deneyim ve kullanım nesnesi olduğu durumlara düşmenin kaçınılmaz olduğu düşüncesi doğru değildir. Eğer bu ikiye bölünme ciddiye alınırsa ve skolastik olarak ele almak yerine onu savunmuş olan kişi ile özdeşleştirilirse, hem yazarda hem de bu kitabı bağırlarına basan genç insanlarda bir rahatsızlığı açığa serdiği kabul edilir. Buber'in durumunda, daha küçük bir bebekken annesi tarafından terkedilmenin onda kalıcı bir yıkım yaratmış olduğunu tahmin etmek doğru gibi görünür.

Yine, Buber tarafından *The Philosophy of Martin Buber*'e katılan "Özyaşamöyküsü Parçaları"ndan yardım alabiliriz. İkinci Nietzsche bölümünün sonunda

[3] *Briefe* 1902-1904 (1958), s. 224, ve *Briefe an Felice* (1967), s. 252ss. Bkz. Kafka'nın Buber'e 25 Kasım 1915 tarihli mektubu [*Martin Buber, Briefwechsel*'de, Cilt I, (1972)]; bundan hemen hemen iki yıl önce Buber ile geçirdiği öğleden sonrayı sevgiyle anar — "Berlin'e ilişkin anılarımdan her bakımdan en temizi, benim için sık sık bir sığınak olan bir anı."

Buber'in kendisinin onun için belirleyici olmuş iki felsefeciyi — Kant ve Nietzsche — nasıl seçtiğini belirtmiştik. Şimdi diyebiliriz ki *Ben ve Sen*'in biçemi *Zerdüşt*'e birşeyler borçluyken, temel deneyim kiplerini ortaya serme ve tam olmaktan uzak olduğunu anlamaksızın bir ikiye bölmeye çok fazla güvenme girişimi Kantçıdır.[4] "Özyaşamöyküsü Parçaları" "Anne" başlığı verilen bir kesim ile başlar. Buber'in yalnızca "düşünmemin tarz ve yönü üzerinde belirleyici bir etki yaratan" şey üzerine konuşacağı bildirimi ile açılır. "Benim için bu özelliği taşıyan en erken anı geriye yaşamımın dördüncü yılına gider. Bir yıl kadar önce, anne ve babamın ayrılmalarından ötürü Viyana'daki çocukluk evim çökmüştü." Üç yaşında, Buber çok geçmeden annesini göreceğini umuyordu. "Özyaşamöyküsü Parçaları"nda seçip çıkardığı ilk belirleyici kıpı üç yaşındayken "büyük bir kız"ın nasıl ona "Hayır, o hiç geri gelmeyecek" dediğidir. Ve kabaca seksen yıl sonra Buber şöyle sürdürdü:

> Sessiz kaldığımı, ama söylenenin doğruluğundan kuşku duymadığımı da biliyorum. Beni içimden vurdu, ve her geçen yıl yüreğimi daha yakından vurdu, ama daha on yıl geçmeden bunun yalnızca beni değil ama genel olarak insanları ilgilendiren birşey olduğunu duyumsamaya başlamıştım. Daha sonra kendim için insanlar arasındaki gerçek bir karşılaşmanın başarısızlığı gibi birşeyi belirtmek için "yanlış karşılaşma" [[*miscounter*] *Vergegnung*] sözcüğünü yarattım. Yirmi yıl sonra, uzaklardan beni, eşimi ve çocuklarımı görmeye gelen annemi yine gördüğüm zaman, her nasılsa bir yerlerden bana söylenen birşey olarak "yanlış karşılaşma" sözcüğünü işitmeksizin henüz baş döndürücü denli güzel gözlerine bakamadım. Tahmin ediyorum ki, yaşamım boyunca gerçek karşılaşma olarak yaşadığım herşeyin ilk kökenini aldığı saat tarasada [büyük kızın] "Hayır, hiç geri gelmeyecek" [dediği zamandı].

Bir başka insanla ilk büyük ve önemli ilişkisi yaralayıcı bir biçimde başarısızlıkla sonuçlanmıştı, ve bundan böyle bir başka insanla kalıcı bir ilişkiyi dönemsel olarak kendisinin bir "Ben-O" ilişkisi dediği şeye düşmeksizin yaşıyamıyordu. Nahum Glatzer 29 Ekim 1978'de New York City'de Leo Baeck Kurumu tarafından düzenlenen Buber yüzüncü yıl kutlaması vesilesi üzerine gerçekten de Buber'in Ben-Siz [*I-You*] deneyimi üzerine yazdıklarının "yalnızca özlem" olduklarını ve yalnızca "yaşamının sonunda bir Ben-Sen [*I-Thou*] ilişkisi yaşadığını, ama onun bilinmesine izin vermediğini" söyledi. Bana öyle görünüyor ki Buber'in *Ben ve Sen*'deki Ben-Sen ilişkisini yorumlayışı o sıradaki kendi birinci elden deneyimini aşmaz ve yalnızca bir özlem ürünü değildir. Tersine, Buber yaşadığını betimledi, ve yalnızca bu betimleme temelinde, ve son yılları sırasında özel yaşamı konusunda herhangi bir bilgi edinmeden çok önce, açıkça biliyordum

[4] *Ben ve Sen* çevirime Önsöylemde içinde hiçbir Senin olmadığı beş temel tutumu niteledim: Ben-Ben, Ben-O, O-O, Biz-Biz, ve Bize-Onlara. Kantçı etki büyük bir olasılıkla pekçok okurun gözünden kaçar, ama 1922 ilkbaharına dek Buber kitaptan edimsel olarak "Bir Din Felsefesine Prolegomena" olarak söz etti —'açıkça Kant'ın *Prolegomena*'sından (1783) esinlendirilen bir başlık. Bkz. Horwitz, ss. 22, 163, 208. Kant'ın tam olmayan ikilileri için, bkz. I'inci Ciltte Kesim 28.

ki o zamana dek yaşamında eksik birşey vardı ve başka insanlarla ilişkileri dayanıklı bir Ben-Sen ilişkisi diyeceğim şeyin gerisindeydi.

1978 Ocağında Beersheba'da Buber yüzüncü yıl konferansı ile bağıntı içinde teybe alınan ve sonra Şubatta BBC tarafından yayınlanan görüşmelerden birinde, Zvi Werblovsky Buber'in kendisiyle hiçbir zaman gerçek bir diyalog kurmayı başaramadığı birkaç insandan biri olduğunu söyledi. Ama başka birçokları onunla diyalog kurmayı hiç kuşkusuz başardılar, ve benim belirtmeye çalıştığım nokta bu kadar ileri gitmez. İnanıyorum ki, yanlışlıkla kendi deneyiminin sınırlarının insan durumunun parçası olduklarını varsayarak, o deneyimi gerçekte olduğu gibi betimledi. Başka bir deyişle, temel ikiye bölmesi olduğu biçimiyle kabul edilemez, ve kişiliği ve yaşamı bu ikiye bölmede neyin yanlış olduğunu açıklamaya yardım ederler.

Buber'in ikilemesini eleştirim iki yolda karşılanabilir. Kimileri Buber'in ona yüklediğim görüşü savunmadığını ileri sürerek savunurlar; başkaları savunduğunu kabul eder ama haklı olduğunu ileri sürerler. Buber'in söz konusu görüşü edimsel olarak savunduğunu saptamak için *Ben ve Sen*'den kendi sözlerini alıntılamak en iyisi olacaktır — ve yalnızca yarım tümceyi ya da bağlamının dışında alınmasının olanaklı olup olamayacağı merak edilebilecek bir tümceyi değil, ama yaklaşık bir sayfa uzunluğunda ve tipik olan bütün bir kesimi.[5]

> Ama dünyamızda her bir Senin bir O olması yazgımızın en yüksek melankolisidir. Doğrudan ilişkide ne denli dışlayıcı olarak bulunmuş olursa olsun, ilişki işlemeye son verir vermez ya da araç tarafından ele geçirilir geçirilmez Sen nesneler arasında bir nesne olur — bir bakıma en soylusu, ama gene de ölçüsü ve sınırı ile onlardan biri. Çalışmada edimselleşme bir başka anlamda edimselleşmenin yitimini imler. Asıl sezgi kısa sürer; bana kendini ilkin etkileşimin gizinde açmış olan doğal varlık şimdi yine betimlenebilir, çözümlenebilir, sınıflandırılabilir olmuştur — karmaşık yasa alanlarının kesişme noktası. Ve sevgi bile doğrudan ilişkide kalamaz; sürer, ama ancak edimsellik ve gizillik değiş tokuşunda. Henüz tek ve niteliklerden yoksun olan, bulunmayan ama yalnızca şimdide olan, yaşanabilir değil ama yalnızca dokunulabilir olan insan, şimdi yine bir O, bir özellikler toplağı, şekilli bir nice olur. Şimdi ondan saçının rengini, konuşmasını, inceliğini soyutlayabilirim; ama bunu yapabildiğim sürece, bundan böyle benim Senim değil ve bir daha hiç değildir.
>
> Dünyadaki her Sen kendi doğası yoluyla bir şey olmaya ya da hiç olmazsa yeniden ve yeniden şeyliğe girmeye mahkumdur. Nesnelerin dilinde: dünyadaki her şey — ya bir şey olmadan önce ya da sonra — belli bir Bene onun Seni olarak görünebilir. Ama nesnelerin dili edimsel yaşamın yalnızca bir köşesini yakalar.
>
> O krizalit, Sen kelebektir. Ama sanki bu durumlar her zaman böylesine düzgün olarak yer alıyorlarmış gibi değildir; sık sık olayların karmakarışık örülü bir dizisi vardır ki ikili doğası bir işkence gibi gelir.

[5]Walter Kaufmann tarafından *I and Thou: A New Translation with a Prologue "I and You" and Notes* (1970), s. 68s. = *Werke* ... , I, s. 89.

Buber'e göre, Ben-Sen ilişkisi her zaman kısa olmak zorundadır. Ben öteki kişinin saçının renginin ya da başka özelliklerin bilincine varır varmaz, o "bundan böyle benim Senim değildir," ve "her bir Senin dünyamızda bir O olması yazgımızın en yüksek melankolisidir." Evrik olarak, bir O benim için bir Sen olabilir, ama yine yalnızca kısaca. Hiç kuşkusuz, bir bakıma gözden düşmüş ve bir O olmuş olan Sen daha sonra yine bir Sen olabilir. Ama bir başka insanı yaşar, gözler ya da düşünürken, bu Ben-Senden Ben-Oya melankolik düşüşün tanıtıdır, çünkü öteki o zaman yalnızca bizim için bir nesne olmuştur.

Şimdi Buber'in haklı olup olmadığını sormalıyız. İnsanlar hakkında genellemelerde bulunmak sakıncalıdır ve ilkin birinin kendi deneyiminden söz etmesi, sonra kendi durumunun hiçbir biçimde tekil olmadığını düşünmek için nedenler vermesi en güvenilir yol olabilir. Bana birşeyler sormaya gelen öğrenciler ve başkaları ile, ve bir söyleşide konuştuğum başka insanlarla ilişkim, bu insan ister bir dükkandaki bir erkek ya da kadın isterse yaşlı bir meslektaş olsun, kısa gerçek karşılaşma kıpıları ile kesintiye uğramaz; ne de — ve bu belirleyicidir — onlarla salt deneyim ya da kullanım nesneleri olarak karşı karşıya gelirim. Ne de böyle bir tutuma düşmeyi sürdürmem bir melankoli olgusudur. Başkaları benim için ne denli anlamlı olursa, zaman zaman nasıl duyumsadıklarını ve düşündüklerini daha iyi anlamaya yönelik bir çabayla benim de onlar üzerine düşünmem o denli gerekli olur. Böyle düşünceler bir gözden düşme, asılsızlığa bir geri dönüş, ya da daha esrimeli bir karşılaşmada kefaret edilecek bir ihanet değildir.

Kendimi aldatıyor olabilir miyim? Belki de yayımlanan fotoğraflarımın bir bölümü beni destekler.[6] Kitaplarımdaki insan fotoğraflarının çoğu adlarını bilmediğim yoksul erkeklerin, kadınların ve çocukların fotoğraflarıdır; ve onların fotoğrafını çekerken, hiç kuşkusuz benim için deneyim nesneleri olurlar, ama hiçbir biçimde yalnızca nesneler değil. Fotoğrafların ethosu bana seslenen 'Sen'i ortaya sermek ve ona başkalarına da seslenebilsin diye bir ses vermektir. Eğer araçlar ve amaçların terimlerinde konuşmamız gerekseydi, önemli bir anlamda fotoğrafları çekilen insanların amaçlar ve benim ve kameramın onlara başkalarına seslenme yeteneğini veren araçlar olduklarımızı söylemek gerekirdi.

Bu belirleyici nokta en iyi Rembrandt'ın portreleri ile örneklenebilir. En güzellerinin bir bölümü, Viyana'daki annesinin (Bredius 71) ya da Boston'daki babasının (Bredius 73), Londra'daki iki Margaretha Trip (Bredius 394s), ya da New York'taki "Karanfilli Kadın"ın tabloları (Bredius 401) Buber'den alıntılanan uzun pasajda neyin yanlış olduğunu gösterirler. Resminizin yapılması ya da fotoğrafınızın çekilmesi için, "Dünyamızda bir O olmalısınız," ve portre "nesneler arasında bir nesnedir." Ve bir *"He"* ya da *"She"* zorunlu olarak bir *"It"* değildir. Tersine, yaşlı bir erkeğin ya da kadının portresine bakabilirim, ve bunu bu insanın yaşlı olduğunu anımsayarak, ve bana seslendiğini duyumsayarak, bir *He* ya da *She* olduğunu bilerek, ama "Dünyadaki her Senin kendi doğasından

[6] *Religions in Four Dimensions* (1976) ve *Man's Lot* (1978).

ötürü bir 'şey' olmaya mahkum olduğunu" kabul etmeksizin yapabilirim.

Hiç kuşkusuz Buber "dünyadaki her şeyin bir Bene onun Seni olarak görünebileceğini" kabul eder, ve bu açıktır ki portreleri de tıpkı van Gogh'un çiçek ve ağaç tablolarını olduğu gibi kapsar. Ama ressam gerçek Ben-Sen ilişkisinden saçın rengine ve başka niteliklerine Seni salt bir Oya indirgeyerek dikkat ettiği kınanabilir bir tutuma düşmedi. Kişi Seni tuval üzerinde ortaya serebilmek için niteliklere ve ayrıntılara biraz dikkat etmelidir.

Toparlarsak, karşımıza çıkan Sen üzerine düşünmeden yapamayışımız "yazgımızın en yüksek melankolisi" değildir. Tersine, bunu yapmayı reddedenler yanılsamalar içinde yaşarlar ve gerçekten bir Sen ile karşı karşıya kalmak yerine bir put ile ilişki geliştirirler.

Buber bunu açıkça görmeyi başaramadı, ve bu eksikliğin sonurguları sayısızdır. *Ben ve Sen*'de Buber'e yakışmayan ve eğer esininin çocuğuna karşı daha sert olsaydı kendisinin giderebilecek olduğu bir Manikhean çizgi vardır. Buradaki kusurları tek parçalıdır. 'Ben-O'yu Manikhean değersizleştirmesi ile ve esrimeli olmasa da gereğinden öte romantik Ben-Sen kavramı ile bir çizgide, yaratısını iyi bir ressamın tablolarını ele alması gibi ya da Goethe'nin şiirlerini ve oyunlarını, giderek *Faust*'u ele alması ve onları daha iyi oluncaya dek sıkı bir eleştiriden geçirmesi gibi ele almayı reddetti. Buber yeğin heyecanı ve ortaya serme edimini birbirine karıştırma eğilimini gösterdi ve eğer bir yanılsama ile değil ama Sen ile karşı karşıya kalmayı gerçekten istiyorsak ne denli ussal düşünmenin gerekli olduğunu yeterince anlamadı.

Belki de geç çalışmalarından örneğin *Zwiesprache* (Diyalog) gibi kimileri eleştiriye *Ben ve Sen*'den daha az açıktır, ama gerçek Ben-Sen karşılaşması için sunduğu örnekler herşeyi baştan sona açığa sererler. Sen, eğer bir hayvan ya da bir ağaç değilse, kendisi ile hiç konuşmadığı bankta oturan bir kişi ya da ya da bir odanın öte yanından bir bakış atan biridir. Tüm böyle durumlarda bir yanılsama olasılığı çok yüksektir. Ve böyle örnekleri yalnız bir yürekten başka hiç kimse seçmezdi.

Buber'in Musa, peygamberler ve Hasidizm üzerine incelemeleri de konuyu ilgilendiren durumlardır. Bunlar akademiklerin karşıtçılığını çekmiştir çünkü Buber insan olanakları üzerine kendi derinden duyumsanan deneyimi ile kararlı araştırmacılık ve eleştirel düşünce olmaksızın edimsel olarak yeniden kazanılamayacak olan tarihsel olgusallıklar arasındaki ayrımı bulanıklaştırdı. Burada da kendi heyecanını bir tür bildiriş yerine aldı ve bir yanılsama ile olmaktan çok Sen ile karşılaşmayı istiyorsak ne denli ussal düşünce gerektiğini anlamayı başaramadı.

48 ➤➤➤ Buber'i özsel olarak bir hümanist olarak görenler *Ben ve Sen*'in bengi Sen kavramı ile üçüncü ve son bölümünün raptiyelenmiş olduğunu, zayıf olduğunu, ve çok az şey eklediğini duyumsama eğilimindedirler. Sanırım her bakımdan yanılmışlardır.

Hümanistlerin bile "Tanrı"nın anlamı üzerine düşünmeleri gerekir, üstelik

insandan ayrı olarak hiçbir tanrının olmadığına inanmalarına karşın. Hümanistler bile pekçok felsefecinin ve tanrıbilimcinin Tanrısının İbrahim, İsayak ve Yakub'un Tanrısı olmadığı konusunda Pascal ile anlaşabilirler. Belki de "Tanrı varlığın kendisidir" ya da "Tanrı varlığın zeminidir" gibi tanımlar da işe yaramazlar ve dinsel yaşamdan dünyalar boyu uzaktırlar. Buber'in Tanrının bengi Sen olduğu önesürümü şimdiye dek "Tanrı"nın anlamı konusunda bir felsefeci tarafından sunulmuş en iyi öneri olabilir.

Ne de bengi Senin arkadan gelen bir düşünce olarak raptiyelenmesi söz konusudur. Hiç kuşkusuz, kaçınılmaz olarak özgün Almanca metnin pekçok okurunu şaşırtacaktır çünkü Almanca *Du*, İngilizce *"thou"*nun tersine, kişiyi Tanrıyı düşünmeye götürmez. Gene de kitabı eleştirimin odak noktalarını ileri sürdüğü zaman, Buber'in kafasında olan şey büyük ölçüde Tanrı idi. "Dünyadaki her Sen kendi doğası yoluyla bir şey olmaya ya da hiç olmazsa yeniden ve yeniden şeyliğe girmeye mahkumdur." Bu kabul edilemez önesürüm yalnızca Buber'in bengi Sen üzerine son bölümdeki (benim çevirimde s. 147) savlarına zemin hazırlamak için amaçlandı.

> Dünyadaki her Sen kendi doğası yoluyla bir şey olmaya ya da hiç olmazsa yeniden ve yeniden şeyliğe girmeye zorlanır.
>
> Yalnızca tek bir ilişkide, herşeyi kucaklayan tek ilişkide, giderek gizillik bile edimselliktir. Yalnızca tek bir Sen hiçbir zaman kendi doğasına göre bizim için Sen olmaya son vermez.

Belki de her insan ilişkisinde yıkıma uğramış yalnız yürekten başka hiç kimse Tanrı konusunda böyle duygular duyamaz. Ama bengi Sen kavramı için hayranlığıma karşın, Tanrı ve insan arasındaki bu ayrım geçerli değildir. Bir başka insan ile bir Ben-Sen ilişkisini kaldıramayanlar yeniden ve yeniden Tanrıyı bir Sen olarak değil ama bir nesne olarak ele almaya düşmek zorundadırlar ve her zaman düşmüşlerdir. Buber Tanrıya seslenme ve onun tarafından seslenilme olanaklarını açık tutmayı istedi; tanrıbilim de içinde olmak üzere, Tanrı üzerine tüm konuşmayı dışarıda bırakmayı istedi; ve insanlar ona tanrıbilimci dediklerinde bundan hiç hoşlanmadı. Kendisi Tanrının sık sık insanlar için bir Sen olmaya son verme yollarının bilincindeydi. Başka bir deyişle, kendisi burada alıntılanan son pasajda sunduğu zıtlığın kabul edilemez olduğunu anlamış olmalıdır. Ama "böyle coşkunun esinini kişi bundan böyle değiştirmeyebilir, üstelik sağınlık uğruna bile. Çünkü kişi ancak kazanacağını hesaplayabilir, nelerin yitirileceğini değil."

Her dönüşte Buber için hayranlık ve sevgim eleştirel düşünme ile kaynaşır. Ama burada da "dünyamızda her bir Senin bir O olmak zorunda olması yazgımızın en yüksek melankolisidir" görüşüne katılmıyorum. Eleştirel olmaya geçtiğim zaman, bu Buber'in benim için bir nesne olması, bir eleştiri ya da deneyim ya da kullanım nesnesine dönmesi demek değildir. Böyle olduğunu sanmak gerçek bir Ben-Sen ilişkisinin en duru örneklerinin söz gelimi bir odada gözler bir kıpı için buluştuğu zamanki gibi geçici karşılaşmalarda bulunacağını düşünmek denli

yanlıştır. Böyle durumlar pekala kendini aldatma içerebilir. Gerçek diyalog, Buber'in kendisinin bildiği ve direttiği gibi, ikilik gerektirir. Kendini bir gizemci olarak görmemesinin nedeni buydu, çünkü gizemciliği 'İkilik aşkındır' savı ile bağladı. Ama açıkça görmeyi başaramadığı şey gerçek diyaloğun yalnızca iki kişinin bir ikiliğini değil ama ayrıca duygu ve usun da bir ikiliğini gerektirdiği, ve ne düşüncenin ne de ayrıntıları algılamanın zorunlu olarak gerçek bir Ben-Sen ilişkisinden melankoli düşüşleri olduklarıydı. Tersine, onlar olmaksızın gerçek bir Ben-Sen ilişkisi değil ama yalnızca kendine-düşkünlük, kendine-gömülme, kendini-aldatma vardır — romantik bir düş.

Buber hiç kuşkusuz Senin dünyam olduğu ve hiçbir sınırının olmadığı kıpıların hiçbir zaman süremediği, ve daha yavan başka durumlar karşısında gidip geldiği konusunda haklıydı. Eleştirmekte olduğum şey bu ender kıpıları Ben-Sen ilişkisinin normu, paradigması yapma ve onlarla karşılıklı değişim içinde olan durumları deneyim ve kullanım nesnelerini ele alışımızı anlatan Ben-O ilişkilerinin örnekleri olarak görme girişimidir. Gerçekte erotik sevgi içeren ilişkilerde öne çıkan bu seyrek kıpılar başka Ben-Sen ilişkilerinde vazgeçilebilirdirler. Onlar da bulunabilirler ama bir başka insan için duyduğumuz dayanıklı sevgiden daha önemli, daha paradigmatik, ya da daha yüksek değildirler.

Ben ve Sen'de kitabın olağanüstü popülerliğini açıklamaya yardım eden kusurlardan biri de Kierkegaard ve Heidegger'de çok belirgin olan 'usa karşıtçılık' ile bir ölçüde anlaşmasıdır. Gerçekte Heidegger'in "insan usunun boşsavlarını yoketme görevini üstlendiği" deyişini anımsatır.[7] Us Ben-O ile bağlanır ve karalanır.

Usun sınırlarının anımsatılması herhangi bir varoluşçuya düşmüyordu. Eğer Batı tarihinde usa inancın doruk noktası olarak görülebilecek bir dönem olmuşsa, bu Aydınlanmaydı, ve o dönemin en büyük felsefecisi en hırslı kitabına *Arı Usun Eleştirisi* adını verdi. David Hume, yine o dönemin en önde gelen düşünürlerinden biri, bütün felsefesine usun bir eleştirisi diyebilirdi. Varoluşçular usun gerçek sınırları konusunda hem Hume ve Kant ile hem de kendi aralarında ayrı görüşler taşıdılar, ama Buber'in *Ben ve Sen*'de bu sınırları anlayışı savunulamazdır.

Kendisi bunu belli bir ölçüde anladı ve geç çalışmalarında kendini seyrek olarak herşeye karşın başyapıtı olarak görmeyi sürdürdüğü kitabında olduğu yolda anlattı. Aslında, en azından ortaya koymaya çalıştığım noktaya benzer birşeyi görmemesi olanaksızdı, çünkü Franz Rosenzweig *Ben ve Sen*'in özeksel ikilemesine daha kitap yayımlanmadan önce saldırmıştı.

49 ➤➤➤ Rosenzweig'ın *Ben ve Sen*'i eleştirisi Buber'in yazışmalarının ikinci cildinde (1973) görünür. Matbaa provalarının ilk bölümünü okuduktan sonra, Rosenzweig 1922 Eylülünde Buber'e şunları yazdı:

[7]Bkz. yukarıda kesim 35, dipnot 20'ye metin.

> Boğayı boynuzlarından tutacağım. Ben-Senin karşısına koyduğu Ben-O bir kötürüm. Bu kötürümün modern dünyayı yönetmesi bir kötürüm olması olgusunu değiştirmez: Bu ... 'O'yu başından atmak senin için hiç kuşkusuz kolaydır.

Rosenzweig daha sonra Tanrıyı *"O/He"* olarak getirdi ve Buber'i gereksiz olarak "Ben-Sene (ki bunu raslantısal olarak Ebner[8] ile paylaşıyorsun) dek daralmak" ile kınadı; "başka herşeyin" dedi, bundan "doğduğuna inanıyorum. Sen, Ebner gibi, keşif sevincinin sarhoşluğuna kapılarak, başka herşeyi (tam anlamıyla sözel olarak) ölüme attın."

Rosenzweig'ın mektubunun ayrıntıları bizi burada ilgilendirmez, ve açıktır ki Buber'in daha hümanistik yönelimine Rosenzweig'in felsefi tanrıbiliminden çok daha yakınım. *Kefaret Yıldızı* (*Der Stern der Erlösung*) başlıklı çalışması bir yıl önce çıkmıştı, ve kimi bakımlardan eleştirisi o konumdan gelir. Gene de yalnızca bir tanrıbilimci değildi, ama ayrıca Buber'in dostuydu ve en ürkütücü koşullar altındaki sarsılmaz nükteciliği bugün bile karşımıza çıkan bir insandı. Ama, herşeyden önce, algılama yeteneği alışıldığın üzerinde yüksek bir okurdu, ve ilk matbaa provalarını okuduktan sonra Buber'e kitaptaki özeksel ikiye bölmenin tam olmaktan bütünüyle uzak olduğunu gösterdi.

Eylül tarihli yanıtında Buber Rosenzweig'a Cilt II-V için tasarlarından söz etti, ve beş gün sonra bir başka mektupta *Ben ve Sen*

> herşeye karşın bir bütün değil ama kısıtlı ve pürüzlü bir başlangıç, ve gene de dünyaya öyle çıkmak zorunda [dedi]. Üzerinde çok çalıştığım ve ... dinsel bir anlamda olmaksızın [*religionslos*] *Kutsal Eylem* adını taşıyacak ikinci cilt, bana öyle görünüyor ki, daha yalın ve daha saydam olacak.

Ama ikinci cilt hiçbir zaman çıkmadı. Ne de üçüncü, dördüncü ya da beşincisi. Çünkü Buber attığı temellerin üzerine bir yapı kuramadı.

Buber'in beş-ciltlik tasar için anahatları ilkin 1970'te benim *I and Thou* çevirimdeki sayfa eşleminde ve İngilizce çeviride çıktı.[9] Buber'in ikilemesini benim eleştirime karşı savunacak olanların *I and Thou*'nun Buber'in çok geçmeden terkettiği daha büyük bir çalışmanın ilk cildi — "kısıtlı ve pürüzlü bir başlangıç" — olduğu olgusu ile hesaplaşmaları gerekir.

Bu üçlü boyunca, Buber'in *I and Thou*'suna gelmeden önce, tüm parlak içgörülerine karşın Hegel'in *Görüngübilim*'inde nasıl temelden yanlış birşeyin olduğunu göstermeye çalıştım, ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını çok daha zorlu bir eleştiri altına getirdim. Her üçünün de hiçbir zaman tamamlanmamış daha büyük bir çalışmanın ilk parçası olarak yayımlandıklarını, her durumda yazarın kendisinin birşeylerin yanlış gittiğini bulduğunu ve savunucularından kimilerinin henüz bunu görmeyi başaramasalar bile böyle olduğunu görmek ilginçtir.

[8]Gönderme Friedrich Ebner'edir, *Das Wort und die geistigen Realitaten* (1921). Ebner'in Buber üzerindeki etkisi sorusu Rivka Horwitz tarafından dikkatle tartışılmıştır.

[9]S. 49s. Bkz. Schaeder, Buber'in *Briefwechsel*'inde, I (1972), s. 73.

Rosenzweig'ın eleştirisine karşı Ben-O ilişkisini bir kötürüm olarak göstermeyen pasajlar alıntılanabilir, ama 22 Eylül mektubunda Rosenzweig bu savunma üzerine şunları söyledi: "Evet, 'O' yer yer tam hakkını kazanır, ama bu sana değil ama olgunun kendisine bağlı bir durum, çünkü bu pasajlar senin düşünce çizginin dışına düşerler." Benim kaygım hiç kuşkusuz Ben-O ilişkisini övmek değil, ama dahaçok Tanrıdan başka her Senin yeniden ve yeniden bizim için bir şey olması gerektiği görüşünün yanlış olduğunda diretmektir. Hiç kuşkusuz, bengi değilizdir, ve ölümde toza ve küle dönüşürüz, ama yaşadığım sürece sevdiğim ölüler benim için yalnızca şeyler değildirler, ve Rembrandt'ın sanatından ötürü babası ve annesi ve tablolarını yaptığı kimi başkaları da benim için şeyler değildir. Ne de Buber, Heidegger, Nietzsche, Hegel, Kant ve Goethe böyledirler. Tümü de bana seslenmeyi sürdürürler, ve puan kazanmaya olmaktan çok onlara karşılık vermeye çalışıyorum.

Onların düşünceleri ve güdüleri üzerine düşündüğüm zaman ve karşıçıkışlar getirdiğim zaman, benim için yalnızca birer O olmazlar, ama onlarla bir diyaloğa girerim, ve gerçek diyalog yürek ve ruhtan daha az olmamak üzere us ve düşünceyi de gerektirir. Romantik ruhlar gibi gerçekte romantik olmayan ama şu ya da bu moda devimle anlaşan birçok insan da sık sık "anlığı" ya da en azından usu ya da anlağı karalarlar, güvenlerini duygu, sezgi ya da yüreğe koyarlar. Buber'in *I and Thou* 'su doğallıkla bunların birçoğuna seslenir.

50 ➤➤➤ Buber'in güdüsü eleştirmenleri tarafından olduğu gibi hayranlarının çoğu tarafından da gözden kaçırılmıştır. Wilhelm Dilthey öğretmeniydi, ve Dilthey yaşamı boyunca doğal bilimler ve ansal bilimler ([*mental sciences*] *Geisteswissenschaften*) arasındaki ayrımı ortaya koymak için çabaladı. Buber'in Ben-O ilişkisi açıktır ki doğal bilimlerin alanını, buna karşı Ben-Sen ilişkisi ise anlığın ya da tinin dünyasını tanımlar. Dilthey ayrıca genç Hegel üzerine de dikkate değer bir kitap yazdı (1906), ve bunda Dilthey'in öğrencilerinden biri olan Herman Nohl'un ertesi yıl biraz aldatıcı *Hegels theologische Jugendschriften* başlığı altında ilk kez yayımladığı Hegel elyazmaları üzerine dayandı. Bu ciltteki en erken elyazmaları Hegel'in *Erken Tanrıbilimsel Yazıları*'nın (1948) İngilizce çevirisinde kapsanmamıştır, ama en açıklayıcı pasajların bir bölümünü "Genç Hegel ve Din"de (*Shakespeare* başlıklı çalışmamdan) sundum, ve gereç bu üçlünün Hegel bölümünde de kısaca tartışılmıştır.

1790'larda yirmilerinde olan genç Hegel tüm usdışı öğelerden özgür olacak bir "halk dini" olanağı ile ilgileniyordu. Bunu kitabının çıkmasından birkaç ay önce 1905'te bir derste açıklayan Dilthey oldu, ve Buber usa aykırı hiçbirşey kapsamayacak bir Yahudi halk dini kurmaya yönelik kahramanca çabalarına o zaman başladı. Hasidim üzerine çalışması ve İncil çalışmaları tarihsel çalışmalar olarak alındıklarında yanlış anlaşılırlar, tıpkı *I and Thou*'nun bilgikuramına bir katkı olarak görüldüğünde yanlış anlaşılması gibi.

Genç Hegel "İsa'nın Yaşamı" başlıklı bir deneme yazmıştı ve bunda İsa

Kant'ın ahlak felsefesini öğretir, ama bu groteskti ve Hegel onu yayımlamadı. Bu Hegel'in kendi "halk dini" için bir metin sağlama girişimiydi. Buber'in Hasidik masalları grotesk değildirler ve Buber onları yayımladı, ama bunların tanrıbilimsel-olmayan ve 'antinomian' (*'halakha*'ya, geleneksel Yahudi yasasına uygun olmayan) olacak geçerli bir hümanistik din yaratmak için yaşam boyu süren bir çabanın parçaları olarak İncil incelemeleri ve *Ben ve Sen* ile birlikte anlaşılmaları gerekir. Bu Buber'in en hırslı ve şaşırtıcı üstenimiydi, ve hiç kuşkusuz başarısızdı.

Ben ve Sen'in en önemli yanlarından biri Buber için bu kitabın Tanrı üzerine tüm söylemi, tüm tanrıbilimi dışlamış olmasıydı. Tanrıbilimi tanrısal Senin bir 'O'ya indirgenmesi ile ve gizemciliği Benin tanrısal Sende boğulması ile bağladı. Öyle bir din istiyordu ki, bireyin Tanrıya ve Tanrının bireye seslenmesine olanak verecek, ama Tanrı üzerine konuşmak için hiçbir yer bırakmayacaktı; Buber dinsel törenlere de katılmazdı, ve Gentil yaşamı yürekten bir dinsizin yaşamıydı. Rahipler bir yana, Buber için herhangi bir yararı olan hahamlar ölü hahamlardı — ve onların öykülerini göz kamaştırıcı mücevherler yaratmak için kesip biçti. Hiç kuşkusuz rahipler ya da hahamlar olan kimi insanlara da saygı duydu — örneğin Leo Baeck gibi; ama dinsel bir kişi olarak ne hahamlara ne de başka dinadamlarına gereksinimi vardı. Ve hümanistik bir din yaratmak için özeksel girişimini görmeyi başaramadığımız sürece, onu anlayamayız.

51 ➤➤➤ Yedi büyük çaba ayırdettim ve Buber'in İbranice İncil çevirisini, İncil üzerine yazılarını ve felsefesini tartıştım. Denebilir ki Buber üç kez başarısızlığa uğradı, ve gene de çabaları olağanüstü verimliydi. Rahatsız edici olmayı sürdüren şey Buber'in Rosenzweig'ın *Ben ve Sen*'e karşıçıkışına bunun herşey bir yana yalnızca birinci cilt olduğunu ve ikinci cildin sorunları durulaştıracağını söyleyerek yanıt vermesidir; birkaç hafta sonra Rosenzweig'a gururla iki bin eşlemin satıldığını bildirmesidir (10 Şubat); ve, *Ben ve Sen*'in yalnızca "kısıtlı ve pürüzlü bir başlangıç" olarak alan tasarını terketmesine karşın, onu büyük katkısı olarak görmeyi sürdürmesidir. Hegel ve Heidegger gibi o da hiçbir zaman kamu önünde niçin çalışmayı başaramadığını ve onda neyin yanlış olduğunu söyleme yürekliliğini gösteremedi.

Yahudilik ve Zionizm üzerine yazıları bir başka başarısızlık olarak görülebilir. Zamanının en önde gelen Zionistlerinden biriydi, ama 1938'e dek Almanya'da kaldı, ve sonunda Filistin'e gittiğinde Otuzlarda Alman Yahudileri üzerindeki etkisine benzer birşeyi hiçbir zaman kazanamadı. Filistin'de kıyısal bir addı, ve İsrail'de öyle kaldı. Bu bir ölçüde İbranicesinin Almancası denli iyi olmaması olgusuna bağlıydı, ve insanlar İbranice'yi kendini Almanca'da yaptığı denli bulanık olarak anlatacak bir düzeyde iyi bilmediğini söylediler. Gene de içlerinde daha yaygın olarak kabul edilenlerden ayrı olan Yahudilik ve Zionizm kavramlarını geliştirdiği yazılar henüz karşımızda durur. Denebilir ki İbrani peygamberlerinin kimileri de başarısızlık örnekleriydiler; ama yazıları henüz insanlığın yakasına yapışmayı sürdürür.

Başarı bir erdem tanıtı değildir, ne de başarısızlık. Ama eğer kişi yeterince yükseğe nişan alırsa, başarısızlık kaçınılmazdır.

Bir öğretmen olarak Buber'in büyük bir etkisinin olmuş olduğu düşünülebilir. Almanya'da, İsrail'de, ve Birleşik Devletler'de ayağının dibine oturan öğrencilerinin çoğunu ne denli az değiştirmiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Hiç kuşkusuz birkaç kişinin yaşamlarında derin bir ayrım yarattı, ama onun tarafından değiştirilen seçkin erkeklerin ve kadınlarının sayısının çok az olması acıklı görünebilir. Burada kişi yüksek hedeflerin sorunla hiçbir ilgilerinin olmadığını duyumsayabilir. Kişisel ilişki üzerinde diretmesi yanlış mı yönlenmişti? Bunun yerine daha çok yazsa daha mı iyi yapmış olurdu? Karizmatik bir öğretmen bile kişi olarak çok az şey başarabilir mi?

Aykırı örnekler boldur. Başka öğretmenlerin kendi başlarına öğretmenler olan ve kitaplar yazan pekçok izleyicileri olmuştur. Örneğin Wittgenstein'ın izleyicileri oldu, ama onu tanıyan insanlarla konuşurken öğrencilerini kendi başarısızlığının tanıtları olarak görmüş olabileceği izlenimi edinilir. Ne de Buber Heidegger'e onun izleyicilerini çok gördü.

Doğru olan bir yöntemin öğretilebileceği söylenerek karşı çıkılabilir. Freud öğretti, ama kitaplarından öğrencilerinden olduğundan çok daha fazla gurur duydu.[10]

Zanaatçılar öğrencilerine zanaatlarını öğretebilirler. Boy posları bireysellikle-rinden ayırdedilemez olan öğretmenler sık sık daha geniş bir etki yaratacaklardır ama onlarla ortaklaşa çok şeyleri olan birçok öğrenci yetiştireceklerini umudedemezler. Çok değişik öğretmenlerin izleyicilerinin genellikle kendi aralarında ustaları ile olduğundan çok daha fazla ortaklıkları vardır.[11] Ve eğer izleyiciler ustaları ile yarışır ve usta dürüstlüğünü korursa, büyük olasılıkla Freud'un duyduğu şeyleri duyacaktır.

Buber'in bir öğretmen olarak başarısızlığı bize öğretme konusunda birşeyler öğretebilir. Önemli hiçbir modern felsefeci kendilerine birşeyler öğretmiş olduğu öğrencilerini başarısının bir ölçüsü olarak gösteremedi. Descartes'tan Hume'a en büyük felsefeciler felsefe öğretmediler — ve felsefeyi kendilerine kendileri öğrettiler. Kant modern zamanların ayrıca bir profesör de olan ilk büyük felsefecisiydi, ve büyük bir ad olan tek bir öğrenciye birşeyler öğretti: Johann Gottfried Herder.[12] Ama Herder önemli bir felsefi çalışma yayımladığı zaman, Kant onu küçültücü bir biçimde eleştirdi,[13] ve daha sonra Herder Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* üzerine iki ciltlik bir saldırı yayımlayarak[14] bunu Kant'ın estetiği üzerine üç ciltlik bir saldırı[15] ile sürdürdü. Hegel'in kimi dikkate değer öğrencileri vardı, ama söz gelimi Ludwig Feuerbach gibi kendi başlarına felsefeciler olanlar Hegelciler olarak

[10]Bkz. örneğin Binswanger (1956), s. 13. Bu nokta üçüncü ciltte tartışılacaktır.

[11]Bkz. *Critique*'mde (1958) kesim 21 ("*Followers*/İzleyiciler").

[12]Cilt I, Kesim 16'da biraz uzunlamasına irdelenir.

[13]*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, dört cilt (1784-91). Kant I'inci Cilt üzerine *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*'da, 4 Ocak 1785, bir değerleme yaptı.

[14]*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799).

[15]*Kalligone* (1800).

kalmadılar. Schelling'in derslerinin bir bölümü Engels, Bakunin ve Kierkegaard tarafından izlendi, ama Schelling hiç kuşkusuz üçünden de korku duyacaktı. Önemli felsefeciler, en azından Descartes'tan bu yana, en büyük etkilerini öğretmenler olarak değil ama yazıları yoluyla yaratmışlardır.

Henüz Buber'in Hasidizm üzerine yazıları ve Hasidik bilgi derlemleri konusunda birşeyler söylemek gerekiyor. Birincilerle başlarsak, şimdi yaygın olarak Buber'in Hasidizm portresinin akademik gözlemin sınamasına dayanamadığı ve çok fazla partizan, coşkulu ve öznelci olduğu kabul edilir. Bu hükmü tartışacak bir konumda olmaktan uzak, yalnızca bunun hiç kuşkusuz başından bu yana açık olduğunu söyleyebilirim. Buber'in Hasidizmi bugünlerde herhangi bir yerde bulunabilecek herhangi bir Hasidizm ile çok az andırım gösterir, ve onun Hasidik hahamları gibi insanların 1800'lerde Hasidizmin serpildiği yerlerde yaşamış olmaları olasılığı hiç kuşkusuz sıfırdı. Akademisyenlerin hükümleri geldiği zaman, ihanete uğradığım ya da Buber'in denemelerinin zamanı çarçur etmek olmuş olduğunu duygusuna kapılmadım. Hasidizm üzerine yazıları üç belirleyici işlevi yerine getirdi.

İlk olarak, derlemlerine sunuşlar ve yorumlar olarak hizmet ettiler. Eğer derlemler kendilerinde değerli iseler, o zaman bu yazıların önemli bir yerleri vardır.

İkinci olarak, bu denemeler, dinselliğin olanaklı bir anlamını araştırdılar ve dinsel yaşam anlayışımızı genişlettiler. Eğer onları William James'ın *Varieties of Religious Experience*'ı, Rudolf Otto'nun kutsalın deneyimi üzerine kitabı,[16] ve gizemcilik üzerine yirminci yüzyılın ilk yarısı sırasında üretilen geniş yazın alanı ile karşılaştırırsak, Buber'in denemeleri önemli ve aydınlatıcı bir katkı olarak kolayca kendi değerlerini gösterirler.

Son olarak, konuyu ortaya açan Buber oldu. Bu bakımdan onu Musa ile ve Gersom Scholem'i Joshua ile karşılaştırabiliriz.

Buber'in çok kısa *Hasidim Masalları* (*Erzählungen der Chassidim*) derlemi en dayanıklı yaratısıdır. Dinsel yazın alanında bir başyapıttır. Erken bir denemede Buber'in *Erzählungen*'inin "tüm zamanların büyük dinsel kitaplarından biri"[17] olduğunu ileri sürdüm. Bu değerlendirme ve onu desteklemek için üretilen uslamlamalar bana henüz sağlam görünüyorlar. Büyük dinsel kitapların duruş ya da düşüşleri seyrek olarak tarihsel doğruluklarına bağlıdır. Edimsel olarak ne oldu sorusu her zaman ilginçtir ve araştırmaya değer, ve dinsel bir kitap olgulardan uzaklaşmaya başladığı zaman bu belirtilmeye değerdir. Ama dinsel çalışmaların başka boyutları da vardır, ve Buber'in kitabının, en azından Almanca özgününde, Hermann Hesse'nin 1950'de Buber'in "yaşayan tüm başka yazarlardan ayrı olarak, dünya yazınını gerçek bir hazine ile varsıllaştırdı"[18] görüşünü tam olarak aklayan yazınsal bir niteliği vardır.

[16]*Das Heilige* (1917). İngilizce çevirinin başlığı, *The Idea of the Holy*, deneyimi ve ussal-olmayan öğeleri ele alan kitabın özünü kaçırır.

[17]Deneme 1957'de *The Philosophy of Martin Buber* (1967; kitabın Almancası 1963'te çıktı) için yazıldı ve *Existentialism, Religion, and Death* (1976) başlıklı çalışmamda yeniden basıldı.

[18]Hesse, *Briefe* (1951), Ocak 1950.

 Gilbert Muray sevgili Euripides'i için şunları söyledi: "Euripides'in tek bir oyunu yoktur ki bir eleştirmen onda ciddi kusurlar bulamasın." Aynı şey Buber'in kitapları için de söylenebilir: ama Murray'ın sözlerinin geri kalanı üzerine de düşünmek gerekir: "Eleştirmen ne denli kötüyse, o denli çok kusur bulacaktır."[19] Niçin? Çünkü kusurları bulmak gerçekte güç değildir, ve onlar üzerinde eşinip duranlar ve kendilerini bütünüyle ayrıntılara gömenler böyle kusurları aşan şeyleri görmeyi başaramayacaklardır.

Bir kusur belirleyici kalır. Bu Buber'in çok fazla şey üstlenmesi ve yeterince özelleşmemesi değildir. Bu Buber'in bize *Ben ve Sen*'de sunduğu ve daha sonra sorgulamak yerine temel olarak aldığı aldatıcı ikilemedir. Tüm derin düşünceyi ve yoklamayı Ben-O ilişkisine yönelterek aşırı öznelcilik, yanılsamalar, kendini aldatmalar ve bulanıklık için felsefi bir aklama sağladı. Anlığın keşfi için ne denli us gerektiğini ve birinin kendi sezgileri üzerine saldırıda bulunmak için ne denli yüreklilik gerektiğini görmeyi başaramadı.

Buber'in öylesine yayılması tam olarak onu henüz öylesine ilginç ve önemli kılan şeydir. Daha sıkı, özeleştirel ve akademik olmaması bir kusur değil ama kişinin genişlik için ödemesi gereken bir bedeldir.

Anlığın keşfine katkısı Goethe'nin ya da Hegel'in ya da Nietzsche'nin ya da Freud'unki ile aynı düzlemde değildir. Gene de önemlidir ve Heidegger'de bulunabilecek herşey ile karşılaştırmanın ötesindedir. Kişi Buber'den bir Senin keşfinin nasıl kendini bir başka insanın ayırdedici sesine açmaya ve benzersiz olanın ona seslenmesine izin vermeye bağımlı olduğu öğrenilebilir. Belki de bu noktayı en güçlü olarak çeviri kuramında ileri sürdü — onu nasıl uyguladığı konusunda ne düşünürsek düşünelim. Hasidik ustaların uzunlukta genellikle tek bir sayfanın altında olan çok kısa masallarını yeniden anlatması en güzel kitabı iken, çeviri kuramı anlığın keşfine en dayanıklı katkısıdır. Ama kuramının çeviri sanatının ötesine, yalnızca yazılı gerecin değil ama insanların — kendisinin olduğu gibi başkalarının da — yorumlanışına genişletilmesi gerekir.

Buber hiçbir zaman bir çevirmenin inceleme ve araştırmadan ve derin düşünceden vazgeçebileceğini düşünmedi, üstelik bunların tümü de gerçekten iyi bir çeviri için hiç kuşkusuz yeterli bir koşul olmasa da. Kişinin yaratıcı imgeleme de gereksinimi vardır. Ama bu da kendi payına kendini uzun süreli olarak metne, aslında bütün bir yapıtlar kütlesine vermenin yerine geçebilecek birşey değildir.

Bilim tanıdık olmayanın tanıdık olana benzeştirilmesi yoluyla, görünürde alışıldık olmayanın genel kurallar altına alınması yoluyla ilerler. Bir bilim olarak ruhbilim daha azını yapamaz. Buber'i, Nietzsche'yi ya da Hegel'i çevirirken, insan tarihinin sürecinde salt bir kez işitilmiş olan benzersiz sesi yakalamayı isterim, ve bu insanları kavramaya çalışırken evrensel yasalar keşfetmeye çalış-

[19] *The Literature of Ancient Greece* (1897), 3'üncü yayım, (1956), s. 273.

mam. Başkaları babalarını tıpkı Nietzsche durumunda olduğu gibi küçük bir yaşta yitirmişlerdir, ve başka pekçokları daha sonra Nietzsche ve Buber'in yazdıklarını yazmaksızın iki yaşında anneleri tarafından terkedilmişlerdir. Yorumcu bir yorumla karşılık verdiği insanda neyin en ayırdedici olduğunu keşfetmeyi ister. Ve süreçte değiştirilmekle ödüllendirilir.

Buber ve Rosenzweig İncil'i çevirdikleri dili değiştirmekten korkmadılar, ve gerçekten önemli her çalışmanın çevrildiği dili dönüştürmek zorunda olduğunu ileri sürdüler. Aynı yolda, önemli bir yazar ya da sanatçının yorumu tehlikeli bir iştir. Ayırdedici sesi işitmeyi gerçekten başaranlar onun tarafından değiştirilirler.

Sonsöylem ➢➢➢

53 ➤➤➤ Yunan şairinden bir yandan büyük düşünce, dil ve toplumsal yapı uçurumları tarafından, öte yandan iki bin yıldan daha uzun bir tarih tarafından da ayırılmış modern bir İngiliz için Aeskhilus'un anlığını yakından anlamayı başarmanın ne düzeye dek gerçekten olanaklı olduğunu merak etmeksizin yapamayız. Olabilir ki biz Yunan araştırmacıları yalnızca kendimizi aldatıyoruzdur. Yıllarca süren yakın ve sevecen incelemeden sonra bile, kazanmaya çalıştığımız türde bir anlayış gerçekten olanaklı mıdır? Olumlu yanıtı ileri sürmeyi pek göze alamıyorum; en yakın dostlarımızı bile her zaman yanlış anlarız; gene de şimdi yaşamakta olan birçok insanın Shakespeare, ya da Dante ya da Virgil ya da belki de Aeskhilus'un düşünceleri ile bitişikteki komşularının düşünceleri ile olduğundan daha yakın ve içten birliktelikleri olduğuna inanma eğilimindeyim.

Bu güzel pasaj Gilbert Murray'ın *Aeschylus*'unun sonlarına yakın bir yerde bulunur. Murray zamanının en büyük klasiksel filolojistlerinden biriydi, ve Aeskhilus ve Euripides üzerine kısa kitapları ne denli işe yararsa, Euripides'i Victorian şiir diline çevirileri o denli sefildir. Bir çevirmen olarak, özgün metin neye benzerse benzesin, onun kişinin özellikle sevdiği ve hemen tanıdık olarak kabul edilecek çağdaş şiir diline aktarılması gerektiği yolundaki popüler sayıltı üzerine davrandı. Bu noktada Budha'yı kekeme bir İsa'ya döndüren, ya da Homeros'ta ya da Aeskhilus'ta bir tür ilkel Hıristiyanlık bulan Hıristiyan yazarlarla ya da daha sonraki bir kuşağın analitik felsefecileri ile birdir — sonuncularla da, çünkü bunlar haklarında yazdıkları felsefecileri, giderek Kant ve Nietzsche'yi bile analitik felsefecilere döndürürler. Hiç kuşkusuz böyle tutumlar akademiklere sınırlı değildir. Bu tutumlar giderek sevenler arasında bile sıktır.

Prokrustes

Başkalarında olmayanı
pekçok insan üstünden atar
ve her gün biraz daha az
alışılmadık olur.

Karşı eşeyde aradıkları
tüm erkek ya da kadınlarda olandır
ve henüz eşsiz olanı
üstlenir ama sevmezler.

Prokrustes azizleridir.
Onun gibi olmaya bayılırlar
ama çok zayıf olduklarından
bacağı bacaktan koparamazlar.

Martin Buber bu tehlikeli çeviri kuramının ötesine ilerledi, ama gene de Musa ve peygamberler ve Hasidizm üzerine yazarken ona sevimli görünmeyeni yoketti. Ama Gilbert Murray'ın sorusu yakamızı bırakmaz. Ölü bir yazarın anlığını, ya da benzer olarak bitişik komşunun ya da yakın bir dostun anlığını keşfetmek gerçekten olanaklı mıdır? Ya da birinin kendininkini?

Bu üçlüde birincil olarak ilgilendiğim yazarları bilmek Aeskhileus'tan ya da giderek Shakespeare'den bile çok daha kolaydır. Onlarla öyle büyük bir zaman aralığı tarafından ayrılmış değilizdir, toplumsal yapı üstesinden gelinmesi güç bir sorun yaratmaz, ve Goethe, Kant ve Hegel, Nietzsche, Heidegger ve Buber'in yaşam ve kişilikleri konusunda elimizde oldukça iyi bilgiler vardır. Dilleri açısından rahatım ve bu insanlardan ikisini kişisel olarak tanıdım. Bu durumlarda tanı birinin kapı komşularının anlıklarının keşfi durumunda olandan çok daha iyidir. Niçin? Çünkü bu altı insan zamanlarının çoğunu yazarak geçirdiler.

Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi, yazarlar maske kullansalar bile her zaman aynı maskeleri kullanmazlar, ve bir yaşam boyu yazma sürecinde kendilerini çok fazla yazmayan insanların yaptığından çok daha tam olarak açığa sererler. Bu insanlar için yaşamlarının çoğunu ona vermelerine yol açacak denli önemli olan yazı türü, kendileri bunu bilmeseler bile, sürekli bir kendini ortaya serme işidir. Goethe ve Nietzsche bunu anladılar ve kendilerini olağanüstü iyi biliyorlardı. Öteki dördü kendilerini hiçbir biçimde özellikle iyi anlamadılar, ama bize onları bilmek için gerekli olan gereci sağladılar.

Hiç kuşkusuz, eğer yalnızca kendi usumuza güvenecek olursak, bu insanları çalışmaları tek bir özekten çıkan bütün insanlar olarak keşfedemeyiz. Oldukça iyi gelişmiş ve disipline edilmiş bir usumuz yoksa ve sık sık çok güç olan yazılarını incelerken onu kullanma sıkıntısından kaçınırsak, bu yazarları anlamaya başlayamayacağımız daha da açıktır. Bir bütün insanı keşfetmek için kişi bir bütün

insan olmalı ya da en azından bir bütün insan olmaya istekli olmalı ve sezgilerini olduğu gibi usunu da kullanmalıdır.

Sezgiler olmaksızın (çoğulu kullanmayı öneriyorum) kişi hiçbir zaman hiçbir yere varamaz; ama bu sezgileri sınamak, hangilerinin savunulabilir olduklarını ve hangilerinin bir yana atılmaları gerektiğini görmek için, usa gereksiniriz. Sezgiler olmaksızın us kördür; us olmaksızın sezgiler delidir.

Nietzsche kişinin kendi kanıları üzerine saldırıda bulunma yürekliliğinden söz etti. Sezgiler üzerine saldırıda bulunmak için de yürekliliğe gereksiniriz.

Burada bir yanda matematik ve bilimler ve öte yanda şiir, sanat ve anlıkların bilgisi arasında belirleyici hiçbir ayrım yoktur. Sezgilerde varsıl olan herkes bunlardan birçoğunu bir yana atmaya dayanabilir. Varsıllıklar onlar için bir sıkıntı kaynağıdır ve sürekli olarak seçerler. Kişi bir kitap yazmakta olduğu zaman taslak ardına taslak çöp sepetine uçarken atılanların bir bölümü çok belirgindir. Bununla birlikte, ayıklamanın çoğu daha az açıktır, ve kişi şu değil de bu sözcüğü, yordamı ya da yaklaşımı seçerken sürekli olarak ortaya çıkar.

İnsan ilişkilerinde de bir sezginin terkedilmesi her zaman dramatik bir olay değildir. Arada bir kişi öyle bir noktaya gelir ki orada bir önseziden vazgeçer çünkü bir yanlış yaptığını anlar. Bununla birlikte, çok daha sık olmak üzere süreç daha çok bir arabayı kullanmaya benzer: Kişi bilinçsiz olarak kendini düzeltir, üstelik direksiyonu çevirmezse başına iş açılacağını bile düşünmeksizin.

Böyle durumlarda sezginin sezgiyi düzelttiği söylenebilir, ki doğrudur. Kişi bu şeylerin "içgüdüsel olarak" yapıldığını da söyleyebilir. Ama bu tür içgüdüler uzun bir öğrenme süreci yoluyla kazanılırlar. Ustalık öz-eleştirinin içgüdü olmasını ister.

Bir insanın anlığını keşfetmek uslamlamadan ve çözümlemeden daha çoğunu ister. Denebilir ki ayrıca görüş de [*vision*] ister — incelenen ve çözümlenen parçaların az çok düzeneksel bireşiminden çok herşeyin yerine oturduğu ve kapsamlı bir tablonun parçasını oluşturduğu yolunda birdenbire ortaya çıkıveren bir deneyim gibi. Ama bu imge bir bakımdan aldatıcıdır. Başkalarının anlıklarını keşfetmek için kişi onların ona seslendiğini duyumsamalı, karşılık vermeli, diyaloğa girmelidir. Ölmüş olsalar bile, onlarla yaşamalı ve bu tür alış verişe girmelidir.

Eğer kişi kendi anlığını keşfetmek isterse, yöntem özsel olarak ayrı değildir. Bu da diyalog gerektirir, üstelik kişi sözel olarak kendisi ile konuşuyor olmasa bile. En yaygın yordam yazmak, sonra yazdıklarını başka birinin yazdıklarını okuyabileceği gibi okumak, ve sonra karşılık vermektir. Yazı kesin olarak birinin kendi anlığını keşfetme amacıyla üstlenilmese bile, gene de kendi düşünce ve duygularını keşfetmek için iyi bir yoldur.

Söyleşideki yaratıcı öğe de yazıda bulunur: Kişi kendini daha önce hiç düşünmediği, ya da en azından daha önce öyle iyi formüle etmediği şeyleri söylerken bulur. Yazı eğer kişinin hiçbir zaman önceden göremeyeceği keşiflerin sürekli heyecanı olmasaydı yavan ve usandırıcı olabilirdi. Yazmak kendi ile diyalogdur ve kendini keşfetmektir.

Benim kendi anlığımı ve başka birininkini keşfetmem arasında hiçbir ikilik yoktur. Bu iki şeyden hangisini yapmayı istediğimi seçmem gerekmez. Başkaları üzerine yazarken, eşzamanlı olarak kendimi keşfederim; ve kendimi keşfederken, başkalarını daha iyi anlarım.

Gerekli olan şey kendimizde ya da başkalarında yabancı olan herşeyi daha şimdiden tanıdık olana bütünüyle benzeştirme kışkırtmasına direnmemizdir. Kimi insanlar başka herkesin kendileri gibi olduklarını, ya da düşündükleri gibi olduklarını sanırlar. Bir kural olarak, hiçbir zaman kendilerini keşfetmek için çok sıkıntıya girmezler. Başkaları küçük bir basmakalıp tipler listesi ile işlem görür ve herkesi bunlardan birine ya da ötekine uydurmada diretirler. Kendilerine aynı tür zorbalığı yapmaya bütünüyle yatkındırlar. "Prokrustes" azizleridir, ve uymayanlar karşısında hiçbir dayanç göstermezler.

Bir başka insanın ya da kendinin anlığını keşfetmek kendini alışılmadık olana, beklenmedik olana açma riskini gerektirir ki sık sık gözdağı verici olarak yaşanır. Süreçte birşey kırılır ve yolu açar: bir yumurta kabuğu. Doğma ve büyümenin bedeli budur.

54 ➤➤➤ Gerçekte, ünlü kişilerin de giysilerini çıkardıklarında çıplak olduklarının keşfinden belli bir heyecan duyan röntgencilerin tarzını izleyerek, burada Nietzsche'nin, Heidegger'in ya da Buber'in anlıklarının en kuytu köşelerini ortaya serme gibi bir girişimde bulunulmamıştır. Nietzsche'nin düşüncesi ile ilgili olmayan ama ruhbilimsel olarak ilginç ya da gıdıklayıcı olmaları gereken mektuplarından alıntılarla dolu yeterince kitap vardır. Genellikle böyle alıntılar onları daha önce kullanan başkalarından yapılır; ama yazarlar Nietzsche'nin ruhbilimini gözden kaçırarak ruhbilimsel içgörüye herhangi bir gerçek bağlılıktan yoksunluklarını gösterirler. Onlar Prokrustes'in izleyicileridirler ve daha önce görülmemiş olandan yararlanmayı bilmezler.

Karşı çıkılabilir ki zaman zaman önceden başka biri tarafından kullanılmamış bir pasaj alıntılanır ve her ne olursa olsun şu ya da bu mektubu ilk kullanan biri olmuş olmalıdır. Ama temel model tanıdıktır. Önemli olan nokta Nietzsche'nin çok fazla insansal olduğunu göstermektir. Kant ve Hegel, Heidegger ve Buber bu yaklaşımdan büyük ölçüde kaçtıkları için, Nietzsche'deki popülerliğinin dirence yüklenmesi gerek gibi görünür. Bu doğada yakınlarda çıkan bir kitapta bulunan öneri, herşeye karşın bunun yalnızca Nietzsche'ye karşı onun kendi yöntemini kullanmak olduğu düşüncesi bütünüyle yanlıştır. Nietzsche'nin ruhbilimi büyük yazarların herşeye karşın yalnızca çok fazla insansal olduklarını tanıtlamak için kişisel mektuplardan alıntılar yığmaktan oluşmadı.

Nietzsche'nin ya da Buber'in yayımlanmış yazışmalarını taramada ya da henüz yayımlanmamış mektupları okumak için arşivlere giderek insanlıklarının doğasını ayrıntıda keşfetmede yanlış birşey var mıdır? Heidegger hakkında onu tanımış insanlar tarafından anlatılan öykülerden yararlanmada yanlış birşey var

mıdır? Tüm bu insanların aşk yaşamlarını araştırmamak için herhangi bir iyi neden var mıdır? Kendimi onların anlığın keşfine katkılarına ya da onu engelleme yollarına böylesine büyük ölçüde kısıtladığım zaman anlıklarını gerçekten keşfetmenin uzağına düşmemiş miydim?

Eğer bu alanda yanılgıya düştüysem bu hiç kuşkusuz boşboğazlık yanında olmaktan çok ağzı sıkılık yanında olmuştur. Kişisel gizlilik hakkı bana temel görünür, ve eğlence uğruna onu çiğneme gibi bir isteğim yok. İnsanların yaşamlarına yalnızca düşüncelerini aydınlatanı ortaya çıkarmak için daldım. Hiç kuşkusuz, zaman zaman daha çoğunu ortaya çıkarma kışkırtması vardır; ama daha çoğu büyük bir olasılıkla daha azı olacaktır. Yardım almamızı gerektiren ciddi sorunlar vardır, ve bizi öyküler ve dedikodularla oyalayanlar sık sık bizi bu sorunlardan uzaklaştırırlar.

"*Varlık ve Zaman*'ın — Hegel'in *Görüngübilim*'inden bu yana en anlamlı felsefi olayın — yazarının, bu düzeydeki bir düşünürün Alman üniversitesinin kendini ileri sürmesi için çağrısında ona dingin bir kafayla bakıldığında kendini sorgulanamayacak denli açıkça ortaya seren o telaşlı biçem yoksunluğuna, böylesine açık bir ilkelliğe nasıl düşebildiği" büyük bir şaşkınlık yaratmıştır. (Bu formülasyonu Jürgen Habermas'a borçluyuz.[1] Burada *Varlık ve Zaman*'ın yazarının gerçekte nasıl öyle baş döndürücü bir seçkinlik örneği olmadığını göstermek yeterli değildir; 1933'ün küçük kitabının bize *Varlık ve Zaman*'ı veren aynı anlığın ürünü olduğunu göstermek de usauygundur. Buber'in annesi tarafından terkedilmesinin onun insan ilişkileri konusundaki düşüncelerini nasıl etkilediğini kendisi *The Philosophy of Martin Buber*'in ilk sayfalarında belirtti; ama burada başka kadınlarla ya da ailesinin öteki üyeleri ile ilişkilerine girmemizin gereği yoktur.

Başkalarını ünlü erkek ya da kadınların yaşamlarının iç ayrıntıları ile eğlendirmenin nesi yanlıştır? Yalnızca bunun beğenime seslenmediğini, bir yaşamöyküsü kurdu olmadığımı, ve her durumda böyle oyalanmaların anlığın keşfinden ayırdedilmesi gerektiğini söyleyebilirim. Kafa yapısı ile tanışabilmek ve bu yazarın ne demek istemiş olabileceğini ya da olamayacağını yakalamak için erkeğin ya da kadının belli bir bilgisi gerekir. Bunun ötesinde kendi yaşamlarında doyum bulamayan insanların başkaları yerine yaşamaktan haz duydukları alan yatar. Bunu yapmada onlara yardımcı olmak yerine, elimden gelseydi, daha iyi yaşamak için yardımcı olmayı isterdim.

Bir başka karşıçıkış: Önemli birşeyin üzerine neyin ışık düşürebileceğini önceden bilemeyiz, ve öyleyse herşey yayımlanmaya değer. Bu özsel olarak aralarında profesyoneller de olmak üzere birçok fotoğrafçı durumunda popüler olan aynı yaklaşımdır. Buna makineli-tüfek yaklaşımı diyorum. Kişi birkaçının başarılı olacağını umarak bin fotoğraf çeker. Bu yaklaşım çürütülemez, ama özsel olarak sanatsal olmayan ve düşüncesiz bir tutum olarak küçük görülebilir.

[1] "Mit Heidegger gegen Heidegger Denken." bkz. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 Temmuz 1953.

Kalküta'ya üç kez gittim. Son keresinde yalnızca uzun bir öğleden sonram ve ertesi sabahım boştu. Beklenmedik bir olayla öğleden sonra ayrılmam gerekti. O birkaç saatte kentin caddelerindeki insanların kırk ya da kırk bir fotoğrafını çektim ve bunlar *Life at the Limits*'de yayımlandılar. Çektiğim fotoğrafların yaklaşık yarısını yayımladım, ve geri kalanların çoğu da aynı nitelikteydi. Kişi her zaman böyle talihli değildir, ve önceden iki kez orada olmam ve ne istediğimi tam olarak bilmem tüm ayrımı yaratan etmendi. Bu olaydan kendini beğenmişlik duygusuna kapılmam haklı olmayabilir, ama iyi bir fotoğraf çekmede doyum vardır — onu çekmede demek istiyorum, yalnızca sonradan elde bulundurmada değil. Kişinin ona seslendiğini duyumsadığı bir Sen ile karşılaşmasında doyum vardır. Küçük-ölçek bir bildiriş denebilecek birşey kazanılır. Bir yazarı incelerken de aynı şey olur. Her iki durumda da kişinin bu bildirişi başkalarına iletebilmesi bir ek kazançtır. Öte yandan makineli-tüfek yaklaşımı Buber'in Ben-O tutumunun, özellikle 'O'yu Rosenzweig'ın sözleriyle bir kötürüm olarak sergileyen pasajların açık bir örneğidir. Makineli-tüfek yaklaşımını gösteren yaşamöykücüler ve fotoğrafçılar kördürler ama puan kazanmayı umarlar.

55 ➤➤➤ Bu vargı düşünceleri henüz Buber'in tılsımı altındadır. Sen için arayış ile ilgilidirler. Heidegger ve Nietzsche üzerine sayısız incelemenin çoğunda eksik olan şey çalışmasını ele aldıkları insana ilişkin herhangi bir anlayıştır.

NIETZSCHE KONFERANSI

Mice

Sert olanı severler.
Şiirinin pırıltılı postunu
ve kanını ve sinirlerini atarlar
kemikleriyle aşık atmak için.

Hermeneut

Sert olan için örgenlerden yoksun
kemiksiz salgı üzerinde beslenir
yumuşak parçaları dönüştürür
Varlık ve Zaman'ı desteklemek için.

İkinci şiir iğrençtir, ama bu yaklaşım konusunda söylenmesi gereken birşeyi söyler, ve ilk dörtlüyü dengeler. Bir yazarı ya da felsefeciyi ona karşı hiçbirşey duymaksızın tartışmanın birden çok yolu vardır.

Yapıtında kendini ortaya seren insan için araştırma bu üçlüdeki temalardan yalnızca biri olmuştur. Başat tema bu insanların anlığın keşfini nasıl ilerlettiklerini

keşfetmektir. Buber dışında, bu insanların kaygıları başlıca genel önermeler ile ilgili olmuştur. Tartışmayı kolaylaştırmak için Goethe'nin, Hegel'in ve Nietzsche'nin büyük katkıları olarak gördüğüm şeyleri ve ayrıca Kant ve Heidegger'e kimi karşıçıkışları numaraladım. Buber ayrı bir tonda çalar. Bu iki derin kaygıyı biraraya getirmek, ve genellemelere varmak ve bireysel Seni keşfetmek — olanaklı mıdır?

Buber ya da Heidegger'in ün kazanmalarından çok önce, Freud gerçekte tam da bunu yapmaya çalıştı. Hastalarının anlıkları gibi kendi anlığını da keşfetmeye çalıştı, ve ayrıca bir anlık bilimi geliştirmek için de çabaladı. Buber Freud'un Senin 'O'dan nasıl ayrı olduğunu yeterince kavramadığını duyumsarken, buna karşı Freud'a karşı daha eleştirel olan birçokları ise ruhçözümlemede yanlış olan şeyin yeterince bilimsel olmaması olduğunu duyumsadılar. Üzerinde benim de Freud ile anlaşmayacağım çok şey var, ama anlığın keşfine daha büyük bir katkıda bulunan hiç kimse yoktur. Bu üçlünün son cildinin kahramanı odur.

Kaynakça ➤➤➤

Buber'in yazılarının kapsamlı bir kaynakçası için bkz. *The Philosophy of Martin Buber* (Buber altında sondan önceki başlık) ya da *Martin Buber: A Bibliography of His Writings 1897-1978*, Margot Cohn ve Rafael Buber tarafından hazırlandı, Kudüs, The Magnes Press, ve Münih, New York, Londra, Paris, K. G. Saur, 1980. 19 dilde 1.400'den fazla başlık.

William J. Richardson, S. J., Heidegger, Lahey, Nijhoff, 1963, Heidegger'in 1950-58 derslerinin ve seminerlerinin listesini ss. 663-71'de, 1912-62 arasında basılan yazılarını basım sırasıyla ss. 675-78'de, yazılma sırasıyla ss. 678-89'da verirken, İngilizce çevirilerin listesi s. 688'de verilir. O günden bu yana Harper & Row birçok çeviri daha yayımladılar. Bkz. ayrıca Sass.

Kaufmann'ın *Nietzsche*'sindeki kaynakça çalışmalarını ve yazışmalarını özgününde ve İngilizce'-de ss. 483-95'te, ve Nietzsche üzerine çalışmalarını ss. 495-510'da verir. Herbert W. Reichert ve Karl Schlechta tarafından düzenlenen *International Nietzsche Bibliography*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1960; yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. yayım, 1968, dillere (yirmi yedi) göre düzenlenmiş 4.566 başlığın listesini verir. Kimi başlıklar listede birden çok kez bulunur (değişik diller altında), ama bir "Çapraz-Göndermeli Yazar Dizini" vardır. "Konu Dizini" oldukça yetersizdir ve örneğin ruhbilimi ve maskeleri içermez. Aynı zamanda yayıma hazırlayanların gözden kaçırdıkları pekçok çalışma vardır. Gene de bu bugüne dek hazırlanmış en tam kaynakçadır.

Adler, Alfred. "*'Verdrängung' und 'männlicher Protest,'" Heilen und Bilden*de, yay. haz. A. Adler ve C. Furtmüller. Münih: Reinhardt, 1914. Bkz. Ansbacher.

Albert, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, 1968. Bkz. ayrıca *"Hermeneutik und Realwissenschaft,"* *Plädoyer für kritischen Rationalismus*unda. Münih: Piper, 1971

Allemann, Beda. *"Martin Heidegger und die Politik,"* Pöggeler (1969).
Ansbacher, Heinz L. ve Rowena, *The Individual Psychology of Alfred Adler; A Systematic Presentation in Selections from His Writings.* New York: Basic Books, 1956; Harper Torchbook, 1964.
Bäumler, Alfred. *Nietzsche der Philosoph und Politiker.* Leipzig: Reclam, 1931. Bkz. ayrıca *Nietzsche*, Kröners Taschenausgabe.
Behler, Ernst. *"Nietzsches Auffassung der Ironie," Nietzsche-Studien* 'de. Berlin: de Gruyter, 1975.
Berne, Eric. *Games People Play: The Psychology of Human Relationships.* New York: Grove Press, 1964.
Bertram, Ernst. *Nietzsche: Versuch einer Mythologie.* Berlin: Bondi, 1918.
Binswanger, Ludwig. *Erinnerungen an Sigmund Freud.* Bern: Francke, 1956.
Breazeale, Daniel. *Philosophy ve Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's.* Bir Sunuş ve Notlarla çevirildi ve yayıma hazırlandı. Walter Kaufmann'ın bir Önsözüyle. New Jersey, Humanities Press; Sussex, Harvester Press, 1979.
Bredius, A., bkz. Rembrandt.
Buber, Martin. *Werke.* 3 cilt. I. *Schriften zur Philosophie.* II. *Schriften zur Bibel.* III. *Schriften zum Chassidismus.* Münih: Kösel & Heidelberg, Lambert Schneider, 1962.
——. *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden.* Cologne: Joseph Melzer, 1963.
——. *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* 4 cilt. Heidelberg. Lambert Schneider. I. 9uncu yayım 1976, 1954'te gözden geçirilen yayım yeniden gözden geçirildi. Mit einer Beilage: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift* (46 sayfa). II. 7inci yayım, 1955'de gözden geçirilen yayım yeniden gözden geçirildi. III. 7inci yayım 1978, 1958'de gözden geçirilen yayım yeniden gözden geçirildi. IV. 4üncü yayım 1976, 1962'de gözden geçirilen yayım yeniden gözden geçirildi.
——. *Die Erzählungen der Chassidim.* Zürih: Manesse Bibliothek der Weltliteratur, 1949. Bu versiyonun ilk yayımı çok güzel bir kalın kapak cep yayımı olarak çıktı. Gereç aynı zamanda *Werke*, Cilt III'de kapsanır. 2 cilt olarak çeviren Olga Marx; *Tales of the Hasidim.* New York: Schocken, 1947-48.
——. *Ich und Du.* Leipzig: Insel, 1923. Yeni bir arka yazı ile, Heidelberg: Lambert Schneider, 1958. İlk İngilizce çeviri Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. & T. Clark, ve New York: Scribner, 1937. 1970'de iki yayımcı da bu versiyonu sürdürmeyi bıraktılar ve yerine Walter Kaufmann'dan *I and Thou: A New Translation with a Prologue 'I and You' and Notes* çıkarıldı.
—— ve Franz Rosenzweig. *Die Schrift und ihre Verdeutschung.* Berlin: Schocken, 1936. Buber'in katkıları aynı zamanda *Werke*, Cilt II'de içerilir.
——. *"Autobiographische Fragmente"* ve *"Antwort," Martin Buber* 'de, yay. haz. P. A. Schilpp ve M. Friedman. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. İngilizce versiyon The Library of Living Philosophers'da, *The Philosophy of Martin Buber.* La Salle, Illinois. Open Court, 1967.
——. *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten.* Dikkate değer bir sunuş yazısıyla birlikte (Cilt I, ss. 19-141), Grete Schaeder tarafından yayıma hazırlandı. 3 cilt. Heidelberg: Lambert Schneider, 1972, 1973, 1975.
Campbell, Joseph. *The Hero With a Thousand Faces.* Bollingen. New York: Pantheon, 1949; şimdi Princeton University Press.
——. *The Masks of God.* 4 cilt. New York: Viking, 1959-67.

Camus Albert. *La Chute*. Paris: Gallimard, 1956. *The Fall*, çev. Justin O'Brien. New York: Random House, 1956.
——. *Carnets*. 2. cilt. Paris: Gallimard, 1962-64. *The Notebooks*, 2 cilt. I: 1935-1942 , çev. Philip Thody. II: 1942-1951, çev. Justin O'Brien. New York: Knopf, 1963-66.
Diemer, Alwin. *Edmund Husserl*. Meisenheim: Hain, 1956.
Ebner, Ferdinand. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Innsbruck: Brenner, 1921.
Eliot, T. S. *After Strange Gods*. Londra: Faber, 1934.
Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
—— ve Rollo May ve Ernest Angel, eds. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 1958.
Erikson, Erik H. *Young Man Luther: A study in Psychoanalysis and History*. New York: W. W. Norton, 1958.
——. *Gandhi's Truth*. New York: W. W. Norton, 1969.
Farber, Marvin. *Naturalism and Subjectivism*. Springfield, Ill.: Thomas, 1959.
Feick, Hildegard. *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit.'* Tübingen: Niemeyer, 1961.
Frank, Joseph. *Dostoevsky: The Seeds of Revolt*, 1821-1849. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.
Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*. 18 cilt. Londra: *Imago*, 1941-68.
—— *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Cilt I: 1906-1908, cilt II: 1908-1910, cilt III: 1910-1911, cilt IV: 1912-1918, Frankfurt, S. Fischer, 1976, 1977, 1979, 1981. Cilt İngilizce'de ilk kez çıktı: *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, çev. M. Nunberg. New York, International Universities Press, 1962, 1967, 1974, 1975.
Gadamer, Hans-Georg. "*Martin Heidegger und die Marburger Theologie*," Pöggeler (1969).
Gelven, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. New York: Harper & Row, 1970.
Gibran, Kahlil. *The Prophet*. New York: Knopf, 1923.
Gide, André. *Corydon* . Paris. Editions de la Nouvelle Revue Française, 1924. Corydon: *Four Socratic Dialogues*. Bu çalışmanın yayınlanmasının kısa bir öyküsünü olduğu gibi notlar ve başka ek gereçleri de içerir, ama çevirmenin adı verilmemiştir. Londra: Secker & Warburg, 1952.
Gray, J. Glenn. "Heidegger 'Evaluates' Nietzsche,'" *Journal of the History of Ideas* 'da, 1953.
Habermas, Jürgen. "Mit Heidegger gegen Heidegger denken," in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 Temmuz, 1953.
Hartmann, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Duncker, 1869.
Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg ve Würzburg: Goebhardt, 1807. Johannes Hoffmeister'in yayımı, Hamburg: Felix Meiner, 1952. Walter Kaufmann'ın *Hegel*'deki 91 sayfalık önsöz çevirisi için , aşağıya bkz.
——. *Theologische Jugendschriften*, yay. haz. Hermann Nohl. Tübingen: Mohr, 1907.
Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1953. *Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.
——. *Holzwege* . Frankfurt: Kolsetrmann, 1952.
——. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen, 1929.
——. *Nietzsche* . 2 cilt. Pfullingen: Neske, 1961.
——. *Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem brief über den "Humanismus."* Bern: Francke,

1947; 2nci yayım, 1954. Plato yazısı ilk kez *Geistige Überlieferung: Das zweite Jahrbuch*'da çıktı. Berlin: Küpper, 1942.
——. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1958.
——. *Sein und Zeit: Erste Hälfte*. Halle: Niemeyer, 1927. *Being and Time* , İng. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. New York; Harper, 1962. Bu çevirinin bir eleştirisi için bkz. Wild.
——. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität: Rede gehalten bei der freierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am* 27.5.1933. Breslau: Korn, tarih yok (1933).
——. *Spiegel* görüşmesi: "*Nur noch ein Gott kann uns retten*": *Spiegel-Gespräche mit Martin Heidegger am* 23. September 1966, *Der Spiegel*'de, Nr. 23/1976. "Martin Heidegger'in isteklerine uygun olarak konuşma yaşamı sırasında yayımlanmayacaktı. İsteği Üçüncü Reich'daki tutumunu ilgilendiren kınamalara yanıt vermekti."
Hesse, Hermann. *Briefe* . Berlin ve Frankfurt: Suhrkamp, 1951.
——. *Demian*. Berlin: Fisher, 1919. Başlangıçta Emil Sinclair takma adı altında yayınlandı.
——. *Steppenwolf*. Berlin: Fischer, 1927.
——. *Die Morgenlandfahrt*. Berlin: Fischer, 1932.
Hoffer, Eric. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper, 1951.
Hoffmeister, Johannes. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* . 2inci yayım, köklü olarak gözden geçirilmiştir. Hamburg: Meiner, 1955.
Horwitz, Rivka. *Buber's Way to I and Thou: An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart."* Heidelberg: Lambert Schneider, 1978.
Howey, Richard Lowell. *Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche*. The Hague: Nijhoff, 1973.
Hühnerfeld, Paul. *In Sachen Heidegger*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1959.
Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* , yay. haz. Walter Biemal, *Husserliana* , Cilt IX. The Hague: Nijhoff, 1962.
Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*. Zürih: Artemis, 1950. *The Way to Wisdom*, çev. Ralph Mannheim. New Haven: Yale University Press, 1951.
——. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin ve Leipzig: de Gruyter, 1936. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, çev. Charles F. Wallraff ve Frederick J. Schmitz (Nietzsche'nin yazılarından oldukça yüklü alıntılar için tüm sayfa göndermeleri olmaksızın). Tucson: University of Arizona Press, 1965.
——. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer, 1919.
——. *Schelling*. Münih: Piper, 1955.
Jonest, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. 3 cilt. New York: Basic Books, 1953, 1955, 1957.
Jung, Carl Gustav. *Briefe*, yay. haz. Aniela Jaffe ve Gerhard Adler, 3 cilt. Olten, Walter, 1972-73. *Letters*, çev. R. F. C. Hull, 2 cilt. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973-75.
Kafka, Franz. *Briefe*, 1902-1924. New York: Schocken, 1958.
——. *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Vorlobungszeit*, yay. haz. Erich Heller ve Jürgen Born. New York: Schocken, 1967.
Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen*

Akademie der Wissenschaften: Werke, cilt 9. Berlin: Georg Reimer, 1902ff. Şimdi de Gruyter.
Kaufmann, Walter. *Cain and Other Poems*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962. Genişletilmiş 3üncü yay. New York: New american Library, 1975.
——. *Critique of Religion and Philosophy*. New York: Harper, 1958. Sonraki yayımlar, en yakınlarda Princeton University Press, 1978, aynı kesim numaralarını taşırlar.
——. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, bir sunuş, önsözler ve yeni çevirilerle yayıma hazırlandı. New York: Meridian Books, 1956. Revised ve expanded ed., New York: New American Library, 1975.
——. *Existentialism, Religion, and Death*. New York: New American Library, 1976. Buber üzerine 2 bölüm ve Kierkegaard ve Nietzsche'nin her biri için birer bölüm içerir. Ölüm konusunda Heidegger Bölüm 11'de tartışılır.
——. *The Faith of a Heretic*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961. New York: New American Library, 1978.
——. *From Shakespeare to Existentialism*. Boston: Beacon, 1959; gözden geçirilmiş yayım, Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1960, ve Princeton University Press, 1980. Nietzsche üzerine beş bölüm, Heidegger üzerine bir buçuk, ve Kierkegaard üzerine bir bölüm içerir.
——. *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965. 2 cilt.: *Hegel: A Reinterpretation and Hegel: Texts and Commentary*. Doubleday Anchor Books, 1966, ve University of Notre Dame Press, 1977-78.
——. *Man's Lot: A Trilogy. Photographs and Text*. New York: Reader's Digest Press, 1978. Dağıtan McGraw Hill. *Life at the Limits, Time Is an Artist*, ve *What is Man?* içeriliyor; bu yanı zamanda üç karton kapaklı cilt olarak da çıkarılmıştı.
——. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 4üncü yayım, 1974.
——. *Religions in Four Dimensions: Existential and Aesthetic, Historical and Comparative*. New York: Reader's Digest Press, 1976. Dağıtan McGraw-Hill.
——. *Tragedy and Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
——. *Without Guilt and Justice*. New York: Peter Wyden, 1973. New York, Dell, Delta Books, 1975.
Kierkegaard, Sören, *Samlede Vaerker*. 15 cilt. Kopenhag: Gyldendal, 1920-36.
——. *The Concept of Dread*. Çev. Walter Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946.
——. *Concluding Unscientific Postscript*. Çev. David Swenson ve Walter Lowrie. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1944.
——. *The Present Age and of the Difference Between a Genius and an Apostle*. Bir sunuş ile çeviren Alexander Dru. Londra: Collins, 1962. Aynı çeviri Walter Kaufmann'ın sunuşu ile, New York: Harper Torchbook, 1962.
——. *The Sickness unto Death*. Çev. Walter Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941. Sayfa göndermeleri 1968 paperback yayımına; burada aynı zamanda *Fear and Trembling*'i içeriliyor.
Klages, Ludwig. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig: Barth, 1926.
Koestler, Arthur. *The Lotus and the Robot*. Londra: Hutchinson, 1960.
Löwith, Karl. *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt: Fisher, 1953.
Lottman, Herbert R. *Albert Camus: A Biography*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.

Lukàcs, Georg. *Werke*, Cilt II. Neuwied ve Berlin: Luchterhand, 1968.
Malantschuk. Gregor. *Dialektik og Eksistens hos Sören Kierkegaard*. Kopenhag: Reitzel, 1968, *Kierkegaard's Thought* , yay. haz. ve çev. H. V. Hong ve E. H. Hong, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.
Marius, Richard. *Luther*. Philadelphia ve New York: Lippincott, 1974.
Minder, Robert. *"Heidegger, Hebel und die Sprache von Messkirch,"* *Der Monat*'ta, Temmuz 1966. Genişletilmiş bir biçimi Minder'da çıktı, *Dichter in der Gesellschaft*. Frankfurt: Insel, 1966.
Morgan, George ALLen, Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1941.
Murray, Gilbert. *Aeschylus* . Oxford: Clarendon Press, 1940, 1962.
——. *The Literature of Ancient Greece*. New York: Appleton; Londra: Heinemann, 1897. 3üncü yayım, Chicago. University of Chicago Press, Phoenix Books, 1956.
Nietzsche, Friedrich. *Gesammeltle Werke, Musarionausgabe*. 23 cilt. Münih: Musarion Verlag, 1920-29. *Werke* 'ye tüm göndermeler bu yayımadır, ama Nietzsche'nin kitapları kesim numaralarına göre alıntılanır ve bunlar tüm yayımlarda aynıdır.
——. *Kröners Taschenausgabe*, ucuz, popüler sert kapaklı kitaplar dizisi, Nietzsche'nin çalışmalarını cilt 70-77'de, *Der Wille zur Macht* cilt 78 olarak, ve *Die Unschuld das Werdens*, Alfred Bäumler'in *Nachlass*'dan seçmelerini, cilt 82-83'de verdi. Bäumler aynı zamanda öteki ciltlere de sonsözler yazdı. Yukarda kesim 32'de eleştiriliyor.
——. *Werke in drei Bänden*, yay. haz. Karl Schlechta, 3 cilt. Münih: Hanser, 1954-56. 1965'te dördüncü bir cilt çıktı: *Nietzsche-Index*. Bu yayım yukarda kesim 32'de eleştiriliyor.
——. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, yay. haz. Giorgio Colli ve Mazzini Montinari. Yaklaşık 30 cilt tasarlandı. Berlin: de Gruyter, 1967ss.
——. 1954 ve 1974 arasında üç erken çalışma dışında tümü Walter Kaufmann'ın yeni çevirileri olarak çıktı. *The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954, şimdi Penguin'de, *Thus Spoke Zarathustra, Twilight of the Idols, The Antichrist*, ve *Nietzsche contra Wagner. Beyond Good and Evil* (1966), *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner* (1966), ve *On the Genealogy of Morals* ve *Ecce Homo* (1968) içeriliyor, tümü New York: Random House, Vintage Books olarak üç bölümde yayımlandı ve sonra aynı zamanda tek bir sert kapak ciltte, *Basic Writings of Nietzsche* olarak, Modern Library Giant — tümü yorumlarla birlikte. *The Will to Power*, yorumla birlikte, Random House, 1968. *The Gay Science*, yorumla birlikte, Random House, 1974.
——. *Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck*, yay. haz. C.A. Bernoulli ve Richard Oehler. Leipzig: Insel, 1916.
——. Bkz. ayrıca Breazeale.
Nunberg, Herman, ve Ernst Federn, yayıma hazırladı *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, Cilt II: 1908-10. Çev. M. Nunberg. New York: International Universities Press, 1967. Bkz. Freud.
Ortega y Gasset. *Historia como sistema*, 1941. *Toward a Philosophy of History* , çev. H. Weyl, E. Clark, ve W. Atkinson, 1941. İkinci yayımda başlık *History as a System and Other Essays Toward a Philosophy of History* oldu. New York: W.W. Norton, 1961. İlgili pasajlar Kaufmann, *Existentialism*'de içeriliyor, 1975.
Otto, rudolg. *Das Heilige*. Gotha: Klotz, 1917. Çev. J. W. Harvey *The Idea of the Holy* olarak. Oxford University Press, 1923.
Paulus, H. E. G. *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schelling-*

ischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841-42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt. Darmstadt: Leske, 1843.

Pöggeler, Otto, yay. haz. *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks.* Cologne ve Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969.

——. *Philosophie und Politik bei Heidegger.* Freiburg ve Münih: Alber, 1972.

Potter, Stephen. *One-upmanship.* New York: Holt, 1952.

——. *Some Notes on Lifemanship.* New York: Holt, 1951.

——. *The Theory and Practice of Gamesmanship on the Art of Winning Games without Actually Cheating.* New York: Holt, 1948. New York: Bantam Books, 1965, Eric Berne tarafından Sunuş ile.

Rembrandt. *The Complete Edition of the Paintings* , A. Bredius tarafından, gözden geçiren H. Gerson. Londra: Phaidon, 1935; 3üncü gözden geçirilmiş yayım, 1969.

Rhinehart, Luke. *The Book of est.* New York: Holth, 1976. Bir sayfalık Önsöz Werner Erhard tarafından.

Rickert, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Tübingen ve Leipzig: Mohr, 1902.

Rilke, Rainer Maria. *Sämtliche Werke.* 6 cilt. Wiesbaden: Insel, 1955ff.

Rosenzweig, Franz. *Jehude Halevi: Zweiundneuzig Hymnen und Gedichte. Deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Der Sechzig Hymnen und Gedichte* [1924] zweite Ausgabe. Berlin: Lambert Schneider, (1927).

——. Bkz. ayrıca Buber başlığı altındaki üçüncü ve altıncı konular.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy* . New York: Simon and Schuster, 1945.

Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Nèant.* Paris: Gallimard, 1943. *Being and Nothingness.* Çev. Hazel Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

——. *Le Mur.* Paris. Gallimard, 1939. Çev. Lloyd Alexander, *Intimacy* olarak (bu öteki dört kısa öyküden birinin başlığıdır). New York: New Directions, 1952.

——. *Les Mouches.* Paris: Gallimard, 1943. *No Exit* ve *the Flies.* Çev. Stuart Gilbert. New York: Knopf, 1947.

——. *La Nausèe* . Paris: Gallimard, 1938. *Nausea.* Çev. Lloyd Alexander. New York: New Directions.

——. *Reflexions sur la Question Juive.* Paris: Morihien, 1946. "Portrait of the Anti-Semite," çeviren ve uyarlayan Mary Guggenheim, Kaufmann, *Existentialism*'de, 1975.

——. *Situations X.* Paris: Gallimard, 1975. *Life/Situations: Essays Written and Spoken* . Çev. Paul Anster ve Lydia Davis. New York: Pantheon, 1977. Michel Contat'la cildin neredeyse yarısını kaplayan uzun görüşme *The New York Review*'da çıktı, 7 Ağustos 1975.

Sass, Hans-Martin. *Heidegger-Bibliographie.* Meisenheim: Hain, 1968.

——. *Materialien zur Heidegger-Bibliographie* 1917-72. Önceki başlığa bir ek. Meisenheim: Hain, 1975.

Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg.* Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915.

——. *"Zum Phänomen des Tragischen," Abhandlungen und Aufsätze*'de. 2 cilt. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915.

Schneeberger, Guido. *Nachlese zu Heidegger.* Bern: 1962.

Schopenhauer, Arthur. *Sämmtliche Werke.* Leipzig: Gross-herzog Wilhelm Ernst Ausgabe, 5 cilt. Leipzig: Insel, n.d.

Seidmann, Peter. *"Die perspektivische Psychologie Nietzsche's," Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*'de. Zürih: Kindler, 1976. Uzunluğuna karşın (ss 382-445) irdelemeye değmez.
Shakespeare, William. *The Complete Works*, yay. haz. George Lyman Kittredge. Boston: Ginn, 1936.
Shapiro, Meyer. "Leonardo ve Freud: An Art-Historical Study," *Journal of the History of Ideas*'da, Nisan 1956.
Shepherd, Michael. "The Psycho-Historians: A Psychiatrist's Scepticism," *Encounter*'da, Mart 1979.
Solzhenitsyn, Alekasndr I. *The First Circle*. Çev. Thomas P. Whitney. New York. Harper & Row, 1968.
Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement*. 2nci yayım 2 cilt. The Hague: Nijhoff, 1971.
Spinoza, Baruch. *Ethica; Opera Posthuma*'da, 1677. *The Chief Works*. Çev. R. H. M. Elwes. 2 cilt. New York: Dover, 1951.
Strauss, David Friedrich. *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig: Hirzel, 1872.
Trevor-Roper, Hugh. "Re-inventing Hitler," Londra *Sunday Times*'da, 18 Şubat 1973. Alıntılayan Shepherd.
Vaihinger, Hans. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Reuther & Reichard, 1902.
——. *Die Philosophie des Als-Ob*. Leipzig: Meiner, 1911. *The Philosophy of 'As if.'* Çev. C. K. Ogden. New York: Harcourt, Brace, 1924.
Wild, John. "An English Version of Martin Heidegger's *Being and Time*," *Review of Metaphysics*'de, Aralık 1962, ss. 296-315. İlk İngilizce çevirinin ayrıntılı bir eleştirisi.
Williams, W. D. "Nietzsche's Masks," *Nietzsche: Imagery and Thought: A Collection of Essays*'de. Yayıma hazırlayan Malcolm Pasley, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1978.
Woodcock, George. *Mohandas Gandhi*. New York: Viking, 1971.

Teşekkürler ➤➤➤

Bu cilt üzerine yıllarca çalıştım. İleri bir taslak uzun bir süre önce bitirildi ve *Man's Lot*'u yazarken bir yana bırakıldı. Sonunda 1979'da bütün kitabı başından sonuna dek yeniden yazdım. Bu arada düşüncelerim bir bölümünü değişik biçimlerde sunma ve tartışmalardan yararlanma fırsatını buldum.

1977 Martında Batı Berlin'de bir Nietzsche konferansında kırkbeş dakikada II ve III'üncü bölümlerde çok daha tam olarak geliştirilen düşüncelerin bir bölümünü sundum. Konuşmam ve sonraki tartışma *Nietzsche Studien*'in 7'inci Cildinde (1978) özgün Almanca'da yayımlandı. 1979 Mayısında nefis bir yemekte Joyce Carol Oates ve Julian Jaynes Nietzsche'nin güç istenci kuramına beni Kesim 21'i genişletmeye götüren çeşitli karşıçıkışlar yönelttiler. 1979 Temmuzunda, Alexandros Nehamas Nietzsche bölümlerini okuma inceliğini gösterdi ve bana son gözden geçirmede yardımcı olan yorumlarını sundu.

Heidegger bölümü Siegwart Lindenberg ile ilk taslak üzerine geniş tartışmadan yararlandı, ve birçok meslektaşım sonraki taslaklar üzerine yorumlarıyla bana yardımcı oldular — herkesten önce Dorothea Frede, Raymond Geuss, Charles Guignon, David Hoy, Adam Morton, Richard Rorty, Michael Sukale ve Renè Weber.

1978 Ocağında Beersheba'da Buber yüzüncü yıl konferansındaki konuşmam Buber üzerine bölümün büyümesini sağlayan tohum oldu. 1978 yüzüncü yıldönümü sırasında New York City ve Washington, D.C.'de Harvard ve Princeton'da konferans vermeye davet edildim; konferansları tartışmalar izledi, ve yazımı geliştirmeyi sürdürdüm. Bir noktada Shelly Kagan kimi yararlı önerilerde bulundu. Erken uyarlamalar *Revue Internationale de Philosophie*'de (1978.126) ve *Encounter*'de (Mayıs 1979) yayımlandılar. Beersheba konferansının kayıtları da ilkin İbranice'de (1980), sonra Almanca'da ve sonunda ayrıca İngilizce'de yayımlanacaktır. Açıktır ki, bu kitaptaki Buber bölümü yalnızca konuşmalarımın bir yeniden gözden geçirilmesi değil ama bir bölümü konferanslarda denenen düşüncelerin tam bir yeniden işlenmesidir. Sık sık gerçek bir diyalog vardı, ve birşeyler öğrendim.

KISA BİR SÖZLÜK

A

açgözlülük tamah *avarice, Habsucht*

ahlak *morality*

ahlak-dışı *amoral*

Angst bkz. büyük korku

agape (Yun.: sevgi) erotik olmayan sevgi

anlam *meaning, sense*

anlık zihin *mind*

apodiktik zorunlu olarak doğru, belgitli

arkatasar *background*

asıl[sız](lık) *[in]authentic(ity)*

aşkın *transcendent*

avant-garde öncü, yenilikçi

ayrıksı *eccentric*

B

baskı *repression*

belgi slogan

belgitli *apodictic*

belit *aphorism ; axiom*

ben *ego* ('kendi' = *self*)

biçem *style*

bilim *science*

bilinçaltı, bilinçsiz *the unconscious*

bireşim *synthesis*

bulgulatıcı *heuristic*

bütüncülcü totaliter

büyük korku *Angst, dread* Bkz. 40. Sözcük genellikle Kierkegaard'ın kullanımına komşu alanlarda geçerlidir: *Begrebet Angest* (Alm. *der Begriff der Angst*) 1844 kitabının başlığıdır. *Angst*, bir klişe olarak, belirli bir nesneden duyulan korkuyu değil, ama belirsizlik karşısında yaşanan 'büyük korku'yu anlatır. *Angst* endişe/*anxiety* ile de karşılanır. Kavram Sartre'da seçim yapmadaki belirsizlik karşısında 'bulantı' olarak görünür. Özsüzlük, belirlenimsizlik 'seçme özgürlüğü'nün kendisini boşa çıkarır ve varoluşu hiçliğe bağlar. Heidegger'de endişe bireyin hiçlik/yokluk ile karşı karşıya kalması ve özgür seçimini aklamada hiçbir ölçüt (değer, saltık) bulamayışını anlatır. Kierkegaard'ın kendisi sonunda gereksindiği belirlenimi bir "inanç sıçrayışı" ile ulaştığı Hıristiyanlıkta buldu. (Nietzsche ise Hıristiyanlığı zayıflığın anlatımı olarak gördü.) Endişe ve 'büyük korku/*dread*' ile anlamdaş ya da bağlamdaş olarak kullanılan başka terimler: Sartre'dan '*angoisse/anguish*/büyük acı, keder, elem.'

C

Cagliostro, Kont Alessandro di (1743-95) İtalyan serüvenci ve büyücü; masonluk ile ilişkilerinden ötürü İtalyan Engizisyonu tarafından yaşam boyu hapse mahkum edildi.

Carlyle, Thomas (1795-1881) İskoç deneme yazarı ve tarihçi. Yapıtları arasında *Sartor Resartus*, (1833-34) *The French Revolution* (1837), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841).

Ç

çöküntü *depression*

çözümlem *analytic*

çözümleme *analysis*

D

dayanç sabır *patience*

deneyim *experience*

derinlik ruhbilimi *depth psychology*

dışrak *exoteric* (içrek : *esoteric*)

Dichtung şiir; kurgu yazını

Dolaşan Yahudi *Der ewige Jude, The Wandering Jew*. Çarmıha gerildiği gün İsa ile alay ettiği için sonsuza dek dünyada dolanıp durmaya mahkum edilen Yahudi

düşkünlük *mania*

düzeneksel *mechanistic*

edimsel *actual*

edimsellik *actuality*

eğinim *affinity*

endişe *anxiety* (*Angst*)

est Erhard Seminars Training

eşey cinsiyet *sex*

eşeysel cinsel, *sexual*

ethos (Yun. töre, alışkanlık) bir topluluğun vb. ayırdedici karakteri, tini, tutumu

Farisiler *Pharisees*

frontal lobotomi *leukotomy* Prefrontal kortekse giden ve ondan gelen bağıntıların kesimi. Başlıca 1930-50 arasında şizofreni, klinik çöküntü ve

çeşitli endişe rahatsızlıklarını gidermek için kullanıldı.

G

Gentil *gentile* Yahudi olmayan

gerinim *strain*

güç *power*

H

Hasidim (*Chassidim* ; İbr.: *xasi'dim)* 1 1750 sıralarında Polonya'da kurulan gizemci bir Yahudi mezhebi. Dinsel coşkusu ile, dua, sevinç ve sadaka tini ile kendini ayırdeder. 2. İÖ 2'nci yüzyılda Helenistik etkilerle çarpışmak üzere oluşturulan bir Yahudi mezhebi.

haz *pleasure*

hazcılık *hedonism*

histrionics sahne sanatı

İ

İbrani Torah Tevrat

kırgınlık *resentment* (Fr. *ressentiment*)

içgörü *insight*

içgüdü *instinct*

içrek *esoteric* anlaması güç; bulanıklık nedeniyle bir azınlığa açık olan bir düşünce vb. (dışrak :: *exoteric*)

ikilik *dichotomy*

ikircim *ambiguity*

ilenç, ilenme lanetleme *damnation*

ilinek raslantı *accident*

ilineksel *accidental*

inanca *assurance*

indirgemecilik *reductionism*

istenç *will*

işleyim *industry*

itki *drive* Nietzsche "düşünce yalnızca bu itkilerin birbirleri ile ilişkisidir" der (17, ilk Nietzsche alıntısı).

iyelik *possession*

iyelikçilik *possessiveness*

izlence *programme*

J

Juvenal Romalı şair, İS 1/ 2'nci yüzyıl

K

kanı *conviction*

karşı-ussalcılık *irrationalism*

'kendi' *self* (ben :: *ego*)

kesin buyrum *categorical imperative*

kıyısal *marginal*

klasiksel Yunan ve Roma kültürlerine özgü

konutlama(k) *postulate* varlığını kabul etmek

kösnü *lust*

kötümserlik *pessimism* Bir öğreti olarak, 'Bu dünya olanaklı dünyaların en kötüsüdür' der.

korku *fear*

M

magnum opus baş yapıt

Manikeanizm Bilinemezcilik, Zerdüştlük, Hıristiyanlık, Budizm vb. öğelerini içeren ve Pers peygamberi Mani tarafından yaklş. İS 3'üncü yüzyılda öğretilen dinsel öğretiler dizgesi. Bu dizge ışık ve karanlık ya da iyilik ve kötülük arasında olduğu varsayılan bir ilksel çatışma üzerine temellendirilmişti.

mass ayini Katolik Kilisede İsa'nın kurban edilmesinin yinelenmesi ayini. Son yemeği temsil eden ayin salt simgesel *değildir*: Rahibin aracılığının şarabı ve ekmeği tözsel olarak dönüştürdüğü kabul edilir.

N

nice *quantum*

O

obiter dicta geçerken dikkatsizce yapılan yorum

olgu *fact*

olgusal *real*

olgusallık *reality*

Ö

önsav *hypothesis*

örge motif

öz *essence, Wesen*

öz-bilgi *self-knowledge*

öz-sakınım *self-preservation*

özgürlük *freedom*

P

paradigma örnek

paradigmatik örnek doğasında, örneksel

pekinlik *certainty*

Prokrustes (*Yun. Mit.*) bedenleri yatağa göre keser ya da gerer.

R

ressentiment (Fr.) kırgınlık

ruh durumu *mood*

ruhçözümleme *psychoanalysis*

ruhsağaltım *psychiatry*

principio individuationis bireysellik ilkesi

S

Sadukiler *Sadducees*

sakınım, saklama *preservation*

savunmacı *apologist*

sayıltı *supposition*

sıkılık *rigor*

sıkıntı *distress*

sinirce *neurosis*

sone *sonet*

sonurgu *corollary* bir uslamlamadan çıkarsanan bir ikinci uslamlama

tanıt *proof*

tutarlılık *consistency*

U

umutsuzluk *despair*

us *reason* Heidegger "insan usunun boşsavlarını yok etme görevini üstlendiğini" söyler.

ussalcılık *rationalism*

ussallaştırma *rationali-*

sation
uylaşım *consensus*
Ü
üstenim *commitment*
V
varoluş *existence*
varoluşsal *existential*
varoluşçu *existentialist*
varoluşçuluk *existentialism*
Y
yanılsama *illusion*
yapıntı *fiction*
yapmacık *affectation*
yaşambilim *biology*
yaşantı, deneyim *experience, Erleben*
Yeni Ahit *New Testament*
Yüksek Eleştiri
Z
Zen
zıtlık *contrast*

DİZİN

1933 rektörlük söylevi (Heidegger) 122
A
Adler, Alfred 21, 49, 57, 60, 76
Adorno, Theodor 167
Aeschylus (Gilbert Muray) 185
Aeskhilus 107, 146, 163, 185s
agape 40
aletheia 136
Alman Milliyetçi Partisi 77
Alman Reichı 73
Alman romantik devimi 139
"Alman Üniversitesinin Kendini Doğrulaması" (Heidegger) 146
Alman İdealizmi 56
Almanlar 66
Almanya'daki romantik yeniden diriliş (Heidegger) 138
amor fati (*n*) 67
analitik felsefe 112
analitik felsefeciler 185
Andreas, Fred Charles 99
Angst (Kierkegaard) 25
Aristoteles 34, 117, 129, 138, 143, 154
Arı Usun Eleştirisi (Kant) 126, 174, 178
asıllık ve asılsızlık 133
Augustine 141
Aydınlanma (Us) 174
B
Bacon, Francis 104
Baeck, Leo 160, 169, 177
Bakunin 179
baskı kuramı (Nietzsche) 41
Batı felsefi geleği ile kopuş 143
Batı metafiziksel geleneği 55
Bäumler, Alfred 54, 117s
Beethoven 63, 75
Behler, Ernst 95
Ben-Sen ve Ben-O (Buber) 15
bengi Sen 173
Benjamin, Walter 167
Bentham 19
Berkeley 55
bilinçaltı 32ss, 37
Bismarck 73
Böhme, Jacob 140
Borchardt, Rudolf 164
Boswell 65
Brod, Max 167
Buber (*Ben ve Sen*) 12; İncil'i çevirisi 161
Budha 84, 185
büyük korku (Kierkegaard) 25
büyük korku/dread 25
Büyük İskender 45, 62s
C
Cagliostra 153
Campbell, Joseph 96
Camus, Albert 78
Carus, Carl Gustav 33
Cassirer, Ernst 126
Chamfort 99
Cicero 95
Colli, Giorgio 152
D
Dante 108, 185
Darwin 56, 57, 58, 98
Dasein 122
deneyim (Nietzsche) 43
Der Spiegel 122, 130, 154
derinlik ruhbilimcisi 19
derinlik ruhbilimi 20s, 90
Descartes 55, 117, 121, 129, 134, 179
Dilthey, Wilhelm 128, 131, 136, 176
Dionisos 53, 96
direnç (Nietzsche) 49
direnç kavramı 48
Dolaşan Yahudi 21
Dostoyevski 20, 40, 90
düşünme (yalnızca itkilerin birbirleri ile ilişkisi; Nietzsche) 55
Dumas, Alexandre 79
E
Eckermann 150
Eliot, T.S. 152
Ellenberger, Henri, F. 21, 28, 34
Emerson 67
Engels (Schelling) 179
Epikürcülük 108
Erbsünde 140
Erhard, Werner 47
Erikson, Erik 90
Erken Hıristiyanlar 78
eros 40
Eski Ahit 160
'est' [Erhard Seminar Training] 47, 89
Euripides 96, 107s, 163, 180
F
fareli köyün kavalcısı 153
Farisiler 84
Feick, Hildegard 124
fenomenoloji 128, 137, 145
Feuerbach, Ludwig 178
Fichte 33
Frege, Gottlob 131
Freiburg (Kaufmann'ın Heidegger'i ziyareti) 12
Freiburg Üniversitesi (Heidegger) 146
Freud 19, 21, 29s, 38, 40, 57, 99, 121, 131, 151, 159, 167, 180
Freud (baskı, Nietzsche) 48
Führer 147
Führerschaft (Heidegger) 146
G
Gadamer, Hans-Georg 116
Gast, Peter 117
Geisteswissenschaften 176
George, Stefan 164
Geschlecht (eşey, sex) 29

Gestalt 86
Gibran, Kahlil 159, 164
Gide, Andre 79s, 103
Goethe 11, 14s, 32, 63, 73, 79, 89, 98, 106, 122, 150s, 155, 161, 163, 180, 186; (Kant) 20
Goldmann, Lucien 138
Görüngübilim (Hegel) 28, 152, 166, 175, 189
Groddeck 121
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kant) 123
güç istenci 52ss; (metafiziksel anlayışı) 56
H
Habermas, Jürge'n 189
halakha 177
Hamlet 106
Hartmann, Eduard von 32s, 145
Hartmann, Nicolai 144
Hasidim Masalları (Buber) 179
Hasidizm 172, 179, 186
haz ilkesi (Freud) 58
Hegel 11, 15, 20, 55s, 98, 122, 145, 149, 151s, 159, 163, 165, 175s, 178, 180, 186, 189
Heidegger 28, 98; (Nietzsche) 52; (Roma Katoliği) 117, 122; (*Varlık ve Zaman*) 12 ve ilgili bölümde; Nazizm 147, 151
Herder, Johann Gottfried 178
hermeneutik 129
Hesse, Hermann 138, 145. 179
Hillary, Sir Edmund 63
Hint kast dizgesi 69
Hitler 76, 154
Hoffmeister, Johannes 140
Hoffner, Eric 87
Hölderlin 129, 152
Holzweg 144, 152
Hühnerfeld 117, 151
Hümanistler 172
Hume 19, 141, 174; (nihilizm) 50
Husserl, Edmund 126, 128, 131s, 136s, 145, 149; fenomenolojisi 145
Hıristiyan düşünceler (Heidegger) 143
Hıristiyanlar 77
Hıristiyanlık 71, 83, 143; (Nietzsche) 53
İ
ibrani İncili 160, 163
ilk günah 140; (büyük korku; Kierkegaard) 25
İlyada 45
Imago 30
İncil 78, 162, 181; peygamberlikleri (Newton) 149
ironi 95
İsa 24, 54, 84, 155, 176, 185
İyinin ve Kötünün Ötesi 20
J
Jahrbuch für phänomenologische Forschung 137
James, William 179
Jaspers, Karl 83, 112, 121, 139, 145, 153, 155
Jesuitenkolleg in Konstanz (Heidegger) 117
Jones, Ernst 37
Joshua 179
Jung 21, 33, 49, 57, 147, 150s, 156; (Heidegger üzerine) 147
Juvenal 79
K
kadınların erkeklerden ayrı oldukları 77
Kafka, Franz 106, 108, 167
Kant 11, 23, 55, 79, 89, 103, 117, 123, 127, 129, 149, 151s, 154, 159, 163, 165, 176ss, 186; (Goethe) 20; (*transzendent* ve *transzendental*) 133
kendinde-şey olarak istenç (Schopenhauer) 31
Kierkegaard 108, 130s, 140; (bilime karşı) 24
Klages, Ludwig 34, 48
Konfiçyüs 84
Königsberg 23
kötü duyunç 93
kötümserlik (Schopenhauer) 31
Künzli, Arnold 147
Kurosawa, Akira 44
L
La Rochefoucauld 99
Lamarck 98
Lao-tze 84
Leibniz 33
Lenin 76s, 155
Leonardo da Vinci 90
Lessing, Gotthold Ephraim 29, 109
Liszt, Franz 99
Löwith, Karl 116s, 130, 152
Lukacs, George 138
Luke 85
Luther 91, 129s, 141
Luthercilik 24
M
Malantschuk, Gregor 22
Mann, Thomas 28, 48, 111
Manu 69
Mao 77
Marburger Theologenschaft (1924) 116
Marx 155
maskeler 94
McCarthy, Senatör 153
McCartyzm 153
metafizik 55
Mill, John Stuart 65
Minder, Robert 151
Montinari, Mazzino 152
Muhammed 78
Muray, Gilbert 180, 186
Musa 162ss, 172, 179, 186
Muschg, Walter 151
Müslümanlar 77
Muzot 166

N
Nachlass 117
Napoleon 73
Nasyonal Sosyalizm felsefesi 154
Naziler 54, 88, 117, 138, 146, 154, 161; (Heidegger) 146
nefret ve kırgınlık (Hıristiyanlık) 84
Newton 79, 149; (simya) 149
Nietzsche 15, 20, 151, 186 ve yaygın olarak; (kadınlar) 99s; (kızkardeşi) 54, 118; (sevginin iyelikçiliği) 39
Nirvana 66
Nohl, Herman 176
O
ön-Sokratikler 129, 138, 143
Orfeuscular 51
Ortega y Gasset 15
Otto, Rudolf 179
Overbeck, Frank 66
P
Pannwitz, Rudolf 21
Papen, Franz von 77
Parmenides 55
Pascal 173
Paul 84s, 91, 155; (Korintlilere mektup) 77
Paulus, H.G.E. 139
Perikles çağı 97
philia 40
Platon 34, 51, 53, 55, 71, 117, 143
Pöggeler, Otto 115, 117
Potter, Stephen 75
pozitivistler 155
Prometheus 96
R
Rashomon 44
Rée, Paul 99
Reik, Theodor 40
rektörlük söylevi (Heidegger) 116
Rembrandt 109, 171, 176
ressentiment 84
Rickert, Heinrich 117, 128
Rilke 99, 159, 166s
Roma Katolikliği 129
Roma İmparatorluğu 84
Rosenkranz, Karl 23
Rosenzweig, Franz 161ss, 174, 181
ruhbilim (Nietzsche) 49
ruhbilimsel hazcılık 19
ruhbilimsel-tarih 90
Russell, Bertrand 83
S
saçma inançlar (Kierkegaard) 24
Saddukiler 84
Salomé, Lou 99
sanat (Nietzsche) 53
'Sanki' Felsefesi, Vaihinger 111
Sartre 55, 86s, 98, 116, 121, 136, 145, 155; (*L'etre et le nèant*) 25; (speed, amfetamin) 166
Scheler 153
Scheler, Max 86, 149
Schelling 33, 139s, 154, 179
Schlegel, Friedrich 129
Scholem, Gershom 168
Schopenhauer 15, 19, 28, 53, 56, 91, 99, 143, 159; (arke olarak istenç) 54
sevgi (Nietzsche) 39
Sezar 62
Shakespeare 19s, 40, 106ss, 144, 176, 185s
Simmel, George 112
Sofokles 62, 106ss, 163
Sokrates 62, 110, 141
Soljenistin, Alexander 68, 71, 73s
Sovyet kampları 68
Sovyet silahlı kuvvetleri 73
Spinoza 19, 58, 103
Stalin 24, 69ss, 74, 76s
Strauss, David Friedrich 33
Stumpf, Carl 136
T
Tertullian 130
Tillich 139s
Torah 162
Torczyner 161
Trevor-Roper, Hugh 91
Truva savaşı 46s
tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi 104
Türlerin Kökeni 58
U
Übermensch (üstinsan; üst-Ben) 38
Üçüncü Reich (Heidegger) 147
Ulmer, Carl 154
Us (Luther) 130
V
Vaihinger, Hans 111s
van Gogh, Vincent 63, 167, 172
Varlık ve Zaman (İng. çeviri) 120
Virgil 185
Vishvamitra 65
Viyana Ruhbçözümleme Derneği 37
W
Wagner, Cosima 99
Wagner, Richard 28, 84, 91, 99, 108
Weimar cumhuriyeti 76
Wesen "öz/*essence*" 15
Wilde, Oscar 61
Wittgenstein 178
Y
yaşam istenci 58
Yahudiler 155
Yeni Ahit 24, 83
İncil (Buber çevirisi) 161
Z
"Zamansız Meditasyon" (Nietzsche) 13
Zelter 150
Zen 47, 89
Zerdüşt 50

İdea Yayınevi Kitapları (2009/Mart)

01	**Eros Ve Uygarlık** (RUHBİLİM; FELSEFE)	MARCUSE
02	**Platon** (FELSEFE)	COPLESTON
03	**Hegel** (FELSEFE)	COPLESTON
04	**Sokrates** (FELSEFE)	COPLESTON
05	**Spinoza** (FELSEFE)	COPLESTON
06	**Tinin Görüngübilimi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
07	**Aristoteles** (FELSEFE)	COPLESTON
08	**Descartes** (FELSEFE)	COPLESTON
09	**Tek Boyutlu İnsan** (FELSEFE)	MARCUSE
10	**Aydınlanma** (FELSEFE)	COPLESTON
11	**Kant** (FELSEFE)	COPLESTON
12	**Alman İdealizmi** (FELSEFE)	COPLESTON
13	**Us ve Devrim** (FELSEFE; TOPLUMBİLİM)	MARCUSE
14	**Helenistik Felsefe** (FELSEFE)	COPLESTON
15	**Sartre** (FELSEFE)	COPLESTON
16	**Mantık Bilimi** (FELSEFE)	HEGEL
17	**Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	SAHAKIAN
20	**Ruhbilimin Öncüleri** (RUHBİLİM)	FANCHER
22	**Arı Usun Eleştirisi** (FELSEFE)	KANT
23	**Modern Alman Felsefesi** (FELSEFE)	BUBNER
24	**Modern Fransız Felsefesi** (FELSEFE)	DESCOMBES
26	**Orta Çağların Tini** (TARİH)	ARTZ
32	**Törebilim** (T-L) (FELSEFE)	SPİNOZA
34	**İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme** (T-İ) (GÖRGÜCÜLÜK)	HUME
38	**İnsanı Anlamak I** (FELSEFE)	KAUFMANN
39	**Özdek ve Devim** (T-İ) (DOĞABİLİM;FELSEFE)	MAXWELL
40	**Söylem • Kurallar • Meditasyonlar** (T-F) (T-L) (FELSEFE)	DESCARTES
41	**Nihilizm ve Materyalizm** (FELSEFE)	COPLESTON
42	**Leibniz** (FELSEFE)	COPLESTON
43	**İnsanı Anla[ma]mak II** (NİHİLİZM;VAROLUŞÇULUK)	KAUFMANN
44	**Söylem • İnceleme• Monadoloji** (FELSEFE)	DESCARTES,SPINOZA,LEIBNIZ
45	**Savunma, Fedon** (FELSEFE)	PLATON
46	**7'nci Mektup, Dion** (FELSEFE; TARİH)	PLATON, PLUTARK
47	**Hegel Üzerine Yorumlar I** (YORUM)	KAUFMANN, AVINERI
48	**Estetik Boyut** (FELSEFE)	MARCUSE
50	**Doğa Felsefesi I - Mekanik** (FELSEFE)	HEGEL
51	**Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri** (DOĞABİLİM)	NEWTON
52	**Özdek ve Devim** (DOĞABİLİM)	MAXWELL
53	**Özel ve Genel Görelilik Kuramı** (DOĞABİLİM)	EINSTEIN
54	**Uzay, Zaman, Özdek I** (DOĞAB.)	MAXWELL, EINSTEIN, SCHRÖDINGER, BORN
55	**Kurallar• Meditasyonlar** (FELSEFE)	DESCARTES
56	**Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene** (FELSEFE)	KOYRÉ
58	**Hobbes • Locke** (FELSEFE)	COPLESTON
59	**Berkeley • Hume** (FELSEFE)	COPLESTON
60	**Yararcılık ve Pragmatizm** (FELSEFE)	COPLESTON
61	**Törebilim** (FELSEFE)	SPİNOZA
62	**Metapsikoloji** (RUHBİLİM)	FREUD
63	**Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları • Bir Yanılsamanın Geleceği** (RUHBİLİM)	FREUD
64	**Eşeysellik Üzerine Üç Deneme** (RUHBİLİM)	FREUD
65	**Bir Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	FRANK THILLY
66	**Varlık ve Zaman** (T-A)(FELSEFE)	HEIDEGGER
67	**Tüze Felsefesi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
68	**Yaşamlar - 1** (TARİH)	PLUTARK
69	**Yaşamlar - 2** (TARİH)	PLUTARK
70	**Yargı Yetisinin Eleştirisi** (T-A) (FELSEFE)	KANT
71	**Kılgısal Usun Eleştirisi** (T-A)(FELSEFE)	KANT
72	**Tarih Felsefesi** (FELSEFE)	HEGEL
73	**İskender'in Seferleri** (TARİH)	ARRİAN
74	**Mantık Bilimi (BÜYÜK MANTIK)** (FELSEFE)	HEGEL

"Heidegger'in Nietzsche'yi okuması üç çok açık ve yalın ilke üzerine dayanır. İlk olarak Nietzsche'nin kitaplarının değerini düşürmeli ve gözardı etmeliyiz. İkinci olarak, Nietzsche'nin felsefesi onun *Nachlass*'ında, eş deyişle kendisinin yayımlamadığı ve yayımlama için amaçlamadığı notlarda bulunacaktır. Üçüncü olarak, bu notların çoğu da gözardı edilebilir, ve Nietzsche'nin gerçek felsefesi Heidegger tarafından seçilen notlarda bulunacaktır — hemen hemen yalnızca *Güç İstenci*'nden, ki Peter Gast'ın yardımıyla Nietzsche'nin kızkardeşi tarafından yapılan ve kötü bir biçimde yayıma hazırlanan bir seçmedir.

Bu üç ilke ilk olarak Nazilerin kendisine Berlin Üniversitesinde bir kürsü verdikleri bir Nazi profesörü olan Alfred Bäumler tarafından ileri sürüldü."



İDEA 43/2 NİHİLİZM; VAROLUŞÇULUK
ISBN 978 975 397 097 8



idea