payel

AKLIN YIKIMI

Birinci Kitap

Çeviren: Ayşen Tekşen Kapkın

GEORG LUKÁCS



GEORG LUKÁCS

❒

AKLIN YIKIMI

❒

CİLT I

❒

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN KAPKIN

❒

BİRİNCİ BASIM

PAYEL YAYINLARI : 164
Felsefe Kitapları : 3

ISBN: 975-388-153-3

Dizgi Operatörü: Filiz Koçer
Düzelti : H. Necmi Öztürk-Filiz Koçer
Baskı : Özal Matbaası
Kapak Filmleri : Ebru Grafik
Kapak Baskısı : İpomet Matbaası
Cilt : Yıldız Cilt

Macar düşünürü ve yazarı olan Georg Lukács 1885 yılında Budapeşte'de doğdu. Hukuk okudu. 1906'da Budapeşte Üniversite'sinden doktora derecesini aldıktan sonra 1909-10 yıllarında Berlin'de bilimsel incelemeler yaptı. 1911-17 yılları arasında Almanya, Fransa ve İtalya'da bulundu. Genç yaşta toplumcu düşünceleri benimseyen Lukács, 1919 yılında Bela-Kun hükümetinde kültür bakanlığı yaptı. 1933-44 yıllarında Moskova Bilimler Akademisi'nde çalıştı ve 1945'te ülkesine dönerek Budapeşte Üniversitesi'ne estetik ve kültür felsefesi profesörü olarak atandı. 1956'da İmre Nagy hükümetinde yeniden kültür bakanlığına getirildi.

Macarca, Fransızca ve Almanca olarak yazdığı çok sayıda eseri bulunan Lukács, önde gelen toplumcu düşünürlerden biridir. Eserlerinden bazıları şunlar: *Tarih ve Sınıf Bilinci, Lenin, Roman Kuramı, Avrupa Gerçekçiliği, Estetik, Genç Hegel, Aklın Yıkımı.*

Çağımızın bu büyük düşünürü 1971 yılında Macaristan'da öldü. (Lukács'ın yaşamı hakkında daha geniş bilgiyi, yazarın yayınlarımız arasında çıkan *Estetik* kitabının birinci cildinde bulabilirsiniz.)

Yapıtın özgün adı: Die Zerstörung der Vernunft
❒
Türkçe birinci basım: Mart 2006

GEORG LUKÁCS

AKLIN YIKIMI

CİLT I

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN KAPKIN

payel

PAYEL YAYINEVİ
İstanbul

Georg Lukács'ın yayınlarımızdan çıkan öteki kitapları:

- ESTETİK (3 cilt)
- ÇAĞDAŞ GERÇEKÇİLİĞİN ANLAMI
- AVRUPA GERÇEKÇİLİĞİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Emperyalist Dönemde Uluslararası
Bir Görüngü Olarak Usdışıcılık.....9

I. BÖLÜM

Almanya'nın Tarihsel Gelişiminin Bazı Özellikleri.....41

II. BÖLÜM

İki Devrim Arasındaki Dönemde
Usdışıcılığın Kuruluşu (1789-1848)..... 95

1. Çağdaş Usdışıcılık Tarihi Üzerine
Temel Giriş Değinmeleri.....95
2. Usdışıcılığın İlk Bildirisi:
Schelling'in "Entelektüel Sezgisi".....129
3. Schelling'in Daha Sonraki Felsefesi.....155
4. Schopenhauer.....194
5. Kierkegaard.....247

III. BÖLÜM

Emperyalist Dönemde
Usdışıcılığın Kurucusu Olarak Nietzsche.....303

ÖNSÖZ

EMPERYALİST DÖNEMDE ULUSLARARASI BİR GÖRÜNGÜ OLARAK USDIŞICILIK(*)

BU KİTAP GERİCİ felsefenin tarihinin ya da onun gelişiminin bir ilk kitabı olma iddiası taşımamaktadır. Hepsinden önemlisi yazar, bu kitapta serpilişi ve kentsoylu felsefesinde egemen bir eğilime doğru gelişimi anlatılan usdışıcılığın, gerici kentsoylu felsefesinde yer alan önemli eğilimlerden yalnızca biri olduğunun bilincindedir. Gerici felsefelerin genellikle belli bir usdışıcılık görüntüsü taşımalarına rağmen gerici kentsoylu felsefenin kapsamı gerçek ve daha katı anlamda usdışıcılık felsefesininkinden çok daha geniştir.

Ama bu niteleme bile görevimizin sınırlarını tam olarak çizmede yetersiz kalacaktır. Bu nispeten daha dar olan konu sınırlaması içinde bile usdışıcılığın ayrıntılı, kapsamlı ve eksiksiz bir tarihçesi olmaya aday bir şeyler sunmayacak yalnızca ana gelişim çizgilerinin ayrıntılarına girecek ve de en önemli, en tipik evrelerini ve temsilcilerini inceleyeceğiz. Geçmiş bir buçuk yüzyılın büyük konusal sorunlarına en önemli ve etkin türden gerici bir yanıt olması nedeniyle dikkatimizi bu ana çizgide toplamak niyetindeyiz.

Sanat ve yazın tarihi gibi felsefe tarihi de asla, kentsoylu tarihçilerin düşündüğü gibi, yalnızca felsefi düşüncelerin ve hatta kişilerin tarihçesi değildir. Felsefede sorunları ve onların hangi yönde çözülebileceğini ancak üretim güçlerinin evrimi, toplumsal

(*)Bu kitapla ilgili kavramlar, yabancı sözcükler ve Latince ifadeler için kitabın sonundaki dizinlere bakınız. —*ed.*

gelişmeler ve sınıf mücadelelerinin gelişimi belirler. Herhangi bir felsefenin kesin, temel çizgilerini izlemenin tek yolu bu birincil güçlerin gözlemlenmesidir. Sözde içkin bir felsefi gelişimden yola çıkarak felsefe sorunlarının karşılıklı ilişkilerini saptamaya ve çözmeye çalışılması halinde kaçınılmaz bir biçimde meydana gelecek olan şey, en önemli karşılıklı ilişkilerin idealist bir çarpıtılmasıdır. Bu, bir tarihçinin gerekli bilgiye sahip olduğu ve —öznel olarak— nesnellik doğrultusunda dürüst bir arzu taşıdığı durumda bile geçerlidir. Kuşkusuz bu bakış açısının karşıtı olarak sözde insancı (*geisteswissenschaftlich*) tutum, ileri değil ama geri bir adımdır: çarpıtmaya yol açan ideolojik başlangıç noktası yerinde durmaktadır ama daha da bulanıklaşmış ve ideolojik olarak çarpıtıcı haldedir. Dilthey ve yandaşlarını, Erdmann gibi Hegelcilerin felsefi tarih yazılarıyla karşılaştırmak yeterlidir.

Bunu bu şekilde tartışmak, genelleştirme meraklılarının zannettiği gibi salt felsefi sorunların ihmal edilmesini gerektirmez; tam tersine. Kalıcı anlam taşıyan önemli sorunlarla önemsiz, akademik kılı kırk yarmalar arasındaki farkı ancak böylesi bir bağlam net olarak gösterebilir. Toplumsal yaşama önderlik eden, felsefi düşüncelere gerçek genişliğini kazandıran ve en dar felsefi anlamda da olsa onların derinliğini belirleyen şey budur. Bu açıdan bakıldığında tek tek düşünürlerin kendi konumlarının, toplumsal-tarihsel işlevlerinin ne kadar ayırdında oldukları tümüyle ikincildir. Dışarıda olduğu gibi felsefede de oylar tutumlara değil eylemlere verilir — düşüncelerin nesnelleştirilmiş ifadesine, tarihsel açıdan gerekli etkisine. Bu anlamda, her düşünür tarih karşısında kendi felsefesinin nesnel tözünden sorumludur.

Dolayısıyla artık kendini göstermeye başlayan konumuz, felsefe alanında Almanya'nın Hitler'e uzanan yoludur. Yani, bu somut yolun felsefeye nasıl yansıdığını ve Almanya'nın Hitler'e somut gelişiminin entelektüel bir yansıması olarak felsefi formülasyonların süreci hızlandırmaya nasıl hizmet ettiğini göster-

meyi amaçlıyoruz. Bu nedenle, kendimizi bu gelişimin en soyut kısmını resmetmekle sınırlamış olmamız asla felsefenin çalkantılı somut gelişmeler bütünü içindeki önemini abartma anlamına gelmez. Ama felsefenin yönlendirici güçlerini hafife almamn da en az o kadar tehlikeli ve gerçeklikten uzak olacağını eklemenin gereksiz olmayacağına inanıyoruz.

Bu bakış açıları konuyu ele alış biçimimizi de belirleyecektir. Malzeme seçimi söz konusu olduğunda birincil konular toplumsal başlangıç ve işlevdir. Hitlercilikten (dış görünüşte) ne kadar uzak olursa olsun ve bu türden niyetleri (öznel olarak) ne kadar az barındırırsa barındırsın "Nasyonal Sosyalist görüş" yararına gerçekleştirilen tüm entelektüel ön hazırlıkları aydınlığa çıkarmak görevimiz olacaktır. Bu kitabın temel tezlerinden biri "masum" felsefe diye bir şey olmadığıdır. Böyle bir şey asla var olmadı, özellikle de belirtmiş olduğumuz sorunla ilgili olarak. Bu, felsefi anlamda da tam olarak böyledir: Aklın yanında ya da karşısında yer almak aynı zamanda bir felsefenin özelliğini ve toplumsal gelişmelerdeki rolünü de belirler. Akıl hiçbir zaman politik olarak yansız, tüm toplumsal gelişmelerin üzerine çıkarılmış bir şey olamaz. Her zaman bir toplumsal durumun ve gelişmekte olan bir eğilimin somut ussallığını —ya da usdışılığını— yansıtır, onu kavramsal olarak özetler ve böylece onu destekler ya da engeller. Ancak, aklın içerik ve biçimlerinin bu toplumsal belirleyicisi tarihsel bir görecilik içermez. Çünkü bu içerik ve biçimlerin tüm sosyotarihsel oluşumları, herhangi bir durum ya da evrimsel eğilimin ilericiliği insan bilincinden bağımsız olarak işleyen nesnel bir şeydir. Şimdi, bu ileri adımın ussal ya da usdışı olarak yorumlanması ve biri ya da diğeri olarak onaylanması ya da reddedilmesi felsefede taraf olmada ve sınıf mücadelesinde çok önemli bir etmendir.

Bu toplumsal başlangıç ve işleyişi açığa çıkarmak büyük önem taşır ama tek başına asla yeterli değildir. Evet, ilerlemenin nesnelliği, bir görüngü ya da yönelimi gerici olarak mahkum etmek için

yeterli olacaktır. Ama gerici felsefenin gerçek anlamda bir Marxçı-Leninci eleştirisi bu noktada durmayı kabullenemez. Felsefi yanlışın, temel felsefi sorunların çarpıtılmasının ve felsefenin başarılarının göz ardı edilmesinin vb. bu türden tutumların kaçınılmaz felsefi sonucu olduğunu gerçek anlamda ve felsefi malzeme içinden göstermek zorundadır. Bu noktaya kadar, içkin bir eleştiri haklı ve aslında felsefedeki gerici eğilimlerin betimlenmesi ve sergilenmesinde vazgeçilmez bir öğedir. Klasik Marxçı yazarlar bu yöntemi sürekli olarak kullanmıştır. Örneğin, Engels *Anti-Dühring* ve Lenin'in, *Empirio-Criticism* adlı eserlerinde olduğu gibi. Toplumsal başlangıç ve işleyişi, sınıf özelliklerini, toplumun gerçek doğasının açıklanmasını vb. içeren kapsamlı bir araştırmada bir öğe olarak içkin eleştiriyi reddetmenin felsefi bir mezhepçiliğe, bilinçli bir Marxçı-Leninci için aksiyomatik olan her şeyin okurları için de net olduğu şeklinde bir tutuma yol açması kaçınılmazdır. Lenin, komünistlerin siyasal tavrıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Ama tüm sorun, *bizler* için eski moda olan şeyin *sınıflar* ya da *kitleler* için de eski moda olarak kabul *edilmemesidir.*" Bu, felsefenin Marxçı bir sunumu için de tümüyle geçerlidir. Çeşitli kentsoylu ideolojilerle diyalektik ve tarihsel materyalizmin başarıları arasındaki karşısav, konuyu ele alış ve değerlendirme biçimimizin gözle görünür temelidir. Ama kişi bunların gerici niteliğini gerçekten somut bir biçimde göstermek istiyorsa her bir felsefenin içsel tutarsızlığını, çelişikliğini vb. gerçeğe dayanan, felsefi terimlerle kanıtlaması gerekir.

Bu genel hakikat özellikle çağdaş usdışıcılık tarihi için geçerlidir. Çünkü, kitabımızın gösterıneyi üstlendiği üzere çağdaş usdışıcılık, materyalizm ve diyalektik yöntemle aralıksız bir çatışmadan doğdu ve işlerlik kazandı. Bu açıdan bakıldığında da söz konusu olan felsefi çatışma sınıf mücadelelerinin bir yansımasıdır. Çünkü idealist diyalektiğin nihai ve en gelişmiş biçiminin Fransız Devrimiyle ve özellikle de onun toplumsal sonuçlarıyla bağlantılı olarak gelişmiş olması kuşkusuz bir rastlantı

değildir. Herder ve Vico'nun başı çektiği bu diyalektiğin tarihsel niteliği ancak Devrimden sonra —esas olarak da Hegel'in diyalektiğinde— yöntembilimsel olarak bilinçli ve mantıksal olarak işlenmiş bir anlatım kazandı. Şimdi ele almakta olduğumuz şey Aydınlanmanın ona ilişkin kavramının çok ötesine uzanan ilerleme düşüncesinin tarihsel bir savunusu ve ayrıntılı açıklamasının gerekliliğidir. (Kuşkusuz bu durum bu ideolojik diyalektiği çokça yüreklendiren etmenleri yok etmez: okura yalnızca Engels'in *Feuerbach*'ında yer verdiği doğa bilimindeki yeni eğilimleri öneririm.) Buna göre, çağdaş usdışıcılığın ilk önemli döneminin kökleri idealist diyalektik-tarihsel ilerleme kavramına karşı mücadelede yatar. Bu, Schelling'den Kierkegaard'a ve aynı zamanda Fransız Devrimine karşı feodal tepkiden ilerlemeye karşı kentsoylu düşmanlığa dek uzanan yolu oluşturur.

Parisli emekçi sınıfının Haziran katliamı ve özellikle de Paris Komünüyle birlikte durum oldukça kökten bir biçimde değişti. O tarihten başlayarak emekçi sınıfının dünya görüşü, diyalektik ve tarihsel materyalizm, usdışıcılığın daha sonraki gelişimini belirleyen rakip oldu. Yeni dönem ilk ve en önemli temsilcisini Nietzsche'de buldu. Her iki usdışıcılık evresi de o sıralarda geçerli olan en önemli felsefi kavram olan ilerlemeye karşı çıktı. Ama rakibin kentsoylu-idealist bir diyalektik mi yoksa materyalist diyalektik ve emekçi sınıfının dünya görüşü olan sosyalizm mi olduğu niteliksel —ve felsefi anlamda da— bir ayrım yaratıyordu. İlk evrede olguya dayalı bilgi üzerine kurulmuş, göreli olarak doğru bir eleştiri getirmek ve idealist diyalektikteki gerçek kusurlara ve sınırlamalara işaret etmek hâlâ mümkündü. Öte yandan, ikinci evrede kentsoylu felsefelerin karşıtlarını ciddi bir biçimde inceleme ve çürütme konusunda yetersiz ve tümüyle isteksiz olduğunu görebiliriz. Bu durum Nietzsche için de geçerliydi ve yeni rakip —özellikle 1917'deki Ekim Devriminden sonra— ne kadar sağlam bir biçimde ortaya çıkıyorsa gerçek ve doğru tanımlanmış düşmanla saygın entelektüel araçlar vasıtasıyla

mücadele etme istek ve yeteneği de o kadar zayıflıyordu. Gerçeklerin çarpıtılması, kara çalma ve demagoji giderek artan bir hızla dürüst bilimsel tartışmaların yerini aldı. Bu durum da sınıf mücadelesinin kötüleşmesinin yansımasıdır. Her aşama Marx'ın 1848 devriminden sonra söylediklerini giderek daha da güçlenen bir biçimde doğruladı: "*Les capacités de la bourgeoisie s'en vont.*" (Kentsoyluluğun gücü yok oluyor. —*çev.*) Böylece kentsoyluluk, yalnızca önceden sözü edilen merkezi tartışmalarda değil tüm yapıda, usdışıcı felsefelerinin toplam işleyişinde de yenilgiye uğruyordu. Savunubilgileri virüsü sorunun çekirdeğinden dışa doğru yayılmaktaydı: keyfilik, çelişkiler, içi boş ve karmaşık tartışmalar vb. daha ileri dönem usdışıcılık felsefelerini giderek daha doğru biçimde niteleyen şeylerdi. Dolayısıyla felsefi düzeyin düşmesi usdışıcılık gelişiminin ayırt edici bir özelliğiydi. Bu eğilim kendisini en canlı ve açık biçimde "Nasyonal-Sosyalist görüşte" gösterecekti.

Ama tüm bunlara rağmen usdışıcılığın gelişiminin ardındaki bütünlüğü vurgulamamız gerek. Çünkü yalnızca felsefi standartlardaki bir düşüşü belirtmek usdışıcılığın tarihini nitelemede asla yeterli olmayacaktır. Hitler'e karşı kentsoylu mücadelede —ya da mücadele iddiasında— bu türden gözlemler tekrar tekrar yapılmıştır. Ancak, onların amacı sıklıkla karşı-devrim türünden bir şey, hatta bizzat faşizm için bir mazeretti: ideolojik platformda "özü," Alman tekelci kapitalizmin en gerici biçimini ve yeni, saldırgan Alman emperyalizminin geleceğini kurtarmak için Hitler ve Rosenberg'in öne sürülmesiydi. Bu nedenle, "vasat" Hitler'den "üstün" Spengler, Heidegger ya da Nietzsche'ye geri çekilme hem siyasi hem de felsefi olarak stratejik bir çekilmedir, gerici saflara düzen vermek ve gerici aşırıcılık için yenilenmiş, yöntembilimsel olarak "iyileştirilmiş" bir savunmayı —daha elverişli koşullar altında— başlatmak üzere düşmanı kovalamaktan bir geri çekilme.

Her birinin başlangıcı çok gerilere uzanan bu eğilimlerle ilgili olarak iki noktanın vurgulanması gerekir. Birincisi, felsefi standart-

lardaki düşüş, gerekli ve sosyal olarak belirlenmiş bir görüngüydü. Can alıcı nokta örneğin Nietzsche'yle kıyaslandığında Rosenberg'in felsefi kişiliğinin daha aşağıda olması değildi. Tam tersine: Rosenberg'i Nasyonal-Sosyalist ideologluğu için uygun kılan şey tam olarak onun ahlâki ve entelektüel açıdan aşağı olmasıydı. Ayrıca, sözünü etmiş olduğumuz, Nietzsche ya da Spengler'e geri çekilme yeniden bir felsefi saldırıya gelişecekse, bunun baş kahramanları, kişisel yeteneklerine, bilgisine vs. bakılmaksızın —tarihsel bir gereklilik olarak— felsefi açıdan Rosenberg'den bile daha aşağı bir düzeyi temsil etmeliydi. Çünkü sonunda bir ideologun felsefi düzeyini belirleyen şey gününün sorunlarını ne kadar derinden kavradığı, bunları felsefi soyutlamanın zirvesine çıkarma yeteneği ve sınıfının temelinden türeyen bakış açısının bu sorunları tüm derinlikleri ve genişlikleriyle araştırmasına ne ölçüde izin verdiğidir. (Descartes'ın *cogito* ya da Spinoza'nın *deus sive natura*'sının kendi dönemlerinde fazlasıyla güncel ve belirgin biçimde partizan önermeler ve yanıtlar olduğunu daima akılda tutmalıyız.) Klasik düşünce karşısında değersizlikleriyle Nietzsche'nin "harikulade" keyfilik ve yüzeyselliği toplum tarafından Spengler'in çok daha ciddiyetsiz ve sönük yapıları ve hatta Rosenberg'in içi boş demagojisine üstünlüğü olarak belirtilmiştir. Bir çağdaş usdışıcılık değerlendirmesini entellektüel seviyedeki farklar düzlemine taşırsak sosyo-politik özellikten ve bunun nihai sonuçlarının etkilerinden kaçmaya çalışıyor oluruz. Bu türden çabaların siyasi özelliğinin yanı sıra ondan ayrılamayacak olan bir başka noktayı da güçlü bir biçimde vurgulamamız gerekir: bu çabaların boşunalığı — özellikle de felsefi anlamda. (Bunun savaş sonrası dönemde nasıl somut bir biçim aldığını Sonsözümüzde tartışacağız.)

Bu gözlemin ikinci noktamızla yakın bir bağlantısı vardır. Bu kitapta usdışıcılık gelişiminin hiçbir evrede "içkin" bir özellik göstermediğini ayrıntılı olarak sergilemeye çalışacağız; yani, felsefi düşünce dizisinin iç diyalektiğinin etkisiyle bir önerme ya da

yanıtın bir diğerine yol açabilmesi gibi. Tam tersine, usdışıcılığın çeşitli evrelerinin sınıf mücadelesiyle ilgili sorunlara gerici yanıtlar olarak ortaya çıktığını göstermeyi amaçlıyoruz. Dolayısıyla toplumdaki ilerlemeye karşı tepkisinin içeriği, biçimi, yöntemi, tonu vb. bu türden kendine özgü, içsel bir diyalektik tarafından değil rakip tarafından, gerici kentsoyluya dayatılan mücadele koşulları tarafından belirlenir. Bu, usdışıcılığın gelişimindeki temel ilke olarak akılda tutulmalıdır.

Ama bu, tanımlamış olduğumuz toplumsal çerçeve içinde, usdışıcılığın ardında ideal bütünlük olmadığı anlamına gelmez; tam tersine. Yol açtığı içerik ve yöntembilim sorunlarının birbirleriyle yakından ilişkili olması ve çarpıcı (ve sınırlı) bir bütünlük göstermesi doğası gereğidir. Anlayış ve aklın kötülenmesi, sezginin yüceltilmesi, aristokrat bir epistemoloji, sosyo-tarihsel ilerlemenin reddi, mitler yaratılması vb. neredeyse her usdışıcıda bulabileceğimiz motiflerdir. Toplumsal ilerlemeye, feodalizm kalıntılarının temsilcileriyle ve kentsoylulukla felsefi tepki verme —belli koşullarda— bu doğrultunun kişisel yeteneğe sahip yandaşlarında ustaca ve parlak bir biçim alabilir. Ancak tüm gelişimi sarıp sarmalayan felsefi töz fazlasıyla tek renkli ve lime limedir. Yukarıda göstermiş olduğumuz gibi tartışmanın entelektüel kapsamı, ne kadar çarpıtılmış olursa olsun gerçekliğin en azından bazı yansımalarını düşünceler sisteminin içine alma şansı toplumsal gereklilik sayesinde sürekli olarak azalacaktır. Bu nedenle belli önemli entelektüel etmenler sabit kalırken felsefi standartta bir düşüş kaçınılmazdır. Schelling'den Hitler'e gelişimde pek çok niteliksel değişim gösterebilmek mümkün ve zorunlu olsa da bu yayılmacı düşünce-belirleyicilerine bağlılık usdışıcılığın değişmez biçimde gerici olan sosyal temellerinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla Alman usdışıcılık felsefesinin Hitlerciliğe katkısı kaçınılmaz bir şeydir; yeter ki somut sınıf mücadeleleri bu ideolojik gelişimin de yardımıyla bu sonucu doğursun. Bu nedenle

usdışıcılığın gelişimi açısından bakıldığında bu sınıf mücadelelerinin ürünleri —usdışıcılığın şu ya da bu biçimde tepki verdiği— kendilerine uygun bir felsefi yansıma bulan değiştirilemez olgulardır. O noktadan bakıldığında tam da böyledirler; değiştirilemezler. Kuşkusuz, nesnel bir tarihsel açıdan, bunların önceden belirlenmiş olduğunu ileri sürmekten uzağız.

Dolayısıyla, Alman usdışıcılık felsefesinin gelişimine ilişkin doğru bir bilgiye ulaşmak istiyorsak konuyla ilgili aşağıdaki etmenleri her zaman akılda tutmalıyız: usdışıcılığın gelişiminin, Almanya'daki ve tüm dünyadaki ciddi sınıf mücadelelerine —ki bu da doğal olarak "içkin" bir gelişmenin reddedilmesini içerir— bağlı olduğu; savunubilgisel ve demagojik eğilimlerin yükselişini cesaretlendirmesi kaçınılmaz olan, gerçek felsefi gelişim için gerekli alanın sürekli olarak daralmasının yanı sıra içerik ve yöntemlerin birbirine benzerliği ve bunun devamı olarak da felsefi düzeyde sürekli ve hızlı bir düşüş bulunduğu. Hitler'in sağlamca yerleşmiş felsefi tepkinin tüm entelektüel motiflerini demagojik biçimde popülerleştirmeyi, usdışıcılığın gelişiminin ideolojik ve siyasal "taçlandırılmasını" nasıl başardığım ancak şimdi anlayabiliriz.

Alman usdışıcılığının gelişimindeki bu motif ve eğilimleri net olarak ayrıntılara dökme hedefi sunum biçimimizi belirleyecektir. Dolayısıyla bizim kaygımız yalnızca usdışıcılığın ya da genel anlamda gerici düşüncenin tam bir tarihçesini vermek ya da en azından tüm temel biçim ya da eğilimleri listelemek değil kapsamlı bir çözümleme sayesinde en önemli düğüm noktalarını doğru ışık altında göstermek olabilir. Bu nedenle kapsamlı olma iddiasından bilinçli olarak vazgeçiyoruz. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl başındaki Romantik usdışıcılığı tartışırsak Friedrich Schlegel, Baader, Görres ve diğerlerinden kısaca söz eder ya da hiç etmezken söz konusu eğilimin en önemli özelliklerini bu doğrultunun baş savunucusu olan Schelling'de gösteririz. Belli eğilimleri ancak

Kierkegaard sayesinde gerici özellik kazanan Schleiermacher'e ilişkin bir tartışmayı da atlarız; yalnızca Rickert ekolünde ve özellikle Lask'la (gelişmenin bütününde epizodik) etkinlik kazanmış olan Fichte'nin ikinci dönem usdışıcılığını da atlarız; Weisse'ı ve genç Fichte'yi ve diğerlerini de. Dolayısıyla emperyalist dönemde Husserl ikinci rolü oynayacaktır çünkü felsefi yönteminde baştan beri var olan usdışıcılık eğilimleri ancak Scheler ve özellikle de Heidegger sayesinde açık hale gelmiştir. Leopold Ziegler ve Keyserling, Spengler'in; Theodor Lessing, Klages'in; Jaspers ise Heidegger'in ikinci kemanı olacaktır.

Usdışıcılığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki gerici felsefenin ana akımı olarak yorumlamamız bir diğer atlamayı da gerekli kılar. Usdışıcılığın entelektüel dünyalarının merkezini oluşturmadığı, katı biçimde gerici bazı önemli ve etkin düşünürlerin atlanması. Bunların arasında köklü usdışıcı Nietzsche bir yana bırakıldığında seçmeci Eduard von Hartmann; yine Nietzsche'yle ilgili olarak Lagarde; Alman faşizminin doğrudan habercisi olan dönemde Moeller van den Bruck ve pek çok diğerleri yer alır. Konumuzu bu şekilde sınırlayarak ana gelişim çizgisini daha net olarak ortaya koymayı umuyoruz. Gelecekteki Alman felsefesi tarihçilerinin bu ülkedeki gerici felsefenin kitabımızda betimlenen ana çizgisini tamamlayacağını ve tüm ayrıntılarıyla sunacağını umuyoruz.

Ayrıca, amacımız ve seçmiş olduğumuz konu Schelling'den Hitler'e uzanan çizginin toplumsal gerçeklikte sahip olduğu bütünlük içinde sunulamayacağını söyler. II-IV arasındaki bölümler usdışıcı düşünce alanındaki bu gelişmeyi daha dar anlamda göstermeye çalışacaktır. Bu bölümlerde daha önceden söylenmiş olan program incelenecektir: Schelling'den Hitler'e gelişim çizgisi. Ama bu, eksiksiz bir yanıt olarak değerlendirilemez. Öncelikle, devrin ana gerici eğilimi olarak usdışıcılığın tüm kentsoylu felsefeyi nasıl kendi hizmetine sokabildiğini en azından bir önemli

örnekle açıklamak zorundayız. Bu, emperyalist yeni Hegelcilik üzerine V. Bölümde en önemli öncülere yalnızca kısa bir göndermeyle ayrıntılı olarak gösterilecektir. İkinci olarak, VI. Bölüm felsefede çözümlemiş olacağımız aynı gelişmeyi Alman toplumbilimi alanında gösterecektir. Böylesine önemli bir konuyu bölünmüş ve felsefi kesimlerin orasına burasına serpilmiş biçimde ele almaktansa tek başına işlemenin tüm resmin netlik ve anlamını arttıracağına inanıyoruz. Üçüncü ve son olarak, ırkçı kuramın tarihsel öncüleri VII. Bölümde ayrı olarak ele alınacaktır. H. S. Chamberlain gibi yeknesak bir seçmecinin Alman faşizminde elde ettiği merkezi önemi ancak bu şekilde doğru ışık altına koyabiliriz: çünkü emperyalist dönemin felsefi usdışıcılığı olan dirimselciliği ırk kuramıyla ve Sosyal Darwincilik bulgularıyla "sentezleyen" kişi oydu. Böylece Hitler ve Rosenberg'in doğrudan habercisi, Nasyonal Sosyalizmin felsefi "klasiği" haline geldi. Açıkçası, IV. ve VI. Bölümlerin bulgularının her zaman dikkate alınmasının şart olmasına karşın Hitlerci çağı özet biçimde ele almak ancak bu bağlamda doğru olarak gerçekleştirilebilir. Bu sunum biçiminin kendi içinde sakıncaları olduğunu söylemeye gerek bile yok; örneğin Simmel etkili bir toplumbilimciydi ama onun çalışmalarını esas olarak emperyalist dirimselcilikle ilgili olarak inceleyeceğiz. Rickert ve Max Weber, Dilthey ve Freyer, Heidegger ve Carl Schmitt vb. arasında yakın ilişkiler bulunmasına rağmen yine de ayrı ayrı ele alınmalıdırlar. Bunlar önceden dikkat çekmemiz gereken kaçınılmaz kusurlardır. Ancak, temel çizginin net bir sunumunun olumsuz yanlardan daha ağırlıklı olacağını sanıyoruz.

Bu görevde tarihsel hazırlık çalışmalarından destek bulabileceğimizi pek sanmıyorum. Şimdiye dek felsefenin Marxçı bir tarihçesi hiç olmadı ve kentsoylu anlatımlar araştırmamız açısından tümüyle yararsızdır. Kuşkusuz bu bir rastlantı değildir. Alman felsefesinin kentsoylu tarihçileri, Marx ve Marxçılığın rollerini göz ardı eder ya da kesip atar. Dolayısıyla da Alman felsefesinin otuzlar ve kırklardaki ana krizine de bunu izleyen çöküş evresine de doğru

açıdan —ne yaklaşık olarak ne de gerçeklerle ilintili biçimde— yaklaşamazlar. Hegelcilere göre Alman felsefesi Hegel ile son bulmuştur; yeni-Kantçılara göre Kant'la doruğa ulaşmıştır ve onu izleyenlerin ektiği karmaşa tohumları ancak Kant'a bir geri dönüşle düzeltilebilir. Eduard von Hartmann, Hegel ve usdışıcılık (daha sonraki Schelling ve Schopenhauer'ın usdışıcılığı) arasında bir "sentez" oluşturmaya çalışmıştır vb. Her koşulda, kentsoylu tarihçiler Alman felsefesindeki belirgin krizi, yani Hegelciliğin çöküşünü felsefe tarihinin dışında bir şey olarak kabul etmişlerdir. Esas olarak onların usdışıcılık kabulüne dayanarak, emperyalist felsefe tarihçileri bir yandan Hegel'le Romantik düşünce arasında bir yandan da Kant'la Hegel arasında bir uyum kurmuştur. Böylelikle emperyalist dönemin —onaylamış oldukları— usdışıcılığına uzanan bölünmez, sorunsuz ve çelişkisiz bir gelişim çizgisi çizerek tüm önemli yönelim çatışmalarını zihinsel olarak dışladılar. Tek Marxçı tarihçi olan Franz Mehring diğer alanlarda büyük başarılar elde etti. Ama bu konuya gelince, Kant hariç olmak üzere klasik Alman felsefesi hakkında çok az şey biliyordu ve emperyalist çağın özelliklerini bize işaretler sunmaya yeterli olacak kadar algılamamıştı.

Son zamanların Alman gelişimiyle ilgili sorunları incelemesi olası olan tek kitabı Karl Löwith'in önemli çalışması *Hegel'den Nietzsche*'ye'dir. Alman felsefe tarihinde Hegelciliğin çözülmesini, genç Marx'ın felsefesini organik olarak gelişime dahil etme doğrultusunda ilk kentsoylu girişime isabet eder. Ama Löwith'in bu gelişimi Nietzsche'de sonlandırması —küçümseyici anlamda değil— tartışılmakta olan dönemin gerçek sorunlarını göremediğini, karşılaştığı her keresinde onları tersyüz ettiğini kanıtlar. Ana doğrultuyu yalnızca Hegel'den uzanır biçimde kavradığından Hegel'in Sağ ve Sol-kanat eleştirmenlerini, özellikle de Kierkegaard ve Marx'ı aynı kefeye koyar ve temelde benzer bir eğilimi paylaştıklarını varsayarak her soruna muhalefetlerini yalnızca tematik malzeme farklılığı olarak gösterir. Bu tutuma bakıldığında

Löwith'in yalnızca aynı eğilim içindeki farkların gölgelerini gördüğü ve çöküş döneminin Hegelcileriyle (Ruge, Bauer) Feuerbach ve Marx arasında hiçbir niteliksel karşısav bulmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Konuya ilişkin bilgi açısından bu kitabı daha yakın kentsoylu felsefe tarihinde neredeyse eşsiz bir konumda bulunduğundan önemli bir parçayı alıntılayacağız. Bu, okurun söz konusu yöntemin nasıl Marx ile Kierkegaard'ı eşleştirmeye ve böylece bazı "Solcu" ön-faşistler (örn. *Marx ve Nietzsche*'de *H. Fischer*) tarafından çıkarılan benzer sonuçlara nasıl yol açtığını anlamasını sağlayacaktır. Löwith şunları yazıyor:

1848 Devriminden hemen önce Marx ve Kierkegaard bir çözüm talebine, sözcükleri hâlâ dikkatimizi çeken bir dille destek verdiler: *Komünist Manifesto*'da Marx (1847) ve *Yazınsal bir Değerlendirme*'de Kierkegaard (1846). Manifestolardan biri "Tüm ülkelerin emekçileri, birleşin!" diye ve diğeri her insanın kendi kurtuluşu için çalışması gerektiğiyle, dünyanın gidişatına ancak şaka konusu edilerek katlanılabileceğine ilişkin kehanetlerle son bulur. Ama tarihsel açıdan değerlendirildiğinde bu karşısav yalnızca kentsoylu Hıristiyan dünyasının ortak yıkımının iki yüzü anlamına gelir. Kierkegaard kentsoylu *Hıristiyan* dünyasına karşı savaşımında her şeyi bireye yüklerken Marx, kentsoylu *kapitalist* dünyanın devrimi için desteği emekçi kitlede buldu. Buna göre, Marx için kentsoylu toplum insanın "soysal özelliğinden" uzaklaştığı bir "yalıtılmış bireyler" toplumu ve Kierkegaard için de Hıristiyan dünyası, hiç kimsenin İsa'nın on iki havarisinden biri olmadığı, kitle ölçeğine yayılmış bir Hıristiyanlıktır. Ama Hegel bu var oluş çelişkilerini, kentsoylu toplumu Devletle ve Devleti Hıristiyanlıkla uzlaştırdığından hem Marx hem de Kierkegaard'ın çözümleri tam da bu uzlaşma eylemlerindeki çelişki ve farkları vurgulamayı amaçlar. Marx, kapitalizmin insanda yarattığı ve Kierkegaard ise Hıristiyanlığın Hıristiyanda yarattığı öz-yabancılaşmayla ilgilidir.

Burada yine bütün kedilerin gri göründüğü bir bulanıklıkla karşı karşıya kalırız. Sıra bu konuyu işlemeye geldiğinde Marxçı tarihçiler bu türden hazırlık çalışmalarından hiçbir yardım alamayacaktır.

Son olarak, neden çalışmamızın —Kierkegaard ve Gobineau gibi birkaç istisnayla— kendisini *Alman* usdışıcılığıyla sınırladığı

sorusunu sormamız gerekir. I. Bölümde Almanya'yı usdışıcılığın beşiği olarak fazlasıyla uygun kılan belli koşulları vermeye çalışacağız. Ama bu, hem kentsoylu ilerleme kavramına hem de onun sosyalist kavramına açtığı savaşla usdışıcılığın uluslararası bir görüngü olduğu gerçeğini değiştirmez. Ayrıca, her iki dönemde de toplumsal ve siyasal tepkilerin önemli sözcülerinin çok çeşitli ülkelerden çıktığı tartışma götürmez. Bu, Fransız Devriminin hâlâ gelişme aşamasında olduğu sırada İngiltere'de Burke ve daha sonra da Fransa'da Bonald, De Maistre ve diğerleri için de geçerlidir. Söz konusu düşünürlerin, tıpkı Almanya'da olduğu gibi, bu amaçla özel ve yeni bir felsefi yöntem kurmaksızın Fransız Devrimi ideolojisinin yanlışlığını kanıtlamaya çalıştıkları kesindir. Evet, aslında bu türden girişimlerde bulunulmuştu; örneğin, Maine de Biran'ı anımsayalım. Ama anılan son ismin bile Schelling ya da Schopenhauer gibi kalıcı uluslararası yankılara yol açmaktan uzak olduğu tartışılmaz. Ayrıca, yeni usdışıcılığın temellerini işlerken daha az kararlı ve dogmatikti. Bu da Alman romantiklerinin sıkı biçimde gerici doğalarının aksine, Maine de Biran'ın *juste milieu* ya da Altın Orta ideologu olmasıyla ilişkilidir. Emperyalist dönemde usdışıcılığın yükselişi, Almanya'nın bu alanda oynadığı önder rolün özellikle dikkat çekici bir örneğidir. Kuşkusuz burada aklımıza gelen ilk kişi A.B.D.'den Çarlık Rusya'sına dek, içerik ve yöntembilim açısından usdışıcılık felsefi gericiliğin örneği haline gelen ve başka hiçbir gerici ideologla boy ölçüşemeyecek etkiye sahip bulunan Nietzsche'dir. Ama sonraları da Spengler felsefe tarihinin usdışıcı kavramları için hâlâ uluslararası bir modeldi — ta ki Toynbee'ye kadar. Çok daha önceleri Ortega y Gasset'yi fazlasıyla etkilemiş olan Fransız varoluşçuluğunun modeli Heidegger, Birleşik Devletlerdeki kentsoylu düşünce üzerinde köklü ve tehlikeli bir etkiye sahiptir vb. vb.

Kuşkusuz, Almanya'yla başka bir yer arasındaki bu farkın belirleyici nedenleri yalnızca farklı ülkelerin somut tarihlerinden

çıkarılabilir. Almanya'da "klasik," en gelişmiş biçimleri kazanırken diğer ülkelerde genellikle yarı yolda kalmış olan belli eğilimleri saptamak için bu türden tarihsel bir araştırma gerekecektir. Doğal olarak, felsefi kaynakları William James, Pareto, Sorel ve Bergson olan Mussolini olgusu akla gelir; ama burada bile uluslararası etki faşizm öncesi Almanya'daki, en önemlisi de Hitler Almanya'sındaki kapsam ve derinliğe ulaşmamıştır. Dolayısıyla, usdışıcılığın tüm itici öğelerinin ortaya çıkışını her yerde gözlemleyebiliriz. Gerçekten de o noktaya kadar uluslararası bir görüngüdür, özellikle de emperyalist dönemde. Ancak, usdışıcılık Almanya'da olduğu gibi tüm sonuçlarıyla evrensel olarak egemen bir eğilime yalnızca fazlasıyla ender durumlarda, tek başına epizodik örneklerde ulaşmıştır. O noktaya kadar Alman gelişiminin egemenliği sağlam kalmıştır. (Mevcut durum Sonsözümüzde tartışılacaktır.)

Bu eğilim Birinci Dünya Savaşından önce de ayırt edilebilir. Emperyalist dönemde usdışıcılık Almanya'nın yanı sıra önde gelen ülkelerin neredeyse tümünde çok gelişkin biçimler kazandı. İngilizce konuşulan ülkelerde Pragmacılık, Fransa'da Boutroux, Bergson ve diğerleri, İtalya'da Croce vardı. Entelektüel temellerindeki köklü benzerliğe rağmen bu biçimler fazlasıyla karmaşık farklılıklar sergilerler. Bu farklılıkları belirleyen şeyler öncelikle, söz konusu olan her ülkenin sınıf mücadelesinin doğası, düzeyi ve şiddetinin yanı sıra geleneksel felsefi miras ve o andaki entelektüel muhalefettir. Alman gelişiminin tek tek evrelerini incelerken somut tarihsel koşullardan bunların kanıtlarını ileri süreceğiz. Gerçek sosyo-tarihsel temelleri bu şekilde belirlemeden bilimsel bir çözümleme yapmak olası değildir. Kuşkusuz, izleyecek olan araştırmalar için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bu çalışmalar felsefelerin ya da entelektüel eğilimlerin bilimsel bir tanımının taslağı olma iddiasını bile taşımazlar. Yalnızca, belli fazlasıyla evrensel özelliklerin kökenlerinin emperyalist ekonomi (genel) kimliğinde yattığını ileri süreceklerdir. Kuşkusuz bu, aynı olan temellere rağmen somut farklılıklar yaratmış olan, farklı ülkelerde ortaya çıkan farklı gelişim evrelerini, gelişimin emperyalizm altında değişim gösteren özelliğini göz ardı etmek değildir.

Neden söz ettiğimizi göstermek için hızla seçilmiş birkaç örnek verebiliriz. Benzerliklerini emperyalist ekonomiden alan benzer ideolojik gereksinimler farklı somut sosyal koşullar altında usdışıcılığın çok farklı ve aslında —yüzeysel olarak değerlendirildiğinde— görünürde zıt versiyonlarını yaratmıştır. Şimdi Croce'a, William James ve Pragmacılığa bakalım. Doğrudan felsefi öncüler söz konusu olduğunda her iki düşünür de belli Hegelci geleneklere karşıydı. Emperyalist dönemde bunun olası olması Alman felsefe gelişimiyle diğer batı Avrupa ülkelerindeki gelişim arasındaki bir farkı yansıtır. Almanya'da 1848 devrimi Hegelciliğin parçalanmasına son verdi; usdışıcılık temsilcisi Schopenhauer devrim sonrası Almanya'nın ve Bismarck yönetiminde Reich'ın kuruluşuna hazırlık döneminin lider felsefecisi haline geldi. Öte yandan, bu dönem boyunca İngilizce konuşulan ülkelerde ve İtalya'da Hegelci felsefe hâlâ önemli bir rol oynuyor ve hatta daha da büyük önem kazanıyordu. Bunun nedeni kentsoylu ilerleme düşüncesinin Almanya'da açıkça var olan krizde yer bulmamasıydı; burada kriz gizli ve gözden uzak kalmış ve ilerleme kavramı yalnızca, 1848 sonuçlarına uygun olarak liberal bir düzeltme ve yumuşatmaya uğramıştı. Bunun felsefi sonucu Hegelci diyalektiklerin "devrimin cebri" (Herzen) olarak özelliklerini tümüyle yitirmeleri ve Hegel'in giderek artan bir biçimde Kant ve Kantçılıkla aynı kefeye konmasıydı. Dolayısıyla, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde bu türden bir Hegelcilik —başta Herbert Spencer'inki olmak üzere— benzer biçimde liberal evrimcilik vaazı vermekte olan gelişme halindeki toplumbilime paralel bir görüngü olabilirdi. Kant'a bir dönüşün Alman Hegelciliğinin kalıntılarında da ortaya çıktığını kısaca belirtelim ama tüm eğilimin uğradığı genel bastırma nedeniyle uzak batıda olduğundan daha önemsiz bir rol oynamıştı. Rosenkranz ve Vischer gelişiminden söz etmek yeterlidir. Kant'a başvurmuş olması zaten söz konusu felsefecinin usdışıcılık görüşünü de içerdiğinden Vischer emperyalist felsefede öncü bir rol oynadı.

Croce'un hiçbir zaman Vischer'den doğrudan etkilenmemiş olmasına karşın Hegel'le (ve "keşfedip" desteklemiş olduğu

Vico'yla) ilişkisi benzer bir usdışılaşma çizgisi izlemiştir. Bu nedenle emperyalist dönemin daha sonraki Hegelciliğine çok yaklaşmıştı ama bir farkla: bu, sözde yenilenmiş Hegelci felsefe (Nasyonal Sosyalizm de dahil olmak üzere) birleştirilme gereksinimi içinde olan gerici bir hareket için bir örtü ideolojisi olarak görülürken Croce —fazlasıyla gerici de olsa— emperyalist bir liberalizmde durmuş ve felsefi olarak faşizmi reddetmiştir. (Diğer ünlü İtalyan Hegelci Gentile, geçici olarak faşizmin "birleşme döneminin" ideologu haline gelmişti.) Croce, Hegel'de "canlı maddeyi" "ölü" maddeden ayırırken ilki ılımlı liberal görünümlü bir usdışıcılıktan başka bir şey değildir; ikincisi ise diyalektik ve nesnellik. Her iki eğilimin de ana içeriği Marxçılığın kanıtlarla çürütülmesidir. Bunda felsefi açıdan önemli olan şey tarihin kökten bir biçimde öznelleştirilmesi ve ondan tüm yasa ve ilkelerin çıkarılmasıdır. Croce, "Tarihsel bir yasa, tarihsel bir kavram sözcüklerin gerçek bir çelişkisidir" der. Başka bir yerde ise tarihin daima şimdinin tarihi olduğunu söyler. Bunda dikkat çekici olan şey yalnızca Almanya'daki Windelband-Rickert eğilimleriyle değil tarihin henüz başlamakta olan usdışılaştırılmasıyla yakın benzerliktir. Bu, aynı zamanda Croce'un gerçek bir diyalektik önermeyi, yani içinde bulunduğumuz zamana (evrimsel bir dizide şimdiye değin varılan en üst evreye) ilişkin algımızın geçmişin daha geri evrelerini anlamanın anahtarını sağlamasını, usdışı bir öznelciliğe ayrıştırma biçimidir. Tarih bir sanata dönüşür — kuşkusuz Croce'un yüklediği anlama göre tek yaratıcılık ve buna uygun bir alırlık organı olma iddiasıyla tamamen biçimsel bir mükemmelliğin sezgiyle birleştiği sanat. Akıl, (sisteme boyun eğmiş) bir ekonomik uygulama alanı ve (benzer biçimde sisteme dahil edilmiş ve güncel gerçeklikten bağımsız olarak algılanan) bir mantık ve doğal bilimler korunağı dışında, insanın toplumsal etkinliğinin her alanından dışlanmıştı. (Windelband ve Rickert arasındaki benzerliği burada da görebiliriz.) Kısacası: Croce, emperyalist dönemin asalaksal öğelerinin çökmüş-kentsoylu kullanımı için usdışıcı bir "sistem"

kurmuştur. Gerici aşırıcılar için bu usdışıcılık Birinci Dünya Savaşından önce bile yetersiz olmaya başlamıştı; Sağ-kanadın Papini adına Croce'a muhalefetini anımsayalım vs. Ama Croce'un liberal-gerici usdışıcılığının İtalya'nın önde gelen ideolojilerinden biri olarak —Almanya'nın tersine— günümüze dek yaşamayı başarması dikkat çekici bir durumdur.

Pragmacılığın savunucuları arasından yalnızca en önemlileri olan William James'i kısaca tartışacağız. Felsefi özünde Pragmacılık, çıkarımlarında kesinlikle ileri gitmeden, Croce'un düşüncesinden çok daha kökten bir biçimde usdışıcıdır. Yalnızca, James'in bir dünya görüşünün usdışıcı yerine-geçenini sunduğu kamuoyu tümüyle farklı doğadaydı. Evet, mevcut felsefe arka planını —James'in polemiksel olarak görevlerini üstlendiği doğrudan tarihsel öncelleri— ele alırsak durum belli benzerlikler sergiliyormuş gibi görünür. Çünkü her iki olguda da aslında açıkça ya da el altından Kantçı ve öznel idealist olan sözde Hegelcilerle uğraşmaktayız. Ancak, tutumları zaten taban tabana zıttı. Croce, İtalya'nın Hegelci (ve Vico'vari) geleneklerini sürdürdüğünü belirtirken —aslında onları usdışıcılığa taşımaktaydı— James, İngilizce konuşulan ülkelerin Hegelci geleneklerine açıkça karşıydı.

Bu açık tartışma Avrupa gelişimiyle çok kapsamlı benzerlik sergiler. Mach ve Avenarius görünürde saldırı oklarını modası geçmekte olan idealizme çevirirken aslında yalnızca felsefi materyalizme gerçek bir meydan okumada bulunuyorlardı; William James de öyle. Materyalizme yönelik gerçek mücadeleyi idealizme karşı yapmacık saldırılarla birleştirmesi, "yeni" felsefesinin sonunda materyalizm ve idealizm yanlış karşısavlarına üstün geleceği varsayımını ve felsefede bir "üçüncü yolun" keşfedildiğinin işaretini beraberinde getirdiğinden James onlara çok yakındı. Bu benzerlik neredeyse tüm temel felsefi konularla ilgili olduğundan Pragmacılığın değerlendirilmesine ilişkin temelleri oluşturması gerekir. Ancak bizim bakış açımızdan James'le Avrupalı akıllar arasındaki farklar da önemlidir. Bunun temel nedeni Machcılığın aslında var

olan ve yalnızca yavaş yavaş ortaya çıkan usdışıcılığın James'de açık bir biçimde var olması ve tam gelişmiş haliyle görünmesidir. Bu, Mach ve Avenarius esas olarak mutlak doğa bilimlerinin epistemolojik bir mantıksal temeli için uğraşır ve dünya görüşü sorunlarıyla ilgili olarak tam bir yansızlık ilan ederken James'in yeni felsefesinin yardımıyla bu sorunlara doğrudan bir yanıt verebilmekten başka bir şey iddia etmemesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla, başlangıçtan itibaren göreli olarak sınırlı skolastik çevrelere hitap etmemiş, günlük yaşamın ve sokaktaki adamın felsefi gereksinimlerini doyurmaya çalışmıştır. Machcılar "düşünce ekonomisini" (*Denkökonomie*) hakikatin epistemolojik ölçütü olarak koyarken James, sade bir biçimde (söz konusu birey için) hakikatle faydayı eşleştirdiğinde görünürde aralarında yalnızca terminolojik bir fark vardır. James bir yandan, Machcı epistemolojinin geçerliliğini tüm yaşamı kapsayacak biçimde genişletiyor ve ona belirgin bir dirimselcilik vurgusu kazandırıyordu. Öte yandan, ona *Denkökonomie* tekniğinin ötesine uzanan daha evrensel bir geçerlilik veriyordu.

Usdışıcılığın diyalektiğe temel yaklaşımı burada da net olarak görünür. Eylemin kuramsal hakikat ölçütünü oluşturması diyalektik materyalizmin temel tezidir. Bilincimizden bağımsız biçimde var olan nesnel gerçekliğin entelektüel kopyasının doğruluğu ya da yanlışlığı ya da ona yaklaşma ölçümüz yalnızca eylemde ve eylem sayesinde doğrulanır. James metafiziksel idealizmin sınırlamalarını, yararsızlığını gördü ve tekrar tekrar buna dikkat çekti (örn. idealizm dünyayı "ezelden beri mükemmel ve eksiksiz olarak" görürken Pragmacılık onu kendi Oluşu içinde kavramaya çalışır.) Yine de hem kuramın hem de eylemin nesnel gerçeklikle tüm ilişkilerini kopardı ve böylelikle diyalektiği öznelci bir usdışıcılığa çevirdi. Ayrıca "sokaktaki Amerikalının" felsefi gereksinimlerini karşılamayı üstlenmesiyle de bunu doğruladı. Günlük iş yaşamında gerçeklik titiz bir biçimde gözlenmelidir — iflasın acısında (bilincin nesnel gerçekliğini ve bağımsızlığını

yadsıyan epistemolojiye karşın). Ancak, yaşamın tüm diğer alanlarında usdışı keyfilik oldukça sınırsız bir egemenliğe sahiptir. James şöyle yazar: "Kendi adına iş dünyası politikacı, asker, ticari ruhla yönetilen insan için fazlasıyla ussaldır... Ama etik ve yaratıcı mizaç için usdışıdır."

Usdışıcılığın çok önemli belirleyici etmenlerinden biri burada açık bir biçim alır. Çünkü gerici kentsoyluluk için usdışıcılığın en önemli görevlerinden biri —bir yandan, onları gerçek uğraşlarında sürekli olarak gerici kentsoylulukla birleştiren ve kendisine köle kılan bir tutumu sürdürürken— insanlara felsefi bir "konfor," tam bir özgürlük görüntüsü, kişisel özerklik, etik ve entelektüel üstünlük yanılsaması sağlamaktır. Schopenhauer ya da Kierkegaard'da olduğu gibi, usdışıcılık felsefesinin "en yüce" çileciliğinin bile altında bu "konfor"un yattığını daha ileride ayrıntılı çözümlemelerle görme şansımız olacak. James, Babbitt gibi insanların felsefi gereksinimlerini karşılayarak bu düşünceyi başarılı, kendini tanıyan Amerikan işadamının saf kinikliğiyle açıklar. Sinclair Lewis'in düzgün bir biçimde gösterdiği gibi Babbitt de hayli kişisel bir sezgi hakkının onaylanmasını ister ve de uygulamada hakikat ve faydanın gerçek bir Amerikalının yaşamında eşanlamlı sözcükler olduğunu o da öğrenir. Entelektüel olarak James'in farkındalığı ve kinikliği kuşkusuz Sinclair Lewis'ın Babitt'inden bir gömlek üstündür. Örneğin James idealizmi reddeder ama felsefi konforu arttırdığından günlük yaşamda yararlı olduğu sürece ona pragmatik bir sahte bağlılık göstermeyi ihmal etmez. İdealizmdeki Mutlak'la ilgili olarak şunları yazar: "Bize ahlâktan uzak bir zaman dilimi sağlar. Her dinsel bakış açısının yaptığı da budur." Ama materyalizmin keskin bir reddini, bilimsel temelli dünya görüşünün sözde bir yalanlamasını içermeseydi entelektüel olarak bu konforun fazla etkisi olmazdı. James, kinik bir biçimde bu görevi hafife de alır. Materyalizme karşı —mantıksal ya da pragmatik olarak— tek bir somut sav aktarmaz; yalnızca, dünyanın kuramsal bir açıklaması olarak Tanrıya inançtan "daha yararlı" hiçbir şey olmadığını belir-

tir. "Eğer dünyanın ilk varoluş nedeninden söz ediyorsak bu nedeni Tanrı olarak adlandırdığımızda tek bir parçacık çıkarmış ya da eklemiş olmayız... Eğer varsa, Tanrı tam da atomların yapabileceği kadar iyi iş çıkarmış ve tam atomlar kadar teşekkür almıştır, daha fazlasını değil." Dolayısıyla Babbitt bilimin çağdaş bir centilmenden beklentilerini çiğnemeden Tanrıya, herhangi bir din ya da mezhebin Tanrısına inanmakta özgürdür.

James'de mit yaratma düşüncesi hiçbir zaman epistemoloji ve etiğinde çok sayıda pragmatik özellik sergileyen Nietzsche'de olduğu gibi açık bir tözlülükle ortaya çıkmaz. Ama aslında James her Babbitt yaratısı için epistemolojik bir mantıksal temel ve hatta ahlâki bir yasa ya da —kişisel kullanımı için— kendisine yararlı görünen mitlerin yaşamın her alanına bir uyarlamasını yaratmıştır; Pragmacılık bunu entelektüel açıdan rahat bir vicdanla yapmasına olanak verir. O halde tüm temelsizliği ve yüzeyselliğiyle Pragmacılık, sınırsız bir gönenç ve güvenlik şeklindeki bakış açısıyla savaş öncesi Amerikanın gereksinim duyduğu felsefelerin deposuydu.

Pragmacılığın, sınıf mücadelesinin daha keskin ve daha ileri biçiminin görüldüğü başka ülkelerde etkinlik kazanması söz konusu olduğunda hızla açığa çıkan şeylerin yalnızca gizli kalmış öğeler olması aksiyomatiktir. Bunun en iyi örneği Bergson'dur. Kuşkusuz kastettiğimiz şey asla Pragmacılığın Bergson'u doğrudan etkilediği değildir; tam tersine burada bir kez daha koşut eğilimleri ele almaktayız ve Bergson'la James'in birbirlerine karşılıklı saygısı öznel açıdan da koşutluğu vurgular. Ortak noktaları nesnel gerçekliğin reddi ve bunun ussal gözlemlenebilirliği, algının yalnızca teknik bir faydaya indirgenmesi ve özünde usdışı olduğuna karar verdikleri hakiki gerçekliğin sezgisel kavrayışına başvurmalarıdır. Temeldeki bu ortak eğilimlerin yanı sıra, nedenleri eserlerini verdikleri farklı toplumlarda ve dolayısıyla da isteyerek ya da istemeyerek edindikleri farklı entelektüel geleneklerde aranması

gereken, önemli vurgu ve boyut farklılıkları vardır. Bir yandan, Bergson çağdaş bilinmezciliği, mitleri James'den daha cesur ve sağlam bir biçimde ve açıkça ilan etmeye kadar geliştirdi. Öte yandan, çok daha özel olarak felsefesi —en azından uluslararası öneme sahip olduğu dönemde— doğa bilimsel görüşlerin bir eleştirisini, onların nesnel gerçeklerden söz etme haklarını ellerinden almayı, toplum yaşamıyla ilgili sorunları çözmeye çahşmaktansa doğa bilimlerinin biyolojik mitlerle felsefi bir yer değiştirmesini amaçlıyordu. Ahlâk ve din üzerine kitabı kariyerinin ancak çok geç bir döneminde yayımlandı ve daha önceki biyolojik mitlerinin sahip olduğu genel etkiyi kazanmaktan uzaktı. Bergsoncu sezgi, dışarıya doğa bilimsel bilginin nesnellik ve doğruluğuna zarar verecek bir eğilim olarak yansıtıldı ve içeriye ise emperyalist dönemde toplum yaşamından kopmuş, yalnız ve asalaksal bir bireyin içebakışı olarak yöneltildi. (Bergson'un en büyük yazınsal etkiyi Proust üzerinde yaratmış olması rastlantı değildir.)

Burada, yalnızca William James'le değil özellikle Bergson'un Alman çağdaşları ve yandaşlarıyla zıtlık oldukça belirgindir. Dilthey'in eşit ölçüde sezgisel "deha vizyonu," Simmel'in ve Gundolf'un sezgisi, Scheler'in "öze yönelik sezgisi" (*Wesensschau*) vs. sosyal yönelimli olmaya yatkındı. (Nietzsche ve Spengler'den söz etmeye bile gerek yok.) Bu gibi olgularda nesnellikten ve ussallıktan uzaklaşma toplumsal ilerlemeye karşı azimli bir duruş olarak hızla ve doğrudan bir biçimde kendini gösterir. Bergson söz konusu olduğunda bu yalnızca dolaylı bir biçimde söz konusuydu. Bu açıdan bakıldığında geç dönem etik-dinsel çalışması, fazlasıyla gerici ve gizemci bir eğilime rağmen yayımlandığı sırada Alman usdışıcılığınm çok gerisinde kalıyordu. Doğal olarak bu, Bergson'un Fransa'daki etkisinin benzer biçimde yönlenmediğini söylemek anlamına gelmez; Sorel'le ilgili olarak birazdan daha ayrıntılı bilgi vereceğiz. Aynı etki, Péguy'ün gerici Katolikliğe dönüşünden De Gaulle'ün şimdik ideolojik temsilcisi Raymond

Aron'un ilk çalışmalarına dek, diğer yazarlar arasında da her zaman görülebilir.

Ancak Bergson'un ana saldırısı doğal bilimsel bilginin nesnelliğine ve bilimsel özelliğine yönelikti. Epistemolojik olarak bakıldığında ussallıkla usdışıcı sezgi arasındaki soyut ve sert çekişme savaş öncesi emperyalizminde Bergson'la doruğa çıktı. Mach'ın hâlâ tümüyle epistemolojik olarak ele aldığı ve James'in öznel mitlerln genel bir uslamlamasına geliştirdiği şeyi Bergson tutarlı bir mitsel ve usdışı dünya resmi olarak sunar. Bu da, Bergson'un gerçekliğin nesnel algılaması iddialarını Mach ya da James kadar şiddetle reddettiği ve tıpkı onlar gibi yalnızca mekanik bir fayda yüklediği doğal bilimlerin sunduğu resmin tersine, devingen ve renkli bir metafiziksel tablo oluşturur. Devinim, canlılık, zaman ve süre dünyası cansız, zayıf, uzaysal boyutta kemikleşmiş bir dünyayla çekişir. Bergson'la birlikte Mach'ın kavrayışın öznel bilincine tamamen bilinmezci başvurusu kökten biçimde usdışıcı sezgiye dayalı bir felsefeye gelişir

Çağdaş usdışıcılığın temel özelliği burada da net olarak ayırt edilebilir durumdadır. Bergson metafizik-mekanik yaklaşımın gerçekliğin diyalektiği karşısındaki yenilgisini —doğal bilimlerin emperyalizm dönemindeki evrensel krizinin nedeni— gerçek diyalektik hareket ve ilke algısıyla kıyaslamadı. Bunu yalnızca diyalektik materyalizm yapabilirdi. Bergon'un başarısı son derece çekici, canlı bir devingenlik dış görünüşünün ardında tutucu, gerici durağanlık saklayan bir dünya resmi icat etmesinde yatar. Durumu tek bir ana sorunla netleştirelim. Bergson, Spencer türü evrimsel kuramlardaki mekanik, can çekişen öğeye meydan okudu ama aynı zamanda edinilmiş özelliklerin biyolojik kalıtımsallığını reddetti. Dolayısıyla, Darwin'in diyalektik bir genişlemesinin gerekli ve yapılabilir hale geldiği her noktada (Michurin ve Lysenko bu sorunu diyalektik materyalizm temelinde aşmıştı) Bergson gerçek evrim kuramının ters yönünde ilerledi. Böylece, onun felsefesi Mach ve Avenarius'un başlattığı ve aynı zamanda emperyalist

dönemde Fransa'da çok önemli taraftarlar bulan doğal bilimleri yok etmeye yönelik uluslararası hareketle birleştirildi. Yalnızca Poincaré ve Duhem'den söz etmek yeterlidir.

Materyalizm ve ateizmin yanı sıra Aydınlanma geleneğinin Almanya'da olduğundan daha derin köklere sahip olduğu Fransa' da bu eğilimler felsefi açıdan özellikle büyük bir önem taşıyordu. Ama göstermiş olduğumuz gibi Bergson, kesinlikle usdışı mitler yaratarak bu eğilimin çok ötesine geçti. Usdışıcı bir dünya resmini savunarak felsefi saldırılarını nesnelliğe ve ussallığa, (bir diğer eski Fransız geleneği olan) akıl egemenliğine yöneltti. Böylelikle, kapitalist yaşamın on yıllardır zaten etkin olan gerici eleştirmenlerine, yani Sağ kanada felsefi bir köşe taşı sağladı — doğal bilimlerin en son buluşlarıyla bir uzlaşma görüntüsü. O zamana dek Fransa'daki gerici ideologların çoğu, saldırılarını çoğunlukla Kraliyetçilik ve papacılık adına gerçekleştirmişti; bu nedenle etkileri katı bir biçimde gerici olmaya yatkın çevrelerle sınırlıydı. Ama Bergson'un felsefesi Üçüncü Cumhuriyetin kapitalist açıdan yozlaşmış gelişiminden hoşnut olmadığı için sosyalist doğrultuda Sola uzanan bir yol aramaya başlamış olan aydınlara da hitap ediyordu. Önde gelen her usdışıcı dirimselci gibi Bergson da onu canlı ve ölü arasında evrensel bir felsefi karşısav biçiminde ele alarak soruna "derinlik ekledi." O henüz bunu dile bile getirmeden önce söz konusu çevreler ölüm kavramıyla kapitalist demokrasinin kastedildiğini ve Bergson'un kendi muhalefetlerine felsefi bir destek sunmakta olduğunu kavradılar. (Gerçeklikte bunun nasıl işlediğini Sorel'le göstermeye çalışacağız.)

Sosyalist karşıtı yasanın yürürlükten kaldırılması sırasında Nietzsche'nin Almanya'da kazandığına benzer bir etkinliği, on dokuzuncu yüzyıl sonuyla yirminci yüzyıl başında gerçekleşen kriz döneminde Fransa'da Bergson kazandı (Dreyfus davası vs.). Bir kez daha, aradaki fark Nietzsche'nin usdışı dirimselciliği gerici, demokrasi karşıtı, sosyalizm karşıtı, emperyalist etkinliğe açık bir celp iken Bergson söz konusu olduğunda bu amaçların açık olarak

değil yalnızca genel felsefi terimlerle ve hatta bir yansızlık kisvesi altında ifade edilmesinde yatar. Ama Bergson'un görünürdeki siyasal yansızlığı ideolojik bir krizin ortasına düşmüş olan entelektüeller üzerinde yalnızca kafa karıştırıcı ve yanıltıcı bir etki yaratmıştı. Onları gerici bir doğrultudan hiç de az olmayan bir biçimde yanılttı ve kafalarını karıştırdı. (Bergson'un bu etkisi en iyi Péguy'ün gelişiminde gözlemlenebilir.) Hitler'in faşistleri tarafından öldürülen komünist Direniş savaşçısı Politzer, Bergsoncu soyutlamanın gerici doğasını aşağıdaki sözcüklerle çok doğru biçimde nitelendirmiştir: "Yaşamla tamamen bütünleşmek, onunla birlikte dalgalanmak yaşam söz konusu olduğunda kayıtsız ve soğuk kalma anlamına gelir: gerçek duygular evrensel duyarlılığın içinde yok olur. Sürede (*durée*) bir Yahudi soykırımı bir devrimle aynı biçimde gerçekleşir: insan süre öğelerini bireysel renkleri içinde anlamaya çalışırken, karmaşık özelliklerinin dinamiklerine hayran kalırken bunlardan birinin soykırım ve diğerinin ise devrim olduğunu gerçekten unutur." Bu noktada, batı Avrupa'nın akıl düşmanlığının en önemli savunucusu Bergson'la bu eğilimin çağdaş dönemdeki Alman figürü Nietzsche arasındaki ilişki açıktır. Ayrıca ülkelerinin farklı gelişimi nedeniyle Bergson'un kendi gerici-usdışıcı dünya resmini oluştururken somutluk ve kararlılık açısından Nietzsche'den zorunlu olarak ne kadar geri kaldığını da görebiliriz.

Bu fark, felsefi geleneklerle ilişkili olarak da ortaya çıkar. Almanya'da Descartes'ın kurduğu akılcılığa karşı saldırıyı başlatan kişi yaşlı Schelling'di. Zamanı gelince göreceğimiz gibi bu saldırı Hitler döneminde tüm ilerici kentsoylu felsefelerin reddedilmesi ve baştan ayağa gerici olanların tümünün azizlik mertebesine yükseltilmesiyle zirveye ulaştı. Bunun tersine, Bergson ve hareketi ilerici felsefecilerin büyük ölçüde tartışmasız bir yeniden yorumu çizgisinde ilerledi. Bergson elbette Olguculara ve hatta Kant'ı eleştirir ve Madam Guyon gibi Fransız gizemcilerine geri döner. Ama o ve yandaşları söz konusu olduğunda büyük Fransız gelenek-

lerinin katı reddi diye bir şey söz konusu değildir. Bu, daha sonraki gelişmeler sırasında bile gerçekleşmez; varoluşçuluğa çok yaklaşan Jean Wahl, Descartes'ın *cogito*'suna Bergson'cu bir benzerlik bularak Bergson'un Descartes'la iç bağlantısını korumaya çalışmıştır: "*Je dure, donc je suis.*" Burada sırasıyla Simmel ve Dilthey'in yaptığı gibi Kant ya da Hegel'i usdışıcı olarak yeniden yorumlamaya çalışan Alman düşünürlerle tam bir paralellik söz konusudur. Fransa'da varoluşçu ekol bile bu evreyi aşmamıştı; o da Kartezyen "ortodoksluğunu" vurgulamıştı.

Bergson'un usdışıcılığı genişletmekte ne kadar ileri gittiğini somut olarak ifade etmek Fransa'da hiçbir saldırgan ideolojik tepkinin var olmadığını söylemek değildir; tam tersine. Tüm emperyalist dönem bununla doluydu (Bourget, Barrés, Maurras vb. anımsayalım.) Ancak Fransız gericiliğinde *felsefi* usdışıcılık Almanya'da olduğundan çok daha az egemendi. Öte yandan, *toplumbiliminde* açık gerici saldırı Almanya topraklarındakinden çok daha keskindi. Alman kapitalizminin geciktirilmiş gelişimi, gerici-Junker, Bismarckçı biçimde ulusal birlik kurulması, kentsoylu savunubilgileri dönemin tipik bir öğretisi olarak Alman toplumbiliminin ancak feodal kalıntıların ideolojisinin güçlü direncinin aşılmasından sonra zorlukla yer bulabildiği anlamına bile geliyordu. İlgili bölümde göreceğimiz gibi Alman toplumbilimi demokrasi eleştirisinde sıklıkla batı Avrupalı düşünce ürünlerini kustu ve onları Alman hedeflerine uygun olarak genişletti.

Kuşkusuz burada batı toplumbilimini özet olarak bile ele alamayız. Toplumbilim, bu yeni kentsoylu bilimin kurucuları tarafından planlanmış olanın üzerinde gelişti — sosyal görüngülerin ekonomik temellerinden özenle ayrılması ve ekonomik sorunların toplumbilimden tamamen ayrı başka bir öğretiye devredilmesi. Bu da kendi içinde savunubilgici bir amacı gerçekleştirdi. Toplumbilimin ekonomiden yoksun bırakılması aynı zamanda tarihten de yoksun kalması demekti: (savunubilgileri yoluyla çarpıtılmış bir biçimde sunulan) kapitalist toplumun ön koşulları,

bundan böyle genel anlamda tüm toplumsal yaşamın "daimi" kategorileri olarak ele alınabilirdi. Yine, bu yöntembilimin doğrudan ya da dolaylı biçimde sosyalizmin ya da herhangi bir devrimin olanaksızlığını kanıtlamaya koyulduğunu söylememize gerek yok. Batı toplumbiliminin neredeyse ölçüsüz konusal zenginliği içinden felsefi gelişmeler için çok önemli olan ikisini seçelim. İşte şimdi ortaya özerk bir bilim, "kitlelerin ruhbilimi" çıkar. Yalın bir özet vermek istersek, bu bilimin önde gelen savunucusu Le Bon onu yalnızca içgüdüsel ve barbarsı olanın ruhbilimi olarak kabul edip bireysel akılların ussal ve uygar doğasının karşısına yerleştirmiştir. Dolayısıyla kitlelerin toplu yaşam üzerindeki etkisi ne kadar büyükse insanoğlunun kültürel evriminin ürünlerine yönelik tehdit o kadar büyüktür. Eğer bu, bilim adına demokrasi ve sosyalizmin defedilmesi için bir çağrı idiyse emperyalist dönemin bir diğer önde gelen toplumbilimcisi Pareto ayını bilimsel öğreti adına rahatlatıcı bir şarkı çalmaya başlamıştı. Bir diğer yalın özet vermek istersek, eğer tüm toplumsal değişimlerin tarihi yalnızca eski bir "seçkin"in yenisiyle yer değiştirmesiyse o zaman kapitalist toplumun "daimi" temelleri toplumbilimsel olarak korunmuş olur ve tamamen yeni türden, sosyalist türden bir toplum sorunu söz konusu olamaz. Daha sonra Mussolini'nin yandaşı olan Alman Robert Michels bu ilkeleri işçi hareketine de uyguladı. Her işçi hareketinin kentsoylulaşmasının toplumbilimsel bir yasa olduğunu kanıtlamak için —doğal olarak hakkında hiçbir şey söylemediği— emperyalist koşullar altındaki bir işçi sınıfı bürokrasisinin kökenleri sorununu sömürdü.

Sorel, batı felsefesi ve toplumbiliminde özel bir konuma sahiptir. Bir keresinde Lenin ondan "ünlü kargaşa savunucusu" olarak söz etti ve oldukça haklıydı. Çünkü yazılarında en çelişkili savlar ve çıkarımlar birbirine geçmiştir. Sorel, entelektüel inançlarında tamamen kentsoylu bir düşünür, tipik bir küçük-kentsoylu entelektüeldi. Hem ekonomik hem de politik olarak Bernstein'ın Marx değerlendirmesini kabul etmişti. Bernstein gibi o da, kaçınılmaz

olarak işçi sınıfı devrimine uzandığından ekonomik büyüme iç diyalektiğini, özellikle de kapitalizminkini reddetti; buna göre —ve yine Bernstein'la aynı çizgide— felsefi bir yöntem olarak diyalektiği de bir yana attı. Onun yerine James'in Pragmacılığını ve hepsinden önemlisi de Bergson'un sezgisini koydu. Çağının kentsoylu toplumbiliminden kitlelerin hareketinin akılkarşıtı özelliği düşüncesini ve aynı zamanda Pareto'nun seçkin kavramını aldı. Genellikle gerici ideologların savlarını benimseyerek ilerlemeyi tipik bir kentsoylu hayali olarak kabul etti.

Sorel, gerçekten usdışıcı entelektüel bir *salto mortale*'yle tüm bu kentsoylu-idealist gerici savlardan "saf" emekçi sınıfı devrimi kuramını, genel grev mitini ve şiddetin emekçi sınıfı tarafından kullanımı mitini geliştirdi. Bu, küçük-kentsoylu ayaklanmanın tipik bir örneğidir. Sorel, kentsoylu kültürden nefret ediyor, onu küçümsüyor ama tek bir somut noktada kendisini onun etkisinden kurtaramıyordu — ki bu da tüm düşünüsünü belirlemişti. Bu nedenle, nefret ve küçümsemesi ifade bulmaya çalışırken sonuç yalnızca tümüyle bilinmeze, saf bir hiçliğe usdışı bir sıçrama olabilirdi. Sorel'in emekçi olarak adlandırdığı şey hiçbir tözü olmayan kentsoylu yaşamının, soyut bir inkarından başka bir şey değildi. Çünkü düşünmeye başladığı anda bunu kentsoylu içerik ve biçimlerde yapmıştı. O halde, burada Bergsoncu sezgi ve *durée réelle* usdışıcılık tamamen umutsuz bir ütopyaya kaymıştı. Bu soyut asılsızlık tam da Sorel'in mit kavramında ifadesini bulur çünkü Sorel tüm politikaları *a priori* bir yana bırakmıştı ve de bireysel direnişin gerçek, somut amaç ve araçlarına tamamen kayıtsızdı. Yarattığı asılsız mitle birlikte usdışıcı sezgi somut sosyal gerçeklikten oldukça uzak durur ve hiçliğe çılgınca bir sıçrayıştan başka bir şey değildir.

Ama Sorel'in emperyalist dönemde belli bir aydın kesimin ilgisini çekmesini açıklayan şey tam da budur. Bu usdışıcılığın, onu söz konusu topluma yönelik herhangi bir gerçek meydan okumadan

saptırarak kapitalist toplumdan duyulan hoşnutsuzluğu arttırmayı başarmasının nedeni buydu. Sorel'in Kraliyetçiliği yalnızca geçici bir evre olabilirdi ama Birinci Dünya Savaşının sonundaki büyük devrimci krizle eşzamanlı olarak Lenin, Mussolini ve Ebert için gösterdiği gayret konusunda aynı şey söylenemez. Politzer'in Bergson'a yönelik olarak dile getirdiği yönsüzlük suçlaması Sorel'de bir duygusal kampanya biçimini alır; ancak yolunu şaşırmışlık özelliği olduğu gibi durur. Sorel'in tümüyle asılsız mit kuramının en azından bir süreliğine Mussolini için önem kazanmaya başlamış olması elbette rastlantı değildir. Kuşkusuz burada Sorel'in kendiliğinden, usdışıcı şaşkınlığı bilinçli bir demagojiye dönüşmüştü. Ama —ve önemlidir ki— dönüşüm, içerik ve yöntemde sağlam bir yeniden yapılandırma olmaksızın gerçekleştirilebilmişti. Sorel'in miti o kadar duygusal, anlamdan o kadar yoksundu ki kolaylıkla demagojik olarak sömürülmüş faşizm mitine dönüşebilirdi. Mussolini şunları yazdı: "Kendimiz için bir mit yarattık. Mit bir inanç, bir tutkudur. Bir gerçeklik olması gerekmez. Bir kamçı ve bir inanç olması ve yiğitlik anlamına gelmesi açısından gerçektir." Bu, katışıksız Sorel'dir ve Pragmacılık epistemolojisi ve Bergsoncu sezgi onda faşist ideolojinin aracı haline gelmiştir.

Ancak, hâlâ tüm canavarlığına rağmen Hitlerciliğin dünya çapında yarattığı dehşete hiçbir zaman ulaşmamış olan bir faşizmden söz etmekteyiz. (Örneğin, Horthy'nin Macaristan'daki faşizminin politik açıdan İtalyan faşizmiyle yakından ilişkili olmasına karşın ideolojisini hâlâ faşizm öncesi evrede olan Almanya'dan almış olması tipik bir örnektir.) Burada da Mussolini'nin Bergson, James ve Sorel'le ideolojik bağlantısı Hitler'le Alman usdışıcılığı arasındaki bağlantıdan çok daha belirsiz ve resmiydi. Ama tüm bu çekincelere rağmen işlerin içinde bulunduğu durum şimdi ve izleyen bölümlerde kamtlamaya çalıştığımız şeyi gösterir: felsefi bir duruş "masum" olamaz. Bergson'un kendi ahlâk

ve tarih felsefesi faşist sonuçlara yol açmadı. Ama insani sorumluluğu açısından bakıldığında, Mussolini'nin Bergson'un felsefesini çarpıtmadan ondan faşist bir ideoloji geliştirebilmiş olmasının yanında bu çok önemsiz kalır. Uygulamada "Nasyonal Sosyalizmin" kişisel beğenilerine uymaması Hitler'in ideolojik habercileri olarak Bergson'u, Spengler ya da Stefan George'dan daha fazla masum kılmaz. Yalnızca özetlemekte olduğumuz birleştirici halkaların varlığı bile her dürüst batılı düşünür için ciddi bir *discite moniti* ("uyarıdan bilme") olmalıdır. Usdışıcılığın her felsefi çalkantısının faşist, saldırgan biçimde gerici bir ideoloji olasılığını nesnel olarak içerdiğini gösterir. Böylesi —görünürde masum— bir olasılığın ne zaman, nerede ve nasıl dehşet verici bir faşist gerçekliğe dönüştüğü felsefi olarak ya da felsefe alanında yanıtlanamaz. Ama bu bağlantıya ilişkin içgörü, düşünen insanın sorumluluk duygusunu köreltmek bir yana onu arttırmalıdır. İnsanın masumiyetle kendini aklaması ve —Croce ya da William James'in adına başvurarak— Alman usdışıcılığının gelişimine soğuk bir küçümsemeyle yukarıdan bakması tehlikeli bir kendini kandırma ve tamamen ikiyüzlülük olur.

Sonuç olarak, çalışmalarımızın Bergson, Sorel ve Mussolini arasındaki entelektüel bağa rağmen Alman usdışıcılığının oynadığı önder rolün sağlam bir biçimde yerinde durduğunu göstermiş olmasını umuyoruz. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Almanya hâlâ usdışıcılığın "klasik" toprağıdır; en çeşitli ve kapsamlı biçimlerde geliştiği, bu nedenle de —tıpkı Marx'ın kapitalizmi incelediği İngiltere gibi— en yararlı biçimde incelenebileceği toprak.

Bu gerçeğin Alman tarihinin en yüz kızartıcı sayfalarını oluşturduğuna inanıyoruz. Almanların bunun üstesinden gelmeleri ve devamını ya da geri dönüşünü engellemeye yönelik güçlü adımlar atmaları için ayrıntılı bir araştırma gerekir. Dürer, Thomas Münzer, Goethe ve Karl Marx'ın ulusu geçmişte o kadar büyük

şeyler başarmış ve gelecek için öylesine umutlar barındırmaktadır ki çok tehlikeli bir geçmiş ve onun zarar verici, tehditkâr mirasıyla acımasız bir yüzleşmeden kaçmasına gerek yoktur. Elinizdeki kitap, bu iki anlamda da —Alman ve uluslararası— bir uyarıyı, düşünen her dürüst insan için bir dersi dile getirmeyi diler.

BUDAPEŞTE, Kasım 1952

BİRİNCİ BÖLÜM

ALMANYA'NIN TARİHSEL GELİŞİMİNİN BAZI ÖZELLİKLERİ

GENEL BİR DEYİŞLE Alman halkının yazgısı, trajedisi, çağdaş kentsoylu gelişim çizgisine çok geç girmesinde yatar. Ama bu, önemli ölçüde bir genellemedir ve tarihsel olarak somutlaştırılması gerekir. Çünkü tarihsel süreçler olağanüstü karmaşık ve çelişkilidir ve ne erken ne de geç bir giriş için *aslında* birinin diğerinden daha iyi olduğu söylenemez. Yapmamız gereken tek şey kentsoylu-demokratik devrimlere bakmaktır. Bir yandan, İngiliz ve Fransız halkları sırasıyla on yedinci ve on sekizinci yüzyıl sonunda kendi kentsoylu-demokratik devrimleri için savaşarak Almanların çok önüne geçmiştir. Ama öte yandan, Rus ulusunun günümüzde Alman ulusunda hâlâ sürmekte olan acı ve çatışmalardan kendisini öylelikle koruyarak kentsoylu-demokratik devrimini bir emekçi devrimine dönüştürmeyi başarması tam da gecikmiş kapitalist gelişiminin bir sonucuydu. Dolayısıyla, sosyo-tarihsel eğilimlerin somut etkileşimini her zaman dikkate almamız gerekir; ama bu çekincelerle birlikte Alman (çağdaş) tarihindeki belirleyici etmenin bu noktada, yani tüm sosyal, politik ve ideolojik sonuçlarıyla kapitalizmin gecikmiş gelişiminde yattığını göreceğiz.

Belli başlı Avrupa halkları çağdaş dönemin başında kendilerinden uluslar oluşturdular. Feodal parçalanmanın yerini almak üzere birleşik ulusal alanlar yarattılar ve buradan tüm halkı saran ve birleştiren bir ulusal ekonomi, tüm sınıf ayrımlarına rağmen birleşik bir ulusal kültür gelişti. Kentsoylu sınıfının gelişiminde ve

onun feodalizmle mücadelesinde, bu birleşmenin yönetsel organı olarak geçici varlık kazanan şey her zaman mutlak monarşiydi.

Almanya farklı, zıt bir doğrultuda ilerlemeye işte bu geçiş döneminde başladı. Bu, hiçbir biçimde Almanya'nın Avrupa'daki genel kapitalist gelişim çizgisinin tüm gerekliliklerinden uzak kalabildiğini ve gerici tarihçilerle, onlardan sonra gelen faşist tarihçilerin iddia ettiği gibi tümüyle benzersiz bir biçimde büyüyerek ulus haline geldiğini söylemek değildir. Genç Marx'ın son derece etkili bir biçimde belirttiği gibi Almanya "bu gelişimin hazlarını, kısmi doyumunu paylaşmadan yalnızca *acılarını* paylaştı." Dahası, bu gözlemine kehanetsi tahminini ekledi: "Bu nedenle günün birinde Almanya kendisini Avrupa'nın özgürlük seviyesine hiç çıkamadan çöküş seviyesine gelmiş olarak bulacaktır."

Kuşkusuz, Ortaçağın sonuyla çağdaş dönemin başlangıcında Almanya'da madencilik, endüstri ve ticaret çokça gelişmişti ama bu gelişme İngiltere, Fransa ya da Hollanda'dakinden daha yavaştı. Engels'in belirttiği gibi o dönemde Alman gelişiminin en önemli dezavantajı farklı bölgeleri birbirine bağlayan ortak ekonomik çıkarların belli başlı uygar batı ülkelerinin farklı bölgelerinde olduğundan daha zayıf olmasıydı. Örneğin, bazı şehirler arasındaki ticari birleşmenin (Hanseatic League) Kuzey ve Baltık denizlerindeki ticari çıkarları, orta ve güney Almanya'daki ticaret merkezlerinin çıkarlarıyla neredeyse tamamen ilgisizdi. Bu koşullarda, Amerika'nın keşfinden ve Hindistan'a deniz yolunun açılmasından sonra ticari geçitlerin yön değiştirmesinin ve malların Almanya'dan transit geçişinden vazgeçilmesinin etkilerinin çok kötü olması kaçınılmazdı. Burada da sınıf mücadelelerinin dinsel sloganlarla, sürmesine karşın batı Avrupa kapitalizme, kentsoylu toplumun ekonomik olarak desteklenmesine ve ideolojik evrimine giden yolda sağlam bir biçimde ilerlemekteydi. Ama tam da bu noktada Almanya ortaçağdan modern çağa geçişle ilişkili tüm sefaleti korumaktaydı. Aslında Almanya'da bunun sonucu olan tepkinin saplanıp kaldığı sefalet, ülkenin bu geçişin toplumsal

içeriğinden soğurduğu öğelerle daha da arttı. Bunun nedenleri büyük feodal bölgelerin (kentsoylu sınıfı desteklemeden) bir mutlakıyetçiliğe dönmesi ve köylü sınıfı sömürüsünün eni konu artmış biçimleriydi. Çünkü köylü sömürüsü batıda olduğu gibi Almanya' da da bir serseriler sınıfı, toplumsal olarak kökünden koparılmış geniş bir yaşamlar katmanı yaratırken bunlar —hiçbir üretim olmadığından— emekçi sınıf öncesi avamların gelişimine izin veremezdi. Kökünden koparılmış olanlar bir *lumpenproletariat,* paralı askerlik ve eşkıyalık için bir hammadde olarak kaldılar.

Tüm bu etmenler on altıncı yüzyılın başından itibaren Almanya'da büyük sınıf mücadelelerinin batıda olduğundan tümüyle farklı bir özellik taşıdığı ve hepsinden önemlisi oldukça farklı sonuçlar yarattığı anlamına geliyordu. İdeolojik olarak bu, insancı hareketin Almanya'da bir ulus bilincinin doğmasına başka yerdekilerden çok daha az katkıda bulunduğunu söylemekle eşanlamlıdır. Resmi ya da yazılı, tek tip, ulusal bir dilin gelişimine de çok daha az etkisi olmuştur. Geçiş döneminin dinsel-ideolojik hareketinin laik insancılık karşısında yalnızca bu ülkede üstünlük kazanması ve —fazlasıyla önemli bir nokta— bunu toplumsal olarak en geri biçimiyle yapması Almanya'nın o sıralardaki durumuna özgüdür. Çünkü Reformasyonun kökenlerinin kapitalizminkiyle yakından bağlı olması yalnızca Marxçılar arasında değil —Max Weber ve Troeltsch'den beri— kentsoylu toplumbilimde de neredeyse sıradan bir şeydir. Ama Reformasyon Batılı, Calvinci biçimiyle İngiltere'de Hollanda'da ilk büyük kentsoylu-devrimler için bir sancak sağladı; bu, gelişmekte olan kapitalizmin ilk döneminde egemen ideoloji haline geldi. Öte yandan, Almanya'da ön plana çıkan Luthercilik, *Kleinstaat* mutlakıyetçiliğine boyun eğmenin dinsel bir tecellisini sağladı ve de Almanya'nın ekonomik, sosyal ve kültürel geri kalmışlığı için tinsel bir arka plan, ahlâki bir temel yarattı.

Doğal olarak, bu ideolojik gelişim yalnızca gelecek yüzyıllarda ülkenin yaşam biçimini ve hangi doğrultuda gelişeceğini belirleyen

sınıf mücadelelerinin bir yansımasıdır. 1525'deki Köylü Savaşında zirvesine ulaşan çatışmalardan söz ediyoruz. Bu devrimin ve daha da önemlisi onun bastırılmasının Almanya'nın yazgısındaki önemi, işlerin biraz önce tartışmış olduğumuz ekonomik durumunu yeni bir ışık altında gösterir. Ortaçağın sonlarındaki tüm belli başlı köylü ayaklanmaları iki yönlü hareketlerdi. Bir yandan, hâlâ feodal değerlerin boyunduruğu altında olan ve kapitalist üretim güçlerinin serbest kalmasının bir sonucu olarak ekonomik düzlemde sonsuza dek yitirilmiş olan "altın çağ" geçiş dönemindeki konumlarını tekrar kazanmaya çalışan, geri çekilme halindeki bir köylü sınıfının savunmaya dayalı mücadelesi söz konusuydu. Öte yandan da, içkin kentsoylu-demokratik devriminin öyle ya da böyle acemi, öncü eylemleri vardı. Betimlemiş olduğumuz şekliyle Almanya'nın özel durumu iki şeyi içeriyordu. Bu, köylü ayaklanmalarının her iki yanının da Köylü Savaşlarında aksi durumda olduğundan daha fazla dikkat çektiği (ilerici öğeyi vurgulamak için size Wendel Hippler'in Reich için reform programını ve Thomas Münzer yönetiminde avam hareketini öneririm.) ve aynı zamanda bu savaşın yitirilmesinin onarılması imkansız sonuçlara neden olduğu anlamına geliyordu. Kaiser'in yapamadığı şeyi köylü devrimi başarmaya çalıştı: Almanya'nın birleştirilmesi ve giderek pekişen feodal-mutlakıyetçi merkezkaç eğilimlerin ortadan kaldırılması. Bu güçlerin köylü yenilgisinden kuvvet alması kaçınılmazdı. Çağdaşlaştırılmış bir feodalizm tamamen feodal olan bir parçalanmanın yerini aldı: sınıf mücadelelerinin galipleri ve vurguncuları olarak küçük prenslikler Almanya'nın bölünmüş durumunu sağlamlaştırdılar. Böylece de, tıpkı başka nedenlerle İtalya'nın olduğu gibi, Almanya ilk güçlü devrimci dalganın (Reformasyon ve Köylü Savaşı) bastırılmasının bir sonucu olarak küçük, biçimsel olarak bağımsız eyaletlerden oluşan erksiz bir yapı haline geldi. Böylece, artık yeni ortaya çıkmakta olan kapitalist dünyanın, büyük mutlak monarşilerin politikalarının hedefiydi. Alman halkının yazgısını güçlü ulus devletleri (İspanya, Fransa, İngiltere), Avusturya'da Habsburg hanedanı,

İsveç gibi geçici büyük güçler ve aynı zamanda on sekizinci yüzyıldan Çarlık Rusya'sı belirleyecekti. Onların politik piyonları olan Almanya aynı zamanda elverişli bir sömürü nesnesi de olduğundan bu ülkeler onun ulusal bölünmüşlüğünün gelecek yıllarda da korunmasının yolunu buldular.

Almanya, belli başlı Avrupa güçlerinin çatışan çıkarlarının savaş alanı ve kurbanı haline gelmekle politiğin yanı sıra ekonomik ve kültürel olarak da iflas etti. Bu genel bozulma yalnızca ülkenin evrensel olarak yoksullaşması ve yıkılmasında, hem kültürel hem de endüstriyel üretimin geriye dönük gidişatında ve bir zamanlar büyüme halinde olan kentlerin gerilemesinde vs. değil tüm Alman halkının kültürel fizyonomisinde de dışa vuruluyordu. On altı ve on yedinci yüzyılların büyük ekonomik ve kültürel yükselişlerinden hiçbir pay almadı; yani ortaya çıkmakta olan kentsoylu aydın sınıfı da dahil olmak üzere halk kitleleri belli başlı uygar ülkelerin gelişiminin çok gerisinde kaldı. Bunun nedenleri öncelikle maddiydi. Ama aynı zamanda Alman gelişiminin belli ideolojik özelliklerince de belirleniyorlardı. İlk olarak, İngiltere ya da Fransa' yla karşılaştırıldığında küçük Alman dükalıklarında yaşamla ilgili olarak inanılmaz bir küçümseyicilik, dar görüşlülük ve öngörüsüzlük söz konusuydu. İkinci ve bununla yakından bağlantılı olarak vatandaşların hükümdara ve onun bürokratik düzeneğine bağlılıkları çok daha fazla ve daha somuttu; ayrıca ideolojik olarak düşman ya da eleştirel bir tutum için gerekli olan zemin başka yerde olduğundan çok daha kısıtlıydı. Bir diğer nokta da Lutherciliğin (ve daha sonra Pietizmin) dış itaatkarhğı bir iç uysallığa dönüştürerek ve böylece Engels'in "kölece" olarak adlandırdığı kaybeden zihniyetini besleyerek bu alanı öznel anlamda da daraltmış olmasıdır. Kuşkusuz burada iki yanlı bir etki sergilenmekteydi ama karşı çıkış alanını hem nesnel hem de öznel olarak durmaksızın daraltan bir etkiydi bu. Bu durumda Almanlar'ın (birleşmiş bir Almanya için henüz gerçekleşmemiş) mutlak

monarşiyle yönetimi, daha ileri evrelerindeki kapitalizme uygun daha üst düzey bir politik biçimle değiştirmeyi amaçlayan kentsoylu devrimci hareketlerle işi olamazdı. Rakip güçlerin yapay bir biçimde varlıklarını koruduğu küçük eyaletler yalnızca bu güçlerin uşağı olarak var olabilirdi. Dış görünüşte model aldıklarına benzemek için ancak çalışan sınıfın en acımasız ve giderek kötüleyen bir biçimde sömürülmesi sayesinde varlıklarını koruyabilirlerdi.

Doğal olarak, böyle bir ülkeden zengin, bağımsız ve güçlü bir kentsoyluluk ve ona uygun ilerici devrimci bir aydın sınıfı gelişmeyecekti. Kentsoylu ve küçük-kentsoylu sınıflar ekonomik olarak saraylara batı Avrupa'daki herhangi bir yerde olduğundan daha fazla bağımlıydı. Bu nedenle de o sıralarda Avrupa ülkelerinde bulunamayacak olan bir kölelik, adi, kötü ve sefil bir ruh orada gelişti. Doğmakta olan çağdaş dönemin devrimlerinde en önemli itici gücünü oluşturan —feodal sınıflar hiyerarşisi dışındaki— avam gruplaşmalar durgun ekonomik gelişim nedeniyle Almanya'da ya çok azdı ya da hiç görülmüyordu. Köylü Savaşında Münzer yönetiminde önemli bir rol oynamışlardı; şimdi ise var oldukları ender yerlerde *lumpenproletariat*'a meyleden kölemsi ve rüşvetçi bir toplumsal katman oluşturuyorlardı. Elbette, on altıncı yüzyıl başında Almanya'nın kentsoylu devrimi çağdaş yazılı dilde ulusal bir kültür için ideolojik bir temel yaratmıştı. Ama bu köklü ulusal utanç döneminde horlanıp, ilkelleştirilerek bu temel de gerilemeye uğratıldı.

Ekonomik iyileşme on sekizinci yüzyıla, özellikle de onun ikinci yarısına dek gerçekleşmedi ve kentsoylu sınıfının ekonomik ve kültürel güçlenmesiyle yan yana ilerledi. Ancak, kentsoyluluk ulusal birliğin önündeki engelleri kaldırmak ve hattâ bu soruyu ciddi politik terimlerle seslendirmek için bile hâlâ çok zayıftı. Ama geri kalmışlık genel olarak sezilmeye başlamıştı, ulusal bir duygu uyanıyordu ve yerel ölçekte de olsa bu temele dayalı belli programlarla politik birleşmelerin gerçekleşmesi şansı bulunmamasına karşın ulusal birlik özlemi giderek büyüyordu. Yine de ekonomik

kentsoylulaşma gerekliliği feodal mutlakıyetçi küçük eyaletlerde giderek daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmaktaydı. Engels'in Almanya'daki statükonun toplumsal damgasını gördüğü o sınıf uzlaşması, 1840'lar kadar geç bir dönemde —ilkinin önderliğiyle— soylulukla küçük-kentsoyluluk arasında şekillenmeye başlamıştı. Bu uzlaşma Avrupa'daki herhangi bir yerde olduğu gibi burada da feodalizmin çöküşünün, kentsoyluluğun politik güç mücadelesinin geçiş biçimi haline gelen bürokratikleşme şeklindeydi. Evet, Almanya'nın bu çoğunlukla çaresiz küçük eyaletlere bölünme süreci çok mütevazı biçimler almıştı ve soylulukla küçük kentsoyluluk arasındaki uzlaşmanın özü, ilkinin daha üst düzey ve ikincisinin daha alt düzey bürokratik görevleri üstlenmeleriydi. Ama toplumsal ve politik yaşamın bu kötü ve geri kalmış biçimlerine rağmen Alman orta sınıfı en azından ideolojik anlamda güç mücadelesi için silahlanmaya başlıyordu. Batıdaki ilerici hareketlerden koparıldıktan sonra İngiliz ve Fransız Aydınlanmasıyla temaslar kuruyor, onu özümsüyor ve hatta kendi isteğiyle kısmen güçlendiriyordu.

Almanya, Fransız ve Napoleon devrimleri dönemlerini bu şekilde geçirmişti. Politik açıdan bakıldığında Alman halkı hâlâ rakip güç bloklarının hedefiydi; Fransa'da ortaya çıkmakta olan çağdaş kentsoylu dünya ve feodal mutlakıyetçi orta ve doğu Avrupa güçleri İngilizlerin desteğiyle onu hedef alıyorlardı. Dönemin önemli olayları, ulusal birlik alevlerini eskisinden daha da güçlü bir biçimde körükleyerek kentsoylu sınıf bilincinin gelişim ve büyümesini önemli ölçüde hızlandırdı. Ancak, aynı zamanda bölünmenin politik açıdan vahim olan sonuçları da eskisinden daha keskin bir biçimde ortaya çıkmaktaydı. Nesnel olmak gerekirse, Almanya'da hâlâ birleşik bir ulusal politika yoktu. Yenilikçi kentsoylu entelektüellerin büyük kesimi Fransız Devrimini heyecanla karşıladı (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin vb.). Goethe'nin gezi notları gibi o döneme ait belgeler bu heyecanın hiçbir biçimde orta sınıfın ünlü üst düzey akıllarıyla sınırlı olmadığını, o sınıfın daha geniş kesimlerinde de köklendiğini gös-

terir. Bununla birlikte, demokratik devrimci hareketin daha gelişmiş durumdaki batı Almanya'da bile yayılması olanaksızdı. Mainz, Fransız Cumhuriyetine katılmasına rağmen tamamen yalnız kaldı ve Avusturya-Prusya ordusunun elinde çöküşü Almanya'nın diğer bölgelerinde hiçbir yankı uyandırmadı. Mainz ayaklanmasının lideri, önemli bilgin ve insancı (hümanist) Georg Forster unutulmuş ve ihmal edilmiş olarak Paris'te sürgünde öldü.

Napoleon döneminde bu bölünme daha geniş ölçekte yinelendi. Napoleon, batı ve güney Almanya'da, kısmen de orta Almanya'da (Saksonya) destekçiler ve müttefikler bulmayı başardı. Bu ittifakın —*Rheinbund*— yalnızca, feodalizmin çöküşünün en azından kendisini destekleyen eyaletlerde başlaması halinde yaşam şansı bulabileceğinin pekâlâ farkındaydı. Bu, Rhinelands'da büyük ölçüde ve *Rheinbund*'un diğer eyaletlerinde ise az ya da çok gerçekleşti. Treitschke gibi gerici, şoven bir tarihçi bile Rhineland'la ilgili şu gözlemleri dile getirmek zorunda kalmıştı: "Eski düzen iz bırakmadan yok olmuştu, onu yeniden kurma şansı istenmiyordu; kısa bir süre sonra *Kleinstaat* döneminin anıları bile uçup gitti. Yeni doğmakta olan Rhineland kuşağının kalplerinde gerçekten canlı bir anı olan tarih ancak Fransız saldırılarıyla başladı."

Ama Napoleon'un gücü tüm Almanya'yı Fransız imparatorluğuna benzer bir bağımlılığa sokmaya yetmediğinden ülkenin bölünmesi sonuçta yalnızca daha da derin ve daha güçlü bir hal almıştı. Napoleon yönetimi geniş halk kesimleri tarafından baskıcı bir yabancı egemenliği olarak duyumsandı. Onu yenmek için, özellikle Prusya'da, sözde özgürlük savaşlarında zirveye çıkan ulusal bir halk hareketi başladı.

Almanya'nın politik bölünmesi onun ideolojik dağınıklığına uygundu. Başta Goethe ve Hegel olmak üzere çağın önde gelen ilerici düşünürleri Almanya'nın Napoleoncu bir birleşmesine ve feodalizm kalıntılarının Fransa'dan gerçekleştirilecek bir tasfiyesine sıcak bakıyordu. Bu görüşün şüpheli iç doğasına uygun olarak

söz konusu düşünürlerde ulus kavramı, en iyi *Aklın Görüngübilimi*'nde görüleceği gibi, giderek önemini yitirdi ve salt kültürel bir düşünceye indi.

Ama Fransa boyunduruğundan kurtulmak ve Avusturya ve Rusya'nın müttefikliğiyle bir Prusya ayaklanması sayesinde Alman ulusu kurmak için çalışan özgürlük savaşlarının politik ve askeri liderlerinin düşünceleri de en az bu kadar çelişki doluydu. Stein, Scharnhorst ve Gneisenau gibi kişiler Fransız Devriminin toplumsal ve askeri yararlarını göstermek istediler çünkü yalnızca bu çizgilerde örgütlenmiş bir ordunun Napoleon'la başa çıkabileceğini açık olarak görüyorlardı. Ama yalnızca bunu bir devrim gerçekleştirmeden başarmayı istemekle kalmadılar. Aynı zamanda birbirini izleyen uzlaşmalar sayesinde —onlar tarafından ıslah edilmiş bir Prusya da olsa— Prusya'nın, feodal kalıntılara ve hem ekonomik hem de ideolojik olarak kalıntıları temsil eden sınıflara ayak uydurmasını da istediler. Almanya'nın mevcut geri kalmışlığına bu teslimiyet onlar için kaçınılmaz bir şeydi ama aynı zamanda sürecin temsilcileri onu ideolojik olarak yücelttiler. Uzlaşmanın sonuçlarından biri ulusal kurtuluş ve birlik özleminin sıklıkla dar bir şovenizme, kör ve sığ bir Frankofobiye dönüşmesiydi; ayrıca, artık harekete geçmiş olan kitleler arasında gerçek bir kurtuluş ideolojisi yaratmayı da başaramadı. Napoleon karşıtı mücadeleyi Fransız Devriminden önce var olan koşulların tam anlamıyla yeniden kurulması mücadelesi olarak yorumlayan gerici Romantizm çevreleriyle ittifaktan hiç çekinilmemesi bunu gösteriyordu. Doğaldır ki, politik ve toplumsal anlamda ulusal hareketin siyasi ve askeri liderlerinin çoğundan daha köktenci olmasına karşın bu eğilimin felsefecisi olan Fichte'de de —daha sonraki yıllarda— bu türden çelişkiler görünür haldeydi.

O halde, Alman halkının tinsel ve politik liderliğinin kendi içinde köklü bir kopukluk ve ulusal birlik seferberliğinin amaçları ve yöntemleriyle ilgili olarak yaygın bir ideolojik karmaşa söz konusuydu. Yine de tüm bunlara rağmen ulusal birlik, bu dönemde

Alman halkının önemli kesimlerini kapsayan kitle hareketi tarafından —Köylü Savaşından beri ilk kez— arzulanan bir hedef haline geldi. Bunun üzerine ulusal birlik konusu (ilk kez Lenin'in net olarak formüle ettiği gibi) Alman kentsoylu devriminin ana sorunu lialine geldi.

On dokuzuncu yüzyıl Almanya tarihini incelersek Lenin'in gözleminin her evrede doğru ve geçerli olduğuna ikna oluruz. Ulusal birlik mücadelesi gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının politik ve ideolojik gelişimine egemen olmuştur. Bu sorunun sonunda çözümleniş biçimi 1850'lerden günümüze dek tüm Alman entelektüel yaşamı üzerinde izini bırakmıştır.

Bunun altında Almanya'nın gelişiminin temel benzersizliği yatar ve her şeyin, etrafında çözüm bulduğu bu eksenin onun gecikmiş kapitalist gelişiminin sonucundan başka bir şey olmadığı kolayca görülebilir. Diğer belli başlı batılı uluslar, özellikle de İngiltere ve Fransa mutlak bir monarşi yönetiminde ulusal birliğe zaten ulaşmıştı yani, onlar söz konusu olduğunda ulusal birlik, kentsoylu ve feodal yaşam arasındaki sınıf çatışmalarının ilk ürünlerinden biriydi. Öte yandan, Almanya'da kentsoylu devrim ilk olarak ulusal birlik için savaşacak ve onun köşe taşlarını döşeyecekti. (Yalnızca İtalya benzer bir gelişim yaşamıştı; dahası, iki ülke arasındaki tüm tarihsel farklılıklara rağmen bu gelişimin entelektüel sonuçları çok yakın geçmişte önemli yankılar yaratmış olan bir benzerlik gösteriyordu.) Şu anda ayrıntılarına giremeyeceğimiz belli tarihsel koşullar Rusya'da bir mutlak monarşi yönetiminde ulusal birliğin gerçekleşmesini de söylüyordu. Dahası, bu ülkede devrimci hareketin gelişimi yani, Rus Devrimi de bu koşullar altında doğacak olan tüm sonuçları, Almanya'da geçerli olanlardan temelde farklı sonuçları gösteriyordu.

Dolayısıyla, ulusal birliğin mutlak monarşi altında daha önceki sınıf mücadelelerinin ürünü olduğu ülkelerde kentsoylu demokratik devrimin görevi *yalnızca* bu işi tamamlamaktan, ulusal Devleti mevcut feodal ve mutlakıyetçi bürokratik kalıntılardan arındırmak-

tan ve de onu kentsoylu toplumun amaçları safına çekmekten oluşur. Bu, İngiltere'de eski ulusal kurumların yavaş yavaş yeniden yapılandırılması ve Fransa'da Devlet düzeneğinin bürokratik-feodal niteliğinin devrimci bir değişimi yoluyla gerçekleştirildi. Doğal olarak, burada gerici dönemlere ciddi geri dönüşler olmuştu ama ulusal birlik duygusunun zedelenmesi ya da tehlikeye girmesi söz konusu değildi. Kentsoylu demokratik devrimlere ulusal birliğin kurulması, onun çağdaş kentsoylu toplumun gerekliliklerine uyarlanması gibi avantajları miras bırakan bu temeli döşemiş olan şey yüzyıllar süren sınıf mücadeleleriydi. Söz konusu avantajlar feodalizmin ekonomik ve toplumsal kurumlarına karşı devrimci mücadeleyle organik ve verimli bir bağ kurulabilmesini sağlıyordu (Fransa ve Rusya'da kentsoylu devrimin çekirdeği olarak köylü sorunu).

Farklı olarak biçimlenmiş kentsoylu demokratik devrim temel sorununun Almanya'da bir dizi elverişsiz koşullar yarattığı kolayca görülebilir. Devrimin, yavaş yavaş altının oyulması ve yıkılması örneğin Fransa'da, yüzlerce yıllık sınıf mücadelelerine mal olmuş olan kurumları bir darbede paramparça etmesi gerekiyordu. İngiltere ya da Rusya'da yüzyıllardır süren bir gelişimin ürünleri olan ana ulusal kurum ve yapıları bir anda yaratmalıydı.

Ama nesnel görevi daha da çözülmez hale getiren tek şey bu değildi. Ana devrimci önerme de farklı sınıfların soruna yaklaşımlarını olumsuz bir biçimde etkilemiş ve kentsoylu demokratik devrimin kökten biçimde uygulanmasını engelleyen kümeler yaratmıştı. En önemli etmenlerin içinden yalnızca birkaç tanesini seçeceğiz. Hepsinden önemlisi, feodal kalıntılarla (soyluluğun yanı sıra monarşi ve düzeneği) kentsoylu sınıf arasındaki keskin karşısavın çok çeşitli biçimlerde bulanıklaşması söz konusuydu çünkü kapitalizm ne kadar güçlü biçimde gelişirse, feodalizmin kalıntılarını korumakla ilgilenen sınıflar için bile, ulusal birliği —yani, ulusal birliğin kendi versiyonlarını— gerçekleştirme

gereksinimi o kadar büyük olacaktı. En iyi örnek olarak Prusya'nın ulusal birliğin yaratılmasındaki rolünü ele alalım. Nesnel olarak, Prusya'nın özel yapısı gerçek bir ulusal birlik için her zaman en büyük engeldi ama yine de bu birlik Prusyalı süngülerle elde edildi. Ulusal birliğe Prusyalı militan gücün yardımıyla mı yoksa onu ezerek mi ulaşılacağı sorusu kurtuluş savaşlarından Alman İmparatorluğunun kuruluşuna dek sürekli olarak kentsoylu devrimcilerin kafasını karıştırdı ve onları yanılttı. Almanya'nın demokratik gelişimi açısından bakıldığında tartışmasız olarak ikinci yol öğütlenebilirdi. Ama Alman orta sınıfının önemli kesimi için, özellikle de Prusya'da, sınıf uzlaşmasının uygun bir yolu, kentsoylu demokratik devrimin aşırı avam sonuçlarından bir kaçış ve dolayısıyla da yeni Devlette politik egemenlikten vazgeçme temelinde de olsa ekonomik hedeflerine devrim olmadan da ulaşma olasılığı vardı.

Ama eşit ölçüde elverişsiz koşullar kentsoylu kamp içinde de geçerliydi. Devrimin ana konusu ulusal birlikti ve bu, her zaman sınıf uzlaşmalarına eğilimli olan üst orta sınıfın egemenliğini destekledi. Bu, onun on sekizinci yüzyıl Fransa'sı ve on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sından daha az tehdit altında olduğu anlamına geliyordu. Küçük-kentsoylu ve avam kitlelerini üst orta sınıfın uzlaşma amaçlarına karşı harekete geçirmek Almanya'da çok daha zordu. Bunun birincil nedeni kentsoylu devrimin ulusal birlik şeklindeki baş konusunun avam kitlelerde, örneğin, farklı sınıflar arasındaki ekonomik zıtlığın kıyaslanmayacak ölçüde daha belirgin ve dolayısıyla da avam kitlelerin gözüne daha hızlı çarpar biçimde olduğu köylü sorununun gerektirdiğinden, çok daha fazla gelişmiş bir farkındalık ve uyanıklık gerektirmesiydi. Bu görünürde tamamen politik doğa nedeniyle ulusal birlik konusu sorunu çözmenin çeşitli olasılıklarında gizli kalan acil ve doğrudan kavranabilir ekonomik sorunları sıklıkla gözlerden sakladı. Çünkü burada devrimci yurtseverliğin karşı-devrimci şovenizme dönüşmesi diğer kentsoylu demokratik ayaklanmalarda olduğundan daha kolaydı

— özellikle de sınıf uzlaşmasına yönelik üst orta sınıf eğilimleri ve 1848'den sonra doğan Bismarckçı Bonapartizm bilinçli olarak bu yöne saparken. Ama kitleler için ulusal birliğin gerçekleşmesinden *önce* bu türden manevralara ilişkin net bir görüş sahibi olmak bunun yüzyıllardır kesin kabul edildiği devletlerde olduğundan daha zordu. Bu, gizleyici eğilim ulusal birlik mücadelesinin —Almanya'yı oluşturan devletler birleşmeye geçmediği sürece (ve doğal olarak bu, sürecin başlangıcı değil sonuydu)— bir dış ilişkiler sorunu şeklini almasında nesnel bir biçim kazandı. Söz konusu biçim devletlerin karşılıklı ilişkilerinde "dış" politikasını ve Almanya'nın o ana kadarki gelişiminin bir sonucu olarak onun iç işlerine karışma olarak kabul edilen büyük dış güçlerle ilintili dış politikalarını içeriyordu. Bu da, zaman zaman demokratik devrimci görüşlü olanlar da dahil olmak üzere, kitleleri bu "dış politika" kararlarından uzak tutmak ve onları kör bir şovenliğe (1870'in Frankofobisi) sürüklemek için görünürde akla yakın bahaneler sağlıyordu.

Ek olarak bu durum kentsoylu devrimlerin diğer ana sorunları için gerekli olandan çok daha büyük bir içgörüyü karmaşık dış politika ilişkileri için gerektiriyordu. Doğal olarak, demokratik devrimler söz konusu olduğu sürece iç ve dış işler arasında bir bağlantı vardır. Ama örneğin, Fransız devriminde Sarayın feodal mutlakıyetçi yabancı dış güçlerle çevirdiği entrikaların devrimi tehlikeye soktuğu içgörüsünün avam kitlelerde oluşması, 1848 devrimi sırasında ulusal birlikle dış politika arasındaki gerçek ilişkinin Alman kitleler tarafından anlaşılmasından çok daha kolaydı. Hepsinden önemlisi Marx'ın *Neue Rheinische Zeitung*'da büyük bir açıklıkla söylediği gibi Çarlık Rusya'sına karşı devrimci bir savaşın ulusal birliğin sağlanması için zorunlu olacağını görmek Alman kitleler için zordu. Bu güçlüğün yanı sıra —sınıf uzlaşmaları ve demokratik devrime bir ihanet söz konusu olduğunda var olan da dahil olmak üzere— ona eşlik eden üst orta sınıf egemenliği her-

hangi bir kentsoylu devrimi bekleyen tehlikeyle, yani ulusal kurtuluş savaşlarının fetih savaşlarına dönüşmesinin daha içkin ve başka türden kentsoylu devrimlerde olduğundan daha büyük iç sorunlarla dolu olması tehlikesiyle, daha da güçlenmişti.

Tüm bu nedenlerle şovenist propaganda Almanya'daki kitleleri diğer ülkelerde olduğundan çok daha hızlı ve şiddetli biçimde etkiledi. Haklı ve devrimci bir ulusal heyecanın hızla gerici şovenizme dönmesi bir yandan kitlelerin üst orta sınıf ve monarşi yanlısı Junkerciler tarafından kandırılmasını kolaylaştırdı. Diğer yandan da demokratik devrim en önemli müttefiklerinden yoksun kaldı. Böylece, avam kitleler —yine, *Neue Rheinische Zeitung*'dan zamanında ve yerinde uyarılara rağmen— buna bir son vermeyi ve Polonyalıları devrimci Almanya'nın doğal müttefikliğinden, hem Alman hem de uluslararası ölçekte gerici güçlere karşı seferberlikte gerçek ortaklara dönüştürmeyi başaramazken 1848'de Alman kentsoyluları gerici şovenist bir ruhla Polonya sorununu sömürmeyi başarmıştı.

Bu aleyhte koşulları, güncel konunun kentsoylu-demokratik devrim olduğu sırada Almanya'nın kendisini içinde bulduğu ulusal olarak bölünmüş durum yaratmıştı. Devrimin öznel etmeni söz konusu sürece politik bir hazırlık olmaksızın devrime başlamak kentsoylu, küçük-kentsoylu, avam kitleler ve emekçi sınıfı için bir dezavantajdı. Küçük eyaletlere bölünme, halkın alt kesimlerinin devrimci-demokratik eğitiminin yanı sıra avam kitleler arasında devrimci demokratik geleneklerin gelişimi için de büyük bir talihsizlikti. Biricik politik deneyimleri yalnızca *Kleinstaaten* sınırları içinde küçük ve önemsiz yerel mücadelelerden oluşuyordu. Soyut bir biçimde bu mücadelelerin üstüne çıkarılan ortak ulusal çıkarlar böylece kolaylıkla klişelere dönebilirdi. Önde gelen kentsoylu ideologların gerçekleştirdiği, en kaba biçimiyle Frankfurt Ulusal Kongresinde ifade bulan bu klişeleştirme —bilinçli ya da bilinçdışı biçimde, isteyerek ya da istemeyerek— kolayca gerici kanallara yöneltilebilirdi.

Bu durumu daha da kötüleştirmeye yardımcı olan bir şey de on dokuzuncu yüzyıl başında güney Alman dukalıklarının ülkenin politik-demokratik hareketinin merkezini oluşturmasıydı; dolayısıyla bu küçük hesapçılıktan, işe yaramazlıktan, klişecilikten en fazla zarar görenler demokratik eğilimler oluyordu. Almanya'nın ekonomik ve toplumsal olarak en gelişmiş bölgesi olan Rhinelands'in Prusya'ya ait olduğu doğrudur ama onlar Prusya içinde bir tür ayrıcalıklı bölge oluşturuyordu. Politik karar merkezi, sarayın ve küçük kentsoyluluğun Berlin'i olmaktan çok uzaktılar. Napoleon rejimi burada feodalizm artıklarını ortadan kaldırdığından gerçek Prusya'nın geri kalmış, hâlâ belirgin biçimde feodal bölgelerinden oldukça farklı, acil çıkarları vardı.

Böylece elverişsiz koşullara taktik bir hesap eklendi. Ulusal bölünmenin bir sonucu olarak kentsoylu-demokratik devrim on sekizinci yüzyılda Paris'in oluşturduğuna benzer, belli bir merkez bulamıyordu. Önde gelen gerici güçler Prusya ve Avusturya yoğun bir bürokratik ve askeri güce sahiptiler. Bunun karşısında, devrimci güçler bölünmüşlükten beter durumdaydı. Ulusal Kongre Frankfurt'ta yerleşikti; Cologne, devrimci demokrasinin merkeziydi. Berlin ve Viyana'daki önemli mücadeleler net bir ideolojik lider olmadan kendiliğinden gerçekleşti ve başkentlerdeki yenilgilerden sonra Dresden, Palatinate, Basle gibi kentlerde başlayan hareketlerin teker teker bastırılması olasıydı.

Bu etmenler Almanya'daki demokratik devrimin kaderini yalnızca ulusal birlikle ilgili olarak değil feodal kalıntıların yok edilmesinin zorunlu hale geldiği her alanda belirledi. Lenin'in bu gidişi tüm uluslar içinde tipik, çağdaş kentsoylu toplumun başlangıcı için elverişsiz ve "Prusya'ya özgü" yol olarak tanımlaması boşuna değildir. Bu gözlem yalnızca dar anlamda tarımsal sorunla kısıtlı kalmamalı, kapitahzmin tüm gelişimine ve Almanya'nın çağdaş kentsoylu toplumunda edindiği politik üst yapıya da uyarlanmalıdır.

Almanya'da bile feodal kalıntılar kapitalist üretimin kendiliğinden gelişimini engelleyememiş, yalnızca yavaşlatabilmiştir. (Napoleon'un kendisini sürekli olarak ablukaya alması Almanya'da belli bir kapitalist yükselişe neden oldu.) Ama kapitalizmin bu kendiliğinden gelişimi Almanya'da, İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi, zanaat işçiliği döneminde değil gerçek anlamda çağdaş kapitalizm döneminde meydana geldi. Dahası, Almanya'nın küçük eyaletlerinin feodal-mutlakiyetçi bürokrasisi, hepsinden önemlisi de Prusya bürokrasisi, kapitalist gelişimin temelini oluşturmada ilk adımı atmak zorundaydı.

Kuşkusuz, can alıcı sorular söz konusu olduğunda bu, sıklıkla onun isteği dışında ve neredeyse her zaman da yardımları ve inisiyatifini kullanması sayesinde olup bitenlerin gerçek boyutlarına ilişkin en ufak bir içgörü olmaksızın gerçekleşiyordu. Treitschke'nin Alman Gümrük Birliğinin kökenine ilişkin anlatısında bunu açık olarak görebiliriz. Her zaman Hohenzollern rejiminin politik içgörüsünü ve ulusal amaçlarını ülküselleştirme eğiliminde olduğundan onun yorumu özellikle öğreticidir.

Bu gelişme büyük ölçüde Prusya sarayının isteği dışında gerçekleşti; burada doğal bir içsel gücün işlemekte olduğunu görürüz. Gümrük Birliği yoluyla Avusturya'dan ayrılmanın yollarını döşemek III. Friedrich Wilhelm'in hiç aklında olmayan bir şeydi. İkiliği anavatan için bir nimet olarak kabul ediyordu; sonunda bu noktaya ulaşmak işlerin doğası gereğiydi. Böylece daha önceleri Regensburg'da olduğu gibi Frankfurt'ta da yalnızca kuramı egemen olurken ortak ekonomik çıkarlarla gerçek bir Almanya sınırını biçimlendi. IV. Friedrich Wilhelm de Avusturya yanlısıydı ve kendi devletinden daha çok Avusturya'yı göklere çıkarırdı; yine de Avusturyalı olmayan Almanya'yla Prusya arasındaki çıkar kesişimi sürüp gitti. Merkez eyaletlerin 1851'den sonra Prusya'yı yok etmekten mutluluk duyacak olmalarına karşın hiçbiri Gümrük Birliğini bozmaya cesaret edemedi; artık bu bağdan kurtulamazlardı.

Bu açıklamanın en ilginç özelliği gizemcilik sınırlarında dolaşan usdışıcılıktır: Alman kapitalizminin gelişimi, temel çıkarlarını ileri sürme süreci, küçük Alman ve Prusya monarşilerinin bu süreç

karşısındaki anlayışsızlık ve beceriksizlikleri — Treitschke tüm bunları bir tür yazgı trajedisi olarak gösterir. Bu tutum yalnızca ona özgü olsaydı çok önem taşımazdı. Ama Treitschke burada tam olarak Almanya'daki genel duruma ilişkin entelektüel görüşü aktarıyordu. Mevcut politik durumlarını mücadele ederek kazanmış olan uluslar bunu kendi eserleri olarak görürken Almanlar ulus dönemine üstün usdışı güçlerden gelen gizemli bir armağan olarak bakıyordu.

Ama Almanya'nın gelişiminin "Prusya'ya özgü doğrultusunun" daha doğrudan sonuçları da vardı. Ekonomik birlik bu şekilde oluşmuş olduğundan kapitalist çevrelerde başından itibaren Prusya Devletine yaygın bir bağımlılık, yarı-feodal bürokrasiyle sürekli alışverişler görürüz. Prusya monarşisiyle barışçı bir uzlaşmada kentsoyluların ekonomik çıkarlarını ileri sürme beklentisiyle oyalanıyorlardı. Engels'in 1848'in, Prusya kentsoylularına devletin güç sorununu devrimci araçlarla çözme gereksinimi getirmediği şeklindeki yorumu buradan kaynaklanır.

Ama bu sürecin Almanya'da geç kalmış olması, zanaat işçiliği döneminde değil de çağdaş kapitalizmde gerçekleşmiş olmasının bir diğer önemli sonucu daha vardı. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında Almanya kapitalizminin gelişmemiş olmasına karşın artık, devrimden önce Fransız kentsoyluluğunun olduğu gibi, "üçüncü bir sınıf" olarak —en azından geçici biçimde— kentsoylulukla bir araya konabilecek sosyal anlamda amorf kitlelerle karşı karşıya değildi. Gelişmemiş de olsa çağdaş bir emekçi sınıfıyla karşı karşıyaydı. Almanya'da Silezyalı dokumacıların isyanı 1848 devriminden dört yıl *önce* patlamış ve devrimci emekçi sınıf ideolojisinin ilk eksiksiz bildirisi olan *Komünist Manifesto* devrim arifesinde ortaya çıkmışken Fransa'da Gracchus Babeuf'ün sosyalist amaçla başlattığı bilinçli bir ayaklanmanın Robespierre'in idamından yalnızca birkaç yıl *sonra* gerçekleştirdiğini düşünürsek aradaki farkı daha iyi anlarız.

Almanya'nın gecikmiş kapitalist gelişiminden doğan bu durum, zaten kendiliğinden ortaya çıkmakta olan ama (1917 yılının Rus

emekçi sınıfının yaptığı gibi) henüz olaylar üzerinde belirleyici bir etkide bulunamayan bir emekçi sınıfı yarattı. Uluslararası olayların sınıf mücadelesine etkisi, durumu daha da keskinleştirdi. Evet, bir yandan Paris'teki Şubat devrimi Berlin ve Viyana'da devrimi ateşlemeye yardımcı olmuştur. Ama öte yandan, kentsoylulukla emekçi sınıf arasında görülen sınıf mücadelesinin Alman kentsoyluluğu üzerinde cesaret kırıcı bir etkisi oldu ve belirtmiş olduğumuz nedenlerle zaten var olan, "eski güçlerle" uzlaşma eğilimini büyük bir kararlılıkla arttırdı. Özellikle Haziran çarpışması ve onun üzücü sonucu Alman sınıf mücadelelerinin gelişiminde can alıcı bir olay haline geldi. Almanya daha en başından beri, Fransız Devrimini sürüklemiş olan feodalizm karşıtı bir halkın karşı koyulmaz birliğinden yoksundu; aynı zamanda Alman emekçi sınıfı Rus emekçi sınıfının yarım yüzyıl sonra yaptığı gibi tüm ulusun liderliğini üstlenmek için hâlâ çok zayıftı. Bu durumda, ilk feodalizm karşıtı birliğin çözülmesi daha hızlı gerçekleşti ve bunu Fransızlarınkinin zıttı bir süreç izledi. İtiraf edildiği gibi 1848, 1789'un Alman karşılığıydı; ama kentsoylulukla alt sınıflar arasındaki ilişki 1789'daki değil 1830 ve 1840'lardaki Fransız koşullarına daha yakındı.

Dolayısıyla Alman gelişiminin, ilerideki yıllarda Almanya'nın demokratik değişimi için de önem taşıyacak olan bir özelliği daha 1848 yılında ortaya çıkmıştı. Öncelikle, bu demokratik ayaklanmalar genellikle İngiltere ve Fransa'nın klasik devrimlerinde son buldukları noktada yani, köktenci avam-emekçi kanada karşı mücadeleyle başladı. Kuşkusuz, bu yalnızca kronolojik bir farklılıktan öteydi. Özellikle Fransız Devriminde salt kentsoylu demokrasinin en uç sınırlarına uzanan bir gelişim görürüz (1793-4); dolayısıyla avam solcu köktenciliğine karşı mücadele yalnızca devrimi bu sınırların ötesine götürme girişiminin çürütülmesi anlamına gelir. (Zamanının sınıf ilişkilerine karşılık gelen daha alt bir aşamada da olsa Cromwell'in Eşitlikçilere karşı mücadelesinde de aynı eğilimler görülür.) Öte yandan hem 1848 hem de 1918

Almanya'sında emekçi-demokratik sol-kanat köktenciliğine karşı başlayan doğrudan mücadele, devrimin ortadan kaldırdığı demokratik biçimleri —hiç dokunmadan ya da küçük dış düzeltmelerle— olabildiğince koruma eğilimine girdi. Bu nedenle Almanya'daki hiçbir devrim örneğin, gerçek bir tarımsal reform yaratmamıştır; hiçbiri küçük eyaletlere bölünmeyi ciddi olarak etkilememiştir; hiçbiri Prusya'daki Junker yönetimine gerçekten zarar vermemiştir vb.

Ne kadar kısaltılmış biçimde olursa olsun Almanya'nın on dokuzuncu yüzyıldaki tarihçesini burada vermenin olanaksız olduğunu söylemeye gerek yok. Ama sosyal eğilimlerin gelişimindeki en temel öğeleri kısaca özetleyebiliriz. O dönemde Almanya'nın avam kesimleri çıkarları için devrim yoluyla savaşma gücüne sahip değildi. Bu nedenle, zorunlu ekonomik ve toplumsal ilerlemeler ya dış ilişkilerin baskısıyla ya da egemen sınıfların bir uzlaşmasıyla gerçekleşti. Napoleon'un uzaklaştırılmasından sonra Almanya'da demokratik hareketlerin ve partilerin başlangıç noktası olan dukalık eyaletlerindeki güney ve orta Almanya anayasalarından bile herhangi bir iç sınıf mücadelesi sorumlu değildi. Bunlar Napoleon döneminde bir araya toplanan ve Viyana Kongresiyle kabul edilen heterojen feodal bölgeleri tek bir biçimde yönetme gereksiniminin ürünleriydi. Böylece, örneğin, Württemberg'in nüfusu Napoleon döneminde 600.000'den 1.5 milyona çıktı; altmış sekizden az olmayan sayıda taşra nüfus alanı ona eklenmişti. Bu bölgeler her açıdan heterojendi. Bunların yönetsel olarak birleştirilmesi doğal olarak, Napoleon dönemindeki koşullar ve kurtuluş savaşlarının yan etkileri göz önüne alındığında feodal mutlakıyetçi ortaçağ kalıntılarının yok edilmesini içermek zorunda olan, merkezde toplanmış en az sayıda kurumları gerekli kılıyordu — Württemberg, dönemin tipik bir örneğidir. Napoleon rejiminde küçük Alman eyaletlerinin yöneticileri zaten bu ayrıcalıkları en aza indirmek için uğraşıyordu; Napoleon yenilgisinden sonra bu bile daha aza indirgendi. Merkezi kurumların özelliği onların ulusta

derin kökleri olmadığı ve halkın onları hiçbir zaman kendi yaratıları olarak kabul edemeyeceği anlamına geliyordu; 1848'in hem öncesinde hem de sonrasında onları kolayca feshetmelerinin nedeni de buydu. O yılda ciddi bir devrim ortaya çıktığında kısaca anlattığımız ekonomik geri kalmışlık ve ulusal bölünmüşlüğün etkilerinin halk kitlelerini güçsüz bırakması ve kentsoyluluğu kendi devrimine ihanet etmeye yöneltmesi ve böylece feodal mutlakıyetçi gericiliğin zaferini damgalaması olasıydı.

Bu yenilgi Almanya'nın daha sonraki tüm politik ve ideolojik gelişimi için büyük önem taşıyordu. Günün terminolojisiyle ana demokratik devrim sorunu açısından önerme şu şekildeydi: "Özgürlük yoluyla Birlik" mi "Özgürlükten önce Birlik" mi? Ya da somut olarak en önemli devrim sorunu ve Prusya'nın Almanya'da gelecekteki konumu açısından: "Prusya'nın Almanya tarafından Soğurulması" mı "Almanya'nın Prusyalılaştırılması" mı? 1848 devriminin bastırılması her iki koşulda da ikinci çözümün benimsendiği anlamına geliyordu.

Kuşkusuz, galip durumdaki gericiler 1848 öncesi statükoya dönmekten memnun olurdu. Ancak, nesnel bir ekonomik ve sosyal bakış açısından bu olanaksızdı. Prusya monarşisinin değişmesi ve bunu —Engels'in defalarca vurguladığı gibi— "Bonapartist bir monarşi" yaratma doğrultusunda gerçekleştirmesi gerekiyordu. Bu, görünüşte Fransa ve Almanya'nın gelişimleri arasında bir benzerliğe yol açtı. Almanya'nın gelişiminin artık politik olarak Fransa'nınkini yakalamakta olduğu anlamına geliyordu. Ama bu yalnızca görünüşte böyleydi. Çünkü Bonapartizm Fransa'da işçi sınıfının Haziran yenilgisiyle başlayan güçlü bir gerici tepkiydi ve yüz kızartıcı çöküşü görkemli 1871 Komününe yol açmıştı. Üçüncü Cumhuriyetle birlikte Fransa normal, kentsoylu demokratik gelişim yoluna geri döndü. Engels'in doğru olarak gösterdiği gibi, Bismarck'm Almanya'sı pek çok açıdan Bonapartist Fransa'nın kopyasıydı. Ama Engels aynı zamanda "Bonapartist

monarşinin" Prusya ve Almanya'da 1848 öncesi koşullara kıyasla bir ilerleme gösterdiğini de ısrarla belirtiyordu — kentsoyluluğun ekonomik istemlerinin bu rejim çerçevesinde karşılanması ve üretim güçlerinin evrimi için daha özgür bir yol açılmış olması açısından nesnel bir ilerleme. Ama bu ekonomik ilerlemeler kazanılmış bir kentsoylu devrim olmadan gerçekleştirilmişti. Doğmuş olan ulusal birlik, hem aristokrat bürokrasiyi hem de onun politik egemenliğini el değmemiş durumda korumak için gerekli olan tüm düzenekleri (Prusya'da üç sınıfın oy hakkı vb.) içinde barındıran, Almanya'nın "Prusyalılaştırılmasından" oluşuyordu. Parlamentonun güçten tümüyle yoksun oluşu hesaba katıldığında imparatorluk için evrensel oy hakkı hâlâ yalnızca sözde anayasal, sözde demokratik bir dış görünüştü. Bu nedenle Marx, Gotha programını eleştirirken haklı olarak ulusal anlamda birleşmiş bir Almanya'yı "zaten kentsoyluluktan etkilenmiş olduğundan bürokratik bir biçimde ve politik gözetim altında yapılanmış parlamenter biçimlerle ve feodal eklemelerle süslenmiş askeri bir despotizm" olarak tanımlayabildi.

1848 devriminin en önemli zayıf noktalarından birini demokratik deneyim ve gelenek yoksunluğu, kitlelerin ve ideolojik sözcülerinin büyük sınıf mücadeleleri yoluyla demokratik eğitim gereksinimi olarak saptamıştık. 1848'den sonraki olayların, "Bonapartist monarşi" koşullarının, Alman birliğinin Prusya süngüleri sayesinde "yukarıdan aşağıya" bir biçimde yaratılmış olmasının devrimci demokratik geleneklerin başlangıcı için elverişli koşulları ya da kitlelerin devrimci demokratik eğitimini sağlamada başarısız olmaları da anlaşılabilir bir şeydir. Bu erksizliğin bir sonucu olarak Alman Parlamentosu otomatik olarak verimsizliğe mahkum olmuştu. Ayrıca, her kentsoylu partinin temelleri "Bonapartist monarşiyle" bir uzlaşmada yattığından —eğer gelişebilirse— kitlelerin parlamento-dışı mücadeleleri benzer biçimde verimsizliğe mahkumdu. 1848 öncesi dönemden kalan birkaç gerçek demokrat, etkiden yoksun ve yeni kuşak demokratları eğitemeye-

cekleri biçimde yalıtılmıştı. İnanmış bir küçük kentsoylu demokrat olarak, hiçbir sosyalist görüşü olmamasına karşın çaresizlikten ve istemeden Sosyal Demokrat bir mandayı kabul etmiş olan ve sonradan onunla ne yapacağını bilemeyen Johann Jacobi'nin yazgısı Almanya'daki az sayıda sağlam kentsoylu demokratın tipik örneğidir.

Almanya'da demokratik geleneklerin başlangıcının önündeki önemli bir ideolojik engel Alman tarihinin giderek artan biçimde ve büyük ölçekte çarpıtılmasıydı. Burada da ayrıntılarına ilişkin bir özet bile veremeyiz. Çok kısa olarak belirtmek gerekirse bu, Alman gelişiminin geri yanlarını idealleştirme ve "Almanlaştırma," yani tam da Alman gelişiminin gecikmişlik niteliğini özellikle güzel ve "Almanya'nın özüyle" uyumlu olarak öven bir tarih versiyonu sorunuydu. Batı kentsoyluluğunun demokratik ve ilerici gelişimlerinin ilke ve ürünlerini Almanlığa aykırı ve Alman "ulusal ruhunun" özelliğine zıt olmakla eleştirdi ve reddetti. Alman tarihinde ilerici dönüşlerin tohumları —Köylü Savaşı, Mainz'daki Jakobencilik, kurtuluş savaşları dönemindeki belli demokratik eğilimler, 1848 devrimindeki Temmuz Devrimine avam tepkiler— ya tümüyle örtülmüş ya da okuru korkunç uyarılar olarak etkileyecek ölçüde çarpıtılmıştır. Bundan böyle Alman kentsoylu terminolojisinde 1848 "çılgınlık yılı" olarak anılacaktı. Bunun tersine Almanya tarihindeki gerici dönemlerin görkemli ve şerefli görünmesi sağlanmıştı.

Ancak bu yeniden yazma yalnızca tarihsel olgular, bunların seçilmesi ve ele alınmasıyla sınırlı değildi. Sosyal ve tarihsel bilimlerinin yöntembilimini, daha da önemlisi Almanya'daki sosyal ve tarihsel düşüncenin tamamını önemli ölçüde etkilemiştir. Kısaca özetlemek istersek 1848 öncesi dönemin tarih ve toplumun ussal yasalarını kavrama çabalarından sonra (burada yalnızca Hegel'den söz etmek bile yeterlidir) yeni bir sosyo-tarihsel usdışıcılık dalgasının doğduğunu söyleyebiliriz. Bu, daha Romantik hareket ve onun yan ürünleri zamanında bile güçlü bir biçimde gelişmişti ama

yalnızca 1848 devriminin bastırılmasından sonra egemen bir eğilim haline geldi. Bu noktada söz konusu eğilimin yöntembilimsel ve bilimsel bir nitelemesinden çok —göreceğimiz gibi, emperyalist dönemde usdışıcılığın onunla çok sayıda kesişme noktası bulmasına karşın gene de *bu,* temelde yeni bir şey sunuyordu— biz onun Almanya'nın toplumsal ve politik yaşamındaki kökleriyle ilgiliyiz.

Tüm bunların içindeki en önemli etmen ortalama bir Almanın 1848 devriminden hiçbir biçimde etkilenmemiş olan kaybetmeye mahkum zihniyeti ve aynı zamanda ne kadar yüceltilmiş olursa olsun entelektüel zihniyettir. Batıda demokratik gelişmelerin temelini oluşturan modern çağın başlangıcındaki önemli ayaklanmaların Almanya'da yüzlerce yıl sürecek küçük tiranlıkların kurulmasıyla sonuçlandığını ve Alman Reformasyonunun bunlara boyun eğme ideolojisi yarattığını belirtmiştik. Ne Napoleon boyunduruğundan kurtulma mücadeleleri ne de 1848 yılı özünde bunu değiştiremezdi. Alman ulusunun birliği devrim yoluyla değil de "tepeden inme" bir biçimde ve tarihsel söylenceye uygun olarak "kan ve çelik", Hohenzollern'lerin "misyonu" ve Bismarck'ın "dehası" sayesinde gerçekleştiğinden Alman zihniyet ve ahlâkının bu yönü neredeyse hiç değişmeden kaldı. Sıklıkla, kısmen ortaçağa özgü küçük kentlerin yerinde büyük kentler gelişti; esnafın, sanatçının ve küçük girişimcinin yerini tüm ajanlarıyla birlikte büyük kapitalist aldı; dünya politikaları mahalle politikalarını gölgede bıraktı — ama bu süreç esnasında Alman halkının "otoritelerine" itaati yalnızca küçük değişimlere uğradı. Heinrich Mann'ın *Kukla Adam* romanında Hessling üstlerine karşı köleliğiyle değil astlarına karşı saldırganlığıyla Gustav Freytag'm kentsoylu "kahramanından" ayrılır. Dolayısıyla, 1919'da Hugo Preuss tarafından yayımlanan niteleme —belirgin dönem farklılıklarıyla— on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Alman halkı için geçerlidir:

Dünyada en kolay yönetilen ulus, tartışmaya yönelik gelişmiş bir eleştirel yetenekle birlikte ortalama yetkinlik ve zekâya sahip, canlı ve etkin bir ulus olan .... Almanlardır; ancak toplumla ilgili konularda otoritenin iradesi olmadan ya da onun iradesinin karşısında kendiliğinden bir tutum benimsemeye ne alışkın ne de istekli olmayan bir ulus; bu nedenle de olağanüstü düzenli ve sanki neredeyse yalnızca kendi ortak iradesini uyguluyonmuşçasına resmi güdümle hareket eden bir ulus. Etkinliğiyle birlikte örgütlenmeye bu hazır oluş gerçekten de en saf biçimi askerlik olan bir örgütlenme için kıyaslanamayacak ölçüde elverişli bir malzeme sağlar.

Emperyalizm öncesi Alman usdışıcılığının ilk, öznel kaynağını burada görürüz. Batılı demokrasiler —genellikle— devleti, devlet politikalarını vb. büyük ölçüde kendi işleri, kendilerinden beklenen bir ussallık olarak kabul eder ve onda kendi ussallıklarının yansımasını görürken Alman tutumu —yine genellikle— bunun tam tersiydi. Alman tarihçilerinin "Tarih insan yapımıdır" aksiyomu yalnızca "Bir vatandaşın ilk görevi barışı korumaktır" şeklindeki Jena Savaşı bildirisini "öznelerin sınırlı anlayışı" olarak gören Prusyalı-bürokratik bakış açısının tarihsel-yöntembilimsel ters yüzüydü. Her iki örnekte de etkin olan ve bunu doğuştan usdışı olguların sezgisel bir yorumuna dayanarak gerçekleştiren tek şey "otoritedir." Sıradan, ölümlü "kitle adamı" yani özne ya sorgulamayan araç ya nesne ya da bu işe tanrısal bir yeteneği olanların gerçekleştirdiği eylemleri açık ağızla izleyen gözlemcidir. Reich'ın kuruluşuna dek süren ilk başarısı sayesinde Bismarck'ın insafsız *Realpolitik*'i bu usdışıcılığın gelişimine büyük katkılarda bulundu. Reich'ın kuruluşunu izleyen verimsizlik ve başarısızlıklar "parlak bir *Realpolitik*" yoluyla usdışı "kümeleri" sömürerek elde edilmiş başarılar olarak geçiştirilmedikleri zaman usdışı bir "trajedi" olarak gösterildiler. II. Wilhelm yönetimindeki açık ve saldırgan Alman emperyalizmi döneminin hayranları bunu İmparatorun "dâhi kişiliğinin" yansıması olarak ve onu kötüleyenleri de Bismarck'ın aynı saygınlıkta bir halef bırakmadığı ifadesiyle açıkladılar. Ortalama Alman tarihi incelemelerindeki bu yaygın eğilimler Almanya'

nın parlamenterleşmesinde kendi çıkarları için bir tehdit gören ve bu nedenle de Alman halkının tek kurtuluş yolu olarak Hohenzollern'in "kişisel yönetimini" (gerçeklikte: sivil ve askeri bir bürokrasinin dizginlenmemiş saltanatını) öneren çevrelerin yayıncılığıyla desteklendi. Açıkçası, Alman imparatorluğunun kuruluş biçimi bu türden görüşlerin yaygınlaşması olasılığını güçlendirdi.

Bu gelişimle yakından ilişkili olan bir şey de Alman tarih kuramcıları ve tarihçilerinin ussal olarak kavranabilir bir gelişme kavramına karşı açtıkları savaştı. Bildiğimiz gibi bu savaş —daha sonra ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi— çökmek üzere olan kapitalizmin, aslında içsel olarak sorunlu hale gelmiş olan kapitalizmin, toprağında yeşeren evrensel bir savaş ve dolayısıyla uluslararası bir görüngüydü. Alman gelişimine özgü olan şey "yalnızca" bu eğilimin diğer ülkelerde olduğundan çok daha erken ve çok daha sağlam bir biçimde ortaya çıkmasıydı. Almanya'nın entelektüel gelişimindeki bu özelliği, yani, önde gelen düşünürlerin —en başta Schopenhauer ve Nietzsche ama aynı zamanda Spengler, Heidegger ve diğerlerinin— gerçekliğe karşı kökten biçimde gerici bir tutum takınmalarını sağlamasını felsefi ilkeleri ve sonuçları açısından ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Ancak, şimdilik birincil sosyo-tarihsel temellerle ilgiliyiz. Almanya'nın yerli yersiz evrimsel eğiliminin eşzamanlı ve gerçekte kopmaz tuhaf birliği işte budur. Entelektüel alanda kentsoylu dünyasının eşit ortaklığına ve aslında bazı alanlarda da ruhsal liderliğine doğru gelişmekte olmasına rağmen Almanya uzunca bir süre hem ekonomik hem de toplumsal olarak geri bir ülkeydi. Bu durum Almanya'da (Lessing'den Heine'ye, Kant'tan Hegel ve Feuerbach'a Alman yazar ve düşünürler) demokratik devrimin taşlarını döşeyen bir ideoloji meydana getirdi. Bu konumu korumak için olayların gidişini kökten biçimde usdışıcı yoldan yorumlamak ve ilerleme düşüncesine sözde sığ, sönük ve yanıltıcı bir kavram

olarak karşı çıkmak zorunda olan Alman geri kalmışlığının bir ülküselleştirmesi kuşkusuz daha o zaman —Romantik hareket ve yan ürünlerinde— ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu açıdan en ileri giden kişi Schopenhauer'di ve bu durum onun hem 1848 öncesinde etkiden tümüyle yoksunluğunu hem de devrimin yenilgiye uğramasından sonra dünya çapındaki etkisini açıklar.

Reich'ın kurulmasıyla birlikte ve aslında buna uzanan dönem boyunca söz konusu olan sorunların nesnel temelleri daha da karmaşıklaştı. Almanya'nın ekonomik geri kalmışlık durumu giderek düzeldi. Tam tersine: emperyalist dönemde Alman kapitalizmi o zamana dek Avrupa'da önde gelmekte olan İngiliz kapitalizmini geçmişti; Almanya dünyanın —Birleşik Devletlerden sonraki— en gelişmiş ve en tipik kapitalist alanı haline geldi. Ama görmüş olduğumuz gibi aynı zamanda demokratik olarak geri kalmış toplumsal ve politik yapısının pekişmesi söz konusuydu (tarımsal koşullar, sözde parlamentarizm, İmparatorun "kişisel yönetimi," küçük dukalıklara bölgesel bölünmenin kalıntıları vb.)

Bundan sonra, daha önceki evrelerde var olan çelişki daha üst ve aynı zamanda niteliksel olarak yeni bir evrede tekrar ortaya çıktı. Özet olarak bakıldığında bu çelişkiyi aşmanın iki yolu kendini göstermişti. Bunlardan biri Almanya'nın toplumsal ve politik yapısının ekonomik gelişimiyle aynı düzeye gelmesi çağrısıydı. Bu talep devrimci bir biçimde ortaya konabilirdi; Almanya'da demokratik devrimin sonunda tamamlanmasını sağlama görevini önermek olasıydı (Friedrich Engels, Erfurt programına ilişkin eleştirisinde Alman sosyal demokratlara konuyu bu şekilde sundu). Alternatif olarak ve gerçek, içsel olarak uygan bir Alman emperyalizmi açısından hedef (toplumsal yapıya dokunmadan) politik üstyapıyı, yerleşik ve —Almanya'ya kıyasla— kalıcı batılı parlamenter demokrasi biçimleriyle aynı düzeye getirmek olabilirdi. (Göreceğimiz gibi Max Weber'in —oldukça yalnız— durumu buydu; Fransız Devriminin askeri başarılarını "reform geçirmiş"

Eski Prusya'ya tanıtmaya çalışan Scharnhorst ve Gneisenau'nın çabalarıyla *mutatis mutandis* bir benzerlik taşıyordu.)

Ama Almanya'da ekonomi ve politika arasındaki bu şekilde sunulan çelişkili ilişkiler Alman kapitalizminin evrimini engellemedi — Almanya'daki "Prusya'ya özgü" kapitalist gelişim yolu burada tamamen somut hale gelir. Bu nedenle, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak bir ideoloji ortaya çıktı. Söz konusu ideoloji Almanya'nın ekonomik ve politik yapıları arasındaki çelişkinin demokratik batıya kıyaslandığında daha iyi bir potansiyel içeren, daha ileri bir gelişim evresi olduğu şeklinde entelektüel savunusundan oluşuyordu.

Açıktır ki bu savunma da felsefi desteği usdışıcılıkta aramak zorundaydı. Kuşkusuz, burada her türden kavramın ortaya çıkması ve onları tarihsel ve felsefi açıdan çözümlemek olasıydı; aslında yalnızca onları listelemek bile bu araştırmaların sınırlarını aşardı. Dolayısıyla yalnızca ortaya çıkan bazı tipik kuramları belirteceğiz. Kapitalizm —olumlu ya da olumsuz bir ruhla, istekle, istemeden ya da boyun eğmeyle— "önceden belirlenmiş" olarak görülebilir; yalnızca Treitschke'nin Gümrük Birliğinin kökenine ilişkin açıklamasından söz etmem yeterlidir. Almanya'nın fazlasıyla gelişmiş kapitalizmi böylece usdışı bir "yazgı" sınıfına girer ve (yine usdışı ama farklı biçimde sınıflandırılmış) diğer ilkenin aracı olan Alman devleti, yönetimde olanın tamamen kişisel (dolayısıyla yine usdışı) mizacına dayanarak ekonominin kör "talihine" anlam yükleme görevini üstlenir. Ya da (Alman biçimiyle) devlete kapitalist ekonominin temsil ettiği hastalıklı, yaşamı yok eden ussallığa, sağlıklı —usdışı— bir karşı denge atfederiz vesaire, vesaire. Tüm bu türden kavramlar batılı demokrasilerdeki evrensel kentsoylu ilerleme düşüncesine karşı bir polemik içerirler. Feodal biçimlerden devletin ve toplumun gelişmesinin, bunların giderek artan bir biçimde kapitalizmin istemlerine uyum sağlamasının (Herbert Spencer'ın toplumbilimini anımsayalım) ileri bir adım olduğu düşüncesinin reddi anlamına gelirler. Tam tersine, Alman gelişimi eski (ussal

olmayan) yönetim biçimlerinin korunmasının bir sonucu olarak ussal yönelimli batı toplumunun ve sosyal düşünüsünün hiçbir zaman çözüm bulamadığı çeşitli sorunları (etik, kültürel vs.) çözebildiği için Alman gelişimi daha üstün olarak değerlendirilmişti. Bunda etkin sosyalizmin savaşımının belirgin bir rolü olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Dolayısıyla, usdışıcılık ve ilerleme düşmanlığı yan yana gelişir. Hızla kapitalist alana gelişen bir Almanya'nın toplumsal ve politik geri kalmışlığının etkin bir ideolojik savunmasını bu birliktelik içinde oluşturdular. Alman tarih yorumunun, özetlemiş olduğumuz "felsefi" savlarının yine daha önce sözünü ettiğimiz tarihsel mitlerin uydurulması üzerinde önemli etkisi olduğu açıktır.

Bu idealist çarpıtma kampanyasına kendine özgü bir şeyle, gerçek bir Alman tarihi ya da demokratik devrimler mücadelesi tarihiyle karşı çıkamaması da Almanya'da demokratik hareketin güçsüzlüğünün bir göstergesidir. Bu tarihsel mitlerin "felsefî" temellerine de etkin bir meydan okumada bulunamamıştır. Şimdi ağırlıkta olan yeni-Kantçılığın epistemolojik-bilinmezci, sosyo-etik olarak önermeci özelliği bunu başarma konusunda genellikle diğer batılı ülkelerden ithal edilmiş toplumbilimi kadar yetersizdi. Dolayısıyla, tüm Alman gençliği demokratik bir gelenekten yoksun olarak büyüdü. Süreç içinde kendisine büyük bir şeref kazandıran biçimde, bu mit uydurma çalışmalarına etkin biçimde karşı koyan tek Alman tarihçisi Franz Mehring'di. Ama onun çabaları da yalnız kaldı ve büyük ölçüde bu, Alman sosyal demokrasisinin devrimci hareket tarafından yönetilmesinin bir sonucuydu. Böylece demokratik gelenekler Almanya'da giderek daha köksüz hale geldi. Daha ileride dağınık biçimde ortaya çıkan demokratik kampanyacıların Alman tarihiyle ilişkileri genellikle o kadar gevşekti ki anavatanlarının ketlenmiş gelişiminin sözde eskil Alman niteliği ve "batıdan ithal edilmiş" demokrasi arasına gericilik tarafından dikilen duvarı hiç tartışmadan ve inançla kabullendiler. Yalnızca karşısavı tersine uyguladılar, yani "Alman olmayan batının"

yanında yer alarak. Doğal olarak bu, Almanya'daki politik ve ideolojik yalnızlıklarını daha da arttırdı.

1848-49'da *Neue Rheinische Zeitung*'un ve Rusya adına Lenin ve Bolşeviklerin yaptığı gibi politik ve ideolojik bir direniş merkezini burada yalnızca işçi hareketi sağlayabilirdi. Ama Almanya gelişiminin genel eğilimleri işçi hareketinde de işlemekteydi. Bismarck'ın ulusal birliği tamamlamasından önce demokratik devrim ana sorununun, ortaya çıkmakta olan işçi hareketinde bir bölünmenin temel nedeni haline gelmesi kaçınılmazdı. Bir yandan Lassalle, ve ondan sonra da Schweitzer Prusya'ya özgü Bonapartçı yolu savundular. Bunda Alman gelişiminin elverişsiz koşullarının önemli bir etkisi vardı. 1848 devriminden sonra işçi sınıfının kitle hareketlerini başlatan Lassalle Alman işçi hareketi tarihlerinde görülmeyecek ölçüde, yönetimdeki Bonapartçı eğilimin ideolojik etkisi altındaydı. Yaşamının son yıllarında Bismarck'a kişisel ve politik yönelimi asla sık sık söylendiği gibi rastlantısal bir sapma değil, daha ziyade felsefi ve politik konumunun kaçınılmaz mantıksal sonucuydu. Lassalle, emekçi sınıfın özgürlük hareketine mekanik olarak uyarladığı devletin ekonomi karşısındaki önceliği şeklindeki gerici idealist kavramı hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden Hegel'den almıştı. Böylelikle, emekçi sınıfının bağımsız duruşu sayesinde bir demokratik yer mücadelesine ve bürokratik Bonapartçı Prusya devletine demokratik bir karşı koymaya uzanabilecek olan işçi sınıfı hareketi biçimlerini reddediyordu. Ekonomik olarak da işçiler kurtuluşlarının Prusya devletinden, Bismarck devletinden gelmesini beklemeliydiler. Bu bağlamda, ana talep olarak evrensel oy hakkına tek yanlı vurgu da Bonapartçı bir tını kazandı; bundan fazlası, Lasselle'in kişisel diktatörlüğü ve "egemen halkın" ara sıra gerçekleştirdiği referandum havuzlarının birleşimi olan "Alman Genel Çalışanlar Birliği" iç örgütlenmesi de benzer ve belirgin bir Bonapartçı özellik sergiliyordu. Kendi ifadesiyle "imparatorluğu-

nun" yasalarını onun kıskanmış olabileceği yorumuyla birlikte Bismarck'a yollamak Lasselle için olasıydı. Bu temelde Lasselle'in artık "sosyal krallığa" ilerlemesi ve Bismarck'ın birleştirici politikasının doğrudan desteklenmesi bile şaşırtıcı olmaz.

Bu arada Marx ve Engels'in etkisi altında Lassalle ve ekolünün hatalarını fark eden ve bunları eleştiren Wilhelm Liebknecht de doğru çizgiyi sürdüremedi. Çok sık olarak Güney Almanya'dan gelen demokratik küçük-kentsoylu eğilimlerin ideolojik etkisine yenik düşerek *Neue Rheinische Zeitung*'un eski devrimci demokratik çizgisiyle değil ama Prusya karşıtı özellik taşıyan "Güney Alman" küçük-kentsoylu demokratik federalizm temelinde Bismarckçı çözüme ve Lasselle'in onu savunmasına karşı çıktı.

Alman işçi hareketinin daha sonraki gelişimi sırasında, artık güçlenmiş olan reformcu hareket de bu sorunda etkindi. Engels, bu açıdan Erfurt bildirisinin fırsatçı kusurlarını acımasızca eleştirdi. Hepsinden önemlisi programda nelerin eksik olduğunu vurguladı: Almanya'nın gerçek demokratikleşmesi için kararlı bir mücadele; Bismarck'ın çözümünde gerici özellik taşıyan ve bu nedenle de eksik kalan ulusal birliğin devrimci demokratik biçimde tamamlanması için çağrı. Engels'in ölümünden sonra reformculuk giderek güçlendi ve giderek uzlaşmacı liberal kentsoyluluğa ayak uydurdu. Almanya'nın köklü demokratikleşmesi için —devrimci demokratik hareketlerin ideolojik ve politik desteği için— gerçek savaşım Alman sosyal demokrasisinde azalan bir yankı buldu; bu türden geleneklerin biricik katı temsilcisi Franz Mehring'in yalnızlığı bu duruma bağlanabilir. Ayrıca, Marxçılığın reformist çarpıtılması yalnızca koloni emperyalizmini destekleyecek kadar bile ileri giden, açık biçimde fırsatçı Sağ kanatla sınırlı değildi. Bir yandan evrensel, devrimci sloganları kullanırken diğer yandan Almanya'nın fazlasıyla *Realpolitik* ruh taşıyan mevcut koşullarıyla barış yapan sözde "Marxçı Merkezi" de kapsar. Böylelikle, Alman işçi hareketinin ara sıra ortaya çıkan demokratik güçler için bir toplanma ve çekim noktası haline gelmesi, onları eğitmesi ve onlara

önderlik etmesi bu şekilde engellenmişti. Karşıt görüşlü Solun büyük bir kesimi reformculuğun fırsatçı eğilimlerine direnirken kentsoylu demokrasinin sorunlarına ve özellikle de ulusal soruna karşı bağnaz bir tutuma saplandı. Solun —ve daha sonra da savaşta Spartaküsçü Birliğin— Bolşeviklerin Rusya'da yarattığı türden bir etki yayamamalarının esas nedeni buydu.

Almanya emperyalist döneme bu koşullarda girmişti. Bildiğimiz gibi, bu döneme büyük bir ekonomik patlama, olağanüstü güçlü bir sermaye birikimi vb. eşlik ediyordu; Almanya, Avrupa'nın önde gelen ve aynı zamanda en saldırgan emperyalist devleti haline gelmişti; dünyanın yeniden taksimi için en sert bir biçimde bastıran bir devlet. Yine, Alman emperyalizminin karakteri kapitalizmin gecikmiş ama çok hızlı gelişiminin bir sonucuydu Almanya ana kapitalist güç haline geldiğinde koloni dünyasının bölünmesi neredeyse tamamlanmıştı, dolayısıyla emperyalist Almanya'nın yapabileceği tek şey saldırganlık ve varolan kolonileri ele geçirme yoluyla ekonomik ağırlığına uygun bir koloni imparatorluğu kurmaktı. Böylece Almanya'da gözünü ganimet bürümüş, saldırgan, kolonilerin ve çıkarların yeniden bölüştürülmesi için şiddetle ve insafsızca bastıran özellikle "aç gözlü" bir emperyalizm doğdu.

Bu ekonomik durum Alman halkının bu dönemdeki büyük demokratik politik toyluğuyla önemli bir zıtlık oluşturuyordu. Ama toyluğu yalnızca çok önemli bir politik etmen değildi ve yalnızca II. Wilhelm'in kendini beğenmiş ve maceracı dış politikasının önemli bir iç sürtüşme olmadan günü kurtarabileceği anlamına gelmiyordu; aynı zamanda, incelemekte olduğumuz sorun için önemli ideolojik sonuçları da vardı. Hiçbir devlet işi sürekli olarak aynı durumda kalmaz; her zaman ileriye ya da geriye doğru hareket etmelidir. Daha önce belirtmiş olduğumuz nedenlerle emperyalist dönemde Alman halkı için daha fazla ilerici demokratik gelişim söz konusu olmadığından daha ciddi bir geriye dönüşün başlaması kaçınılmazdı. Bu, emperyalist dönemde evrensel ölçüde var olan genel politik-ideolojik eğilimle

bağlantılıydı. Bir yandan geniş kapsamlı genel bir anti-demokratik eğilim hüküm sürüyordu; diğer yandan ise kentsoylu demokrasinin olduğu yerde emperyalist koşullar, kentsoyluluğun özel yönetimi üzerinde *de facto* yetersiz gücü ve kapitalizm altında zorunlu olarak ona eşlik eden belli anti-demokratik görüngüler (seçim sistemi vb.) nedeniyle, kaçınılmaz olarak kitlelerin ve kitlelerin ideolojik sözcülerinin demokrasiyle ilgili olarak belli bir düş kırıklığı yaşamalarına yol açtı. Dolayısıyla, özellikle demokratik ülkelerde açıkça gerici hareketlerden işçi hareketinin içine (Akdeniz ülkelerinde sendikacılık) kadar uzanan yaygın bir demokrasi eleştirisinin başlaması bir rastlantı olmaktan uzaktı.

Bu eleştirinin genel yönelimi şüphesiz romantik-gericilikti. Bu nedenle onun sıklıkla kentsoylu demokrasi konusunda haklı bir düş kırıklığını, onun sosyal sınırlamalarına ilişkin hayalleri yıkmış ve kimi zaman göreli olarak ileriye dönük deneyimlerini içerdiğini akılda tutmalıyız. Anatole France'ın yasa önünde zenginle yoksulun demokratik bir eşitlik içinde köprü altında uyumalarının hakimlikçe yasaklanmasıyla alay edişini anımsayalım ve ayrıca Anatole France bunu yazdığı zaman bu ifadesini batıdaki ilerici entelektüel çevrelerin demokrasiye yönelik eleştirel tutumlarının tipik örneği kılan sosyalizmden hâlâ uzak oluşunu da unutmayalım. Doğru eleştiri ve karmaşık hale getirilmiş gerici eğilimlerin tipik bir bileşimi Bernard Shaw'da da görülebilir. Bu türden eğilimlerin en karmaşık ve bir süreliğine en etkili örnekleri sendikacılık ideologu Georges Sorel'de görülmüştü.

Özellikle gerici tonları açısından bu eğilimlerin emperyalist dönemin Alman aydınları üzerinde önemli ve kapsamlı bir etkisi vardı. Ancak, Almanya'da benimsendikleri zaman köklü bir sosyal değişime uğradılar. Çünkü diğer batılı ülkelerde zaten gerçekleşmiş olan kentsoylu demokrasiyle ilgili bir düş kırıklığını ifade ederlerken Almanya'da demokrasinin gerçekleşmesinin önündeki engel haline gelip onun adına sürdürülen mücadeleden vazgeçilmesine yol açtılar. Almanya'da bu eğilimler Almanya'nın geri kalmışlığına

tarihte, toplumbilimde ve benzerlerinde propagandasını yaptığı özel Alman niteliğini, "Almanya'nın özü" ifadesini yerleştiren Bismarck döneminin eski resmi propagandasıyla iç içe geçti. Bismarck döneminde demokratik ve aslında kısmen liberal aydınlar topluma ve tarihe ilişkin böyle bir görüşü çürütmüştü (Virchow, Mommsen vb.) ama içsel olarak güçsüz ve dışsal olarak da etkiden yoksundular.

Demokrasi eleştirisi artık Almanya'da gelişmiş bir batılı entelektüel eğilim olarak kabul ediliyordu. Farklı tarihsel ve ideolojik mantıksal temellerin yardımıyla bu ideologlarda demokrasi mücadelesini zayıflatan ve onun ideolojik ve de politik enerjisinin altını oyan bir şartlı teslim ortaya çıktı. Tipik bir örnek aktarmak amacıyla Wilhelm döneminin en önemli kentsoylu toplumbilimci ve tarihçisi olan Max Weber'i ele alalım. Weber, amatörlüğünü ve Fransız ya da İngiliz demokrasisiyle diplomatik olarak rekabet etmedeki yetersizliğini net bir biçimde sezerek yurtsever nedenlerle Wilhelm sistemine karşı çıkıyordu. Buna uygun olarak, giderek Almanya'nın demokratikleşmesinin daha sıkı bir savunucusu haline geldi. Ama düş kırıklığına uğramış batılı demokrasi eleştirisi, onun düşünce sistemine derinlemesine nüfus ettiğinden Weber bunu yalnızca var olan sistemle kıyaslandığında "ehvenişer" olarak kabul etti. Friedrich Naumann gibi dönemin diğer politikacı ve düşünürlerinde de —kuşkusuz bireyden bireye değişen— aynı çelişkileri gözlemleyebiliriz. Köktenci bir kentsoylu demokratik hareketin ve hatta bir partinin bu türden ideolojik temellerden doğmasının olanaksız olduğu açıktır. (Naumann söz konusu olduğunda Sol kanat eleştirisinden Sağ kanat ilke ve uygulamalarına bu sıçrama özellikle çarpıcıdır.)

Böylece, Wilhelm döneminin önde gelen Alman entelektüelleri arasında "Alman *Sefaletinin*" daha geniş ölçülerde bir tekrarı, sonunda da olguların büyük çoğunluğunda gerçek halk kaygısı taşımayan bir filistinizm. Batılı demokrasi eleştirisi pek çoğunu

Almanya'nın demokratik olmayan gelişiminde özel bir şey, batının sorunlu, demokratik olmayan demokrasisine kıyasla daha üstün bir evre görmeye yöneltti. Dolayısıyla, dar görüşlü sıkıcı kâğıt işleriyle Almanya'nın var olan politik sistemine şartlı bir teslim havası, kentsoylu yaşamı ve kültürü kimi zaman keskin ve son derece sık olarak da esprili ve çarpıcı bir biçimde eleştirirken Wilhelm sisteminin unvanlı bürokratları ve resmi görevlilerine yaltaklanan ve yarı feodal kalıntılarıyla demokratik olmayan sistemlerini idealleştiren sıklıkla snop, aristokrat bir tutum doğdu. (Bu eğilimler özellikle esprili yergici Sternheim'da ve demokrat politikacı Rathenau'da belirgindir.)

Doğal olarak batılı kentsoylu demokrasinin bu türden Sağ kanat eleştirisi de belli gerçeklik öğeleri içeriyordu; her şeyden önce Batılı demokrasilerin temelde demokratik olmayan özelliğine karşı ileri sürülen pek çok olgu kendi içlerinde doğruydu. Ancak, özellikle bu konuyla ilgili olarak doğru bir eleştiri ancak Soldan gelebilirdi. Anatole France'a bakmak yeterlidir. Daha ilk ürünlerinde bile Üçüncü Cumhuriyet demokrasisiyle ilgili keskin hicivsel gözlemler ve yorumlar görürüz. Ama bu eleştiri ancak Dreyfus olgusu derslerinin bir sonucu olarak sosyalist doğrultuda gelişmeye başladığı zaman onun sosyoloji ve tarihi biçimlendirmesinin organik, dinamik bir parçası haline geldi.

Mutatis mutandis, benzer bir eğilim Thomas Mann'da da görülebilir. *Politik Olmayan Bir İnsanın Düşünceleri* adlı eserinde Alman marka romantik anti-kapitalizm Mann'ın kentsoylu demokrasi eleştirisinin haklı öğelerini hâlâ bulanıklaştırmakta ve çarpıtmaktadır. Ama Weimar Cumhuriyeti döneminde Thomas Mann gerçekten demokratik çizgiye döndüğünde batılı kentsoylu demokrasisine ilişkin kuşkuculuğu da yazılarında meyve vermeye başladı. Mann'm kentsoylu demokrasinin tipik kısıtlılığının, çağdaş toplumun temel sorunlarını çözmedeki toplam yetersizliğinin alaylı eleştirisini, Naphta'nın şaşırtıcı ilk-faşizmi ve Hans Cas-

torp'un apolitik uyuşukluğuyla kıyaslandığında, Settembrini'nin göreli ilericiliğine sürekli bir vurguyla birleştirdiği *Büyülü Dağ*'daki Settembrini portresi bunun tipik bir örneğidir.

Parti politikacılarının ve Parlamentonun "amatörlüğünün" tersine bürokrasinin "yeterlik," "uzmanlık," "yansızlığının" vb. idealleştirilmesi Batı Avrupa'nın demokratik olmayan hareketlerindeki bir diğer genel eğilimdi. (Faguet bunun yalnızca bir örneğidir.) Bütün olarak hareketin gerici özelliğini açık olarak anlatır. Bazen bilinçli ama çoğunlukla bilinçsiz olarak bu türden görüşleri açıklayan yazarlar, alt komiteleri, seçimler ya da yönetsel değişikliklerden bağımsız olarak gerçekleştirilen yaltakçılıklar sayesinde sürekli olarak özel çıkarlarını ileri sürmeye çalışan ve sıklıkla bunu başaran emperyalist para sermayesinin kiralık kalemleriydiler. (Batı Avrupa'nın kentsoylu demokratik ülkelerinde Dışişleri Bakanlığının iç güç yapısını, sık değişen parlamenter liderleri ve değişmeyen Dışişleri Bakanlarını, baş sözcüleri düşünün.) Bu eğilim henüz demokratik olmayan bir Almanya'da birden bire ortaya çıktığından İmparatorluk ve Prusya sivil ve askeri bürokrasisinin Devlet kurumlarının ilerici bir yeniden biçimlenmesi doğrultusundaki her girişimin karşısında başarıyla direnmesini ideolojik olarak destekledi. Parlamentarizm benzeri şey tam bir erksizliğe doğru yozlaştı; ama zorunlu, açık verimsizliği bir demokrasi açılımını harekete geçirmedi. Tam tersine, daha fazla felç olmasına ve daha büyük güçsüzlüğe yol açtı. Alman emperyalist para sermayesinin bu durumu sömürme konusunda batı Avrupa'nın parlamenter sistemi sömürmede olduğu kadar yetenekli olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

Ancak, Alman gelişimi açısından bu küme "Alman *Sefaletinin*" kalıntılarının hiçbir demokratik denetime uğramamış, özel bir gerici emperyalizme gelişmesi anlamına geliyordu. Bu eğilimin Almanya'da özellikle yıkıcı bir etkisi vardı çünkü yalnızca ortalama ve hatta ruhsal ve ahlâki olarak fazlasıyla gelişmiş entelektüelin eski köleliğini korumaya yardım etmekle kalmamış aynı zamanda

ona yeni bir ideolojik onay vermişti. Bismarck'a özgü "Bonapartçılığın" eşzamanlı olarak hem koruyup hem de çağdaşlaştırdığı mutlakıyetçi kalıntılar bürokrasinin politik-ahlâki entelektüel kültüründe özel bir destek buldular. Bürokrat, özünde onlara katılmasa bile, daha üst otoritenin emirlerini teknik olarak mükemmel bir biçimde yerine getirmeyi kendi "onur ve şerefi" saydı. Eski demokratik geleneklerin hüküm sürdüğü topraklarda en dar anlamda bürokrat sınıfıyla sınırlı olan bu ruh Almanya'da bürokrasinin çok daha ötesine yayıldı. Otoritenin kararlarına çekincesiz bir biçimde boyun eğme —başka yerlerdeki daha özgür demokratik düşünüşün tersine— özel bir Alman erdemi olarak kabul edildi ve toplumsal açıdan daha üst bir gelişimin işareti olarak giderek daha yüksek sesle övüldü. Kişisel anlamda ve kurumlarında, sosyo-politik küçük düşmenin küçük devletlerden birleşmiş, güçlü ulusa bu şekilde aktarılmasını da kamuoyunun değersizliğinin sürekli kılınmasını da büyük ölçüde destekleyen Bismarck bile zaman zaman Almanya'nın *Zivilcourage* (bireyin toplumsal görev duygusu) eksikliğini eleştirdi. Belirtmiş olduğumuz nedenlerden ötürü Wilhelm döneminde bu eğilim aydın sınıfının Bizansçılığından farklı olmayan bir şeye, dışsal olarak övüngen ve içsel olarak yaltaklanıcı özellikte çok yaygın bir orta sınıf köleliğine yozlaştı.

Yineliyoruz ki bu, tarihi çarpıtan Alman geri kalmışlığının ihtişamı propagandasına karşı kimi zaman isteksiz bir entelektüel ihanetti. Bismarck döneminde başlamış olmasına karşın şimdi, kimi zaman öznel olarak muhalif, nesnel olarak her zaman sözde-muhalif ve bu nedenle de tamamen emperyalizme yardımcı olan "daha incelikli," "daha üst düzey" biçimiyle, önde gelen kentsoylu entelektüellerin en ileri ve en fazla gelişmiş kesimlerini bile kucaklıyordu. Bu noktada "daha üst düzey" ile "sıradan" gerici ideoloji arasındaki sosyal benzerlik ve aynı zamanda tinsel koşutluk oldukça hissedilir durumdadır. Tıpkı örneğin, Schopenhauer'ın Budist dinginciliğinin 1848 devriminden sonra küçük kentsoylu kayıtsızlığına uygun düşmesi ve Nietzsche'nin kapitalistlerle

işçiler arasındaki ilişkinin subaylarla askerler arasındaki ilişkiye dönüştürülmesi isteğinin emperyalist dönemdeki belli kapitalist-askeri arzulara karşılık gelmesi gibi burada da aynı şey geçerlidir. Bu benzerlikleri ortaya koyarken kesinlikle entelektüel düzeydeki farkı tartışmıyoruz. Tam tersine, bu önemli bir etmen olmaya devam edecektir. Ancak, esas olarak entelektüel ölçüt nedeniyle değil, bu ölçüt gerici akımların toplumsal alanını genişlettiği için ve bu akımlar "normal" entelektüel yöntemlerle ulaşmadıkları ve onların olağan istemleri için çok az zamanları olan kesimleri kendilerine çektikleri için. Bunlar aynı gerici akıma yalnızca *nihai* toplumsal sonuçlarıyla —ki bunlar entelektüel olarak tersi olmakla birlikte Almanya'nın kaderi için çok önemliydiler— yönelmiştir. Örneğin, Plenge Birinci Dünya Savaşının başlangıcında 1789 düşüncelerine daha üstün ve daha "Alman" oldukları için "1914 düşünceleriyle" karşı çıktığı zaman bu, en iyi Alman entelektüellerinin büyük bir kesiminin daha o zaman Treitschke'nin propagandacı tarih düzeyine indikleri anlamına geliyordu. Bu vicdansızlık, bu entelektüel ve ahlâki standartların kaybı savaşın başlangıcında ortaya çıkan risalelerde kaba biçimleriyle gözlemlenebilir. Çok tipik bir örnek olarak Werner Sombart'ın "kahramanlar" (Almanlar) ve "tüccarlar" (İngiliz demokrasisi) karşılaştırmasını alalım.

Wilhelm sisteminin Birinci Dünya Savaşında çöküşü ve Weimar Cumhuriyetinin kuruluşu da Almanya'nın demokratikleşmesi ve sınıf bilincine sahip emekçi kesimin ötesinde, geniş kitlelerde derinlere kök salmış demokratik geleneklerin başlaması açısından olumlu bir değişiklik getirmedi. Öncelikle, bu politik demokratikleşme popüler kuvvetlerin iç gücünden çok askeri bir çöküşten kaynaklanıyordu. Alman kentsoyluluğunun geniş çevreleri Cumhuriyet ve demokrasiyi kısmen koşullar kendilerini buna zorladığı için ve kısmen de dış işlerinde avantaj kazanmayı, Başkan Wilson'ın yardımıyla daha elverişli barış koşulları elde etmeyi umdukları vb. için kabul ettiler. (Bu, 1917 Rusya'sındaki demokratik Cumhuri-

yetten oldukça önemli bir farklılıktı. Üst orta sınıf arasında Almanya'dakine çok benzer bir hava olduğu belirtilebilmesine ve de küçük-kentsoylu ve köylü demokrasisinin önde gelen üyelerinin demokrasiye ihanet etmelerine rağmen Rusya'da büyük köylü ve küçük-kentsoylu kitleler daha başından itibaren köklü biçimde demokratikti. Örneğin sosyal devrimciler arasındaki hizipleşmeler küçük-kentsoylu ve köylü kitleleri arasındaki demokratik durumu net olarak yansıtır.) İkinci olarak, Almanya'nın gecikmiş gelişiminin burada da yansımaları vardı. 1918'de kentsoylu demokratik devrimin tam başında emekçi sınıfı kararlı toplumsal güç olarak bekliyordu. Ama reformizmin gücü ve işçi hareketinin Sol kanadının o andaki ideolojik ve örgütsel zayıflığı nedeniyle Almanya'nın yeniden doğuşu sorunları için yeterli değildi. Dolayısıyla, Engels'in çok önceden kehanette bulunduğu gibi kentsoylu demokrasi özünde, gerçekleşmesi yakın bir emekçi sınıfı devrimi tehlikesi karşısında tüm kentsoylu güçlerin bir birleşimiydi. Burada, henüz yaşanmış olan 1917 Rus Devrimi deneyiminin yalnızca kentsoyluluk değil işçi hareketinin reformcu kanadı üzerinde de büyük bir etkisi vardı. Buna uygun olarak, reformcu kanat gerçekten de hiç çekinmeden işçi sınıfı karşısında kentsoylu demokratik güçler koalisyonunu destekledi — aslında gerçek merkezini, dinamosunu oluşturdu.

Dolayısıyla Weimar Cumhuriyeti özünde, tıpkı —kuşkusuz tarihsel olarak tümüyle farklı koşullar altında— 1848-1851 yılları arasındaki Fransız Cumhuriyeti gibi cumhuriyetçilerin olmadığı bir cumhuriyet, demokratların olmadığı bir demokrasiydi. Reformcularla ittifak yapan solcu kentsoylu partiler devrimci demokrasi davasına hizmet etmediler. Cumhuriyetçilik ve demokrasi bayraklarını taşırken aslında, uygulamada Wilhelmci sosyal yapıda olabildiğince az değişiklik yapılması anlamına gelen (Junker askeri birliklerinin, eski bürokrasinin ve küçük devletlerin pek çoğunun korunması, tarım reformu yapılmaması vb.) "düzeni simgeleyen

partilerdi." Bu koşullar altında, daha önce görmüş olduğumuz gibi hiçbir zaman demokratik bir eğitim almamış ve demokratik gelenekler geliştirmemiş olan kitleler arasında demokrasiyle ilgili derin bir hoşnutsuzluk doğması ve göreli olarak hızlı bir biçimde demokrasiden uzaklaşmaları şaşırtıcı değildir. Bu süreç özellikle Weimar demokrasisinin Almanya'nın Napoleon döneminden beri yaşadığı en büyük ulusal utancı, emperyalist Versailles barışını yürürlüğe koymak ve uygulamak zorunda kalmış olması nedeniyle hız ve derinlik kazandı. Bu nedenle demokrasi eğitimi olmayan yaygın kitleler için Prusyah Friedrich II, Blücher ve Moltke'nin, yani monarşist, demokratik olmayan anıların, eşlik ettiği ulusal büyüklük ve genişleme döneminin tersine Weimar Cumhuriyeti bu ulusal utancın yönetim organını temsil ediyordu. Devrimci demokratik dönemlerin (Cromwell, Büyük Devrim vb.) en büyük ulusal yükselişi temsil ettiği Fransız-İngiliz gelişimiyle Alman gelişimi arasındaki büyük zıtlığı burada da gözlemleyebiliriz. Weimar Cumhuriyetinin ortaya çıkış koşulları "özellikle Alman" ve benzersiz bir biçimde "Almanya'nın özüne" uygun olan anti-demokratik gelişim şeklindeki eski görüşü destekledi. Alman ulusal büyüklüğünün yalnızca anti-demokratik temeller üzerine kurulabileceği masalı için görünürde açık bir bahane sağladılar. Gerici felsefe, tarih ve yayıncılık bu durumu fazlasıyla sömürdü ve kentsoyluluğun sol kanadı da kentsoylu aydın kesimi de etkin hiçbir karşı önlem bulamadılar.

Böylece Almanya'da, demokrasinin ulusun kendi yararı için dışarı atması gereken "batıdan ithal", zararlı ve yabancı bir cisim olduğu şeklindeki eski önyargı Weimar Cumhuriyeti sırasında kentsoyluluk ve küçük-kentsoyluluğun geniş kesimleri arasında yeniden rağbet görmeye başladı. Öznel olarak inanmış pek çok demokratta gelenek eksikliğinin bir göstergesi de demokrasinin iddiaya göre "batılı" özelliğini kendi propagandalarının temeli kılmalarıdır. Alman-karşıtı duygularını, batılı demokrasi hevesleri-

ni inceliksiz ve taktik olarak yanlış bir biçimde öne çıkararak gericilerin demokrasi karşıtı hikayeler uydurmalarına istemeden yardımcı oluyorlardı. (Bu ideoloji en net olarak *Weltbühne* çevresinde görülür.) Bir diğer nokta da köktenci kentsoylu aydın kesiminin ulusal utanca yönelik nihilist tutumuydu (soyut pasifizm); değişik biçimlerde de olsa işçi hareketine de uzanan bir nihilizm. (Bu eğilim Alman Bağımsız Sosyalist kampında özellikle belirgindi ama Rosa Luxemburg'un ideolojik hatalarının etkisiyle Alman Komünist Partisi bile gelişiminin başlangıcında bu ulusal nihilizmden uzak kalmamıştı.)

Yine de Hohenzollern monarşisini yeniden kurma yolundaki girişimler sonuç vermedi (1920 Kapp *Putsch*). Weimar Cumhuriyetinin emekçi-karşıtı, devrim-karşıtı eğilimleri nedeniyle temsilcilerinin sivil ve askeri sistemdeki güçlü konumlarını büyük ölçüde korumalarına karşın eski düzeni yeniden kurmayı öneren parti, "Alman Ulusal" hiçbir zaman gerçekten büyük ve etkin bir kitle partisi olamadı. Gericiler ancak 1929'da başlayan büyük krizin bir sonucu olarak büyük kitlelerin düş kırıklığı zirveye çıktığı zaman "Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisinde" Hitlerci faşizmde kendine bir yer bulabildi.

Bu hazırlık çalışmalarımızda temel ilgimiz Almanya'da bu utanç verici sıçramayı ve daha da utanç verici olan faşizmin uzun süreli zaferini olası kılan sosyo-ideolojik özellikleri kısaca sıralamaktır. Bunun Almanya'nın daha önceki gelişiminden nasıl türediğini kısaca gösterirken aynı zamanda yeni niteliklerinin tözünü ve neden bu yeni öğenin yalnızca, önceden var olan eğilimlerin niteliksel bir yükselişi anlamına geldiğini açıklayacağız.

Yaşama geçiş biçimine, (Sola karşı) sosyal savunma yöntemlerine, kuruluş ve yerleşmesine bağlı olarak Weimar Cumhuriyetinin bir yandan cumhuriyetçilerin olmadığı bir cumhuriyet ve demokratların olmadığı bir demokrasi olduğunu daha önce görmüştük. Kitlelerin başlangıçtaki coşkusu hızla buharlaştı: bunun nedeni Alman demokrasisi için "Wilsoncu" barış umutlarının

kırılması ve "sosyalizasyonla" bağlantılı beklentilerin yıkılmasıydı. Özellikle işçi hareketinin devrimci görüşlü solcu kesiminde, Almanya'nın yeni devrimci işçi hareketinin en büyük kahramanları olan Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg'un öldürülmesiyle tamamen yerleşmiş olan Weimar sistemine karşı düşmanca bir tutum kök saldı. Öte yandan, yine görmüş olduğumuz gibi Hohenzollern'in yeniden kurulmasını destekleyenler düzeni kalıcı bir biçimde yıkmak için fazlasıyla zayıftılar; onları destekleyenlerin hiçbir zaman gerçek bir kitle hareketine gelişmemiş olmaları da anlamlıdır. Hohenzollern rejiminin kitleler arasında hiçbir zaman gerçek bir yere sahip olmadığı artık açıktı ve bu bir rastlantı olmaktan uzaktı. Hohenzollern rejimi sağlam olduğu ya da en azından öyle göründüğü sürece eski gerici biçimin açık ve katı "otoriter" özelliği nüfusun büyük bir kesimini sadık bir heyecan içinde tutabilmişti. Ama çöküşten sonra, yeni ve daha az popüler bir "otorite" ortaya çıktığında ve bir yenilenme ancak silahlı bir ayaklanma aracılığıyla ya da ön hazırlık döneminde kararlı bir politik muhalefet sayesinde yürürlüğe sokulabildiği zaman eski gericiliğin kitle temelinin niteliksel ve niceliksel güçsüzlüğü ortaya çıktı.

Dolayısıyla, Solda ve Sağdaki rakiplerinin güçsüzlüğünün bir sonucu olarak Weimar Cumhuriyeti —içsel olarak son derece sallantıda ve sürekli olarak gericiliğe teslimiyetle elde edilen— bir yaşama şansı buldu. Almanya, Versailles barışını açık bir biçimde reddedecek konumda olmadığı sürece bu durum dışişlerinin baskısıyla ve Alman emperyalistlerinin dış politika konusunda buna karşılık gelen görüşleriyle de desteklendi. Tam bir yıkılışın gerçekleşmesi için yeni koşulların vücuda gelmesi gerekiyordu.

Bu türden koşullar arasında gerici kamp içindeki sınıf gücünün yer değiştirmesi de yer alıyordu: savaştan sonra tekelci kapitalistler öne çıkan grup oldu. Bu aynı zamanda uzun bir gelişimin sonuydu ama niteliksel olarak yeni bir şeyler getiren bir son. 1848'de çoğunun liberal ve dolayısıyla da rejime muhalif olmalarına rağmen en ileri Alman kapitalizmini temsil eden Rhine endüstri

patronları, daha o zaman bile devrimi bastırmada ve Almanya'da yeniden demokrasi karşıtı bir rejim kurmada büyük bir rol oynamışlardı. "Uzlaşma çabalarıyla" yükselmekte olan devrimci dalga sırasında demokrasi karşıtı monarşist güçlere soluk alacak bir alan sağladılar. Biçimsel parlamenterlikleri ve her zaman sadık "muhalefetleriyle" Hohenzollern tepkisini savuşturmaya yönelik demokratik hareketin dağılmasına, daha sonra da misilleme için silahlanmasına vb. katkıda bulundular. II. Wilhelm döneminde olduğu gibi Bismarck döneminde de üst orta sınıfların hükümet politikası üzerinde Alman kapitalizminin hızlı gelişimine koşut olarak, giderek artan bir etkisi vardı. Ama bu etki büyük ölçüde arka plandan sağlanıyordu: ender istisnalar dışında (Dernburg) resmi politik komuta eski "otoriter" tekniğini koruyarak eski ellerde kalmıştı — aslında II. Wilhelm'in hükümet etme biçimi IV. Friedrich Wilhelm stilinin emperyalist bir yeniden hayat bulmasıydı. Dünya savaşından sonra da tekelci kapitalin artık kesinlikle egemen olan etkisi, başka yollardan yasallaştırılmış kukla yöneticilerin ve yönetim organlarının seçimini yeğleyerek sıklıkla perde arkasından işledi (Hindenburg, Brüning, Schleicher vb.). Prusyalı Junker sınıfıyla, askeri ve sivil bürokrasinin "Junker" soylularıyla ittifak gücünü korudu ama tekel kapitali bu ittifak içinde tüm konularda önder rolü üstlendi. Artık kazanılmış hakları için yaşamsal olan ekonomik yapılardaki amaçlarını ileri sürmekle yetinmiyordu.

Ancak, bu gelişme, kitlelerin kapitalizm karşıtı duygularının sürekli olarak arttığı bir toplumsal ortamda gerçekleşti. Alman işçi sınıfının öncü kıtası 1917 Rusya olaylarını dikkatle izledi ve sonra da bu olaylarda kendilerinin de gereksinimi olan Alman tarihi perspektifini kavradı. 1918 sosyalizasyon vaatlerine bağlanan umutlar, izleyen yıllarda tüm hareketin yıkılışından kaynaklanan düş kırıklıkları, geniş işçi kitlelerinin giderek artan bir biçimde tekel kapitalizminin emrine giren bir Weimar Cumhuriyetinden yavaş yavaş uzaklaşmaları, 1929 kriziyle bağlantılı kitlesel

işsizliğin kışkırtıcı etkileri vb. işçi sınıfının çok ötesine uzanan kapitalizm karşıtı duyguların doğmasına neden oldu. Artık tekelci kapitalizmin gericilerinin önünde yeni bir görev vardı yani, kendi egemenliklerini kurmak için tam da bu kitle duygularını sömürmek ve onları destek alarak politik ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında tekelci kapitalizmin mutlak üstünlüğünü sonsuza dek sağlama alacak yeni bir gerici rejim kurmak.

Almanya'nın bu politik gelişimini özet olarak bile resmetme işini üstlenemeyiz. Yapmamız gereken tek şey bu politik ve sosyal etmenleri göstermektir; böylece daha ilerideki felsefi incelemelerimizde gösterilen ve çözümlenen eğilimler sosyal temellerine doğru bir biçimde oturtulabilir. Yukarıda belirtilen görevi ele alalım, yani kapitalizm karşıtı kitle yönelimlerinin, aslında kitle hareketlerinin (emperyalist Versailles barışındaki —kendi içinde anlaşılır ve haklı— yaygın kitle öfkesini saldırgan, emperyalist bir şovenizme dönüştürme şeklindeki görevi üstlenmiş olan) tekelci kapitalizmin mutlak egemenliğine dönüştürülmesi. Böylesine karşılıklı çatışma içindeki eğilimlerin tamamen demagojik bir ''uzlaşması'' için bile uygun olan şeyin yalnızca kökten biçimde usdışıcı bir dünya görüşü olduğu anlaşılacaktır. Uzun bir hazırlık dönemi geçiren ve "Nasyonal Sosyalist dünya görüşünde" mükemmelliğe ulaşan bu usdışıcılığın 1848 öncesi ve sonrasındaki usdışıcılıktan niteliksel olarak farklı olması gereği de ortaya çıkacaktır. Kuşkusuz, Alman kentsoyluluğunun iç savaş sırasında usdışıcılığa açık olması, eski usdışıcı felsefeler sayesinde "eğitilmiş olması" hiç de kötü bir rol oynamaz. Ama yeni, faşist eğilimin büyük kitleler üzerinde güçlü yayılımını sosyal açıdan anlamak istersek birkaç yeni sosyo-ideolojik görüngüye bakmamız gerekir.

Burada karşımıza çıkan ilk şey işçi sınıfındaki bir değişimdir. Bu akıl karşıtı eğilimin çalışan sınıfın önemli bölümleri de dahil olmak üzere geniş kitleleri ele geçirmesi ve işçilerin daha önce hiç zarar görmeden savuşturdukları savları şimdi hevesle kabullenmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü kitleler söz konusu olduğunda akıl ya da

usdışıcılık sorunu, aydın kesim için olduğundan farklı bir biçimde, salt kuramsal bir sorun olmaktan çok yaşamsal bir sorun etkisi yaratır. İşçi hareketlerinin büyük başarıları, durumu düzeltmek için başarılı mücadelelere ve kapitalizmin önceden görülebilir yıkılışına ilişkin beklenti işçi sınıfını kendi yaşamlarında, kendi tarihsel gelişimlerinde ussal ve olması gereken bir şey görmeye yöneltti. Her başarılı mücadelere, gericilerin her çürütülüşü (örn. sosyalist karşıtı yasalar sırasında) bu görüntüyü güçlendirdi ve gerici kampın o sırada ileri sürdüğü derme çatma dinsel-usdışıcı propagandaya karşı sınırsız bir küçümsemeyi akıllara soktu.

Reformizmin zaferi ve reformistlerin Weimar sistemine katılmasıyla birlikte bu durum sert bir biçimde değişti. Usçuluk düşüncesi temelden farklı bir vurgu kazandı. Bernstein, onun yerine liberal kentsoylulukla uzlaşmanın ve kapitalist topluma uyumun yavan ve inceliksiz "*realpolitik* makullüğünü" önererek sosyalist bir toplum ve "nihai bir amaç" için devrimci mücadeleyi hayali olduğu gerekçesiyle küçümsemeye çalışmıştı. Sosyal demokratların yönetime geçtiği andan itibaren bu "*Reapolitik* makullük" üyelerine, propagandasına ve hepsinden önemlisi eylemlerine egemen olmuştu. Devrimin ilk yıllarında bu propaganda içkin sosyalizasyon demagojik vaatleriyle iç içe geçmişti; komünistlerin izlediği "gerçekdışı felaket politikasının," "akıldışı" maceraların tersine bu "akılcı" biçimde gerçekleştirilecek olan bir sosyalizm. Almanya'da "göreli durağanlık" reformist kuram ve uygulamada Bernstein'ın usçuluğunun mutlak egemenliği anlamına geliyordu. Büyük ekonomik dünya krizi döneminde dümen başında olan reformistler bu "*Realpolitik* makullük" çizgisini yılmaz bir azimle sürdürdüler. Dolayısıyla, "akıl" uygulamada kitleler için şu anlama geliyordu: ücret indirimi nedeniyle greve gitmemek, ona boyun eğmek; işsizlik ödemeleri azalır ya da giderek daha fazla insan bunları almaktan mahrum edilirse herhangi bir gösteriden, enerjik adımlar atmaktan kaçınmak; en kanlı faşist provokasyonlarından uzak durmak, güvenliğe sığınmak,

çalışan sınıfı ve onun geçiş üstünlüğünü savunmamak ama Dimitrov'un doğru olarak nitelediği gibi tehlikeden uzak durmak ve yılanı deliğinden çıkarmaya kalkışmamak.

Böylece reformcu "akıl" yalnızca işçi sınıfını emperyalist kapitalizm ve gücü ele geçirmek için silahlanmakta olan faşizm karşısındaki mücadelelerde pratik olarak çaresiz bırakmakla kalmadı. Doğru biçimde gerçekleştirilmiş mücadeleler sayesinde işçi sınıfının günlük durumunda bir düzelmeye ve nihai olarak da tam bir kurtuluşuna uzanan tarihsel gelişimlerdeki eski ussallık inancını da telilikeye attı ve yıktı. Reformistlerin Sovyetler Birliğine karşı propagandası Rus işçi sınıfının kahramanlığını saçma, uygunsuz ve verimsiz olarak resmederek bu gelişimi destekledi.

Bu gelişme işçi sınıfı içinde çeşitli sonuçlar yarattı. Göreli olarak büyük bir öncü kıta eski Marxçı gelenekleri emperyalist çağa uygun yeni bir biçime, Leninciliğe genişletmek için reformculuktan uzaklaştı. Geniş bir kesim "*Realpolitik* makullük" düzeyine kilitli kaldı ve uygulamada faşizme etkin bir meydan okumada bulunamaz hale geldi. Bu nedenle, söz konusu gelişme göreli olarak büyük bir insan kitlesinin, özellikle de umutsuz krizin sabırsız kıldığı genç çalışanların genel olarak akla, tarihsel gelişmelerin devrimci ussallığına ve akılla devrim arasındaki iç ilişki ve uyuma olan inançlarını yıktı. Dolayısıyla bu kesim, kriz bir hayal gibi ortaya çıktığında reformculuk sayesinde kuramsal ve pratik eğitiminin bir sonucu olarak çağdaş, akıl karşıtı eğilimleri ve akılla bilimi küçümsemeyi görüşlerine dahil etmeye ve mit boş inancına kapılmaya hazırdı.

Kuşkusuz bu, söz konusu olan küskün genç çalışanların Nietzsche ya da Spengler okuru ve hayranı haline geldikleri anlamını taşımaz. Ama akıl ve duygu karşısavı kitlelere yaşamın içinden yeşermiş bir şey olarak göründüğünden bu öğretiye ideolojik düzlemde de bir alırlık hissetmeleri kaçınılmazdı.

Aydınlar ve küçük-kentsoylular arasında başka türden bir değişiklik görürüz ama faşist usdışıcılığa alırlıkla ilgili sonuçları açısından en az diğeri kadar önem kazanan bir değişiklik. Söz ettiğimiz şey bir kitle duygusu olarak umutsuzluk ve onunla yakından ilişkili olan saflık ve kurtarıcı mucizeler beklentisidir. Hiç tartışmasız, Almanya'da bir umutsuzluk ideolojisinin evrensel yayılışı öncelikle savaşın, Versailles barışının ve bu grupların —bilinçli ya da bilinçsiz olarak— bir Alman emperyalist zaferiyle birleştirdikleri ulusal ve politik bakış açısının yitirilmesinin devamıdır. Spengler'in felsefi çevrelerin çok ötesine uzanan büyük başarısı bu ruh durumunun net bir yansımasıdır. Weimar döneminde hem monarşiyi yeniden kurmayı uman Sağ kanatçıların hem de Almanya'nın demokratik ve aslında sosyalist bir yeniden doğuşunu ümit eden sol yönelimlilerin yaşadığı düş kırıklıklarının bu duyguları daha da güçlendirmesi kaçınılmazdı ve sonuçta 1929 büyük ekonomik krizinde doruğa ulaştılar. Dolayısıyla bu ruh durumlarının nesnel temelleri ekonomik, politik ve toplumsal özellik taşıyordu. Ancak, ateşli ve görünürde direnişle karşılaşmayan propagandalarını incelersek Birinci Dünya Savaşına kadarki ideolojik gelişimin önemli rolünü olasılıkla yanlış değerlendirmeyiz. Bu hem olumlu hem de olumsuz açıdan önemlidir. Olumsuz açıdan bakıldığında "otoriter devlet" atmosferinde yetişmiş olan Almanlarda gördüğümüz çaresizlik ve bağımlılık sosyal ideolojisi olağanüstü önemli bir rol oynadı. Kendi alanında (felsefe, sanat vb. de dahil olmak üzere) ne kadar becerikli ve hatta seçkin olursa olsun ortalama bir Alman tüm kararların, geçimiyle ilgili olanların bile "yukarıdan," ordu, politika ve ekonomideki "mesleki liderlerden" gelmesini beklerdi ve kendi görüşlerini politik, ekonomik vb. yaşamda ortak-belirleyici yan etmenler olarak görmeye çok uzaktı. Dolayısıyla Hohenzollern rejiminin yıkılmasından sonra çaresiz bir şaşkınlık içinde kaldı. Yazgısında bir düzelmeyi her zaman kısmen "yaşlı ve yorgun liderlerden" kısmen yeni yaratılmış "liderler takımından" beklemişti ve yavaş yavaş hepsinin kendisini yanılttığı

ortaya çıkmaya başladığında tam bir umutsuzluk içinde kaldı. Ancak, bu umutsuzluk "yeni bir lider" beklentisiyle bağlantılıydı; genel olarak bakıldığında, durumun bağımsız bir değerlendirmesine ve bağımsız bir eyleme yönelik bir niyet doğurmadı. Olumlu yanda ise, kitlelerin faşist aldanmasını olası kılan duygular, daha ileride ayrıntılı bir çözümlemesini vereceğimiz bilinmezci, kötümser felsefi eğilimlerin etkisiyle beslendi. Bunların ortak özellikleri kötümserlik ya da umutsuzluğun zamanın sorunlarına yönelik olağan ahlâki tutum olmalarıydı. Kuşkusuz bu yalnızca entelektüel "seçkinler" için geçerliydi; avamlar ilerlemeye inanabilirdi ama Schopenhauer'ın daha önceden söylemiş olduğu gibi onların iyimserliği aşağı ya da "kötüydü."

Bu bağlamda emperyalist dönemdeki Alman felsefesi, ileride göreceğimiz gibi Nietzsche'den Spengler'e ve daha sonra Weimar döneminde Spengler'den faşizme ilerledi. Alman felsefesinin Schopenhauer ve Nietzsche'den sonraki bu ön hazırlığını vurgularsak yalnızca küçük gruplar içinde dolaşmış olan içrek öğretilerle uğraşmakta olduğumuz eleştirisiyle karşı karşıya kalabiliriz. Tam tersine, biz şimdiye dek incelenmiş, moda olan gerici ideolojilerin kitleler üzerindeki dolaylı, gizli etkisinin küçümsenmemesi gerektiğine inanıyoruz. Schopenhauer ve Nietzsche'nin eserlerinin on binlerce baskıya ulaştığının akılda tutulması gerekiyorsa da bu etki, söz konusu felsefecilerin kitaplarının doğrudan tesiriyle sınırlı değildi. Ama üniversiteler, halk konferansları, basın vb. aracılığıyla bu ideolojiler en geniş kitlelere de yayıldı — kabalaştırılmış biçimde olduğunu söylemeye gerek bile yok; ama artık merkezi düşünceler, ifadeleri kısıtlama pahasına da olsa daha fazla dikkat çektiğinden bu biçim onların gerici içeriklerini, nihai usdışıcılık ve kötümserliklerini zayıflatmak yerine güçlendirdi. Bu tür ideolojiler sayesinde kitleler hemen yakındaki yozlaşma kaynağını hiç görmeden şiddetli bir biçimde yozlaştırılabilirdi. Nietzsche'nin içgüdüleri barbarlaştırması, dirimselciliği, "kahramansı kötümserliği" vb. emperyalist dönemin zorunlu ürünleriydi ve onun süreci hızlandır-

ması Nietzsche adını bile duymamış olan on binlerce insanın aklını etkiledi.

Ancak, bu etmenler yalnızca bir umutsuzluk felsefesine hazır oluşu güçlendirdi. Geçmişteki benzer eğilimlerle kıyaslandığında onda yeni olan şey Almanya'nın iki dünya savaşı arasındaki durumundan kaynaklanıyordu. Savaş öncesi ve sonrası dönemler arasındaki en önemli fark kuşkusuz orta sınıfın, daha da önemlisi aydın kesimin toplumsal ve bireysel yaşamlarındaki ağır kriz ve daha sonra da "güvenliğin" neredeyse tamamen yok olmasıydı. Eğer bir kişi Birinci Dünya Savaşından önce ve esas olarak da kültür konusunda kötümserdiyse bu tutumun olası bir eylem niyeti içermeyen, uysal bir tefekkür özelliği vardı. Bireyin kendi varlığı maddi, toplumsal, tinsel ve insani anlamda güvencede göründüğünden felsefesinin, kişinin tutumunu ve içsel davranışını ciddi biçimde etkilemeden tamamen kuramsal kalması olasıydı. "Güvenliğin" kesintiye uğraması, hem iç hem de dış yaşamın sürekli tehdit altında olması bu usdışıcı kötümserliğin uygun bir dönüş yapmasına neden oldu. Bu, insanın dünya görüşünün şimdi acil anlamda eylemler üretmek zorunda olduğunu değil yalnızca —bir yandan— bunun (yalnızca nesnel bir kültürel durumun tasarlanmasından değil) kişinin varlığına yönelik olduğunu sezdiği bir tehditten başladığını ve diğer yandan da eylemin imkânsız oluşunun "ontolojik olarak" dünyanın yapısından kaynaklandığı bir biçimde de olsa felsefesiyle ilgili pratik taleplerin ortaya çıktığını söylemektir.

Her koşulda, eski usdışıcılık biçimlerinin bu sorunları yanıtlamaya uygun olmadığı anlaşılmıştı. Ayrıca —tekrar tekrar geri döneceğimiz— faşist demagojinin hem biçim hem de içerik açısından eski gerici ideoloji biçiminden çok şey almış olmasına karşın, onlardan "özel" ve "tinsel olarak yüksekten uçan" her şeyi çıkararak ve de geriye kalanı da kararlı ve inceliksiz bir popüler yozlaşmaya dönüştürerek, yöntem olarak emperyalizm altında yaratılmış daha yeni ideolojilere başvurması gerekliliğini artık görebiliriz. Nietzsche ve Dilthey'den Heidegger ve Jaspers'a kadar

usdışı kötümserlikle ilgili olarak konferans platformlarında ve entelektüellerin salonlarında, kafelerinde söylenmiş olan her şeyi Hitler ve Rosenberg sokaklara taşımıştı. İster "Nasyonel Sosyalist Felsefe" yoluyla demagojik kabalaştırmaya rağmen ister tam da o nedenle, bu gelişimin özel yöntembiliminin —temel içerikleri anlamında-— ne kadarının korunduğunu göreceğiz. Kitle ruhbilimi göz önüne alındığında başlangıç noktası tam olarak bu kitle umutsuzluğunun yanı sıra ondan kaynaklanan saflık ve mucizelere inançtı; ve bu noktada üstün nitelikli entelektüeller de kitlelere dahildi. Umutsuzluğun Nasyonal Sosyalizmi geniş kitlelerle birleştiren toplumsal-ruhbilimsel bir bağ olduğu, hareketin gerçek dürtüsünün, kitleleri gerçekten etkilemesinin 1929 ekonomik kriziyle başlamasından bellidir. Giderek daha da somut toplumsal biçimler alan başlangıçtaki genel felsefi umutsuzluğun bireysel varlığa yönelik büyük bir tehdide dönüştüğü anda başladı — dolayısıyla, daha önce belirtilmiş olan pratik doğrultudaki eğilimlerin felsefi umutsuzluğu gözü dönmüşlerin politikalarının hizmetine sokma olasılığı ortaya çıktığı anda.

Bu politikalar şimdi "otorite-akıllı" Almanların, Weimar demokrasisinin güçlükle etkilediği eski kölelik içgüdülerini kullanıyordu. Ama köleleştirme yöntemi yeni bir yöntem olmalıydı çünkü Alman tarihinde ilk kez şimdi bu, geleneksel, yasal bir güce boyun eğme ya da bu türden bir gücü yeniden kurma sorunu değil köktenci bir darbeye, Nasyonal Sosyalizmin ilk günlerinde olduğu gibi daha sonraki krizlerde de kendisini isimlendirmek istediği gibi, bir "devrim"e katılma sorunuydu. Nasyonal Sosyalizmin yöntembilim açısından kendisini eski okulun gerici ideolojisinden çok Nietzsche türünden felsefi modellerle birleştirmeye gerek duymasının nedenlerinden biri faşist gücün bu meşru olmayan, "devrimci" özelliğiydi. Kuşkusuz faşist demagoji fazlasıyla çok yönlüydü; "devrimci" özelliğini ileri sürmesiyle eşzamanlı olarak potansiyel yasallık içgüdülerine başvurmaya da çalıştı (örn. Hin-

denburg'un geçiş dönemindeki rolü, gücün biçimsel olarak yasal yoldan ele geçirilmesi vb.).

Ama toplumsal-ruhbilimsel bir bağ olarak tek başına umutsuzluk yeterli olmazdı. Özellikle pratik niyeti açısından, daha önce sözünü etmiş olduğumuz saflık ve boş inanç öğelerini tam olarak içermesi gerekiyordu. Aslında bu öğeler vardı ve bu bir rastlantı değildi. Çünkü kişisel umutsuzluk ne kadar büyükse, bireysel varlığa yönelik tehdit duygusunu ne kadar çok ifade ediyorsa, —Alman gelişiminin toplumsal, tinsel ve ahlâki koşullarında— saflık ve boş inançlılığa o kadar çok yol açacaktı. Schopenhauer ve özellikle Nietzsche'den sonra usdışıcı kötümserlik, dışarıda nesnel bir dış dünya olduğu ve onun sınırsız ve eksiksiz bir biçimde algılanmasının umutsuzluktan doğan sorunlardan çıkış yolunu göstereceği inancını yıktı. Dünya *bilgisi* artık giderek artan bir biçimde (daha da keyfi) bir dünya *yorumuna* dönüştürülüyordu. Doğal olarak, söz konusu felsefi eğilim bu kesimin her şeyi "otoriteden" bekleme alışkanlığını arttırdı, çünkü onlara göre yaşam da somut bağlantıların nesnel çözümlemesi sorunu değil nedenleri asla bilinemeyen kararları yorumlama sorunuydu. Mucizelere inancın toplumsal-ruhbilimsel kaynaklarından birinin burada yattığı da açıktır: durum ne kadar umutsuz olursa olsun "tanrının gözdesi olan deha"(Bismarck, II. Wilhelm, Hitler) "yaratıcı sezgisi" sayesinde "doğru" bir yanıt bulacaktı. "Güvenliğe" yönelik risk ne kadar büyük ve bireysel varlık ne kadar çok doğrudan bir tehdit altındaysa bu saflık ve mucizelere inancın da o kadar güçlü bir hal alacağı da açıktır. Dolayısıyla ele almakta olduğumuz şey Nietzscheci felsefeyi ve ortalama bir birahane felsefecisinin zihniyetini kucaklayan Alman orta sınıfının eski, geleneksel zaafıdır.

Bize sık sık hayretle büyük Alman halk kitlelerinin nasıl olup da Hitler ve Rosenberg'in ileri sürdüğü çocuksu söylenceyi tartışmasız kabul edebildiği sorulacaktır. Buna tarihi bir soruyla karşılık verebiliriz: Almanya'daki en eğitimli ve entelektüel olarak en üstün kişi Schopenhauer'ın mitsel "istencine," Nietzsche'nin

Zerdüşt bildirilerine ya da batının çöküşü tarihsel mitlerine nasıl inanabilir? Ayrıca, Schopenhauer ve Nietzsche'nin entelektüel ve sanatsal düzeyinin Hitler ve Rosenberg'in kaba ve çelişkili demagojisinden kıyaslanamayacak ölçüde üstün olduğunu söylemek yeterli değildir. Çünkü, felsefe ve yazın eğitimi olan bir insan Nietzsche'nin Schopenhauer'ı yeniden ele almasının nüanslarını epistemolojik olarak izleyebiliyor, çöküş eleştirisinin nüanslarını estetik ve ruhbilimsel bir duyarlılıkla taktir edebiliyor ve yine de Zerdüşt mitine, üstinsan ve "sonsuz yineleme" mitine inanıyorsa temelde bunu anlamak —ya hiçbir zaman ya da yalnızca geçici olarak parti üyesi olmuş ve stajını tamamladıktan sonra dışarıda bırakılmış olan— az eğitimli, çalışan gençliğin Hitler'in "Alman sosyalizmini" gerçekleştireceğine ilişkin umutsuz inancını anlamaktan çok daha zordur.

Marx'ın bir zamanlar "kinik" klasik ekonomi öğretileriyle ilgili olarak söylemiş oldukları bu duruma da uyar: öğretilerin kitaplardan çıkarak gerçeklik kazanmadıkları ama gerçeklikten çıkarak kitaplara girdikleri. Belli bir dönemde, toplumun belli kesimlerinde sağlam ve ciddi bir eleştiri havasının mı yoksa boş inanç, mucizelere inanma ve usdışıcı saflık havasının mı hüküm sürdüğü bir entelektüel ölçüt sorunu değil toplumun içinde bulunduğu durum sorunudur. Daha önce etkili olmuş olan ideolojilerin, eleştiri ya da saflığa eğilimi güçlendirerek ya da zayıflatarak önemli bir rol oynayacağı açıktır. Ama bir entelektüel eğilimin yeterlilik ya da yetersizliğinin de kitaplara gerçeklikten geçtiğini unutmayalım.

Tarih bize keskin bir saflık, boş inanç ve mucizelere inanç dönemlerinin her zaman belirgin biçimde daha aşağı uygarlık dönemleri olmadığını söyler. Tam tersi doğrudur. Yunan-Roma uygarlığının zirvesindeki antik çağ sonunda, İskenderiyeci ilmin en ağırlıkta olduğu zamanda böyle bir eğilim görürüz. Bu dönemde mucizelere en fazla eğilimli olanların asla yalnızca eğitimsiz köleler, küçük zanaatkarlar, Hıristiyanlığı yayanlar olmadığını anlarız.

Saflık ve boş inanç dönemin fazlasıyla yetenekli, iyi eğitim almış âlimleri ve sanatçılarında, Plutarkos ya da Apuleius, Plotinyus ya da Porphyrios'da da mevcuttur; kuşkusuz oldukça farklı bir tözle, daha üst düzey yazınsal düzlemde, entelektüel olarak daha incelikli, daha eğitimli bir biçimde. Bir örnek daha vermek istersek, büyücülük çılgınlığının zirvesi de Orta Çağın en karanlık zamanı değil orta çağ ve çağdaş devir arasındaki önemli bir geçiş döneminde, Galileo ve Kepler günlerindeydi. Bir kez daha, dönemin en önemli akıllarından çoğunun çeşitli boş inançlardan uzak olmadığını görürüz; Francis Bacon, Jacob Boehme, Paracelsus'u anımsamak yeterlidir.

Toplumsal çılgınlık, boş inanç ve mucizelere inancın uç noktalara taşındığı bu çağlardaki ortak etmen bunların her zaman eski toplumsal düzenin ve yüzyıllardır aşılanmış olan bir kültürün yıkıldığı dönemler ve aynı zamanda yeni doğum sancıları yılları olmasıdır. Alman krizi yıllarında kapitalist yaşamın bu genel belirsizliği, işlerin niteliksel olarak yeni ve özel bir duruma dönüşümüne işaret eden bir yükselişe girdi ve dönüşüm, deliliğe bu yatkınlığın tahmin edilemeyecek ölçüde geniş kitlelere yayılmasına neden oldu. Faşizm, bu yatkınlığı olası en insafsız biçimde sömürdü.

Alman halkının geniş kesimlerinin kendisini içinde bulduğu umutsuz durumun bu demagojik sömürüsünün somut olarak aldığı biçimleri ileride anlatacak ve çözümleyeceğiz. Faşist demagoji ve zorbalığın nasıl da başlangıçta "masum" (kesin ve daha genel olarak felsefi anlamda masum) bir görüntüsü olan uzun bir sürecin nihai zirvesi olduğunu ancak o zaman —somut çözümlememizde— gerçekten anlatabileceğiz: aklın yıkımı.

Bu sürecin başlangıcı Fransız devrimine yönelik feodal karşı-devrimci, gerici-romantik mücadelede bulunabilir ve belirtmiş olduğumuz gibi emperyalist kapitalizm çağında zirveye ulaşır. Bu süreç asla yalnızca Almanya'yla sınırlı değildi. Kökenleri, Hitlerci dışavurumu ve mevcut çağda devam ediyor olmasının, sosyo-

ekonomik bakış açısından, uluslararası kökleri vardır ve dolayısıyla usdışıcı felsefe de uluslararası özellik göstermektedir. Ancak, aynı şeytani etkiyi başka hiçbir yerde değil ama Almanya'da yaratabildiğini, çok ender istisnalar dışında —ve yalnızca ulusal değil uluslararası ölçüde— Almanya'da ulaştığı üstünlüğe hiçbir yerde ulaşmadığını giriş bölümünde görmüştük. Dolayısıyla bu bölümde Almanya'yı akla düşmanlığın besi yerine, merkezine dönüştüren sosyo-tarihsel eğilimleri kısaca belirtmek ve çözümlemek gerekliydi.

Bu nedenle felsefi-tarihi eğilimlerin aşağıdaki açıklaması —Kierkegaard ya da Gobineau gibi birkaç istisna dışında— Alman gelişimiyle sınırlı olmak zorundadır. Şimdiye dek yalnızca o, bir tek o Hitlerci bir harekete ulaşmıştır. Bu yüzden, kendimizi Almanya'daki usdışıcılık tarihinin açıklanmasıyla sınırlamamızın onun uluslararası özelliğini azaltmak değil bu yönünü artırmak olduğuna inanıyoruz. Bu, tüm ulusların düşünen insanlarına hitaben bir *Discite moniti*, "Bu uyarıdan ders al!"dır. Hiçbir felsefenin "masum" ya da yalnızca akademik olmadığı uyarısı; global bir yangıncının "masum" salon konuşmaları, kafe tartışmaları, üniversite konferansları, yazınsal ekler, makaleler felsefi çırasıyla her şeyi yok eden büyük bir Hitlervari yangına yol açması tehlikesinin her yerde ve her zaman söz konusu olduğu uyarısı. Günümüz dünyasının değişen koşulları ve bunların felsefi sonuçlarıyla Sonsözde ilgileneceğiz. Bunlar, İkinci ve Üçüncü emperyalist Dünya Savaşları için ideolojik ön hazırlıkta kapsamlı farklılıklar gösterirler. Öyle görünüyor ki, zamanı gelince incelenecek olan nedenlerden ötürü günümüz usdışıcılığı ikinci dünya cehenneminin örgütlendiği sırada oynadığı lider rolünü genel olarak oynamaz. Ama yine de usdışıcılığın, deyim yerindeyse, yeni savaş propagandasının felsefi iklimini oluşturduğunu göstereceğiz; en azından bundaki rolü hiç de küçük değildir. Dolayısıyla, pek çok açıdan farklı olmasına karşın günümüz koşulları geçmişten öğrenme niyetimizi hiçbir biçimde yanlış kılmaz. Hitler döneminin

"klasik" usdışıcılığındaki tüm önemli öğelerin (bilinmezcilik, görecilik, nihilizm, mit yaratmaya eğimlilik, eleştirel olmayan düşünce, saflık, mucizelere inanma, köktenci önyargılar, ırksal nefret vb., vb.,) "Soğuk Savaş" felsefi propagandasında da azalmayan ve hatta zaman zaman daha da güçlenen bir rol oynadığını düşünürsek durum daha da önem kazanır.

Dolayısıyla, mücadelelerin Hitler döneminde olanlardan farklı içerik ve yöntemlerle sürdürülmesine karşın günümüzde —felsefi olarak ifade edildiğinde— ilerlemeyle gericilik arasındaki temel çekişme aklın daha ileri evrimi ya da yıkımı üzerinedir. Bu nedenle günümüzde usdışıcılığın temel sorunlarının bir tarihçesinin öneminin tarihsel alandan çok öteleri işaret ettiğine inanıyoruz.

Her birey ve her ulus kendi iyiliği için Hitler'in dünyaya verdiği derslerden bir şeyler öğrenmeye çalışmalı ve öğrenmelidir. Ayrıca bu sorumluluk özellikle, görevleri toplumsal gelişmelerdeki somut paylarıyla orantılı olarak aklın varlığını ve evrimini öğütlemek olması gereken felsefeciler için geçerlidir. (Ama toplumun gelişimindeki gerçek önemlerini abartmamalıyız.) Hem Almanya içinde hem de Almanya dışında bu görevi ihmal etmişlerdir. Mephistopheles'in çaresiz Faust'la ilgili dizelerinin gerçekleştiğini şimdiye dek her ülke görmemiştir:

> Yalnızca dönüp akla ve bilime bir bak;
> İnsanoğlunun en üstün yetilerine...
> Ve sonra seni tuzağa düşürürüm.

Ama işler yeni bir yola girmediği sürece bu, emperyalist ekonomiye sahip başka bir ülke ya da usdışıcılığın gölgesi altında olan herhangi bir kentsoylu kültürün yarın, onunla kıyaslandığında Hitler'in yalnızca beceriksiz bir çırak olabileceği faşist bir manyak tarafından ele geçirilmeyeceğinin güvencesi anlamına gelmez. Dolayısıyla çözümlememizi Almanya'nın gelişimi ve Alman felsefesiyle sınırlamadaki amacımız tam da bu uyarının altını çizmektir.

II. BÖLÜM

İKİ DEVRİM ARASINDAKİ DÖNEMDE USDIŞICILIĞIN KURULUŞU (1789-1848)

1. Çağdaş Usdışıcılık Tarihi Üzerine Temel Giriş Değinmeleri

ANLAŞILABİLİR BİR BİÇİMDE, günümüz usdışıcılığı atalar aramakla çok meşguldür. Çünkü felsefe tarihini usçulukla usdışıcılık arasında "çok yıllık" bir mücadeleye geri götürmeye çalışır; doğuda, antik çağda, orta çağda vb. usdışıcı dünya görüşlerinin varlığını kanıtlamayı zorunlu görür. Felsefe tarihinin bu kasıtlı çarpıtılmasının aldığı (kimi zaman gülünç) tüm biçimleri teker teker sıralamak harcanacak çabaya değmez; çünkü örneğin, yeni Hegelcileri ele alırken Hegel'in bile usdışıcı olarak gösterildiğini görürüz. Dolayısıyla, ortaya çıkan şey ilkesiz, seçmeci bir tatsız karışım, ünlü ya da o kadar ünlü olmayan isimlerin belli bir kriter taşımayan tamamen keyfi seçimidir. Yalnızca doğrudan önfaşist ve faşistlerin bir kritere sahip olduğu söylenebilir: gerici sağlamlık ölçüsü. Bu nedenle Baeumler ünlü toplantısına Jena Romantiklerini dahil etmemişti. Aynı nedenle Rosenberg faşist usdışıcılığın "klasikleri" olarak yalnızca Schopenhauer'ı, Richard Wagner'i, Lagarde'ı ve Nietzsche'yi tanıdı.

Bu noktada "usdışıcılık" sloganının bir felsefi eğilim, okul vb. için göreli olarak yeni bir etiket olduğunu belirtmeden geçmeyelim. Bildiğim kadarıyla ilk kez Kuno Fischer'in *Fichte*'sinde ortaya çıkar. Windelband, *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Schelling ve Schopenhauer'ı "Usdışıcılığın Metafizikleri" başlıklı bir bölümde

ele alır. Bu terminoloji Lask'da daha da ağırlıklıdır. Başlangıçta "usdışıcılık" sözcüğünün böylesine geniş anlamda kullanımı eleştirel kuşkularla karşılandı[1] ama özellikle bu kitabın konusunu oluşturacak olan felsefi akım için iki dünya savaşı arasında genel olarak kabul gören bir terim haline geldi.

Klasik Alman felsefesinde Hegel "usdışı" sözcüğünü yalnızca matematiksel anlamda kullanır; tartışmakta olduğumuz felsefi doğrultuları eleştirirken "dolaysız bilgi"den söz eder. Schelling[2] bile bu ifadeyi küçültücü bir anlamda, "mutlak olmayanın" eşanlamlısı olarak kullanır. Sözcüğün günümüzdeki kullanımının tohumlarını ancak daha sonraki Fichte'de buluruz. Schelling ve Hegel'in muzaffer biçimde ilerlemekte olan nesnel idealizmiyle anlaşma doğrultusunda (başarısız) girişiminde Fichte 1804 tarihli *Bilgi Kuramı*'nda şöyle yazıyordu: "Kökeni açıklanmayan bir nesnenin mutlak izdüşümü, ki buna binaen *izdüşüm* ve *izleğin* orta bölümünde kalan alan karanlık ve boştur, bu durum skolastik olarak, ancak sanırım söyleme uygun bir biçimde ifade ettiğim gibi, *izleğin verisinden hareketle usdışında kalır*."[3] Fichte'nin daha sonraki tüm epistemolojisi gibi usdışıcılığa bu başvurunun da daha sonraki gelişmeler üzerinde hiçbir etkisi olmamıştı. Bazı faşistler Fichte'nin adını atalarının listesine katmaya çalışmışken daha sonraki Fichte'nin önemli ölçüde etkisini yalnızca Lask'da görürüz. Dolayısıyla, kendimizi en önemli terminolojik olguları göstermekle sınırlayacak ve izleyen sayfalarda yalnızca felsefi usdışıcılığın tarihsel etki yaratmış olan temsilcilerini ele alacağız.

Sözcüğün bu (göreli) terminolojik yeniliği, usdışıcılık sorununun klasik Alman felsefesinde temel bir sorun olarak ortaya çıkmadığı anlamına gelmez; tam tersine. İzleyecek olan incelemelerimiz, sorunun can alıcı formülasyonlarının tam olarak Fransız

[1]Bkz. özellikle F. Kuntze: *Die Philosophie Salamon Maimons*. Heidelberg 1912, s. 510 vs.

[2]Schelling: *Toplu Eserler*, Stuttgart 1856 vs., I. Kesim, VI. Cilt, s. 22.

[3]Fichte: *Eserleri*, F. Medicus basımı, IV. cilt, s. 288.

Devrimiyle 1848 devriminin ideolojik ön hazırlık dönemi arasındaki zamana ait olduğunu gösterecektir.

Hegel'in kendisi "usdışıcılık" terimini kullanmamıştır ama yine bu da diyalektikle usdışıcılık ilişkisi sorununu tartışmadığı anlamına gelmez. Bunu elbette tartıştı ve yalnızca Friedrich Heinrich Jacobi'nin "dolaysız bilgisine" karşı polemiğinde de değil. Bu konuyla temel uzlaşısının tam da geometri ve matematikle başlaması belki de bir rastlantıdır ama aydınlatıcı bir rastlantı. Her koşulda, bu bağlamda bilgi belirleyicilerinin sınırları, onların çelişiklikleri ve yeni doğmuş olan akla yönelik diyalektik hareketin ileriye ve yukarıya götürülmesiyle uğraşmaktaydı. Hegel, geometriyle ilgili olarak şunları yazdı: "ancak, —tanımlamayı daha ileri götürmek isterse— gidişatının sonunda anlama ilkesinin *ötesine itildiğinde, oransızlıklar* ve *usdışılıklarla* karşılaşır — ki bu son derece önemlidir. Terminolojide sık sık olduğu gibi burada da *ussal* olarak adlandırdığımızın *algılanabilir* şey olması (*das Verständige*) ama *usdışı* olanın daha ziyade *ussallığın* başlangıcı ve işareti olması şeklindeki ters önerme ortaya çıkar."[4]

Bu cümlenin başlangıç noktası özeldi ve hâlâ Hegel'in aklından söz konusu terimlerin genel felsefi bir kullammını gerçekleştirmek geçmiyordu. Yine de usdışıcılığın tüm daha sonraki gelişimi şeklindeki felsefi soruna değinmekteydi, yani usdışıcılığın felsefi olarak her zaman bağlantılı olduğu sorunlara. İncelemelerimiz sırasında göreceğimiz gibi bunlar yalnızca anlamanın egemen olduğu düşününün sınırlamaları ve çelişkilerinden doğan sorunlardır. Eğer insan düşüncesi bu sınırlamalarda çözülmesi gereken bir sorun ve Hegel'in doğru bir biçimde ifade ettiği gibi "ussallığın" örn. daha üst düzey bilginin "başlangıç ve işaretini" yakalarsa onlarla bu karşılaşma düşüncenin daha ileri gelişimi için, diyalektik için bir başlangıç noktası haline gelebilir. Öte yandan —ileride somut

[4]Hegel: *Ansiklopedi*, 231. madde. *Toplu Eserleri*, Berlin 183 vs., VI. Cilt, s. 404.

ayrıntılarla göstereceğimiz şeyi önceden özetlersek— usdışıcılık tam olarak bu noktada durur, sorunu kesinleştirir, anlamanın egemen olduğu algının sınırlarını pekiştirerek tamamen algısal sınırlamalara dönüştürür ve aslında böylelikle yapay bir biçimde çözümsüzleştirilen sorunu gizemli kılarak "akıl ötesi" bir yanıt getirir. Anlama ve anlamanın sınırlarına ilişkin algıyı bir bütün olarak algısal sınırlamalarla bir tutmak; ussal bir algıya ilerlemenin olası ve gerekli olduğu zaman "akıl ötesine" (sezgi vb.) başvurmak — işte tüm bunlar felsefi usdışıcılığın en evrensel işaretleridir.

Hegel'in burada çok önemli bir örnekle açıkladığı şey diyalektik yöntemin ana sorunlarından biridir. "Yasalar diyarını var olan ya da görüngüsel dünyanın *dingin* imgesi" olarak tanımlar. Böylece —düşünce çizgisinin yalnızca gerçek ana fikrini buraya almak için— "görüntü, yasanın karşıtı olarak bütünlüktür çünkü yasayı içerir ama ondan daha fazlasını da içerir yani, özerkçe hareket eden biçim öğesini."[5] Hegel burada diyalektik yöntemin en belirgin biçimde ileriye dönük eğilimini oluşturan genel mantıksal öğelerin ayrıntılarına girmiştir: diyalektik bilginin yaklaşıklık özelliğini. Ve —doğal olarak artık Hegel'in idealist sınırlamalarıyla zincirli olmayan, materyalist— diyalektik yöntemin bu can alıcı yönünü açığa çıkarmış olan Lenin, Hegel'in yukarıda alıntılanan sözlerinin önemini etkin bir biçimde vurgulamıştır: "Bu, önemli ölçüde materyalist ve ('dingin' sözcüğüyle) önemli ölçüde yerinde bir tanımlamadır. Yasa dingin öğeyi alır — ve böylece yasa, her yasa dar, tamamlanmamış bir yaklaşıklıktır."[6]

Burada, Hegel'in yasa (öz) ve görünüm arasındaki diyalektik karşılıklı ilişkiler üzerine giderek somutlaşan görüşlerini daha ayrıntılı olarak inceleyemeyiz. Bize yalnızca bu somutlaştırmalar sırasında Hegel'in, genel koşulların (öz vb.) nesnellikte barınamadığı öznel idealizm engelini aştığına ve felsefi olarak özün nesnel-

[5] Aynı yayın, IV. Cilt, s.145 v.s.

[6] Lenin: *Ölümünden Sonra Yayımlanmış Eserleri*'nden, Berlin 1949, s. 70.

liğini tartıştığına dikkat çekmek kalır: "Öz hâlâ varoluştan yoksundur; ama vardır hem de Varlıktan dalia derin anlamda;"[7] Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne marjinal notlarda temel önemini Lenin'in de güçlü bir biçimde vurguladığı bir tanımlama: "Dolayısıyla yasa *öz* görünümdür."

Bu açıklamalarla usdışıcılığın diyalektikle genel, yöntembilimsel ilişkisini biraz daha yakından tanımlayabiliriz. Temelde nesnel gerçeklik, düşüncemizin en gelişmiş kavramlarının olabileceğinden daha zengin, daha çeşitli ve daha girişik olduğundan düşünceyle Varlık arasında resmetmiş olduğumuz türden uyuşmazlıklar kaçınılmazdır. Dolayısıyla toplumun nesnel gelişiminin ve bunun sonucunda yeni doğal görüngülerin keşfinin hız kazandığı dönemlerde gizemlileştirmenin yardımıyla bu avantajı geriye dönük bir harekete çevirmek için usdışıcılığa büyük fırsatlar doğar. Kısmen Fransız Devriminin ve İngiltere'deki Sanayi Devriminin neden olduğu toplumsal ayaklanmanın bir sonucu ve kısmen de doğal bilimsel düşüncedeki krizlerin ve çağın jeoloji, paleontoloji vb. alanlarındaki yeni keşiflerine dayalı olarak kimya, biyoloji vb. bilimlerdeki gelişmelerin sonucu olarak on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçişte böyle bir durum ortaya çıktı. Yeni ortaya çıkan sorunları tarihsel açıdan da kavrama çabasıyla Hegel'in diyalektiği kentsoylu felsefedeki en üst evre, güçlüklerle entelektüel olarak başa çıkma doğrultusunda en enerjik girişimdi: düşüncenin, gerçekliğin entelektüel yansımasının, bizzat o gerçekliğe böylesi bir yaklaşıklığını (şimdiye dek olanların en kapsamlısı) güvenceye alabilecek bir yöntem yaratmak. (Hegel'in iyi bilinen idealist sınırlamalarını, idealist gizemlileştirmelerini ya da yöntemle sistem arasındaki karşısavı tartışmayacağız; bunların eleştirileri genel olarak bilinen ve okunmuş olduğunu varsaydığımız klasik Marxçı-Leninci yazarlar tarafından yapılmıştır.)

Usdışıcılık, entelektüel yansıma ve nesnel asıl arasındaki bu (zorunlu, değiştirilemez ama daima göreli) uyuşmazlıkla başlar.

[7]Hegel anılan eserde, IV. Cilt, s.145 ve 150.

Uyumsuzluğun kaynağı —hâlâ görevler, hâlâ çözülmemiş sorunlar oldukları sürece— belli bir örnekte doğrudan düşüncenin karşısına çıkarılan görevlerin ilk bakışta düşüncenin, kavramlar oluşturmanın gerçeklik karşısında yıkıldığı, düşüncenin karşısına çıkan gerçekliğin aklın (şimdiye dek kullanılmış olan kavramsal yöntemin kategori sisteminin ussallığının) ötesinde bir alanı temsil ettiği izleniını vermesinde yatar. Görmüş olduğumuz gibi Hegel bu durumu doğru olarak çözümlemiştir. Onun görüngü ve öz, var oluş ve yasa diyalektiği, liepsinden önemlisi de anlama kavramları (*Verstandesbegriffe*), düşüncenin belirleyicileri ve anlamadan akla uzanan köprü diyalektikleri bu güçlüklerin çözümünün gerçek yolunu net bir biçimde gösterir.

Peki ama eğer düşünce —ileride ayrıntılı olarak çözümlenecek olan nedenlerle— güçlüklerden uzak durur ve onlardan kaçınırsa ne olur? Her ileri adımda kendisini yinelemek zorunda olduğundan durmaksızın ortaya çıkan kümeyi temelden değişmez kılarsa ne olur? *Belli* kavramların belli bir gerçekliği kapsama yetersizliğini genel anlamda düşünce, kavramlar ve ussal algılamanın gerçekliğin özüne entelektüel anlamda egemen olma yetersizliği olarak kabul ederse ne olur? Dünyayı entelektüel olarak kavramak için her şeyi yapmak ve başaramamak "üst düzey bir algılama," inanç, sezgi vb. olarak gösterilirse ne olur?

Açıkçası, bilginin her evresinde, örneğin toplumsal evrimin ve dolayısıyla da bilim ve felsefenin doğmakta olan gerçek sorunlarla başa çıkmak için ileriye doğru bir sıçrama yapmak zorunda kaldığı her keresinde bu sorun ortaya çıkacaktır. Buna bakarak *us* ve *usdışı* arasındaki seçimin asla "içkin" bir felsefi sorun olmadığı anlaşılır. Bir düşünürün yeni ile eski arasındaki seçimini belirleyen şey esas olarak entelektüel ya da felsefi değerlendirmeler değil sınıf durumu ve sınıf bağlılığıdır. Yüzyılların geniş açısından baktığımızda önemli düşünürlerin neredeyse çözülmek üzere olan bir sorunun eşiğinde durmaları ve aslında geri dönüp tam ters yöne kaçmaları

neredeyse inanılmaz görünür. Bu türden "bilmeceleri" ancak duruşlarının sınıfsal özelliği aydınlatabilir.

Usçuluk ve usdışıcılığın bu toplumsal biçimlenmesini yalnızca sosyal emirler ve yasaklamalar yığınında aramamalıyız. On yedinci yüzyılın büyük materyalisti Thomas Hobbes aşağıdaki satırları yazdığında bu biçimlenmenin yapısını doğru bir biçimde nitelemiştir: "Çünkü bir üçgenin üç açısının bir karenin iki köşesine eşit olması herhangi birinin mülkiyet haklarıyla ya da (daha doğrusu) mal sahiplerinin çıkarlarıyla çatışsaydı o zaman, söz konusu olan kişilerin ellerinden geldiği sürece, tüm geometri kitaplarının yakılarak —eğer çürütülmemişse— bu savın yine de yok edileceğinden kuşkum yok."[8] Dolayısıyla yeni gerçeklerin doğrudan baskılanmasına ilişkin bu öğenin hiçbir biçimde küçümsenmemesi gerektiği de söylenmelidir. Çağdaş felsefenin başlangıçlarını, Bruno, Vanini ve Galileo'nun yazgılarını anımsayalım. Bu durumun, çok sayıda çarpıcı çift anlamlılıkta kendisini göstererek ve Gassendi, Bayle, Leibniz'in vb. felsefi "diplomasisinde" net bir ifade bularak önemli bir etki yarattığı kuşku götürmez; bununla benzer biçimde bağlantılı olan bir diğer şey de Lessing'in Spinozacı görüşler konusundaki suskunluğudur. Böylesi bir "diplomasinin" felsefi önemini de küçümsememeliyiz. Evet, Gassendi ya da Bayle söz konusu olduğunda sonraki kuşaklar gerçek duruşlarına ilişkin net bir resim elde etmiştir. Ama Leibniz olgusunda bu sorunun çözümü çok daha güçleşmiş ve Lessing'in Spinoza konusundaki suskunluğu görüşlerine ilişkin tümüyle yanlış bir yorumun temellerini oluşturmuştur.

Tüm bunlara rağmen kastettiğimiz toplumsal biçimlenme kişilik ve ürünle çok daha derinlemesine ve çok daha yakından ilişkilidir. Özellikle de kesin felsefi konular tehlikeye girdiğinde bu kadar çok sayıda kasıtlı belirsizliği, Descartes'dan Hegel'e kadar felsefede kastedilenlerin böylesine gölgelenmesini yaratan şey

[8] F. Toennies'den alıntı: *Hobbes*, 2. basım. Stuttgart, s.147.

yalnızca dış toplumsal baskı değildir. Bundan çok daha önemlisi, toplumsal belirleyicilerin en özel inançlarına, düşünce biçimlerine, bir önermeyi kotarma yollarına dek söz konusu düşünürlere egemen olduğunun kendileri tarafından bilinmemesidir. Marx, Hegel'in çifte değerliliklerini yalmzca dış uyarlamalar olarak açıklamaya ve uzlaşmalarda bulunan "dışrak" bir Hegel'in karşısına köktenci bir "içrek" Hegel'i koymaya çalışan köktenci Hegelcileri yanıtlarken aklında bunlar vardı: "Bu yalan onun ilerlemesinin yalanı olduğundan artık Hegel'in kendisini dinle, devletle vb uzlaştırması diye bir şey söz konusu olamaz."[9]

İçsel olarak da felsefeciler her zaman toplumlarına, toplumlarındaki belli bir sınıfa ve o sınıfın ileri ya da geri yönelimli çabalarına —bilinçli ya da bilinçsiz olarak, isteyerek ya da istemeyerek— bağlıdırlar. Felsefelerindeki gerçekten kişisel ve özgün olan şeyi bu temel (ve onun tarihsel yazgısı) besler, belirler, oluşturur ve yönetir. İlk bakışta bireysel bir duruşun o kişinin kendi sınıfından kopma noktasına dek ilerler göründüğü durumlarda bile bu tutumun sınıf durumu ve sınıf mücadelesinin kalıntılarıyla çok yakın ilişkisi vardır. Bu nedenle Marx bize Ricardo'nun kapitalist üretimle ve onun üretken güçler geliştirmesiyle ilişkisinin çeşitli sınıflara yönelik tutumunu nasıl belirlediğini anlatır. "Eğer bir bütün olarak Ricardo'nun görüşleri *endüstriyel kentsoyluluğun* çıkarlarına uygunsa bu yalnızca, o kesimin çıkarının üretimin çıkarıyla ya da insan işgücünün üretken gelişimiyle uyuştuğu kadar ve o *nedenle* böyledir. Görüşleri ona karşıt olduğunda kentsoyluluğa karşı, aksi durumda emekçi sınıfına ve aristokrasiye olduğu kadar *serttir.*"[10]

Bir insan ne kadar gerçek ve önemli bir düşünürse kadar çok çağının, ülkesinin ve sınıfının çocuğu olacaktır. Çünkü —onu *sub specie aeternitatis*— (sonsuza dek alt sınıf —*çev.*) yerine koyma çabası ne kadar güçlü olursa olsun — verimli ve gerçekten felsefi

[9]Marx-Engels: *Derlenmiş Eserler* (MEGA), I. Kesim, III. Cilt, s.164.
[10]Marx: *Artı Değer Üzerine Kuramlar,* II. Cilt.

olan her önerme sağlamdır; yani, içerik ve biçim açısından çağının toplumsal, bilimsel, sanatsal vb. gereklilikleri ve çabaları tarafından belirlenmiştir ve —her zaman burada işlemekte olan somut eğilimler çerçevesinde— ileri ya da geri, yeniye ya da eskiye doğru ilerlemek için gerçek bir eğilim içerir. Söz konusu olan felsefecinin bu bağlantının ne kadar ayırtında olduğu ikincil bir sorundur.

Başlangıçta bu gözlemleri genel bir düzlemde tuttuk. Bunlar bizi ikinci bir soruna götürdü: her dönem ve her dönemde felsefi alanda dövüşken bir rol oynayan her sınıf başlangıçta özetlenen sorunu, belli koşullarda bir usdışıcılık doğurabilecek olan sorunu farklı bir biçimde ortaya koyar. Ussal kavram oluşturmayla onun gerçeklikten gelen malzemesi arasındaki diyalektik gerilimin gerçeklikle ilişkiyi algılamanın genel bir olgusu olduğunu kabul ediyoruz. Ama her örnekte bu sorunun ortaya çıkış ve çözümünün ele alınış ya da ondan kaçış biçimi tarihsel duruma ve sınıf mücadelelerinin tarihsel evrimine uygun olarak niteliksel çeşitlilik gösterir.

Önerme ve çözümlerin yapısıyla ilgili bu güçlükler kendilerini felsefe ve tek tek bilimler arasındaki farklar olarak dışa vururlar. Bilimler sıklıkla felsefi sonuçları pek de önemsemeden yaşamın ortaya çıkardığı sorunları doğru bir biçimde çözecek konumdadırlar. Örneğin, önemli diyalektik sorunların doğru bir biçimde ileri sürüldüğü ve çözüldüğü ama en büyük diyalektik öncülerin yeni bir diyalektik alanı keşfetmiş olduklarına ilişkin farkındalıklarının Molière'in *Kibarlık Budalası*'nın her zaman düzyazı halinde konuştuğuna ilişkin farkındalığından fazla olmadığı matematiğin gelişimini düşünün. Öte yandan felsefe, yanıtlar ne olursa olsun bir dünya görüşüyle ilgili temel sorunları çözmeye çalışmak zorundadır.

Ama bu fark da görelidir ve aynı zamanda *tarihsel* olarak da görelidir. Çünkü belli sosyo-tarihsel koşullarda, felsefi bir genelleştirme yapmadan ya da ondan hemen felsefi sonuçlar çıkar-

madan yalnızca bilimsel bir doğruluğun dile getirilmesi dünya görüşünün sınıfa-dayalı çatışmalarının tam merkezine uzanabilir. Kopernik kuramında durum buydu ve daha sonra Darwincilikte de aynı şey oldu; bugün Darwinciliğin Michurin ve Lysenko tarafından daha ileri götürülmesinde de aynı şey yinelenir. Öte yandan, dünya görüşüne ilişkin bir önermede bulunmaktan kaçınmayı temel programı ve yöntemin çekirdeği kılmış olan, göreli olarak daha kalıcı felsefi eğilimler mevcuttu. (Burada yalnızca, tüm bu türden kaçınmalarda sınıfa-dayalı dünya görüşü anlamında belli bir duruşun, yani felsefi bir partizanlığın saklı olduğunu belirtmek isteriz. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, yukarıda belirtilmiş olan tipin en önemli dışavurumları olan yeni Kantçılık ve Olguculukta aynı şey geçerlidir.)

Bu genel çözümlemeyi daha ileri götürmenin gereksiz olacağı düşüncesindeyim. İçinde usdışıcılığın yaygın temel biçimini gördüğümüz bir dünya görüşüne yöntembilimsel açıdan bağlı olan, kesin bir felsefi önermeden kaçınmanın özel biçiminin kendisini toplumsal ve dolayısıyla da felsefi gelişimin farklı evrelerinde niteliksel olarak farklı biçimlerde göstermek zorunda olduğu açıktır. Usdışıcılığın, örneğin materyalizm ya da diyalektik gibi birleşik, tutarlı bir tarihe sahip olamaması da bunun bir sonucudur. Usdışıcılık ya da ona çok benzeyen bir şey, çok farklı toplumsal oluşumların en farklı kriz dönemlerinde kurulabilseydi bile bu durum geçerli olurdu. Kuşkusuz, tıpkı tüm felsefe tarihinin ancak toplumun tüm tarihinin bir bölümü olarak ve yalnızca temelinde insanoğlunun sosyo-ekonomik yaşamının tarihiyle birlikte anlaşılabilir ve ussal bilim anlamında betimlenebilir olması gibi, bir gelişimin bu türden tarihçelerinin "özerkliği" de fazlasıyla görelidir. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki "Sağın da dininki kadar küçük bir kendi tarihi olduğunu unutmadan"[11] sözleri doğal olarak felsefe tarihine de uyar..

[11]Marx-Engels: *Alman İdeolojisi.*

Ama usdışıcılık söz konusu olduğunda başka bir şey, dalia fazla bir şey işe karışır. Usdışıcılık yalnızca insan düşüncesinin diyalektik gelişimine bir tepki (hem ikincil ve hem de geriye dönük olmak üzere çift anlamda tepki) biçimidir. Dolayısıyla usdışıcılık tarihi, bilim ve felsefenin bu gelişimine bağlıdır ve onların ortaya koydukları yeni sorulara sorunu bir yanıt gibi göstererek ve sorunun sözde çözülmezliğinin kavrayışın daha üst bir biçimi olduğunu belirterek tepki verir. Bu kaçınmanın, yanıtlamaktan yan çizmenin ve ondan bu kaçışın olumlu bir çözümü ve gerçekliğin "hakiki" bir başarısını içerdiği iddiasının yanı sıra belirtilmiş çözümsüzlüğü bir yanıt olarak biçimlendirmek usdışıcılığın kesin bir işaretidir. Bilinmezcilik de bu tür soruları yanıtlamaktan kaçınır; ama onları yanıtlanamaz ilan etmekle yetinir ve sözde kesin bir bilimsel felsefe adına onları çözme olasılığını az ya da çok açık bir biçimde reddeder. (Evet, bu yalnızca iki kutbu nitelemektir; güncel felsefede, özellikle de emperyalist dönem felsefesinde —ilkinin sık sık ikinciye dönüşmesiyle— bilinmezcilikle usdışıcılık arasında her türden bağı görürüz. Sık sık karşılaşacağımız nedenlerden ötürü neredeyse her çağdaş usdışıcılığın kendisini iyi ya da kötü bilinmezcilik epistemolojisine dayandırdığından söz etmeye gerek bile yok.)

Dolayısıyla: gerici tarafta, tomurcuklanan ve çürümekte olan güçler arasında sosyal anlamda biçimlenmiş bir mücadele olarak felsefi düşünülerdeki her büyük kriz "usdışıcılık" terimini kullanabileceğimiz eğilimler yaratır. Bu terimin genel kullanımının bilimsel bir amacı olup olmadığının sorgulanabilir olduğunu kabul ediyoruz. Bir yandan, çağdaş usdışıcılığın gerçekten vermeye çalıştığı gibi, felsefe tarihinde tek tip bir usdışıcı çizgi şeklinde bir yanlış izleniminin doğmasına neden olabilir. Öte yandan, belirtmek üzere olduğumuz nedenlerden ötürü çağdaş usdışıcılığın kapitalist üretimin özelliğinden kaynaklanan öyle özel varoluş koşulları vardır ki tek bir terim altında anılması özel farkları kolaylıkla belir-

sizleştirecek ve on dokuzuncu yüzyılınkilerle çok az ortak noktası bulunan eski entelektüel eğilimleri kabul edilemez bir biçimde çağdaşlaştıracaktır. Durum böyle iken, kentsoyluluğun çöküşü sırasında yazılan felsefe tarihinde bu ikinci eğilim fazlasıyla ağırlık taşır; Natorp'un "Kantçı" Platon'unu, Petzold'un "Machcı" Protagoras'ını vb. anımsayalım. Bunun ardından çağdaş usdışıcılığın çeşitli akımları, Heraklitos ve Aristoteles'ten Descartes, Vigo ve Hegel'e dek tüm felsefe tarihini anlaşılması olanaksız bir "dirimselci" ya da varoluşçu karanlığa indirgemeye başladılar.

Şimdi, çağdaş usdışıcılığın özel niteliğini oluşturan şey nedir? Esas olarak, kapitalist üretim ve onun özel sınıf mücadeleleri temelinde yükselmiş olmasıdır — önce kentsoylu sınıfının feodalizm ve mutlak monarşiye karşı açtığı ilerici savaş ve sonra emekçi sınıfı karşısında kentsoyluluğun gerici savunma mücadeleleri. Elinizdeki kitapta, bu sınıf mücadelelerinin çeşitli evrelerinin hem önermeleri hem de çözümleri belirleyerek hem içerik hem biçim açısından usdışıcılığın gelişiminde yarattığı belirleyici değişiklikleri somut terimlerle gösterecek ve fizyonomisini nasıl değiştirdiklerini resmedeceğiz.

Kapitalist üretimin felsefi sorunumuz için temel önemini özetlemek istersek öncelikle kapitalist ve kapitalizm öncesi gelişim arasındaki önemli bir farkı vurgulamamız gerekir: üretim güçlerinin gelişimi sorunu. Köle toplumlarda üretim güçleri ve koşulları arasındaki çelişki kendisini sistemin içindeki, bizim çok önemli bulduğumuz kritik bir noktada, üretim güçlerinin giderek artan gerileme ve körelmesinde ifade eder ki bu durum köle sisteminin toplumun ekonomik ve sosyal temeli olarak uzun erimde devamını olanaksız kılan bir süreci başlatmıştır. Feodal dönemlerde aynı çelişki farklı bir biçimde yine ifade edilmişti: başlangıçta feodal oluşumun yalnızca bir öğesi olan ve sürekli olarak büyüyen gelişiminin önünde sonunda feodalizmi yıkması kaçınılmaz olan kentsoylu sınıf, giderek daha üstünlük kazanan üretim güçlerini feodal toplumun kucağında geliştirdi. (Sınıf mücadelesinin özel

doğasını ve İngiliz-Fransız felsefesinin özel niteliğini vb. köklü biçimde etkilemiş olmalarına rağmen söz konusu sürecin İngiltere' de, Fransa'da vb. aldığı çeşitli biçimleri şimdi incelememiz olanaksızdır.) Ama üretici güçlerin kapitalist üretimin doğuşundan sonraki gelişimi tüm daha önceki toplumsal oluşumlardan niteliksel olarak farklıdır. Evrimlerinin hızı ona niteliksel olarak yeni bir vurgu kazandırmıştır. Ancak bu, bilimin gelişimi ve üretim güçlerinin yükselişi arasındaki beklenmeyen iç etkileşimle de bağlantılıdır. Rönesans'tan sonra doğal bilimlerin sınırsız yükselişi öncelikle bu etkileşime bağlıdır. Ama, bir yandan, tüm bunların bir başka devamı da kentsoyluluğun politik, toplumsal ve —bizi özellikle ilgilendiren— ideolojik alanda gerici gelişiminin, üretim güçlerinin hâlâ canlı bir biçimde tırmanışta olduğu bir tarih evresinde başlamasıdır. Doğal olarak, üretim güçleri gelişiminin üretim koşulları tarafından engellenmesi kapitalizmde de söz konusu oldu. Lenin, emperyalizmle ilgili olarak bunun inandırıcı kanıtlarını vermiştir ve zaten bu engelleme tekel-öncesi aşamada her ekonomik krizde kendisini göstermişti. Ama kapitalizm söz konusu olduğunda işlerin bu durumu bile yalnızca, üretim güçlerinin kendi ekonomik örgütlenmelerine, teknoloji düzeyine uygun ölçüde gelişmedikleri ve var olan o önemli üretim güçlerinin kullanılmamış durumda kaldığı anlamına geliyordu (kapitalizmde atom enerjisinin endüstriyel sömürüsünü alalım). Öte yandan, kapitalizmde üretim güçleri ve doğal bilimin niteliksel olarak artmış olan etkileşiminin bir sonucu da kentsoyluluğun —yaşayabilmek için— çöküş döneminde bile belli bir noktaya kadar doğal bilimlerin gelişimini izlemeye zorlanmasıydı; tek başına çağdaş savaş teknolojisi bile bunu zorunlu kıldı.

Sınıf mücadelelerinin karakterindeki büyük değişiklik bu ekonomik gelişimle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Son dönem Sovyet tarihçileri köle ve tebaaların isyanlarının köle ekonomisi ve feodalizmin çöküşünde oynadığı belirleyici role dikkat çekmiştir. Ama bu, emekçi sınıfıyla daha önce sömürülmüş sınıflar arasındaki

niteliksel farkı azaltmaz. Bu yeni durumun getirdiği önemli sonuçları burada çözümleyemeyiz. Yalnızca, daha sonraki incelemelerimizde önemli bir rol oynayacak olan tek bir etmene dikkat çekelim: zalimlerin felsefesine kendine özgü, bağımsız ve daha üst düzey bir dünya görüşüyle karşı çıkabilen tarihteki ilk ezilen sınıf emekçi sınıfıdır. Kentsoylu felsefesinin tüm gelişiminin bu şekilde ortaya çıkan sınıf mücadeleleri tarafından dikte ettirildiğini; çağdaş usdışıcılık evriminin kesin dönüm noktasının, hâlâ kentsoylu gelişmeye ve feodal kalıntıların tasfiyesine karşı çıkıp çıkmamasında ya da kentsoylu ideolojinin aşırı gerici kanadı olarak felsefi alanda gerici kentsoyluluğun savunma mücadelesini destekleyip desteklememesinde ve hatta aslında bu mücadelede ideolojik komutayı üstlenip üstlenmemesinde saptanabileceğini belirtmeliyiz.

O halde, üretim güçlerinin gelişiminde böylesi bir eğilim bilimsel gelişmelere bağlıdır — evre ne kadar yüksekse o kadar yakından bağlı. Bu eğilim bir çöküş döneminde bile egemen sınıfla bilim arasında, hepsinden önemlisi de doğal bilimler arasında, daha önceki sınıf toplumlarında olduğundan farklı bir ilişkiyi emreder. İkincisinde, üretim güçleri ve koşulları arasında ortaya çıkan çelişki kaçınılmaz olarak bilimlerin ve esas olarak da doğal bilimlerin yükselişinin sonu anlamına da gelirken bunlar kapitalizmde, çöküş dönemi sırasında bile zorunlu olarak (pek çok açıdan engellenmiş de olsa) daha ileri bir gelişimi sürdürdüler. Kuşkusuz, sözünü etmiş olduğumuz ekonomik kısıtlamalar burada da önemli bir rol oynamıştır. Bu eğilim emperyalist savaş ve doğal bilimler kesişmesinde kendisini daha da net olarak gösterir. Bir yandan, belli teknik sorunların daha üst düzey, aceleci bir gelişimine yol açarken öte yandan aynı eğilimler çağdaş fiziğin girdiği krize katkıda bulundu ve kuramsal bir bilim olarak onu giderek daha fazla çıkmaza soktu. Bilimle felsefe arasındaki, yükselme döneminde karşılıklı bir terfi ilişkisi olan ve çöküş döneminde her ikisi için de bir engel haline gelen ilişki sorununa birazdan geleceğiz.

Her koşulda bu etmenler sorunumuzla ilgili olarak kentsoylu bir toplumda felsefe için belli bir ortam oluşturmak üzere birleşmiştir: felsefenin önemli bağlamlarda akla açıkça karşı koyan bilimsel olmayan özelliği ya da daha doğrusu bilim karşıtı ruhu. Bu durum iki nedenden ötürü tümüyle farklı bir entelektüel hava yaratır. İlk olarak, bu eğilimlere paralel olarak ve onlarla sürekli etkileşim halinde, doğal bilim ve teknoloji sayesinde doğanın fethi yavaş bir tempoyla da olsa devam eder. İkinci olarak, üretim güçlerinin durgunluğu ve gerilemesi, kapitalizmin çöküşü sırasında susturulmaları daha aşağı üretim yöntemlerine zorunlu bir geri dönüş biçimini almaz. Sürekli olarak gelişen doğal bilimsel ve tarihsel bilginin yeni bir nitelik kazanması, bu büyümenin değiştirilemez felsefi sonuçları ve bu gelişimin din üzerindeki etkisi sayesinde, artık doğmuş olan ve çağdaş usdışıcılığın belli özelliklerini belirleyen yeni durum, çağdaş kentsoylu felsefe için daha da önem kazanmış ve belli ölçüde şiddetlenmişti.

Yine, burada da kapitalist gelişim günümüze dek uzanan tarihte eşsiz bir yer işgal eder. Daha önceleri, toplumsal yapıların önemli çöküşlerine daima dini krizler eşlik ederdi. Ama süreç içinde —kapitalizmin doğuşu da buna dahildir— her seferinde bir dinin yerini bir diğeri aldı. Kapitalizmin kökeninin kendisini Hıristiyanlık içinde bir kriz olarak göstermesi önemli değildir. Yine Hıristiyan da olsa yeni bir din yaratan yalnızca reformasyon değildi: Karşı-Reformasyonda Katolikliğin gelişimi de Orta Çağa kıyasla niteliksel bir değişim anlamına gelir.

Ancak, çeşitli kiliselerin olasılıkla daha önceleri hiç bu kadar güçlü olmamış olan hoşgörüsüzlük ve saldırganlığına rağmen bu dönemde din, felsefi olarak savunmaya geçmek zorunda kalmaya başlamıştı. Rönesans sırasında gelişmekte olan yeni bilimler, özellikle de doğal bilimler eski doğa felsefesindeki gibi, yalnızca felsefi (kozmolojik) temelleri ve sonuçlarında dine düşman olmakla kalmayıp uzman araştırmalarındaki kesin buluşlar sayesinde dinin

temellerini oymaları açısından tüm daha önceki evrim evrelerinden farklıydı; ve bu durum, söz konusu araştırmacıların kişisel olarak dini bir zeminde durduğu ve dolayısıyla bu sonuçların istemeden ortaya çıktığı koşullarda bile geçerliydi. Dinin savunmacı tutumu artık Aquinas zamanında olduğu gibi bir dizi dini ilkeden bir dünya görüşü; bilim ve felsefenin ilkeleri, yöntemleri ve buluşlarını içerir ve kucaklar görünen, öyle olduğu varsayılan bir dünya görüşü yaratamamasından kaynaklanıyordu. Kardinal Bellarmin, Kopernik kuramıyla ilgili olarak bilinmezci bir konum benimsemeye zorlanmıştı bile; yani, bilimin hakiki (dini) gerçeklik hakkında açıklamada bulunma yeterliliğine karşı çıkarken bilimsel uygulama için yararlı bir "taslak sav" olarak güneş merkezciliği kabul etmek. (Bu gelişimin daha ortaçağ döneminde adcılık (nominalizm) felsefesiyle başlamış olduğu doğrudur; uslamlamaları, işlerin daha önce sözü edilen ekonomik durumunu yansıtır; onun iç çöküşünün bir öğesi olarak belli bir evrede kentsoylu sınıfının feodalizm içinde büyümesini sağlayan durum.)

Bu gelişimin evrelerini, krizlerini ve mücadelelerini özet olarak bile betimlemek amacımız olamayacağı gibi yeri de değildir. Burada yalnızca bazı temel gözlemlerde bulunabiliriz. İlk olarak, adcılık felsefesinde bile bu gelişme —din karşıtı eğilimin ve eski dine karşı çıkmanın yeni, direnen dünya resmi— bir dini biçimin bir diğeriyle mücadelesi, dinler arasında bir iç çekişme olarak başlamış ve sürdürülmüştü. Kentsoylu devrimlerde ve kısmen de olsa Fransız Devriminde söz konusu olan da buydu; Robespierre'in "üstün varlık" kültünü anımsayalım. Yani, ortak bir sınıf olarak kentsoyluluk dini bilinci kökten biçimde ortadan kaldıramıyordu. Onun ideologları ve esas olarak da on yedinci ve on sekizinci yüzyıl materyalistleri bu kadar ileri gitmek istediklerinde bilimler onların dünya resimlerinin kökten bir içkinlik temelinde gerçek anlamda doldurulmasını sağlayabilecek ölçüde gelişmemişti. Engels o dönemle ilgili olarak şunları yazmıştır: "Zamanın felsefe-

si, çağın kısıtlı doğa bilgileri tarafından yanlış yola sürüklenmesine izin vermediği ve —Spinoza'dan büyük Fransız materyalistlerine dek— geleceğin doğal bilimi için ayrıntılı bir mantıksal temel bırakarak dünyayı kendi önermeleriyle açıklamada ısrarcı olması nedeniyle büyük bir övgüyü hak eder."[12]

Dünyayı kendi önermeleriyle açıklama bilimsel olanağı giderek büyümüştü. Bilgimizin organik ve inorganik doğa arasındaki somut geçişlere yaklaşmasıyla günümüzde artık tamamlanma sürecindedir. Kant ve Laplace'ın astronomik savları, jeolojinin buluşları, Darwincilik, Morgan'ın ilkel toplum çözümlemesi, Engels'in maymunun insanlaşmasında işin rolü kuramı, Pavlov'un şartlı ve şartsız refleksleri ve ikinci sinyal sistemi öğretisi, Michurin ve Lysenko'nun Darwinciliği daha da ileri götürmesi, Oparin ve Lepeshinskaya'mn yaşamın kökenine ilişkin araştırması vb. bu yoldaki kilometre taşlarından bazılarıdır. Ancak, kentsoylu toplum gelişmeye ne kadar devam eder, kentsoyluluk emekçi sınıf karşısında gücünü ne kadar çok savunur ve gerici bir sınıfa ne kadar çok dönüşürse kentsoylu bilgin ve felsefecilerin zaten var olan bol miktardaki olgudan felsefi sonuçlar çıkarmaya o kadar az hazırlıklı olacaktır; gelişme, dünyanın içkin bir açıklamasında, onun kendi önermeleriyle yorumlanmasında ve kendi hareketinin diyalektiğinin ussal kavrayışında ileri bir adım gerektiren noktaya yaklaştığında kentsoylu felsefe usdışı çözümlere daha sıkı sarılacaktır.

Doğal olarak, böylesi krizler asla tamamen bilimsel nitelikte değildir; tam tersine. Bilimsel bir krizin kötüleşmesi, ya diyalektik olarak ilerleme ya da usdışına kaçma zorlanımı neredeyse her zaman —ve rastlantısal olmayan bir biçimde— büyük toplumsal krizlerle çakışır. Çünkü, doğa bilimlerinin gelişimi esas olarak maddi üretimce belirlendiği gibi onların yeni önerme ve yanıtlarından, sorunlarından ve çözüm girişimlerinden kay-

[12]Engels: *Doğanın Diyalektiği.*

naklanan felsefi çıkarsamalar da söz konusu dönemin sınıf mücadelelerine bağlıdır. Doğal bilimlerin felsefi genellemelerinin yöntembilim ve dünya görüşü açısından ileriye dönük mü yoksa ilerlemeden alıkoyulmuş mu oldukları, yani bu konuda *felsefenin hangi yanda olduğunu*, —bilinçli ya da bilinçsiz olarak— temsilcilerinin söz konusu dönemin sınıf mücadelesindeki konumları belirler.

Bu, felsefenin sosyal bilimler, özellikle de ekonomi ve tarihle ilişkisi için de fazlasıyla geçerlidir. Burada felsefi duruşun yönü yani, ileriye ya da geriye dönük olmasıyla çağdaş sınıf mücadeleleri arasındaki bağlantı çok daha derin ve çok daha yakındır. Bu bağı en net olarak Hegel'de görürüz. Pek çok önemli felsefecinin kendi dönemlerinin ekonomik ve toplumsal tarihsel sorunlarıyla ilgili olarak kendilerini daha dolaylı bir biçimde ifade etmiş olmalarına karşın onların epistemolojik bakış açılarıyla sosyo-tarihsel ve ekonomik duruşları arasında aynı bağı kolaylıkla görebiliriz.

Çok genel terimlerle sunulmasına karşın usdışıcılığın felsefi köklerine ilişkin, başlangıçta özetlenen resminizin bu şekilde somutlaşması, bu doğrultunun çağdaş temsilcilerinin hevesle sürdürdüğü ata arayışının sakatlığını gösterir. Sonuç olarak, on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar temel felsefi eğilimler önemli bir ileri adım, tüm gerçekliği, doğayı ve toplumu entelektüel olarak anlama doğrultusunda gayretli bir çabaydı. Bilimlerin hızlı gelişimi, her iki alanda da görüngüleri inceleme ufkunun genişlemesi her zaman diyalektik sorunlar doğurur. Klasik Alman felsefesinin başlangıcına dek —öncelikle bu bilimsel gelişimin sonucu olarak— döneme metafizik düşünce egemen oldu. Ama sıklıkla yalnızca içgüdüsel biçimde de olsa her yerde önemli diyalektikçiler ortaya çıktı ve sıklıkla felsefi bir farkındalık söz konusu olmadan bilimlerde diyalektik sorunlar ileri sürülüp, çözüldü. Epistemolojik yaklaşımları metafiziksel olan

düşünürler bile somut sorunlar söz konusu olduğunda sıklıkla zincirlerini kırmış ve yeni diyalektik alanlar keşfetmiştir. Engels, bu durumu çok net bir biçimde anlatır:

Bazı üstün diyalektikçilerin (örn. Descartes ve Spinoza) sözde metafizik düşünce biçimine —özellikle İngiltere'nin etkisi sayesinde— giderek daha fazla tutunmalarına yol açmış olmasına ve en azından felsefi uzmanlık eserlerinde, on sekizinci yüzyılın Fransız düşünürlerini de neredeyse benzersiz biçimde etkilemiş olmasına karşın çağdaş felsefe... Bunlar, gerçek felsefe dışında da diyalektik başyapıtlar üretebilmişti; yalnızca Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* ve Rousseau'nun *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'inden söz etmek yeterlidir.[13]

Bu dönemin de temel felsefi çekişmesi materyalizmle idealizm arasındaydı. Materyalizm, Orta Çağda (o zaman da, şimdi de gizemci-dini biçimlerde) bir başlangıç yaptıktan sonra idealizme ilk önemli açık savaşını, o çağdaki en önemli taraftarları olan Gassendi, Hobbes ve Descartes'a karşı yaptı, Descartes'ın düşünceleri üzerine tartışmalarda sürdürdü. Spinoza'nın bu eğilimleri daha da güçlendirmiş olması daha yakından çözümlemeyi gerektirmeyen bir konudur. Ayrıca on sekizinci yüzyıl, özellikle de Fransa'da, metafizik materyalizmin en büyük çiçeklenmesini, Holbach, Helvétius ve Diderot çağını beraberinde getirdi. "Muhteşem Devrimin" ideolojik uzlaşmalarının bir sonucu olarak İngiliz felsefesinde merkezî ana çizgi (Locke'un yüzeyselliklerinin eşlik ettiği Berkeley-Hume çizgisi) bilinmezci-idealist çizgiydi ama önemli ve etkili materyalist ya da materyalizme eğilimli düşünürlerin sürekli olarak ortaya çıkması göz ardı edilmemelidir. Materyalist ilan edilmemiş düşünürler arasında bile bilincin Varlık tarafından belirlendiği inancının ne kadar güçlü olduğu çok çeşitli biçimlerde yinelenen insani, idealist özgür istenç hayali teşbihlerinde görülür: yalnızca Spinoza'nın atılan taş ya da Bayle'in fırıldak imgelerinde değil aynı zamanda Leibniz'in mıknatıs imgesinde de.

[13]Engels: *Anti-Dühring*.

Materyalizmin bu ilerlemesine dini gerici direncinin, kozmoloji ve antropolojide bu içkin eğilimin ve bir Öte ve aşkın Hıristiyan bir ahlâk olmadan işleyen bir toplum olasılığının (Bayle'ın ateist toplumu, Mandeville'in toplumsal ilerlemenin temeli olarak kötü alışkanlık düşüncesi) ateşli tartışmalarda dile getirildiği açıktır. Benzer biçimde, bu tartışmaların ileride çağdaş usdışıcılıkta da kaçınılmaz olarak önemli bir rol oynayacak olan bazı düşünceleri dile getirdiği de nettir. Her şeyden önce, geleneksel teolojik savların artık, en azından yöntembilim açısından, materyalizmi çürütmek için yeterli olmadığı ve Hıristiyan dininin somut, tözlü dünya resminin "daha çağdaş", "daha felsefi" ve dolayısıyla usdışıcılığa çok daha yakın bir yöntemle savunulması gerektiği duygusunun egemen olduğu düşünürler söz konusu olduğunda durum buydu.

Bu açıdan bakıldığında bu gelişim evresinin kartezyencilikle ilgili olarak Pascal ve Aydınlanma ve klasik Alman felsefesiyle ilgili olarak da F. H. Jacobi gibi figürleri çağdaş usdışıcılığın öncüleri olarak kabul edilebilir. Dönemlerinin gelişim hızının emrettiği gibi ve başta Pascal olmak üzere ikilinin, sonuçlarını Sağcı bir açıdan eleştirerek, karşısında bir tür romantik muhalefet oluşturdukları toplumsal ve bilimsel ilerlemeden uzaklaşma tutumunu net olarak görebiliriz.

Pascal olgusunda bu eleştirinin ikili çizgisi net olarak görülebilir. Aristokrat saray toplumun ve açıkça başlamakta olan çözülmenin kaçınılmaz ürünleri olan nihilist ahlâki sonuçlann ince esprili, keskin bir eleştirel tanımlamasını verir. Bu tanımlamalarda sık sık La Rochefoucauld ve La Bruyère'in yazılarına yaklaşır. Ama bu yazarlar doğmakta olan ahlâki sorunlarla cesaretle yüzleşirken Pascal yalnızca, yerinde bir duygulanım elde etmek için onları dine *salto mortale*'si için bir sıçrama tahtası olarak gösterdi. La Rochefoucauld ve La Bruyère'de yeni gelişmekte olan kapitalist toplumdaki ahlâk diyalektiğine, yalnızca vecizesel ya da

betimsel-tartışmacı bir biçimde de olsa, güçlü bir yakınlaşma ortaya çıkmıştı. Öte yandan Pascal'da bu çelişkiler daha en başından itibaren insani ve içkin anlamda çözümsüz olarak; Tanrının yüzüstü bıraktığı bir dünyada kendi haline kalmış insanoğlunun yaşadığı çaresiz ve umutsuz bir yalnızlığın belirtileri olarak sunulmuştu. (Pascal'ın ölümcül, kederli can sıkıntısını yönetici sınıfların kronik hastalığı olarak tanımlama ve çözümleme konusunda sıklıkla Schopenhauer'a yaklaşması rastlantı değildir.)

Daha sonraki dönemlerin usdışıcı felsefesiyle en önemli bağı oluşturan bu yüzüstü bırakılmışlık felsefi tanımlaması aynı zamanda insanoğlunun doğayla ilişkileri konusundaki görüşlerinin de temelini oluşturuyordu. Önemli ve usta matematikçi Pascal yeni yeni ortaya çıkmakta olan doğanın "geometrik" incelemesinden —tüm diğer farklarına rağmen— hem Descartes, hem Spinoza hem de Hobbes'a tamamen zıt felsefi sonuçlar çıkardı. Bu düşünürler o noktada insanın doğaya entelektüel egemenliği ve onu pratik fethi için bitmez tükenmez fırsatlar görmüştü. Pascal ise tam tersine bunu, şimdiye dek insanbiçimci, mitçi-dinci figürlerin yaşadığı bir kozmosu insansız ve insana yabancı boş bir sonsuzluğa dönüştürme fırsatı olarak gördü. İnsan, doğa bilimsel buluşların kendisini fırlattığı evrenin bu önemsiz minik köşesinde dolanan kayıp bir ruhtu; iki uçurumun çözülmez gizemleri karşısında şaşkın halde duruyordu: sınırsız ölçüde küçük ve sınırsız ölçüde büyük. Yalnızca din deneyimi, kalpten gelen hakikat (Hıristiyan hakikati) ona yaşamın anlamını ve yönünü geri verebilirdi. Dolayısıyla Pascal hem —o zamanlar hâlâ feodal mutlakıyetçi biçimlerde ortaya çıkan— kapitalist patlamanın insanlıktan çıkarıcı etkisini hem de bir önceki insanbiçimci dünya resmine zarar veren yeni doğal bilimlerin ve oluşturdukları yeni felsefenin zorunlu ve ilerici yöntembilimsel sonuçlarını gördü. Ama sorunları görürken tam da ünlü çağdaşlarının bir diyalektik doğrultusunda ilerlediği ya da en azından ilerlemeye çalıştığı noktada ters bir dönüş yaptı.

Bu geri dönüş, yeni ortaya çıkan sorunlarla doğrudan yüzleşme noktasında bu kaçış Pascal'ı yeni usdışıcılığa bağlar. Aksi durumda, pozitif, dogmatik dinle bağlantının Pascal'da içerik açısından kıyaslanamayacak ölçüde güçlü olmasıyla yeni usdışıcılıktan ayrılıyordu. Felsefesinin gerçek içeriği, diyalektik eğilimleri dini alana *salto mortale*'sini gerektiren umutsuz, aslında çözülmez bir paradoksta eritme amacı, reform sonrası bir biçimde —Jansencilik biçiminde— de olsa dogmatik Hıristiyanlıktan başka bir şey değildi. Dolayısıyla, dinsel umutsuzluk deneyiminin vecizesel görüngübiliminin bir sonucu olarak, onayladığı içeriklerden çok yöntemi sayesinde çağdaş usdışıcılığın atası olarak görülmeye başlanmıştı. Ama yalnızca bu açıdan belli ölçüde gerçek bir öncüydü. Pascal'ın dinsel ergiye eğilimiyle, bazı açılardan "çağdaş" olan umutsuzluk görüngübilimi —gösterilmiş olduğu gibi— Hıristiyanlığın dogmatik bir kabulüne uzandı; tam da bu noktada dogmaların "ussallığını" kabul ederek o ve çağdaş usdışıcılık tümüyle farklı yollar izlediler. Kuşkusuz şimdi Kierkegaard'a çok yakındı — ve bu, sık sık vurgulanmıştır. Ama Kierkegaard'ın bakış açısı ve yöntemine ilişkin daha ilerideki çözümlemelerimiz yaklaşık iki yüzyıllık tarihsel farkın niteliksel olarak yeni bir şeye dönüşüm anlamına geldiğini gösterecektir. Çünkü Kierkegaard olgusunda umutsuzluk görüngübilimi o kadar egemendi ki dinsel ergisine ve yüceltilmesine yönelik eğilim dinsel niyetin hedefini, Kierkegaard'ın arzusu dışında, belirgin olarak değiştirdi. Yani, Hıristiyan eğilimlerini çok güçlü bir biçimde istek ve emre dönüştürerek ve Kierkegaard'ın tüm felsefesini dinsel bir ateizme, varoluşçu bir nihilizme yaklaştırarak dinsel içeriklerin ayrışmasına yol açtı. Kuşkusuz, tüm bunların tohumları Pascal'da mevcuttur ama yalnızca tohum olarak.

Alman Aydınlanmasının ve Alman klasisizminin çağdaşı Friedricli Jacobi'de materyalizm ve ateizmi reddediş başlangıçta çok daha net olarak ifade ediliyordu; ama o zamanlar dini deneyi-

minin pozitif içeriği çok boştu. Jacobi olgusunda geride kalan neredeyse tek şey soyut bir dinsel genellemeyi kurtarma doğrultusunda bir girişimdi. Jacobi, bu konuyla ilgili olarak hem çağdaş usdışıcılığa yaklaştı hem de ondan uzak kaldı. Ona yaklaşıklığı kavramsal bilgi ve gidimli yani, mekanik düşünceye (dolaysız olarak adlandırdığı) sezgiyle karşı çıkmasında yatar; hakiki gerçekliğe ulaşmayı yalnızca dinsel deneyime özgü kılmak için bunu yaparken ilkine yalnızca pragmatik-pratik bir anlam yükler. (Çok soyut bir biçimde de olsa burada çağdaş usdışıcılığın kesin hatlarını görürüz; aynı ikiliği, örneğin Bergson'da çok daha gelişmiş bir biçimde buluruz.) Ama Jacobi aynı zamanda çağdaş usdışıcılıktan uzak da durur çünkü onda, sıçramanın içeriği soyut, genel bir Tanrıyla sınırlıdır.

Bu nedenle Jacobi çağdaş usdışıcılığın daha sonra mitlerle dolduracağı bu sorunlar grubu —kuşkusuz boş, tanımlanmamış durumları— karşısında duraksadı: yani, giderek daha belirgin biçimde gelişmekte olan ama çok ender olarak dürüstçe kabul edilen o nihilizm deneyiminde. Bu deneyim gerçek töz için arayış iddiası, sezgisel olarak diyalektikten uzaklaşma olarak da sunuldu. Jacobi'nin "dolaysız bilgi" vakumu Alman Aydınlanması tektanrıcılığma yayılan aynı yanılsamaları içerir. Bir yandan, o dönemlerde mekanik doğa biliminin taşıdığı "ilk itki" görüşünü deyim yerindeyse evrenin saatini kuran bir Tanrıyla uzlaştırma doğrultusundaki girişimi görürüz. Evet, Jacobi bu türden görüşlerin Alman savunucularına (örn., Moses Mendelssohn) şiddetle karşıydı ama onların boş, temelsiz ve güçsüz, can sıkıcı ölçüde iyi Tanrı görüşlerine ancak eşit ölçüde boş, temelsiz ve güçsüz tamamen sezgisel bir Tanrıyla karşı çıkabilirdi. Hegel, Jacobi'nin dünya görüşünün bu yönünü çok doğru biçimde niteler: "Sonunda dolaysız Tanrı bilgisi yalnızca Tanrının *olduğu* gibi *olmadığını* söylemeye kadar varma anlamına gelir; çünkü ikincisi dolaylı bilginin bir algısı, ona bir başvuru olur. Dolayısıyla dinin nesnesi

olarak Tanrı *genel* Tanrıyla, belirsiz doğaüstüyle sınırlandırılmış ve din, içerik açısından en aza indirgenmiştir."[14] Öte yandan, Jacobi Alman Aydınlanmasının hayatta kalan kesimiyle, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda doğal bilimlerin mevcut düzeyinin üstünü amaçlayan, başkasına gereksinim duymayan, diyalektik olarak canlandırılmış ve şeylerin özerk devinimine dayalı bir dünya resmi çizme girişiminde bulunmuş önemli düşünürlere (Spinoza, Leibniz, Fransız materyalistleri) yönelik felsefi bir düşmanlığı paylaştı.

Jacobi olgusunda sonuç, çağdaşlarının (Hamann, Herder, Goethe) diyalektik eğilimlerini Wolff'un skolastik metafiziğine bağlı sahte-usçu Alman Aydınlanması figürlerini reddetmesinde olduğu gibi, hiç anlamadan karşılaması oldu. Daha ileride klasik Alman felsefesini on yedinci ve on sekizinci yüzyılların büyük akıllarıyla aynı bakış açısından eleştirdi. Şimdi, bir meslektaş ve müttefik olan Schelling'le birlikte ortaya çıkan usdışıcılık eğilimini karşılamaktan bile aciz olarak buna da Spinoza tartışmasının savlarıyla saldırdı.

Dolayısıyla, belirtmiş olduğumuz ortak özellik dışında Jacobi çağdaş usdışıcılığın da gerçek bir temsilcisi değildi. Yalnızca, iki açıdan o sıralarda hiç kimsenin olmadığı kadar ona yaklaşmıştı. İlk olarak, tüm yalınlığı ve soyutluğuyla sezginin felsefi uğraşının tek doğru yöntemi olduğunu ileri sürdü ve bunu daha sonraki usdışıcılardan çok daha büyük bir içtenlik ve dürüstlükle yaptı. Bu onların kaçınılmaz olarak ateizme uzandığı anlamına gelmesine karşın Spinoza gibi birinin savlarının çürütülemez olduğunu belirtti. Bu nedenle, Lessing'le ünlü tartışmasında şunları söyledi: "Spinoza benim için yeterince iyi: ama onun adında nasıl da zavallı bir kurtuluşa ulaşırız!"[15] Bu durum Jacobi'yle çağdaş usdışıcılığın başlangıçları arasında belli bir benzerlik yaratır. Çünkü sosyal karşısavlar ne kadar keskin ve dinsel dünya görüşünün durumu ne

[14]Hegel: *Ansiklopedi*, 73. madde, VI. cilt, s. 141.

[15]Jacobi'nin *Über die Lehre des Spinoza*'sı, Münih 1912, s. 66.

kadar tehdit altındaysa usdışıcılar gerçekliğin ussal algılanması diye bir şeyin varlığını o kadar şiddetle reddetmişti. Bu çizgi daha Schopenhauer döneminden başlar.

Böylece Jacobi "dolaysız bilgiye" uzanan yolu aradı. Aynı tartışmada böyle bir "bilgiyle" ilgili olarak şunları söyledi: "Nihai amacı açıklanamayandır: çözümsüz, dolaysız ve basit olan."[16] Ancak, bu noktada tüm felsefi algı yöntemleri tamamen öznelci bir çizgiye geçirilir. Jacobi'ye göre felsefi yöntemi belirleyen şey nesneler dünyasının incelenmesi, bizzat nesnelerin iç doğaları değildi. Bunun yerine, düşünürün öznel tutumuna (kavramsal sonuç çıkarma ya da dolaysız algı, sezgi) uygun olarak felsefenin doğru ya da yanlış nesnesi doğuyordu. Bu nedenle, Hegel daha gençlik döneminin politik yazılarında bile Jacobi'nin felsefesiyle Kant ve Fichte'nin öznel idealizmi arasında bir benzerlik bulmuştu. Bu çift, öznelci bakış açılarından felsefi olarak nesnel bir algı yöntemi geliştirmeye çalışırken Jacobi oldukça açık bir biçimde aşırı öznelcilikle birleşti.

Yalnızca epistemolojik alanda değil etik alanında da bunu yaptı. Jacobi, Fichte'yle ilgili bakış açısını çok etkileyici bir biçimde ifade etmiştir. İtirafı şu şekildedir:

> Evet, *hiçbir şey istemeyen istencin* tersine, son nefesini verirken *Desdemona*'nın yaptığı gibi yalan söylemek isteyen; *Pylades*'in Orestes için yaptığı gibi yalan söylemek ve gerçeği gizlemek, *Timeleon* gibi öldürmek; *Epaminondas* gibi, Johann de Wit gibi yasayı ve yemini çiğnemek; *Otho* gibi intihar etmek; *David* gibi kutsala saygısızlık suçu işlemek isteyen ateist ve allahsız adam benim — aslında yalnızca *aç olduğum* ve *insan yasa adına değil de yasa insan adına yapıldığı için Sabat* (Hıristiyanlık ve Musevilikte çalışılmaması gereken günler. —*çev.*) gününde buğday başaklarını koparmak istiyorum. Bu allahsız benim ve beni kafir ilan eden felsefeye, onun üstün varlığına gülüyorum: çünkü bunun içimde olduğunu kesin olarak biliyorum — genel akıl yasasının emirlerine karşı işlenen suçlar söz konusu olduğunda *privilegium aggra-*

[16] Aynı yayın s. 78.

tiandi'nin insanın gerçek *ayrıcalığı*, onurunun mührü, onun ilahi doğası olduğunu.[17]

Bunu tarihsel olarak somutlaştırmak için, bir yandan Jacobi'nin haklı olarak Fichte'nin öznel idealizmindeki belli merkezi akımlara, "hiçbir şey istemeyen istence" ve etiğinin mutlak genelliğine dikkat çektiğini belirtmek yararlı olacaktır. Ancak, öte yandan kendi etik talepleri töz olarak yalnızca ilkesiz bir kendini övmeyi, kentsoylu birey üzerinde öznel bir destan inşa etmeyi, "istisna" olma çabasını içerir. Bu nedenle genel yasayı kaldırmayı değil yalnızca kentsoylu bireyin belli bir konum hakkını (*privilegium aggratiandi*) güvenceye almak istemiştir: kentsoylu entelektüelin genel kurala istisna oluşturma aristokrat ayrıcalığını. En azından Jacobi'nin hayalinde durum böyledir; çünkü gerçeklikte, yukarıda belirtilmiş olan eylemleri gerçekleştirmek kuşkusuz aklına hiç gelmemiştir.

Böylece, Jacobi epistemolojik ve etik sorunları öznel ruhbilimsel sorunlara dönüştürdü. Şimdi, epistemolojiyle ruhbilim arasındaki sınırların belirsiz hale gelmesi çağdaş usdışıcılığın (ve hepsinden önemlisi sözde görüngübilimin) en önemli özelliklerinden biridir. Dolayısıyla bu eğilimin Jacobi'de çok daha apaçık bir halde görüldüğünü ve Hegel'in bu dolaysız bilgi özelliğini şu açıdan eleştirdiğini saptamak ilginçtir:

> Bu açıdan, en karmaşık, fazlasıyla dolaylı incelemelerin ürünleri olduklarını çok iyi bildiğimiz doğruların böylesi bir algılamanın ikinci doğası haline geldiği birinin bilincinde *doğrudan*, ortaya çıkmasının en yaygın deneyimler olduğunu belirtmemiz gerekir... Bir tür bilginin yanı sıra sanatta da edinmiş olabileceğimiz yetenek ve teknik beceri bu bilgi ve etkinlik biçimlerinin böylesi bir olayda *doğrudan* kişinin bilincinde ve aslında kişinin tam da etkinliğin dışarıya doğru aktığı uzantılarında bulunmasından oluşur. Bu türden tüm

[17] *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit*'de yayımlanmıştır, Münih, 1912, s. 179.

olgularda bilginin dolaysız oluşu onun dolaylılığını dışlamadığı gibi bunlar birbirleriyle o kadar bağlantılıdır ki dolaysız bilgi dolaylı bilginin ürünü ve sonucudur.[18]

Ağırbaşlı kurnazlığıyla Hegel, sezgi yoluyla yeni ve dolaysız bir şey bulunabileceği inancındaki aldatmacayı kanıtlıyordu. Bununla yalnızca Jacobi'yi değil ama aynı zamanda tüm daha sonraki sezgi kuramlarını da etkileyen bir eleştiri sağladı.

Bir diğer önemli nokta Jacobi'nin "dolaysız bilgisinin" yalnızca on yedinci ve on sekizinci yüzyılların büyük düşünürlerinin vardığı ateist sonuçlardan bir kaçış olarak değil aynı zamanda —ve çok yakından bağlantılı olarak— materyalizme karşı bir savunma olarak da ortaya çıkmış olmasıdır. Jacobi ve Lessing arasındaki, daha önce sözü edilen ve aslında Jacobi'nin tüm felsefesini içeren fazlasıyla ilginç tartışmada Jacobi, sahte materyalist gölge oyunları ve materyalizmle idealizm felsefi karşısavının ötesinde bir "üçüncü yol" gösterme girişimleriyle defalarca sorunu bulanıklaştırmış olan daha sonraki pek çok usdışıcının tersine bu tehlikeyi açık olarak ifade etmiştir. Jacobi bu tartışmada materyalizmi şu şekilde nitelemiştir: "Düşünme tözün kaynağı değildir; töz, düşünmenin kaynağıdır. Dolayısıyla düşünmeyen bir şeyin düşünme karşısında önceliği elde ettiği kabul edilmelidir... Bu nedenle Leibniz yeterince dürüst bir biçimde ruhları *tinsel otomatlar* olarak adlandırmıştır."[19] Leibniz üzerine bu yorum kuşkusuz Spinoza'ya çok daha kesin bir biçimde uyar.

Dolayısıyla, Jacobi'nin usdışıcılığı on yedinci ve on sekizinci yüzyılların tinsel mücadelelerinin bir tür gerici özeti olarak usdışıcılığın çağdaş biçimlerini yaşama geçiren o büyük ideolojik krizin arifesinde ortaya çıktı. İdealizmin iflasının açık bir ilanıydı; aklın reddedilmesinin, boş bir saçmalığa, derme çatma paradoks-

[18] Hegel: *Ansiklopedi*, 66. madde, VI. cilt, s. 134.

[19] Jacobi'nin *Über die Lehre des Spinoza*'sı, s. 74 vs.

lara ve dinsel öğelerle süslenmiş bir nihilizme kaçışın bile materyalizmin delillerle çürütülmüş olduğunun yalnızca görüntüsünü sağlayabildiğinin ilanı. Jacobi'nin çağdaşlarından bazıları nihilizme bu eğilimi zaten fark etmişti. Bizzat Jacobi'nin kaydettiği tartışmalarında Lessing büyük bir içtenlikle onu düşüncesinde "tüm felsefeye sırtını dönmesi"[20] gereken "tam bir şüpheci" olarak kabul ettiğini belirtir. Kökten biçimde cumhuriyetçi döneminde genç Friedrich Schlegel, Jacobi'nin felsefesini yalnızca "inançsızlık ve umutsuzluk ya da boş inanç ve fanatizmle son bulacağı"[21] için eleştirmekle kalmadı aynı zamanda ahlâkdışı olduğu gerekçesiyle ona saldırdı. Jacobi'nin eserleri hakkında şunları söylemiştir: "Onlarda baştan çıkarıcı bir tinsel sefahat ruhu, soylu kökenine rağmen tüm adalet ve ahlâk yasalarını tamamen yok eden sonsuz bir ılımlılık eksikliği yaşar, soluk alır ve gelişir. Nesneler değişir; yalnızca putperestlik kalıcıdır. — Her lüks kölelikte son bulur: en kutsal varlığa en saf sevgideki zevk bile. Hangi kölelik mistik kölelikten daha korkunçtur?"[22] Friedrich Schlegel'in benzer biçimde sonunda mistik bir usdışıcı olması eleştirisinin doğruluğunu etkilemez.

Sonuçları açısından Jacobi'nin duruşundaki en önemli şey (Lessing ve daha sonra tüm klasik Alman felsefesinin yanı sıra) Spinoza'yı ateist ilan etmesiydi. Doğal olarak bu durum gericilere bir silah sağladı. Çünkü temel çizgisiyle, diyalektik gelişimiyle, bu felsefe kaçınılmaz olarak gericiler için bir belaydı. Dolayısıyla ateizm suçlaması onu baskılamada etkin bir araç olabilirdi. (Doğrudan Jacobi tarafından olmasa da bununla suçlanan Fichte, Jena'daki koltuğunu terk etmek zorunda kalmıştı.) Ama felsefe tarihi açısından bakıldığında Jacobi'nin bu iğneli sözü insafsızca uygulanmış felsefe ve dinin temel uzlaşmazlığına ilişkin bir

[20] Aynı yayın, s. 77.
[21] Friedrich Schlegel: *İlk Düzyazı Eserleri*, Viyana 1906, II. Cilt, s. 85.
[22] Aynı yayın, s. 88.

farkındalık yaratması ve bunu tartışma konusu yapmak için çok şey yapmış olması açısından önemliydi. Bunu öyle biçimde yaptı ki zorunlu olarak ateist olması gerektiği ilan edilen ilerici felsefe artık Hıristiyan ya da en azından Hıristiyanlığa saygılı bir gerici felsefeye karşıt olamıyordu. Bunun yerine çıplak bir sezgicilik, donatımsız bir usdışıcılık ve kavramsal-felsefi ve akılcı düşüncenin toptan bir reddini görürüz.

Bu kör Ya/Ya da hemen bir etki yaratmadı. Spinoza anlaşmazlığında Jacobi'ye karşı Spinoza'nm (ve Lessing'in) tarafını tutan Herder ve Goethe tümtanrıcılığa (panteizme) bağlandı ve Jacobi'nin ateist çıkarımlarını reddetti. Genç Schelling ve yandaşlarının doğa felsefesine ve Hegel'in felsefesine gelince; —protestoları ne kadar sık olursa olsun ve önce Jacobi tarafından Schelling'e ve sonra Romantik gericilik tarafından Hegel'e karşı ateizm suçlamasının yöneltilmiş olmasına rağmen— bunlar da söz konusu sorunda Spinoza'ya ilişkin kendi yorumlarının ötesine gitmemiş ve hatta onun birkaç adım gerisinde kalmışlardır. O dönemde dünyevi Hıristiyan gücüyle ilgili olarak hâlâ gerekli olan bir "diplomasi" sorunu burada söz konusu değildir. Kuşkusuz bu motif Klasik Alman felsefesinde de sıklıkla önemli bir rol oynadı. Ama esas konu, idealist diyalektiklerin kaçınılmaz olarak eksik ve ilişkisiz olmaları nedeniyle bu felsefenin teolojik kalıntılarının hiçbir zaman gerçek anlamda aşılamamasıydı. Bu nedenle Feuerbach haklı olarak şunları söylemiştir: "Tümtanrıcılık, *teolojik ateizm, teolojik materyalizm, teolojinin inkarıdır* ama bizzat kendisi *teolojinin bakış açısını* benimser; çünkü Tanrının inkarını *ilâhi varlığın bir doğrulaması ya da niteliği sorunu kılar.*"[23] Dahası, bu bağlamda Hegel'le Spinoza arasında bir benzerlik çizer: "Özdeşlik felsefesi yalnızca ölü, donuk bir şey olan tözü idealizm *ruhuyla* canlandırmasıyla Spinozacı felsefeden ayrılır. Özellikle Hegel özerk etkinliği, ayrım yapabilmeyi ve öz-bilincin özerk gücünü,

[23]L. Feuerbach: *Toplu Eserleri*, Leipzig 1846 vs. II. Cilt, s. 289.

tözün bir niteliği yapmıştır. Hegel'in 'Tanrı bilinci Tanrının öz-bilincidir" şeklindeki paradoksal ifadesi Spinoza'nın 'genişleme ya da özdek, tözün bir özelliğidir" şeklindeki paradoksal ifadesiyle aynı temele dayalıdır ve "öz-bilinç, tözün ya da Tanrının bir özelliğidir, Tanrı benim"den[24] öte bir anlam taşımaz. Dolayısıyla, şimdi Hegel'in felsefesinde doruğuna ulaşan nesnel, yöntembilimsel-felsefi bir çift anlamlılık ortaya çıkar. Feuerbach spekülatif felsefeyle ilgili olarak "aynı anda tanrıcılık ve ateizm"[25] derken haklıydı.

Alman felsefesi gelişiminin bu özelliklerini —kuşkusuz belirgin değişiklikler, büyük ölçüde farklılık gösteren tek tek motiflerle— Descartes'dan Hegel'e kadar önemli düşünürlerin pek çoğunda görürüz. Bunların hemen vurgulanması gerekir çünkü çağdaş usdışıcılık aslında usdışıcılığın tam tersini temsil eden, kendi dönemlerinde ortaya çıkan usdışıcı eğilimleri yıkıcı bir keskinlikle eleştirmiş olan geçmişin bazı büyük düşünürlerini sonradan usdışıcı olarak damgalamanın ve kendi uyduruk soy çizgisine yerleştirmenin bahanesini bu türden zayıf noktalarda aramış ve bulmuş görünmüştür. (Yeni Hegelcilik üzerine bölümde Hegel'in bile bu yazgıdan kurtulamadığını göreceğiz.) Önemli idealistlerin eserlerindeki vurgulamakta olduğumuz çift anlamlılığın, kuşkusuz yalnızca en önde gelen materyalistlerin dışında kalabileceği çift anlamlılığın net bir doğrulaması bizi aklın onaylanması ya da reddi sorununu yalnızca terminolojik bir temelde değil, tüm bağlamdan ve söz konusu felsefenin genel niyetinden ayrı ele alındığında bir ölçüde usdışıcı gelebilecek bireysel ifadelerden yola çıkarak incelememe konumuna sokar. Bunun yerine, tüm dikkatimizi bu temel çizgiye yöneltebiliriz.

Bu, önemli bir sorundur çünkü Vico ya da Hamann, Rousseau ya da Herder gibi düşünürleri usdışıcı olarak göstermek için büyük

[24] Aynı yayın, s. 245.
[25] Aynı yayın, s. 285.

çabalar harcanmıştı. Elbette, idealistçe uydurulmuş bir "entelektüel tarih" açısından bakınca bu düşünürleri usdışıcılığın en yakınlarına taşımak kolaydır. Çünkü Vico'nun Descartes'la tartışmasından başlayarak zamanlarının (fazlasıyla yetersiz ve fazlasıyla soyut bir biçimde) genellikle akılcı olarak nitelendirmeye alışkın olduğumuz o felsefi eğilimlerine şiddetle karşıydılar. Ayrıca, eğer ussalla usdışı arasındaki zıtlığı yine böyle soyut-biçimsel, yüzeysel biçimde yorumlarsak uzun zaman önce, usdışıcılığın moda olmasından bile önce özellikle Rousseau ve Hamann'a olduğu gibi bu düşünürler "otomatik olarak" usdışıcılığın yanında görüleceklerdir. ("Usdışıcı Romantik" bir Rousseau, Fransız Devrimine karşıt tartışmaların ürünüdür.)

Bundan ziyade, somut bir biçimde usdışıcılığı söz konusu dönemin ideolojik mücadelelerinde bir öğe ve yeniyle eski, tarihsel ilerlemeyle gerileme arasında tekrar tekrar ortaya çıkan sınıf mücadelesi tartışmalarında bir yan tutma olarak değerlendirelım. O zaman tamamen farklı bir ışığa, hakikate daha yakın bir resme sahip oluruz. Bundan sonra, sözü edilen düşünürlerin — mekanik doğal görüngülerin entelektüel yönetiminin ve buna uygun olarak da metafiziksel düşüncenin egemen eğilim olduğu bir dönemde — sürekli olarak değişen, sürekli olarak gelişen bir tarihsel dünya konusunda felsefi düşünce adına *bu* doğrultunun tam tersine savaşmaya çalıştıklarını görürüz. Kuşkusuz tarihsel alandan söz ettiğimizde tarihsel olanı otomatik olarak "nadir", "eşsiz" ve yasa kavramıyla çelişen, dolayısıyla da doğası gereği bir ölçüde usdışı şeklinde yorumlayan o çökmüş kentsoylu kuram okurun gözünü bağlamamalıdır. Bu şekilde yapılanmış olan tarihin Fransız Devrimine karşı gerici-yasacı muhalefet olarak doğduğunu ve kentsoylu sınıfın içindeki gericiliğin büyümesiyle orantılı olarak kentsoylu ekonomik kuram ve uygulama tarafından onaylandığını kısaca göstereceğiz (Ranke, Rickert).

Ele almakta olduğumuz düşünürlerin bu türden eğilimlerle ortak hiçbir noktaları yoktur. Dünya görüşü ve yetenekleri ne kadar

farklı olursa olsun (İtalya'da Vico'yla tanıştırıldığı zaman Goethe'nin istemeden çocukluğundaki bir esini, Hamann'ı anımsatmış olmasına rağmen) tek bir çabada birleşmişlerdi. Bu, tarihin akışına ve sosyo-tarihsel ilerlemeye egemen olan yasaları kavramak, tarihin ötesinde bir akıl, yani insan tarihinin mirası olan, ortak tarihin özerk hareketinin ötesindeki akıl düşüncesini keşfetmek ve oluşturmaktı. Bu itki onları ne bu yasaların gerçek temellerinin araştırılmış (tarih öncesi durumu düşünün) ne de egemen düşünce eğilimlerinin kavramsal bir aygıt, bu sorunlarla başa çıkmak için bir sınıflandırma şeması üretecek akla sahip olmadığı bir dönemde onları diyalektik sorunlarla karşı karşıya getirdi. Aslında egemen epistemolojik eğilimler (örneğin geometri) bu doğrultuda bir gelişimi yalnızca engelleyebilirdi.

Bu nedenle, toplum ve tarihin özerk hareketinde içkin olan akıl arayışının egemen epistemoloji akımına karşıt ilerlemesi gerekiyordu. Epistemolojik açıdan bu, toplumsal ve tarihsel gelişim yasalarını yeterince ifade edebilecek diyalektik kategorilere yönelik, sıklıkla hayali beklentilerle dolu, çok kötü tanımlanmış bir arayıştı. Örneğin, genç Goethe kendi çağının "akılcı" felsefesinden hoşlanmıyordu — anlamlı ama asla rastlantısal olmayan bir biçimde Spinoza'yı hep istisna tuttu. Bu hoşnutsuzluk Goethe'nin diyalektik kategorileri —uzun yıllar boyunca yalnızca içgüdüsel olarak da olsa— canlıların gelişiminde ve tarihsel doğa görüşünde aramasından kaynaklanıyordu. Goethe'nin gerçeklikte kökten bir ampirizm için yöntembilimsel olarak deneysel ilk denemelerden başlayıp klasik Alman felsefesinin, özellikle de diyalektiklerinin bağımsız bir destekçiliğine ilerlemiş olmasına karşın emperyalist dönem boyunca usdışıcı dirimselcilerin onu ataları ilan etmelerinin nedeni buydu. Goethe'nin önemli çağdaş felsefecilerle ilgili çekinceleri üzerinde biraz daha durmalıyız. Bunun nedenlerinden biri onun felsefi materyalizme onlardan çok daha fazla yaklaşmasıydı (hiçbir zaman fazla sert olmayan kendi materyalizmini canlıcılık ya

da farklı bir şey olarak tanımlaması önemli değildi). Diğer neden ise kendi deneysel buluşlarının idealist bir sistemin tuzağına düşmesine asla izin vermeyecek olmasıydı.

Goethe örneği bu noktada hangi özelliklerin önemli olduğunu oldukça açık bir biçimde gösterir: Linnaeus sisteminin mutlakıyet haline gelmesini destekleyen Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire'i destekleyen ve Cuvier karşıtı kampanyaya katılan Goethe; ama —tarihsel olmayan, *geisteswissenschaftlich* anlamında yorumlarsak— içinde usdışıcı bir şey bulabileceğimiz bireysel ifadeleri ya da söylevleri olmayan Goethe.

Goethe'nin esas olarak doğa tarihiyle, Vico, Rousseau ya da Herder'in tüm toplumsal olayların tarihsel geçerliliğiyle ilgilenmiş olması ve bu düşünürlerin çoğunun dünya görüşünde Tanrının Goethe'de olduğundan çok daha olumlu bir rol oynaması önemli bir fark yaratmaz. Örneğin, Vico'nun çalışmasında "ilahi taktirin" tarihsel işlevini alalım. Vico, bunu "(yalnızca kişisel kazanıma sıkı sıkı yapışan ve dolayısıyla vahşi doğada yabani hayvanlar gibi yaşayan) insanların tutkularından onların insan toplumunda yaşayabilmelerini sağlayacak olan yasaları yaratan"[26] bir ruh olarak tanımlamıştır. Vico kitabının sonunda bu düşünceyi anlaşılır bir biçimde özetlerken Hegel'in bir yankısını bulur gibi oluruz: "Çünkü bu uluslar dünyasını yalnızca insanlar yaratmıştır —bu bilimin tartışılmaz ilk ilkesi buydu ama kuşkusuz insanın belli hedeflerinden sıklıkla farklı olan, kimi zaman onlara karşı gelen ama her zaman onlardan üstün olan bir ruhtan gelişmiştir; bu ruh, dünya üzerindeki insan ırkını korumak için sürekli olarak sınırlı hedefleri kullanarak onları kendisinin daha üstün olan hedeflerinin hizmetine sokmuştur."[27] Hegel'in daha sonraki "aklın kurnazlığı" nda (*List der Vernunft*) olduğu gibi burada da gizemli kılan ifadelerle karşı karşıyayızdır; nihai imalarında sezilmeyen ama açık olarak tahmin edilen, öylelikle yeni diyalektik alanlara giren ama o bağlantıları da

[26] Vico: *Yeni Bilim*.
[27] Aynı yayın.

ideolojik olarak gizemli kılan ifadeler. Ama Vico' nun açık fikirli her okuru onun burada bizzat insan tarafından yapılmış ve dolayısıyla da bilinebilir ve ussal olan özerk bir tarihten bahsettiğini anlayacaktır. Gizemlileştirici "ilahi taktir" terimini kullanmasına rağmen onu somut anlatımlarında öyle tanımlar ki bu tanımlamalar, çelişkili ve aslında paradoksal görünmeleri halinde ussal olan bir diyalektik tarihsel iskeletten tüm aşkın güçleri ayıklar. Bu temel eğilime bakıldığında —Descartes epistemolojisinin açık yandaşı— Vico'nun, kategoriler kuramının can alıcı temel sorunları konusunda materyalist Spinoza'ya fazlasıyla yaklaşması bizi şaşırtmaz. Vico'nun "Düşüncelerin düzenlenmesi nesnelerin düzenlenmesine uygun olarak gelişmelidir"[28] ifadesi Spinoza'nınkinden yalnızca Vico'nun tarihsel çabalarına uygun olarak bu materyalist kategoriler görüşünü Spinoza'dan daha canlı, daha dinamik anlamda yorumlamasıdır. Böylece daha sonra Alman idealist diyalektiklerin, özellikle de Hegel'in çalışmasındakiyle aynı doğrultuda Spinoza'nın felsefesinde değişiklikler ve eklemeler yaptı.

Burada Vico'nun felsefesinin kısaltılmış bir taslağını vermek, Herder, Hamann ya da Rousseau'yla ilgili çözümlemeler yapmaya kalkışmak gibi bir amacımız olamaz. Tek amacımız tüm bu yazarlarda insanoğlunun ve toplumunun tarihini onun özerk hareketinden, insanların eylem ve acılarından geliştirmeyi ve aklı, yani hareketin arkasındaki ilkeleri kavramayı hedefleyen temel diyalektik eğilimi vurgulamaktı. İnsanın kökenini, Herder'in (bunun teolojik açıklamasına karşı sert tartışmasında) aklın bir gelişimi ve insanın ruhsal güçlerinin bir ürünü olarak kavradığı dilde mi yoksa Rousseau'nun sunduğu gibi kışkırtıcı eşitsizliğiyle kentsoylu toplumun özel mülkiyetinde mi gördüğümüz önemli değildir. Elinizdeki çalışmanın hedefleri açısından bu türden bireysel algılamaların ve bunların sınıflandırıldığı bireysel kategorilerin

[28] Aynı yayın.

bilgideki daha sonraki gelişmelere ne kadar uzak durduğu da ikincil önem taşır. Mevcut bağlamda önemli olan tek şey Vico'dan Herder'e kadar tarihsel diyalektiklerde gelişmiş olan o temel entelektüel eğilimi aydınlatmaktır. Gerçek tarihsel bağlamlarından koparıldıklarında usdışıcı olarak yorumlanabilecek ayrıntılar en çok kararsızlıkları, bulanık gizemli kehanetleri ve o zamanlar henüz diyalektik olarak fazla anlaşılır olmayan durumlar ya da kategorilerin gizemleştirici formülasyonları gösterir. Tıpkı Descartes ya da Bacon'ın tuttuğu yolun bu doğrultuda ilerlemesi gibi Vico'dan Herder'e aklın yayılımını, zenginleşmesini ve sağlamlaşmasını izleyen bir yol uzanır. Bu bazı çok önemli farklara, aslında karşısavlara yol açmıştır ama bütünde, dünyanın ussallığına dayalı bir felsefe için savaşan tek bir kampın *içindeki* karşısavlardı bunlar; hiçbir yerde usçuluk ve usdışıcılık somut karşısavını görmeyiz.

2. Usdışıcılığın İlk Bildirisi: Schelling'in "Entelektüel Sezgisi"

Çağdaş usdışıcılık on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte meydana gelen önemli sosyo-ekonomik, politik ve felsefi krizden yeşerir. Krizde temel öğeleri başlatan belirleyici olay doğal olarak Fransız Devrimiydi. Hepsinden önemlisi, daha önceki büyük devrimlerden (Alman ya da İngiliz) oldukça farklı bir anlamda bir dünya olayıydı. Bunlar yalnızca ulusal ölçekte değişimler yaratmışlardı ve —toplumdaki ve bunun sonucu olarak ideolojideki devrimci eğilimler olarak— uluslararası anlamda etkileri kıyaslanamayacak ölçüde azdı. Yalnızca Fransız Devrimi, 1793 ölçeğinde olmasa da Rhineland'da, Yukarı İtalya'da vb. feodalizmin çöküşünü başlatarak pek çok Avrupa ülkesinin toplumsal yapısı için önemli yankılar yaratmıştı. Bunun gerçekleşmediği yerde bile feodal-mutlakıyetçi toplumun yeniden yapılanma gereksinimi ajandada değişmez bir madde olarak kaldı. Böylece

kentsoylu devrimlerini arkalarında bırakmış olan İngiltere gibi ülkeler de dahil olmak üzere her yerde ideolojik bir mayalanma süreci başladı; çünkü İngiliz feodalizminin tasfiyesinin fazlasıyla yetersiz doğası Fransa'daki olayların ışığında ortaya çıkmıştı.

Bu yeni öğe öylesine ezici bir güçle ortaya çıktı ki eski yöntemlerle saldırılması ya da savunulması mümkün olmuyordu. Çağdaş tarilisel hareketin bu çatışmalardan kaynaklanması rastlantı değildi: klasik Alman felsefesinde tarihe diyalektik açıdan bakılması, restorasyon dönemi Fransız tarihçilerinin tarihsel incelemelerinin hızla gelişmesi, Walter Scott, Manzoni ve Puşkin'in yazınsal eserlerindeki tarihsel ruh. Aydınlanmanın tarih karşıtı görüşte olduğunun gerici bir masal olmasına karşın şimdi ortaya çıkan şey Herder'in sağladığı uyarandan çok öteye geçiyordu. Ama eski öğelerin bile artık eski tarzda savunulamayacağı ortaya çıktı. Burke'nin pek de Romantik bir düşünür olmamasına karşın romantik sahte-tarihçilik ondan başlamıştı: sözde derinleşmiş, usdışı kılınmış tarihi geçerlilik versiyonu adına tarihsel gelişimin ve tarihsel ilerlemenin yıkılması.

Ama aynı zamanda Fransız Devrimi kentsoylu ufukların ötesini de gösteriyordu. Bunu Gracchus Babeuf ayaklanmasında doğrudan politik bir anlamda başardı. (Bunun da daha önceki dönemde Thomas Münzer ve Eşitlikçilerin asla bulamadığı bir yankısı olmuştu.) Sistem ve yöntemleri Fransız Devriminin yarattığı global şoktan ayrılamayacak olan büyük ütopyacı sosyalistlerde bunu daha net olarak görebiliriz. En açık, ileriye dönük eğilimiyle ütopyacılar tarafından temsil edilen genel ideolojik kriz Fransız Devrimindeki çelişkilerden türemiş ve temel gelişim çizgisinin hâlâ tamamen kentsoylu olduğu noktada bile temelde yeni bir öğe oluşturmuştu. Engels, bu daha sonraki krizin ana noktasını etkin bir biçimde formüle etmiştir. Devrimin ideolojik hazırlığı olan Aydınlanma onun sayesinde ve onun içinde "akıl diyarını" kurmaya çalışıyordu. Devrim başarılmış, ardından koşulan akıl diyarı

gerçekleştirilmişti ama: "Artık, bu akıl diyarının idealize edilmiş kentsoyluluk diyarından başka bir şey olmadığını biliyoruz."[29] Ama bu, Aydınlanmanın çok sayıda üyesi ya da çağdaşının —Mandeville ve Ferguson'dan Linguet ve Rousseau'ya— önsezili eleştirilerinde açığa vurulan kentsoylu toplumun çelişkilerinin artık somut olgular aracılığıyla ilgi merkezine kaydırıldığı anlamına geliyordu. Kapitalizmdeki çelişkileri en iyi biçimde gösteren ilk büyük ekonomik krizlerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılına dek patlamamış olmasına rağmen İngiltere'deki Sanayi Devriminin sonuçları bu deneyimlerin etkisini daha da arttırdı. Tüm bunlar, kentsoylu toplumun önceleri yalnızca kuşku duyulan çelişkili özelliğinin artık oldukça açık bir biçimde ideolojik gelişimin evrensel ana sorunu olduğu anlamına geliyordu. Bu nedenle toplum felsefesi tarihsel ve diyalektik olarak öncekinden tümüyle farklı bir hal aldı. Şimdiye dek yalnızca tahmin edilebilen şeyler artık giderek daha belirgin biçimde bilinçli bir program haline gelmişti: felsefenin ana sorunu olarak tarihsel diyalektik. Hegelci felsefenin öneminin temeli buydu. Onun yöntembiliminde devrimin tarihsel olarak kavranması sorunu önemli bir rol oynuyordu; bunun anlaşılabilirliğinin çözümü (niceliğin niteliğe dönüştürülmesi, bireyler ve türler arasındaki ilişkiye ilişkin yeni bir görüş) bu sorunu çok geride bırakan bir anlam kazandı. Ama bu yeni olgular da sağ kanat eleştirisine yeni bir temel sağladı. Orta Çağa dek geri uzanan köklü ve devrim-öncesi dönemi savunmak üzere Romantik hareket ve "tarihsel hukuk okulundan" Carlyle'e dek uzanan, tümüyle yeni bir savunma hattı ortaya çıktı; tarihin genel usdışılaştırılmasından ayrılmaz olan bir savunma hattı.

Doğal bilimsel düşündeki büyük krizin toplumsal krizle yan yana gelişmesinin bir rastlantı olmadığından emin olabiliriz. Esas olarak kimya ve biyoloji alanlarında bir dizi yeni görüngünün keşfiyle birlikte mekanik-metafiziksel düşüncenin eleştirisi giderek

[29]Engels: *Anti-Dühring.*

daha sağlam biçimde öne çıkmaya başladı. Yalnızca, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda fizik ve astronominin başarılarını borçlu oldukları geometri ve mekaniğe dayalı olan düşününün yeni görevler ve bütün olarak doğal görüngülerin kavranması konusunda başarısız kalacakları giderek daha kesin biçimde hissediliyordu. Doğal-felsefi düşüncedeki krizin bu büyümesi yalnızca kavram oluşturma sorunlarıyla sınırlı değildi. Burada da tarihsel düşünme biçimi geçerli olmaya başlıyordu. Kant ve Laplace'ın astronomi kuramlarını, jeoloji ve paleontolojinin keşiflerini, evrim kuramının başlangıcını, Linnaeus ve Cuvier gibi büyük mekanikçi sistemcilere karşı yeni başlamakta olan muhalefeti, Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck ve diğerlerini düşünün.

Alman doğal felsefesinin, hepsinden önemlisi de genç Schelling'inkinin önemi yalnızca bu bağlamda anlaşılır hale gelir. Çünkü bu eğilimleri yöntembilimsel, felsefi olarak tek tip bir biçimde kavrama doğrultusunda ilk girişim burada başlamıştı. Zaten çok bol olan ve sürekli biçimde artış gösteren gerçeklere dayalı malzemede giderek daha net bir biçimde ortaya çıkan diyalektik çelişkilerin artık reddedilmemesi ya da resmi mantık terimleriyle "üstesinden gelinmemesi" de bu noktada başlamıştı; aksine bu çelişkiler, onların diyalektik olarak askıya alınmaları ve sentezi vb. yeni diyalektik yöntemin merkezine taşındı. Engels, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında neredeyse tüm doğa bilimcilerin yaptığı gibi bu doğal-felsefi kuramları ve yöntemleri yalnızca onların sıklıkla saçma buluşları açısından değerlendirmeme konusunda dikkatliydi. Görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Doğa felsefecileri bilinçli diyalektik doğa bilimleriyle, ütopyacıların çağdaş komünizmle olduğu kadar ilgilidir."[30]

On yedinci yüzyılın büyük sistemleri bu dönemin büyük keşiflerinden türemiş yeni buluşlarının entelektüel bir kavrayışım (temelde) statik-geometrik bir yöntem sayesinde başardılar. Ama

[30] Aynı yayın.

artık insan-öncesi ve sosyo-insan dünyasını tek tip tarihsel bir süreç olarak yorumlama doğrultusunda bir girişim başlamıştı. Bu süreçteki idealist merkezi figür olan "ruh" aynı zamanda sürecin bir sonucu olarak görüldü. Bu nedenle Schelling felsefenin doğuşundan, şimdiye dek kendi farkındalık başarısının bilincinde olmadan işlemekte olan aklın artık kendi yerini, gerçekliğini, tüm farkındalığını ele geçirdiği "ruhun serüvenli yolculuğu"[31] olarak söz eder. Schelling'in diyalektik yöntemine yol açan şey doğa bilimlerinde kargaşa dönemindeki Fransız Devriminden sonra bilimsel ilerlemenin temel sorunlarını entelektüel olarak ele alma doğrultusundaki bu çabaydı. Bu fazlasıyla çeşitlilik gösteren sorunlara felsefi yanıtlar bulmaya ve felsefeyi çağın düzeyine yükseltmeye çalıştı. Kaçınılmaz olarak, Almanya'nın toplumsal geri kalmışlığı felsefi yöntemin ana sorunu olarak diyalektiğe bu güçlü dönüşün yalnızca idealist anlamda başarılabileceği anlamına geliyordu. Bunun büyük ölçüde Almanya'da gerçekleşmiş olması Rusya'nın 1840'dan sonra yaptığı gibi Fransa'nın on sekizinci yüzyılda kentsoylu felsefede öncü olmasından daha rastlantısal değildi. Bu türden önerme ve yanıtların ardındaki duygulanım ve kararlılık yalnızca demokratik devrime hazırlık döneminde bu devrim için ideolojik hazırlığı gerçekleştirmiş olmasını kentsoylu düşüncenin toplumsal bir gerçeği kılar.

Ama idealist, tarihsel yönelimli diyalektiğin ilerici kanadın felsefe yöntemi haline gelmeye başlaması nedeniyle felsefi gericiliğin de artık başka silahlar kullanması gerekiyordu. Burke'deki İngiliz deneyselciliği uzun erimde Alman destekçilerini de düş kırıklığına uğrattı; felsefi olarak Burke'nin ötesine geçme ve onun kuramlarını usdışıcı bir biçimde "derinleştirme" gereği doğdu. Fransa'da da resmi restorasyon düşünürlerine yönelik olarak benzer bir tutum söz konusuydu. Diyalektiğe yönelik eğilim tüm felsefi tempoyu dikte etti, önermeleri belirledi ve gericileri yeni felsefi

[31] Schelling: Anılan eserde, I. Bölüm, III. Cilt, s. 628.

ilkeleri çarpıtmaya zorladı. Dolayısıyla, özellikle Almanya'da çağdaş usdışıcılığın felsefi mantıksal temeli yeni diyalektik mücadelesi —karşı mücadele— temelinde gelişti.

Kuşkusuz, başlangıçta diyalektik ve usdışıcılık arasındaki bu düşmanca ilişki fazlasıyla karmaşıktı. Başlangıçta doğa ya da toplumda —koşullara bağlı olarak— önünde sonunda bağdaşık ama tamamen aynı olmayan dolayısıyla da zihinsel olarak ayrılabilir eğilimler yürürlüktedir. Başlangıçta o noktadan yola çıkarak diyalektiğin genel bir kuramını yaratacakmış gibi görünmesine rağmen genç Schelling esas olarak doğal süreçle ilgiliydi. Kurmuş olduğu sistem aynı zamanda doğa felsefesi diyalektik yönteminin felsefi zirvesini de işaret etmesine rağmen Hegel'in yola çıkış noktası ve diyalektiğindeki temel vurgular toplumsaldı. Ama bu dönemde başka yerlerde sıklıkla, fazlasıyla paradoksal karmaşalar ortaya çıkar. Evet, Oken, doğa felsefesi diyalektiğinde çağın en somut ilericiliğini gösterir ve aynı zamanda toplumsal, politik ve felsefi düşüncesinde köktencidir. Ama örneğin Baader felsefe ve tarihteki restorasyon ve gericilik figürleri içinde en önde gelenlerden biriyken diyalektik doğa görüşünü destekliyordu. Schelling'in etkisi altında sıklıkla benzer durumlar söz konusuydu.

Bu belirsizliğin merkezi bizzat genç Schelling ve temel kaynağı da onun kişiliğiydi. Marx, 1840'larda onunla ilgili olarak Feuerbach'a şunları yazdı: "Schelling'in düşüncesi, gerçekleşmesi için düşten başka aracı, kibirden başka enerjisi, afyondan başka uyaranı ve dişil bir alıcılığın hassaslığından başka organı olmayan —rakibimize kibarlık olsun diye— *gerçek bir genç düşüncesidir.*"[32] Bu özellikler yalnızca görünürde paradoksaldır: Schelling'in nesnel idealizmi başlatan kişi —belirsiz bir başlatıcı— olmasını önceden belirleyen şey tam da bu mizaçtı. İşi yarı bilinçsiz olarak ele almaya başlamıştı. Gençliğinde Hegel ve Hölderlin'in Fransız Devrimine yönelik heyecanlarını paylaşmış olmasına karşın toplumsal

[32]Marx: MEGA, I. Bölüm, Cilt 1, 2, s. 316.

karmaşanın felsefi boyutuna ihşkin farkındalığı hiç gelişmemişti. Daha sonra —yeni nesnel idealizm okulunun halk lideri olarak— toplum ve tarihi sistemine yerleştirdiğinde restorasyon ve Thermidorian sonrası gericiliğin onun üzerindeki etkisi çok önemliydi.

Başlangıçta Schelling'in felsefi ilgisi doğa felsefesindeki yeni duruma odaklanmıştı. Bu durum onun dikkatini çekmiş ve deneyimsizliğin getirdiği bir sakınmasızhkla o dönemlerde diyalektiğin en gelişmiş biçimi olan Fichte'nin görüşlerini benimsemişti. O zamanlar yalnızca bu görüşü uyguladığına ve onu felsefi olarak tamamladığına inanıyordu; bir doğa felsefesinin nesnel diyalektiğinin *Bilgi Kuramının* ilkeleriyle uzlaştırılabileceğine inanmıştı. Başlangıçta, doğada bir diyalektik olgusunun zaten bir nesnellik ilkesi içerdiğini ve dolayısıyla Fichte'nin öznel diyalektiğiyle ilkesel olarak uyuşamayacağını görmedi. Fichte yollarının tam da bu noktada ayrıldığını hemen gördü ve ikisi arasında bir yazışma başladı; ama onu öznel idealizmden uzaklaştırarak Schelling'i daha ileri noktalara taşıyan ve bu alışverişin bozulmasının ardındaki ilkeleri felsefi olarak formüle eden kişi Hegel' di. Schelling'in kendi buluşlarını onun için felsefi olarak —olabildiğince— bilinçli hale getirdi.

Ama hiçbir zaman tam olarak bilinçli değillerdi. Çünkü Jena'da Hegel'le birlikte çalışırlarken bile Schelling'in içinde yeni diyalektik yönteme ilişkin gerçek bir farkındalık oluşmamıştı. Ama onu yeni felsefedeki ilk önemli figür haline getiren, ilk etkinliklerini solda Goethe, Oken ve Treviranus'a ve sağda da Baader ve Görres'e yayılan bir merkez kılan şey tam da, çekirdeğinde geleceğin öğelerinden birçoğunu içerdiği ve bilinçdışı bir biçimde geleceğe yönelik adımlar attığı için göz alıcı olan bu özelliğiydi. (Schelling' den hem Oken hem de Baader'i almış olması Erdmann'ın akıllılığıydı.)

Şimdi Schelling'in felsefi yola çıkış noktalarını daha yakından inceleyelim. Fichte, Kant'ın "kendinde şey"ini aşkın idealizmden çıkarmakla kendi felsefesini epistemolojik olarak Berkeley mode-

line dayalı öznel bir idealizme dönüştürmekte ve böylece Kant'ın "felsefi bir skandal" olarak adlandırdığı şeyi gerçekleştirmekteydi. Ama Berkeley'in ya da daha ileri bir tarihte Schopenhauer'ın tersine *Bilgi Kuramı*, "*Maya* örtüsünün" ardındaki nihai metafizik ilke olarak Hıristiyan bir tanrıyı ya da fazlasıyla Hıristiyanlık-dışı bir "istenci", felsefi olarak tamamen öznel anlamda değerlendirilen görüngüsel bir dünyayı varsaymıyordu. Bunun yerine, tıpkı Spinoza'nın kendi dünyasını genişleme ve düşünceden yola çıkarak anladığı gibi —kendine yeten, kendini güdüleyen ve yaratıcı bir biçimde— tüm algı evrenini Ego ve Ego-olmayan diyalektiğinden yola çıkarak anlamaya çalıştı. Böylece Fichte'nin Egosu yöntembilimsel ve sistematik olarak yeni bir işlev de kazanmış oldu. Fichte bu Ego'yu bireysel bilinçle özdeşleştirme konusunda isteksiz olduğu ve daha ziyade diyalektik olarak ilkinden ikincisini çıkarmaya çalıştığı için değil onun sisteminin daha önce sözü edilen iç gerekliliği nedeniyle bu Ego —Fichte'nin bilinçli amaçlarından bağımsız ve aslında onların tersine— Spinoza'nın tözünün, daha doğrusu Hegel'in daha sonraki dünya-ruhunun işlevini üstlenmek zorunda olduğu için. Başlangıçta genç Schelling'in doğa felsefesi, gizli karşısavları yalnızca daha ileride, onun düşünce sistemindeki krizden sonra açık bir biçimde ortaya çıkacak olan Fichte'nin sistemindeki bu iç tutarsızlığın meydana getirdiği boşluğu kolayca doldurabilirdi. Schelling, Fichte'nin felsefesindeki bu Spinozacı öğeyi tek yanlı bir biçimde genişletip kendi düşüncelerinin biricik köşe taşı haline getirerek Fichte'nin sıkı bir öğrencisi olduğuna ve onun çalışmasını ayrıntılandırdığına inanabiliyordu. Ancak, nesnel olarak bakıldığında aynı zamanda *Bilgi Kuramı*'nın yapay ve emekle oluşturulmuş tüm bireşimini çürütüyordu.

Ama felsefi açıdan bu, ileriye yönelik büyük bir adımdı ve artık nesnel idealizmin gerçek çiçeklenmesi de nesnel idealist diyalektikler de başlayabilirdi. Ancak, Fichteci belirsizlik daha üst düzeyde bir belirsizlik pahasına aşılmıştı. *Bilgi Kuramı*'nın Egosu

salt epistemolojik (ve öznelci) bir yöntem ve nesnel gerçeklik ilkesi arasında, Kant'ın "bir bütün olarak bilinç"i ve daha ileride Hegelci akıl ya da ruhun temsil edeceği doğa ve tarih demiorgosu arasında sürekli olarak gidip geldi. Schelling ikinci seçeneği yeğledi. Bu durumda kendi sisteminin temeline hem nesnel olarak yani, insan bilincinden bağımsız bir biçimde var olmayı amaçlayan ama yine de bilinçle bağlantısı olan bir şeyi dahil etti. Dolayısıyla, nesnel idealizmin parıltılı belirsizliği genç Schelling'de de ortaya çıkmaktadır. Nesnel idealizm bir yandan kendisiyle öznel idealizm arasına kesin bir çizgi çekmek ve ikincisinin çözümsüz sorunlarına (nesnel gerçeklik, "kendinde şey"in algılanabilirliği) yanıt bulmaya çalışmak ve bulmak durumundaydı ama öte yandan da epistemolojik açıdan öznel idealizmin genel zaaflarına yenik düşmesi de kaçınılmazdı. İkinci süreç, felsefi-yöntembilimsel açıdan tam anlamıyla bilinçli bir biçimde Fichte'den kopuşunu tamamlayamayan Schelling'de özellikle belirgindir. Diğer yandan bu felsefenin en üstün ilkesiyle felsefi materyalizme (bilinçten bağımsızlık) yaklaşmış olması ve sosyal yaşamla tarihsel yaşama da uyarlanmış olmasından Spinoza'nın soğuk ve soyut genellemesini aşmak ve tektanrıcı Tanrı düşüncelerine yaklaşmak zorunda olan idealist-tümtanrıcı bir Tanrı kavramı arasında gidip gelmesi, bu nedenle belirsiz olması kaçınılmazdı.

Nesnel idealizmdeki bu belirsizliği en genel çizgileriyle daha önce açıklamıştık. Şimdi bunun Schelling versiyonunu ve özellikle de *genç* Schelling'de edindiği ince farkları daha yakından incelemeliyiz. Bu noktada canlı, devingen ve evrimsel kılınmış olan bu Spinoza'cı tözün materyalist-ateist versiyonuyla onun mistik-mitsel yorumu arasındaki hızlı gelgite özel bir vurgu yapmalıyız. Önemli olan şey onun bireysel ifadeleri değil evrensel çizgisidir. *Heinz Widerporst*[33] genç Schelling'in fazlasıyla

[33]Bu belirgin olmayan çifte eğilim Boehme'de de mevcuttu. Marx-Engels: *İlk Felsefi Eserleri*, Berlin 1953, s. 258.

materyalist doğal felsefesi görüşünün yanı sıra Romantikler arasında giderek rağbet görmeye başlayan Jacob Boehme'un gizemciliğiyle Schelling üzerinde güçlü bir etki yaratmaya başladığı noktayı da gösterir.[34] Kuşkusuz Romantik okul felsefesinde gizemci eğilimler ağırlıktaydı. Genç Schelling'in materyalist eğilimlerden de etkilenmiş olması ona özgü bir niteliktir. Gizemci eğilimin nasıl olup da giderek daha sağlam biçimde Schelling'in felsefesinin tam merkezine doğru ilerlediğini de göreceğiz. Ama Jena döneminin sonunda Giordano Bruno'yu felsefesinin koruyucu azizi haline getirmiş olması da dikkat çekicidir — birazdan göreceğimiz nedenlerle kendinde şeylerin algılanabilirliğini epistemolojik olarak tartışabilmek için giderek artan bir çabayla Platonik düşünceler kuramına başvurmak zorunda kalmış ve böyle yaparak da var olan belirsizliğine çok daha ileri bir boyut kazandırmış olmasına rağmen. Kuşkusuz, Platonik düşünceler kuramına bu başvuru da Schelling'in Jena dönemindeki nesnel idealizminin tipik belirsizliğiyle doluydu. Bir yandan, Kant ve Fichte'nin tam tersine aşkın felsefeye düşünce kuramını katarken diğer yandan bu öğretinin fazlasıyla idealist ve gizemciliğe kaçan bir versiyonunu yarattı. Dolayısıyla, Schelling'in Jena dönemi sürekli olarak nesnel idealizmdeki ilerici ve gerici eğilimler arasında bir yerlerde gidip gelen bu ara konumla nitelenir. Schelling, hem Goethe'nin doğa felsefesi hem de Novalis'in "sihirli idealizm"iyle yakın teması sürdürerek ikisinin arasında duruyordu.

Schelling'in "gerçek genç düşüncesi" doğal gelişim sürecindeki diyalektiğin keşfi ve felsefi formülasyonu üzerine odaklanmıştı. Görmüş olduğumuz gibi doğa algısını diyalektik olarak kavrama ve böylece on yedinci ve on sekizinci yüzyılların mekanik-metafizik yöntemini geride bırakma gereksinimi bu dönemde

[34] *Heinz Widerporst'un Epicurean Confession*'ı 1799'da Novalis'e muhalefet olarak yazılmıştı. —*çev.*

evrensel bir eğilimdi. Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bu gereksinim Alman felsefesinde çok büyük etki bırakan formülasyonu kazandı. Kant, burada yaşam sorunlarını felsefi olarak kavrama girişiminde bulunurken olasılık ve gerçeklik, bütün ve parça, evrensel ve tikel diyalektiğiyle karşı karşıya kaldı. Kant'ta bu metafizik düşüncenin diyalektik olarak aşılması sorunu fazlasıyla çarpıtılmış bir biçimde ortaya çıkar. Bu çarpıtmaların yeni ortaya çıkmakta olan çağdaş usdışıcılığın belli önermelerinde, özellikle de genç Schelling olgusunda öylesine belirleyici bir etkisi vardı ki bu noktada onlara ilişkin kısa bir açıklama yapmamız kaçınılmaz hale gelir. Her şeyin ötesinde, Kant düşünmeyi —ki bundan "bizim" düşüncemiz, insan düşüncesi diye söz eder— on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki metafizik düşünce biçimleriyle özdeşleştirdi. Örneğin, genel ve tikel diyalektiği söz konusu olduğunda bu durum aşağıdaki tanımlamaya uzandı:

> Buna uygun olarak bizim anlayışımız alışılmadık bir biçimde yargıyla koşullanmıştır. Çünkü anlama yoluyla bilişte tikel olan evrensel olan tarafından belirlenmiş değildir. Dolayısıyla, tikel olan yalnızca evrensel olandan çıkarılamaz. Yine de onun altında sınıflandırılabilmesi için bu tikel olanın, doğanın çeşitliliği içinde, kavram ve yasalar aracılığıyla evrensel olanla uyum sağlaması gerekir. Ama sözü edilen koşullar altında bu uyum fazlasıyla olumsal olmalı ve yargımızı yönlendirecek herhangi bir kesin ilke olmaksızın var olmalıdır.[35]

Ama Kant metafizik düşüncenin bir bütün olarak "insan" düşüncesiyle bu özdeşleşmesiyle yetinmemişti. Bunu da sezgisel kavrayışın tam aksine "gidimli" olarak tanımladı. Bu koşullarda bulabildiği tek çözüm şu iddiayı öne sürmekti:

> ... bizimkilerin kendi kavramlarıyla yaptığı gibi evrenselden tikel olana ve dolayısıyla da bireye doğru ilerlemeyen *sezgisel* anlama... Böyle bir anlama, doğa ve anlamanın *tikel* yasalara tabii doğal ürünlere uyum sağlamasındaki

[35]Kant: *Yargı Gücünün Eleştirisi*, madde 77, çeviren J. C. Meredith, O.U.P.

olumsallığı yaşamayacaktır. Ama anlayışımızın doğanın çeşitliliğini bilginin birliğine indirgemesini böylesine güçleştiren şey tam da bu olumsallıktır.[36]

Böylece, Kant'ın görüşüne göre düşünme bir "*entelektüel arketip,*" bir sezgisel anlama "düşüncesine" yönelmişti. Ona göre bu düşünce hiçbir iç çelişki içermiyor ancak insan yargısı söz konusu olduğunda yalnızca bir düşünce olarak kalıyordu.

Kantçı önermedeki öznel-idealist zaafları göstermek kolaydır; hepsinden önemlisi, onun —kaçınamadığı bir şey olan— bilinmezci çıkarımlarıyla birleştiğinde diyalektik ve sezgiyi eşleştirmedeki zayıflığı göstermek. Sorun sadece "düşüncenin" yalnızca insan düşünüsü için önerilmiş olması, belirsiz ve dolayısıyla da ulaşılamaz olması değildi; bunlar pratik doğa-bilimsel araştırmalardan da koparılmıştı. Kant açık bir biçimde bunu doğadaki evrimin algılanabilirliğiyle ilişkilendirmişti:

> ... insanın böyle bir düşünceyle oyalanması ya da bir gün bir diğer Newton'ın ortaya çıkabileceğini, basit bir çimenin kökenini bile hiçbir planın gerekli kılınadığı doğa yasalarından yola çıkarak bizim için anlaşılabilir kılacağını umunak bile saçmadır.[37]

Ama yalnızca bu sorunun ortaya sürülüşü bile diyalektik sorunların kuramsal ve pratik formülasyonunu güçlü bir biçimde yüreklendirdi. Goethe'nin bu Kantçı önermeye tepkisi çok tipiktir. Hem sezgisel düşünüye tek yanlı yönelimi hem de Kant'ın insanın doğa bilgisine bakışına ilişkin bilinmezci-kötümser çıkarımlarını sessizce görmezden gelme pratik bilgeliğini gösterdi. Burada algıladığı tek şey yeni ve üstesinden gelinebilir bir görevdi. Goethe, doğrudan Kant kuramıyla ilgili olarak kendi eyleminden söz etti: "Başlangıçta bilinçsiz olarak ve bir iç itki sayesinde hiç durmaksızın bu prototip, tipik öğenin peşinden koşsaydım ve hatta

[36]Aynı yayın.

[37]Aynı yayın, madde 75.

doğal ilkelere dayalı bir resim oluşturmayı başarsaydım hiçbir şey beni Königsberg bilgesinin deyişiyle aklın serüvenine cesurca dalmaktan alıkoyamazdı."[38] Onun hem doğa felsefesi hem de estetiği Kantçı gidimli ve sezgisel karşısavlarına hiç ağırlık verilmeksizin önerilen diyalektiklerin pratik ifade bulduğu somut önermeler ve yanıtlarla doludur.

Genç Schelling söz konusu olduğunda durum oldukça farklıdır. Ona göre *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yer alan bu ünlü paragraflar Goethe'de olduğu gibi yalnızca tutulmuş olan bir yolu şaşmadan izlemek için bir telkin değil eşzamanlı olarak hem Fichte'nin öznel idealizmini hem de doğa felsefesinde o güne dek var olan metafiziksel düşünüyü aşma savaşında gerçek, felsefi bir başlangıç noktasıydı. Schelling'in felsefesinde gidimli ve sezgisel karşısavlarının doğrudan bir rol oynamasının nedeni budur. Temel sorunu, mekanik-metafizik doğa sezgisini aşmak olan Schelling'in doğa felsefesi diyalektiğe dönüşümü Aydınlanmanın basit anlama kategorilerinden ani bir uzaklaşmayla tamamlamaya çalıştı; bu nedenle de kendine özgü doğası gerçeklik karşısında daha hazırlıklı, niteliksel açıdan daha üstün bir diyalektik bakışı garanti eden bir felsefi bilgi "organon"u bulmak zorundaydı. Böylece, Kant'ta olduğundan daha keskin ama daha farklı bir biçimde vurgulanan gidimli ve sezgisel karşısavı, "entelektüel sezgi" olarak uzun süre etkililiğini sürdüren bir biçim kazanarak, genç Schelling'in epistemolojisinin merkezine yerleşti.

İlk sisteminin bu ana kategorisini neredeyse hiç bir uslamlamada bulunmadan tanıtmış ve uygulamış olması Schelling'in çarpıcı ve çok tipik bir özelliğidir. Tam da Kant'ın insan gerçekliği ve *entelektüel arketip*'i anlama olasılığı hakkında kuşkulara kapılmasına neden olan şey, yani gidimli (metafiziksel ve anlamanın yönettiği) düşünü sınırlarını aşma eylemi, Schelling için entelektüel sezginin kanıtıydı.

[38]Goethe'nin makalesi: *Anschauende Urteilskraft* (Sezgisel Yargı).

Dönemin Almanya'sında diyalektik sorunu yaygınlaşmıştı. Kant ve Fichte'nin aşkın felsefesinde bile diyalektik başlangıçlar yaygındı. Dönemin temel güncel sorunlarında bilimsel ilerleme kaydetme doğrultusundaki her girişimin diyalektik sorunları ortaya çıkarması ve mekanik-metafizik düşününün kısıtlamalarını açığa vurması kaçınılmazdı. Genç Schelling'in en iyi ve en olumlu yanı doğal görüngülerdeki bu çelişkiler ve aynı zamanda da doğa sürecinin nesnelliği ve bütünlüğüyle tekrar tekrar yüzleşmesi ve —yeterli bilimsel ve felsefi temelden yoksun olsalar bile— yeni görüşlerini büyük bir gayret, cesaret ve açıksözlülükle ifade etmesiydi. Bu nedenle sonuçta hem Aydınlanma hem de Kant ve Fichte felsefesinden uzaklaştı. Felsefi olarak çelişkileri doğal görüngülerin temeli olarak açıklayabilecek, kökten biçimde yeni bir kavram oluşturma gereksinimiyle Aydınlanma felsefesinden ayrılmıştı. Örnek olarak yaşam sorununu ele alalım:

> Yaşam, doğadaki bir çelişkiden doğar ama doğa direnç göstermeseydi kendiliğinden sona ererdi... Eğer yaşama zıt dış etki tam da yaşamı desteklemeye hizmet ediyorsa ve yine yaşam için *en elverişli olarak* görünen şey bu etkiye kesinlikle kapalı hale geliyor ve onun çöküşünün nedeni olmak zorunda kalıyorsa —ortadan kalkmış bile olsa— yaşam görüngüsü paradokssaldır. Organik olduğu sürece ürün asla belirsizliğe gömülemez... Ölüm genel belirsizliğe bir geri dönüştür... Evrensel organizmadan alınan öğeler artık ona geri dönmektedir ve yaşam sıradan doğal güçlerin yükselmiş halinden başka bir şey olmadığından *bu durum* geçer geçmez ürün o güçlerin egemenliğine girecektir. Bir süre yaşamı desteklemiş olan güçler sonunda onu yok edecektir. Dolayısıyla yaşam kendi başına bir şey olmayıp, yalnızca belli güçlerin o yükselmiş durumdan normal evrensellik durumuna geçişinin bir dışavurumudur.[39]

Burada Schelling'in doğa felsefesini metafiziksel düşünüden ayıran şeyi görebileceğimiz gibi onun diyalektiğini Kant ve Fichte diyalektiğinden ayıran şeyi de net olarak görebiliriz. Çünkü bu düşünürlerde diyalektik çelişkiler daima —öznel— anlama katego-

[39]Schelling: Anılan eserde, I. Bölüm, IV. Cilt, s. 89.

rilerinin (bilinmez ya da Ego-olmayana tabi kılınmış olduğu varsayılan) nesnel bir gerçeklikle ilişkisinden doğmuştur. Bunun tam tersine, genç Schelling'de (sıklıkla materyalizme çok yaklaşan bir biçimde) diyalektik çelişki doğal olarak var olan belirleyici bir özellik, bizzat nesnel gerçekliğin bir kategorisidir. Dolayısıyla diyalektiğin felsefi olarak ifade edilmesi öncelikle bilgi konusuyla başlamaz; tam da nesnel gerçekliğin özünün bizzat diyalektiksel olması nedeniyle, tüm bağlamın öznel yanı olarak diyalektik bağlantı ifadesini bizzat öznede kazanmalıdır.

Bildiğimiz gibi Schelling'in çalışmalarında bu diyalektik nesnellik idealisttir. Gerçeklik ve dolayısıyla felsefenin temel ilkesi olarak özdeş nesne-özne kuramı üzerine inşa edilmiştir. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz "ruhun serüvenli yolculuğu" tam da —Schelling'in terminolojisinde— doğanın bilinçsiz üretkenliğinin insanda bilinç ve öz-bilinç, kökten bir öz-bilinç kazandığı bu süreçtir: nesnel doğal süreçlerin bilinçsizce üretmiş olduğunun bilince yükseltilmesinden başka bir şey olmadığı ve bu öz-bilinç doğa sürecinin en üstün ürününü temsil ettiği için dünyaya ilişkin doğru bir felsefi algının, nesnesini uygun bir biçimde ifade etmesi anlamında kökten bir öz-bilinç.

Burada —Vico'nun daha önce başarmaya çalıştığı gibi— Spinoza'nın "düşüncelerin düzenlenme ve ilişkilendirilmesinin şeylerin düzenlenme ve ilişkilendirilmesiyle" aynı olduğu epistemolojisinin nasıl onun dinamik-diyalektik, tarihsel bir devamı olarak yeniden ortaya çıktığını görürüz.[40] Kuşkusuz, diyalektiğin bu şekilde yükselmesi idealist belirsizliğin yükselmesi pahasına elde edilmişti. Töz, genişleme ve düşünce özelliklerinin epistemolojik ilişkisinin Spinoza'nın çalışmasında da tam anlamıyla net bir biçimde gösterilmediği doğrudur. Ama Schelling ve Hegel'in nesnel idealizminde tüm epistemolojik açıklığın yerini özdeş özne-nesne söylencesi alır.

[40]Spinoza: *Ethics*, II. Bölüm, 7.

Schelling'in entelektüel sezgisi bu nesnel idealizm diyalektiğinin ilk versiyonuydu. İki yanlı, yani hem diyalektik hem de usdışıcı olduğundan genç Schelling'in felsefe tarihindeki belirsiz konumu otomatik olarak (hem sağda hem de solda) yerini başka bir şeye bırakması kaçınılmaz olan geçici bir biçimde ortaya çıkar. Sezgisi iki yanlıydı çünkü bir yandan dolaysız olarak verilmiş olduğu için nesnel gerçeklikte görünür halde olan çelişkilerin diyalektik bir üstünlüğünü, kendilerinde şeylerin özünü kavramaya uzanan bir yolu dolayısıyla da —Aydınlanmanın metafiziksel düşünüsünün ama aynı zamanda Kant ve Fichte'nin— saf anlama kategorileri sayesinde sağlam bir biçimde saptanmış olan bu açık çelişkilerin epistemolojik bir üstünlüğünü görürüz. Öte yandan, bu aynı sezgi, sezgisel düşünüden ussallığın ve sağlam diyalektiğin ötesine uzanan bir ilerlemeye ayrılmaz biçimde eşlik eden geniş bakış açıları ve mantıksal güçlükler karşısında usdışıcı bir kaçışı ele verir. Genç Hegel[41] üzerine kitabımda, her ikisi de sistem ve yöntemlerini özdeş özne-nesne üzerine kurmuş olan Schelling ve Hegel arasında şimdi ortaya çıkan felsefi yöntem zıtlığını —Hegel'in gelişimi açısından— ayrıntılarıyla inceledim. Burada yalnızca felsefi olarak önem taşıyan öğeleri özetleyeceğim.

Hegel'de anlamadan (*Verstand*) akla uzanan yol ret, koruma ve bir üst düzeye çıkarma şeklindeki üçlü anlamıyla bir "aşmadır" (*Aufhebung*). Anlamayla akıl arasında, Hegel'in tüm sistemine yayılan ve özellikle de öz mantığının çekirdeğini oluşturan bir diyalektik çelişki egemendir. Bu nedenle Hegel'e göre mantık yeni, diyalektik felsefenin temel bilimi haline gelmeliydi.

Öte yandan, Schelling söz konusu olduğunda anlamayla akıl arasında katı bir zıtlık kurulmuştur. Ortada diyalektik köprüler ve uzlaştırıcı bağlantılar yoktur; burada geçiş bir sıçrama şeklindedir; bir kez tamamlandığında anlama kategorilerini bu sıçramayla ulaşılmış olan felsefe açısından ret eden ve geride bırakan bir

[41] G. Lukács: *Genç Hegel*, Rodney Livingstone çevirisi, Londra 1975.

sıçrama. Schelling bu zıtlığı olabildiğince sert bir biçimde tekrar tekrar dile getirmiştir. Entelektüel sezgiyi tüm kuşkuların ötesinde bir şey olarak görür: "Bu, hemen öngörülebilen ve aranması bile gerekmeyen bir şeydir ve bu açıdan bir felsefe önermesi olarak dahi adlandırılamaz."[42] Dolayısıyla da öğretilmesi olası değildir: "Onun öğretilebilecek bir şey olmadığı açıktır; derin felsefede bunu gerçekleştirme doğrultusunda tüm girişimler tamamen boşunadır ve bu girişimler kaçınılmaz olarak felsefenin, hazırlık çalışmalarının ve benzeri şeylerin öncesinde yer alan bir yolu oluşturduklarından gerçek öğretide ona yaklaşım bile söz konusu değildir."[43] Schelling, bundan sonra anlamayla zıtlıktan söz eder: "Felsefenin neden bu konuda yetersiz olanlara özel bir dikkat göstermesi gerektiğini anlayamayız. Ona ulaşımı kesin bir biçimde kesmek ve ulaşılacak hiçbir yol kalmayacak şekilde onu sıradan bilgiden ayırmak daha doğrudur. Felsefenin başlangıç noktası budur ve henüz gelmemiş ya da bu noktada korkuya kapılmış olanlar uzak durabilir ya da geri dönebilirler."[44] Schelling, tam bir soyutlamayla entelektüel sezgi arasındaki zıtlığı aşağıdaki ifadelerle belirtir: "Diğer tüm bilgiler *özgür olmadığından* bu bilginin mutlak biçimde özgür olması gerekir. Dolayısıyla kanıtlar, çıkarsamalar ya da herhangi bir kavram aracılığıyla elde edilmiş bir bilgi değil, tümüyle bir sezgi olması gerekir...."[45]

Bu noktada çağın net bir biçimde ortaya koyduğu bir diyalektik sorun karşısında felsefi kaçamaktan nasıl usdışıcılık doğduğunun tipik bir örneğini görürüz. Hem doğa felsefesi hem de toplumsal felsefe önüne konmuş olan görevlerden biri (dönemin terminolojisiyle gidimli ve anlamanın egemen olduğu) metafizik düşüncenin duvarlarını bilimsel-felsefi anlamda yıkmak ve böylelikle dönemin

[42]Schelling, anılan eser, I. Kesim, IV. Bölüm, s. 361.
[43]Aynı yayın.
[44]Aynı yayın, s. 362.
[45]Aynı yayın, I. Kesim, III. Cilt, s. 369.

ana sorunlarını çözmek için felsefi-kavramsal, bilimsel olarak kullanılabilir, ilerici bir araç edinmekti. Schelling'in bu doğrultuda attığı adımların önemini belirtmiştik. Deneysel anlamda ve felsefi bir inançla olmasa da Kant ve Fichte'nin felsefi öznelciliğini geride bırakmıştı; bir dizi önemli doğal-felsefi sorun söz konusu olduğunda, onları en soyut çizgileriyle ortaya koyarak en azından nesnel diyalektiğinkileri önceden gördü; anlama kategorilerinden daha üstün bir felsefi kavram oluşturma gerekliliğini gördü ve bunu talep etti. Kuşkusuz, başlarda usdışıcılığa kaçış Schelling'in *Bilgi Kuramı* öznelliğinin ötesine geçmesinde olduğu gibi, felsefi düzeyde bir farkındalık olmadan gerçekleşti. Yeni diyalektik biliminin doğası ve onun anlama koşullarının çelişkileriyle felsefi ilişkisi sorunlarında can alıcı nokta budur.

Bu can alıcı nokta bizzat diyalektiğin yorumuydu. Doğal olarak Schelling, yapısal ve diyalektik mantık arasındaki, metafizik ve diyalektik düşünü arasındaki fark ve zıtlığı göreli olarak açık biçimde gördü. İlkiyle ilgili olarak söyledikleri şunlardı: "Buna uygun olarak, normal anlama yasalarını, örn. çelişkili biçimde zıt olan iki kavramdan yalnızca birinin herkes için yararlı olmasını mutlak olarak kabul eden oldukça deneysel bir öğretidir; bu, sonlu alanda gerçekten doğru ama yalnızca zıtların eşitlenmesinde başlayan spekülasyonda yanlış olan bir öğreti."[46] Bu durumda, Schelling'e göre o zamana kadarki şekliyle mantık da tamamen deneysel bir şeydi. Ancak, —bu düşüncelerle uğraştığı sırada hâlâ yakından işbirliği içinde olduğu Hegel'in geçici etkisiyle— diyalektik mantıkla gerçek felsefe arasında entelektüel sezgi temelinde bir uzlaşma olasılığını da gördü. Bu nedenle, biraz önce alıntılamış olduğumuz bölümden önceki açıklamada mantıkla ilgili olarak şunları söyleyebiliyordu: "Eğer bu, bir biçim bilimi, felsefi bir estetik kuramı olacaksa diyalektik adı altında yukarıda nitelediğimiz şey olması gerekir. Henüz böyle bir kuram yok. Mutlakla

[46] Aynı yayın, I. Kesim, V. Kitap, s. 269.

ilişkilerinde sonlu formların bir anlatımı olsaydı bu bilimsel şüphecilik olurdu ve Kant'ın aşkın mantığı bu anlama da gelmez."[47] Dolayısıyla Schelling'in böyle bir mantığa uygun gördüğü en büyük felsefi rol entelektüel sezginin zeminini hazırlamak ve anlama kategorilerini çözümleyerek, içkin çelişkilerini kanıtlayarak otantik, sezgisel felsefeye sıçramaktır.

Ama felsefenin bu hazırlık bilimiyle fazla bir ilişkisi yoktur. Schelling burada —daha ileride göreceğimizi gibi— Kierkegaard'ın diyalektik görüşlerinin, daha doğrusu yine Kierkegaard'ın gerçekliği öğrenmenin bir aracı olarak diyalektiği reddedişinin doğrudan bir öncüsüydü.

Dolayısıyla, genç Schelling'de bile, diyalektiğe uzanan yolu açacağı varsayılan algı biçiminin aynı zamanda usdışıcılığa uzanan tüm yolları açarak bu kapıyı bilimsel, ussal diyalektiğe, diyalektik mantığa ve ussal bilgiye nasıl kapadığını görürüz. Genç Schelling'in henüz günümüz anlamında ve hatta Schopenhauer ya da Kierkegaard anlamında da bir usdışıcı olmaması ya da olmaya niyeti bile bulunmaması önemli bir fark yaratmaz. Çünkü Schelling'in o zamanlar anlamış olduğu gibi entelektüel sezginin ulaşılabilir kılacağı varsayılan dünya asla akla düşman, hatta akıl ötesi bile değildi. Tam tersine: gerçek ileri hareketin ve evrenin gelişiminin tüm ussallığıyla ortaya konulması beklenen nokta burasıydı.

Schelling'in güncel mabede girerken onu —diyalektik mantık— ussal bir biçimde ortaya koyma ve açıklama araçlarını terk etmesinden sonra geriye elinde yalnızca yapısal mantık araçları kalmıştı. Bu araçlar, rastlantı olmaktan uzak bir biçimde sorunlara öznelci, keyfi bir yaklaşımla bu esinlenilmiş sezgisellik izlenimini bıraktılar. Schelling'in pratik *Felsefenin Mantığı*'nda benzeşimin oynadığı büyük rol önemlidir. Ama bu ilk, tümüyle kararsız usdışıcılık evresinin önünde sonunda tüm daha sonrakiler için yöntembilimsel model haline gelişi de tam bu yolla olmuştu:

[47] Aynı yayın.

yapısal mantık her zaman iç tamamlayıcıyı oluşturur; dünyaya ilişkin resmi tamamen esinsel bir sezgiyle kavranmış amorf bir akışa dönüştürmekten daha ileri iddiaları olan bir usdışıcılık için maddenin resmen emrettiği bir ilkedir. Dolayısıyla Schelling'in bu yöntemi Schopenhauer için olduğu gibi daha sonra Nietzsche ve Nietzsche'den sonra Dilthey'ın "betimsel ruhbilimi," görüngübilimde "öze yönelik sezgi" (*Wesenschau*), varoluşçulukta ontoloji v.d. için önermeleri belirtir.

Onun gerçek alanına girerken diyalektikten usdışıcı bu uzaklaşma Schelling'de usdışıcılığın gelişimi açısından kalıcılık özelliği taşıyan bir diğer motif oluşturdu: epistemolojik aristokratlık. Çünkü, her felsefi usçuluk, özellikle de demokratik bir ayaklanmaya ideolojik ön hazırlık olarak kendisine iyi kötü bilinçli bir biçimde bakan Aydınlanmanın usçuluğu için gerçeğe ilişkin bilginin gerçeklere dayalı ön gerekliliklere (bilgi parçalarına vs.) sahip olan herkes için ilkesel olarak erişilebilir bir şey olduğu açıktı. Hegel, felsefenin büyük bilimsel geleneklerini izleyerek verdiği diyalektik felsefe mantıksal temelinin, diyalektik mantığının da ilkede herkesin ulaşabileceği bir şey olduğundan eşit biçimde emindi. Evet, diyalektik düşünce "sağlam sağduyu" için her zaman paradoksal ve karmakarışık bir şey olarak görünmüştür ama Hegel tam da bu nedenle yeni diyalektik felsefenin en belirgin görevinin bu noktadan ileriye uzanan yolu felsefi olarak açıklamak ve onu öznel ve pedagojik açıdan da sağlam kılmak olduğuna inanıyordu. Bu ilk dönemin başyapıtı olan *Aklın Görüngübilimi*'nin diğerlerinin yanı sıra bunu da amaçladığı ve bu amacın hiç de önemsizlerden biri olmadığı genel olarak kabul görür.

Ama epistemolojisinin aristokrat doğası da dahil olmak üzere Schelling'in karşısına *Görüngübilim*'in getirilmesinin nedeni de tam olarak budur. Schelling'in "gerçek anlamda felsefeden öğrenilemeyen ama eğitimle uygulanabilen şey bu öğretinin sanat yanı va da bizim gerçekten diyalektik olarak adlandırabileceğimiz

şeydir."[48] sonucuna varacak kadar ileri gittiği doğrudur. Ama Schelling söz konusu olduğunda diyalektiğin en fazla *otantik* felsefeye bir hazırlığı oluşturabileceğini zaten biliyoruz. Ancak —olumsuz da olsa— bu bağlantı zaten var olduğundan Schelling "diyalektiğin de *öğrenilemeyecek* bir yanı olduğunu ve sözcüğün özgün anlamıyla felsefenin şiiri olarak adlandırabileceğimiz şeyden daha az olmamak üzere yaratıcı yeteneğe dayalı olduğunu" kanıtlanmış bir şey olarak kabul etti.[49] Dolayısıyla, diyalektik gerçekten felsefi (Kant'ın ötesine uzanan) bir şey olduğu ölçüde herkes tarafından "öğrenilebilir" bir şey olmaktan çıkar. Bu, herkes tarafından bilinme olanaksızlığının, doğuştan "seçilmiş" olanlarla sınırlı olmanın entelektüel sezgi için daha da büyük ölçekte geçerli olduğunu söylemeye gerek bile yok.

Böylece yeni usdışıcılık, kentsoylu ve laik imalarla, en dinsel felsefelerin epistemolojik bir motifini benimsiyordu: Tanrısal Varlığın algılanması yalnızca Tanrının seçmiş olduğu kişiler için olasıdır. Bu görüş, tarihöncesi büyü ayinlerinde papazlık sınıfının ayrıcalığı olarak zaten ortaya çıkmıştı; Doğu dinlerine, hepsinden fazla da Brahmancılığa egemen olmuştu ve belli değişikliklerle Orta Çağda da hüküm sürüyordu. Bu temanın Pascal'da pek de rol oynamamasının nedeninin Rönesans ve Reformasyonla başlayan kentsoyluluk sürecinin güçlü etkisi olduğu kuşku götürmez. Aristokrat bireyciliğine rağmen Jacobi bile kendi sezgiciliğinin, "dolaysız bilginin" aristokrat özelliğini pek önemli bulmadı. Aristokrasinin epistemolojide tekrar merkezi bir yer tutmaya başlaması yalnızca, restorasyon döneminin yarı-tarihsel, yarı-diyalektik felsefesinde ve Fransız devriminin felsefesi olan Aydınlanma felsefesine karşı güçlü gerici tepkide görülür.

Almanya'da bu eğilimi büyük bir kararlılıkla savunan kişi Franz von Baader'di. Baader'de söz konusu eğilimin restorasyon özelliği Schelling'de olduğundan çok daha açıktır. "Tanrı olmadan

[48] Aynı yayın, s. 267.
[49] Aynı yayın.

Tanrıyı kavrama dileği"nin saçma olduğu nidasıyla Descartes'dan sonraki tüm felsefeye karşı silaha sarıldı.[50] Algılanan şeyin isteğinin tersine bir algı, kaçınılmaz olarak eksik bir algıdır. Ve şu sonucu çıkardı: felsefeye Tanrıyla başlamamak Tanrıyı reddetmekle eşanlamlıdır. Burada, yalnızca Tanrının seçmiş olduğu bir insan Tanrıyı kavrayabilir; Baader'e göre felsefi bilgi, Tanrının seçmiş olduğu aristokrat kurtarıcı-figürlerin ayrıcalığıdır.

Gelişiminin acımasız mantığının nasıl onu giderek daha da Baader'e yaklaştırdığını görecek olsak da doğal olarak, genç Schelling'in aristokrasisi tam bir aristokrasi değildi. Yine göreceğimiz gibi gelişiminin mantığının onu Stahl'ın sağ felsefesinin felsefi esini ve 1840'larda IV. Friedrich Wilhelm önderliğindeki Romantik tepkinin destekçisi kılmasına rağmen Jena döneminde Schelling politik ve sosyal açıdan da henüz bir restorasyonu açık olarak desteklemiyordu. Ama daha Jena döneminde aristokrat Aydınlanma karşıtı felsefi eğilimleri gerici pohtik eğilimlerle yakından ilişkiliydi. Aydınlanmanın anlama felsefesine karşı polemiği oldukça açık bir biçimde anti-demokratikti; Devrime uzanan yolu hazırlamış olduğu için açık olarak ona karşıydı: "Sıradan bilginin ussal konularda bir arabuluculuğa yükseltilmesi kaçınılmaz olarak bilim alanında avam yönetiminin yanı sıra er ya da geç ayaktakımının bir ayaklanmasını doğurur."[51] Felsefe, buna karşı çıkmak için aristokrat vetosunu kullanmak zorundaydı: "Eğer — ayaktakımı yazmaya başladığından ve her avam kendisini yargıç ilan ettiğinden beri dalia üst ve daha alt düzey değerleri birleştirdiği giderek daha açık bir hal alan O baskını durdurabilecek bir şey varsa bu, doğal düsturu *Odi profanum vulgus et arceo* (insan sürüsünden uzak duruyor ve nefret ediyorum —*çev.*) olan felsefedir."[52] Dolayısıyla, tam anlamıyla gerici dönüşün temelleri genç Schelling'de de görülebilir.

[50] J. E. Erdmann'dan alıntı: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart. 1831-32, III. Kesim, III. cilt, s. 298 ve 304.

[51] Schelling: anılan eser, I. Kesim, V. cilt, s. 259.

[52] Aynı yayın, s. 261.

Onun bu ilk eğilimleri —Goethe'nin tersine— entelektüel sezgiyi felsefi olarak kendi sistem ve yöntemine sokma biçimiyle daha da artmıştı. Schelling'in bildirimci tarzı ve kavramsal olan her şeyden ani ve kesin uzaklığına bakıldığında felsefi bir ussal temelden söz etmemiz zor olur. Goethe, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ortaya koyduğu sorunu, evrensel ve tikel olanın basit anlama yasalarının ötesine geçen yeni birleşimi sorununu, felsefenin ışığı altında doğa bilimlerinin pratik görevi olarak yorumladı. Kendiliğinden bir diyalektikçi olarak gerçeklikte bu türden bir dizi bağlantı saptadı ya da doğa biliminde en azından onları bir önsezi temelinde anlamaya başladı. Bu nedenle, felsefi olarak temiz bir vicdanla "akıl serüvenine" kapılabilirdi. Hegel söz konusu olduğunda, düşünce belirleyicileri olarak adlandırdığı anlama kategorileri diyalektiği bu sorunu çözmeye uzanabilecek somut köprüleri üretti. Bu şekilde (kendiliğinden bir biçimde Goethe'de ve bilinçli olarak Hegel'de) ortaya çıkan diyalektik çelişkilerin Kant'çı, gidimli ve sezgisel bilgi karşısavlarıyla artık hiçbir ilişkisi olmadığını belirtmek önemlidir; bu ifadeler olgun Hegel'in terminolojisinde asla hiçbir rol oynamadı.

Durum Schelling'de böyle değildi. Kant'ın reddetmiş olduğu insan bilinci için sezgisel algının en azından seçilmiş az sayıda felsefi deha için gerçekleşebilirliğini onaylaması açısından ondan da ileri giderek Kantçı "gidimli" ve "sezgisel" zıtlığını eleştirmeksizin kabullendi. Bu açıdan, insan bilinci için entelektüel sezginin gerçekliği olasılığını bir biçimde göstermek zorundaydı. Özünde bu gösterim, her kuşkunun ötesine taşınmış böyle bir sezgisel algıyı barındırdığını iddia ettiği, tartışmasız biçimde var olan ve yaratıcı bir biçimde işleyen bir yordam öne sürmeyi içeriyordu. Schelling'in görüşüne göre bu, estetik yordamdı. Öylelikle ulaşılan ifade ve kendisini gösteren özne-nesne yapısı, insan öznesinin sezgisel akıl için gerekli olan niteliklere sahip olabileceğinin kanıtıydı.

Kant, yeni epistemolojik güçlükleri çözmek için estetiği kullanma niyetinde değildi. Bu sorun ortaya çıktığında *Yargı Gücünün Eleştirisi* tüm estetik konusunu geride bırakmıştı ve Kant geriye dönük olarak bakarken bile söz konusu sorunu çözmek için estetiğe başvurmayı düşünmedi. Kuşkusuz Kant'ın farklılığı, estetik yordamda nesnel gerçekliği algılamanın bir yolunu görmemiş olmasında yatar. Öte yandan Schelling'de bu yordamın dünya algısının bir "organonu" haline gelmesi olasıydı çünkü ona göre sanatın özü kendinde-şeyler kozmosunun kavranması ve açığa çıkarılmasıydı ve bu nedenle —idealist-gizemci bir biçimde de olsa— sanatı kendinde-şeyler dünyasının nesnel gerçekliğini yansıtan bir şey olarak gördü.

Fichte, bunun tam tersine söz konusu bağlantıya çok önceden değinir. *Etik Kuram Sistemi*'nde (*System der Sittenlehre*) aşkın (transcendental) ve estetik dünya görüşü arasındaki bağlantıyı ele alır ve ilişkiyi şöyle tanımlar "sanat aşkın bakış açısını evrensel olana dönüştürür. Felsefecinin elde etmeye çalıştığı şeye sanat, hakkında kesin bir bilgisi olmadan sahiptir..."[53] Schelling, hâlâ yakın arkadaş oldukları sırada yazılmış olan bu Fichteci formülasyonda bir uyaran bulmuş olsa da olmasa da estetikle felsefeyi —entelektüel sezgiye dayalı bir felsefe— ilişkilendirmede Fichte'den çok daha ileri gitmiştir. *Aşkın İdealizm Sistemi*'nde Schelling'in bu konuyla ilgili temel kaygısı son kesimin başlığında ortaya çıkar: "Bir Felsefe Organı Çıkarımı." Schelling bu çıkarımı şöyle özetler:

Felsefe, tamamen mutlak ilke olarak aynı zamanda saf ve basit biçimde özdeş olan bir ilkeden gelişir ve gelişmek zorundadır. Mutlak biçimde basit ve özdeş olan şey tanımlama ya da kavramlar yoluyla yorumlanamaz ve aktarılamaz. Yalnızca sezilebilir. Böyle bir sezgi tüm felsefenin organıdır. Ama duyumsal değil de entelektüel olan ve nesne olarak nesnel ya da öznel değil kendi içinde ne nesnel ne de öznel olmayan mutlak özdeşi olan bu sezgi kendisi için bir kez

[53] Fichte: Anılan eser, II. cilt, s. 747.

daha nesnel hale gelemeyecek olan içsel bir sezgidir: yalnızca ikinci bir sezgi yoluyla nesnel hale gelebilir. Bu ikinci sezgi estetik sezgidir.[54]

Bu tanımlama Schelling'in genel ilkesini açıklar: "Entelektüel sezginin bu genel kabul gören ve yadsınamaz nesnelliği bizzat sanattır. Çünkü estetik sezgi nesnel hale gelmiş olan entelektüel sezgiden başka bir şey değildir."[55]

Böylece yaratıcı dehanın yordamı olan sanat, felsefenin "organon"u haline gelir ve estetik de kozmosun ve kendinde-şeyler dünyasının gerçek gizemlerini açığa çıkararak felsefi yöntemin çekirdeğini oluşturur.

> Eğer estetik sezgi yalnızca nesnel hale gelmiş olan entelektüel sezgiyse o zaman sanatın, felsefenin dışsal olarak temsil edemediği şeyi, yani eylem ve yaratıcılıktaki bilinçdışını ve onun bilinçle özgün özdeşliğini tekrar tekrar doğrulayan hem hakiki hem de kalıcı biricik felsefe organonu ve belgesi olduğu açıktır. Ona en gizli mabedin kapılarını açtığından felsefeci için sanat üstündür; doğa ve tarihte birbirinden ayrılmış olan ve tıpkı düşünce gibi yaşam ve eylemde sonsuza dek peşinden koşacağı kalıcı ve özgün bir birlikte tek bir alevin yandığı bir mabet. Felsefecinin doğaya ilişkin olarak yapay biçimde ürettiği görüş sanatçı için doğal ve saftır.[56]

Açıktır ki, estetikle entelektüel sezginin bu şekilde ilişkilendirilmesi ve aslında özdeşleştirilmesinin Schelling'in epistemolojisindeki daha önce sözü edilen aristokrat eğilimleri güçlendirmesi kaçınılmazdı. Schopenhauer'ın felsefesinde bu aristokrasi genç Schelling'de olduğundan daha belirgin, daha açık biçimde gerici bir hal alır. Daha ilerideki araştırmalarımızm göstereceği gibi bu eğilim Nietzsche ve emperyalist dönemin ondan etkilenen felsefecilerinden biraz daha destek gördü. Schelling'in —henüz tümüyle gerici olmayan— duruşunu tam olarak anlamak için onun

[54] Schelling: anılan eser, I. Kesim, II. Cilt, s. 625.
[55] Aynı yayın.
[56] Aynı yayın, s. 627.

estetiğinde bile nesnelciliğe yönelik egemen bir eğilimin; sanatın, nesnel gerçekliği ve bunun sonucu olarak da gerçek ve güzelin uyumunu yansıttığma ilişkin yorumunun şaşırtıcı bir biçiminin var olduğunu akılda tutmamız gerektiği doğrudur. Bu türden çabalar onun estetiğinin ana çizgisini Schopenhauer'inkiyle ve dahası emperyalist dönemde izlenen çizgilerle keskin bir zıtlığa sokar.

Schelling'in sanatın nesnelliği savı fazlasıyla gizemci olabilirdi; bu dönemde, özellikle de estetik konusunda tekrar tekrar Platonik düşünceler kuramına geri döndüğünden söz etmiştik. Savları sıklıkla Tanrıya başvurmuş ve sanatın nesnelliği, gerçekle güzelliğin özdeşliği sonuçlarını Tanrının adından çıkarmış olabilir. Yine de düşünme kuramına bir yönelim hâlâ orada ve hatta estetik mantıksal temelinin merkezinde durmaktadır ve bu açıdan Schelling, Kant ve Fichte'nin öznel idealizmini gerçekten geride bırakır. Aşağıdaki gibi açıklar:

> *Gerçek sanat yapısı, sanatsal biçimlerin şeylerin kendinde ya da mutlak içinde oldukları biçimde temsil edilmesidir...* Buna göre, güzel şeylerin biçimleri olduklarından sanat biçimleri de şeylerin Tanrıda ya da kendilerinde oldukları biçimlerdir ve tüm yapı şeylerin mutlak içinde temsili olduğundan sanat yapısı ve özellikle *onun biçimlerinin* şeylerin mutlak içindeki biçimleri olarak *temsili* de öyle... Bu ifade genel sanat düşüncesinin yapılanmasını tamamlar. Çünkü sanat, şeylerin kendi içlerinde olduğu biçimlerde *gerçek* bir temsili olarak gösterilir — dolayısıyla arketip biçimleri olarak.[57]

Kuşkusuz, kendinde şeylerin sanatta yansıtılması şeklindeki bu Platonik ve gizemci versiyon Genç Schelling'in tüm felsefesi üzerinde fazlasıyla önemli sonuçlar yaratmıştı. Ussal öze ulaşmak için gizemlileştirmeleri ondan çıkarıp alamayız; burada, gizemcilikle somut algı eğilimi arasındaki bağlantı Hegel'in mantığında olduğundan çok daha sıkıdır. Hepsinden önemlisi, Schelling'in açıklamalarında görmüş olduğumuz gibi sonunda saptamış olduğu

[57] Aynı yayın, I. Kesim, V. Cilt, s. 386.

felsefe "organonu" evreni "oluşturma" yöntemini gerekli kılıyordu, yani yalnızca benzeşimler yardımıyla heterojen görüngülerin keyfi bir biçimde bir araya toplama yöntemini. Aslında bu yöntem Schelling'in kariyerinin başlangıcından itibaren göze çarpar; ama felsefe "organonu" olarak sanatın keşfedilmesi onun daha da artmasına, genelleştirilmesine ve somut hale getirilmesine yol açtı. Schelling, bu noktada da daha ilerideki usdışıcılığın işaretlerini veriyordu. Önünde sonunda, ancak nesnelerin keyfi bir biçimde bir araya toplanmasının "yöntembilimsel" bir desteği olması halinde felsefe "organonu" olarak sezgi, işleyebilir ve sahte bir dünya imgesini gösterebilir.

Schelling'in kendi gelişimi söz konusu olduğunda felsefenin, —sözünü etmiş olduğumuz gibi— temelinde böyle bir "organon" ve entelektüel sezgi güvencesi üzerine inşa edilen yöntembilimsel yapısı büyük önem kazanır. Bu "organon" estetik olduğu sürece nesnel idealizminin genel belirsizliğini, Tanrıyla doldurulmuş bir gizemcilikle zaman zaman materyalist özellikler bile gösteren bir panteizm arasında gel-giti sürdürebilirdi. Tanrı sözcüğü bile Giordano Bruno ya da Spinoza'daki kullanımıyla dini ve gizemci yan anlamları arasında dalgalanabiliyordu. Çünkü doğa felsefesinde olduğu gibi sanatta da kişi nesnelerle ve gerçek dünyanın nesnelliğiyle uğraşır ve ona ilişkin felsefi ya da estetik bir anlayış sıklıkla keyfi yapılanmaya yozlaşsa da yönelim yine de —en azından kısmen— nesnel gerçeklik doğrultusundaydı.

3. Schelling'in Daha Sonraki Felsefesi

Ancak, "organon" görüşünde bir değişiklik meydana geldiğinde tüm nesnel idealizmin boğuşmak zorunda olduğu bu belirsizlik aniden son bulur. Onunla birlikte Schelling'in tüm göreli olarak ilerici, çarpıtılmış biçimde ilerici eğilimleri, "gerçek genç düşüncesinin" tüm izleri ortadan kaybolur. Bu, Jena'dan ayrılıp Würzburg'a (1803) taşınmasından hemen sonra, Goethe ve

Hegel'le ilişkisinin doğrudan etkisinin bedelini ödediği ve çoğunluğu açık biçimde gerici olan destekçi ve öğrencilerinin kendisi üzerinde doğrudan bir etki yaratmaya başladığı zaman gerçekleşti. Çok kısa bir süre sonra kariyerinde belirgin bir değişikliği ve ikinci, artık tartışma götürmeyen gericilik döneminin başlangıcını işaret eden *Felsefe ve Din*'i yayımladı (1804). Bu değişiklik "yalnızca" felsefenin "organonunun" artık sanat değil din olmasından ibaretti.

Bunun en önemli nedeni dış ve aslında ikincil bir nedendi. Schelling'in ikinci sınıf öğrencisi C. A. Eschenmayer özünde hiç de önemli olmayan küçük bir kitap yazdı (*Felsefe Olmayana Geçişte Felsefe*). Söz konusu yayında fazlasıyla sağcı bir bakış açısından Schelling'in ilk felsefesinin belirsizlik sorunlarını ortaya koyuyor ve şiddetle eleştiriyordu. Eschenmayer, Schelling'in bilgiye ilişkin olarak verdiği şemayı tamamen kabul ediyordu; bilgi belirleyicileri diyalektiğinin bir ürünü olarak entelektüel sezgiye uzanan yol. Kuşku ve eleştirel kaygılarının başladığı nokta entelektüel sezginin egemen olduğu düşünülen gerçeklik alanıydı. Belirtmiş olduğumuz gibi Schelling'in belirsizliği bir yandan felsefe "organonunu" tüm kavramsal öğelerden, düşünce ve anlamaya ilişkin her türlü izden arındırmaya çalışırken öte yandan bu alanı bir bilgi alanı olarak göstermek istemesinde yatar. Eschenmayer, saf ve köktenci bir biçimde Schelling'in yönteminden bir sonuç çıkardı: "Dolayısıyla *bilginin* ulaştığı yere *spekülasyon* da ulaşır ama bilgi yalnızca algılananla özdeş haline geldiği mutlakta tükenir ve burası spekülasyon için de zirve noktasıdır. Dolayısıyla bu noktanın ardında yatan şey artık bir algı eylemi değil bir *kehanet* ya da bir *adanma* (*Andacht*) olabilir. Tüm imgelemelerin, tüm kavramlar ve düşüncelerin ve hatta spekülasyonun ardında yatan şey adanmanın kavradığı bir şeydir —*yani Tanrı*— ve bu güç, sonsuzdan da büyük bir sınırsız mutluluk niteliğidir."[58]

[58] C. A. Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803, s. 25.

Eschenmayer'in düşünüsü ne kadar ilkel olsa da yine de tüm sonuçları Schellingci spekülasyonun kavram-ötesi doğasından çıkardığı açıktır. Eğer spekülasyon ve diyalektik yalnızca eşiği, entelektüel sezgiye başlangıcı oluşturuyor ve onda son buluyorsa o zaman bilgi, Öte, inanç, adanma ve dua alanına girmek için kendisini yok ederek hükümsüz kılacaktır: felsefe, "felsefe-olmayan"ın yalnızca bir ön hazırlığıdır. Bu da, spekülasyonla Bruno ya da Spinoza'nınki gibi içkin dünya sistemleri arasındaki bağların koparılması anlamına gelir: entelektüel sezgi artık —ne kadar şaşırtıcı olursa olsun— *bu* dünyayı anlamanın bir yolu değil Öteye bir sıçrayıştır. Eschenmayer şöyle yazar: "Bilgi alanındaki tüm karşısavların mutlak özdeşlikte hükümsüz kılındığı ne kadar doğruysa *burada ve şimdi* ile *Öte* arasındaki karşısavı aşma olasılığı o kadar küçüktür... *Burada ve şimdi*, bilgide sonsuza zincirlenmiş olan istencin çekimsel ağırlığıdır... Bunun tam tersine *Öte*, tüm doğrultulardan özgür olma ve dehanın ölümsüz yaşamı anlamına gelir."[59] Eschenmayer her ne kadar Schelling'in daha önceki felsefesinin terminolojisini kabullenmiş olsa da burada formüle etmiş olduğu şey düşüncenin koşulsuz bir biçimde dine teslimiyetiydi.

Polemik açısından Schelling'in Eschenmayer'in saf ve ilkel savlarını çürütmesi ve —dış görünümde— ilk konumunu savunması güç değildi. Ama felsefi öz söz konusu olduğunda bu polemiksel havai fişekleri tam bir geri çekilme durumunu gizlemede oldukça yetersizdir. Evet, yalnızca yanlış yorumlamalara karşı daha önceki görüşlerini savunmakta olduğunu sürekli olarak iddia etmiştir. Ama önemli felsefi konularda yeni konumlar alıyor ya da vurguları o kadar kesin bir biçimde değiştiriyordu ki ondan türeyen nesnel idealizmin yanı sıra ilk doğa felsefesinin iki yanlı belirsizliği de geçersiz oluyor ve restorasyon düşünürlerinin açık biçimde gerici felsefesiyle bir birlik kuruluyordu.

[59] Aynı yayın, s. 54.

Görecek olduğumuz gibi, Schelling'in daha sonraki "pozitif felsefesinin" neredeyse tüm önemli öğeleri en azından çekirdek olarak bu kısa çalışmada vardı. Bu gelişim o kadar çok Schelling'e özgü ve şimdi tamamlanmış olan değişim onun daha ilerideki gelişimi için o kadar önemliydi ki ortaya çıkmakta olan soruna daha ayrıntılı bakmamız gerekir. Schelling'in gelişiminin doğası söz konusu olduğunda Fichteci öznel idealizmden uzaklaşması ve nesnel idealizme geçişinin, benzer biçimde, bilinçdışı yoldan gerçekleştiğini daha önce belirtmiştik. Hegel, Schelling'in gelişimindeki bu özelliği onun "felsefi eğitimini toplum önünde aldığı" ve çalışmasının "birbiri ardına ayrıntılarına girilen bir dizi felsefi kesimleri değil eğitimindeki bir dizi evreyi"[60] içerdiği şeklinde bir yorumla nitelemiştir. Bu, Schelling'in çalışmalarının dıştan nasıl göründüğünün canlı bir ifadesidir ama ifadede sezilen sessiz kınamaya rağmen yine de onun gelişim özelliğinin gerçek bir eleştirisini veremez. Bu, yalnızca dış görünüşün sıklıkla bilinçdışı, kendiliğinden değişiminde değil Schelling'in eski görüşlerini terk etmesinden ve hatta tam ters yönde ilerlemesinden çok sonra bile hâlâ felsefesinde (hayali, kurgusal) bir bütünlük olduğunu ileri sürmesinde görülür. Gençliğinde, öznel idealizmden nesnel olana geçtiği dönemdeki ciddi niyetini kabul edebiliriz ama sonrasında bu "içgüdüsellik" giderek daha derin bir demagojiye dönmüştür.

Şimdi, *Felsefe ve Din*'de tartışılan en önemli sorunları ele alalım. Hepsinden önemlisi, Eschenmayer'in kendi felsefesini "yanlış yorumlamış" olduğu tartışmalarına rağmen felsefenin keskin bir çizgiyle ikiye ayrılmasına izin vermiştir. Pozitif ve negatif felsefe arasında daha ileride yaptığı ayrımın ilk çizgilerini burada görürüz. Mutlaktan ve ona uygun olan bilgiden aşağıdakileri anlıyordu;

Dolayısıyla da insanla ilgili olarak felsefenin niyeti onu fiziksel bedenin, görüngüsel dünyanın ve duyular yaşamının sağladığı olumsal öğeden olabil-

[60]Hegel: Anılan eser, XV. Cilt, s. 647.

diğince net bir biçimde ayırmak için bir şey bağışlamak ve onu ilk âleme geri götürmek değildir. Ayrıca, tüm sonlu karşısavların hükümsüzlüğünü gösterdikleri ve ruhu dolaylı bir biçimde bir sonsuzluk sezgisine götürdükleri için bu bilgiden önce gelen felsefeye tüm başvurular yalnızca negatif olabilirler. Ona bir kez ulaşıldığında, mutlaklığı yalnızca olumsuz bir biçimde tanımlamada yararlanılan araçları artık gereksinim duyulmadıkları anda bir kenara atarak, otomatik olarak geride bırakır.[61]

Bilgiye ilişkin bu görüşün —Schelling'in diyalektiğinin çözümlemiş olduğumuz özelliğine ve can alıcı noktada usdışına sapışına rağmen— ilk dönemdekine ne kadar uzak olduğu ve Eschenmayer'in felsefe ve "felsefe olmayan" ayrımına ne kadar yaklaştığı herkes tarafından görülecektir. "Negatif" sözcüğü bile şimdi daha alt düzey algı alanı için kullanılmaktadır. Kuşkusuz Schelling'in "pozitif felsefesini" bilgi olarak kavramakta ısrar etmesi ve dolayısıyla epistemolojisinde bu pozitif alanın bilişsel özelliğini resmi olarak asla reddetmemesi şeklindeki fark hâlâ sürmektedir — ve hep sürecektir. Görecek olduğumuz gibi Schelling'in tüm usdışıcılığındaki geçiş özelliklerini tam da bu noktada buluruz ve bunlar, daha sonraki çalışmasının etkisinin neden bu kadar kısa süreli olduğunu açıklar.

Bu keskin bölünmenin en önemli sonucu, o zamanlar Platonik düşünceler dünyası olarak düşünülmüş olsa da, ilk döneminin tam tersine şimdi mutlak'ı, entelektüel sezgi nesnesini kendinde şeyler kozmosu olarak görmemesiydi. Bunun yerine onu yalnızca doğrudan, düpedüz tekil olarak kavranabilecek bir şey olarak gördü. Dolayısıyla bu dünyaya ilişkin her açıklama ve tanımlamayı reddetti: "Çünkü, tekilin sezilmesi gerekirken yalnızca bir bileşim tanımlama yoluyla algılanabilir"[62] Bir başka parçada, bu bilgiye evrensel olanın tikel olanla tutarlılığıyla bile —yani tam da ilk etapta entelektüel sezginin çözeceği düşünülen sorun— meydan

[61] Schelling: Anılan eser, I. Kesim, VI. cilt, s. 26.
[62] Aynı yayın, s. 26.

okudu. Bu konuyla ilgili olarak şimdi şunları söylüyordu: "varlıkların tüm aşamalarıyla mutlak dünya Tanrının mutlak tekliğine indirgenir; öyle ki o dünyadaki hiçbir şey gerçekten tekil değildir..."[63] Burada da, başlangıçta doğa felsefesi üzerine kurulmuş olan bir dünya bilgisi bırakılıp tümüyle gizemci bir Tanrı bilgisine geçilir.

Bu özellik, Schelling'in gençliğinin —öyle ya da böyle her zaman iki anlama gelebilen— tümtanrıcılığından kopuşunun tamamlandığını gösterir. Önceleri Spinoza'nın *Deus sive natura* (tanrı ya da doğa —*çev.*) ilkesini doğrulamaya, dinamik-diyalektik bir biçimde zamana uydurmaya çalışmışsa da şimdi mutlak ve gerçek, Tanrı ve dünya arasında yalnızca bir sıçramayla bağlantı kurulabilecek keskin, bağdaştırılamaz bir ikilik kurmaktadır: "Kısacası, mutlaktan gerçeğe uzanan kalıcı bir köprü yoktur ve duyusal dünyanın kökeni yalnızca bir sıçrama yoluyla mutlaklıktan tam bir uzaklaşma olarak anlaşılabilir."[64] Anlamlıdır ki, duyusal dünyanın kökeninin artık evrim ya da hatta yaratılış olarak değil Tanrıdan "düşen" bir şey olarak düşünülmesiyle şimdi Schelling'in spekülasyonu aniden tümüyle gizemci bir kanala girmiştir. Schelling'in oluşturduğu kavram, doğa felsefesinde evrim düşüncesinden kesin bir uzaklaşma anlamına da gelmeseydi bu bizi Lenin'e göre yeşil bir şeytanla sarı olan arasındaki farktan daha fazla etkilemezdi. Bu tezin sonunda insanoğlunun hayvandan insana evrimini, Goethe ve Hegel'in, doğal felsefenin başlangıcında belirleyici bir rol oynamış olan büyük diyalektik varsayımlarını ve "ruhun serüvenli yolculuğunu" reddeder. Tıpkı, gülünç biçimde gizemli yoldan tüm dünyanın Tanrıdan "düşen" bir şeyden başladığının varsayılması gibi. Schelling'e göre "bilinen tarihin fazlasıyla alacakaranlık sınırı, daha önceki bir yükseltiden düşmüş bir kültürü, daha eski bir bilimin şekilsiz kalıntılarını, anlamları

[63] Aynı yayın, s. 35.
[64] Aynı yayın, s. 38.

çoktan unutulmuş görünen simgeleri"[65] gösteriyordu. Dahası, Altın Çağ söylencesi insanlık tarihindeki bu aşağıya eğimli, evrim karşıtı eğilimin bir kanıtı olarak kabul edilmişti.

Böylece, Schelling'in hangi can alıcı felsefi konularda eski döneminden uzaklaştığını ve daha önceleri belli bir noktaya kadar yalnızca yöntembilimsel bir usdışıcılık olan entelektüel sezgi usdışıcılığının nasıl da giderek hızlanan bir biçimde usdışıcı gizemciliğe ait sağlam bir dünya imgesine dönüştürüldüğünü görürüz. Bu değişim, Jena öncesi ve Jena döneminde doğal felsefe Schelling'in düşüncesinin merkezini oluşturur ve estetik hariç olmak üzere tüm diğer felsefi alanlar yalnızca —deyim yerindeyse— sistematik eklemeler olarak dahil edilirken doğa sorunlarının felsefi olarak ele alınmasının artık arka plana düşmüş olmasında da görülür. Estetik sorunlar da epizodik kalmış, mit ve dinin usdışıcı yorumu Schelling'in tüm düşüncesinin merkezi haline gelmişti.

Ancak, Schelling'in en azından konferanslarında IV. Friedrich Wilhelm etrafında toplanan, romantikleşen Prusyalı gerici grupların resmi felsefesi olarak tamamen yeni, pozitif bir felsefeyle ortaya çıkması ve görevi Hegelci felsefe canavarını, özellikle de onun köktenci sol kanadını öldürmek olan St. George olarak kabul edilmeye başlanması yaklaşık otuz yıl aldı.

Daha fazla ilerlemeden en azından ana çizgileri açısından bu otuz yılın kısa bir özetini vermeye çalışalım. Burada Schelling'in felsefesinin içsel gelişimindeki evreler Almanya'daki nesnel toplumsal durumdaki değişiklikten ve felsefi çatışmalarda yol açtığı cephe değişiminden çok daha az önem taşır. Çünkü bir yandan biraz önce göstermiş olduğumuz gibi Schelling'in felsefesinin amacı, içeriği ve yöntemindeki belirleyici değişiklik daha 1804'de gerçekleşmişti bu nedenle de hem onun değişmez ilkeleri hem de toplumsal olarak dikte ettirilmiş değişimler ara evrelerin bir çözümlemesine gerek kalmadan, tarihsel olarak değişen zamandan

[65] Aynı yayın, s. 58.

anlaşılabilirdi. Öte yandan, on yıllardır tamamen unutulmuş ve Alman felsefesinin gelişiminde daha fazla rol almamış olan yaşlı Schelling felsefi çatışmalardaki (epizodik ve geçici) merkezi konumunu yalnızca Almanya'nın nesnel toplumsal evrimindeki bu değişikliğe borçluydu.

Felsefe ve Din Hegel'in *Akıl Görüngübilimi*'nin tamamlanmasından önce yayımlandı. Hiç tartışmasız, o kitabın entelektüel sezgiye saldırısı bu yeni versiyonu için de geçerliydi — esas olarak, "tekilliğin" mutlak kavramıyla birleştirilmesi ve daha da önemlisi genel anlamda tüm entelektüel sezgi kavramı ve onu izleyen, benzeşime dayalı yapılandırma yöntemi. Hegel burada mutlak olanın "tekdüzelik ve soyut genelliğini" ve de Schelling'in "spekülatif düşünme biçimi için boşluk uçurumunu" büyük bir şiddetle suçladı; ikincisinin "tüm kedilerin gri göründüğü gece"yle aynı şey olduğunu yazıyordu. Schelling'e yönelttiği özel bir suçlama da ona göre "onda tatının olmamak (mutlağın bu monotonluğunda G. L.) mutlak bakış açısına egemen olma ve ona bağlı kalma yetersizliği"[66] olmasıydı.

Hegel'in Schelling karşısındaki mücadelesinin diyalektiğin yayılmasıyla diyalektikten usdışıcılığa kaçış arasındaki bir mücadele olduğu artık açıktır. Hegel bu sorunu tarihsel bir biçimde de ileri sürdü. *Akıl Görüngübilimi* dünyanın yeni bir döneme girmiş olduğu tezinden gelişir. Hegel üzerine kitabımda onun bu yeni öğeyi Fransız Devrimine ve Avrupa'nın Napoleon savaşları sonucunda değişimine, feodal kalıntıların özellikle Almanya'daki tasfiyesine yerleştirdiğini göstermiştim. Hegel'e göre başlangıçta bu yeni öğe zorunlu olarak soyut bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla "yeni dünyanın ilk dışavurumu yalnızca başlangıçta *yalnızlığına* ya da evrensel zeminine sarılmış olan bütündür." Bu nedenle öncelikle "birkaç bireyin içrek iyeliği olarak" ortaya çıktı. Ancak, felsefenin tarihsel görevi yeni öğeyi kendi çalkantısı ve

[66]Hegel: Anılan eser, II. Cilt, s. 13.

evrensel kararlılığı içinde yani, somut biçimde diyalektik yoldan kavramaktı: "Yalnızca, eksiksiz biçimde belirlenmiş olan şey aynı zamanda içrek, anlaşılabilir, öğrenilebilir ve herkesin malıdır. Bilimsel anlayış ona uzanan ve eşit biçimde herkese açık olan yoldur ve anlama yoluyla ussal bilgiye ulaşmak bilime katılan bilincin haklı iddiasıdır."[67] Dolayısıyla Hegel'in, Schelling'in —usdışıcılığa değişimle yakından bağlantılı— aristokrat epistemolojisine karşıt tartışması artık iki düşünürün, çağlarının büyük krizindeki sosyo-tarihsel bakış açılarındaki zıtlıktan —bu krizde ileriye, feodal kalıntıların yok edilmesine yönelimli, ya da geriye, restorasyona yönelimli olmak sorunundan— ayrılamadığı gibi somut ve bilimsel ya da soyut-usdışıcı bir yöntem sorunundan da ayrılamaz.

Bu, nesnel idealist diyalektikle usdışıcılık arasında ilk büyük savaşa işaret ediyordu. Schelling biçimi usdışıcılığın yenilgisi anlamına geliyordu — hem doğal felsefedeki tarihsel-evrimci yöntemle bağlantılı olan ilk belirsiz biçim hem de açık biçimde dinselgizemci olan ikinci biçim. Hegelci diyalektik biçimi egemen konumunu üstlenmeye başlamıştı. Kuşkusuz bunu yalnızca aşama aşama ve çok önemli değişiklikler olmadan gerçekleştirdi. Çünkü, Napoleon'nun düşüşü ve Kutsal İttifak yönetimiyle birlikte genç Hegel'in çağdaş dönemde, insan tarihindeki yeni bir çağın başlangıcını gören ileriye dönük, gelecekçi bakış açısı da krize girdi. Daha geç dönem Hegel'in tarih felsefesi, onun *Görüngübilim* felsefesinden çok daha uzlaşma eğilimli, teslim olmuş bir felsefeydi.[68] Bundan sonra, çağdaş dönem artık büyük bir gelişim çağının başlangıcı olarak değil kapanışı olarak görüldü. Felsefe bundan böyle ileriye değil geçmişe baktı ve çağdaş dönemin ve onun felsefi yorumunun gelecek tarafından belirlenmesi son buldu. Artık aklın yeni yolculuklarını "karşılamak ve kabullenmek" zorunda

[67] Aynı yayın, s. 11.

[68] G. Lukacs: *Genç Hegel*, Londra 1975, s. 457.

olmayan felsefe, yalnızca alacakaranlık çökmeye başladığında uçmaya koyulabilen "Minerva baykuşu" olarak sunuldu.[69]

Usdışıcılığın tarihine ilişkin bu incelememizde bu değişikliğin Hegel felsefesinde yarattığı sonuçları açıklamayı üstlenemeyiz. Bu değişikliğe rağmen Hegelci felsefenin, *Görüngübilim* programını yani, diyalektiğin nesnel kategorilerinin bilimsel olarak sergilenmesini idealızm sınırları içinde olabildiği kadar mantıklı bir biçimde yerine getirdiğini; yönteminin, yine idealizm sımrları içinde evrim düşüncelerini yakaladığını ve onu farklı alanlarda uygulamaya çalıştığım; toplum görüşünün fazlasıyla kararsız biçimde de olsa işlerin o sırada Almanya'da geçerli olan politik durumunun önüne geçerek, anayasal monarşiye yönelik olduğunu ve dolayısıyla her zaman Romantik tepkinin ideolojik destekçilerine (Haller, Savigny) karşı tartışma sürdürdüğünü belirtmekle yetinmemiz gerekir.

Hegelci felsefenin bu versiyonu Almanya'da, özellikle de Prusya'da ağırlık kazandı. Kuşkusuz, etkinliği ancak Fransa'daki Temmuz devrimine kadar sürdü. Ondan sonra Almanya sınıf mücadelelerinde, felsefi düşününün önce Hegelci sistemi ve sonra da Hegel'in idealist-diyalektik yöntemini bozmak zorunda kaldığı, yeni bir evreye girdi. Hegelcilikte bu çözülme süreci henüz kendisinin hayatta olduğu sırada, o ana dek sadık olan öğrencisi Eduard Gans'la Temmuz devrimi konusunda anlaşmazlığa düşmesiyle başlamıştı. Burada süreci ayrıntılı olarak tartışamayız ama Heine, David Friedrich Strauss, *Halle Yearbooks*, Berlin "Freethinkers," Feuerbacli vb. 1848 devriminden önce gerçekleşen bu çözülmenin değişik evrelerini gösterir ve tüm bu entelektüel uzlaşmazlıklar bu devrimin ideolojik ön hazırlığının bir parçasıydı. Daha sonra Marx ve Engelse her idealist diyalektik biçimin kalıcı biçimde üstüne çıkarak diyalektik ve tarihsel materyalizmi kurdular.

[69]Rosenkranz: *Hegel ve Çağı*, ve Hegel: Anılan eser, VIII. Cilt, s. 21.

Bu geçiş döneminin ana felsefi sorunu idealist diyalektiğin özünde var olan belirsizlikle mücadeleydi. Bu diyalektiğin tanrıbilim sınırını aşmış olan gerici eğilimlerini ayrıntılandırmak ve ortaya çıkarmak Ludwig Feuerbach'ın en üst düzey diyalektiğe —materyalist diyalektik— büyük dönüşümün yollarını hazırlamadaki büyük —ve ani— başarılarından biriydi. Bu nedenle, Hegelci felsefenin din felsefesiyle ilgili bölümü üzerine savaş Almanya'nın, Reimarus'dan Lessing'e —hatta Leibniz'den sonraki— tüm önemli düşünürleri temel felsefi uzlaşmazlıklarla yarıtanrıbilimci ya da tanrıbilimci biçimlerde savaşmaya zorlamış olan, politik geri kalmışlığında yalnızca kısmi olarak köklenmişti. Bu aşamada, verilen mücadele en üstün biçimiyle felsefi idealizmi, yani Hegelci diyalektiği aşmak için gerekli bir öz hazırlıktı. Dini konulardaki belirsizliği, idealist diyalektiğin resmi Hıristiyan tanrıbilimi ve kimi zaman ateizme yaklaşan bir tümtanrıcılık arasında kararsız kalması idealizmin aşılması için açık olarak ortaya dökülmesi ve eleştirilmesi gereken konulardı. Bu süreçte, örneğin Feuerbach'da, ilerici varsayımları yalnızca diyalektik materyalizm tarafından bilimsel bir düzeye taşınmış olan bazı değerli diyalektik öğelerin geçici olarak yitirilmesi söz konusu olabiliyordu. Ama Hegel'in bu açıdan geride bırakılması Hegelci sağ felsefenin, toplum felsefesinin vb. politik olarak ötesine geçme şeklindeki toplumsal ilerleme zorunluluğuyla yakından bağlantılıydı.

Dolayısıyla, önde gelen köktenci Genç Hegelcilerin tüm kentsoylu sınırlamalarına, ideolojik tuhaflıklarına ve sersemliklerine rağmen Hegelciliğin ortadan kalkması demokratik devrim arifesinde aşırı solcu kentsoylu demokratların savaşımı için Almanya'ya ideolojik temeller sağlıyordu. Demokratik açıdan bakıldığında Hegel ve Hegelciliğe karşı saldırı, başlarında IV. Friedrich Wilhelm'in bulunduğu Prusyalı gericilerin Schelling'i Berlin'e çağırmalarını gerekli kıldı.

Schelling'in durumun ne kadar farkında olduğu ve kendi felsefesini geri plana itmiş olan Hegel'e karşı bir savaşa girdiğini ne kadar düşündüğü önemli değildir. Önemli olan şey yerine getirmesi gereken ideolojik gereksinimlerdi. Toplumsal bağlamda dikkate almamız gereken etmenler şunlardır. Restorasyon ideolojisi devrim öncesi *ancien régime*'e geri dönüş için uğraşıyordu ve hatta sözcülerinden çoğu Orta Çağa geri dönüşü bile düşünmüştü. Novalis, Almanya'daki bu eğilimin en net anlatımını *Hıristiyan Âlemi ya da Avrupa* makalesiyle verir. Ama formülasyon dışsal olarak ne kadar açık ve kararlıysa içsel ve özsel olarak o kadar karmaşık hale gelir çünkü o zaman ideolojiyle sosyal gerçeklik arasındaki uçurum çok daha fazla büyür. Çünkü içsel olarak, Devrimden önce Fransa'da feodalizm kalıntılarının yönetimi o kadar sarsılmıştı ki 1789'larda Fransız toplumu, Novalis usulü idealize edilmiş olan feodalizm bir yana, gerçek bir feodalizmden bile çok uzaktı. Devrim gerekliliği feodal kalıntılar tarafından dikte ettirilirken, işlerin eski durumuna bir geri dönüşün nesnel olanaksızlığını yaratan şey de onların ayrışması ve kapitalist öğenin sürekli olarak büyümesiydi. Kutsal İttifakın devrim öncesi politik koşulları yeniden canlandırma ya da koruma doğrultusundaki umutsuz çabalarına rağmen Avrupa'nın hızla sermayeleşmesi tüm ideolojik ve politik sonuçlarıyla durmaksızın ilerliyordu ve restorasyon yönetimi sırasında da yönetimin resmi politika ve ideolojisiyle sürekli ve giderek hız kazanan keskin bir çatışmaya girdi. Balzac, para gücünün tüm aristokrat dış görüntüler karşısında zafer kazandığı ve restorasyon ideolojisini ciddiye alan yalnız insanların traji-komik "kederli yüzlü şövalye" haline geldiği bu sürecin Fransa'daki büyük tarihçisiydi.

Burada sermayeleşme sürecinin Fransa'da olduğundan çok daha yavaş ilerlemesine, böylece Görres ya da Adam Müller gibi fanatik dar görüşlü gerici ya da vicdansız, rüşvete açık spekülatör örneklerinin çok daha yüksek sesli ve daha etkin söylemlerine izin vermesine rağmen bu çatışma Almanya'daki restorasyon felsefesi-

ni de belirledi. Ancak, tipik düşünürler restorasyon görüntüsüyle yeni bilimsel ve felsefi eğilimler arasında uyum sağlamaya çalışan ve ikincisini, resmi sekter-gerici dünya görüşünün kabullenebileceği ölçüde genişletmeye uğraşanlardı. Bu türden çabalar Schelling'de de görülüyordu; ama o dönemde Alman felsefesinde bu türden figürlerin en önemlisi Franz von Baader'di.

Bizim açımızdan onunla ilgili en önemli şey her zaman gizli tanrısızlık eğilimlerini aydınlığa çıkararak nesnel idealizmin din konusundaki belirsizliğini Sağcı bir açıdan ortaya sermiş olmasıdır. Bu türden ihbarları Jacobi'de de gözlemlemiştik. Ama Jacobi felsefi ateizme somut bir dinle değil yalnızca kendi ruhsuz ve soyut dolaysız bilgi kavramıyla karşı çıktı; dolayısıyla Schelling —restorasyon koşullarında— onun saldırısını kolaylıkla savuşturabilirdi. Bu noktada Baader'in elinde bir yanıt olarak her zaman somut bir dindarlık vardı; daha önce yakından gördüğümüz gibi onun felsefesinin özü Kant'tan Hegel'e uzanan gelişim çizgisinin sonuçlarını ateist ve ilerici öğelerden ayıklanmış ve hem bilginler hem de Ortodoks gericiler için kabul edilebilir olan bu temeller üzerinde yükselmiş bir felsefe düzenlemekti. Böylece, Egosunun özerkliğinden dolayı Fichte'yi ateistlikle suçladı ve Hegel'in maddeyi aklın (Tanrının) cisim kazanması olarak değerlendirmesinde bir materyalizm gördü.[70] Baader'in, Galvanizm, çekicilik vb. belli yeni keşfedilmiş doğal görüngülerde, Descartes'dan beri egemen olan mekanik doğal görüngülere "*sanki coup de grâce*" güçler görmesi bu bağlamda özel bir önem taşır. Temel polemiği Aydınlanma Felsefesine, etiğe ve politik kurama yönelik olduğundan bu bakış açısını neredeyse çağdaş bir Jeans ya da Eddington'ı çağrıştıracak biçimde özetledi: "Kişinin kendi ruhunu kederlendirmesinin (*Entgeistung*) bittiği ve bu kendini raydan çıkarma

[70] F. von Baader: *Writings and Essays*, Münster 1831, II. Cilt, s. 70. Friedrich Schlegel Hegelci felsefeyi düpedüz şeytancılık olarak tanımladı: *Konferanslar*, Bonn 1837, II. Cilt, s. 497.

olgusunun nesnel kanıt ve garantisinin dış doğada bulunduğu ve dahası, doğa ruhun ve aklın ne olduğunu eskisinden daha net bir biçimde dile getirmeye başladığında, tümüyle akılsız (ruhsuz ya da tanrısız) durumda tutulduğu düşünülüyordu — çoksesli işaret diliyle her zaman bize hitap eden bir şey."[71]

Burada, —Alman doğa felsefesinin ilerici destekçilerinin (örn. Oken) giderek daha fazla diyalektik doğrultusuna sokmakta oldukları— mekanik doğa görüşünde ortaya çıkan çelişkilerin nasıl gerici usdışıcılığa dönüştürüldüğü genç Schelling'de olduğundan daha açıktır. Mekanik görüşe dayalı kavram oluşturma başarısızlığı ve bunun çözemediği yeni sorunlar gerici dünya görüşünün çıkarına uygun olarak doğal görüngüde bir akıl-ötesinin keşfi olarak da yorumlandı. Tüm toplumsal ilerlemeye meydan okumanın, şeytanın "ilk devrimci"[72] olarak sunulmasının, özgürlük ve eşitlik doğrultusunda her çabaya taş atabilmenin temeli buydu.

Bu çılgınca usdışıcı gizemciliğin ayrıntılarını uzun boylu tartışmaya değmez. Ama yukarıda özetlendiği gibi, Baader'in savlarını yeni doğa felsefesiyle desteklemek için uğraşmakla kalmayıp —tıpkı Schelling gibi— kendisini en aşırı usdışıcılıktan ayırmaya çalışması restorasyon döneminin tipik bir özelliğidir. Evet, tüm felsefesiyle dinin yaşamın her alanı üzerindeki ideolojik ve sosyo-politik egemenliğini sağlama almaya çalışmıştır. Ama felsefesi diyalektikten kurtulmanın tüm usdışıcı öğelerini barındırmasına karşın yine de aklın eksik olmaması ve akılcılığın tümüyle reddedilmemesi açısından (sözde) daha üstün bir akılcılık anlamına geliyordu. Bu eğilim, ideolojik krizden önceki dönemlerin —benzer iddiaları ileri süren— eski tanrıbilimine yalnızca yüzde elli oranında bir başvuruydu. Ancak, diğer yüzde ellilik kesiminde yalnızca, restorasyon döneminin yeni başlamakta olan kapitalleşme ve kentsoylulaşmasına bir teslimiyetti — kuşkusuz,

[71] F. von Baader: Anılan eser, I. Cilt, s. 160.
[72] Aynı yayın, II. Cilt, s. 86.

tanrıbilimsel-aristokrat öğelerin üstünlüğünü elden bırakmayan bir teslimiyet. Bu nedenle, Baader kendi görüşüne göre "dinle bilim arasındaki bölünmüşlüğü" Fransız ve İngiliz felsefesinden daha kapsamlı olarak belirten ve "*dinin* özünde usdışı ve *aklın* özünde dindışı olduğu şeklindeki *köklü yanlışı* iyi genç insanlara bile aşılamaya" çalışan Alman klasik felsefesine sert bir biçimde karşı çıktı.[73]

Doğal olarak, Alman sınıf mücadelelerinin kötüleşmesi yalnızca kökleşmeye başlayan çözülmenin, sol kanat Hegelciliğin üzerinde değil gericilerin felsefi çabaları üzerinde de etkiliydi. Yaşlı Schelling, Hegel'in ölümünden on yıl sonra, Romantikleşen gerici grup tarafından devrimin yolunu hazırlayan ideolojik eğilimlerle başa çıkması için Berlin'e çağırıldığında kapitalizmin gelişiminin bir sonucu olarak saf Romantik düşüncenin Kutsal İttifak zamanında olduğundan çok daha saçma bir hal aldığı bir dünyaya adım attı. Bu saçmalığı en net biçimde algılayan kişiler Fransa'da, büyük yazar Balzac ve 1840 Almanya'sında da —kuşkusuz Marx ve Engels dışında— çağın en büyük yazarı Heinrich Heine'ydi. *Almanya* adlı masalında İmparator Barbarossa'yla fantastik bir konuşma uydurmuş; IV. Friedrich Wilhelm ve çevresindekilerin çabalarına ilişkin doğru ve keskin biçimde alaylı görüşünü ifade etmek için bunu kullanmıştı. Romantik restorasyonun bu ideal figürüne hitaben şunları yazmıştır:

> Eski, Kutsal Roma İmparatorluğunu yeniden kur, onu tamamla ve o küflü ıvır zıvırları, tüm o cicili bicili şeyleri bize geri ver.
>
> Her şeye rağmen ben memnuniyetle Orta Çağa katlanacağım — yeter ki bizi bu melez durumdan, Gotik budalalıkla çağdaş düzenbazlığın mide bulandırıcı karışımından, o garip şeyden kurtar.
>
> Oyuncular takımını kovala ve eski günlerin taklidini yaptıkları tiyatroları kapat...[74]

---

[73] Aynı yayın, II. Cilt, s. 119.

[74] Ufak değişikliklerle Peter Branscombe çevirisinden alınmıştır (*Heine*, Penguin Books, 1967).

Doğal olarak Marx ve Engels bu durumu Heine için olası olduğundan daha da net bir biçimde kavradılar. Bu geçiş döneminde Alman toplumundaki feodal mutlakıyetçi kalıntıların kendi gelişimlerini kösteklediğini düşünen ve Almanya'nın demokratik bir yenilenmesi için çabalayan tüm güçlerin önderliğini yapmak üzere hem kuram hem uygulamada en enerjik adımları atanlar onlardı. *Rheinische Zeitung*'un editörü olarak genç Marx'ın amacı da zaten buydu; Hegelci sağ felsefe eleştirisi, Hegel'in anayasal monarşiye yönelimini tarihsel olarak modası geçmiş ve evrensel karmaşa yaratan bir şey olduğu gerekçesiyle eleştirmeye koyulmuştu. Duruşlarının nasıl olup da ikisini birden emekçi sınıfın demokratik devrimdeki üstünlüğünün açık bir taktiri, sosyalist devrim perspektiflerinin ve de diyalektik ve tarihsel materyalizmin kuruluşunun açık bir kabulü noktasına getirdiği bu çalışmanın konusu değildir; zaten Schelling'in Berlin'e geldiği sırada süreç henüz tamamlanmış değildi.

Ama bu durum, Schelling'in sözde pozitif felsefesindeki demagojik yalancılığı hemen kavramış olduklarını belirtmeyi çok daha önemli kılar. Feuerbach'a yazdığı ve daha önce alıntılamış olduğumuz mektupta Marx şunları yazar: "O, (Schelling, G.L.) Fransız Romantikleri ve gizemcilerine 'Ben, felsefe ve tanrıbilimin birleşimi'; Fransız materyalistlerine 'Ben, et ve düşüncenin birleşimi'; Fransız kuşkucularına 'Ben, dogmatiklerin belası, kısacası: Ben.... Schelling!' diye sesleniyor."[75] Engels, önce Oswald takma adıyla yayımlanmış olan ve Schelling'in Berlin programına karşı çıkan risalesinde bu görüşü şu şekilde formüle etti: "Felsefe şimdiye dek dünyayı ussal olarak anlamayı kendine görev edindi. Kuşkusuz ussal olan şey aynı zamanda gereklidir ve gerekli olan şey de gerçek olmalı ya da gerçek haline gelmelidir. Çağdaş felsefenin temel pratik sonuçlarına uzanan köprü budur. Şimdi, eğer Schelling bu buluşları kabul etmiyorsa dünyanın

[75]Marx: MEGA, I. Kesim, 1-2 Cilt, s. 316.

ussallığını yadsımak da mantıklıydı. Ancak, bunu doğrudan söylemeyi göze alamadı ve felsefenin ussallığını yadsımayı yeğledi. Dolayısıyla, ussal anlaşılabiliri *a priori* ve usdışı anlaşılabiliri *a posteriori* diye adlandırarak ve ilkine 'salt ussal bilim ya da negatif felsefeyi' ikincisine de yeni tartışılmış olan 'pozitif felsefeyi' atayarak akılla akıldışı arasında olası en dolambaçlı yolda ilerledi. Schelling'le tüm diğer felsefeciler arasındaki temel ayrılık bu noktada yatar; ilki özgür düşünce bilimine otoriteye inancı, duygusal gizemciliği ve bilinirci hayalleri sokmaya kalkıştı."[76] Engels de, Schelling'in Hegel'e saldırısının Hegelciliğin çözülmesiyle yakından ilişkili olduğunu vurgular: "Onun (Hegel, G. L.) tam da aynı zamanda hem önceli Schlegel ve hem de en son destekçisi Freuerbach tarafından, iki yandan birden saldırıya uğraması garip bir durumdur."[77] Biraz öncesinde Engels, Hegel'in din felsefesinin belirsizliğini ele alır ve yine, Schelling'in sağ kanat eleştirisiyle köktenci Genç Hegelcilerin sol kanat eleştirisi arasında zamanlaması ayarlanmış ilişkiyi vurgular: "Hegelci sisteminin din felsefesiyle ilgili bölümü Schelling'in genç Hegelci ekolün uzun zaman önce keşfetmiş ve kabul etmiş olduğu önermeler ve çıkarımlar arasındaki çelişkileri göstermesine neden olur. Bu nedenle, oldukça haklı olarak hiç birşey onu zorlamadığı halde bu felsefenin Hıristiyan olmayı amaçladığını; ussal bir bilimin ilk durumuna sadık kalırsa hakikatinin kendi içinde olacağını söyler."[78]

Tüm bunlara bakarak daha sonraki Schelling'in hem sınıf hem de felsefi içeriğini, tarihsel durumunu belirlemek güç değildir. Artık mücadele, daha önce görmüş olduğumuz gibi genç Schelling'in tek tek sorunlarda bir doğal diyalektik doğrultusunda kahramanca göze aldığı ama entelektüel sezgi kavramıyla yöntembilimsel olarak diyalektiğin eşiğinde durduğu ve çağdaş

[76] Engels: MEGA, I. Kesim, II. Cilt, s. 188.
[77] Aynı yayın, s. 225.
[78] Aynı yayın, s. 204.

usdışıcılığın ilk biçimini kurduğu genel anlamda nesnel bir diyalektik mantıksal temeli etrafında kararlaştırılmıyordu. Bu felsefi duruşun onun devrim ve restorasyona yönelik politik tutumuyla ilişkisini de daha önce belirtmiştik. 1840'ların başında tarihsel durum çok daha olgun ve keskindi: Prusya devlet gücüyle desteklenmesine rağmen, Fransız devriminden sonraki ve restorasyon dönemindeki ilk Romantik gericilikle kıyaslandığında IV. Friedrich Wilhelm ve destekçilerinin Romantikleşen gericiliği daha ziyade artçı bir eylemdi. Almanya'nın kapitalleşmesi bu on yıllarda hızlı adımlar attı. Sorun yalnızca kentsoylu sınıfların feodal-mutlakıyetçi sistem üzerindeki baskısının giderek güçlenmesi değildi. Kentsoylulukla emekçi sınıf arasındaki, kapitalizmin güçlü ilerlemesinin kesin işareti olan belirgin zıtlıklar giderek daha sağlam bir biçimde dışa vuruluyordu; Sileziyah dokumacıların büyük ayaklanması (1844) Schelling'in halk önüne çıkmasından yalnızca birkaç yıl sonra gerçekleşti.

İdeolojik olarak sonuç yalnızca, Temmuz devriminden önce gelişmemiş sınıf mücadelelerinin bir ifadesi olarak Hegelci felsefenin bundan böyle modası geçmiş olarak görülmesi değildi. Aynı zamanda rakiplerinin, restorasyon döneminin Romantik gericiliğinin sağladıklarından daha uygun entelektüel araçlar aramak zorunda oldukları anlamına da geliyordu. Şimdi, bu türden araçları sağladığı iddiasıyla Schelling ortaya çıkmıştı. Hegelci diyalektiğin zaten açık bir karşıtı olarak yalnızca onları eleştirel olarak çürütmeyi ve böylece Hegel'in varislerindeki köktenci eğilimlere bir son vermeyi değil aynı zamanda bunların yerine yeni bir felsefe koymayı amaçlıyordu. Bu felsefe bir yandan Romantikleşen gericiliğin şiddetlenmiş olan dini gereksinimlerini karşılarken diğer yandan da bu gericilerle onlarla birlikte ilerlemeye hazır olabilecek kentsoylu çevreler arasındaki uyumu ideolojik olarak bozmayacaktı. Schelling felsefesinin zirvesinin —tanrıbilimsel gizemcilikte saygın bir yeri olan zirve— tamamen usdışıcılık ve akıl-

karşıtlığı olduğu ama Schelling'in hâlâ usdışıcılıkla ittifakını açık ve kararlı olarak ilan etmemiş, bunun nihai sonuçlarından kaçınarak "dolambaçlı yollar izlemiş" olduğu şeklindeki Hegel'in daha önce alıntılamış olduğumuz ifadesinde Schelling'in çabalarındaki bu ikiliği görürüz.

Onun kentsoylu gelişim içindeki eşsizliğini saptamak için tek başına bu yeterli değildir. Önünde sonunda, —emperyalist dönemde olduğu kadar kökten bir biçimde usdışıcı da olsa— her kentsoylu felsefenin kapitalist üretime hizmet eden bilimin ne pahasına olursa olsun ihtiyaç duyacağı kadar anlama ve akla teslim olması gerektiğini göstermiştik. Ancak, dönemin talepleri Schelling'in bu açıdan kısmen çok ileri gitmesine kısmen de geri kalmasına neden oldu. İlk ortaya çıkışının güçlü etkisinin de, gerici sınıf yapısının bir değişime uğradığı 1848'den sonra hızla sönüp, tamamen yok olmasının da nedeni budur.

Gerici kentsoyluluğa göre Schelling'in usdışıcılık ilanı konusunda yeterince ileri gitmemiş olması bir yandan, o dönemde hâlâ kaba bir usdışıcılığı değil daha üst düzey bir usçuluğu temsil ettiğini iddia eden Ortodoks dinine olan bağıyla ilişkilidir.[79] Öte yandan, 1840'h yıllarda bilimsel düşünü görüşü 1848 sonrası dönemdekinden farklıydı. Çağdaş kentsoylu düşünürler Alman klasik felsefesinden ve onun diyalektik düşünceye yönelik eğilimlerinden etkilenmişti. Dolayısıyla, usdışıcılığın bilimsel düşünceye evrensel kentsoylu teslimiyeti diyalektiğe de uzanacaktı; henüz köktenci-bilinmezci bir konum alınması olası değildi. Bu nedenle, Schelling'in kendi doğa felsefesinin ilk dönemlerinde diyalektiğine —görecek olduğumuz gibi sözde— sadakati hem biyografik hem de ruhbilimsel anlamda, yaşamını verdiği işe ilişkin kibrinden kay-

[79]Baader'in yalnızca Fichte ve Hegel'in ateizminde değil aynı zamanda Pietcilerin usdışı ve yalnızca duyguya koşumlu dindarlığına ve Jacobi'nin soyut sezgi felsefesine de karşı çıkması bu eğilimin tipik özelliğidir. Anılan eser, II. Cilt, s. 71, 116, 126, vd.

naklanıyor olabilse de şimdi biz çağın nesnel olarak egemen eğiliminden bahsetmekteyiz. Bu, genç Fichte ve özellikle de Weisse gibi Hegelciliğin sağ kanat düşmanlarının tektanrıcı, tümtanrıcılık karşıtı çabalarında diyalektiğe giderek daha fazla teslim olmalarından da anlaşılabilir; hemen hemen aynı şey Baader, Friedrich Schlegel'de vb. bile görülebilir. Schopenhauer'ın kökten biçimde diyalektik karşıtı eğilimi ancak 1848 devriminin yenilgisinden sonra yürürlüğe girdi. (Trendelenburg'un Hegel eleştirisini Kierkegaard'la bağlantılı olarak daha ayrıntılı biçimde tartışacağız.)

Ama aynı zamanda daha ileri yaşlardaki Schelling'in usdışıcılığı 1848 sonrası gelişimden daha ileri gitti. Bu da onun felsefe çalışmasının tarihsel durumuyla bağlantılıdır. Tüm restorasyon felsefecileri gibi usdışıcılığıyla Ortodoks dininin entelektüel saygınlığını kurtarmaya çalıştı. Bu durumun yöntembilimsel sonuçlarını biraz önce tartışmıştık. İçerikler açısından sonuç, Schelling'in tüm dogmaları ve mitleriyle Hıristiyan dinini kendi usdışıcılığının gerçek tözü olarak göstermek ve bunu felsefi olarak "kanıtlamak" zorunda kalmasıydı. Bu konuda hâlâ usdışıcılığın ilk dönemine, yarı feodal restorasyon çağına bağlıydı. Kentsoylu usdışıcılık bunun tam tersine, kendisini pozitif dinlerden giderek daha güçlü bir biçimde ayırma ve usdışıcı anlamda ortaya yalnızca genel bir dini içerik koyma eğilimindeydi: Schopenhauer ve Nietzsche'den sonra "dini ateizm" giderek artan biçimde egemen eğilimi haline geldi. Ama —özellikle ikincisinde belki de yaşlı Schelling'inkinden daha güçlü bir dini bağlılığın yüzeydeki izlerini görebileceğimiz— Schleiermacher ya da Kierkegaard gibi düşünürler bile yöntemleri ve temel içeriği vurgulamaları açısından yalnızca genel anlamda soyut dindarlığa değil dini ateizme bile çok daha fazla eğilimliydiler. Kierkegaard'ın zamanımızın ateist varoluşçuları üzerindeki etkisinin olduğu gibi, Schelling'in 1848 devriminden sonra giderek artan bir biçimde göz ardı edilmesinin önemli bir nedeni bu eğilimdir.

Dolayısıyla, tümüyle farklı koşullarda ve farklı bir felsefeyle de olsa Schelling daha ilerideki yıllarında gençliğinde olduğundan çok daha fazla bir geçiş figürüydü. Kuşkusuz, daha önceki etkinliği yeni doğmakta olan diyalektikten çağdaş usdışıcılığın başlangıç ve temellerine geçişi belirtiyordu. Ama şimdi, nesnel idealist diyalektik krizi sırasında, bu krizin diyalektikte daha üstün bir evreye yol açmasını engelleme amacıyla söz konusu diyalektiklere usdışıcı-gerici direncin ana bir figürü olarak geçici bir etkinlik içindeydi.

Schelling'in baş saldırısını Hegelci felsefeye yöneltmesi bu durumdan kaynaklanır. Felsefi olarak bu saldırı şimdi benzeri eski çabalarından çok daha anlaşılabilir bir bağlama yerleşmişti. O zamanlar nefret ve küçümsemesi yalnızca Locke döneminden sonraki Aydınlanmaya kadar uzanıyordu. Şimdi, Descartes'dan Hegel'e çağdaş kentsoylu felsefenin tüm gelişimi doğru yoldan büyük bir sapma olarak damgalanıyor ve Hegel bu yanlış eğilimin zirvesi olarak ele alınıyordu. Öylelikle Schelling, dolaysız ön-faşist ve faşistlerin desteklediği ileri usdışıcılık dönemi boyunca felsefi tarih yorumunda egemenlik kazanacak olan bir doğrultuda yola koyulmaktaydı. Bununla birlikte nesnel olarak bakıldığında reddetmiş olduğu entelektüel gelişimin önemli bir bölümünü oluşturmasına rağmen kendi ilk felsefesi tamamıyla reddedilmeyecekti ki bu da biraz önce sözünü etmiş olduğumuz eksikliği, geçiş özelliğini ifade eder.

Schelling'in burada kullandığı yapı —kuşkusuz önemli değişikliklerle— usdışıcılığın evrensel şemasıydı: usçu felsefe ya da negatif olarak adlandırılan felsefe de bir bilgi aracı, aslında toplam bağlamında vazgeçilmez bir araçtı; yalnızca, Descartes'dan Hegel'e uzanan felsefede olduğu gibi olası tek ve hakiki gerçekliği kavrayabilecek güçte olan bilgi değildi. Schopenhauer'den sonraki genel usdışıcı çizgi buydu: bilinmezci bir epistemoloji, hem felsefi materyalizmin hem de nesnel idealizmin sahip çıktığı nesnel gerçekliğin algılanabilirliğine ilişkin tüm iddiaları reddeder ve bu alana erişimi yalnızca usdışıcı sezgiye bahşeder. İki olguya

bakıldığında geç dönem Schelling'in konumunun epistemolojik olarak karmaşıktan daha öte bir şey olduğu görülür. Bir yandan, (nesnel olarak, çıkarımlarının bu noktaya çok fazla yaklaşmış olmasına rağmen) ilk konuyla ilgili olarak kökten bir biçimde bilinmezci olmak istemezken öte yandan (sonuçlarına bakıldığında çıkarımlarının saf bir usdışıcılığı ele vermesine rağmen) yeni sisteminin pozitif felsefedeki zirvesinde kesin bir akıl karşıtlığı belirtmekten kaçınmak istedi.

Hegel felsefesinin tersine daha önceki çalışmasının doğru negatif felsefeyi temsil ettiği varsayıldı. Schelling, "kendinin farkında olarak, öncelikle en azından insan aklına bahşedilmiş en yararlı şey olmak için soylu bir sınırlamayla kendini kendi sınırları içinde mükemmelleştiren doğru negatif felsefeyi ilan" ettiğini ileri sürdü "çünkü böyle bir felsefe sayesinde akıl kendine uygun, sınırsız alanına girer ve özü, şeylerin kendindeliğini kavramaya, belirtmeye koyulur."[80] Öte yandan, Schelling şunu da vurgular: "Hegel'in açıkladığı felsefe sınırlarının ötesine zorlanmış olan negatif felsefedir, pozitif öğeyi dışlamaz ama onu kendi içinde, kendine boyun eğdirmiştir."[81]

Şimdi kısaca geç dönemdeki Schelling'in somut negatif felsefe açıklamasına bakıyor ve bunun ilk dönem felsefesiyle temel karşısavlarını kanıtlıyoruz. Ama Schelling'in ilk felsefesini ikincinin içine dahil ettiğini belirterek (ya da iddia ederek) kendisini aldatıp aldatmadığı felsefi sorusuyla ilgili değiliz. İlk Schelling'in tüm ilerici içerik ve eğilimlerinin sonraki Schelling'in felsefi ilke konularındaki usdışıcı duruşuyla temel uyuşmazlığını aydınlatmayla ilgiliyiz. Üzerinde durulan nokta herhangi bir usdışıcılığın temelde gerici özelliğinin kendisini Schelling olgusunda da gösterdiğidir. Bu sorunlardan bazılarını onun *Felsefe ve Din* çalışmasıyla bağlantılı olarak da tartışmıştık.

[80] Schelling, Anılan eser, II. Kesim, III. Cilt, s. 81.
[81] Aynı yayın, s. 80.

Genç Schelling'in "ruhun serüvenli yolculuğu" imgesinin onun doğa felsefesinin ana içeriği olduğunu daha önce belirtmiştik. Doğanın yukarı doğrultuda tek bir evriminin (idealist) formülasyonunu içerdiğini; insan ve insan bilincini bu doğal evrimin ürünü olarak gördüğünü (kuşkusuz, özdeş özne-nesne biçiminde) ve insan bilincinin —kendisinin de bileşenlerinden biri ve sonucu olduğu— doğal süreci doğru biçimde anlama yeteneğini gerekli kıldığına işaret etmiştik. Geç dönem Schelling her şeyden önce bu —idealist anlamda anlaşılmış da olsa— insan ve doğa bütünlüğü kavramından köklü bir biçimde uzaklaştı. "Çünkü bizim öz-bilincimiz asla her şeyi değiştirmiş olan o doğanın bilinci değildir, o yalnızca *bizim* bilincimizdir ve hiçbir biçimde tüm oluşa ilişkin bilgiyi kapsamaz; evrensel olan bu oluş sanki bizimle hiçbir ilişkisi yokmuşçasına yabancı ve çözülmez olarak kalır."[82] Dolayısıyla Schelling'in şimdi yorumladığı şekliyle kavranabilmesi halinde, doğal süreç insana ilişkin bilgiyi, uygulamasının gerçekliğin anlaşılır kılınmasına yapabileceği katkıdan daha fazla aydınlatmaz: "Bu nedenle insan ve onun işleri dünyayı anlaşılabilir kılmaktan uzaktır; hepsinin içinde en anlaşılmaz olan şey insandır..."[83]

Ama bu tutarlılığın bozulması net bir evrim karşıtı duruşun benimsenmesini gerektiriyordu. Schelling, kendisi için yalnızca "anlamsız bir ilerleme" olabilecek sınırsız ilerleme düşüncesiyle ilgili olarak ironik bir biçimde şunları yazıyordu. "Gerçekten yeni ve farklı bir şeyin başlayabileceği noktada, hiç durmadan ve ara vermeden uzaklaşma günümüz bilgeliğinin iman şartlarındandır."[84] İlerleme düşüncesinin bu reddedilişi Schelling'in ilkel başlangıçtan daha üst düzeyde, yukarı doğrultuda bir evrimi de reddetmesine yol

[82] Aynı yayın, s. 6.

[83] Aynı yayın, s. 7. Schelling burada Heidegger ve Jaspers'in çağdaş varoluşçuluklarındaki önemli bir düşünceyi önceler; ilkede insanın bilinemez olduğu düşüncesi.

[84] Aynı yayın, II. Kesim, I. Cilt, s. 230.

açtı. Yine, esas olarak nesnel idealizmin diyalektik eğilimlerinin etkisiyle Almanya'da güç kazanmış olan tarihsel evrim kuramına da şiddetle karşı çıktı. "Bu aksiyomlardan biri insana özgü tüm bilim, sanat ve kültürün en kötü başlangıçlardan türemiş olması gerektiğidir."[85] Evrim, yukarı bir doğrultuda gelişmediğinden Schelling ne onun kendi güçlerinin içkin bir ürünü olmasına ne de insan evriminin insanın kendi eylemlerinin sonucu olmasına izin vermedi. Buradan yola çıkarak "insan ve insanoğlunun en başından beri kendi haline bırakıldığı, sanki bir kör gibi el yordamıyla, *sine numine* (ilahsız —*çev.*) yürüdükleri ve talihin en acımasız oyunlarına maruz kaldıkları şeklindeki ağırlıklı görüşü"[86] benzer biçimde yanlış kabul etti.

Çünkü geç dönem Schelling için evrim yoktur. Gençliğinde —Goethe'nin müttefiki olarak— Linnaeus ve Cuvier'in tartıştığı türden durağan bir doğa (ya da felaketlerin kesintiye uğrattığı bir doğa) kuramına kesin olarak karşıt bir evrimciliğin başlatılmasına yardımcı olmuşken şimdi evrim düşüncesine karşı çıkmak için bizzat Cuvier'e başvuruyor ve onu destek alarak tüm evrimi ilke olarak reddediyordu. Bunu *ad absurdum* (eni konu saçma —*çev.*) hale getirmek için "olayların gerçek tarihsel akışına inanan biri gerçek, peş peşe yaratılışlar olduğuna da inanmalıdır"[87] ifadesini kullandı. Kuşkusuz: doğada ya da tarihte, olayların kendilerine katılan asıl güçlerin sonucu olmalarına izin verilmezse o zaman niteliksel olarak yeni bir şeyi ortaya çıkarması için bir "yaratılışa" gereksinim vardır — aşkın bir gücün *bir* kereliğine müdahale etmesinin bilimsel açıdan neden onun yinelenen oluşumundan daha saygın olduğunu anlamak güçtür. Schelling'in demagojisi, zaman zaman kendi ihtiyaçlarına uygun olarak diyalektik karşısında sahte-bilimsel savlar üretirken diğer örneklerde bütün olarak bilimsel

[85] Aynı yayın, s. 238.
[86] Aynı yayın, s. 239.
[87] Aynı yayın, s. 498.

düşüncenin karşısına tanrıbilimin usdışıcı "zeminlerini" çıkarmayı içerir.

Evet, Schelling'in tarih hakkındaki birbirini izleyen düşünceleri başlangıçtaki "gerçek genç düşünce"siyle tam bir zıtlık içindedir. Ama tözlerinde Restorasyon döneminin Romantik gerici felsefesinin yalnızca tekrarları olmakla kalmazlar; aynı zamanda, daha önce sözünü etmiş olduğumuz ilk döneminin gerici öğelerine de uzanırlar. Çünkü, Schelling insanoğlunun tarihiyle ilgili olarak şunları vurgular: "Çünkü insan ırkını asla tek bir bütün olarak değil iki büyük kitleye ayrılmış olarak kabul ederiz; öylesine ayrılmış ki insan yönü yalnızca bir yanda görünür."[88] İnsan ırkı içinde temel, niteliksel eşitsizlikler onun özünden gelir ve değiştirilemez: "*Kâfirler*, *Habeşler* ve *Mısırlılar* arasındaki gibi farklar, düşünceler dünyasına geri uzanır." Buradan, Afrika'daki zenci köleliği için dil olarak dolambaçlı ama anlam olarak oldukça açık bir savunu doğar.[89] (Şimdi Gobineau ve ırkçı kuramdan yalnızca bir adım ilerdeyiz.)

Yeni Schellingci politika felsefesinin temeli de örneğin, "doğal bir eşitsizliği, yöneticilerle yönetilenler arasında düşünceler dünyasından kaynaklanan farkı gerektiren, şeylerin kendinde var olan nesnel akıl"[90] olduğunu söylemeye gerek yok. Felsefi temeli Romantik "olgusallık" yani, kanunların ve anayasaların "yapılamayacağı" şeklindeki Haller-Savignyesque çıkarımıyla toplumsal ve politik yaşamın usdışılığı olan bu görüşleri aktarma ve ayrıntılı olarak çözümleme çabasına değmez. Schelling'e göre, "eğer amaçlı ise" politik bir hükümet darbesinin "en önemli ve yalnızca ana baba katilliğiyle eş tutulabilecek bir suç"[91] olduğunu belirtirsek onun neden IV. Wilhelm Friedrich yönetimi sırasında Prusya tepkisi için uygun ideolog olduğunun net bir resmini vermiş oluruz.

[88] Aynı yayın, s. 500.
[89] Aynı yayın, s. 513.
[90] Aynı yayın, s. 537 ve 540.
[91] Aynı yayın, s. 547.

Schelling'in polemiklerinin hedefinin neden Hegelci felsefe olması gerektiği de şimdiye kadar vermiş olduğumuz açıklamalardan bellidir. Çünkü, tüm tutuculuğuna, gel-gitlerine, sağ kanada teslimiyetlerine ve ideolojik-tanrıbilimsel belirsizliklerine rağmen Hegelci diyalektik yöntemin özü yine de kavramın özerk bir devinimi, bu dünyada güncel olarak geçerli olan ve ne doğada ne de tarilite aşkın için yer bırakmayan koşulların içsel olarak var olan düzenli durumudur. Schelling'in, Hegel'le birlikte negatif felsefenin tek başına hakikati dile getirme iddiasına girdiği ve bunu pozitif bir felsefeyle destekleme gereği duymadığı şeklindeki büyük suçlaması buradan kaynaklanır.

Schelling'in Hegel'deki bu eğilime ilişkin ve onun felsefesinde gerçekten ilerici olan şeyi, diyalektik yöntemi hedefleyen eleştirisi yalnızca Hegel'in girmiş olduğunu kabul ettiği ateizme uzanan yolu göstermekle yetinmedi. Sol Hegelcilerin o sıralarda zaten açık bir biçimde ortaya çıkmakta olan köktencilik ve ateizminin Hegelci felsefenin kaçınılmaz bir mantıksal sonucu olduğunu belirtecek kadar ileri gitti. Hegel'in baş günahı asıl, negatif felsefede yalnızca potansiyel olarak var olan şeyi "gerçek Oluş'un tutanakları" olarak almasıydı. Aldırmazcılıkta Tanrı yalnızca özerk ya da bütünden kopmuş Varlığa uygun potansiyel olduğundan ve ona devinim değil de varlıkta-olan (*das Seiende*) yüklendiğinden yanlış bilgilenmiş ve aksi durumda belki de güvenilmez olan insanın ondan anladığı ve ona eklediği diğer her şeyle birlikte, içinde tanrının sürekli olarak yinelenir biçimde anlaşıldığı bir süreç fikri öngörmek engellenemezdi."[92] Schelling benzer biçimde, bir diğer paragrafta negatif ve pozitif felsefe arasındaki karmaşaya yerinmişti: "Belirtilmiş olduğu gibi, o noktada karmaşanın ve önce Tanrıyı zorunlu bir sürece dahilmiş gibi sunmaya kalkışarak ama sonra, daha fazla ileri gidemediğinde tam bir ateizme sığınarak insanın düştüğü düzensiz ve çılgın durumun zemini yatar. Bu karmaşa onların aradaki (yani,

[92] Aynı yayın, s. 374.

negatif ve pozitif felsefe arasındaki G. L.) farkı anlamalarını bile engellemiştir."[93] Ayrıca (Prusya bürokrasisindeki) "daha üst düzey eğitimli insanlar" arasında "geçerliliklerini zaten yitirmelerinden" sonra Hegel'in düşüncelerinin "toplumun daha derin katmanlarına çöktüğünü ve hâlâ orada durduklarını" belirtmeyi ihmal etmez.[94]

Ateist, devrimci ve avam olarak şimdiye dek en üst biçimi almış olan diyalektiğin bu şekilde kötülenmesi ileride özel bir ağırlık kazanacaktı çünkü Hegel'in eski arkadaşı ve nesnel-idealist diyalektiğin kurucusu olan ayrıca da ilk (şimdiki görüşüne göre negatif) felsefesini Hegel'in kendi diyalektik yönteminin yapılanmasının dolaysız ve tarihi başlangıç noktası olarak kabul ettiği Schelling'den geliyordu. Schelling, bu Hegelci diyalektiğin aslında negatif felsefenin basit bir yanlış anlaşılması olduğunun kanıtlanmasının Hegel'i destekleyenler için ağır bir darbe olacağına ve zaten umutsuz bir biçimde radikalleşmiş ve dolayısıyla iyi kötü sadık liberaller hariç olmak üzere, onları IV. Friedrich Wilhelm'in gerici kampına sürükleyeceğine inanıyordu.

Ama Schelling'in ilk felsefesinin şimdiden tarihsel nitelik almış olan otoritesinin bu şekilde sömürülmesi onun Hegel karşıtı polemiklerinin önemini azaltmaz. Saldırı oklarını Hegelci diyalektiğin ilerici yanına yönelttiği doğrudur. Ama polemik sırasında Hegel'in zayıf yanını da son derece düzgün bir biçimde ortaya koyan motifler ortaya çıkar. Göreceğimiz gibi, bu polemik yöntem olarak demagojik ve amaç olarak bilgisizlikçiydi. Ama onda nesnel-idealist diyalektikteki gerçek ve çok önemli kusurların ortaya konduğunu gözlemlemek öğreticidir; bunlar felsefi titizlikle saptanmaları halinde diyalektiğin daha üst düzey gelişimine yol açabilecek olan kusurlardır. Usdışıcılığın gelişimindeki evrelerin, kendi eğilimlerinin artmasından doğmadığı ve her türden usdışıcılıkta içerik ve yöntemin toplum yaşamındaki ve buna uygun

[93] Aynı yayın, II. Kesim, III. Cilt, s. 80.
[94] Aynı yayın, I. Kesim, X. Cilt, s. 161.

olarak da ideolojideki ilerlemelere eşlik eden somut sorunlarla belirlendiği burada açık olarak görülür. 1840'larda bu sorun idealistten materyalist diyalektiğe geçişle ilişkilendirilmişti. Buna göre, yöntembilimsel olarak söylendiğinde, nesnel idealizmin sağ eleştirisi usdışıcı çabaların merkezini oluşturdu ve gelişimi bu sonuçlardan uzağa, usdışıcı bir mistisizme çekme doğrultusundaki çabaları destekledi. Hegelciliğin çözülüşü sırasında bu eğilimlerin Schelling'in Hegel'e karşı polemiklerinde can alıcı bir rol oynadığını daha önce göstermiştik.

Bu çözülmenin yol açtığı belirleyici sorun öncelikle eski felsefi bölünme ilkesiydi: idealizm ya da materyalizm, Varlık ya da bilincin önceliği. Burada, nesnel idealizm özdeş özne-nesne kuramında aldatıcı bir yanıt buldu ve kibirli bir diyalektik sistem binasını bu sahte temeller üzerinde kurmaya kalkıştı. Temmuz Devriminden sonra Almanya'da sınıf mücadelelerinin kötüye gitmesi kaçınılmaz olarak felsefenin tüm alanlarında bu içsel olarak yanlış sözde çözümün yıkılmasına yol açtı. Kentsoylu felsefedeki bu eğilimin Schelling'in Berlin'e davet edildiği sırada Ludwig Feuerbach'da zirvesine ulaştığını belirtmiştik.

Bu sorun şimdi Schelling'in Hegel'e ilişkin epistemolojik eleştirisinde can alıcı bir rol oynuyordu. Schelling'in, negatif felsefesinin kendisinin ilk kavramlarıyla aynı olduğunu ve onları yeniden yapılandırmaya gerek kalmaksızın pozitif bir felsefeyle tamamlayabileceğini düşündüğü kendini-kandırma çözümlememiz onun özdeş özne-nesne bakış açısını terk etmiş olduğunu gösterir. Şimdi de Hegelci felsefeyi eleştirirken kendisini Varlığın ya da bilincin önceliği sorusunu ortaya koymak zorunda hissediyordu. Bunu —ilk bakışta görüldüğü şekliyle— büyük bir açıklık ve istikrarla defalarca yaptı. Örneğin, felsefede üstün karşısav ve üstün birlik hakkında yazarken şu sonuca vardı: "Ama bu birlikte öncelik düşüncede değildir; önce Varlık gelir ve düşünce yalnızca ikinci olarak ya da sonradan gelir."[95] Ya da bir başka parçada çok

[95]Aynı yayın, II. Kesim, I. Cilt, s. 587.

daha açık olarak: "Çünkü Varlık düşünce olduğu için var değildir ama Varlık olduğu için düşünce vardır."[96]

Birazdan, bu düşüncelerin Schelling'i hangi doğrultuya sürüklediğini daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Bu noktada, şimdi görünür hale gelen temeldeki bir önermeyi Hegelciliğin parçalanmasında tekrar tekrar ortaya çıkmasına rağmen, ilk olarak tarihsel materyalizmde verilmiş olan gerçek bir yanıta yaklaşım bile göstermeyen bir diğeriyle tamamlamalıyız: kuram ve eylem sorunundan söz ediyoruz. Daha önceleri Hegel'in yönteminin, özellikle emeğin (araçlar vb.) teleolojiyle ilişkisinde, kuram ve eylemin karşılıklılığına ilişkin bir dizi önemli soruyu ileri sürmüş olmasına rağmen Hegelci sistem mükemmel bir tefekkürde, Aristoteles'in "*teori*"sinin bilinçli bir çağrışımında zirveye çıkar. Ancak, Hegelciliğin bölünmesi bu noktada iki yanlış uç arasında gidip geldi. Hegelci sistemdeki tefekkür zirvesini aşma doğrultusundaki idealist girişimler çoğunlukla öznel idealizme ve Fichte (Bruno Bauer, Moses Hess) gibi düşünürlere geri döndü; bunun tam tersine Feuerbach öznelciliğin *ve* Hegel'in tanrıbiliminin kökten biçimde ötesine geçme hırsına kapılarak "sezgisel materyalizme" yenik düştü. Bu sorunun felsefi ilginin merkezini işgal etmesine rağmen diyalektik materyalizmin gelişinden önce ortada doyurucu yanıt türünden hiçbir şey yoktu.

Konusal uygunluğa yönelik güçlü yeteneği dikkate alındığında Schelling'in kuram-eylem konusunda Hegelci akıl felsefesine de saldırmış olması şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz, Schellingci önermenin ardında hangi amacın yattığı en genel formülasyondan bellidir. "Doğal Biliminde bir kriz"den söz ettiği —ki o sırada gerçekten de var olan bir krizdi— negatif ve pozitif felsefe arasındaki farkı işlerken Hegel'i eleştirerek, kuram ve eylem karşısavını ele aldı ve şunları söyledi: "Dolayısıyla akılcı bilim gerçekten de kendisinin ötesine geçer ve devrime (*Umkehr*) yönelir; ama bu, tek

[96] Aynı yayın, II. Kesim, III. Cilt, s. 161 *n.*

başına düşünceden yayılamaz. Gerekli olan şey daha ziyade pratik bir itkidir; ama düşüncede pratik olan hiçbir şey yoktur, kavram yalnızca tefekkürseldir ve yalnızca gereklilikle ilgilidir; oysa biz gerekliliğin ötesinde bir şeyden, amaçlanmış bir şeyden söz ediyoruz."

Bu formülasyonları açık, soyut genellikleriyle alırsak Schelling'in elinde çağının gerçek felsefi krizlerine ilişkin bir ipucu olduğu açıklık kazanır. Bu sorunları çözmenin anahtarının Varlığın düşünce karşısındaki üstünlüğünde, kuramın kriteri olarak eylemde gizli olduğundan kuşkulandı. Ancak, Schelling soyut genellikleri içinde güncel olan ve Hegelci felsefedeki gerçek idealist kusurları doğru bir biçimde gösteren bu iddiaları yalnızca çağdaş felsefenin atmakta olduğu ileri adımdan bir sapma yaratmak için ileri sürdü — ve bu, tarihsel olarak etkin her usdışıcı felsefenin kökeninin tipik bir özelliğidir. Amacı yeni bir toplumsal içeriğe ve onu uygun biçimde ifade eden yeni bir diyalektik felsefenin doğuşuna yönelik çağdaş mücadeleyi etkisiz kılmak, bu mücadeleyi makul görünümlü ve gericiliğin toplumsal ve politik amacına uygun bir usdışıcı gizemciliğe kanalize etmekti.

Schelling'in daha önce belirtilen görüşlerinin somutlaştırılmasına bir göz atmamız bile bunu açık hale getirecektir. Varlığın düşünceden bağımsız ve düşünceyi biçimlendiren kendine özgü doğasını daha somut bir biçimde tanımlamayı üstlenirken doğal olarak Kantçı kendinde-şey konusunu ileri sürdü. İkincisinin idealist sınırlamalarına rağmen Kantçı kusura ilişkin eleştirisi kuşkusuz Hegel'inkinden çok daha az köklüydü. Şunları söyledi: "Bu, kendinde-şey ya bir şeydir, yani bir varlıktır (*ein Seiendes*) ve o zaman da kaçınılmaz olarak algılanabilir bir şey olması gerekir; dolayısıyla da —Kantçı anlamda— *kendinde* değildir çünkü onun "kendinde" tanımından anladığı şey tüm anlama belirleyicilerinin dışında kalandır. Ya da bu kendinde-şey gerçekten de Kendindedir yani, bilinemez ve hayal edilemez bir şey ki bu durumda da *şey*

değildir."[97] Ancak, kendi görüşlerini somutlaştırmaya ve sınamaya devam ettiğinde görüngüsel dünyadaki öznel-idealist bilinmezcilik ve Schopenhauer'ın felsefesinin özünü oluşturan "numen" dünyasındaki saf usdışıcılık ikiliğine ulaştı. (Schopenhauer bu konuda büyük ölçüde Schellingci etkilere kapıldığından bu benzerliği geç dönem Schelling'le Schopenhauer arasında —pek de var olmayan— tarihsel bir bağlantı olarak değil yalnızca usdışıcı eğilimi nitelemek için vurguluyoruz.) Schelling şunları belirtir: "Biz diyoruz ki: kendisi için bilinmez olan bir ilk ilke, ölçü ve tanımlamadan yoksun bir Varlık olabilir ama kendinde bir *şey* yoktur; bizim için bir nesne olan her şey zaten kendinde öznellikten etkilenmiştir yani kendinde bir şey zaten kısmen öznel olarak belirlenmiştir."[98]

Ama öznel bir idealizme ve aynı zamanda dipsiz bir usdışıcılığa bu sapma Schelling'in bilinçli niyetinin değil yönteminin kaçınılmaz bir sonucuydu. Tam tersine, göstermiş olduğumuz gibi Schelling şimdi büyüyen bir kriz içinde olan diyalektik yöntemdeki epistemolojik ve bilimsel olarak yönlendirilmiş eğilimleri yalnızca köktenci bir usdışıcılıkla değil pozitif olarak adlandırılan felsefenin "daha üst düzey usçuluğu" yoluyla, felsefi olarak iflas etmiş görünen tanrıbilime kararlı bir dönüş yoluyla yok etmeye çalışmıştı. Bu nedenle, negatiften pozitif felsefeye somut geçiş araştırıldığında, daha önceleri ısrarla belirtilen Varlığın düşünce karşısındaki üstünlüğü ortadan kaybolur; ya da daha doğrusu daha önceleri soyut bir biçimde ve tanımlamada bulunulmadan ifade edilen Varlık, mantıksal bir temel ya da bir müdahale olmaksızın aniden akıl ötesi bir Tanrıya, akılcılığın üstüne yerleştirilmiş bir Tanrıya dönüşür. "Elbette" der Schelling:

Günümüze dek uzanan tüm evrim sayesinde gösterdim: eğer ussal bir Varlık varsa ya da olması gerekiyorsa bu (üstün) aklı varsayımam gerekir. Ama bu

[97] Aynı yayın, I. Kesim, X. Cilt, s. 239.
[98] Aynı yayın, s. 240.

aklın Varlığı için elimizde hâlâ bir *gerekçe* yok. Eğer ussal Varlık ve bizzat akıl mutlak olarak saptanacaksa usçuluk yalnızca daha önce söylenenler için bir gerekçe sağlayacaktır ve söz konusu olan şey bu değildir. Çünkü, kesin konuşmak gerekirse bir usçuluk ve ussal bir Varlık *olmaması* olasılığı, bir usçuluk ve ussal bir Varlık olması olasılığı kadar güçlüdür. Dolayısıyla, usçuluğun gerekçesi ya da daha doğrusu nedeni o mükemmel akılda verilmiştir. Usçuluk mükemmel aklın nedeni değildir; usçuluğun var olmasının nedeni yalnızca mükemmel aklın var olmasıdır. Bu durum da, tüm felsefi usçuluğun yani, usçuluğu bir *ilkeye* yükselten her sistemin temellerini sarsar. Yalnızca mükemmel bir akıl bir usçuluktur. Ama bu aklın bir gerekçesi yoktur çünkü o O'dur.[99]

Geç dönem Schelling'in Varlık versiyonu olan bu, "O" Schelling tarafından usçuluğun gerekçesi olarak sunulmuş ve hatta aklın, ona ayrılmış alandaki egemenliğini güvenceye alacağı bile varsayılmıştı: "*Pozitif* felsefe aklın tamamen dışında olandan gelişir ama akıl bunu yalnızca işleri tekrar düzene sokmak için kabul eder."[100] Dolayısıyla, Schelling'in iddialarına göre yalnızca, pozitif felsefenin "akla zıt bir bilim" olduğu "izlenimi" ediniriz. Ama kendi terminolojisi onun mantıksızlığını, demagojik belirsizliğini ele verir: "akıl karşıtı bilim" saçma ifadesi Schelling'in pozitif felsefesindeki temelde zıt öğeleri uzlaştırmayı ve skolastik bir tanrıbilimin çözülemez iç çelişkilerini fazlasıyla ileri bir idealist diyalektik entelektüel aygıtıyla yeniden canlandırmayı ne kadar istediğini açık olarak gösterir.

Bu, değiştirilemez iç çelişki daha sonraki felsefesinin temel yöntembilimsel düşüncelerinde öne çıkar. Negatif ve pozitif felsefe arasındaki ünlü ayrım Schelling'in keskin ve metafiziksel bir biçimde şeylerin özünü (Neden'lerini) varoluştan (Çünkü'lerinden) ayırmasına dayanır. "Bir varlığın (*ein Seiendes*) nedenini *quid sit*, bilmekle onun çünküsünü *quod sit*, bilmek birbirlerinden çok farklı şeylerdir. İlki, —*neden* sorusunun yanıtı— bana şeylerin *özüne*

[99] Aynı yayın, II. Kesim, III. Cilt, s. 247.
[100] Aynı yayın, s. 171.

ilişkin bir içgörü sağlar ya da şeyi anladığım, ona ilişkin bir anlayış ya da kavrama sahip olduğum ya da *kendinde-şeyi* kavradığım etkisi yaratır. Ama diğer yanıt, *çünkü* içgörüsü, bana yalnızca bir kavram değil kavramın ötesine geçen bir şey sağlar ve bu da varoluştur."[101] Schelling, varoluşun kavramdan çıkarılamayacağını vurgulayarak, sağ bir bakış açısından ve dolayısıyla da gerici çarpıtmalarla da olsa, bir kez daha haklı olarak Hegel'in mutlak idealizmindeki bir zayıflığı eleştiriyordu. Sclielling negatif felsefedeki saf akıldan çıkan *a priori* sonuçlara varoluş felsefesi olarak görülen pozitif felsefeyle karşı çıktığında —kentsoyluluğun, deneyciliği küçümsemeye ve *a priori* yorumlanmaya yatkın olduğu için Hegelci (ve daha önceki Schellingci) felsefeden uzaklaşmış olan kesiminde— bu da güçlü bir izlenim yarattı. Bu noktada da Schelling'in vahyin bile otantik nesnesi olarak sunulabildiği, böylesine çarpıtılmış bir varoluş kavramıyla uğraşması onu —Pragmatizm yoluyla Mach'dan günümüzde egemen olan eğilime dek— "deneyim" teriminin aynı şekilde kötüye kullanıldığını gördüğümüz çağdaş usdışıcılığın habercisi olarak damgalar.

Daha önce sözü edilen Hegel eleştirisi sağdan yola çıktığı için hızla, aklın, kavramın vb. tüm gerçeklikten ayrı tutulduğu tam bir saçmalığa dönüştü. Schelling aşağıda açıklanan çizgilerde Hegel'e meydan okuyacak kadar bile ileri gitti. Hegel'e göre aklın şeylerin kendindelikleriyle ilgili olduğunu saptadı. Ama bu kendindeliğin ne olduğunu sordu. Var oldukları mı, Varlık oldukları mı? "Pek değil çünkü, tıpkı figür var olsa da olmasa da geometrik bir figürün kendindeliğinin aynı kalacağı gibi, dünyada hiç insan olmasaydı da insanın kendindeliği, özü, doğası ve kavramı aynı kalırdı."[102] Burada, geometrik bir figürün varlığından bağımsız olduğu duası tam bir safsatadır çünkü bu türden her figür, tıpkı insan kavramı gibi, temel uzamsal bağlantıların entelektüel imgesidir. Eğer kendi

[101] Aynı yayın, s. 57.
[102] Aynı yayın, s. 59.

varlığından "bağımsız" bir insan kavramı oluşturmak zorunda kalsaydı Schelling'in "deney felsefesi" yerine getirilemez bir görevle karşı karşıya kalırdı. Hegelci idealizmdeki kusur, bir yandan pratik, yöntembilimsel açıdan bu bağlantıyı her zaman kabul ederken sistematik açıdan sanki tüm somut belirleyiciler, kavramın özerk güdülenmesinin bir ürünüymüş gibi davranmasıydı. Schelling'in sağ kanat eleştirisi Feuerbach'm solcu eleştirisinin yaptığı gibi gerçeklikle entelektüel imge arasındaki doğru epistemolojik bağlantıyı saptamak yerine kavramın, özün tüm nesnelliğini ve bunların gerçeklikteki temellerini reddetmişti. Nesnel idealizmi öznelci bir karikatüre dönüştürmüş ve nesnel gerçeklikle, (Hegel'de Varlığın koşulu olarak öz) bilinçdışı ve değişken bir biçimde var olan bağlantıyı ondan çıkarıp almıştır. Schelling'in tuhaf konumu, onun negatif felsefesinin bir yandan kasten bir idealist nesnelcilik izlenimi verirken öznel idealizmin felsefi destekçilerinin yaptığı gibi böylelikle elde edilen nesnel olmayan kategorileri özne açısından doğrulamaya çalışmadan tamamen öznelci-pragmatik haline gelmesinde görülür. Ama tam da bu nedenle, Schelhngci varoluş (onun Çünküsü) zorunlu olarak tüm içeriğinden, tüm akılcılığından yoksun kaldı. Özünde Schellingci varoluş bir kez daha üstün, ilahi usçuluğa yönelik tumturaklı iddialar ileri süren bir hiçlik uçurumuydu.

Bu sistemin temel yapısı Schelling'in uzlaştırılamaz olanı birleştirme sakat arzusunu bu kadar kesin olarak yansıtır — sosyal sınıf anlamında karmaşık bir hareketin ideolojik lideri olarak iki dönem arasına sıkışmış birinin tipik tutumu. IV. Friedrich Wilhelm'in feodal-aristokrat, Romantikleşen-mutlakıyetçi çevresiyle yakın bağlantı, onun sisteminin bu bilinçli biçimde "yapısal özelliklerini" belirledi; ayrıca bu özellikler onu Restorasyon düşüncesinin ve Baader tarzı eğilimlerinin bir devamı ve sonucu kılıyordu. Öte yandan, Prusya tepkisinin kentsoylu öğeleri, bütün olarak modasının hızla geçmiş olmasına rağmen onun felsefesini

çağdaş usdışıcılığın önemli bir habercisi kılan bu öznel-idealist, kökten-usdışıcı gizli eğilimleri yarattı.

Aynı ikiye bölünme Schelling'in eylemi somutlaştırmasında da görülür. Schelling'in sağ açısından da olsa Hegel'in sisteminin tefekkür özelliğini —belh ölçüde adil olarak— ne kadar eleştirdiğini göstermiştik. Ama yalnızca bir eleştiri olarak sınırlı adilliğine rağmen Schelling'de şimdi ortaya çıkan bakış açısı klasik Alman felsefesiyle kıyaslandığında ciddi bir gerici gerilemeydi. İdealist sınırlamaları içinde ekonomik, tarihsel ve toplumsal anlamlarda insan eyleminin nesnelliğini de ayrıntıya dökmeye çalıştı. Bir yandan, türlerin Hegel felsefesi içindeki belirleyici rolü Hegel'in, onu ve gelişimini türlerin gelişimi olarak gizemlileştirerek, kentsoylu toplumun gerçek sınıf yapısını anlamayı başaramadığının işaretiydi. Ama öte yandan, felsefi olarak nesnel sosyalliği insan yaşamının ve eyleminin temel ve ayrılmaz bir özelliği olarak anlama şeklinde bir eğilim Hegel'de hâlâ vardı. Geç dönem Schelling'in belli başlı eğilimlerinde görmüş olduğumuz değişmez karşısavlar onun felsefesinin bir yandan da gerici feodal-mutlakıyetçi tutuculuk için bir mantıksal temel yaratmayı amaçlamasında ortaya çıkar. (Schelling felsefesinden yola çıkan bir politikacı ve yasa felsefecisi olan Friedricli Stahl'ın bu dönemde Prusya tutuculuğunun ideolojik lideri hialine gelmesi rastlantı değildir.)

Ama öte yandan Schelling'in pozitif felsefesinin eylem kavramının kökten bir biçimde anti-sosyal olması ve ileride Kierkegaard'da ve sonra da emperyalist dönemde varoluşçularda göreceğimiz kadar uç bir bireyciliği doğrulaması da rastlantı değildir. Schelling şunları yazar:

Dolayısıyla, Egonun (yalnızca düşüncede ya da Tanrı fikrinde değil) ussallık dışında bir Tanrı gereksiniminin nasıl da tamamen pratik bir biçimde ortaya çıktığı gösterilmiştir. Bu istek olumsal olmayıp, içsel gereksinime uygun olarak ve kendi özgürlüğüne duyduğu özlemle, düşüncenin içerdiği şeyde

duramayan aklın bir isteğidir. Bu isteğin başlangıç noktası düşünce olamayacağı gibi pratik aklın bir talebi de değildir. Kant'ın düşüneceği gibi, Tanrıya ulaşan şey akıl değil bireydir. Çünkü kutsanmışlık özlemi çeken şey insandaki evrensel öğe değil bireydir. Eğer insan (vicdan ya da pratik akıl nedeniyle) diğer bireylerle ilişkisini onların düşünceler dünyasındaki ilişkilerine göre tartmakla sınırlandırılırsa bundan birey olarak insan değil yalnızca bireydeki evrensel, ussal olan hoşnut kalabilir. Birey kendisi için kutsanmışlıktan başka hiçbir şey isteyemez.[103]

Schelling'in daha sonraki felsefesinde yer alan temel düşünceler arasındaki daha önce sözü edilen ana çatışma burada da net bir anlatım bulur ve toplumsal temelini, sınıf temelindeki ikiye bölünmüşlüğünü burada da gösterir. Schelling'in ikinci döneminin usdışıcı özelliğine ilişkin incelememiz bununla sonlanır. Mit ve vahiy yorumuna ilişkin sorunlar ayrıntılı olarak incelenmeye değmez. Bir bütün, bir sistem modeli olarak bu felsefe usdışıcılığın gelişiminde yalnızca uçucu bir etki bıraktı. Öte yandan, bireysel motiflerin —doğrudan ya da bazen çeşitli vasıtalarla— daha sonraki usdışıcılığın önemli öğeleri haline geldiğini gözlemlemek şimdiye dek olası oldu. Bu nedenle Schelling'in sisteminde tuttukları yeri fazla ayrıntılı biçimde çözümlemeden, bu motiflerden bazılarına kısaca değinmeyi kaçınılmaz sayıyoruz.

Kendi iddialarının tersine Schelling'in tüm önemli sorunlarda gençlik döneminin ilerici eğilimini terk ettiğini ve aslında bu eğilimleri tersine çevirdiğini bir kez daha belirtmekle yetineceğim. Ama gençliğinde gerici bir doğrultuya yöneldiği her noktada bu yolu izlemeyi sürdürdü ve daha da geliştirdi. Bu, her şeyden çok epistemolojisindeki aristokrasi için geçerlidir. Daha önceleri bu aristokrasi için sahte temelleri sağlayan şey sanatsal dehaydı; şimdi ise az sayıda kişinin seçilmiş durumunun "organon"u haline gelen şey Hıristiyanlığın ilham ettiği bilgelikti ve bu da bu kuramın —tarihsel olarak— kendi kökenini oluşturan sihir dünyasına açık

[103] Aynı yayın, II. Kesim, I. Cilt, s. 569.

geri dönüşünü işaret ediyordu. Schelling, vahyin "ne *ilkel* bir ilişki ne tüm insanlara uzanan *evrensel* bir ilişki ve ne de *sonsuz, kalıcı* bir ilişki" olmadığını yazar.[104]

Schelling'in zamana ilişkin düşünceleri daha da belirgin bir biçimde ilerideki yılların usdışıcılığına işaret eder. Tarih kuramındaki evrensel anlamda gerici eğilimi ve dalıa da önemlisi gençliğinde ilgi gösterdiği evrim düşüncesinin tamamen terk edişini daha önce ele almıştık. Şimdi, zamanın nesnelliğini tamamen reddederek, onu bütünüyle öznelleştirerek ve zaman deneyimiyle özdeşleştirerek epistemolojik olarak bu değişimin temeli oluşturulmalıydı. Bu noktada, uzay ve zamanın nesnelliğinin ayrıntılandırılmasının (genç Schelling'in felsefesinin kısmen de olsa bağlı olduğu) Kant'tan Hegel'e kadar uzanan gelişimin en ilerici öğeleri arasında olduğunun bir kez daha belirtilmesi gerekir — kuşkusuz, bunun idealist bir biçimde uygulanabileceği sınırlar içinde.

Şimdi, eğer Schelling daha sonraki çalışmalarında zamanı öznelleştirmeye geri dönüyorsa vurgulanması gereken iki nokta vardır. İlk olarak, zamanın bu öznelliği Kantçı *a priori*'ye doğrudan bir dönüş değildi. Temel eğiliminde bu, zamanın tüm nesnelliğinin onun öznel olarak deneyimlenmiş durumu içinde eritilmesiydi — Schelling sorunu kendisinden önce Schopenhauer'dan ya da kendisinden sonra Kierkegaard'dan çok daha az tartıştı. İkinci olarak, Schelling zaman ve uzayı aynı şekilde öznelleştiren ve öylelikle Kant'tan Berkeley'e dönen Schopenhauer'ın tersine felsefi bilgi sistemi içinde zaman için ayrıcalıklı bir yer sağlamayı istedi. Bu eğilimi özel olarak vurgulamalıyız çünkü Schelling bu noktada da daha sonraki usdışıcılığın habercisi haline gelmiştir. Çünkü, hakiki gerçekliği kavramanın "organon"u olarak sezginin kendi deneysel doğasını şişirmesi ve böylece deneyimlenmiş zamanı bu gerçekliğin özüne sokması, söz konusu usdışıcılığın önemli bir parçasıydı.

[104] Aynı yayın, II. Kesim, III. Cilt, s. 185.

Ayrıca emperyalist usdışıcılıktaki dirimselci eğilim uzayı cansız, ölü ya da kemikleşmiş olanın ilkesi ve deneyimlenmiş zamanı yaşamın ilkesi olarak yorumlama ve iki ilkeyi birbirine zıt konuma sokma doğrultusundaki hareketi destekledi. Schelling söz konusu olduğunda doğal olarak bu türden dirimselci motifler yalnızca tek tük görülür; örneğin ara sıra negatif felsefenin "*eğitimin* ve pozitif felsefenin *yaşamın* yeğlediği felsefeler olarak" kalacağını belirtir.[105] Ama onun durumunda bu bir geçiş evresiydi. Bu, öznelleştirilen deneyimlenmiş zamanın elverişli durumunu tarihin öznelleştirilmesine ve evrimin nesnelliğinin yadsınmasına kıyasla çok daha önemli kılar. Schelling görüşünü şöyle ayrıntılandırdı: "Burada ve şimdiyle (*Jetztwelt*) başlayandan başka gerçek bir zaman bilmediğimizden.... şunları söylemekle saçmalık etmiş olmayız: Gerçeklikte nihai zaman, başlamış olan ilk zamandır ve ondan öncekiler... nihai zamanda... her biri kendi önceliğine uygun olarak yalnızca *geçmiş* olarak göründükleri için onu izlerler..."[106]

Bunun doğrudan anlamı tüm insan-öncesi evrimi gereksiz kılmak, onu nesnelliğinden yoksun bırakmaktı. Schelling "eğer insanla ilgisi yoksa (zamanın) olaylarının anlam ya da amacı yoktur" diye yazar.[107] Ancak, zamana ilişkin bu yorum Schelling'in tarih yapılandırmasının bütünü üzerinde iz bırakır. Kendisi, tarihi "kesinlikle tarihöncesi, göreli olarak tarihöncesi ve tarihsel zamandan" oluşan bir "zamanlar sistemi" olarak yorumladı. Schelling'e göre bu zamanlar, her birinin içinde yer alan mitolojinin başlangıç ve bitiş durumuna göre, niteliksel olarak birbirlerinden farklıydı. İlk dönem zamanıyla ilgili olarak bunun "zamanların *gerçek anlamda* birbirini izlemesi" olmadığını "tamamen *özdeş* ve dolayısıyla temelde *zamansız* zaman" olduğunu yazar. Bundan şunu çıkarır: "Bu nedenle, yalnızca belli bir zaman değil *bütün*

[105] Aynı yayın, s. 155.

[106] Aynı yayın, II. Kesim, I. Cilt, s. 497.

[107] Aynı yayın, s. 499. Mevcut dolaysız farkındalığın insan öncesi gerçeklikle bu ilişkilendirilmesi Machcılıkta geri döner. Bkz. Lenin: *Empirio-Kritisizm.*

olarak zaman bununla sımrlıdır ve zamanla geri dönebileceğimiz son bizzat budur. Onun ötesine bir adım bile atılamaz — *tarihöncesine* adım hariç. Bu bir zamandır ama artık *kendi başına* bir zaman değil yalnızca ardından gelenle *ilişkisine göre* bir zaman; kendi başına bir zaman değildir çünkü onda gerçek bir *Önce* ve *Sonra* yoktur, çünkü bir tür sonsuzluktur...."[108]

Doğa ve insan tarihinde evrimin fanatik bir biçimde yadsınmasının mantıksal sonucu olan bu vahşi gizemcilik bizi Schelling'in dünya tasarımının çekirdeğine götürür. Çünkü önünde sonunda, valiyin felsefi "kanıtının" sistemin zirvesini oluşturacağı sanılıyordu. Aristokrat niteliğini biraz önce tartışmıştık. Tekrar tekrar göstermiş olduğumuz gibi usdışıcı bildirilerini her zaman sahte-ussal ya da sözde "deneyime uygun" uslamlamalarla desteklemek isteyen Schelling bu bağlamda vahyin kendisinden bağımsız bir *olguyla* kanıtlanması gerektiğini söyledi. "Ama vahiyden bağımsız bu olgu mitolojinin ortaya çıkışından başka bir şey değildir."[109] Dolayısıyla mitolojinin başlangıcının "zamansız zamanının" Hıristiyan vahyinin gerçekliğinin "kanıtını" sağladığını görürüz.

Bu gizemci tasarımın felsefe tarihi açısından fazla önemi yoktur; 1848'den sonra da neredeyse hiçbir rolü olmadı. Daha ilerideki Schelling'in özelliklerini tamamlamak için değil ama çağa uygun mit tasarımının "kesinlikle tarihöncesi" bir zamanın "ilksel" üretkenliğiyle desteklenmesi faşizm öncesi (Klages, Heidegger) ve faşist (Baeumler) usdışıcılıkta önemli bir öğe haline geldiği için burada kısa bir özetini vermeye gerek duyduk. Schellingci etkilerin —doğrudan ya da dolaylı olanların— sürece ne kadar dahil olduğu ikincil bir konudur. Bu türden mitlerin ya da onları "doğrulayan" kuramlann evrimin kökten bir yadsınması temelinde yeşermesinin mantıksal olarak nasıl kaçınılmaz olduğunu ve tarihte etkin olan aklın yıkımının düşünceyi nasıl sonsuz bir gizemciliğin hiçliğine

[108] Aynı yayın.
[109] Aynı yayın.

sürüklediğini görmemiz daha önemlidir. Ayrıca, sınıf mücadelesinin belli bir toplumsal katmanı, onun ideologlarını ve halkını sosyal gerçekliğin en önemli olgularını yadsımaya ve karşı koymaya yöneltilmesi halinde hiçbir entelektüel ya da estetik kültürün ve somut olarak var olan hiçbir bilginin bu saçmalık uçurumuna karşı eleştirel bir koruyucu sağlamadığını net olarak görmemiz daha da önemlidir.

4. *Schopenhauer*

Schelling'den Schopenhauer'a uzanan yol geriye dönük bir yol olarak görünür; zamandizinsel olarak kuşkusuz öyledir. Schopenhauer'ın başyapıtı, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* (1819) Schelling'in son ortaya çıkışından uzun süre önce yayımlanmıştı. Ancak, tarihsel olarak —her şey dikkate alındığında— Schopenhauer'ın felsefesi Schelling'e kıyasla usdışıcılığın daha gelişmiş bir evresini gösterir. Aşağıdaki incelemeler bu iddiayı doğrulamayı amaçlar.

Schopenhauer'm felsefesi neden usdışıcılığın Schelling'inkinden daha ileri bir evresidir? En doğrusu: çünkü usdışıcılığın tamamen kentsoylu versiyonu ilk kez Schopenhauer'da ortaya çıkar — yalnızca Alman felsefesinde değil uluslararası ölçekte de. Schelling'de usdışıcılığın daha sonraki biçimleri için büyük önem kazanan bir dizi düşüncenin izini bulmak olasıydı. Ancak, bütün olarak sistemi söz konusu olduğunda emperyalist dönemin usdışıcılığı üzerindeki etkisi asla belirleyici değildi. Daha geç döneminin etkisi 1848'den sonra ortadan kalktı; Schelling'in kısmen başlatmış olduğu şeyi belirgin değişikliklerle yalnızca Eduard von Hartmann ve okulu devam ettirdi. Emperyalist dönemde klasik Alman felsefesinin gerici bir "rönesansı" başladığında —uygun bir usdışıcı yeniden yorumlamayla— Hegel'in etkisi Schelling'inkini sildi. Genç Schelling'in etkisi yalnızca Hegel'i Romantik düşünceye yaklaştıracak zihinsel

araçları sağlamış olmasıyla sınırlıydı. Aşırı gerici Romantizm, faşizm öncesi ve faşizm döneminde en önemli miras haline geldiğinde Schelling, Görres ve Adam Müller'in yanında ikinci derece bir rol oynadı.[110]

Schopenhauer'ın etkisi söz konusu olduğunda durum oldukça farklıydı. Alman gerici felsefesi, 1840'larda pek çok açıdan değişmiş bir biçimde de olsa, restorasyon çizgisini izlediği sürece o neredeyse tamamen unutulmuş bir yabancıydı. 1848 devriminin yenilgisi Almanya'da ideolojik anlamda da köklü biçimde değişmiş bir durum yarattığında Schopenhauer, kentsoylu sınıfların ideolojik lideri Feuerbach'ı yerinden atarak ani bir şöhret kazandı. Richard Wagner'in 1848 öncesi ve sonrasındaki gelişimi de fazlasıyla tipiktir.

Engels çeşitli yazılarında 1848 devriminin bastırılmasının sonucu olarak gerçekleşen bu Alman değişiminin titiz bir tanımını verir:

1840'dan bu yana yavaş yavaş çürümekte olan monarşinin temel belirleyicisi soylulukla kentsoyluluk arasındaki, kendisinin dengeyi oluşturduğu mücadeleydi; artık sorun, kentsoyluluğun baskınları karşısında soyluluğu korumaktan çıkıp da çalışan sınıfın baskınları karşısında mülk sahibi tüm sınıfları korumaya dönüştüğü dakikada eski mutlak monarşi bu amaç için özel olarak hazırlanmış politik biçime geçmek zorundaydı: *Bonapartçı monarşi*. Bonapartçılığa bu Prusya tarzı geçişi başka bir yerde incelemiştim... O zaman vurgulama gereği duymadığım ama şimdi çok önemli olan şey, bu geçişin Prusya'nın 1848'de gerçekleştirdiği *en büyük ilerleme* olmasıydı; Prusya çağdaş gelişimlerin bu kadar gerisinde kalmıştı. Hâlâ yarı feodal bir devletti ve Bonapartçılık, önkoşulu feodalizmin yok edilmesi olan çağdaş bir yönetim biçimiydi. Dolayısıyla Prusyalıların çok sayıdaki feodal kalıntılarını temizlemeye ve Junker sınıfını feda etmeye karar vermeleri gerekiyordu. Doğal olarak bu, en ılımlı biçimlerde ve "iyilik her şeyi halleder" eski deyişine uygun olarak gerçekleşti... Sorun yerinde duruyordu ve yalnızca feodal lehçeden kentsoylu lehçeye çevrilmişti... Dolayısıyla bu yüzyılın sonunda Prusya'nın kendine özgü kaderi, 1808-13'de başlattığı ve 1848'de bir evre daha ileri gitmiş olan

[110]Bu, özellikle Baeumler'de açık bir hal alır. Bkz. Bachofen'e giriş yazısı: *Der Mythus von Orient und Okzident*, Münih, s. CLXXI.

kentsoylu devrimi kabul edilebilir Bonapartçılık biçiminde tamamlamaktı... Olumlu anlamda, feodalizmin kalkması kentsoylu koşulların kurulması anlamına geliyordu. Aristokrat ayrıcalıklardan vazgeçildikçe yasama belli ölçüde kentsoylu bir niteliğe büründü. Bu noktada, Alman kentsoyluluğunun devletle ilişkisinin özüne ulaşırız. Devletin bu yavaş ve küçük reformları gerçekleştirmeye *zorlandığını* gördük. Ama bu küçük ayrıcalıkların her birini kentsoyluluğa kendi sınıfı için yapılmış bir *fedakarlık*, hükümdarlıktan zorla alınmış bir ayrıcalık olarak sundu ve kentsoyluluk şimdi karşılık olarak hükümete bir şey vermeliydi... Kentsoyluluk yavaş yavaş gerçekleşen toplumsal kurtuluşunu kendi politik gücünden aniden vazgeçme pahasına elde etmişti. Doğal olarak, kentsoyluluğu böylesi bir pazarlığı kabul etmeye ikna eden esas neden hükümet korkusu değil emekçi sınıf korkusuydu.[111]

Engels burada yalnızca 1848'den sonra Almanya'nın kentsoylulaşmasını değil bu sürecin can alıcı özel çizgilerini de niteliyordu: Alman kentsoyluluğunun fedakarlığının, Almanya'nın kapitalleşmesinin ve Almanya'da kapitalist üretimin sürekli olarak büyüyen ağırlığının politik gücü ele geçirmek için kullanılması. Hohenzollemler ve Prusyalı Junkerler tarafından yönetilmeye devam eden bir ülkede kapitalist üretim, kentsoylu yaşam biçimleri: demokratik devrimin bastırılmasıyla gerçekleşen değişimin tipik örneği buydu. Yalnızca kentsoylular değil —gerçekten az sayıda birkaç istisnayla— aynı zamanda kentsoylu entelektüeller de bu yolu benimsediğinden bu değişimin ideolojik sonuçlarının kaçınılmaz olarak geniş kapsamlı olması şaşırtıcı değildir.

Alman yazınsal eğilimlerindeki değişiklikleri daha önce ayrıntılı olarak ele almıştım.[112] Felsefi olarak, Schopenhauerci felsefenin Alman kentsoylu entelektüel çevreler, özellikle onun sözde elitleri arasında oynadığı önder rolünü yansıtıyordu; kıs-

[111]Engels: *Almanya'da Köylü Savaşı*. Metindeki gönderme Engels'in çalışmasınadır: *Zur Wohnungsfrage*, Berlin 1948, s.45. Franz Mehring, Schopenhauer'ın etkisinin sosyal nedenlerini doğru bir biçimde nitelemiştir. Mehring: *Werke*, Berlin 1929, VI. cilt, s. 163.

[112]Bkz. G. Lukács: *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin 1953.

men eski materyalizmin bayağılaşan temsilcilerinin (Büchner, Moleschott vb.) kısmen de daha ileride yeni-Kantçıların meydan okuduğu bir üstünlük. Hegelcilik, Feuerbach ve —sağda— Schelling gibi devrim öncesi dönemin felsefi olarak belirleyici eğilimleri giderek artan biçimde unutulmaya terk edildi.

Süreçte Schopenhauer'ın ortaya çıkışı giderek daha uluslararası bir nitelik kazandı. Bunun da toplumsal nedenleri vardı. En önemli Avrupa uluslarının gelişimi Almanya'mnkinden farklı ise de bu dönemde belli önem taşıyan benzer özellikler hâlâ mevcuttu. Engels, Prusya gelişiminin bu evresini boşuna Bonapartçı olarak adlandırmadı: Fransız kentsoyluluğunun ve kentsoylu entelektüellerin Temmuz 1848'den sonraki durumu ve III. Napoleon'a teslim olmaları, var olan bütün doğal farklılıklara rağmen bir dizi benzer özellik sergileyen bir durum yarattı. (Kuşkusuz, Fransız entelektüellerinin III. Napoleon'a teslimiyetleri Almanların Hohenzollemlere teslimiyetlerinden daha az kayıtsız şartsız bir teslimiyetti; en azından ideolojik bir muhalefetin çok daha ciddi örneklerini sergiliyordu.) İtalyan ulusal birliğinin (bir kez daha çeşitli farkları hesaba katarak) yine "tepeden inme" biçimde kurulması, Avusturya-Macaristan monarşisinde kentsoylulaşma biçimleri, hatta İngiltere'de Chartçıların yenilgisiyle ortaya çıkan "Muhafazakâr dönem" — tüm bunlar, bütün ulusal özelliklerine rağmen 1848 sonrası Alman gelişiminin o sırada kentsoylu toplumdaki Avrupa'ya özgü bir gelişimin uç bir örneğini temsil ettiğini gösterir. Engels, çalışan sınıfın tehdidi altında Devletin gücü sorunlarına kentsoylu bakışı incelerken bu ortak özelliklere dikkat çekti.[113]

Bu, bize Schopenhauerci felsefenin uluslararası etkisinin sosyal temellerini verir: kentsoyluluğun sosyal Varlığında kurulan bir usdışıcılığın toplumsal temelleri. Alman felsefesi tıpkı Fransız devrimi sırasındaki ilk büyük krizde ve sonrasında olduğu gibi

[113]Engels: *A.g.y.*

kentsoylu toplumun bu ikinci büyük krizinde de uluslararası anlamda önder rolü üstlendi. Ama büyük bir farkla. O zamanlar, çağın ileriye yönelik diyalektik sorunları Alman felsefesinde ve esas olarak Hegel tarafından formüle edilmişti. Belirtmiş olduğumuz gibi, Schelling, Baader ve Romantiklerin buna karşı usdışıcı ters tepkisi doğal olarak bunun bir parçası ve bölümüydü. Ayrıca, —Burke'dan Bonald ve de Maistre'a kadar— karşı-devrimci Fransız ve İngiliz ideologların çoğu, yasacı-gerici içeriği temelde eski kavramlarla ifade ederken daha ilerideki usdışıcılığın belli temel öğelerini entelektüel olarak yakalamasıyla o dönem Alman felsefesinin gerici anlamda da önde gelen felsefe olduğunu söyleyebiliriz. (Kuşkusuz, Fransa'da Maine de Biran ve İngiltere'de Coleridge gibi usdışıcılığın habercileri de vardı.) Ancak, bu dönemin Alman felsefesi gerçek anlamda uluslararası önemini ilerici diyalektik evrimci eğilimleri sayesinde kazandı. Cuvier'in Alman doğal felsefesinin "gizemci" eğilimlerini bilime sokmaya çalışarak evrimci rakiplerini zorlaması boşuna değildi.

1848 ve sonrasındaki ikinci kriz temelde farklı bir niteliğe sahiptir. Alman düşünüsünün en yüksek zirvesinin, Marx ve Engels'in diyalektik ve tarihsel materyalizminin tam da bu dönemde ortaya çıktığı doğrudur. Ama bu, kentsoylu temelden uzaklaşma anlamına geliyordu; kentsoylu düşüncenin ilerici döneminin kapandığını, mekanik materyalizm ve idealist diyalektik sorunlarının çözüm çalışmalarının son bulduğunu belirtiyordu. Kentsoylu felsefenin bu öldürücü araçla ödeşmesi, yeni ontolojik temellerde ve yeni ideolojik durum içinde gerici türden usdışıcılık biçimleri yaratmaya koyulması dalia sonraki bir döneme denk gelir. Birazdan göreceğimiz gibi, geç dönem Schelling'in ve ondan da fazla Kierkegaard'ın felsefelerinin Hegelciliğin çözülmesiyle yakından bağlantılı olduğu ama Kierkegaard'ın uluslararası etkisinin de emperyalist döneme ait olduğu doğrudur. Schopenhauer ve Nietzsche'nin olduğu gibi Kierkegaard'ın felsefesi de daha

ileride evrensel hale gelen çöküş eğilimlerin bir tür öncelemesidir. Bu arada, kentsoylu usdışıcılığın sosyalizm düşünceleri karşısında gerçek mücadelesinin Nietzsche'ye dek başlamadığını belirtelim.

Schopenhauer, en önemli kitaplarını Hegelci felsefenin hâlâ büyümekte ve ağırlıkta olduğu sırada yazmıştır. Usdışıcılık tarihindeki başarısı, yukarıda betimlenen sosyo-tarihsel durum nedeniyle ancak 1848 devriminin yenilgisinden sonra evrensel ağırlık kazanan çalışmalarında eğilimlerin ifade bulması açısmdan gelişmeleri önceledi. Dolayısıyla, Alman felsefesinin gerici aşırılığın ideolojik lideri olarak vahim rolünü oynamaya başlaması Schopenhauer'la birlikte gerçekleşir.

Doğal olarak, olayları ön görmeye ilişkin böyle bir yetenek belli bir entelektüel kapasiteyi gösterir. Kuşkusuz Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche önemli felsefi yeteneklere sahiptir: örneğin, biçimci anlamda olmayan ama canlı görüngüleri kavramlaştırma becerisi şeklinde yüksek bir soyutlama; mevcut yaşamla en soyut düşünce arasında zihinsel bir köprü kurma ve o sırada henüz başlamış olan ve ancak onlarca yıl sonra bir çağın evrensel belirtileri haline gelen eğilimler olarak yalnızca embriyo halinde varolan Varlık görüngülerini felsefi olarak ciddiye alma yeteneği, vb. Kuşkusuz, düşünürler olarak kendilerini adadıkları ve gelecekteki kasıp kavurucu gücünü tahmin ettikleri yaşamsal hareket kentsoylu tepkinin doğuşuydu — Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'yi gerçekten büyük felsefecilerden ayıran şey budur. Çünkü onun gelişi, büyümesi ve önemli belirtileri konusunda kesin içgüdüleri, entelektüel kehanet ve beklentisel soyutlama yetenekleri vardı.

Schopenhauer'ı tamamen kentsoylu bir temel üzerinde duran ilk usdışıcı olarak adlandırdıysak sosyal varlığında ona eşlik eden kişisel çizgileri sezmek çok güç olmaz. Yaşamöyküsü onu tüm Alman çağdaşlarından ve öncellerinden oldukça keskin bir biçimde ayırır. Diğerlerinin küçük-kentsoylu —hatta Fichte'de yarı-emekçi— konumlarının tersine "*büyük kentsoyluydu.*" Bu nedenle

Schopenhauer küçük-kentsoylu Alman entelektüellerinin normal zorluklarını (özel dersler vb.) yaşamadı ve gençliğinin büyük bir bölümünü tüm Avrupa'yı gezerek geçirdi. İş yaşamında kısa bir geçiş döneminden sonra kişisel servetiyle huzurlu bir yaşam sürdü; üniversiteyle bağlantısının —Berlin'de öğretmenlik görevi— bile yalnızca epizodik bir rol oynadığı bir yaşam.

Dolayısıyla, kapitalizm açısından ileri ülkelerin kentsoylu yazını için uzun zaman önce önem kazanmış olan bir tipin, kişisel servet sahibi bir yazarın Almanya'daki ilk örneğiydi. (Kierkegaard ve Nietzsche'nin de Schopenhauer'ınkine benzer biçimde, kişisel bir gelirden kaynaklanan bağımsızlığın keyfini yaşamış olmaları anlamlıdır.) Güncel kaygılardan bu maddi kurtuluş, Schopenhauer'ın yalnızca yarı-feodal, devlet tarafından belirlenen yaşam koşullarından (üniversite kariyeri vb.) değil aynı zamanda onlarla bağlantılı entelektüel hareketlerden de bağımsızlığının temelini sağladı. Dolayısıyla tüm sorunlar karşısında özveride bulunmaksızın, dik başlı bir kişisel konum alması olasıydı. Bu açıdan Almanya'nın daha ilerideki "asi" kentsoylu entelektüellerinin modeli haline geldi. Nietzsche onunla ilgili olarak şunları söyler: "*Öğrettiği* şey gerçekleşti/*yaşadığı* şey kalacak/Yalnızca bir bak ona/Hiç kimsenin kölesi değildi!"

Doğal olarak bu bağımsızlık bir yanılsamaydı; kişisel servet kentsoyluluğunun tipik bir yanılsaması. Kentsoylu eğitim almış, fazlasıyla pratik bir insan olarak Schopenhauer entelektüel varlığının, uğruna yaşamı boyunca ailesiyle, servetinin yöneticileriyle vb. sert ve kurnaz bir savaşı sürdürdüğü yatırımlarının istikrarına ve artışına bağlı olduğunu pekâlâ biliyordu. Kişilik ve tavrının bu "pratik" özellikleri açısından örneğin, Aydınlanmanın önemli figürleriyle (örn. Voltaire) belli bir benzerlik sergiler. Bunu kısaca incelemeliyiz çünkü —görecek olduğumuz gibi— entelektüel konulara da yayılmıştır ve Schopenhauer'ın düşünce biçiminin bir özelliğidir. Voltaire de tam bir bağımsızlık elde etmek için durmaksızın savaşmıştı ama onun çabası feodal himaye ve saray

himayesinden bağımsızlık içindi. Ancak, bunu yalnızca kendi verimli çalışması adına değil bağımsız bir entelektüel güç olarak önemli her konuda (Calas davası, vb.) feodal mutlakıyetçilik karşısında direnebilmek için de yaptı. Schopenhauer'da toplumsal yaşamla böyle bir ilişkinin en ufak bir izini bile görmeyiz. Schopenhauer'ınki, toplumsal yaşamdan tamamen çekilmek ve kendisini var olan tüm yükümlülüklerden kurtarmak için onu kullanan inatçı, tamamen egoist bir eksantriğin bağımsızlığıydı. Dolayısıyla Schopenhauer'ın bağımsızlık çabası, Diderot ya da Lessing'in entelektüel bağımsızlıkları ve toplumsal ilerlemeye hizmet etme özgürlükleri için çağdaşları olan gericilerle sürdürdükleri kahramanca savaş bir yana, Voltaire'inkiyle yalnızca biçimsel bir benzerlik gösterir ve özünde onunla ortak hiçbir şeyi barındırmaz.

Bu yaşamöyküsel özellikleri kısaca belirtmemiz gerekir çünkü bizi hızla Schopenhauer'ın özel türden kentsoylu yaşamının merkezine götürürler. Schopenhauer bağımsızlıktan ne anladığını açık olarak ifade etti: Hegel'in devleti, insanların onun hizmetinde tüketilmesine yol açan en kötü filistincilik olarak görmesinden küçümser bir biçimde söz ederken "Benim düsturum her zaman 'Roma İmparatorluğu için kaygılanmam gerekmediğinden Tanrıya şükrediyorum' olmuştur" dedi. "Bu görüşe göre memur ve insan aynı şeylerdi. Bu, düpedüz kültürsüzlüğün yüceltilmesiydi."[114]

Kuşkusuz, Schopenhauer'ın küçümser tavırlı eleştirisi Hegelci sağ ve etik felsefenin gerçekten zayıf olan yönlerini yakalamıştı. Hegel'in *citoyen* (vatandaş —*çev.*) ilerici ideali, acınası durumdaki Alman gerçekliğinde dışa vurulacak ve sisteminin oluşum biçimi nedeniyle bu cisimlendirme çağdaş Prusya toplumunun acınası durumuna belirgin bir uyum anlamına gelecekti. Bu nedenle, devlet vatandaşlığıyla devlet memurluğunun bu şekilde eş tutulması Engels'e göre Goethe ve Hegel de dahil olmak üzere en büyük

[114]Schopenhauer: *Toplu Eserler*, Reclam, Leipzig, IV. Cilt, s.173.

Almanların bile kaçmayı başaramadığı o duyarsızlığı ifade ediyordu.

Dolayısıyla, Schopenhauerci Hegel eleştirisi bu noktaya dek hedefini bulmuştur. Ama ya yazarının bağımsızlığı — güya, filistinciliğin üstüne çıkan durumu? Bu arada, Schopenhauer'ın politik amentüsüne dahil ettiği *Faust* alıntısının Goethe'nin özgün bağlamında tam da küçük-kentsoyluluğun özelliği olan bir ifade olarak ortaya çıktığını söylemeden geçemeyeceğiz. Bundan daha da önemli olan şey Schopenhauer'ın politikadan geri durmasının, devlet düzeneğinin özel yatırımcıların servet ve gelirlerini olası bir saldırı karşısında otomatik olarak güvenceye aldığı normal zamanlardaki davranış biçimi olmasıdır. Ama servetlerin bu şekilde otomatik olarak korunmasının tehlikeye girdiği ya da —o sırada Almanya'da olduğu gibi— en azından öyle göründüğü zamanlar olmuştu — ve Schopenhauer 1848'de bunu yaşamıştı. Böyle zamanlarda Schopenhauer'ın soğuk "bağımsızlığı" yok oldu ve felsefecimiz, ateş etmekte olduğu isyancıları daha iyi görebilmesi için opera dürbününü Prusyalı bir subaya vermek için bekleyemedi. "1848 ve 1849'da Almanya'da yasa ve düzeni kurmak ve korumak uğruna isyan ve ayaklanmalarda gazi olan Prusyalı askerleri ve aynı zamanda bu çarpışmalarda ölenlerin hayattaki akrabalarını desteklemek için Berlin'de kurulan fonu"[115] evrensel mirasçısı kılan bir vasiyet yazması yaşamının bu en büyük paniğinin anılarıyla bağlantılı olsa gerek. Gençliğinden beri Schopenhauer'ın büyük bir hayranı olan Thomas Mann, alıntılamış olduğumuz düsturu "gerçek bir filistincilik ve tembellik, Schopenhauer gibi entelektüel bir güreşçi tarafından benimsenmesi anlaşılmaz olan bir slogan" olarak adlandırır.[116]

Thomas Mann bu konuda hatalıydı. Schopenhauer söz konusu olduğunda bu tutum kendisini grotesk ve kaba bir biçimde ifade

[115] Aynı yayın, VI. cilt s. 213.
[116] Thomas Mann: *Schopenhauer.*

eder ama sosyal özünde kentsoylu entelektüelliğin tipik bir özelliğiydi; aslında, kapitalizm geliştikçe giderek daha tipik hale geldiğini söyleyebiliriz. Thomas Mann —ideolojik olarak Schopenhauer'den belirgin biçimde etkilenmiş olan yaşlı Richard Wagner'den söz ederken— bu tutumu *machtgeschützte Innerlichkeit* ("güç tarafından korunan pasif bir içsel durum") olarak adlandırır.[117] Bu, kentsoyluluğun tırmanış döneminin ekonomik, politik ve kültürel bireyciliğinin tersine yeni, çökmüş kentsoylu bireycilik biçimini doğru olarak niteler. Kentsoylu toplumun o sıradaki yapısına uygun olarak ilk biçim, yalnızca kişisel doğası sayesinde, kentsoylu sınıfın toplumsal amaç ve hedeflerini geliştirmesi beklenen bir kişisel etkinlik felsefesiydi. Adam Smith ve Ricardo'nun ekonomik kuramları yoluyla Machiavelli ve Rabelais'den Hegel'in *Aklın Kurnazlığı*'na dek kentsoylu entelektüel ürünler, tarihsel olarak belirlenmiş çeşitli biçimlerde bu türden bir bireyciliği ifade eder. Schopenhauer'den önce bireyciliğin kendi başına mutlak bir amaca şişirilmesi söz konusu olmamıştı. Bu noktada bireyin etkinliği, tamamen içe dönerek ve kişinin kendi özel nitelik ve isteklerini mutlak değerler olarak işleyerek toplumsal temelinden soyutlanır. En sert biçimiyle Schopenhauer'da görülen bu kendine-yeterlilik yalnızca iniş dönemindeki kentsoylu bireyin hayalinde varlığını sürdürür. Sözde kendine-yeterli bireyciliğin abartılarak kendi başına bir amaç haline getirilmesi bir toplumsal taahhüdü ortadan kaldırmak bir yana değiştiremez bile. Ayrıca, 1848'de Schopenhauer'ın yaşadığı gibi kritik bir durumda kişinin bu soğuk kendine-yeterliliğinin normal kapitalist benciliğinin ileri bir versiyonu olduğunu görürüz. Her kapitalist, özel servete sahip her insan Schopenhauer gibi davranırdı — tek fark, kişinin kendi kapitalini bu şekilde aksiyomatik biçimde korumasına incelikle oluşturulmuş felsefi bir sistem eklenmemiş olmasıdır.

[117] Aynı yayın.

Bu, asla —toplumsal açıdan bakıldığı zaman da— böyle bir sistemin önemsiz olduğunu söylemek anlamına gelmez; tam tersine. Kentsoyluluğun çöküş eğilimleri ne kadar ileri giderse feodalizmin kalıntılarıyla o kadar az savaşır ve gerici güçlerle ittifakı ne kadar güçlenirse Schopenhauer gibi düşünürlerin kentsoylu çöküşü işlemesi konusundaki önemleri o kadar büyük olur; kentsoyluluğun bu türden düşünürlerle tek ortak noktası daha önce sözü edilen Varlık olsa bile ve hatta durum tam da bu olduğunda; kentsoylu entelektüeller —bu yaşam temelinin sağladığı ideolojik alan içinde— statükoyu fazlasıyla eleştirel bir ışık altında görürler. Çünkü kaçınılmaz olarak çöküş eğilimleri kentsoylu hizmetlilerin kendi toplumsal sistemlerine duydukları inancın ve hatta çok sayıda gerçek sınıf üyesinin inancının sarsılmaya başlamasını gerekli kılar. Felsefe şimdi (yazın vb. birlikte) sonuç olarak ortaya çıkan boşlukları doldurma ve aslında yeni yeni görünür hale gelen uçurumları ideolojik olarak birleştirme şeklindeki nesnel anlamda sosyal sınıf görevini üstlenecektir. Bu, Marx'ın kapitalizmin savunubilgileri olarak adlandırmaktan hoşlandığı yazılar yığınının görevidir.[118] Kuşkusuz daha önce başlamış olmalarına rağmen genelde bu eğilimler Almanya'da 1848 devriminin bastırılmasından sonra egemen hale geldi. Bu eğilimlerin temel özellikleri, kapitalizmde çelişkili, kötü ve korkunç olan her şeyin yalnızca bir yanılsama ya da geçici, giderilebilir yüzeysel bir hata olduğunu "kanıtlayarak" kapitalist sistemin giderek artan biçimde göze çarpan çelişkilerini entelektüel olarak giderme girişimlerinde ifade bulur.

Schopenhauer'm özgünlüğü, bu sıradan savunubilgileri biçimlerinin bırakınız kentsoylu düşüncede önde gelen bir eğilim olmayı henüz tam olarak gelişmemiş olduğu bir sırada kapitalist savunubilgilerinin daha sonraki, daha üst düzey versiyonunu zaten bulmuş olmasıdır: *dolaylı savunubilgileri.*

[118]Marx: *Kapital*, I. Cilt.

Özünü, kısa ve net olarak nasıl formüle ederiz? Doğrudan savunubilgileri kapitalist sistemdeki çelişkileri gözden kaçırmak, onları safsatayla çürütmek, onlardan kurtulmak için çaba gösterirken dolaylı savunubilgileri —bir yandan bu çelişkilere kapitalizmi doğrulamaya yardımcı olan bir yorum katarken— onların varlığını ve olgular olarak çürütülemezliğini kabul ederek tam da bu çelişkilerden yola çıkar. Doğrudan savunubilgileri kapitalizmi düzenlerin en iyisi, insan evriminde son, üstün bir zirve olarak betimlemeye çalışırken dolaylı savunubilgileri kötü yanları, kapitalizmin canavarlıklarını kabaca ayrıntılandırdı ama onları kapitalizmin değil tüm insan yaşamının, genel olarak var oluşun nitelikleri olarak açıkladı. Zorunlu olarak bunu, söz konusu canavarlıklara karşı bir savaşımın daha başından yenilgiye mahkum olmakla kalmayıp bir saçmalık, yani temelde insani olan şeyin öz-yıkımı anlamına gelmesi izler.

Bu, bizi Schopenhauer'm felsefesinin merkezine, onun kötümserliğine götürür. Schopenhauer'ın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının önde gelen düşünürü haline gelmesinin doğrudan nedeni bu kötümserlikti. Onun sayesinde yeni tür savunubilgilerini kurdu. Kuşkusuz, temelleri atmaktan fazla bir şey yapmadı. Daha ileride ve özellikle de Nietzsche'yi ele alırken Schopenhauerci dolaylı savunubilgileri biçiminin bu felsefi türün yalnızca başlangıç evresini temsil ettiğini göreceğiz. Bunun baş nedeni sonucunun —(anlamsız görülerek) tüm sosyal etkinliklerden ve toplumu değiştirmeye yönelik her türden çabadan sakınma— yalnızca emperyalizm öncesi kentsoyluluğun gereksinimlerini yanıtlamaya yeterli olmasıydı; evrensel ekonomik patlama nedeniyle politik etkinliğin bu şekilde reddedilmesinin sınıf mücadelelerinin durumuna ve yönetici sınıfın gereksinimlerine uyduğu bir dönemde yeterli olmasıydı. Bu eğilimin tümüyle yok olmaktan uzak olmasına rağmen gerici felsefenin emperyalist dönemde başlatmış olduğu toplumsal görev daha da ileri gitmişti; şimdi görev, emperyalizm için etkin desteği harekete geçirmekti. Daha olgun bir

evrede bir dolaylı savunubilgici olarak, yöntembilimsel anlamda öğrencisi ve devamı olarak kalmasına rağmen Nietzsche bu konuda Schopenhauer'ı geçti.

Bu durumda, kötümserlik esas olarak tüm politik etkinliğin saçmalığının felsefi bir mantıksal temeli anlamına gelir. Dolaylı savunubilgilerindeki bu evresinin toplumsal işlevi buydu. Bu sonuca varmak için gerekli olan en önemli şey toplumu ve tarihi felsefi olarak değersiz kılmaktır. Doğada bir evrim varsa ve bu evrim insanda ve onun kültüründe (dolayısıyla toplumda) zirveye varıyorsa kaçınılmaz olarak bunu, en bireysel eylemin ve en bireysel tutumun anlamının bile insan ırkının bu evrimiyle bir biçimde bağlantılı olması zorunluluğu izleyecektir. Bu bağlantı ideolojik olarak ne kadar çarpıtılmış ve tamamen ideolojik olan etkinliklere (düşünce, sanat) ne kadar yoğunlaşmış olursa olsun anlamlı etkinlik yine de insanın toplumsal ve tarihsel yaşamıyla ayrılmaz biçimde (ve ikincisi aracılığıyla bir tür ilerleme kavramıyla) bağlantılı olacaktır. Bu bağlantılar örneğin, Schiller'in sanat felsefesinde görülebilir ve Schopenhauer'ın estetik ve felsefi tutuma yüksek değer biçmesinin Schiller ve Goethe'ninkine ne kadar zıt olduğunu göreceğiz.

Dolayısıyla, eğer eylem değersizleştirilirse tüm tarihsel geçerliliğin (ve onunla birlikte tüm ilerleme ve evrimin) bir yanılsama ve aldatmaya indirgendiği bir dünya görüşünün doğması kaçınılmazdır; bu dünya görüşünde toplum, özle çatışan ve ona anlam vermek yerine ona ilişkin bilgiyi bulanıklaştıran bir yüzeysellik olarak tanımlanır — sanrı anlamında bir yamlsama. Ancak yeni usdışıcılık bu yıkımı gerçekleştirebildiği zaman onun kötümserliği etkili olacak ve Schopenhauer'ın felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerçekten başardığı toplumsal görevi kentsoyluluk adına başaracaktır.

Ama Schopenhauerci kötümserliğin işlevini henüz tam olarak belirlemedik. Genel olarak kötümserlik ve iyimserlik geleneksel felsefi terminolojideki en belirsiz ifadeler arasında yer alır ve

(Schopenhauer örneğinde olduğu gibi ona eşlik edebilen kozmik gizemlileştirme ne kadar güçlü olursa olsun) *belli* bir gelişimin onaylanması ya da reddedilmesinin ardındaki sınıf alt yapısı keşfedilmeden bunların somut bir biçimde çözümlenmesi mümkün değildir. Bu türden bir somutlaştırma olmadığında, iyimserlik gerçekleri süslemekle ve kötümserlik de —Schopenhauer'den sonra kentsoylu tarihsel açıklamalarda sık sık olduğu gibi— gerçekliğin karanlık yanlarının hiçbir şeyden çekinmeden açığa çıkarılmasıyla eş tutulacaktır. Örneğin, Fransız ekonomi tarihçisi Charles Gide, bakış açısında kötümserliğin izi bile olmamasına rağmen yalnızca kapitalizmi olumsuz yönleriyle birlikte özgürce araştırdığı için kentsoylu politik ekonominin klasik yazarı Ricardo'yu kötümser olarak tanımlar. Ya da yine, bizzat Schopenhauer sosyal evrime bakışı açısından Voltaire'in kesinlikle kötümser olmamasına rağmen Leibniz'in pembe gözlüklü "olası dünyaların en iyisi" kavramıyla alay ettiği için onu müttefik kabul eder.

Schopenhauerci kötümserliğin restorasyon döneminin ideolojik bir yansıması olduğu açıktır. Fransız Devrimi, Napoleon dönemi ve kurtuluş savaşları geçmişte kalmış ve onlarca yıl boyunca tüm batı dünyası sürekli ayaklanmalarda can çekişmiş ama sonunda her şey eskisi gibi kalmıştı; en azından işlerin doğrudan görünen yüzünde. Bu büyük olaylar sırasında ve sonrasında Alman kentsoyluluğu tıpkı eskiden olduğu gibi sınıf bilincinden yoksun biçimde yaşamıştır. Bu toplumsal sefaletten zorla çıkarılma dışında insan evrimine ilişkin bir perspektiften yoksun olan biri tüm tarihsel çabaların verimsiz olduğuna kolayca inanabilirdi; özellikle de soruna kentsoylu bireyin bakış açısından yaklaşır ve "tüm bunlar benim kişisel yaşamımı nasıl etkiler?" sorusunu püf noktası haline getirirse. Ayrıca, Fransız Devrimi sırasında uluslararası bakış Alman *Sefaletinin* çok ötesine işaret eden bir perspektif sağlayabiliyorken şimdi insan yaşamının tarihsel bir değişiminin boşunalığı evrensel bir yazgı olarak sunuluyordu. Böylece, Herder

ve Forster, Hölderlin ve Hegel Almanya'yı —olasılıkla kınayıcı ama perspektifler sağlayan biçimde— değerlendirmek için uluslararası görüşten bir kılavuz elde etmeyi başarırken Schopenhauer'ın kozmopolit alanı Almanya'nın kötü durumunun felsefi anlamda genelleştirilmesine yol açtı; bunun kozmik alana izdüşümü kötümserliğinin önemli, temel bir kesimiydi. (Schopenhauer'da Alman klasisizminin dünya vatandaşlarının tersine, inişteki evrendeşciliğin ilk öncüsünü görmek tarih hatası değildir.)

Kişisel sınıf köklerini belirlemiş olduğumuz kötümserliğin bir diğer parçası kentsoylu-bireyci benciliktir. Benciliğin önemli bir rol oynamadığı kentsoylu bir ideoloji olamayacağı açık ve herkes tarafından bilinen bir şeydir. Ancak, kentsoyluluk devrimci bir sınıf olarak feodalizmle ve mutlak monarşiyle savaştığı sürece bu bencilik her zaman, sınıfın toplumu düzeltme ilerici amaçlarıyla sorunlu da olsa yakın bir birliktelik içinde ortaya çıktı. Tüm kentsoylu ideologlar —kentsoylu toplumun tarihsel olarak geçici özelliğini anlama yetersizlikleriyle— genel bir antropolojik nitelik olarak gördükleri bu benciliği toplumsal yaşamla ve bütün olarak toplumun ilerlemesiyle nasıl uzlaştıracakları sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Mandeville'in ironik toplum eleştirisinden Adam Smith'in ekonomi ve etiğinin ikiliğine, Aydınlanmamn "ussal benciliğine", Kant'ın *ungesellige Geselligkeit*'ına ("Sosyal Olmayan Sosyallik") ve Hegel'in *Aklın Kurnazlığı*'na dek ortaya çıkmakta olan çeşitli görüşlerin kaba bir taslağını vermeyi bile üstlenemeyiz.

Kuşkusuz, 1688 Şanlı Devriminden sonra İngiltere'de belli bir değişiklik meydana gelmeye başlamıştı: bu dönemin kuramcıları kentsoylu toplumun efendisi, muzaffer kentsoylular için bir etik yasası hazırlamaya ve istikrarlı olmaları nedeniyle kentsoylu yaşam biçimlerini yüceltmeye başlamışlardı bile. "Şanlı Devrimin" özelliği nedeniyle bu, feodalizmin kalıntılarıyla bir uzlaşma olduğundan şimdi, daha önceleri devrimci olan itkinin güç kaybetmesi ve vurgunun, eylemin toplumsal doğasından alınıp

kentsoylu bireyin özel bir kişi olarak kendine-yeterliliğine kaydırılmaya başlanması oranında acımasız bir toplum eleştirisi ortaya çıkmıştı.

Bunun Schopenhauer'a görüşleri için belli bahaneler sağlamış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Restorasyon döneminin —hepsi de Aydınlanmanın tamamına sert bir biçimde karşı olan— Romantik düşünürlerinin tersine onun Aydınlanmacı akıllarıyla genel duygudaşlığı felsefe tarihi bağlamında dikkat çekici olup, onun felsefesinin tümüyle kentsoylu doğasının kanıtıdır. Görünürde bu çizgi Goethe ve Hegel'de Aydınlanma eğilimlerinin bir devamını, diyalektik bir açılımını sağlayan Alman klasisizmiyle paralel ilerler. Ama bu yalnızca görünürde böyledir. Çünkü, Schopenhauer Aydınlanmanın ileriye dönük eğilimlerini beslemeyi yani, feodalizmin kalıntılarını yok etme şeklindeki Aydınlanma mücadelesini devrim sonrası dönemin yeni koşulları altında tamamlamayı istemedi. Onun yerine kentsoylu bireyin kendine-yeterliliğinin aşırı köktenci felsefi formülasyonu için Aydınlanma düşünürlerinden destek aradı. Dolayısıyla, belli Aydınlanma eğilimleriyle uzlaşır göründüğünde ve Romantik düşünürlerin tersine övmek için Aydınlanmanın temsilcilerini seçtiğinde bu, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sindeki daha önce sözü edilmiş eğilimler de dahil olmak üzere Aydınlanma eğilimlerinin gerici bir çarpıtılması anlamına gelir. Daha ileride, aynı çarpıtmayı La Rochefoucauld ve hatta Voltaire gibi Fransız ahlâkçılarıyla duygudaşlığında Nietzsche'de de göreceğiz; çok daha ileri bir gerici aşamada da olsa Aydınlanma düşünürlerinin gerçek eğilimlerinin benzer biçimde tahrifini ifade eden bir çarpıtmadır bu.

Kuşkusuz, kentsoylu benciliği sosyal olarak değil ama ahlâki olarak olumsuz ve dolayısıyla da sosyo-etik anlamda değiştirilmesi gerekmeyen bir eğilim ve özellik olarak gösterir — ve Schopenhauer'ın dolaylı savunubilgilerinin bir diğer ifadesi de budur. Schopenhauer'da normal kentsoylu bencilik "insanın" değiştirile-

mez, kozmik bir niteliğidir; dahası, her varlığın değiştirilemez, kozmik niteliği. Schopenhauer, temelleriyle daha ileride kuramsal açıdan ilgileneceğimiz, epistemolojisi ve dünya görüşünden kapitalist türü acımasız benciliğin kozmik gerekliliğini türetti:

Bu nedenle her insan her şeyi kendisi için ister, her şeye sahip olmak ya da en azından denetlemek ister ve direnç gösteren her şeyi yok etmek isteyecektir. Buna ek olarak, anlayışlı varlıklar söz konusu olduğunda birey anlayışlı öznenin aktarıcısı ve anlayışlı özne de dünyanın aktarıcısıdır; yani kendi dışındaki tüm doğa ve dolayısıyla da tüm diğer bireyler yalnızca düşüncesinde vardır ve o her zaman bunun yalnızca kendi düşüncesi olarak bilincindedir, bu nedenle yalnızca dolaylı ve kendi özünden ve varlığından bağımsız bir şey olarak; dünya, zorunlu olarak ondan ve bilincinden kaçtığından yani, var olması ya da olmaması bir fark yaratmadığından... her zaman, her yerde gerçeğe sadık olan doğa basit ve dolambaçsız bir kesinlikle ona bu bilgiyi ham ve tüm düşüncelerden bağımsız haliyle sunar. Belirtmiş olduğumuz iki zorunlu koşul sınırsız dünyada tamamen ortadan kaybolmasına ve sıfıra indirgenmesine rağmen neden her bireyin yine de kendisini dünyanın merkezi kıldığını ve kendi varlık ve iyiliğini herkesinkinden önemli gördüğünü; doğal açıdan bakıldığında aslında diğer her şeyi bunlara kurban etmeyi ve okyanusta bir damla olan kendi benliğini birazcık daha koruyabilmek için dünyayı yıkmayı neden istediğini açıklayacaktır. Bu düşünüş doğada bulunan her şey için gerekli olan *benciliktir.*[119]

Şimdi sanki Schopenhauerci ahlâk bu bencilliğin üstüne çıkıyor ve onu reddediyormuş gibi görünür. Ama terk edilmiş olan geleneksel, kozmik olarak şişirilmiş kentsoylu bencilik Schopenhauer'da toplumdan ruhsal olarak kopmuş bireyde tekrar kurulur ve hatta bu kopuşun daha da yükselmesine işaret eder. Schopenhauer'ın örnek alınacak tek ahlâki tutum olarak benciliğin de üstüne çıkmasında estetik hazdan aziz sofuluğuna dek bireyin kendine yeterliliği giderek daha fazla onaylanır. Kuşkusuz bu "yüceltilmiş" benciliğin, normal benciliğin tam tersine, yanılsamadan ve geleneksel benciliğin başarısız olduğu "maya örtüsünden" (yani, toplum yaşamı)

[119]Schopenhauer: anılan eser, I. Cilt, s. 429.

bir uzaklaşma olarak görünmesi amaçlanıyordu. Bireyleşimin yalnızca bir yanılsama, bütün olarak yaşamın birliğini gizleyen bir yanılsama olduğu içgörüsünden doğan, yaratılmış her şeyle duygudaşlık kurabilen bir şey olarak sunuldu.

Schopenhauer'ın iki bencilik arasmda çizdiği bu zıtlık onun dolaylı savunubilgilerinin en incelikli özelliklerinden biridir. Öncelikle, avamların dünya görüngülerine körü körüne bağlılıklarının tam aksine bu tutuma aristokrat anlayış onayı yükler. İkinci olarak bu, normal benciliğin üstüne yükseltilme "ulvi," mistik-kozmik genellemesi nedeniyle hiçbir yükümlülük getirmez: toplumsal yükümlülüklere kulak asmaz ve yeri geldiğinde topluma karşı en büyük suçlarla uzlaştırılabilecek boş, duygusal kışkırtmaları, aşırı duygusallıkları bu yükümlülüklerin yerine koyar. Eşsiz Sovyet filmi *Çapayev*'de hayvansı acımasızlığa sahip karşı devrimci General, Schopenhauerci ahlâkın tüm "ulvi" emirlerini yerine getirerek elinde bir kanarya tutar —gerçek Schopenhauer ruhuyla— kendini onunla kozmik olarak birleşmiş hisseder ve boş zamanında Beethoven sonatları çalar. Schopenhauer'ın daha önce tartışmış olduğumuz kendi tutumu da bu kategoriye girer.

Kuşkusuz, felsefecimiz bu konuda yöneltilebilecek herhangi bir suçlama olasılığı karşısında kendisini önceden aklar. Bizzat kendisinin ileri sürdüğü ve felsefi olarak tartıştığı ahlâkın kendisine hiçbir yükümlülük getirmediğini belirtmesiyle bir kez daha çok çağdaş bir ahlâk reformcusudur. "Genelde bir ahlâkçıdan kendisinin sahip olmadığı bir erdemi emretmemesini istemek tuhaftır."[120] Bu, gerilemekte olan kentsoylu entelektüellere maksimum ruhsal ve ahlâki kolaylığı sağlar: elinin altında onu tüm toplumsal görevlerden kurtaran ve onu kör, anlayışsız ayak takımının üstünde ulvi bir yüksekliğe çıkaran bir ahlâk vardır ama aynı zamanda kurucusunun (güç ya da yalnızca uygunsuz olduğu

[120]Aynı yayın s. 492.

durumlarda) entelektüelleri ona uymaktan muaf tuttuğu bir ahlâk. Schopenhauer, tüm yaşam biçimini aklında bu konforla düzenledi — ve bu konuda oldukça tutarlıydı.

Şimdi elimizde çöküş döneminde kentsoylu ahlâkın uzun süre etkin olan bir modeli, önemli bir örneği var. Schopenhauer'ın bu ikici ve istemkâr olmayan biçimde başlattığı şeyi, başta Nietzsche olmak üzere tüm halefleri etik sayesinde insanların tüm kötü, antisosyal ve anti-insani içgüdülerini serbest bırakma, onlara ahlâki bir onay sağlama ve onların her zaman emir olmasa da en azından "insanın" yani, emperyalist dönemin kentsoylu vatandaş ve entelektüellerinin "belirlenmiş" yazgısı olduğunu beyan etme amacıyla devam ettirdiler.

Bu noktada Schopenhauer'le restorasyon döneminin usdışıcı felsefesi arasındaki benzerlik ve fark oldukça açık olarak görünür. Her ikisi de yandaşlarını sosyal dirençsizliğe eğitmeye çalıştı. Ancak, ikincisi toplumun "organik büyümesini" Tanrının isteği olarak yücelterek —yani feodal-mutlakıyetçi düzenin onaylanması— tüm ilerici ayaklanmaları inorganik, "uydurulmuş" ve şeytani olarak damgaladı. Öte yandan, Schopenhauer tarih ve toplum usdışıcılığını saf, çıplak bir saçmalık olarak ve toplum hayatına karışma ya da onu değiştirme çabasını da dünyanın özüyle ilgili bir içgörü yetersizliği, neredeyse bir suç eylemi olarak sunar. Dolayısıyla Schopenhauer yerleşik düzeni, feodal ya da yarı feodal usdışıcılığın restorasyonu savunduğu kadar savundu ama tamamen zıt, kentsoylu dolaylı savunubilgileri yöntemiyle. Restorasyon ideologları yaşadıkları dönemin somut feodal mutlakıyetçi sosyal düzenini savunurken Schopenhauer'ın felsefesi, kentsoylu özel mülkiyeti etkin biçimde savunabilecek güce sahip, var olan *herhangi* bir düzen için ideolojik korumaydı.

Böylece Schopenhauer'ın kentsoylu doğası egemen sistemin politik özelliğinin —özel mülkiyetin korunması şartıyla— onun için önemli olmamasında ifade bulur. Ana çalışması *Parerga and*

Paralipomena'ya (Kalıntılar ile Kırıntılar —*çev.*) yazdığı açıklamalarda bu bakış açısını tüm çalışmada olduğundan daha net olarak dile getirir.

Her zaman ve her yerde hükümetler, yasalar ve kamu kurumlarıyla ilgili çok fazla hoşnutsuzluk olmuştur; ama bunun nedeni çoğunlukla onları insan yaşamından ayrılmaz olan ıstırapla yüklemeye hazır oluşumuzdur; çünkü, mitolojik anlatımla bu ıstırap Adem'in yanı sıra onun tüm soyuna yönelik lanettir. Buna rağmen, söz konusu yanlış izlenim hiçbir zaman *Jetztzeit* ("şimdiki zaman" hareketi) demagoglarınınki kadar büyük bir ikiyüzlülük ve küstahlıkla desteklenmemişti. Çünkü bunlar Hıristiyanlık düşmanları olarak iyimserdirler: dünya onların "kendinde amaçlarıdır" ve kendinde, yani doğası gereği, mükemmel bir biçimde düzenlendiğinden tam bir mutluluk limanıdır. Bu demagoglar, söz konusu görüşe karşı çıkan büyük dünya düşmanlarını tamamen hükümetlere yüklerler: hükümetler olması gerektiği gibi davransa bir dünya cennetimiz olacağını ileri sürerler. Yani herkes kendi karnını doyurabilecek, çoğalabilecek ve kan, ter dökmeden son nefesini verebilecek: çünkü bu, onların "kendinde amaçlarının" ve süslü sloganlarla yorulmak bilmeden iddia ettikleri "insanın sonsuz ilerlemesi" hedefinin bir diğer ifadesidir.[121]

Schopenhauer'ın kötümserliğinin toplumsal önem ve işlevinin nerede yattığı ve ana çalışmasında *iyimserliği* neden entelektüel ve ahlâki açıdan kötücül olarak damgaladığı bu açıklamalardan anlaşılır. Çalışmasında şunları yazar: "Sırası gelmişken, *iyimserliği* —kalın kafalarında sözcüklerden başka hiçbir şey olmayan insanların düşüncesiz gevezelikleri olarak değilse de— yalnızca saçma değil aynı zamanda düpedüz *insafsız* bir düşünce biçimi, insanoğlunun tarifsiz kederleriyle acı bir alay olarak gördüğümü belirtmeden edemeyeceğim."[122]

Schopenhauer ve usdışıcı restorasyon felsefesi arasındaki tanımlamış olduğumuz benzerlik ve (sınıfa dayalı) fark en net

[121] Aynı yayın, V. Cilt, s. 266. Ayrıca the passage on 'Corrupt Factory Workers' and Young Hegelians, II. Cilt, s. 544'e de bakınız.

[122] Aynı yayın, I. Cilt, s. 422.

olarak her birinin din sorunu karşısında benimsedikleri tutumda ifade bulur. Schelling'i ele alırken bu sorunu incelemiştik. Görmüş olduğumuz gibi, Almanya'da genel felsefi mücadele materyalist ateizmle din arasında değildi; dini öğeleri felsefi dünya resminden çıkartmaya yönelik fazlasıyla sarsak ve kararsız eğilim, tümtanrıcılık sorunu üzerinde yoğunlaşmıştı. Bir yandan, idealist temeli nedeniyle bunun dini bakış açısını gerçek anlamda yenebilmesi olası değildir. Öte yandan, dünyayı kendi öncülleriyle açıklama eğilimi —yine belirtmiş olduğumuz gibi— felsefi tepki direnci uyandırdı ve tekrar tekrar ateizm olmakla suçlandı. Yine daha önce belirtildiği gibi Feuerbach'ın klasik Alman felsefesinin dinsel-tektanrıcı kısıtlılığını ateist bir materyalizm bakış açısından soruşturarak tümtanrıcılığın (panteizm) bir sol eleştirisiyle öne çıkması Hegelciliğin çözülüşüne dek söz konusu olmadı.

Schopenhauer bütün olarak tümtanrıcılığın yetersizlik ve tutarsızlığını çok net olarak gördü. "Temelde tümtanrıcıhğa tek itirazım bize hiçbir şey söylememesidir. Dünyayı Tanrı olarak adlandırmak onu açıklamak değil yalnızca 'dünya' sözcüğü için gereksiz bir eşanlamlı kullanarak dili zenginleştirmektir. 'Dünya Tanrıdır' ya da 'dünya dünyadır' demek aynı şeylerdir." Ama madalyonun öbür yüzünü, tümtanrıcılığın tektanrıcı dinle bağlantısını da gördü. Bu bağlamda, yukarıda anlatılanlara eklenecek sözleri şunlardı: "Çünkü ne ölçüde Tanrıdan yola çıkar böylelikle de Tanrıyı mutlak sayar ve onunla yakınlığın keyfini çıkarırsak o ölçüde sonunda onu dünyayla özdeşleştirme noktasına ulaşabiliriz — Tanrıyı saygın bir biçimde kovmak için gerçekten yaptığımız gibi."[123]

Görünüşe göre Schopenhauer bu noktada Feuerbach'ın Spinoza ve klasik Alman felsefesi eleştirisine yaklaşır; ama yalnızca görünüşe göre. Çünkü klasik Alman felsefesinde, özellikle de Spinoza'da tümtanrıcıhk, temel ilkesi açısından gerçekten de yalnızca "kibar bir ateizm"di. Evet, Schopenhauer de ateizme bağlılığını

[123] Aynı yayın, V. Cilt, s. 112.

belirtmiş ama buna da kendine özgü bir vurgu katmıştı. Onun ateizmi on yedi ve on sekizinci yüzyılın büyük materyalistleri için olduğu gibi din ve dini yaşamın yıkımı anlamını taşımıyor ve ilerici idealist tümtanrıcılarda olduğu gibi bu doğrultuda bilinçdışı bir çaba bile göstermiyordu. Tam tersine, dinin bir yerine geçeni olarak hizmet etme, sosyal evrimin ve doğa biliminde ilerlemenin bir sonucu olarak eski dini inançlarını yitirmiş olanlar için yeni —ateist— bir din yaratılması anlamını taşıyordu.

Bu nedenle Schopenhauer'ın ateizmi yalnızca materyalizmle ilgisiz olmakla kalmadı; tam tersine tözü, materyalizm karşısında en sert bir savaş, henüz başlamakta olan din karşıtı eğilimlerin materyalist ateizmden uzaklaştırılması ve Tanrının olmadığı bir dinsel yaşama, dinsel bir ateizme yöneltilmeleriydi. Schopenhauer bu konuyla ilgili olarak şunları yazdı:

Ama baylar hangi zamanda yaşadığımızı biliyor mu? — Geleceği çok önceden söylenmiş olan bir çağ başlamıştır: Kilise sallanmaktadır, öylesine hızlı sallanmakta ki dengesini bir kez daha bulup bulamayacağı kuşkuludur: çünkü inanç kaybolmuştur... Belli ölçüde ve genişlikte bilginin inançsız kıldığı kişilerin sayısı hızla kabarmıştır. Bu, buldok özellikleri giderek daha fazla yaygınlaşan kaba usçuluğun evrensel büyümesinin delilidir. Elindeki terzi cetveliyle oldukça sakin bir biçimde Hıristiyanlığın, yüzyıllar boyunca üzerinde düşünülen ve tartışılan büyük gizemlerini ölçmeye hazırlanmakta ve kendisini olağanüstü akıllı sanmaktadır. Hepsinden önemlisi, temel Hıristiyan dogması yani, ilk günah öğretisi düz kafalı usçular için güldürücü bir oyuncak haline gelmiştir; bunun nedeni, her insanın yaşamının doğumla başladığından ve dolayısıyla da dünyaya bir suçlu olarak adım atamayacağından daha kesin ve net başka hiçbir şey olmadığını düşünmeleridir. Ne kadar da akıllılar! — Tıpkı bir köyde yoksulluk ve ihmal egemen olduğunda kurtların sinsi sinsi etrafta dolaşmaları gibi her zaman pusuda olan materyalizm bu koşullarda kafasını kaldıracak ve (bazı insanların hümanizm olarak adlandırdıkları) arkadaşı canavarla birlikte kontrolü ele geçirecektir.[124]

Bu cümlelerde olumsuz anlamda dikkat çekici olan şey dini krizi bir gerçek olarak kabul etmeleri ama yine de "kaba usçuluğa" ve

[124] Aynı yayın, III. Cilt, s. 139.

materyalizme saldıran keskin bir polemik içermeleridir. Olumlu anlamda ise, felsefesindeki diğer önemli pasajlarda olduğu gibi Schopenhauer'ın burada da Hıristiyan ilk günah dogmasının yanında yer aldığını belirtmemiz gerek. Dolayısıyla kendi dinsel ateizminin ilkesel olarak yeniliğini ve zamanlı doğasını tekrar tekrar vurgulamak yalnızca onun mantığıdır. Kant öncesi durumu şu şekilde nitelemiştir: "*Kant*'a kadar olan sürede materyalizmle tektanrıcılık arasında gerçek bir ikilem vardı yani, dünyayı kör talihin ya da amaçlara ve kavramlara uygun olarak dışarıdan emretmek suretiyle bir zekânın yaratmış olduğu varsayımları arasında *neque debatur tertium.* Dolayısıyla ateizm ve materyalizm aynı şeylerdi!" Şimdi ise Kant'ın aşağıdaki değişikliği harekete geçirdiğini iddia ediyordu: "Ama önermedeki o ayırıcı ana terimin, materyalizmle tektanrıcılık arasındaki o ikilemin geçerliliği, bize sunulan dünyanın bir kendinde şeyler dünyası olduğu ve dolayısıyla şeylerin deneysel düzenden başka bir düzeni olmadığı varsayımına dayanır... Bu durumda Kant görüngü ve şey arasına koyduğu önemli ayrım sayesinde tektanrıcılığın temelini ortadan kaldırarak oldukça farklı ve daha derin varoluş açıklamalarına uzanan yolu açtı."[125] Böylece Kant bu ikilemden çıkış yolunu yani, ana hedefi materyalizm olan ve kendi savlarını yeniden biçimlendirirken Hıristiyan etiğinden çok şeyi benimseyen Schopenhauer'ın dini ateizmine uzanan yolu açmada bir araçtı.

Buna bakarak Schopenhauer'ın dinsel ateizminin özünün nereye yerleştiği net olarak görülebilir: artık dogmatik dinlere inanamaz durumda olanlar için bir tür dinsel yerinegeçen. Onlara, bir yandan bilimsel gerekliliklere ve diğer yandan "metafizik" gereksinimlere uyan bir dünya görüşü sunar, dinsel ya da yarı-dinsel önyargılara kolay vazgeçilemeyen duygusal bağlılığı barındıran bir dünya görüşüdür bu. Tümtanrıcılık, idealist olarak karmaşık bir biçimde de olsa dünya içkinliği ve —klasik Alman felsefesinde—

[125] Aynı yayın, I. Cilt, s. 650.

evrim kuramıyla nesnel olarak dinsel dünya görüşlerinden uzaklaşırken Schopenhauer'ın açık biçimde ateist felsefesi hiçbir yükümlülük getirmeyen bir dine geri uzanan yolu gösterdi. Schopenhauer bu nedenle Budizm'in ateist özelliğini tekrar tekrar vurgulamıştır;[126] bu nedenle ilk günah sorunu konusunda kendi ateist felsefesinden türeyen ahlâk anlayışının "anlatım olarak yeni ve bilinmedik bir şeyse de özünde otantik Hıristiyan dogmalarıyla tam olarak uyumlu"[127] olduğunu vurgular; bu nedenle Hegel'i "gerçekten kötü bir Hıristiyan"[128] ilan eder. Kentsoylu entelektüellerin büyük bir kesimi için, bu sınıf arasında entelektüel olarak savunulamaz hale gelmiş olan dinin işlevini üstlenen bu dinsel ateizm daha ileride çöküş gelişmelerine de hizmet eden bir model olarak ortaya çıktı.

Kuşkusuz Schopenhauer bu konuda da herhangi bir şeyi tamamlamış değil yalnızca yolu açmıştır. Restorasyon dönemindeki toplumsal başlangıç noktası, —bu çağın dini gibi— onun ateizminin toplumsal edilgenliği, toplumsal eylemden uzaklaşmayı aşılamasını emrederken başta Nietzsche ve onu izleyen faşistler olmak üzere halefleri, bu yola çıkış noktalarını emperyalist dünya savaşları ve iç savaşlar döneminde Kiliselerin tuttuğu yola paralel biçimde emperyalist tepkinin ahlâksal anlamda etkin, militanca desteklenmesi doğrultusunda genişlettiler. (Kapitalist toplumun katmanlara ayrılması ve emperyalist dönemin sınıf mücadeleleri sırasında meydana gelen sert değişimler —doğrudan Schopenhauer'a dönmeye gerek olmadan— bu dönemde dini ateizmin dinginci versiyonları da olabileceği anlamına geliyordu, örneğin Heidegger'in varoluşçuluğu.)

Schopenhauerci ateizm, politik tepki ve pozitif dinlerle onların Kiliseleri arasındaki bu toplumsal işlev benzerliklerinin gücü en

[126] Aynı yayın, III. Cilt, s. 143. O halde Mehring, Schopenhauer'i "özgür düşünür" olarak kabul etmede hatalıydı. Sözü edilen yayın VI. Cilt, s. 166.

[127] Aynı yayın, s. 522.

[128] Aynı yayın, II. Cilt, s. 521.

açık olarak onun din üzerine nutkunda dışa vurulur. Schopenhauer, başta tektanrıcı olanların hoşgörüsüzlüğüne yönelik olmak üzere, dinlerin tarihsel rolünün keskin bir eleştirisiyle başlar. Ama diyalogu şöyle tamamlar:

Philalethes: Dinlerin hükümdarlığı desteklemedeki yararlarını hesaba katarsak kuşkusuz konu farklı bir ışık altında görünür: çünkü kafalar Tanrının inayetiyle taçlandığı sürece sunak ve tahtın açık olarak tanımlanmış bir ilişkisi olacaktır. Buna göre, tahtını ve ailesini seven her akıllı prens halkının karşısında her zaman gerçek bir dindarlık örneği olarak durur; tıpkı Machiavelli'nin bile 18. bölümde prense ısrarla dindarlığı önermesi gibi. Dahası, vahiy dinlerinin felsefeyle ilişkisinin tanrı tarafından atanmış hükümdarların halkın egemenliğiyle ilişkisiyle aynı şey olduğu söylenebilir ve bu nedenle bu eşitliğin iki birincil terimi doğal müttefiklerdi.

Demopheles: Oh, bu tonda konuşma! O zaman tüm yasa ve düzenin, uygarlığın ve insanlığın en büyük düşmanı olan avam yönetimi ve anarşi için fanfar söylüyor olacağını düşün.

Philalethes: Haklısın. Yalnızca safsataydı... Geri alıyorum.[129]

Tüm bunlar Schopenhauerci felsefenin yerine getirdiği toplumsal işlevin net bir taslağını verir. Bu işlev, daha dar anlamda, onun felsefi sorunlarını da belirlemiştir. Yöntembilimsel ve sistematik önemi ancak toplumsal *terminus ad quem*'inin (son bulma noktası —*çev.*) gerçeklikte nasıl oluştuğunu gördüğümüz zaman anlaşılabilir. Çünkü Schopenhauer'ın klasik Alman felsefesi tarihine bakışını ve ondaki yerini, kurmuş olduğu usdışıcılığın gerçek felsefi niteliğini ancak bunu saptayarak tanımlayabiliriz.

Tüm can alıcı felsefi sorunlarda Kant'ın değişken, kaçamaklı bir konum işgal ettiği iyi bilinen bir gerçektir. Lenin, Kant'ın materyalizmle idealizm arasındaki konumunu eşsiz bir berraklıkla şöyle niteler: "Kantçı felsefenin temel özelliği materyalizmle idealizmin uzlaştırılması, ikisi arasında bir uyuşma, heterojen, karşılıklı olarak tutarsız felsefi yönelimlerin sistematik birlikteliğidir. Kant, bizim dışımızda bir şeyin, bir kendinde-şeyin düşüncelerimize

[129] Aynı yayın, V. Cilt, s. 376.

karşılık geldiğini kabul ettiğinde bir materyalisttir. Bu kendinde-şeyin bilinmez, aşkın ve Öteden gelen bir şey olduğunu belirttiğinde idealist bir duruş almaktadır. Biricik bilgi kaynağımız olarak deneyimler ve duyulanımları gösterdiğinde felsefesini tenselliğe ve belli koşullarda da tenselliğin ötesinde materyalizme yöneltmektedir. Uzay, zaman, nedensellik vb. önceliğini kabul ederek felsefesine idealist bir eğim verir."[130] Bu açıdan tüm klasik Alman felsefesi Kant'la ilgili olarak büyük bir geri adıma işaret eder. Fichte, Kantçı felsefeyi materyalist iniş çıkışlarından — Lenin'in deyişiyle— "arındırır" ve tamamıyla öznel bir idealizm yaratır. Schopenhauer'ın epistemolojisi her zaman bu doğrultuda hareket ediyordu. Görecek olduğumuz gibi o da Kant'ın iniş çıkışlarını Berkeley'in istikrarlı öznel idealizmine indirgemiştir.

Ama Kant'ın durumu yalnızca felsefe için can alıcı olan bu sorunla ilgili olarak değil diyalektik sorunu söz konusu olduğunda da değişken ve geçiciydi. On sekizinci yüzyıl sonunda (Diderot, Rousseau, Herder vb.) mekanik-metafizik düşünüde görünür hale gelen çelişkiler Kant'la birlikte had safhaya vardı. Çelişkiyi bir başlangıç noktası, mantıksal ve epistemolojik bir temel olarak görmesi —hiçbir zaman tamamlanmamış ya da istikrarlı biçimde işlenmemiş olmasına karşın— *tüm yapıtlarında* görülen bir eğilimdir. Evet, Kant'ta tüm bu hazırlık hareketleri yine de metafizik düşüncenin eski konumuna getirilmesi ve bir felsefi bilinmezcilikte son bulur. Ama bu önemsiz hareketlerin bile Almanya' da diyalektiğin gelişimi için başlangıç noktaları olarak ne kadar önem kazandığını genç Schelling tartışmamızdan biliyoruz.

Schopenhauer'ın materyalizmle ilgili konumunu zaten biliyoruz. Burada önemli olan şey Schopenhauer'ın Kant'ın materyalist kararsızlıklarından "arındırmasının," Kantçı epistemolojiyi Berkeleyci epistemolojiye indirgemesinin yalnızca istikrarlı bir

[130]Lenin: *Empirio-Kritisizm.*

öznel idealizmin kuruluşunu belirtmekle kalmayıp Kantçı felsefeden tüm diyalektik öğelerin çıkarılması ve yerlerine usdışıcı bir gizemcilik, sezgiye dayalı bir usdışıcılık koyulması doğrultusunda bir çabaya işaret ettiğini göstermektir. Dolayısıyla, önemli epistemolojik sorun, idealizm ve materyalizm ayrımı açısından Schopenhauer ve Fichte'nin eğilimleri tam bir uyum içindeyken diyalektik sorun söz konusu olduğunda eşit ölçüde birbirlerine zıttırlar. Bu açıdan, Fichte'nin Ego ve Ego-olmayan arasındaki ilişkiyle ilgili öznel idealist görüşü Kant'ın diyalektik eğilimlerini dalia mantıksal olarak genişletme doğrultusunda bir girişimdi. Fichte'nin genç Schelling'in nesnel idealist diyalektiğinin doğuşunda oynadığı önemli rol; sisteminin Schelling'de liep var olan usdışıcı eğilimlerle çok sayıda kesişme noktası göstermesine ve bu alanda Schelling'den —tabi ki bunu kabul etmeksizin— bir iki şeyi ödünç almış olmasına rağmen Schopenhauer'ın klasik Alman felsefesinin diyalektik çabalarına yönelik reddedici tutumu buradan kaynaklanır.

Schopenhauer, Kantçı felsefe eleştirisinde istikrarlı öznel idealizm temel sorununu çok kararlı bir biçimde araştırır. Kant'ı her şeyden çok "nesneyi en başından itibaren özneye bağımlı, onun tarafından belirlenmiş ve bu nedenle de daima yalnızca bir özneyle bağlantılı olarak var olacağı için kayıtsız şartsız, kendi başına var olmayan salt bir görüngü olarak göstermek için görüngünün göreliği varlığını basit, açık ve yadsınamaz bir gerçek olan *Öznesiz nesne olmaz* kavramından çıkarmış"[131] olmamakla suçlar.

Aynı düşünceyi ilk kitabı olan *Yeter Neden İlkesinin Dört Saçaklı Kökü*'nde daha da sağlam bir biçimde formüle eder: "Aksi durumda sözcük anlamsız olacağından tıpkı nesnenin özneyle ve öznenin de nesneyle birlikte önerilmesi ve dolayısıyla bir özne olmanın bir nesneye sahip olmak ve bir nesne olmanın bir özne tarafından bilinmekle eşanlamlı olması gibi, bir nesneyle birlikte

[131] Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 554.

önerilen özne *onu tam da o şekilde bilmeyle aynı olan bir biçimde belirlenir*. Bu noktaya kadar, nesnelerin kendileriyle ilgili ve kendilerine özgü şu ya da bu belirleyicileri olduğunu ya da öznenin şu ya da bu biçimde algıladığını söylemem önemli değildir; nesnelerin falanca sınıflara ayrılacağını ya da böylesine farklı tanıma güçlerinin özneye özgü olduğunu söylemem de önem taşımaz."[132]

Sonra, Schopenhauer bu konuda Berkeley'e geri döner ve Kant karşısında onu savunur: "Kant'ın hak ettiği değeri vermediği bu önemli savı, savdan doğru çıkarımları kendi başına yapmamış ve dolayısıyla kısmen anlamamış ve kısmen de yeterince önemsememiş olmasına rağmen Berkeley kendi felsefesinin kilit taşı yapmış ve böylelikle kendisi için kalıcı bir anıt yaratmıştı."[133] Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci, gözden geçirilmiş baskısını Kant'ın gerçek eğilimlerinin çarpıtılması olduğu için reddetmiş ve Kant'ı yorumlarken daima birinci basıma bağlı kalmıştır. Schopenhauer'ın Kant'ın *magnum opus*'unun birinci ve ikinci basımları arasında çizdiği zıtlık Kant felsefesinde önemli bir rol oynamıştır.[134] Ama can alıcı sorun felsefe tarihiyle değil felsefeyle ilişkilidir. Schopenhauer'ın, Kant-Berkeley ilişkisini nasıl gördüğünü belirtmiştik. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının önsözünde (Berkeley'i hedefleyen) "idealizmin bir çürütmesini" eklemiş olduğunu belirtiyor ve bu çürütmeyi şöyle doğruluyordu: "İdealizm, metafiziğin temel amaçları açısından ne kadar zararsız görünürse görünsün (ki gerçekte zararsız değildir) yine de (önünde sonunda bilgi için tüm gerçek malzemeyi içsel aklımızdan elde ettiğimizden) kendi dışımızdaki şeylerin varlığını yalnızca *güvene*

---

[132] Aynı yayın, III. Cilt, s. 159.

[133] Aynı yayın, I. Cilt, s. 555.

[134] *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu yorumunun Mehring gibi bir Marxçıyı bile etkilediğini kısaca belirtelim. Schopenhauer'ın çözümlemesinden Kant'ın gerçek idealist eğilimlerinin ikinci basımdan çıkacağı —yanlış— sonucuna varır. *Bkz. Works*: Anılan eser, II. Cilt, s. 232. Bu, Lenin tarafından açıklanan Kant sorununu tekrar baş aşağı çevirmektir.

dayalı olarak kabul etmek ve —bundan kuşku duyacak birisi olursa— doyurucu bir kanıtla yanıtlayamamak felsefe ve evrensel insan aklı için utanılacak bir durumdur."[135] Böylece Schopenhauer'ın, tutarlı biçimde sürdürülmüş olmamasına rağmen onun büyük başarısı olarak gördüğü şeyi Kant "felsefe için utanılacak bir durum" olarak adlandırıyordu.

Berkeleyci öznel idealizm yolunun böyle sıkı sıkıya benimsenmesi gerici kentsoylu felsefede Schopenhauer'a önemli bir öncü konumu sağlayacaktı. Çünkü Mach ve Avenarius özünde tam olarak ama çok daha örtülü bir ifade biçimi kullanarak Berkeley'in epistemolojisini yeniden benimsediklerinde Schopenhauer'le başlayan çizgide devam ettiler. Mach eleştirisinde Lenin de bu benzerliği saptadı: "yalnızca materyalizminin değil 'herhangi bir yaşlı' Hegel idealizminin de üstünde ama yine de Schopenhauer ruhunda bir idealizmle flört etmeye itirazı olmayan biri!"[136]

Ama Schopenhauer iki açıdan haleflerini geride bıraktı. Bir yandan, hiç çekincesiz biçimde Berkeley'in tekbenci öznelcilik ve idealizmini destekledi; idealizmini, idealizm ve materyalizm arasında bir "üçüncü yol olarak," bu karşı savların bir "üstüne çıkış" olarak maskelemek de ona tamamen yabancı bir şeydi. Öte yandan, Mach ve Avenarius gibi yalnızca bilinmezcilikle yetinmedi ve tam bir mantıkla, istikrarlı her idealizmin özünde (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) var olan o gizemcilik ve usdışıcılığı geliştirdi. Bu konuda da Berkeley'e kendi haleflerinden daha fazla yaklaştı. Schopenhauer'ın geliştirdiği öznel idealizmin, Berkeley'de olduğu gibi Hıristiyan diniyle değil daha önce sözünü etmiş olduğumuz dinsel ateizmle kaynaşması gibi önemli bir tarihsel fark olduğu doğrudur.

Buna epistemolojik bir mantıksal temel bulmak için genel anlamda kendinde-şeylerin varlığını reddetmez ama sadece

[135] Kant: *Saf Aklın Eleştirisi.*

[136] Lenin: *Toplu Eserler*, Viyana/Berlin 1927, XIII. Cilt, s. 186.

kendinde-şeyi abartılmış ve usdışıcı bir biçimde gizemlileştirilmiş istençle eşitleyerek onlara usdışıcı-gizemci bir yorum katar. Şunları yazar: "Görüngü, düşünceden başka bir anlama gelmez: ne türden olursa olsun her düşünce, her *nesne* bir *görüngüdür*. Ama *kendinde şey* yalnızca *istençtir*: böyle olunca da (istenç) asla bir düşünce olmayıp düşünceden *toto genere* (tümüyle —*çev.*) farklıdır: her düşünce, her nesnenin görünür olanı, görünür doğayı, *nesnelliği* ondan oluşturduğu şeydir. En özgün öğe, her varlığın ve eşit ölçüde de bütünün özüdür: körcesine işleyen her doğal güçte ortaya çıkar; insanın tasarlanmış eylemlerinde de görünür haldedir; ikisi arasındaki tek fark kendini gösteren şeyin özü değil ne miktarda gösterildiğidir."[137]

Dolayısıyla daha önce Schelling'in yaptığı gibi Schopenhauer de bize gerçekliği anlamanın birbirine taban tabana iki zıt biçimini sunar: gereksiz bir gerçeklik (nesnel gerçeklik) ve hakiki, gerekli bir gerçeklik (gizemli usdışıcılık). Ama görmüş olduğumuz gibi genç Schelling bu birliğe yalnızca kavramsal (gidimli) gerçeklik bilgisiyle karşı çıktı. Entelektüel sezgisiyle, karmaşık gizemli bir biçimde de olsa aynı gerçekliğin özünü, tüm gerçekliğin ardındaki evrensel bir ilke olarak güdücü evrim güçlerini kavramaya çalışıyordu. Schopenhauer bunun tam tersine tüm bilimsel bilgiyi otomatik olarak bir yana bıraktı ve görüngüsel dünya bilgisiyle kendinde-şey arasında Schelling'in negatif felsefeye pozitif olanla karşı çıktığı geç döneminde yaptığından bile çok daha derin bir gedik yarattı. Burada iki farklı tür gerçekliği ya da daha doğrusu gerçeklikle gerçeklik-olmayanı ele almaktayız ve bunlar arasındaki fark iki biliş türünde yansıma bulur.

Bu, kısmen onların farklı epistemolojileriyle bağlantılıdır. Schelling nesnel ve Schopenhauer öznel bir idealistti. Bunun sonucu olarak, gizemci usdışıcılık sayesinde giderek daha çarpıtılmış biçimde de olsa Schelling için gerçekliğin nesnelliği bir biçimde

[137]Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 163.

yine de mevcuttu. Schelling'in özellikle ilk, özdeş özne-nesne kavramı bir yandan insan bilincinin doğal evrimin ürünü olduğu ve diğer yandan da entelektüel sezgide bu özdeşliği kurmanın bir bilgiyi yani, bu nesnel doğal sürecin öz-bilince yükseltilmesi anlamına geldiğini ifade etmenin şaşırtıcı bir biçimidir. Ancak, Schopenhauer'da özneyle nesne arasındaki birlik daha başından farklı bir biçimde oluşturulmuştur. Schopenhauer'ın bu konuyla ilgili açıklamalarını daha önce alıntılamıştık: bunlar, özne olmadan nesne olamayacağı ve gerçeklik olarak adlandırdığımız şeyin (görüntü dünyası) düşüncelerimizle özdeş olduğu savıyla sonlanır. Dolayısıyla kendisini Berkeleyci *Esse est percipi*'yle (var olmak algılanmış olmaktır —*çev.*) özdeşleştirir.

Bunun sonucu olarak Schopenhauer için —daha ileride Mach, Avenarius, Poincaré vb. için de olduğu gibi— dış dünyanın insan bilincinden bağımsız gerçek bir nesnelliği olamaz; bu biliş "varoluş mücadelesinde", birey ve türlerin korunmasında yalnızca pratik bir önem taşır — bu da Machcılığa uyar. Schopenhauer "Dolayısıyla, ussal ve yalnızca sezgisel olan da dahil olmak üzere genel olarak bilgi önce istençten gelişir ve her bedensel organın olduğu kadar bireyin ve türlerin korunmasının da bir aracı, bir *mekhane* (makine —*çev.*) olarak nesnelleştirilmesinin daha üst evrelerinin özüne aittir. O halde, aslında istence hizmet etmek ve onun amaçlarını gerçekleştirmek üzere tasarlanmış olduğundan neredeyse sürekli olarak istencin hizmetinde kalır: hayvanlarda ve hemen hemen bütün insanlarda durum budur."[138] der.

Schopenhauer görüngüler söz konusu olduğunda bu şekilde belirlenmiş olan anlayış biçiminin ilkesel olarak bize özleri hakkında bir şey söyleyemeyeceklerini bu epistemolojik bakış açısından çıkarabildi. Dış dünya bilgisini biçimbilim ve nedenbilim olarak ikiye ayırdı. İlkiyle ilgili olarak şunları yazmıştır: "Bu bizi düşüncelerimiz için sonsuz çeşitlilikte ama yine de şaşmaz bir

[138] Aynı yayın, s. 214.

aile benzerliğiyle birbirine bağlı sayısız biçimlerle karşı karşıya bırakır; bu düzlemde bize yabancı kalan ve yalnızca bu açıdan bakıldığında şaşırtıcı hiyerogliflere benzeyen biçimler." Nedenbilim "bize, neden ve sonuç yasasına göre maddenin belli bir durumunun bir diğerine yol açtığını ve böylece onu açıkladığını ve görevini tamamladığını öğretir." Ama bu, nesnel gerçeklik bilgimizi etkilemezdi. Schopenhauer epistemolojisini aşağıdaki gibi özetler:

Ama bu, söz konusu görüngülerin herhangi birinin iç özü hakkında bizi aydınlatmaz. Bu, *doğal güç* olarak adlandırılır ve bildiği koşullar var olduğu sürece böyle bir gücün maddeleştirilmesi olayının değişmezliğine *doğa yasası* adını veren nedenbilimsel açıklama alanının dışında kalır. Ama bu doğa yasası, bu koşullar ve —belli bir zamanda belli bir yer açısından— bu olay, bildiği ve bilebileceği tek şeydir. Maddeleştirilmiş olan asıl güç, bu yasalara uygun olarak gerçekleşen görüngünün iç özü hem en basit hem de en karmaşık görüngü durumlarında sonsuza dek oldukça yabancı ve bilinmeyen bir gizem olarak kalacaktır... Sonuç olarak, doğanın bütününün en kapsamlı nedenbilimsel açıklaması bile, açıklanamaz güçlerin bir kataloğundan, bu güçlerin zamanında ve yerinde ortaya çıkan dışavurumlarının birbirini izlemesini ve birbirine yol vermesini sağlayan kuralların güvenilir bir listesinden öte bir şey olmayacaktır. Ancak, dışa vurulan güçlerin iç özünü sonsuza dek açıklanmamış olarak kalması gerekecektir çünkü boyun eğdiği yasa bu kadar ileri gitmez; görüngüde ve onun sınıflandırılmasında durur.[139]

Burada hem Schopenhauer'ın epistemolojisinin tamamıyla kentsoylu özelliğini hem de usdışıcı felsefenin daha ileri gelişimini nasıl bir heyecanla önceledığini net olarak görebiliriz. Schopenhauer'ın on sekizinci yüzyıl İngiliz felsefecileri, Berkeley ve Hume'la yakın teması esas olarak onların, toprak sahibi sınıf ve eski rejimin dinsel görüşleriyle bir uzlaşma sayesinde ekonomik olarak denetimi zaten eline geçirmiş olan kentsoyluluğun ideolojik gereksinimlerini karşılamaya çalışmalarından kaynaklanır. Bu

[139]Aynı yayın, s. 147.

nedenle, bir yandan kapitalist üretim için vazgeçilmez olan (bizzat bilimi etkileyen örneğin, feodal ya da yarı feodal felsefenin dinsel düşüncelerinin tersine) doğal bilimin özgür gelişimini engellemeyen bir epistemoloji yaratmaya çalıştılar. Diğer yandan, aradıkları epistemoloji *ancien régime*'in yönetici sınıflarıyla varılan uzlaşmayı genelde gerici eğilimli bir kentsoylulukla engelleme olasılığı içeren bilimsel gelişmelerin tüm felsefi sonuçlarını reddediyordu. Bu tutumun tümüyle kentsoylu özelliği, bu türden sonuçları uzaklaştırmanın belirleyici savının bir kez daha dolaylı bir sav olmasında görülür. Feodal ya da yarı feodal felsefede olduğu gibi Hıristiyan dogmalarıyla uzlaşamadıkları için değil "bilimsel olmayan doğaları" nedeniyle ve görüngüsel dünyanın entelektüel olarak anlaşılması için epistemoloji tarafından geçilmez olarak tanımlanan sınırları geçtikleri için uzaklaştırıldılar. Schopenhauer'm önceleyici özelliği, "dehası" geri kalmış Almanya'da kentsoylu gelişimin bu eğilimini on dokuzuncu yüzyılın başında görmüş olmasında, onun döneminde Alman kentsoyluluğunun politik farkındalık yoksunluğu içinde —sosyal olarak, konular hâlâ oldukça farklı duruyordu— Almanya'da ve Avrupa kıtasında ancak 1848-9 devriminin yenilgisinden sonra ağırlık kazanan eğilimleri tahmin etmesinde ve üstün bir genelleme aşamasına çıkarmasında görülür.

Görmüş olduğumuz gibi, Schopenhauer'a göre görüngüsel dünyaya ilişkin bu bilgi yalnızca pratik, pragmatist bir anlam taşıyabilirdi. Şimdi kendinde-şeylerin özü anlayışıyla, istenç anlayışıyla buna karşı çıkıyordu. Bu aşamada, felsefesindeki usdışıcı gizemcilik tam bir netliğe kavuşur. Görüngüsel dünyayı kavrama biçimi konusunda bile sezginin oynadığı önemli rolü vurgular. Bildiğimiz gibi, kendisi için —görüngüleri kavramanın tam tersine— yalnızca kendinde-şeyleri bilme biçimi olan Schelling'in entelektüel sezgisini her bilgiye egemen olan evrensel bir ilke haline getirdi. "Dolayısıyla bizim günlük, *deneysel sezgimiz*

entelektüel bir sezgidir ve Almanya'nın felsefî lâfebelerinin, sevgili *absolutum*'larının (Saltık —*çev.*) evrimlerini sergilediği hayali dünyaların sözde bir sezgisine iliştirdikleri yüklemin nedeni budur."[140]

Doğal olarak bu usdışıcı sezgi ilkesi kendinde-şeyler bilgisinde, istenç bilgisinde daha da cesurca ortaya çıkar. Her insanın bir birey olduğu dikkate alındığında bu istenç anlayışı tamamıyla sezgisel ve doğrudan bir biçimde, "yani 'istenç' sözcüğünün işaret ettiği Herkes tarafından doğrudan bilinen bir şey olarak"[141] ortaya çıkar. Bunun tam bir tekbenciliği, hemcinsimiz olan insanın ve genel olarak dış dünyanın gerçekliğinin bir reddini gerektirmesine Schopenhauer yalnızca safsatayla ve aksi durumda güçlü bir biçimde meydan okuduğu Schelling felsefesinin araçlarıyla karşı çıkabilirdi. Schopenhauer hemcinslerimizin varlığını "o yaşamın benzerliğine göre"[142] yani, kendimizinkine göre değerlendiririz ve her iki durumda da düşünceyle (görüngü) istenç (kendinde-şey) arasında bir ayrım yaparız demektedir. O zaman aynı yöntem benzeşim yoluyla istenci, onun altta yatan kendinde-Varlığı olarak, tüm görüngüsel dünyaya uyarlamada da kullanılır. Schopenhauer bu benzeşimi, insan istencini tüm evrene genişletmeyi aşağıdaki gibi açıklar:

Ancak burada ihtiyacımız olan tek şeyin —tam da bu nedenle— istenç kavramının eskisinden daha fazla genişletilmesini sağlayan bir *denominatio a potiori* (yeniden adlandırma —*çev.*) olduğu gözden kaçmamalıdır. Platon' un sık sık dile getirdiği gibi, farklı dışavurumlardaki özdeşliğin ve benzer olanlardaki uygunsuzluğun algısı felsefenin ön koşuludur. Ancak, doğada çabalayan ve işleyen her bir gücün özünün istençle özdeşliğini şimdiye dek görmedik. Dolayısıyla, çeşitli görüngüleri —gerçekte oldukları gibi— (birkaç türden meydana gelen) cinsin farklı türleri olarak kabul etmeyip onları heterojen olarak gördük: (birkaç türden meydana gelen) cins kavramını gösteren bir

[140] Aynı yayın, III. Cilt, s. 67.
[141] Aynı yayın, I. Cilt, s. 151.
[142] Aynı yayın, s. 157.

sözcük bulunamamasının nedeni de budur. Buradan yola çıkarak (birkaç türden meydana gelen) cinse onun —daha yakın, dolaysız bilgisinin bizi tüm diğer türlerin dolaylı bilgisine götüren— en beğenilesi türlerinin adını veriyorum.[143]

Bu benzetmenin de sezgisel bir biçimde, doğrudan bilgi temelinde ortaya çıktığını söylemeye gerek yok: "Ama doğadaki her şeyin en dipteki özünü patlamış mısır gibi ortaya çıkardığı varsayılan *istenç* sözcüğü asla bilinmeyen bir niteliği, sonuçlar çıkararak ulaşılmış bir şeyi anlatmaz: daha ziyade doğrudan sezilen ve istencin ne olduğunu başka her şeyden daha iyi bilip anlayacağımız kadar iyi bilinen bir şey anlamına gelir. Şimdiye dek *istenç* kavramı *güç* kavramı altında sınıflandırılmıştı; ama ben tam tersini yapıyor ve doğadaki her gücün istenç olarak anlaşılmasını istiyorum."[144] Böylece Schopenhauer bir mit ve dolayısıyla hakikat olduğunu böbürlenerek belirttiği, basit bir benzeşim yardımıyla tüm doğayı insanbilimselleştirir.

Bu şekilde doğan felsefe sistemini burada tüm ayrıntılarıyla çözümleme niyetinde olmadığımız gibi bunu yapamayız da. Yalnızca, —on dokuzuncu yüzyıl felsefesinde çok büyük etkisi olan— yeni Schopenhauerci usdışıcılığın ifade bulduğu can alıcı öğeleri göstereceğiz. Şimdiye dek izini sürdüğümüz gibi onun Berkeley'e geri dönüşünün ardından gelmesi kaçınılmaz olan şey Schopenhauer'a göre uzay, zaman ve nedenselliğin görüngüsel dünyanın öznel biçimleri olması ve kendinde-şeylere, onun anladığı şekliyle istence hiçbir zaman uyarlanamamasıdır. Kant'ın değişkenlik gösteren konumu bu noktada onun da benzer şekilde kesin bir ayrım için uğraşmasından ama somut açıklamalarında bu metafizik ikilik hapishanesinden sonsuza dek kaçmaya çalışmasından kaynaklanıyordu. Görüngü ve özün diyalektik değerlendirmesine yönelik olarak (nesnel gerçeklik, kendinde-şey)

[143] Aynı yayın, s. 164.
[144] Aynı yayın, s. 165.

Kant tarafından atılan bu adımlar sıklıkla kararsız ve kaçamaklıydı. Schopenhauer onları kökten bir biçimde ortadan kaldırdı ve kendinde-şeyler dünyasının tümüyle usdışı kılınmasını sağlamak için daha tutarlı bir metafizik, anti-diyalektik uslamlamayla taşınan ikiciliği kullandı.

Doğa felsefesindeki önemli bir olguyu ele alalım. Schopenhauer'a göre: "Güç, yalnızca onunla anlam kazandığından zamanı öngören nedenler ve sonuçlar zincirinin tam dışında kahr ama ilki aynı zamanda zamanın da dışındadır. Tikel değişinim (mutasyon) her zaman eşit ölçüde tikel bir çeşitlemedir ama güç için bu geçerli değildir. Çünkü kaç kez gerçekleşirse gerçekleşsin bir nedene etkinliğini kazandıran şey her zaman doğal bir güçtür; böylesine temelsiz olması, nedensel bağın ve akıl ilkesinin egemenliği dışında kalması nedeniyle felsefi olarak tüm doğanın Kendinde'si olan istencin dolaysız nesnelliği olarak algılanır."[145]

Bunun üzerine, kapitalist eylem için gerekli olan tüm tikel değişinimlerin nedensellik yasalarıyla anlaşılması ve üretimde kullanılması olasılığına rağmen tüm doğa bir gizeme dönüştürülür. Ama felsefi olarak söylendiğinde her şey açıklanamaz ve usdışıdır: "Bir taşın yere düşmesi, bir hayvanın hareket etmesi kadar açıklanamaz bir şeydir."[146] Schopenhauer, bu düşünceyi mantıksal sonucuna dek izleyerek emperyalist doğa felsefesinin gerici gizemciliğine çok yakın, yöntembilimsel olarak önceledikleri bulgulara ulaştı. Spinoza'nın, eğer bilinci olsaydı havada uçan bir taşın kendi özgür istenciyle uçtuğunu düşünebileceği şeklindeki gerekirci açıklamasını anımsayalım — özgür istenç yanılsamasını göstermek için grafik bir imge; göstermiş olduğumuz gibi bunun benzerlerini Bayle ve Leibniz'de de görürüz. Aynı biçimde Schopenhauer da Spinoza'nın imgesine başvurur ama "taş haklı olurdu. Benim için güdü neyse taş için de iti odur ve taş olgusunda kohezyon, yerçeki-

[145] Aynı yayın, s. 188.
[146] Aynı yayın, s. 181.

mi, varsayılan durumda süreklilik olarak görünen şey, içrek özünde, kendimde istenç olarak tanıdığım ve algısı olsaydı taşın da istenç olarak tanıyacağı şeyle aynıdır"[147] cümlelerini ekleyerek felsefi anlamını tamamen tersine çevirir. Kuşkusuz, Schopenhauer günümüzün kentsoylu atom fiziğini bilmiyordu ama elektronların nedensel olmayan devinimlerini ve parçacıkların hareketindeki "özgür istenci" en azından yöntembilimsel açıdan mutlaka coşkuyla onaylardı.

Görüngü ve özün bu metafizik-usdışıcı biçimde birbirinden uzak parçalara ayrılması insan dünyasında daha da net olarak ortaya çıkar. Schopenhauerci istenç uzay, zaman ve nedenselliğin işlem alanı dışında kaldığından ve bireyleşim ilkesinin böylece çözülmüş olduğunu kabul ettiğinden her istenç bizzat istençle özdeştir. Bunun çok önemli insani (etik) sonuçları vardır: "*İstençle* ilgili oldukları sürece yalnızca *iç* süreçler hakiki gerçekliğe sahiptirler ve gerçek olaylardır; çünkü tek başına istenç kendinde-şeydir. Her mikrokozmosun içinde tüm makrokozmos yatar ve ikincisi ilkinden başka bir şey içermez. Çeşitlilik görüngüdür ve dış süreçler de görüngüsel dünyanın yalnızca konfigürasyonlarıdır; bu nedenle de doğrudan bir gerçeklik ya da anlamları yoktur; bunu yalnızca bireylerin istenciyle ilişkileri sayesinde dolaylı olarak edinirler."[148]

Dolayısıyla bu yalnızca, her eylemde önemli olan şeyin iç etmen olduğunu söylemek anlamına gelmez. Kant'ın her zaman kendi soyut etiğine toplumsal bir içerik de eklemeye çalışması ve bunu başarmak için sofistike yöntemlerden, kendi yöntembilimsel başlangıç noktasını bilinçdışı bir biçimde terk etmekten kaçınmaması gibi önemli bir farka rağmen bu onun "koşulsuz buyruk" kavramında da ima ediliyordu. Schopenhauer'da ise bunun tam tersine basit ve saf bir ruhanilikle, her eylemin, her gerçek hareketin

[147] Aynı yayın, s. 182.
[148] Aynı yayın, II. Cilt, s. 520.

felsefi ve etik değerdüşürümüyle karşılaşırız. Ama yukarıda alıntılanan parçada bunun da ötesinde mikrokozmos ve makrokozmos, asıl dünya ve *individuum*'un (bireyleşim —*çev.*) ruhaniliği özdeşlikleri de yer alır. Kuşkusuz bu noktaya uzanan yol bir *askesis*, (çilecilik —*çev.*) var oluşun acımasızlıklarını reddetme, tüm varlıkların içsel özdeşliği düşü ve dolayısıyla sıradan benciliğin aşılmasıydı. Schopenhauer tüm bu konulardan geniş kapsamlı, pitoresk ve sıklıkla nükteli bir biçimde söz eder. Ama —yine Kant'ın ve aslında geçmişin tüm gerçek ahlâkçılarının tam tersine— kendi etiğini, onu genişleten ve doğrulayan felsefeci için opsiyonel kabul ettiğini asla unutmamalıyız. O zaman neden okurları ve destekçileri için zorunlu olsun ki? Eğer zorunlu değillerse tüm bu "yüce" etiklerin bize bıraktığı tek şey bireyin kozmik bir güce şişirilmesi ve tüm sosyal etkinliklere tepeden bakmak için felsefi bir *carte blanche*'dir (kayıtsız şartsız yetki —*çev.*)

Schopenhauer felsefesinin bu yönü sisteminin en popüler bölümü, estetiği tarafından daha da güçlendirildi. Bu noktada kentsoylu tarihçiler Schopenhauer'ın estetiğinde Alman klasisizminin bir devamını sezerek resmi yine bulandırdılar. Aslında birbirlerine tamamen zıttırlar. Goethe ve Schiller'in, genç Schelling ve olgun Hegel'in estetiği sanat ve bilgiyi dünyayı anlamanın iki önemli, düzenleşik biçimleri olarak kabul eder. Goethe şunları yazmıştı: "Güzel, gizli doğa yasalarının bir dışavurumudur; Güzel ortaya çıkmasaydı bu yasalar sonsuza dek bizden gizli kalırdı."[149] Dış görünüşe bakılırsa, Platonik düşünceler ve estetik tefekkürle bağlantısı ve müziği "istencin yansıması"[150] olarak görmesiyle Schopenhauer'ın estetiği bu görüşe çok yaklaşmıştır. Ama Alman klasisizminde bilgi ve sanatın aynı gerçekliğe yönelimli olduklarını ve onda aynı görüngü ve öz diyalektiği için farklı ama yakınsayan çözümler ararken Schopenhauer'ın sanatı "*şeyleri akıl ilkesinden*

[149]Goethe: *Sayings in Prose*, II. Kesim.
[150]Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 340.

bağımsız olarak değerlendirme biçimi"[151] diye tanımladığını unutmayalım. Dolayısıyla Alman klasisizminin tersine Schopenhauer' da bilgi ve estetik tefekkür birbirine taban tabana zıt kutupları oluştururlar.

Eşit ölçüde yüzeysel ve aldatıcı bir benzerliğe rağmen estetik alanın eylemle ilişkisinde net bir karşısav geçerliliğini sürdürür. Kant'ın "kayıtsız"ından Schiller'in "estetik eğitimine" dek klasik estetikte güçlü bir sanatsal yalnızlık öğesi, toplumsal gerçeklik ve eylemden kaçma öğesi bulunduğu konusunda çok fazla konuşmamız gerekmez. Ama bu, öğelerden yalnızca biriydi. "Estetik eğitim" bile başlangıçta bir hazırlık evresi, insanoğlunun toplumsal eylem eğitiminde bir aşama olarak düşünülmüştü. Bu kaçış yalnızca Schopenhauer'le (ve ondan önceki gerici Romantizmle) birlikte estetiğin ana sorunu haline geldi. Schopenhauer bu noktada da Avrupa'nın daha ilerideki gerilemesinin önemli bir habercisiydi. Çünkü, toplumsal eylemden böylesine kapsamlı bir kaçış insanın, bu estetik tutumun yol açtığı bozulmasıyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Alman klasisizminin estetik ideali insanken Schopenhauer patolojiyle sanatsal üstünlük arasında temel, yakın bir bağ kurar. Ona göre deha artık Kant'ın dediği gibi "Doğanın sevgilisi"[152] değil bir *monstrum per excessum*'dur[153] (ölüm alâmeti —*çev.*).

Burada geç kentsoylu gelişimin gerici usdışıcılığının embriyon halinde öncelenmesini görürüz. "Ateist" Schopenhauer'ın daha ileride çökmekte olan kentsoylulukta "derinlik ruhbilimi," okültizm vb. farklı biçimler içinde güncellik kazanan sorunlar karşısında benimsediği tutuma kısaca temas edersek bu önceleme gülünç nitelik kazanır. Thomas Mann haklı olarak Schopenhauer'la Freud arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.[154] Ama daha da önemli olan

[151] Aynı yayın, s.252.

[152] Kant: *Yargı Gücünün Eleştirisi*, madde 41.

[153] Schopenhauer: Anılan eser, II. Cilt, s. 443. Ayrıca, I. Cilt, s. 258.

[154] Thomas Mann: Anılan eser, s.394. Mann'a göre bu çizgi Nietzsche üzerinden gelişir.

şey Schopenhauer'ın kehanet, tinselcilik vb. sorun yığınına ilişkin bakış açısıdır. Gerici Romantikler için de çok önemli olan bu sorunlar için ayrıntılı bir çalışma yapmıştır ama bu çalışmayı kapsamlı bir biçimde inceleyemeyeceğimizi belirtmeye gerek yoktur. Önemli olan şey Schopenhauer'ın öznel-idealist epistemolojisinin (belirtmiş olduğumuz gibi, bir yandan doğa bilimsel buluşların felsefi değerine ilişkin genel bir kuşkuculuk telkin etmeye çalıştı) bu türden tüm boş inançlar için felsefi bir "temel" sağladığını belirtmektir. Kehanetle ilgili olarak şunları söylemiştir: "sık sık söylediğim gibi nesnel dünyanın nasıl da yalnızca beyinsel bir görüngü olduğu üzerinde dikkatle durursak en azından mutlak anlaşılmazlığını yitirecektir: çünkü belli ölçüde uyurgezer kehanete yükseltilenler (beyinsel işlevler olarak) uzay, zaman ve nedenselliğe dayalı olan bu görüngünün yasa ve ilkeleridir."[155]

Schopenhauer zamanın öznelliği öğretisini kısaca özetledikten sonra devam eder: "Çünkü zaman şeylerin gerçek özünün bir koşulu değilse o zaman bu öz dikkate alındığında Önce ve Sonra'nın bir anlamı yoktur: buna göre de bir olayı gerçekleşmeden önce sezmek sonradan sezmek kadar olası olmalıdır. İster uyurgezer öngörmede, ister ikinci görmede veya öyle bir şeyde olsun tüm kehanetler yalnızca bilgiyi zamanın dayattığı koşuldan kurtarma yolunu göstermeyi içerir." Bu, ender olarak gerçekleşse de "ölünün yaşayanlar dünyası üzerinde gerçek bir etkisinin de olası olduğunu" kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir.[156] Bu ikili eğilim: bir yandan gerçek doğal görüngülere ve doğal ilkelere yönelik olarak bir bilinmezcilik (ya da bazen gerçek bir genellemeden kaçan açık deneycilik) ve diğer yandan "okült (gizli) görüngüleri" değerlendirmede kör bir saflık yalnızca on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaygın bir ideoloji haline gelir. 1870'lerden 1880'lere geçerken Engels bu türden eğilimler nedeniyle deneyci İngiliz doğa bilimci-

[155] Schopenhauer: Anılan eser, IV. Cilt, s. 299.
[156] Aynı yayın, s. 348.

lerini sert bir dille eleştirdi ve tanımlamasını şöyle özetledi: "Doğal bilimden gizemlileştirmeye uzanan en emin yolun ne olduğu burada açıkça görülür. Doğal felsefenin aşama kuramı değil tüm kuramları küçümseyen ve düşüncelere güvenmeyen apaçık deneycilik."[157] Ama Schopenhauer aklı tahtından indirmede İngiliz deneycilerden çok daha ileri gittiğinden emperyalist döneme dek bu konuda gerçek, doğrudan bir halefi çıkmadı. İkili epistemolojik eğilim örneğin Simmel'de açık bir biçim alır ve ileride, mitlerin faşist ırk kuramına yansıtılmasında yöntembilimsel olarak önemli bir rol oynayacaktır.

Kentsoylu entelektüeller arasında usdışıcı bir megalomani buradan yeşerir. Schopenhauer'ın Schelling epistemolojisinin aristokrat özelliğini almakla kalmayıp onu kökten bir biçimde genişletmesi bu durumu daha da güçleştirmişti. Sıradan, kavramsal olarak gidimli bilginin "yalnızca aklı olan herhangi biri için uygun ve anlaşılır" olduğunu o da görmüştü. Dünyanın gerçekte olduğu gibi, kendini sanatta nesnelleştirdiği gibi anlaşılması farklı bir konudur; bu "yalnızca dâhi ve aynı zamanda —sıklıkla dâhilerin eserlerinin neden olduğu bir süreç olan— saf tamalgısının yükselmesi nedeniyle esinlenmiş durumda olan biri için elde edilebilir" bir şeydi. Bu, kendinde-Varlığın ortaya çıktığı sanat eserleri öyle oluşturulmuştur ki "tıpkı prensler toplumunun ayaktakımına kapalı olduğu gibi, aralarında onları ayıran geniş bir uçurumla, insanların kalın kafalı çoğunluğuna sonsuza dek kapalı ve erişilmez kitaplar olarak kalmalıdırlar."[158]

Kant'ın kararsızlıklarını Berkeley'in tekbenciliğine indirgemesinden nasıl Schopenhauer'ın sert usdışıcılığının geliştiğini kısaca açıkladık. Geriye kalan tek şey felsefi olarak önemli çeşitli sorunlarda güçlü bir tepki olarak bu usdışıcılığın diyalektiğin gelişimiyle nasıl kesiştiğini; bu açıdan Schopenhauer'ın felsefesinin diyalek-

[157]Engels: *Doğa'nın Diyalektiği*.
[158]Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 311.

tiğe karşı tamamen bilinçli bir mücadele tarafından nasıl istila edildiğini; diyalektik bilginin ilerlemesi için nasıl gizemli-metafizik bir usdışıcılık yerine geçtiğini göstermektir.

Schopenhauer'ın Fichte, Schelling ve hepsinden çok da Hegel'e bilinçli ve sert düşmanlığını felsefe tarihinden biliyoruz. Ama ashında iki grubu ayıran diyalektik ve metafizik düşünü kuramsal karşısavı ender olarak somut biçimde işlenmiştir. Usdışıcılığın gelişimi için büyük önem taşıyan şey ise konunun tam da bu yönüdür. Tekrar tekrar açıklamış olduğumuz gibi yalnızca usdışıcılığın önemli her evresinin karşısavda diyalektiğin gelişiminde bir aşamaya yol açtığı için değil, mantıksal-epistemolojik bir tümleyen ve metafizik düşüncenin temeli olarak her usdışıcılığın mantıksal bir biçimciliğe başvurması gerektiği için de önemlidir (bu, özellikle Schopenhauer 'da canlı bir anlatım bulur).

Daha önce diyalektik sorunlarından açık bir biçimde söz etmemiş olmamıza rağmen yine de özünde en önemlilerinden bazılarına değinmek zorunda kalmıştık. Görüngü ve öz, içsel ve dışsal, kuram ve eylem ilişkisini anımsayalım. Diyalektiğin Kant'tan Hegel'e gelişimine kısa bir göz atmak bile keskin zıtlığı hemen gösterecektir. Hegel'de görüngü ve özün diyalektik olarak görelileştirilmesi kendinde-şey sorununun doğru bir çözümüne, niteliklerine ilişkin bilgi sayesinde şeyin bilinmesine, nesnelere sonsuz bir diyalektiksel yaklaşım sırasında kendinde-şeylerin bizim-için-şeylere ussal dönüşümüne yol açtı. Tam tersine Schopenhauer'da görünüm ve öz, görüngü ve kendinde-şey arasında hiçbir orta nokta yoktur; bunlar birbirinden köklü biçimde ayrılmış iki farklı dünyadır. Hegel'de iç ve dış sürekli olarak birbirini etkilerken Schopenhauer'da metafizik bir uçurum onları ayırır. (Kierkegaard'ı ele aldığımızda bu sorunun diyalektik karşıtı ve usdışıcı önemini ayrıntılı olarak tartışacağız.) Hegel'de kuram ve eylem —idealist bir felsefede mümkün olduğu kadarıyla— yakın diyalektik etkileşim içinde gösterilir; öyle ki teleoloji gibi kuramsal kategori sorunları insan emeğinden ve araç kullanımından türemiş olarak

açıklanır.[159] Ama Schopenhauer'da kuram ve eylem birbirlerine o kadar terstirler ki eylemle ilişkisi kuramın düpedüz yüzkarası, eylemin aşağı ve yüzeysel özelliğinin önemli bir belirtisi olarak gösterilir; gerçek kuram ve gerçek felsefe tüm eylemlerden kesin olarak ayrılmış saf bir tefekkür olmalıdır.

Nedensellik kategorisini düşündüğümüzde bu zıtlık daha da netleşir. Schopenhauer'ın Berkeleyci tekbenciliği bağlamında bu konuya değinmiş ve Kant'la kıyaslandığında bile aşırı olan öznelciliğine dikkat çekmiştik. Sorunun bu yönü daha sonraki gelişimler için önemlidir çünkü Schopenhauer'ın görüngüsel dünyanın biricik kategorisi olarak —uzay ve zamanın yanı sıra— nedenselliğe köklü vurgusu, nedenselliğin Mach ve Avenarius tarafından reddedilmesinden daha ilerideki düşünürlerde (örn. Simmel) görelileştirilmesi ve zayıflatılması yoluyla günümüz doğal felsefecilerinin yani, fiziksel idealizm destekçilerinin onun yerine olasılık hesabını koymalarına kadar, emperyalist dönemde ortaya çıkan eğilimlere görünüşte zıttır. Ancak, aslında bu çizgi nesnelliği ve bilincimizden bağımsız olarak var olan dış dünyanın nesnel ilkelerini yıkmak için tek tip bir eğilime işaret eder. Ortak amaç, dış dünyanın kendi tutarlı ilişkilerini özneye indirgemek ve onları nesnel nitelikten yoksun bırakmaktı. Daha önce göstermiş olduğumuz gibi bu açıdan Scliopenhauer emperyalist dönemin bilinmezcilik ve usdışıcılığının önemli bir habercisi ve öncüsüydü. Bunun nedeni görüngüsel dünyada yazgıcı gerekirciliğinin mekanik-metafiziksel eşsizliği yüzünden Schopenhauer'ın nedensellik kavramının yalnızca, tamamen usdışıcı bir belirlenmezciliğe (indeterminism); kendinde-şeyler alanında nesnelliğin ve yasaların toptan bir biçimde yadsınmasına ulaşmada bir sıçrama tahtası olarak hizmet etmesidir. Saygı duyduğu az sayıda yaşlı felsefecilerden birinin aranedenciliğin (occasionalism) kurucusu Malebranche olması bir

[159] Bkz. Marx'ın Feuerbach tezleri, Marx-Engels: *Alman İdeolojisi*. Ayrıca Lenin'in *Ölümünden Sonra Yayımlanmış Felsefi Eserleri*, özellikle de s. 133. Bu sorun benim genç Hegel üzerine kitabımda kendi başına bir bölüm oluşturur.

rastlantı değil Schopenhauer'ın nedensellik yorumunun kaçınılmaz bir sonucudur.

Schopenhauer'ın nedensellik sorununda Kant'a yönelik tutumu on dokuzuncu yüzyıl başında mantığın diyalektik ya da metafiziksel gelişimi açısından olağanüstü önemlidir. Bildiğimiz gibi Kant bir kategoriler tablosu çizmişti ve bu somut sunumda anahtar bir rol edinmekle birlikte nedensellik Kant'm sıralamış olduğu on iki maddelik nesnelerin tutarlılığı listesinden yalnızca birini oluşturuyordu. Kant'ın tüm diyalektik halefleri bu tabloya içerik ve oluşumunun yapısal mantıktan alındığı, tutarlılığının felsefi bir çıkarımına yönelik ciddi bir girişimde bulunulmadığı şeklinde eleştirel itirazlar yönelttiler. Hegel'in felsefe tarihinde Kant'taki "büyük, kavram yeteneği"ni övdüğü doğrudur çünkü Kant bunu üçlü (pozitif, negatif, sentez) olarak düzenlemeye çalışmıştı ama bu kategorileri "sonuç olarak çıkarmayıp" yalnızca "mantıkta maruz kaldıkları ayarlamalarla birlikte" (yani, yapısal mantık —*G.L.*)[160] deneyimden aldığı için onu eleştirir. Dolayısıyla Hegel, Kant'ta bulanık ve belirsiz bir biçimde de olsa diyalektik yöntemin bir habercisini sezerek yapısal mantığın diyalektik mantığa genişletilmesini hem övüyor hem de yeriyordu.

Kant'ın türettiği kategorileri Schopenhauer de eleştirdi ama tamamen zıt bir doğrultuda. Onun amacı Kant'ın diyalektiğe yönelik deneysel adımlarını tamamen yok etmekti. Kant'ın "aşkın (transcendental) estetiğinde" büyük bir başarı yani tamamen, öznelci bir zaman ve uzay kavramı görürken "aşkınsal analitiği," kategoriler türetilmesini tümüyle "belirsiz, karmaşık, tanımsız, sakat, güvensiz" olarak değerlendirdi. Ona göre "yalnızca bu budur ve böyle olmalıdır iddialan" içeriyorlardı. Schopenhauer yorumlarını şöyle tamamladı: "Bir ifadeyi bir örnekle göstermek istediği her keresinde Kant'ın neredeyse her zaman nedensellik kategorisine başvurduğunu ve o zaman belirtmiş olduğu şeyin doğru çıktığını

[160]Hegel: Anılan eser, XV. Cilt, s. 567.

söyleyebiliriz —ve bunun nedeni diğer on bir kategori yalnızca karartılmış pencerelerken nedensellik yasasının gerçek ve aynı zamanda tek anlama biçimi olmasıdır."[161] Tamamen bu savın ruhuna uygun biçimde nedensel bağla ilgili olarak şunları ekledi: "bu gerçek ve biricik anlama işlevinin..."[162] Schopenhauer bu nedenselliğin egemenliğini o kadar ileri götürdü ki onun herhangi bir biçimde tek, mekanik neden ve sonuç zincirinin ötesine genişletilmesine karşı çıktı. Örneğin şunları yazdı: "net olarak ifade edilirse *karşılıklılık* kavramı boştur;"[163] "sonuç asla kendi nedeninin nedeni olamaz ve bu nedenle gerçek anlamıyla karşılıklılık kavramı kabul edilebilir değildir."[164]

Karşılıklılığın bu reddini, bir yandan karşılıklılığın nesnel gerçekliğini ve etkinliğini ayrıntılarıyla gösteren ama aynı zamanda onda tüm nesneler arasındaki evrensel diyalektik bağların göreli olarak mütevazi biçimini de —dolayısıyla diyalektik mantığın durmasını gerektirmeyen bir biçim— gören Hegel'in açıklamalarıyla karşılaştırmak çok ilginçtir. Hegel "Karşılıklılığın, neden ve sonuç ilişkisinin en yakın, deyim yerindeyse kavramın eşiğinde duran gerçekliği olduğunu kabul ediyoruz ama aynı nedenden ötürü kavrama yoluyla bilme (*das begreifende Erkennen*) söz konusu olduğu sürece bu ilişkiye başvurmakla yetinmemeliyiz. Belli bir içeriği yalnızca karşılıklılık açısından değerlendirmeye son verirsek gerçekte kavram bizim değerlendirme eylemimizden tamamen çıkmış olur."[165] diye yazdı. Burada yalnızca diyalektik ve metafiziksel-usdışıcı mantık arasındaki karşısavı işlemekle ilgili olduğumuzdan bu soru yığınının çok ilginç ayrıntılarını inceleyemeyiz. Lenin'in Hegel'deki diyalektik ve nedensellik üzerine bazı yorumları alıntılamak ve yeni Kantçı düşüncedeki nedensellikle

[161] Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 569.
[162] Aynı yayın, s. 571.
[163] Aynı yayın, III. Cilt, s. 55.
[164] Aynı yayın, s. 170.
[165] Hegel: *Ansiklopedi*, madde 156, Anılan esere ekleme VI. Cilt, s. 308.

ilgili olarak söylediklerinin Schopenhauer'a da tamamen uyduğunu belirtmek durumu özetlemeye yeterli olacaktır. Lenin şunları yazmıştır: "Hegel'in nedensellik hakkında yazdıklarını okursak Kantçılar için son derece güncel olduğu bir sırada onun bu temayla göreli olarak çok az ilgilenmesi ilk bakışta bize tuhaf görünecektir. Neden? Bunun nedeni ona göre nedenselliğin —daha en başından ve *sürekli olarak* bu tutarlılığın, karşılıklı geçişlerin altını çizerek tüm *anlatısı boyunca* daha derinlemesine ve daha evrensel anlamda kavramakta olduğu— evrensel tutarlılığın belirleyicilerinden yalnızca *biri* olmasıdır. Yeni-deneyciliğin (ya da 'fiziksel idealizmin') 'doğum sancılarını' Hegel'in çözümleriyle ya da daha doğrusu onun diyalektik yöntemiyle karşılaştırmak çok öğretici olacaktır."[166]

Uzay ve zaman sorunu söz konusu olduğunda zıtlık eşit ölçüde belirgindir. Kuşkusuz bu noktada Kant ve Schopenhauer arasındaki uzlaşma anlama kategorilerinde olduğundan çok daha büyüktür. Çünkü Kant burada en azından çabaları açısından pek fazla diyalektikçi değildi. Tıpkı Schopenhauer gibi uzay ve zamanı tüm nesnelliğin *a priori* evrensel önkoşulları ve dolayısıyla da felsefi olarak tüm nesnellikten bağımsız ve ondan önce anlaşılması gereken ilkeler olarak kabul etmekle kalmadı birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduklarını da vurguladı. Schopenhauer bu metafiziksel uzay ve zaman ikiliğine daha da keskin hatlar verir: "Böylece, sonsuz bölünebilirlik ve sonsuz genişleme ortak noktaları bulunduğunun bilinmesine rağmen *biri* için önemli olan şeyin *diğeri* için hiçbir anlamı olmaması açısından her iki deneysel düşünce biçiminin temelde birbirlerinden farklı olduklarını görürüz; yakınlığın zamanda ve ardıllığın uzayda hiçbir önemi yoktur."[167] Schopenhauer'a göre, pratik anlama bilgisinde uzay ve zaman birleşmiş olarak görünürse birleşme ilkesi bizzat uzay ve zamanda değil yalnızca anlamada, öznellikte yatar.

[166]Lenin: Anılan eser, s. 82.

[167]Schopenhauer: Anılan eser, III. cilt, s. 42.

Genç Hegel, Kant'ın uzay ve zaman konusundaki metafiziksel ikiliğine *Jena Mantığı*'nda (1801-2) yapmış olduğu gibi itiraz eder. Bunun en çarpıcı yanı Hegel'in uzay ve zamanı epistemolojik mantıkla ilgili kesimde değil kitabının doğal felsefe kesiminde, devinim kavramıyla ilgili bölümde ele almasıdır; burada bile tema yalnızca epistemolojik olarak değil gök sorunuyla bağlantılı olarak tartışılmıştır. Ele alış biçimine gelince, uzay ve zamanın bir yandan somut bir doğal birliğin öğeleri olarak diğer yandan ise —diyalektik olarak izlemesi kaçınılmaz olan— karşılıklı etkileşime sahip öğeler olarak sunulduğu vurgulanmalıdır. "Ayrı olarak ele alındığında tek kendine-benzer, uzay bir öğedir ama kendini-gerçekleştirerek, kendinde-olarak kendinin tam zıddıdır, zamandır — ve bunun tersine zamanın öğesi olarak sonsuzluktur: kendini-gerçekleştirir ya da bir öğe olarak yani, olduğu şey gibi kendini yok ederek kendi zıddını, uzayı oluşturur..."[168]

Olgun Hegel'de bu sorun çok sayıda değişikliğe uğrar ama diyalektik ilkeler aynı kalır. *Ansiklopedi*'sinde de uzay ve zaman mantık altında değil doğal felsefe altında geliştirilir; kuşkusuz, bu kez mekaniğe giriş yoluyla. Bir idealist olarak uzay ve zamanın gerçek diyalektiğini bulamamasına rağmen (diyalektik bir nesnel gerçekliğin yansıması kuramını gerektiriyordu) Hegel yine de uzay ve zamanın içsel uygunluğunu, kesintisiz etkileşimini aksiyomatik kabul etti. Burada görüşlerinin ayrıntılı bir çözümlemesini veremeyiz; kendimizi yöntemi niteleyen bazı örneklerle sınırlamamız gerekir. Örneğin bir parçada şunları yazar: "Uzayın doğruluğu zamandır dolayısıyla uzay zamana dönüşür; öznel olarak zamana geçmeyiz, geçişi bizzat uzay yapar. Düşlemde uzay ve zaman birbirlerinden çok uzaktır, önce uzay sonra *da* zaman gelir; felsefenin itiraz ettiği şey bu 'da'dır."[169] O zaman da diyalektik düşünür

[168]Hegel: *Jenenser Logik*. Leipzig 1923, s. 202.
[169]Hegel: *Ansiklopedi*, madde 257, VII. Cilt, s. 53.

Hegel için Kant'ın uzay ve zaman ikiliği (ve aynı zamanda, Hegel'in hiç okumamış olduğu Schopenhauer'da görülen ikilik de) düşünce düzeyinde hareketsiz kalma, felsefi bakış açısının yakalanamaması anlamına gelir. Uzay ve zamanın nesneler dünyasının gerçek hareketlendirmesinden kavramsal ayrılmazlığını Hegel de sürekli olarak vurgular. Ona göre uzay ve zaman asla, içinde nesnellik ve devinimin gerçekleştiği boş —ve öznel— kaplar olmayıp tam tersine bizzat hareketlendirilmiş nesnellik dünyasının, nesnel gerçeklik diyalektiğinin öğeleridirler. Dolayısıyla Hegel zamanla ilgili olarak şunları söyler: "Her şey zamanın *içinde* başlayıp son bulmaz; zamanın *kendisi* bu *oluştur*, bu başlayış ve son buluş."[170]

Bu sorunlar yalnızca onun karşısında somut biçimde epistemolojik nitelik edinir. Gerçeklikte, uzay ve zamanı kavrama biçimi bir felsefenin yapılanmasını ciddi biçimde etkiler. Schopenhauer'da hâlâ mekanik bir yanyanalık olan uzay ve zamanın keskin metafizik bölünmesinin emperyalist dönemin usdışıcı felsefesinde uzay ve zamana karşı çıkmanın epistemolojik varsayımını oluşturduğunu belirtmeden geçmeyelim (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger vb.). Schopenhauer burada da usdışıcılığın daha ilerideki gelişimini başlatan önemli bir figür olarak görünse de bir kez daha, yalnızca habercisiydi. Mekanikçi-yazgıcı "ölü," ussal ve "nesnel" uzayın karşısavı olarak diri usdışıcı, gerçekten öznel zamanın ileri sürüldüğü daha ilerideki hareketin tipik özelliği olan bu eğilim onun düşünce alanının dışında kalıyordu.

Bu durum sosyo-tarihsel nedenlerden kaynaklanıyordu. Tarihsel materyalizmin giderek daha muzaffer bir biçimde ilerleyişini durduracağı düşünülen mitleştirici bir sahte tarihin felsefi temeli olarak, bu zaman kavramını gerici kentsoylu felsefeye dayatan şey yalnızca emperyalist dönemin daha sert gerçekleşen sınıf mücadeleleriydi. Daha sert sınıf mücadeleleri temelinde de olsa

[170]Aynı yayın, madde 258, s. 54.

emperyalist dönemin arifesinde Nietzsche de bu açıdan bir geçiş figürüydü. Daha önce sözü edilen anlamda kendine ait bir zaman kuramından yoksun olmakla birlikte *mythos*'u bir sözde tarihken Schopenhauer'ın *mythos*'u tüm tarihsel geçerliliğin kökten biçimde reddini içeriyordu.

Bunun açıklamasını da Schopenhauer'ın yaşadığı dönemin sınıf mücadelelerinde ve geliştirdikleri ideolojik karşısavda buluruz. Schopenhauer'ın etkinlik döneminde ideolojik sınırların tarihçilik ve sahte tarihçilik zıtlığında çizildiğini farklı bağlamlarda belirtmiştik. Bir yanda Fransız Devriminden alınan derslere dayalı ilerlemenin ilerici kentsoylu tarihsel savunusu ve diğer yanda —aslında tarihsel geçerlilik maskesinin ardında devrim öncesi koşullara dönüş çabasını ve dolayısıyla feodal-yasacı tepkinin ideolojik savunmasını belirten— yarı feodal yasacı bir "organik" gelişim öğretisi vardı. Yüzeyde, Schopenhauer'ın bu ikilemdeki duruşu özel bir *tertium datur*'du (üçüncü çözüm —*çev.*:) yani, tarihsel geçerliliğin gerçekliğin özü için öneminin yadsınması. Ama bunun yalnızca uslamlaması ve belli somut içerikleri açısından Romantik gerici felsefeye karşıt olduğunu gördük. Gerçekte Schopenhauer da tüm toplumsal ilerlemeye şiddetle düşmandı; aradaki tek fark mutlak monarşi ve onu destekleyen soylulukla iç bağlantılardan yoksun olduğundan, bunu etkin bir biçimde yaptığı sürece sömürülmüş kitleler karşısında kentsoylu mülkiyeti hangi "güçlü" rejimin savunduğunu önemsememesiydi. (Schopenhauer'ın Bonapartçılık dönemindeki popülerliğinin bir diğer nedeni budur.)

Tartışmakta olduğumuz kategori sorunlarının gerçek felsefi anlamı ancak bu açıdan bakıldığı zaman netleşir. İnsan düşüncesinde klasik Alman felsefesinin ifade ettiği değişim —on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda büyük hazırlık adımlarından sonra— diyalektiğin nesnel idealizmde, hepsinden fazla da Hegel'inkinde doğa ve tarih bilgisi için tarihsel yöntem haline gelmesine dayalıdır. (Kuşkusuz felsefi idealizmin, kentsoylu

diyalektikçilerin aşamadıkları tüm sınırlamalarıyla birlikte). Uzay, zaman ve nedenselliğin öznelci değerlendirmesi, onların geçerliliğini görüngüsel dünyayla sınırlanması, nesnelerin birleştirici kategorisi olarak nedenselliğin egemenliği, uzay ve zamanın keskin metafiziksel ayrımı: tüm bunlar esas olarak doğanın ve insan dünyasının tarihsel geçerliliğinin kökten bir biçimde reddine hizmet etti.

Schopenhauer, ne görüngüsel kozmosun ne kendinde-şeyler kozmosunun değişiklik, gelişim ya da tarihi bilmediği bir dünya resmi tasarladı. Kuşkusuz bunlardan ilki durmaksızın değişmeyi, açık bir oluş ve bitişi, daha da önemlisi yazgıcı bir gerekliliğe tabi olan bir değişimi içeriyordu. Ama bu oluş ve bitiş özünde hâlâ durağandı: aynı öğelerin değişen kombinasyonlarının alışkın olmayan izleyicide sürekli bir değişim yanılsaması yaratan bir kaleydoskoptu. Schopenhauer, gerçek felsefi içgörüye sahip olan birinin yüzeydeki bu sürekli olarak birbirini izleyen parlak renkli görüngü örtüsünün ardında uzay, zaman ve nedenselliğin olmadığı bir başka dünya; tarih, gelişim ve hatta ilerlemeden söz etmenin anlamsız olacağı bir dünya gizli olduğunu bilmesi gerektiğini iddia etti. Bu türden bir aklın "insanların, zamanın yeni ve önemli bir şey ürettiği, onun sayesinde ya da onda bütünüyle gerçek bir şeyin yaşam bulacağı... inancını paylaşmayacağını" yazdı.[171]

Schopenhauer'ın Hegel'e karşı düşmanlığının nesnel kökleri burada yatar. Kantçı felsefeyi köktenci bir tarihçilik karşıtlığına dönüştürdükten sonra Hegel'in eşit ölçüde kararlı diyalektik tarihçiliğinin kendi sistemi üzerindeki zaferini görmek zorunda kalmıştı. Öğretisinin sıklıkla, Hegel'e yöneltilmiş sert hakaretler biçimini almasının nedeni budur: "Dünya tarihini düzgün bir bütün olarak anlama çabası —evrensel olarak yozlaştırıcı ve sersemletici etkisiyle Hegelci şarlatan felsefenin desteklediği bir çaba— söz konusu olduğu sürece bunun gerçek temeli, *dünyanın kendinde özü*

[171] Schopenhauer: Anılan eser, I. Cilt, s. 249.

olarak *görüngüyü* alan ve her şeyin görüngüye, onun biçimlerine, süreçlerine dayandığını düşünen kaba, yavan bir gerçekçiliktir..."[172]

Kaçınılmaz olarak bu kavramı Schopenhauer'ın doğada bir evrimi yadsıması izler. Her konuda sözde anlaştığı Goethe'nin aksine büyük çağdaşlarının doğada bir tarihsel evrim keşfetmek için gerçekleştirmekte oldukları girişimleri göz ardı ederek doğa bilimleri konusunda Linnaeus ve Cuvier'e hayranlık duyuyordu. Kuşkusuz, doğadaki geçişleri o bile gözlemlemeden edemezdi (organik ve inorganik doğa, yaşayan varlıklar, türler vb.). Ama bunları istencin çok yıllık nesnelleşme biçimleri, "Platon'un *Idealar*'ından farklı bir şey" olmayan "*istencin nesnelleşmesindeki evreler*" olarak kabul etti.[173] Ona göre, her bir görüngüsel biçimin bu çok yıllık prototipleri "kalıcı, değişime tabi olmayan, her zaman olan, asla oluşmayan" şeylerdi. Schopenhauer'da Goetheci geleneklerin bir devamını gören kentsoylu tarihçilerin kavramlarının ne kadar anlamsız olduğu ve gerçek herhangi bir bağlantıyı nasıl çarpıttıkları burada da açık olarak görülür. Linnaeus ve Cuvier'in tarihsel olmayan mekanikçiliğine muhalefeti açısından (doğal) felsefede Goethe için önemli olan her şeyde Schopenhauer onun varisi değil rakibiydi.

Dolayısıyla Schopenhauer'a göre tarih yoktur. "Çünkü üstü ne kadar sıkı biçimde örtülmüş olursa olsun onun özünü *tarihsel* bir yoldan kavramanın olası olduğunu sanan herkesin, dünyaya ilişkin felsefi bir bilgiden hâlâ sonsuz ölçüde uzak olduğu görüşündeyiz; ama insanın dünyanın özüne ilişkin görüşünde herhangi bir Oluşum ya da Oluş ya da *Oluşum* Sürecinde (*Werdenwerden*) ortaya çıkar çıkmaz ve herhangi bir Önce ya da Sonra en ufak bir önem taşıdığında durum budur... Çünkü, tavrı ne kadar üstün olursa olsun bu türden her tarihsel felsefe sanki Kant hiç yaşamamış gibi

[172] Aynı yayın, II. Cilt, s. 519.
[173] Aynı yayın, I. Cilt, s. 186.

kendinde-şeylerin bir koşulu olarak *zamanı* alır ve böylelikle Kant'ın kendinde-şeyin zıttı olarak görüngü diye adlandırdığı şeyde durur... bizi hiçbir zaman şeylerin iç özüne götürmeyen ama yalnızca bir amaç ya da hedefi olmadan hareket ederek sonsuza dek görüngünün peşinden giden şey yeter neden ilkesiyle toplanan bilgidir..."[174] Schopenhauer, ilkesel olarak tarihin hiçbir zaman bir bilim nesnesi haline gelemeyeceğini söylemiştir; "yalnızca sunumda değil özünde de yanlıştır."[175] Bu nedenle Schopenhauer'a göre tarihte önemli ve önemsiz, büyük ve küçük arasında bir fark yoktur; insan ırkı boş bir soyutlamayken yalnızca birey gerçektir.

Dolayısıyla bireyleşim ilkesinin (uzay, zaman, nedensellik) vahim ürünü olarak geriye yalnızca anlamsız bir dünyada yalnız bırakılmış olan birey kalır. Kuşkusuz kendinde-şeyler dünyasında mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki daha önce sözü edilen özdeşlik nedeniyle dünyanın özüyle özdeş olan bir birey. Ancak uzay, zaman ve nedenselliğin geçerliliğinin ötesine yerleşik olan bu öz sonuç olarak hiçliktir. Bu yüzden Schopenhauer'ın *magnum opus*'u şu sözcüklerle biter: "İstencin tam olarak ortadan kalkmasından sonra hâlâ istençle dolu olanlar için geriye kalan tek şeyin mutlaka hiçlik olacağını rahatça söyleriz. Ama tam tersi durumda da istencin tersine döndüğü ve kendini yadsıdığı bireyler için tüm güneşleri ve samanyollarıyla bizim bu gerçek dünyamız hiçliktir."[176]

Schopenhauer felsefesindeki en önemli sorunlara ilişkin incelememizin son bulduğu bu noktada bir kez daha soruyoruz: yerine getirdiği toplumsal görev nedir? Başka biçimde sormak gerekirse: yaygın ve kalıcı etkisinin ardında ne yatar? Tek başına kötümserlik yeterli bir yanıt değildir çünkü öncelikle, kötümserlik daha önce vermiş olduğumuza ek olarak daha fazla somutlaştırmayı gerektirir.

[174] Aynı yayın, s. 357.
[175] Aynı yayın, II. Cilt, s. 521.
[176] Aynı yayın, I. Cilt, s. 527.

Schopenhauer felsefesi her biçimiyle yaşamı reddeder ve felsefi bir bakış açısı olarak hiçlikle ona karşı çıkar. Ama böyle bir yaşamı sürdürmek olası mıdır? (Bu arada Schopenhauer'ın varoluşun anlamsızlığı karşısında bir çözüm olarak —ilk günah sorununda olduğu gibi bu konuda da Hıristiyanlıkla aynı çizgide— intiharı reddettiğini belirtelim.) Schopenhauer'ın felsefesini *bir bütün olarak* ele alırsak yanıt kesin olarak evettir. Çünkü yaşamın boşunalığı her şeyden önce bireyin, Schopenhauer'm varlığını bile kabul etmediği, tüm toplumsal yükümlülüklerden ve insanoğlunun ileriye doğru gelişimine ilişkin tüm sorumluluklardan kurtulması anlamına gelir. Ayrıca, açıklamış olduğumuz Schopenhauer etiğine göre kötümser bir bakış açısı, bir yaşam ufuğu olarak hiçliğin bireyin hoş, düşünceli bir yaşam sürmesini engellemesi ve hatta bu konuda cesaretini kırması pek olası değildir. Tam tersine: hiçliğin karanlık uçurumu, varoluşun boşunalığının kasvetli zemini bu hoşluğa daha da fazla tat katar. Onu daha da arttıran şey Schopenhauer felsefesinin güçlü bir biçimde vurgulanan aristokrasisinin kendi yandaşlarını toplumsal koşullarm düzeltilmesi için savaşmak ve acı çekmek için yeterince öngörüsüz olan zavallılar güruhunun (düşlemde) çok üstünde bir yere çıkartmasıdır. Böylece, iyi tasarlanmış ve mimari olarak ustalıklı biçimiyle Schopenhauer'ın sistemi hiçhğin, boşunalığın ve uçurumun kıyısında çağdaş lüks bir otel gibi yükselir. Dahası, yemekler ya da sanatsal işlerin keyfi arasında uçurumun görüntüsü insanın bu zarif konfordan aldığı hazzı yalnızca arttırabilir.

O halde bu, Schopenhauer usdışıcılığının görevini yerine getirir: entelektüel kesimin aksi durumda tatminsiz olan kesiminin "yerleşik düzenden" yani, var olan toplumsal düzenden hoşnutsuzluğunu belli bir zamanda yürürlükte olan kapitalizme çevirmesini engelleme görevini. Böylece —Schopenhauer'ın bunun ne kadar farkında olduğu hiç önemli olmaksızın— bu usdışıcılık ana hedefine ulaşır: kapitalist sosyal düzenin dolaylı bir savunubilgisini sağlamak.

5. *Kierkegaard*

Schopenhauer ve Nietzsche'ninki gibi Kierkegaard'ın felsefesi de dünya çapında etkinliğini yavaş bir biçimde kazandı. Ancak emperyalist dönemde ya da daha kesin olarak Birinci ve İkinci Dünya savaşları arasında rağbet kazandı. Kuşkusuz, bir yazar olarak etkin yaşamı boyunca Kierkegaard, 1848 öncesinde Schopenhauer'ın Almanya'da olduğu gibi, kendi anavatanında ihmal edilmiş bir figür asla değildi. İlk önemli yazıları ve takma adla yayımlanan, felsefi açıdan önem taşıyan çalışmalar hemen belli bir çalkantı uyandırdı; daha ileride resmi Protestan Kilisesine açık biçimde karşı çıkışı da sansasyonel öğelerden yoksun değildi. Sonraki on yıllarda tinsel etkisi İskandinavya'da bir süreliğine belirleyici bir hal bile almıştı. Buna tanıklık eden tek şey yalnızca Ibsen'in *Brand* adlı şiiri değildi; etkisi daha ilerideki İskandinavya yazınında da elle tutulur durumdadır (yalnızca Pontoppidan'ın *Vaat Edilen Topraklar* adlı romanından söz edeceğim). Ancak, çalışmalarının çevirilerinin ve onun hakkında yazılmış makalelerin yurtdışında çok önceden yayımlanmış olmasına karşın Kierkegaard'ın Avrupa (ve Amerika) felsefi tepkisini belirleyici bir biçimde etkileyen önemli bir entelektüel güç haline gelmesi ancak iki dünya savaşı arasında, Hitler'in gücü ele geçirişinin arifesinde gerçekleşti. Bu konumunu günümüze dek korumuştur.

Genel anlamda söylemek gerekirse Kierkegaard'ın daha ilerideki gelişimi öncelemesi Schopenhauer ve Nietzsche'ninkinden daha gizemli değildir. Ama bunu gerçek anlamda somutlaştırmak için on dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde Danimarka'daki sınıf ilişkileri ve mücadeleleri hakkında, bu kitabın yazarının sahip olduğundan çok daha derin bilgiye ihtiyacımız vardır. Bu nedenle yazar, yetersiz biçimde kurulmuş genellemelerle ona yanlış bir ışık tutmaktansa bu sorunun somut çözümlemesini başkalarına bırakmayı yeğler. Dolayısıyla, çok daha ilerideki usdışıcı gerici eğilim-

leri zihinsel olarak öngörmesinin somut toplumsal temellerini tartışmayı bir yana bırakarak, daha başından Kierkegaard'ı yalnızca Avrupa felsefi gelişimindeki bir figür olarak ele almak zorundayız.

Böyle bir ele alış biçiminin Danimarka'nın entelektüel gelişiminde belli kesişme noktaları bulacağı da kesindir. Georg Brandes Alman felsefesi ve yaratıcı yazınının on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Danimarka'da ne kadar büyük bir etki yarattığını ayrıntılı olarak göstermiştir.[177] Bu Kierkegaard için de geçerlidir. Baş felsefi saldırısı o sırada Danimarka'da da egemen felsefi eğilimi temsil eden Hegel'e yönelikti ve bununla yakından bağlantılı olan bir diğer şey onun Goethe'ye aralıksız saldırılarıydı. Düşünüsünün Alman Romantizmi, Schleiermacher ve Baader'le yakın temas noktaları vardı; yaşlı Schelling'in derslerini dinlemek için Berlin'e gitti ve ilk heyecan dalgası geçtikten sonra bunların kendisi için büyük bir düşkırıklığı haline gelmesine rağmen Schelling'in yeni felsefi bakış açısı ve Hegel'i eleştirme biçimi Kierkegaard'ın düşünceleri üzerinde kapsamlı bir etki bıraktı. Hegel'e sol muhalefeti, özellikle de Feuerbach'ı derinlemesine inceledi; görecek olduğumuz gibi onun Hegel'e karşı savları üzerinde Trendelenburg'un önemli bir etkisi vardı; kendi bakış açısını işledikten sonra Schopenhauer'ı okudu ve ona büyük saygı duydu ve benzerleri... Kuşkusuz tüm bunlar anlatımımızdaki daha önce sözü edilen boşluğu yeterince doldurmaz. Yalnızca onun —bu konuda bile— tümüyle kurgusal olmasını engellemeye yetecek göstergeleri sağlar.

Schopenhauer'le birazdan gösterecek olduğumuz tüm kesişme noktalarına rağmen Kierkegaard'ın felsefesi Hegelciliğin çöküşü süreciyle yakından bağlantılı olmasıyla Schopenhauer'inkinden tarihsel olarak farklıdır. Restorasyon döneminde tam bir saçmalık

[177]Özellikle Brandes'in makalesine bkz: "*Menschen und Werke'de* "Goethe ve Danimarka bölümü" Frankfurt 1894.

olduğu gerekçesiyle Hegelci diyalektiklerle mücadele etmek ve onlara Berkeley usulü "sadeleştirilmiş" Kant'la, metafizik ve açık biçimde diyalektik karşıtı bir öznel idealizmle karşı çıkmak Schopenhauer için olasıydı. İdealist kısıtlamalarını tamamen aşan en üst düzey diyalektik biçimlerin —yani Marx ve Engels'in materyalist diyalektiklerinin— ortaya çıktığı idealist diyalektik düşüncenin en büyük krizi döneminde Kierkegaard'ın yeni, daha ileri bir usdışıcılık adına Hegel'e meydan okuyabilmesi için bu usdışıcılığı sözde üstün bir diyalektik, "niteliksel diyalektik" kisvesi altında gizlemesi gerekiyordu. Görecek olduğumuz gibi bu, usdışıcılık tarihinde tipik bir girişim olan, dönemin gerçekten ileriye dönük sorununu tersyüz ederek diyalektiğin daha fazla gelişmesini engelleme, diyalektiği yanlış yola saptırma ve tersyüz edilmiş önermeyi mitleştirici-gizemlileştirici bir biçim içinde somut sorunun yanıtı olarak sunma girişimiyle ilgiliydi. Keskin, usta ve öznel biçimde dürüst bir düşünür olan Kierkegaard'ın bu düşünceler kompleksine ilişkin bir kuşkusu vardı. 1836'da *Günce*'sinde şunları yazdı: "Mitoloji emre dönüştürülen varsayımsal bir iddiadır."[178] Kentsoylu tarihçilerin Kierkegaard'ın bu gelişimdeki yerini belirleme konusundaki yetersizlikleri materyalist diyalektiklerin gerçek anlamını kavrayamama ve reddetmelerinde ve bunun sonucu olarak 1840'larda Hegelciliğin tüm çöküş sürecini anlayamamalarında da kendini gösterir.[179]

[178] J. Wahl: *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, s. 623.

[179] İçeriği açısından radikal Hegelciliği ve Marx'ı uzun boylu incelemiş ve dolayısıyla kentsoylu felsefe tarihçilerinin açık ya da kapalı bir biçimde Marx'ı göz ardı etme şeklindeki alışıldık hatalarına (en azından bu açıdan) düşmemiş olan Löwith bilincimizden bağımsız nesnel gerçekliğe ve bunun nesnel diyalektiğe materyalist değişim sorununda önemli hiçbir şey görmez. Bu nedenle nesnel gerçeklik ve usdışıcı-mitleştirilmiş sahte-gerçeklik arasında, Kierkegaard, Feuerbach ve Marx ya da hatta Ruge arasında bir tür eşitlik kurar ve hepsinde yalnızca "kurulu düzene bir saldırı" görür. Böylelikle can alıcı tüm felsefi sorunları birbirine karıştırır — niyet, Hegel'den Nietzsche'ye uzanan bir gelişim çizgisinin izini sürmek olduğunda şaşırtıcı olmayan bir şey. K. Löwith: *Hegel'den Nietzsche'ye*, Zürih/New York, 1941, s. 201, 217.

Hegel'in diyalektik tarihindeki önemi esas olarak onun gerçekliğin en önemli diyalektik koşulları ve bağlantılarına bir kavram bulmasında yatar. Marx kendi diyalektik yöntemini Hegel'inkinin "tam zıttı" olarak tanımlarken Hegelci diyalektiklerin hem büyüklüğünün hem de sınırlamalarının altını çizer. "Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme onların evrensel hareket biçimlerini anlaşılabilir ve bilinçli bir biçimde sunan ilk kişinin o olduğu gerçeğini hiçbir biçimde değiştirmez. Bu diyalektikler onunla baş aşağı çevrildiler. Gizemli kabuğun içindeki ussal çekirdeği bulmak için onları düzeltmemiz gerekir."[180] Bu ifade Hegelci diyalektiklerin etkisine de ışık tutar. On sekizinci yüzyıldan on dokuzuncuya geçişte toplumda ve doğa bilimlerindeki büyük devrimci krizin sonucu olarak diyalektik yöntemler özellikle Almanya'da demokratik devrimin ideolojik hazırlıklarının önemli bir organı haline geldi. Öte yandan, Hegel'in sistemi, buluşlarının sistemleştirilmesi restorasyon dönemi Prusya Devletinin tanınmasını içeriyordu, bu nedenle de tutucu ve aslında gerici bir etki yarattı. Bu birbirinden farklı eğilimlerin organik olmayan birleşimi yalnızca Almanya'da sınıf çatışmalarının gelişmediği ya da en azından gizli kaldığı sürece makul görülebilirdi. Temmuz devrimiyle birlikte sistem ve yöntem arasındaki karşısavın işlenmesi Hegelciliğin çöküşü için kaçınılmaz hale geldi ve bunun üzerine yöntemin bir yeniden yapılanması başladı. Bu mücadele felsefe alanındaki kamplar ya da partilerin giderek daha net bir biçimde farklılaşmasını doğurdu. Marx, yukarıda alıntıladığımız ifadelerden sonra bu durumu şöyle niteledi: "Ussal biçimiyle kentsoyluluk ve onun kuramcı sözcüleri için sinir bozucu ve tiksindiricidir çünkü varolan düzenin pozitif anlayışında onun reddine, kaçınılmaz çöküşüne ilişkin bir anlayış da içerir; hareket akışındaki gerçekleşmiş (*gewordne*) her biçimi kapsar ve dolayısıyla geçici yönünden de; hiçbir şeyin onu etkilemesine izin vermez ve özünde eleştirel ve devrimcidir."[181]

[180] Marx: *Kapital.*
[181] Aynı yayın.

Hegelciliğin çöküşünde en önemli çekişme noktalarından birinin diyalektiğin gerçeklikle ilişkisi sorunu olması bir rastlantı değildir. Hegel'in gerçek diyalektikleri gizemlileştirmesinde belirleyici rol oynayan şey onun nesnel idealizmi, özdeş özne-nesne kuramıydı. Karşısav yaşamda ve dolayısıyla felsefede henüz çatışma içinde olmadığı sürece böyle yapay bir alacakaranlığın sürmesi olasıydı: birey bilincinden bağımsız olduğu varsayılan bir nesnel gerçeklik ama yine de gizemlileştirilmiş bir aklınki (dünyanın-ruhu, Tanrı). Toplumsal çatışmaların daha da kötüleşmesi felsefeyi daha kesin bir biçimde o ya da bu yana geçmeye zorladı: her düşünürün gerçeklikten ne anladığı dikkatle işlenmesi gereken bir şeydi.

O halde, diyalektik bizzat gerçekliğin nesnel güdü biçimi midir? Eğer öyleyse bilinç onunla nasıl ilişki kurar? Bildiğimiz gibi materyalist diyalektik ikinci soruyu insan bilgisindeki öznel diyalektiğin tam da nesnel gerçeklik diyalektiğinin yansıması olduğu ve nesnel gerçekliğin yapısının bir sonucu olarak bu yansıma sürecinin de eski materyalizmin düşündüğü gibi mekanik olarak değil diyalektik olarak ilerlediği şeklinde yanıtlar. Bu, temel sorunu net, açık ve bilimsel bir biçimde yanıtlar.

Peki, kentsoylu düşünürlerin bu sorun karşısında benimsedikleri tutum neydi? Kendi sınıf durumları onların materyalist diyalektiğe ve materyalist yansıma kuramına yaklaşmalarını olanaksız kılıyordu. Bu nedenle diyalektik kategorilerin nesnelliği ve bunların algılama biçimi sorunları önem kazandığında —en fazla— Hegel'in yanlış sentezini eleştirel bir biçimde açınsayabilir ama ya diyalektikleri neredeyse tümüyle reddetmek (Feuerbach) ya da onları tamamen öznel olan birine indirgemek (Bruno Bauer) zorunda kalırlardı. Bu dönemin zengin yazınından alınmış tek bir örnekle, Adolf Trendelenburg'un Hegel eleştirisiyle yetineceğiz. Yalnızca, bu çalışma, ana sorun-durumu en net olarak gösterdiği

için değil Kierkegaard'ın kendi itirafına göre Trendelenburg, Danimarkalı üzerinde güçlü bir etki yarattığı için de.[182]

Trendelenburg'un eleştirisi önemli ve çok haklı bir sorundan yola çıkar. Hegelci mantık —özdeş özne-nesne kuramına uygun olarak— mantıksal kategorilerin özerk devinimi ilkesine dayalıdır. Materyalist diyalektiğin yaptığı gibi bunları nesnel gerçekliğin deviniminin yansımaları olarak görürsek o zaman özerk devinime adım atacak yer açılmış olur. Ama bu soruna idealist bir bakış açısından yaklaşırsak o zaman —Hegel söz konusu olduğunda tamamen haklı olan— temel bir ilke olarak devinimi mantığa hangi hakla soktuğu sorusu doğar? Trendelenburg bu hakka karşı çıktı; hemen, Hegel'in mantığındaki ilk temel geçişi, Varlık ve Varlık-olmayandan Oluşa geçişi inceledi ve görünürde mantıksal olarak çıkarılmış olan diyalektiğin "hiçbir varsayımda bulunmama iddiasındaki diyalektikler tarafından hiçbir açıklama ileri sürülmeksizin öngörüldüğü" sonucuna ulaştı. Bu düşünceyi aşağıdaki şekilde açıklar: "Saf varlık, yani kendine-benzer varlık, sükundur; Hiçlik —Kendine-Benzer— de benzer biçimde sükundur. Nasıl olur da sükun içindeki iki düşüncenin birleşiminden, harekete geçirilmiş Oluş doğar? Hazırlık evrelerinin hiçbir yerinde, o olmadan Oluşun yalnızca bir Varlık olacağı devinim hayal edilmemiştir... Ama eğer düşünce bu birleşimden başka bir şey ortaya çıkaracaksa bu açık olarak o diğer etmeni ona eklemek ve Varlık ve Varlık-olmayanı Oluşun akışına katmak için devinimi araya sokmaktır. Aksi durumda, hareketsiz kavramlar olan Varlık ve Varlık-olmayandan özünde hareketli, daima canlı Oluş sezgisi (*Anschauung*) doğmazdı. Öncesinde Oluş düşüncesi olmasaydı Varlık ve Varlık-olmayandan Oluşun *meydana gelmesi* olası olamazdı. Kabullenilmiş bir soyutlama olan saf Varlık ve yine kabullenilmiş bir soyutlama olan Hiçlik aniden Oluşa, yaşam ve ölüme

[182]Bkz. Kierkegaard: *Toplu Eserler*, Jena 1910, VI. Cilt, s. 194; ayrıca Höffding: *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1912, s. 63.

egemen olan o somut sezgiye yol açamazdı."[183] Trendelenburg, Hegel'in hareketi yalnızca doğal felsefede incelediğini ekler.

Bunun Hegelci sistemin can alıcı epistemolojik sorununa ulaştığı ve merkezdeki idealist zayıflığını net biçimde ortaya koyduğu açıktır. Ancak, Trendelenburg —özünde haklı— bu eleştirinin bir çeşitlemesi ve yeniden ifadesinin ötesine geçmeyi hiç başaramadı. Kuşkusuz, nesnel gerçeklikte devinime dikkat çeker ama buna da idealist açıdan baktığından doğa ve toplumun gerçek deviniminde mantıktaki devinim kategorilerinin nesnel prototipini; bilinçle uyumlu biçimde yansıtılan mantıksal olarak genelleştirilmiş bir prototipi göremez.

Böylece, Hegelci diyalektiklerde merkezi idealist hatayı gösterebiliyorken Trendelenburg'a göre bu düzeltilemez bir şeydi. Çünkü Hegel'in aşamadığı sorunların çözümü yalnızca, Marxçılığın başarmış olduğu diyalektiğin epistemolojik tersine çevriminin yanı sıra yöntembilimsel, kuramsal-bilimsel bir tersine çevirim bulmakla ve mantıkta soyut yansıma olarak ortaya çıkan o prototipleri nesnel gerçeklik kategorilerinde saptamakla olasıydı.

Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* eserini tartışırken Engels bu sorunların ele alınışından doğru yöntembilimin tarihsel mi mantıksal mı olduğu sorusunu sorar. Marx gibi o da ikincisi lehine karar verir ve mevcut sorunumuza fazlasıyla ışık tutan bir anlatımla onun özünü tanımlar. "Dolayısıyla, mantıksal ele alış biçimi uygun olan tek biçimdir. Ama aslında bu ele alış biçimi, tarihsel biçimden ve karışıklık yaratan sürprizlerden arınmış olması dışında tarihsel olandan farklı değildir. Düşünce dizisi bu tarihin başladığı noktadan başlamalıdır ve daha sonraki gelişimi olayların tarihsel akışının soyut ve kuramsal olarak tutarlı bir ayna imgesinden başka bir şey olmayacaktır; düzeltilmiş ama bizzat tarihin gerçek akışının sağladığı yasalara uygun olarak her öğenin kendi klasik evresinde,

[183] A. Trendelenburg: *Hegel's System.*

tam olgunluk evresinde değerlendirilebileceği şekilde düzeltilmiş bir ayna imgesi."[184]

Hegelci mantıktaki gerçek kusurları aşmanın tek yolu budur: mantık deviniminde yansıtılan o gerçek devinimin bilimsel olarak anlaşılması. Bu nedenle Hegel mantığında devinim haklı olarak gizemlileştirilmiş olmakla eleştirilebilir ama eğer yansıtılanla yansıma arasında doğru ilişki kurulursa bu eleştiri yalnızca evrimi Hegelci evrenin ötesine taşıyacaktır. Bu, idealist temeller üzerinde gerçekleştirilemez. Diğerleriyle birlikte Trendelenburg da, sıklıkla saçmalığa saparak da olsa, zaman zaman keskin bir zekâyla Hegelci diyalektiklerde idealist hatalar buldu.[185] Ama onların eleştirisinin sonucu ya diyalektiklerin evrensel bir reddi ya da öznelci bir sahte diyalektiğin kurulması olabilirdi.

Kierkegaard'ın usdışıcılık tarihindeki rolü ikinci eğilimi kökten bir sonuca taşımasına dayalıdır; öyle ki emperyalist dönemdeki dirilişi sırasında zaten açıklamış olduklarına eklenebilecek yeni çok az şey vardı. Hegelci diyalektikleri yıktı ve esasında Schopenhauer gibi tam olarak ortadan kaldırdı; aradaki tek fark Schopenhauer diyalektiklerin *toptan* "boş laf" olduğunu yazarken Kierkegaard'ın görünüşte onlara üstünlük iddiasındaki farklı bir diyalektikle, sözde bir niteliksel diyalektikle karşı çıkmasıydı. Ancak, diyalektik yöntemi oluşturan tüm anahtar koşullar bu diyalektikten köklü bir biçimde çıkarılmıştır.

Dolayısıyla, "niteliksel" diyalektikler her şeyden önce nicelikten niteliğe değişimin bir inkarı anlamına gelir. Kierkegaard bu Hegelci kuramın saçmalığına ironik bir göndermeyle yetinerek

[184]Marx-Engels: *Seçilmiş Yazılar*, Berlin 1951, I. Cilt, s.348.

[185]Trendelenburg örneğin, Hegel'deki diyalektik geçişleri "sistemdeki eklemlerin hastalığı" olarak adlandıran Chalybaeus'dan alıntı yapar., anılan eser, I. Cilt, s. 56. Engels, bu türden bir eleştiriyi "acemi davranışı" olarak adlandırır; "bir kategori ya da karşısavdan diğerine geçiş neredeyse her zaman tasarlanmış bir şeydir" der ve ekler "bunun hakkında fazla tartışmak zaman kaybıdır." S. Schmidt'e mektup, 1.11.1891, Marx-Engels: *Seçilmiş Mektuplar*, Berlin 1953, s. 525.

konu üzerine ayrıntılı bir tartışma geliştirmeyi zahmete değer bile bulmadı. "Bu nedenle sürekli bir nicel belirleme yoluyla yeni bir nitelik doğabileceğini düşünmek mantıkta dalalettir ve insan, Hegel'in yaptığı gibi hepsinin pek de doğru olmadığını gizlemeksizin onu mantıksal devinime dahil ederek bu önermenin mantıksal içkinliğin tamamı için önemini saklarsa bu, konunun kabul edilemez biçimde yumuşatılması anlamına gelir. Yeni nitelik şaşırtıcı olanın tazeliği, sıçrayışı ve aniliğiyle gelir."[186]

Bir şey kanıtlamadan yalnızca beyansal olduklarından bu düşüncelerin fazla anlamı yoktur. Ama Kierkegaard'ın diyalektik sorunlara yönelik tutumunun tipik özelliğini gösterirler. Burada Trendelenburg'un Hegel'in hatasının böyle bir sorunu mantık başlığı altında ve özellikle de bir devinim sorunu olarak ele almak olduğu şeklindeki eleştirisini tekrarlar ve bu eleştiriye eklenen bir notta bu sorunun tarihçesini açıklığa kavuşturmaya çalışır. Kendisinden önce Trendelenburg'un yaptığı gibi Kierkegaard da başka yerlerin yanı sıra burada da kendiliğinden Yunan diyalektiklerini tek ve kendi zamanına da uyan bir model olarak ileri sürmeye yani, klasik Alman felsefesinde diyalektiklerin gerçekleştirdiği tüm ilerlemeleri, özellikle de Hegel'inkini tarihsel düzlemde de bozmaya çalışıyordu. Schelling'in farkları niceliksel olarak açıklama eğiliminden söz ettikten sonra Hegel'le ilgili şunları yazdı: "Hegel'in talihsizliği yeni niteliği geçerli kılmak istemesi ama yine de bunu istememesidir çünkü bunu mantıkta geçerli kılmak ister. Ama bu anlaşılır anlaşılmaz ikincisinin kendine ve anlamına ilişkin oldukça değişik bir farkındalık kazanması gerekir."[187]

Kierkegaard burada açık bir ifade sunmaz ve yalnızca diyalektiklerin gelişimini antikite evresinin çok ötesine taşımış olan çok önemli bir özgün ilkeye karşı çıkmakla kalmayıp aynı zamanda

[186]Kierkegaard: *Eserler*, V. Cilt, s. 24.

[187]Schelling ve Hegel'de niceliksel koşullar sorunu için benim eserime bakınız: *Genç Hegel*, Londra 1975, s. 433-34.

Hegel'e göre devrimi gerekli bir tarihsel öğe olarak deneysel anlayışının (Fransız Devrimiyle uzlaşmasından kaynaklanan) entelektüel aracı olan ilkeyi de reddettiğinin bilincine varıp varmadığı da doğrulanamaz. Niceliğin niteliğe değişimi düşüncesinin Hegel'in Berne döneminde tam da bu bağlamda ortaya çıkması rastlantı değildir. "Büyük, dikkat çekici devrimlerin öncesinde çağın ruhuna uygun sessiz, herkes için görünür olmayan gizli bir devrim olmalı. Tinsel dünyadaki bu devrimleri bilmemek sonuçta sürprize neden olacaktır."[188] Nicelik-nitelik sorununun devrimin entelektüel algısıyla bu bağlantısı kendini Hegel'in daha sonraki gelişiminde de gösterir ve doğa ve tarihteki değişim, büyüme ve bozulmanın gerekli bir öğesi olarak sıçrama evrensel tanımını (mantıkta) alır.

Kierkegaard'm zihinsel dünyasıyla daha yakından bir tanışıklık iki şeyi gösterecektir. İlk olarak, en önemli öğe olan bu evrim öğesinin yadsınmasının Kierkegaard için —mantıksal temelinin Hegel için olduğu kadar— ana bir felsefi sorun olmasıydı. İkinci olarak, tıpkı güncel durumun devrimden çıkarılmasının Hegel'in merkezini oluşturması gibi devrim karşıtı savaşın Kierkegaard'ın dünya görüşünün merkezini oluşturmasıydı. Kierkegaard'dan alıntılamış olduğumuz yukarıdaki parça yalnızca bu durumun aşırı sonuçlarını gösterir; tüm kapsamını değil. Burada temel kaygısı bir yandan dinsel-alılâki alan ve ondaki sıçrama (yeni niteliğin ortaya çıkışı) ve diğer yandan yavaş, ölçülebilir ortaya çıkış süreci arasında keskin bir ayrım yapmaktı. Bu nedenle niteliksel sıçramayla ilgili olarak "şaşırtıcı olanın aniliğini" vurgular yani, usdışının özelliğini. Sıçramanın niceliğin geçişinden ayrılmış olması nedeniyle usdışı özelliği bir gereklilik olarak ortaya çıkar.

Böylece, yalnızca Kierkegaard'ın dünya görüşündeki küçük bir parçacıkla, tek bir sorunla uğraşıyormuşuz gibi görünürken Tren-

[188] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, s. 220.

delenburg'da olduğu gibi bu yadsıma mantıksal bir çıkarıma yayılır ve sivri köşelerinin seçmeci bir yumuşatılması söz konusu olmazsa diyalektik ilkelerin (devinim ve yasaları, niceliğin niteliğe dönüşümü) yadsınmasının nasıl da kesin bir kaçınılmazlıkla usdışıcılığa yol açtığı şimdiden açıkça görülür. Dolayısıyla, —tartışmamız sırasında giderek daha belirgin olarak görüleceği gibi— Kierkegaard'ın niteliksel diyalektikleri Hegelci diyalektiklere karşısav olarak kurulmuş yeni ve farklı bir diyalektik kümesi değil diyalektiklerin bir reddidir. Ayrıca, zamanının en gelişmiş diyalektik biçimini tartışmakta olan Kierkegaard'da bu, diyalektik biçimlerinde, kategorilerinde ve terminolojisinde rastlantısal olarak gerçekleşmediğinden ortaya bir sahte-diyalektik çıkar ve usdışıcılık sahte diyalektik biçimler altında gizlenir.

Bu, Kierkegaard'ın attığı, Schelling ve Schopenhauer'ı geride bırakan ve usdışıcılığın daha ilerideki tarihinde büyük yankıları olan en önemli adımdır. Schopenhauer diyalektiği tam bir saçmalık olarak sunar; onun olguculuk dönemindeki evrensel başarısı buradan kaynaklanır. Schelling kendi zamanının en ileri diyalektik biçimine daha ilkel olan bir diğeriyle karşı çıktı ama bu bile çarpıtılmıştı. Bu nedenle Hegelciliğin çöküşünün kendisine yönelik bu yanıtı da aynı uçuruma sürüklemesi kaçınılmazdı. Doğal olarak, olguculuğun egemenliği Kierkegaard'ın uluslararası etkisini onlarca yıl boyunca engelledi. Ancak onun emperyalist "dirilişi" sırasında Hegelci diyalektikler usdışıcı bir sahte diyalektiğe dönüştürüldüklerinde; diyalektiğin gerçekten en üstün biçimine karşı yürütülen kampanyanın, Marxçı-Leninci görüşlerin baskılanması ve gözden düşürülmesinin kentsoylu felsefenin ana görevi haline geldiğinde Kierkegaard "çağa uygun" bir diyalektikçi olarak uluslararası boyutta tekrar ortaya çıktı. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard'ın ana felsefi sorununun, Hegel'e karşı kampanyanın çok daha az önem taşıması anlamlıdır. Artık giderek daha kardeşçe

ve sevimli bir biçimde ikisi omuz omuza durmaktadır; aslında "çağdaş" Hegel yorumu giderek daha fazla varoluşçu-usdışıcı Kierkegaard motifleri içeriyordu.[189]

Eğer şimdi sahte diyalektik terimini kullanıyorsak bunun nedeni (herhangi bir usdışıcılığın belli bir asgari düzeyde olması gerektiği gibi) mantıksal sorunlar söz konusu olduğunda her usdışıcılığın diyalektik mantığın tersine yapısal mantığa başvurmasıdır. Schopenhauer'da bu oldukça açık bir biçimde gerçekleşti. Kierkegaard'da gerçekleşmekte olan değişim bu yapısal mantığa ve metafizik düşünceye başvuruyu bir niteliksel diyalektik, bir sahte diyalektik olarak maskelemekten oluşuyordu.

Hegelci diyalektiklerin ötesinde bir ilerlemeyi engellemek için sahte diyalektik kılıfı altında yapısal mantık ve usdışıcılığa bu geri dönüş hareketi ilk ve öncelikli olarak Hegel'in o sıradaki idealist, ilgisiz ilericiliğini oluşturan öğelerini amaçlamalıydı: diyalektik yöntemin tarihsel ve toplumsal doğasını. Dolayısıyla, (bir kez daha Trendelenburg'un tuttuğu yolda devam ederek) antik Yunanlıların soyut diyalektik biçimlerini, hepsinden önemlisi Herakleitos ve Aristoteles'inkileri eleştirmeyip tam tersine onları doğrulamada Hegel'e karşı bir silah bulmak için çalışması Kierkegaard'ın tipik özelliğidir. Marx ve Lenin Aristoteles'de diyalektiklerin tohumunu bulur ve daha da geliştirirken Trendelenburg ve Kierkegaard bir kez daha Hegel'in diyalektikteki başarılarını silmek için Aristoteles'i yapısal mantığa indirgemeye özen gösterdi. Hegel, diyalektik bir yöntemin soyut iskeletini hazırlamak için Herakleitos'taki açık diyalektik eğilimleri güçlü bir biçimde vurgular ve Marx'la Lenin

[189]Hegel'in usdışıcılaştırılması bu hareketin baş görevi olduğundan Kierkegaard ve Hegel'in şimdi olası en yakın biçimde birleştirilmesi rastlantısal değildir. Bu birleşimin önemli bir destekçisi *Phenomenology*'deki "talihsiz bilinçlilik" bölümünü Hegel'in entelektüel dünyasının anahtarı olarak gören ama bunu sanki görüngübilim bu noktada sonuca ve zirveye ulaşacakmış gibi yorumlayan J. Wahl'dır. Okur, Wahl'ın kitabı yalnızca bu bölüme kadar okumuş olabileceğinden kuşku duyar. J. Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

de ondaki materyalist eğilimlerin altını çizerken Kierkegaard onları Hegel'in "düzmece" diyalektiklerinin bir yalanlamasına çevirmek için bu "gerçek" biçimi Herakleitos diyalektiklerinin tarihsel olarak belirlenmiş soyut genelliği olarak yorumlamaya çalıştı.

Hegel'deki bu "düzmece" öğe tam da diyalektiklerinin tarihsel ve toplumsal doğasıydı. Belirtmiş olduğumuz gibi Hegel'in attığı ileri adımı oluşturan şey tam olarak buydu: diyalektiklerin tarihsel geçerlilik ve toplumsallıklarım bilinçli hale getirdi ve bir yönteme yükseltti. Aslında bu konuda pek çok öncüsü vardı — Vico, Rousseau ya da Herder'den söz etmek yeterli olacaktır. Ancak, Hegel'den önce Yunanlılarda Nicholas Cusanus'da ve Rönesansta diyalektik yöntem henüz tarih ve toplumun nesnel yapısı ve nesnel devinim yasalarıyla yöntem anlamında ilişkilendirilmemişti. Hegel'in ilericiliğinin önemli bir bölümü bu birlikte, sınırlaması ise bir idealist olarak bu ilkeleri tutarlı bir biçimde sürdürememesinde yatar.

Marx'ın Hegelci diyalektiklerin materyalist yıkımı için kesin adımı atmasından önce Hegelciliğin çöküşü, Hegelci bariyerleri yıkma girişimlerinin bu sorunlar konusunda geri bir harekete yol açması gibi bir özelliğe sahiptir. Bruno Bauer, Hegelci diyalektikleri devrimci biçimde geliştirme çabasında bir "öz bilinçlilik felsefesinin" aşırı öznel idealizmine saptı. *Görüngübilim*'in öznelci yanlarını —genç Marx'ın o sırada göstermekte olduğu gibi— bu şekilde karikatürleştirerek ve Hegel'i Fichte'ye indirgeyerek o da diyalektikten toplumsal ve tarihsel motifleri çıkardı ve onları Hegel'de olduklarından çok daha soyut hale getirdi; böylece diyalektikleri tarihsiz ve toplumsuz kıldı. Bu eğilim Stirner'le birlikte saçma bir paradoksallığa dönüşen bir zirveye ulaşır. Öte yandan, Feuerbach'da gördüğümüz materyalist dönüş, *diyalektik* materyalizme değil de tam tersine diyalektiklerin yıkılmasına dönüş olduğundan genel olarak ifade edildiğinde felsefede özne ve nesnenin toplum ve tarihten benzer biçimde yoksun bırakılmasına bir geçişti. Bu nedenle Marx haklı olarak Feuerbach'la ilgili şunları

söyledi: "Feuerbach materyalist olduğu sürece onun için tarihi yoktur ve tarihi dikkate aldığı sürece materyalist değildir."[190] Engels onlarca yıl sonra Feuerbach'ın felsefesinin öznesi olan insanın "tarihte başlayan ve tarih tarafından belirlenen gerçek bir dünyada yaşamadığını" gösterdi.[191]

Tartışmalarının ana nesnesini oluşturanın bizzat Hegel felsefesi olmasına rağmen Kierkegaard kendisini Hegelciliğin daha önce sözü edilen çöküş eğilimleriyle birleştirdi. Polemiklerinin eğilim ve yöntemini büyük ölçüde belirleyen şey düşüncelerdeki bu eğilimlerdi ve bunu geniş bir özetle gösterebiliriz: Kierkegaard, Hegelci diyalektikleri tarih ve toplumdan yoksun bırakan tüm felsefi uslamlamaları köklü bir sonuca ulaştırdı. Bu uslamlamalarda çözümsel sürecin ürünü olan şey Kierkegaard'la birlikte köktenci bir usdışıcılıkta kemikleşti. Bu bağlantı Kierkegaard ve Marx'ı aynı tarihsel bağlamda değerlendirmekte ne kadar haklı[192] olduğumuzu da gösterir: bir yandan Marx'ın, Hegel'in üstesinden gelmede bir yana bırakabildiği çözümsel idealist diyalektik yönteminin Kierkegaard'da nasıl şimdiye dek var olmuş en ileri düzeyde usdışıcı felsefenin köşe taşı haline geldiğini kavrarken diğer yandan da Marx'ın, diyalektikleri gerçekten bilimsel bir yönteme yükselten belirleyici adımı atmayı nasıl başardığını net olarak gördüğümüz sürece.

Bu taban tabana zıtlık aşağıdaki gibi de gösterilebilir: Marx, Feuerbach eleştirisinde "...bireyin gerçek tinsel zenginliği tamamen onun gerçek bağlantılarının zenginliğine dayalıdır..." der.[193] Herhangi bir zamanda onun temel doğasını gözardı etmenin ona ilişkin kavramımızı çarpık bir soyutlamaya döndürmek olacağını açık olarak fark etmemiz için yeni bilimsel diyalektiklerde insan, özü itibarıyla tarihsel ve sosyal olarak kabul edilir. Bunun aksine,

[190] Marx-Engels: *Alman İdeolojisi.*
[191] Marx-Engels: *Seçme Yapıtlar.* II. Cilt, s. 355.
[192] Löwith'in yorumunun tam tersine.
[193] Marx-Engels: *Alman İdeolojisi.*

Kierkegaard'ın usdışıcılığı ve niteliksel diyalektiği, çarpıtılmış soyutlamanın bu diyalektikte tek hakiki gerçeklik, tek gerçek insan varoluşu olarak sunulmasına dayanır. Bu nedenle, burada önemli olan tek varoluşa, yapay biçimde yalıtılmış bireyin varoluşuna yer açmak için Kierkegaard'ın felsefesinde tarih ve toplumun ortadan kaldırılması gerekiyordu.

Kierkegaard'ın Hegelci diyalektiklerin tarihçiliğine karşı mücadelesini inceleyerek başlayalım. Her şeyden önce Kierkegaard, Hegel bu konuda ne düşünürse düşünsün Hegelci tarih görüşünün kendi nesnel çekirdeğinde ateist olduğunu kabul etti. Ondan öncesinde (Hegel'i öznelleştirme bağlamında da olsa) Bruno Bauer *Kıyamet Borusu*'nda bunu çok açık olarak ifade eder: "Dünya Ruhu kendi gerçekliğini yalnızca insan aklında bulur ya da bu, tarihsel ruhta ve onun öz-bilincinde kendisini geliştiren ve mükemmelleştiren 'akıl kavramından' başka bir şey değildir. Kendine ait bir etki alanı, bir dünyası ya da cenneti yoktur... Öz-bilinç dünya ve tarihteki tek güçtür ve tarihin, Oluş ve öz-bilinç gelişiminden başka bir anlamı yoktur."[194] Kierkegaard'ın Hegel'e karşı büyük polemiğinin değer işaretleri tersine çevrilmiş bir *boru* olduğunu söylemek abartı değildir. Kierkegaard Hegel'in tarih felsefesini ateizmi yüzünden reddetti: "Bu nedenle Tanrı, dünya-tarihsel süreçte insanın gördüğü gibi efendi rolünü oynamaz... Dünya-tarihsel süreçte metafiziksel olarak Tanrı yarı metafizik yarı estetik-dramatik bir korseye sıkıştırılır, içkin bir korseye. Bu yolla Şeytan, Tanrı olabilir."[195]

Kierkegaard oldukça haklı olarak, kendi yasalarıyla tek bir süreç olarak algılanan bir tarihsel dünya görüşünde Tanrı için daha fazla yer olmadığını ve Dünya Ruhuna, Tanrıya vb. tüm göndermelere rağmen Hegel'in tarih felsefesinin yalnızca ateizmin kibar

[194]B. Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841, s. 69.

[195]Kierkegaard: Anılan eser, VI. Cilt, s. 234.

bir biçimi olabileceğini görür. Tüm imalarıyla Hegel'in tarih görüşündeki en önemli ilerici düşünceyi, amaçladıklarından tamamen farklı bir şey ortaya çıkarmış olsalar bile kişilerin kendi çabasıyla insan haline geldiği ve kişilerin kendi tarihlerini kendilerinin yaptığı düşüncesini kavrayamamış olduğu açıktır. Kierkegaard yalnızca Hegel'in gösterdiği şekliyle tarih akışının insan istencinden ve bilincinden bağımsız olan nesnel gerekhliğini gördü ve Tanrı adına buna karşı çıktı. "Devlet ve sosyallik, cemiyet ve toplum düşüncesiyle karıştırılmanın bir sonucu olarak Tanrı artık bireyi ele geçiremez. Tanrının gazabı ne kadar büyük olursa olsun suçlu insan için düşünülen ceza tüm otoriteler yoluyla kendisini yaymalıdır: bu yolla Tanrı en bağlayıcı ve değerbilir felsefi son olan uygulamadan dışlanmıştır."[196] Böylece diyalektiklerin dünya resminden çıkarılması, (usdışıcılık için tamamlayıcı bir temel olarak) diyalektik mantığın yapısal mantığa dönüştürülmesi Kierkegaard'ın tarih anlatımında tüm insani etkinliklerin ortadan kaybolmasında ve tarihin nesnelliğinin saf yazgıcılığa dönüştürülmesinde anlatım bulur. Doğal olarak Kierkegaard —çarpıtılmış kendi yorumunda— bu Hegelci tarih görüşünü Tanrıya bir hakaret olarak aldı: "Dünya-tarihsel drama son derece ağır biçimde ilerler: Eğer tüm istediği buysa Tanrı neden acele etmez? Ne duygusuz bir kendini tutuş ya da daha doğrusu ne sıkıcı ve şiirden yoksun bir ağırdan alma! Ve eğer tüm istediği buysa: on binlerce insan hayatını bir tiran gibi harcaması ne kötü."[197]

Temelde bu, tarihsel geçerliliğin toptan bir reddine yol açar; bu noktada Kierkegaard, Schopenhauer'a çok yakınlaşır. Ama Hegel'in tarihçiliğiyle savaşmak için kendi tarihselliğin reddi kuramını geliştirdiği koşulların bir sonucu olarak kapsamlı hiçlik kavramı farklı bir vurgu kazanır. Bir tarih vardır — ama bir katılımcı olarak insan için değil bütünlüğü içinde tarihin tüm

[196] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 227.
[197] Aynı yayın, VI. Cilt, s. 236.

akışını izleme gücüne sahip tek seyirci olarak Tanrı için. Bizlerin tarihin etkin üreticileri olduğumuz ve yine de onu nesnel ilkeleriyle anlayabileceğimiz, bu nedenle eylem ve tefekkürün burada da diyalektik olarak birbirleriyle yakından bağlantılı oldukları şeklindeki eşsiz ve karmaşık tarih bilgisi sorunu Hegel'in gerçekten çözülmüş olmaktan ziyade çözmek için uğraştığı ve yöntembilimsel olarak varsaydığı bir sorundu. Kierkegaard eylem ve tefekkürün birbirinden tamamen ayrı şeyler olduğu; tarihin somut ve dolayısıyla da kaçınılmaz olarak küçük bir kesiminde yer alan insanın —kuramda— bütünü göremeyeceği önermesiyle çözdü. Bütün olarak tarih bilgisi Tanrının ayrıcalığı olarak kalır. Kierkegaard şunları yazar: "Etik ve dünya-tarihsel, bireyin Tanrıyla etik ilişkisi ve dünya tarihinin Tanrıyla ilişkisi arasındaki farkı anımsatacak bir mecaz kullanmama izin veriniz... Bireyin etik gelişimi izleyicinin Tanrı, ama aslında bir aktör olmasına karşın zaman zaman da bizzat insan olduğu küçük bir özel tiyatrodur... Öte yandan, dünya tarihi özünde ve rastlantısal olmayan bir biçimde tek izleyici olan Tanrıya ayrılmış kraliyet arenasıdır, çünkü *olabilecek* tek kişi odur. Bu tiyatronun girişi, yaşayan her ruha kapalıdır. Bu ruh kendisinin izleyici olduğunu hayal ediyorsa kendisinin kraliyet oyununda nasıl kullanılacağını o kraliyet izleyicisi ve oyun yazarının isteğine bırakan küçük tiyatroda bir aktör olduğunu unutmuştur..."[198]

Böylelikle, Schopenhauer'le Kierkegaard arasındaki fark Kierkegaard'ın tarihin akışının açık saçmalığını ilan etmiş olmamasına indirgenir — benzer biçimde, bunun da önünde sonunda ateist sonuçlara ulaşması kaçınılmaz olurdu. Onun yerine tutarlı bir tarihsel bilinmezcilikle Tanrı ve dini kurtarmaya kalkıştı. Böylece, Tanrının her şeyi bilirliği noktasından bakıldığında, görünen tarihteki çelişkili ve inatçı öğeleri onun bütünlüğüne başvurarak entelektüel olarak saptamaya çalışan on yedi ve on sekizinci

[198] Aynı yayın, s. 235.

yüzyılların teodiselerine(*) geri dönüyordu. Ama bunların insan algısına tarihin gerçek, iç ilişkilerine ilişkin yaklaşık bir bilgi ya da en azından bir kavram da atfettiği şeklindeki fark Kierkegaard'ın köktenci bilinmezciliğiyle kıyaslandığında yalnızca görünürde bir farktır. İki evrimsel dönem arasındaki niteliksel farkı ifade eder: giderek daha güçlü bir biçimde rağbet görmekte olan, dünyaya ilişkin bilimsel açıklama karşısında tarihte somut görüngülerin dinsel yorumu iddiasından yavaş yavaş (ama on dokuzuncu yüzyılla birlikte hızlanan) bir geri çekilme. Din, görüngüsel dünyanın giderek daha büyük kesimlerini nesnel olarak bilimsel araştırmalara bırakmak ve giderek artan biçimde saf iç insana geri çekilmek zorundaydı. Bu geri çekilme Kierkegaard'da da net olarak görünür: "Nesnel insan kitlelerinde nesnel olarak dindar bir insan Tanrıdan korkmaz; gök gürlemesinde Tanrıyı duymaz çünkü bu doğanın bir yasasıdır ve olasılıkla haklıdır; dış olaylarda da Tanrıyı görmez çünkü bu, neden ve sonucun içkinliğinin gereğidir ve olasılıkla haklıdır..."[199] Dolayısıyla, Kierkegaard'ın tarihsel bilinmezciliği —daha önce Schopenhauer'ınkinin olduğu gibi— saf ruhanilikte dinsel kurtarılabileceğini ve felsefi olarak yeniden geri getirilebileceğini düşündüğü bir alan bulmak için dünyayı açıklamanın artık savunulamayacak durumdaki tüm ileri karakollarını bilime bırakma doğrultusunda bir girişimdir.

Bu geri çekilmenin usdışıcılık doğrultusunda hareket etmesi gerektiği açıktır çünkü saf ruhanilikle, dış dünyanın (tarihin) ussallığından vazgeçmeyle ilgili sorunlar kaçınılmaz olarak usdışıcılığa döner. Dolayısıyla Scliopenhauer ve Kierkegaard'ın konumları arasındaki benzerlik her ikisinde de tarihin ya da bilinebilirliğinin reddedilmesinin derin bir kötümserliği içermesinde de dışa vurulur: eğer tüm olaylar tarihten ve tüm insan topluluğundan zihinsel olarak ayrılmış bireyin kendi yeteneklerine

(*)Teodise: En yüksek iyiliğin oluşabilmesi için kötülüğün zorunlu olduğunu ileri sürerek Tanrı'nın adaletini haklı çıkaran felsefe. —*ed.*

199 Aynı yayın, VII. Cilt, s. 227.

bırakılmış olarak kalırsa bu onun yaşamını yalnızca (soyut olarak düşünüldüğünde gizemci iyimserlik biçiminde de ortaya çıkan) genel anlamda usdışı değil tam bir boşunalık ve saçmalık anlamında da usdışı kılacaktır. Dolayısıyla —kuşkusuz çok farklı bir vurgulamayla— her iki durumda da umutsuzluk tüm insan davranışlarının temel kategorisidir.

İkisi arasında usdışıcılığın gelişimi açısından önemli olan bir fark vardır. Bu, Schopenhauer'ın açık biçimde diyalektik karşıtı olan tarihçilik karşıtlığının yerine Kierkegaard'da niteliksel diyalektikle, gizemlileştirilmiş bir sahte tarih ortaya çıkmasıdır. Kierkegaard'da tarihsel öğe yalnızca tüm tarihi ikiye bölen usdışıcı bir uçurumdur: tarihte İsa'nın ortaya çıkışı. Buna göre, onun tarihsel geçerliliği çelişkili bir paradokstur: bir yandan, her türden insan davranışının amacı, içeriği, biçiminde vb. bir değişiklik anlamına gelir (*Yaşamdan Bir Kesit*'te öğretmen olarak Sokrates ve İsa arasındaki kıyaslamayı düşünün). Dolayısıyla, daha ileride Dilthey ve diğer *Geisteswissenschaft* (insan bilimi) taraftarlarının yaptığı gibi burada tarihsel dönemlerin farklı ve aslında zıt özelliği belli başlı entelektüel tiplerin, etik davranışlarm vb. yapısal değişiminden türetilmelidir. Öte yandan bu, olayların gerçek tarihsel akışının tam bir açıklamasına yol açmamıştır. Aksi durumda hareketsiz olan bir "tarihin" ortasına tek, ani bir sıçrayıştır. Çünkü, *Kesit*'in felsefi noktası ruhsal insanın İsa'yla ilişkisi söz konusu olduğunda —Kierkegaard'a göre biricik temel ilişki— aradan geçmiş olan iki bin yılın hiçbir anlam taşımamasında ve daha sonra yaşamış olanlar için hiçbir biçimde aracılık yapamamasında yatar. Şunları yazmıştır: "Birbirinden farklı öğrenciler yoktur. Temelde ilki ve sonuncusu aynıdır; tek fark yalnızca, daha sonraki kuşak çağdaş tanıklığın raporunda ikna olurken İsa'nın çağdaşlarının onun doğrudan eşzamanlılığında ikna olması ve bu konuda başka bir kuşağa borçlu bulunmamalarıdır. Ama bu doğrudan eşzamanlılık

yalnızca..... iknadır."[200] Dolayısıyla tarihle ilgili olarak Kierkegaard'a önemli görünen bir nokta, yani insanın İsa'nın ortaya çıkışı sayesinde kurtuluşu açısından da bakılsa, tarih yine yoktur.

Tarihsel geçerliliğin bu niteliksel-diyalektik inkarı Kierkegaard düşünüsünün felsefi özü için büyük önem taşır. Schopenhauer'da hakiki gerçekliğin sezgisel deneyimi uzayın, zamanın ve nedenselliğin; bireyleşim ilkesinin ötesine yerleşmiş doğrudan Hiçlikken Kierkegaard'da bireyin, en yüksek ve biricik hakiki gerçeklik evresine, paradoksa ulaşabilen aşırı uçlara gelişmiş öznelliğidir. Bu niteliksel-diyalektik sahte-tarihsel geçerlilik paradoksun özünden ayrılmaz. Kierkegaard "Ebedi hakikat zamanda oluşmuştur, paradoks budur" diye yazdı.[201]

Kierkegaard burada "basit tarihsel olguyu" hem, benzer biçimde ama oldukça farklı bir anlamda tarihsel olarak kabul edilen "mutlak olgudan" hem de olayların tarihsel akışının tam dışında duran "ebedi olgudan" ayırdı — ve bu, usdışıcılığın daha sonraki gelişimi için çok büyük önem kazandı. Bu, Bergson'un soyut zaman ve gerçek süre arasındaki zıtlığından Heidegger'in "otantik" ve "bayağı" tarihsel geçerlik arasındaki zıtlığına kadar tüm daha sonraki usdışıcı ayrımlar için yöntembilimsel modelin oluşturulmasına işaret eder ve Kierkegaard'dan sonra gelen tüm usdışıcılar için "otantik" zaman ya da tarih her zaman özneldir ve yalnızca nesnelin zıttı olarak yaşanır. Kierkegaard'a göre mutlak gerçeğe ancak "Tanrının sınavından geçmiş"[202] biri ulaşabilir ve İsa'nın öğrencisi olabilir. Bunun tam tersine, basit tarihsel olgu için "yaklaşık" bir bilgi hem olası hem de gereklidir.

Bu ayrımın, Kierkegaard'ın niteliksel diyalektiği üzerinde büyük bir etkisi vardır. Ancak, onu tam olarak değerlendirmek için önce içinde doğduğu tarihsel ortamı dikkate almamız gerekir. D. F.

[200] Aynı yayın, VI. Cilt, s. 95.

[201] Aynı yayın, s. 283.

[202] Aynı yayın, s. 90. Burada Baader'le benzerlik açıkça görünür haldedir.

Strauss, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın yazılarının yayımlandığı on yıllar ve dolayısıyla da —özellikle ilk ikisi söz konusu olduğunda— İncil geleneğinin bilimsel-tarihsel çözümlemesi çağıydı. Kierkegaard İsa'nın İncil geleneklerini de içeren olgusal tarihsel geçerliliğinin artık pek de bilimsel olmayan bir tarih incelemesi temelinde savunulamayacağını net olarak gördü. Dolayısıyla, bilimsel bir nesnellik anlamında bu tarihsel geçerliliği kurtarmak için Strauss ya da Bauer'in kuramlarını doğrudan tartışmadı ama bu türden buluşlara yol açmış olan her türden tarihsel bilgiyi felsefi bilişsel değeri açısından kötülemek ve gözden düşürmek için felsefi yöntembilimini genişletti. İncil'de çizilen İsa figürünün tarihsel gerçekliğinin bilimsel bir tartışma temelinde tamamen dağıldığını net olarak gördü. Bu nedenle tartışmasını "hakiki" gerçeklik ve "varoluşa" ilişkin bu sorunlarda tarihsel sınama biçiminin yeterliliğine yöneltti.

Bir bütün olarak tarihsel sürecin bilinebilirliğinin genel reddini zaten biliyorduk. Şimdi, Kierkegaard'ın niteliksel diyalektiğinin nicelikten niteliğe geçişini kuramda reddettiğini ve böylece ussal diyalektikler yoluyla bir sıçrama sonucu çıkarıldığını ve dolayısıyla da bilimsel olarak açıklandığını anımsamalıyız. Kierkegaard'ın —İsa'nın tarihsel ortaya çıkışının bilinebilirliği sorununa indirgenen— tarih karşısındaki tutumunun "epistemolojik mantıksal temeli" tahmine dayalı her bilginin değerine yönelik genişletilmiş bir tartışmada tamamlanıyordu. Bu da niteliksel diyalektiğin gerçek diyalektiklerin temel öğelerini nasıl kökten bir biçimde yok ettiğini gösterir.

Bilginin mutlak ve göreli öğeleri arasındaki somut karşılıklılığı bilimsel olarak tartışmaya çalışmaları Hegelci diyalektiklerin en büyük başarılarından biriydi. Bilgimizin yaklaşıklık niteliği öğretisi bu çabaların kaçınılmaz bir sonucudur: bu bağlamda yaklaşıklığın, göreli öğenin yok edilemez varhğının doğru bir bilginin nesnel, mutlak niteliğini ortadan kaldırmadığı ama yalnızca

ilerleyen yaklaşıklık sürecindeki belli bir evrede bilgimizin ulaşmış olduğu aşamayı gösterdiği anlamına gelir. Yaklaşıklığın nesnel temeli, somut ve görüngüsel nesnenin onu bilmede bize yardımcı olan yasalardan daima daha zengin ve dalia sağlam olmasıdır. Dolayısıyla Hegelci yaklaşıklık kavramında, özellikle de nesnel gerçeklik yansımasının mutlak öğeyi garantilediği Marx, Lenin ve Engels'le birlikte ulaştığı materyalist gelişimde hiçbir türden görelilik yoktur.

Özdeş özne-nesne kavramının idealist biçimde gizemlileştiren başlangıç noktası nedeniyle bu konuda Hegel de nihai bir netlik sağlayamamıştı. Ama onun diyalektik yaklaşıklık versiyonunu Kant'ın öğrettiği biçimiyle bilgimizin sonsuz süreciyle karşılaştırırsak olağanüstü ilerlemeyi görürüz. Kant'a göre kendinde-şeyin bilinemezliği nedeniyle (bilincimizden bağımsız) hakiki gerçeklik diyarı bizlere sonsuza dek kapalıdır; Kant'da sonsuz ilerleme bu hakiki nesnellikten ayrılmış görüngüsel dünya ortamında ilerler. Bilgi öznesinin (*a priori*) yapısı kendi nesnelliğine ilişkin olarak yalnızca fazlasıyla şüpheli bir garanti sağlayabildiğinden Kant'ın bu alana nesnel bilgi öğesini katma doğrultusunda tüm çabalarına rağmen öznelcilik ve göreliciliğe yönelik içkin eğilim olduğu gibi kalır.

Kierkegaard çelişkili öğelerin yaşamsal önem taşıyan diyalektik birliğini bölerek ve onların ayrı duruşlarını özerk metafiziksel ilkelere abartarak burada da Hegel'e karşı çıktı. Böylece, yaklaşıklık öğesi saf görelicilik ilkesi haline geldi. Kierkegaard şöyle yazar: "Yaklaşık bir bilme olduğundan tarihsel bilme bir yanılsamadır."[203] Sunumları, dikkatini nasıl da bir filolojik tarihsel disiplinin yalnızca "kötü sonsuzluğuna" odakladığını ve herhangi bir nesnellik öğesini nasıl daha en başından bu yaklaşıklıktan dışladığını gösterir. "Dünya-tarihsel malzeme sınırsızdır, dolayısıyla bir sınırlama bir tür keyfiyete dayalı olmak zorundadır. Dünya-

[203] Aynı yayın, s. 168.

tariliselin geçmiş bir şey olmasına rağmen anlayışsal tasarımın malzemesi olarak bitmemiştir, dolayısıyla her zaman buluşlar yapan ya da onları değiştiren her yeni gözlem ve araştırmada ortaya çıkar. Tıpkı doğa bilimlerinde araçlar keskinleştirilerek buluşların sayısının arttırılabilmesi gibi aynı şey eleştirel gözlemi yoğunlaştırarak dünya-tarihselde de yapılabilir."[204]

Görmüş olduğumuz gibi Kierkegaard ona, her ileri yaklaşımın ifade ettiği bihmsel ilerlemenin gerçekte hiçliğe bir yürüyüş olduğu görüşünü katarak nesnel gerçekliğe yaklaşıklığı saf bir göreciliğe dönüştürdü. Çünkü gerçekten nesnel bir bilgi bu yolla elde edilemez ve de seçme ve sınırlama ilkesi tamamen keyfidir.

Nesnel gerçeklik bilgisine yönelik bu niliilist tutum Kierkegaard için algılama ilişkimizin bilincimizden bağımsız biçimde var olan gerçeklikten gerçek bir etkilenmesi diye bir sorun olmamasına dayalıdır. Her şeyi öznellik belirler. Tek sorun, bu öznelliğin gerçek ya da sahte, düşünürün yaşamıyla yakından ilgili ve bağlantılı mı yoksa sığ ve ilgisiz mi olduğudur. Ayrıca Kierkegaard'ın Hegel'in bilimsel tarih bilgisine (ve bütün olarak nesnel gerçekliğe) itirazı bu bilginin "sınırsız ilgililikten," tutku ve duygulanımdan yoksun olduğu ve dolayısıyla boş meraka, bir saksağan ilmine yozlaştığı şeklindedir. Bu nedenle saldırısını, (Kierkegaard'a göre düzmece) nesnelliği tam da bu öznel tutum yoksunluğundan doğan, klasik Alman felsefesindeki bilginin tefekkür niteliğine yöneltti.

İdealist diyalektiklerdeki gerçek ana akımların bir eleştirisinin usdışıcılığa geri dönük bir hareketin başlangıç noktası haline gelmesi yalnızca burada rastladığımız bir şey değildir. Kierkegaard'ın Hegel'in çarpıtılmış bir karikatürünü sunmasına ve onun tarih felsefesinin eylem doğrultusunda sağladığı belirsiz işaretlerin tümünü dışlamasına rağmen Hegel'in tarih felsefesinin eski tefekkürsel doğasının eleştirisi tümüyle temelsiz değildir.

[204] Aynı yayın, s. 228.

Ancak Kierkegaard yalnızca bir tarih düşüncesinin, yaşamdaki büyük insani sorunlarla hiçbir ilgisi olmayan bir tarihin bu —göreli olarak— haklı eleştirisini tüm gerçek, tarihsel geçerliliğin usdışıcı reddi için bir mantıksal temel olarak kullandı.

İlk olarak değersiz göreli tefekkür tutumunun karşısına "var oluş," "eylem" ve "ilgililiğin" mutlakhğı kondu; hiçbir görelilik ya da yaklaşıklık öğesi içermediği iddiasında olan bir mutlaklık. Bundan sonra mutlak ve göreli, tefekkür ve eylem net olarak ayrılarak, keskin biçimde karşıt metafiziksel güçlere dönüştürüldü: "Bir Hıristiyan Hıristiyanlık öğretisini kabul eden kişidir. Ama son çözümlemede bir insanın Hıristiyan olup olmadığına bu öğretinin Ne'si karar veriyorsa Hıristiyan öğretisinin ne olduğunu en küçük ayrıntısına kadar bilmek için dikkatimiz hemen dışa döner çünkü bu Ne'nin Hıristiyanlığın ne olduğuna değil benim Hıristiyan olup olmadığıma karar vereceği sanılmaktadır. Aynı anda bilgili, ilgili ve kaygılı yaklaşıklık çelişkisi başlar. Yaklaşıklık biz arzu ettiğimiz sürece devam edebilir ve onun sayesinde bireyi bir Hıristiyan yapan karar sonunda tamamen unutulur."[205]

Ama ikinci olarak, yalnızca biraz önce alıntılanan parçadaki yöntembilime bakmamalıyız. Kuşkusuz usdışıcılığın gelişiminde bunun büyük bir önemi vardır çünkü, niteliksel diyalektiğin somutlaştırılmasındaki her adımda, tüm gerçek diyalektik kategorilerinin ve iç bağlantıların nasıl ayıklandığını ve diyalektiğin nasıl tekrar bir metafiziğe (usdışıcılık artı yapısal mantık) dönüştürüldüğünü gösterir. Bu, emperyalist dönemdeki pek çok hareket ve özellikle de bilinçli bir biçimde Kierkegaard'a bağlanan varoluşçuluk için yöntembilimsel bir modeldi. Açık bir tanrıbilim olmadan ve aslında ateist bir kisve altında da olsa, mutlakla göreli arasındaki göstermiş olduğumuz zıtlık Heidegger'in felsefesinin çekirdeğini oluşturdu. Ama onunla yakından bağlantılı da olsa bu soyut yöntembilimi aşan şey somut Kierkegaardçı karşısavdır: bir yandan yegane

[205] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 285.

"varolan," yegane mutlak birey öznelliği ve diğer yandan kaçınılmaz olarak göreciliğin hiçliğinde yok olan toplumsal tarihsel yaşamın soyut genelliği arasındaki karşısav.

Tarih bilgisinde salt yaklaşıklık niceliksel diyalektiği ve temel, "varoluşsal," sonsuz ilgili insan ilişkisinin niteliksel diyalektiği arasında şimdi son derece kesin olan bir uçurum açılmıştır. Bu, kuramla eylem arasında Kierkegaardçı bir uçurum; bu örnekte tarih ve etik arasında bir düşmanlıktır. Kierkegaard bu karşıtlığın paradoksal tanımında şunları söyleyecek kadar ileri gider: "Dünya-tarihselle sürekli birliktelik eyleme uygunsuzluğa yol açar."[206]

Kierkegaard'a göre eylem insanın "böylelikle bir şey başarıp başarmadığını" hiç düşünmemesi gereken etik bir coşkudur. Bu düşmanlık etiğin, bireyin eylemini tarihsel gerçekliğe ya da Kierkegaard'ın varlığını bile reddettiği tarihsel ilerlemeye yöneltme doğrultusunda herhangi bir insani eğilimle mutlak uyuşmazlığı anlamına gelir. Etik tamamen ayrı, tamamen içe dönük ortamda ortaya çıkar; bu nedenle eylemin —niceliksel-diyalektik— tarihsel gerçeklikle ilişkilendirilmesinin insanı etik alandan çıkaran ve ondaki etik öğeye zarar veren akıl karıştırıcı bir etkisi olacaktır. Tarihle ilişki "'büyük,' 'önemli' estetik-metafiziksel tanımlamadaki İyi ve Kötü arasındaki mutlak etik ayrımı dünya-tarihsel ve estetik düzlemde" etkisiz kılar.[207] Bu, düpedüz "dünya tarihiyle çok fazla birleşme ayartısıdır. İnsanın kendisi için bir şey yapması gerektiği zaman da dünya-tarihsel olma arzusuna yol açabilecek bir ayartı (iğva). Aklı sürekli olarak dünya-tarihsel figürleri bulundukları noktaya getiren olumsal, harici öğeyle meşgul olan birey kolaylıkla bunları etik öğeyle karıştırma, kendi merkezini düşünme ve kendi varlığındaki etik öğeyle ilgilenmek yerine harici olana yönelik çılgın bir arzu gösterme yanılgısına düşebilir." Dolayısıyla Kierkegaard düşüncesini şu şekilde özetleyebilirdi:

[206] Aynı yayın, VI. Cilt, s. 215.
[207] Aynı yayın, s. 214.

"Dünya-tarihsel içkinlik etik alan için daima kafa karıştırıcıdır ama yine de dünya-tarihsel düşünce içkinlikte yatar. Eğer bir birey etik bir öğe görürse bu onun kendi içindeki etiktir... Çünkü şu sonuca varmak doğru olmaz: bir insan etik olarak ne kadar ileriyse dünya tarihinde o kadar çok etik görecektir. Hayır, tam tersi geçerlidir: etik olarak ne kadar gelişirse dünya-tarihsel alanla o kadar az ilgilenecektir."[208]

Artık, Kierkegaard'ın felsefesinin ana sorununa, Hegelci diyalektiklere karşı çıkmasının gerçek nedenine geldik. Hegelciliğin çözülmesinin en önemli motiflerinden biri geleceğe işaret etmeyen, yetersiz tarihsel geçerliliğiydi. Tüm zihinsel karışıklıklarına ve dağınıklıklarına rağmen Sol Hegelciler buna meydan okuma konusunda şevkle birleşmişlerdi. Yalnızca niteliksel olarak üstün olmakla kalmayıp aynı zamanda eşsiz biçimde bilimsel olan ve geçmiş, şimdi ve geleceği gerçekten net bir biçimde ilk kez aydınlatan o tarih görüşünü yani, tarihsel materyalizmi doğuran şey bu krizdi. Kierkegaard zamanının felsefi krizinin bu önemli sonucundan kuşkulanmadan ama bilinçli bir biçimde köktenci Genç Hegelcilerle tartışarak yeni usdışıcılık biçimini, o ana kadarki en gelişmiş biçimi yaşama geçirdi: tarihin sahte-diyalektiksel reddi ve eylem insanını —tam da eylemi adına— tüm tarihsel iç bağlantılardan koparma.

Tarih ve etik düşmanlığının, tümüyle öznel, bireysel anlamda kavranan bir eylemle yanıltıcı bir içkinlik, yanıltıcı bir tarihsel nesnellik arasındaki karşısavın anlamı budur.

Kierkegaard'ın felsefesini daha somut hale getirmedeki ikinci adım bu etiklerin ne anlama geldiğini açıklamak olmalıdır. Bunların yalnızca insanın tarihsizleştirilmesi değil aynı zamanda ve bununla yan yana olmak üzere asosyal kılınması anlamına geldiği yukarıdaki incelememizden anlaşılmış olmalıdır.

---

[208] Aynı yayın, s. 235.

Kierkegaard bu çıkarıma bir defada varmadı ve bunu asla köktenci bir biçimde yapmadı. Aslında bu konuyla ilgili konumu tarihsel sorunda olduğundan daha çelişkilidir. Çünkü Hegelci tarih görüşüne bir etikle karşı çıkmak zorunda olduğunu ve sürekli olarak Hegelci felsefeyi genel anlamda etikten yoksun olmakla suçladığını gördük. Dolayısıyla etik, Hegel'de tarihin nesnel içkinliği iddiasına Kierkegaard'ın etkin bir yanıtı, gerçeğin temeli olarak öznelliği savunmanın bir aracı olarak görünür.

Ama insan sosyal bir varlık olarak görülmezse bir etik nasıl mümkün olabilir? İznimizle, bunu belitsel kabul eden tüm Aristoteles ve Hegel tartışmalarından kaçınalım. Kant'ın *Gesinnungsethik*'i (inanç etiği), Ego tabanlı Fichteci etik ve hatta Schleiermacher'inki bile insanın özünden kavramsal olarak bile ayrılmaz olan sosyalliği tümüyle reddetme konusunda yetersiz ve isteksizdiler. Doğal olarak, sonuçta ortaya çıkan iç çelişkiler bu çalışmamızın dışında kalır. Bizim yapmamız gereken şey kendimizi bu çelişkilerin tek tek felsefecilerin düşünüsündeki bireysel sınırlamalar değil de Amerika ve Fransız Devrimlerinde "insan hakları bildirisiyle" ortaya çıkan kentsoylu toplumdaki nesnel çelişkilerle entelektüel olarak uzlaşma çabaları olduğunu göstermekle sınırlamaktır. Marx, *German-French Yearbooks*'da Bruno Bauer'e karşı polemiğinde bunların sosyal temelini şöyle anlatır:

Politik devrim bu öğeleri *kökten değiştirmeden* ve onları eleştiriye tabi tutmadan kentsoylu yaşamı bileşenlerine ayırır. Kentsoylu toplumu, ihtiyaçlar, emek, kişisel çıkarlar ve kişisel haklar dünyasını onun *var oluşunun temeli*, daha fazla tartışılmayan bir *sav* ve dolayısıyla *doğal temeli* olarak ele alır. Önünde sonunda, kentsoylu toplumun bir üyesi olarak insan, *citoyen*'den (vatandaş —*çev.*) farklı bir *homme*, (insan —*çev.*) bir *otantik* insan olarak ele alınır çünkü *politik* insan yalnızca, *alegorik, ahlâksal* bir kişi olarak soyut, yapay bir insanken o *en yakın* kösnül bireysel varoluşunda insandır. *Gerçek* insan yalnızca *benci* birey biçiminde ve *doğru* insan ise yalnızca *soyut vatandaş* biçiminde kabul edilir.[209]

[209]Marx-Engels: *İlk Felsefi Eserleri*, Berlin 1953, s. 56.

Kentsoylu felsefe "gerçek" ve "doğru" insan arasındaki tüm toplum yaşamını saran bu çelişkileri çok farklı biçimlerde ifade eder. Düşünürler ya Hegel gibi —gerçek karşılıklı ilişkileri fark etmeden— kentsoylu toplum açısından insan etkinliğini kavramsal bir biçime sistemleştirmeye kalkışacaktır; ki bu durumda anlaşılmamış bir çelişki olarak ortaya "dünya-tarihsel" ve "destekleyici" birey karşısavı çıkar (Balzac da bu sorunu benzer biçimde formüle etmiştir). Ya da Kant ve Fichte'de ve İngiltere'de Smith-Bentham ekolünde olduğu gibi etikten toplumsal eylem sorununa ilerlemeye çalışacaklardır. Kentsoylu toplumda temel bir çatışmanın sıklıkla aşırı çarpıtılmış olan bu yansımalarındaki çok farklı türleri ayrıntılarıyla incelememiz olası değil. Ama yaşamdan gelişen *vatandaş* ve *kentsoylu* arasındaki ikilik ve birliğin tüm kentsoylu etiğin yapısını, üstyapısını, önermelerini vb. belirlediği söylenebilir. Ayrıca, gerici usdışıcılığa geçiş daha Alman Romantik dönemi kadar erken bir zamanda bile insandaki *vatandaşı* güçsüzleştirme, küçültme ve hatta ortadan kaldırma girişiminde ifade bulur.

Bu evrensel anlamda kentsoylu önermelerden Kierkegaard da —özellikle başlangıçta— tamamen kaçamaz. İlk önemli çalışması *Ya/Ya da*'da etik önemli bir yer tutmakla kalmaz estetik aşamanın umutsuz tekbenciliğinin aksine etik ilişkinin işlevi tam olarak, evrenseli (yani, devlet vatandaşını) gerçekleştirmeye dayanır. Soyut anlamda biçimsel koşullarda bakıldığında Kierkegaard'ın sistem kurma biçimi açısından etiklerin estetik ve din arasındaki bağ olarak bu konum ve işlevi değişmeden kalmıştır. Ancak gerçekte Kierkegaard'ın dünya görüşü ve felsefi yönteminin somut gelişimiyle birlikte etiklerin bu sosyalliği ve evrenseli gerçekleştirmeleri daha da problemli ve çelişkili bir hal aldı; öyle ki nesnel olarak bakıldığında giderek artan biçimde hiçliğe gömüldüler.

Kuşkusuz Kierkegaard'ın başlangıçtaki etiklerinin bile sosyalliğini abartmamamız gerekir. Hegel'de etiği niteleyen (ve

Kierkegaard'ın aksi bir nedenle de olsa Feuerbacli'da da ortadan kaybolan) insanın o sosyal ilişkiler zenginliğini boşuna ararız. Kierkegaard'ın özel şahsın da toplumda yaşadığı gerçeğine gözlerini henüz kapayamaması dışında bunlar özünde özel şahıs etiğidir. Bu ilk aşamada yaşamın etik görünümünün destekçisi şöyle haykırır: "Toplumda genellikle koca olarak görünürüm... çünkü bu gerçekten benim yaşamdaki en önemli... konumumdur."[210] Özellikle estetik aşamanın bilinçh dolaysızlığı ve tekbenci öznelliğiyle polemikli tartışmada etik kategoriler kaçınılmaz olarak çoğunluğun, toplumda bilinçli olarak yaşandığı biçimiyle insanın (özel) yaşamının kategorileri olarak sunuldu. *Yaşam Yolunda Aşamalar*'da[211] Kierkegaard etik destekçisine şunları söyletir: "Evlilik kentsoylu yaşamın temeldir: birbirini seven erkek ve kadın onun sayesinde devlete, anavatana ve ortak toplum çıkarlarına bağlanır." Ama Kierkegaard'ın kavramının bütününe uygun olarak etik alan "yalnızca bir geçiş alanı,"[212] varoluşa sahip olan tek şeye, otantik öznellik gerçekliğine bir köprüdür: dinsel ilişkiye bir köprü. Bu nedenle, (çok aza indirgenmiş sosyallikleriyle) köprü işlevi gören bu etiklerin neden Hegelci anlamda yüceltilmediklerini ve dolayısıyla hem geride bırakılıp hem korunmadıklarını ama bunun yerine dağıtılıp yıkıldıklarını kısaca incelememiz gerekir.

Doğal olarak burada sistematik ya da tarihsel başlangıçları açısından Kierkegaard'ın etiklerinin tam bir anlatımını vermeyi üstlenemeyiz. Bizi ilgilendiren şeylerden biri, kaçınılmaz olarak bu etiklerin iç yıkımını gerekli kılan belirleyici felsefi motifleri göstermektir. Temel motiflerden biri Kierkegaard felsefesi için en büyük önemi taşıyan Hegelci iç-dış özdeşliği diyalektiğine karşı polemikti. Hegel'de bu özdeşleştirme görüngü ve özün öznel-idealist ayrımını çürütme ve çelişiklikte diyalektik olarak ayrılmaz biçimde bağlı olduklarını gösterme epistemolojik amacı taşıyordu: "Bu

[210]Kierkegaard: Anılan eser, II. Cilt, s. 142.
[211]Aynı yayın, IV. Cilt, s. 101.
[212]Aynı yayın, s. 442.

nedenle dış aslında içle *aynı içeriğe* sahiptir. İç olan şey dış olarak da mevcuttur ve bunun tersi; görüngü özde olmayan hiçbir şeyi sergilemez ve özde sergilenmeyen hiçbir şey yoktur."[213] Etik için bunun anlamı —bu noktada tüm ara koşulları atlamamız gerekir:— "söylenmesi gereken şey: insan,... *yaptığı* neyse... *odur*." Kierkegaard bu durumda Hegel'in estetik-metafizik kategorisini etik ve dine uygulama çabasını gördü. Ama bunu şöyle açıklar: "Etik, dış olanı ilgisizliğe yerleştirdiği kadarıyla dış ve iç arasına bir tür karşıt ilişkiyi zaten koyar; eylem malzemesi olarak dış ilgisizdir çünkü etiğin vurguladığı şey niyettir, eylemin dış yüzü olarak ilgisiz olma sonucudur... Din, iç ve dış arasındaki karşısavı kesin, karşısav kadar kesin olarak saptar ve dindar için varoluşsal kategori olarak acı orada yatar ama ayrıca ruhaniliğin iç içe dönük sonsuzluğu da orada yatar."[214]

Etiğin tüm "dış" yaşama tamamen ilgisiz olduğu görüşünün Kierkegaard'ın aşamalarının özel-etik yapısını da yıktığını görmek için ayrıntılara girmeye gerek yoktur. Her evlilik partneri için etik ilgi taşıyan tek şey tamamen içsel koşullar, tümüyle öznel kalanlarsa ve bir partnerin daha önce belirtilmiş olan inançlarının, eylemelerinin vb. sonuçlarının diğer partnerin yaşamıyla tamamen ilgisiz olduğunun kabul edilmesi gerekiyorsa —Kierkegaard'ın evrenselin gerçekleşmesine ilişkin son derece sınırlı yorumuna bakıldığında— nasıl olur da evlilik bir etik alanı, sevginin daha üst düzey ve artık dolaysız olmayan bir evresi olarak kabul edilebilir? Çünkü bu durumda evlilik artık sevgililerin birbirinden tamamen farklı iki dünyaya ait olduğu ve birbirleriyle insani düzlemde de iletişim kuramadıkları estetik olarak dolaysız erotizm tekbenciliğinden (epistemolojik olarak) ayırt edilemez.

Kuşkusuz Kierkegaard sevginin kösnül-estetik dolaysızlığını etik olarak yüceltme çabası içindeydi. Ama bu çaba ancak evliliğin

[213]Hegel: *Ansiklopedi*, madde 139 ve 140. Anılan esere Ekleme, VI. Cilt, s. 275, 279.

[214]Kierkegaard: Anılan eser, VI. Cilt, s. 367 n.

kocayla karısı arasında gerçek, insani bir iletişim yaratması halinde bir şeyle sonuçlanabilirdi. Kierkegaard da yazılarında, özellikle de *Ya-Ya da*'da bu çizgiyi izlemeye gerçekten uğraştı. Ama düşünüsünün epistemolojik ve felsefi temellerini geliştirmeye başlar başlamaz etiğinin izin verdiği bu fazlasıyla sınırlı insan ilişkileri halkasının bile bu temellerle uzlaşmaz olduğu ortaya çıktı. Kierkegaard sert bir noktaya taşınan bir "inanç etiğinin" yalnızca ahlâki bir tekbencilik yaratabileceğinin en açık kanıtını verir.

Ama etiklerin ve onlarda izin verilen fazlasıyla ılımlı sosyalliğin giderek artan biçimde geri plana geri çekilmesinin tek belirleyici nedeni —sistemin mantığı açısından bakıldığında— Kierkegaard'ın etiklerin öz-yıkımına yönelik bu nesnel eğilimi değildir. Can alıcı etmen dinsel öğeye ilişkin temel görüşüdür. Hegel'in diyalektik tarih görüşünün "içkinliğine" karşı polemiğinde, bunun kaçınılmaz olarak Tanrıyı tarihten çıkardığı böylelikle de ateizm için tarihsel bir mantıksal temel sağladığı suçlamasının ne kadar önemli bir motif olduğunu daha önce belirtmiştik. Kierkegaard'ın din kuramının açık ve somut biçimde sergilendiği ilk çalışmada (*Korku ve Titreme*) aynı sorun etikle ilintili olarak ortaya çıkar. Kuşkusuz tarihle olduğu kadar şiddetli bir biçimde değil ama özünde aynı kararlılıkla. Kierkegaard burada etikleri "evrensel, herkes için geçerli olan" diye tanımlar. Bunlar içkindir, nesneleri kendi içlerindedir ve kendilerinden ötesine işaret etmezler: "Böyle etik evrenseldir, herkes için geçerli olandır; başka bir açıdan ifade edildiğinde her an geçerli olandır. İçkin olarak kendine dayalıdır; kendi dışında *telos*'unu (erek —*çev.*) oluşturan bir şey yoktur ama kendi dışındaki her şey için bizzat *telos*'tur; bu kendindeliği üstlendiğinde daha fazla ilerlemez."[215] Bu gözlemi şu önemli sözcüklerle kapatır: "İnsan ve varoluşu hakkında söylenebilecek en fazla şey buysa o zaman etik, insanın ebedi ve

[215] Aynı yayın, III. Cilt, s. 51.

her anlık *telos*'u olan sınırsız büyük mutlulukla aynı anlamı taşır. Çünkü, ondan ümit kesilmesinin ardından yavaş yavaş tükeneceğinden sonsuz mutluluktan ümit kesilmesi, yani teleolojik olarak askıya alınması varoluş olasılığıyla çelişkili olacaktır..."

Dolayısıyla, Kierkegaard'a göre genelliği (genel ve evrenselin artık yalnızca sosyalliğin idealist biçimde çarpıtılmış eşanlamlısı olduğu açıktır) aşmamış bir etik ateist olurdu. Bu nedenle, değer yargısıyla ilgili kesin bir hayıra rağmen etik olasılığıyla ilgili bir evetle bir ateistler toplumunun olası olup olmadığı şeklindeki —Bayle'den beri kentsoylu etiklerde sık sık tartışılan— eski soruyu aşırı bireyci-usdışıcı tarzıyla yanıtlar. Böyle bir durum gerçekleşirse (yine tipik özelliği olduğu biçimde) Hegel'in tikel ve evrensel, birey ve toplum arasındaki ilişkiye ilişkin tanımımn doğru olacağını da ekler.

Dolayısıyla, Kierkegaard'a göre dinsel öğeyi, inancı koruyan tek etmen "evrenselden daha üstün aşamadaki birey"dir.[216] Kierkegaard kendi bireyinin dolaysızlıktan yola çıkmadığını, bu noktaya ulaşmadan önce etiklerde evrenselin yerine getirilmesi aşamasından geçmek zorunda kaldığını tekrar tekrar eklediği doğrudur. Ama bu, etik için yöntembilimsel bir önem taşımayan boş bir iddiadır. Çünkü etik olanın dinsel alana bu yüceltilmesi ardında hiçbir iz bırakmaz: evrenselin tikel üzerinde egemenliği evresinden gerçekten geçip geçmediği birey açısından —düşüncenin sonsuza dek ulaşamayacağı bir— açınazda yaşayan "inanç şövalyesi" açısından tamamen önemsizdir. Eğer burada bir bağlantı kurulabilmesi olası olursa bu bağlantı Kierkegaardçı etik aşamalarının bir yandan estetik ve diğer yandan dinle bu belirgin zıtlıkta sunmuş olduğundan çok daha az ussal ve sosyal olmasına dayanır.

Belirtmiş olduğumuz gibi Kierkegaardçı etik de insanlar arasında ortak bir ortamı, gerçek bir topluluğu kabul etmez; dıştan

[216] Aynı yayın, s. 53.

keskin bir biçimde ayrılmış, etik olarak gerekli iç dünya söz konusu olduğunda bu etiği uygulayanlar da başa çıkılmaz bir kılık değiştirme içinde yaşarlar. Etikle din arasına ortaya çıkan ve niteliğe dönüştürülen niceliksel yükseliş (niteliksel diyalektikler için ne garip bir son!) yalnızca etik tekbenciliğin, kılık değiştirmenin Kierkegaard'ın kendi etiklerini formüle etmede yardımına başvurduğu geleneksel kategorilerle çelişmiş olması gerçeğine dayalıymış gibi görünür. Dolayısıyla, bu kılık değiştiren kişi kararsız, göreli bir özellik gösterirken mizacı kendisine uygun ortamı inançta, açmazda ve mutlak kılık değiştirmede bulur. Bu nedenle dinsel aşama bir yandan, evrensel olanın ağırlığı nedeniyle seçilmiş birey aristokrat ilkesinin yaşama dinsel ilgide olduğu kadar yeterli biçimde uygulanamayacağı, etiklerin aristokrat bir yükselişidir. Diğer yandan ise evrensel olanın gerçekleşmesi Kierkegaard'ın dindar insanına ironik bir maske olarak; dinsel "inanç şövalyesi" gizli duygulanımını örten aldatıcı ve fazlasıyla küçük-kentsoylu bir tutum olarak hizmet eder.

Kierkegaard'ın bu çelişkiler ağına bulaşması "aşamalarının" mimari olarak üç parçalı sistem yapısından kaynaklanmaz.[217] Bunun sosyal ve felsefi nedenleri vardı. Kierkegaard, kendi entelektüel şahsiyetinin derinden bağlı olduğunu hissettiği çağının Romantik-etik tipine meydan okumayı hep istiyordu. Ancak, onun durumunda bu savunma tutumu ruhbilimsel olmaktan öte bir anlam taşımaktaydı. Burada nesnel ve daha önemli bir şeyden söz ediyoruz: yani, onun estetik ve din kavramları arasındaki toplumsal olarak belirlenmiş, derinlere kök salan benzerlikten.

Bu, hepsinden çok yöntembilim için geçerlidir. Dinin nesnel bir şey, öğreti olarak kabul edilmediği yerde —Kierkegaard'ın böyle bir yöntemi nasıl bir hararetle reddettiğini de göreceğiz— insanın öznelliği ve dinsel deneyimi açısından onu kurtarma doğrultusunda

[217] Özel Kierkegaardçı anlamda "bakış açısı" olan "Aşama" — estetik, etik ve dinsel. —*çev.*

bir girişim doğacaktır ve zaten estetiğe yakınlaşma da yadsınamaz bir hal almıştır. Çünkü her iki örnekte de bir yandan, gerçeklik ve doğruluğu yalnızca saf öznellik açısından tartışılabilecek olan düşleme kaçmış bir dünya resmiyle uğraşmaktayız. Diğer yandan da evrensel (yani, etik, sosyal) olanla çarpışması yine yalnızca tamamen öznel kanıtta çözümlenebilir görünen fazlasıyla öznelci davranış biçimini ele almaktayız.

Kierkegaard'ı en ince ayrıntısına dek inceleyen ve ona büyük saygı duyan Feuerbach onlarda yansıtılanın nesnelliği açısından estetikle din arasındaki bu benzerliği —doğal olarak taban tabana zıt bir bakış açısından ve taban tabana zıt niyetler ve çıkarımlarla— son derece net olarak görmüştür. Salt öznel karakterini göstermiş olduğu için kendi din çözümünün şiirin de çözümünü gerekli kıldığı düşüncesine karşı çıktı. "Sanat, şiir ve düş gücünü şiir *değil de* sıradan düzyazı olduğunda dini reddettiğim *kadar* reddediyorum." diye yazar.[218] Dinin aynı zamanda şiir de olabileceğini tartışmadı; ancak, şiir kendi yaratılarının olduklarından daha farklı olduğunu itiraf etmezken "din, hayali varlıklarını *gerçek* varlıklar haline getirir."

Feuerbach ve Kierkegaard'da zıt kutuplar oluşturan şeyin yalnızca temel felsefi eğilim olmakla kalmayıp buna uygun olarak estetik ve din arasındaki ilişki de olduğunu söylemeye gerek yok. Feuerbach'da dinin öznel karakterinin keşfi onun çözülmesi anlamına gelir ve estetik, insanın karasal yaşamının önemli bir bölümü olarak kalır. Dolayısıyla, daha önce sözü edilen benzerlik yalnızca bu varsayım çerçevesinde geçerlidir. Kierkegaard'da bunun tam tersine dinin aşırı gayretli biçimde öznelleştirilmesinin niteliksel diyalektikler yoluyla din için felsefi bir temel sağlayacağı, özerkliğini, mutlak geçerliliğini kuracağı varsayılmıştır. Bu koşullar altında dinin estetik alandan ayrılmasının Kierkegaard için yaşamsal önem taşıyan bir felsefi konu haline gelmesi

[218] Feuerbach: *Toplu Eserler*, VIII. Cilt, s. 233.

kaçınılmazdı. Feuerbach'da nesnelerinin —din onların varlığını iddia ederken— nesnel gerçeklikte var olmaması net bir sınırlamanın varlığını gösterebilirdi. Ama Kierkegaard için bu sorun çok daha karışıktı ve tüm sisteminin yaşamını tehlikeye soktu.

Bunun nedeni yalnızca dini felsefi olarak haklı kılmak için Feuerbach tarafından karşı çıkılan dinsel alanın varlığının aslında biricik mutlak gerçeklik olduğunu kanıtlamayı istemesi ve buna gerek duyması değildi. Aynı zamanda Kierkegaard'da estetik alan Feuerbach'da olduğundan farklı ve çok dalia kapsamlı bir şey anlamına geldiği için: yalnızca sanat ürünleri, onların üretim ve estetik tasarımları değil aynı zamanda ve hatta daha da öncelikli olarak yaşama yönehk estetik bir tutum. Kierkegaard'ın estetiğinde erotiğin bu kadar önemli bir rol oynaması boşuna değildir.

Kierkegaard'ın tüm konudan sapmalarına rağmen bunda Romantizmin sürekli ve canlı bir mirasını görebiliriz. Felsefesindeki bu temel sorunla ilgili olarak ilk Romantizmin ahlâk felsefecisine, *Din Üzerine Konuşmalar* ve *Friedrich Schlegel'in Lucinde'si Üzerine Özel Mektuplar*'ın Schleiermacher'ine yöntembilimsel anlamda çok yaklaşmıştır. Kuşkusuz önermelerin benzerliği, Romantik estetiklerinin bir yandan estetik olarak belirlenmiş bir "yaşam sanatına" öte yandan da sadece öznel deneyime dayalı bir dine geçişinin bir sonucu olarak iki alanın her zaman birbirine karışmasıyla sınırlıydı. Ama genç Schleiermacher'in niyeti de buydu: Romantik-estetik yönelimli kuşağını dine geri döndürmek, Romantik-estetiğini ve yaşama sanatını dindarlığa gelişmeye cesaretlendirmek için aradığı yol tam da buydu. O halde, iki alanın benzerliği ve yapısal yakınlığı Schleiermacher'in savları için bir avantajdıysa da aynı etmenler Kierkegaard için büyük entelektüel güçlüklere yol açtı.

Her noktada net olarak gösterilebileceği gibi bu yakınlık, benzerlik ve birinin diğerine ölçüsüz taşkınlığı hem ilk Romantizmde hem de Kierkegaard'ın eserlerinde geçerliydi. Benzerliği göster-

mek için Kierkegaard'ın *Günce*'sinden aynı zamanda her iki yönelimin de sıradan insan çoğunluğuna karşı ortak, aristokrat muhalefetini de net olarak ifade eden bir parçayı seçelim. Kierkegaard, 1854'de ve dolayısıyla gençliğinin romantikleşme döneminde değil de dini geri getirmek için açık mücadele verdiği sırada şunları yazdı: "Yetenek, heyecan uyandırmasıyla orantılı olarak derecelenir; deha, direnç uyandırmasıyla (dini karakter, kızgınlık uyandırmasıyla orantılı olarak)."[219] Burada yetenekle deha arasına bölücü bir çizgi çekmenin çok zor olmadığı açıktır (çünkü bu, Kierkegaard'm estetik alanda da dünyaya aristokrat bakışına tamamen uyar). Ama direnç ve kızgınlık (deha ve dinsel karakter) arasına düzmece bile olsa bir çizgi çizmek için yüksek düzeyde tanrıbilimsel-usdışıcı bir tekbenciliğe gerek olduğu da eşit ölçüde açıktır. Bu, her şeyden çok, bu zıtlığın da Romantiklerle Kierkegaard'ın paylaştıkları aristokrat görüşü etkili biçimde ifade etmesinde geçerlidir. Bu açıdan Kierkegaard, Romantik düşünürlerin (ve Schopenhauer'ın) mantıksal mirasçısıydı; ona göre, kendisinin temel saydığı her alana girişin yalnızca "seçilmişler" için geçerli olması aksiyomatikti. Etik aşamayı böylesine çelişkili ve kendini baltalar biçimde tanımlamasının nedeni daha önce belirtilmiş olan motiflerin yanı sıra evrenseli gerçekleştirmesi amaçlanan bir etiğin zorunlu aristokrat-olmayan özelliğiydi. Etikleri, paradoksal olarak dinsel biçime dönüştürülür dönüştürülmez Kierkegaard —belirtmek gerekir ki başlangıçtaki varsayımlarının tersine— yine kendisini aristokrasinin bildik temelleri üzerinde buldu. Dolayısıyla onun yazılarında estetik ve din arasındaki sınır çizgisi Jena dönemindeki Friedrich Schlegel ya da Tieck'de ve Novalis ve Schleiermacher'de olduğu kadar belirsizdi.

Ama Jena dönemi Romantik düşünürlerinde bu akışkan ayırıcı çizgiler elde edilebilir bir amaçken Kierkegaard"ın felsefesi için tüm sistemi yok edebilecek bir tehlike, yenilmesi gereken bir

[219] Kierkegaard: *Günce*, Editör Th. Häcker, Innsbruck 1923, II. Cilt, s. 341.

tehlikeydi — ve gerçekte asla böyle değildi. Belli başlı felsefi varsayımlarda derinlere kök salmış bir benzerliğe rağmen felsefi önermelerdeki bu zıtlığı belirleyen şey düşünürlerin kişiliklerinden ziyade değişen zaman, sınıf ilişkileri ve mücadelelerindeki değişimdi. Romantik estetikleri ve dinin sorunsuz birleşimi Almanya'daki devrim sonrası aydınların thermidoryan ruh halleriyle; devrim sonrası toplumda yaşanabilecek yeni olasılıklar temelinde kriz çatışmalarını yücelten, uyumlu bir "yaşama sanatı" kurmayı başarma umuduyla çok yakından bağlantılıydı. Kierkegaard Romantiklerle, biçimlenmekte olan kapitalist toplumdaki, tutumları şiddetle öznelci bir "yaşama sanatına" yönelik olan, gerici-asalaksal aydınların yaşam temelini paylaştı. Ama fazlasıyla rahatsız bir kriz döneminde yaşamakta olduğundan dini, estetikle ve hepsinden önemlisi asalaksal-estetik yaşama sanatıyla yakın ilişkisinden kurtarmaya çalışmalı ve kurtarmalıydı. Dolayısıyla, Kierkegaard bu açıdan Simmel ya da Bergson'un savaş öncesi şenliklerinin tersine, Heidegger'in Birinci Dünya Savaşından sonra evrensel kapitalist krizdeki emperyalist asalakları temsil ettiği gibi, Romantik karnavalın Büyük Perhiz Çarşambasını temsil eder.

Bu nedenle Kierkegaard hem estetik hem de din kavramlarıyla görünüşte —ve öznel duygusal açıdan— ilk Romantizmden çok uzaktı. Her iki alanın yapısal benzerliğini biraz önce belirtmiştik ("yaşama sanatıyla" yakından bağlantılı estetik ve tümüyle öznel bir deneyim olarak din). Her iki alanda egemen olan duygusal vurgudaki fark (aslında, karşıtlık) onların —Kierkegaard'ın hiç niyetlenmediği ve aslında olmaması için savaştığı— bu birleşmesini yalnızca güçlendirir. Çünkü Kierkegaardçı estetik aşamanın atmosferini belirleyen şey umutsuzluktur. *Ya-Ya da*'da "estetikçinin" özdeyişsel itirafları şöyle başlar:

Şair nedir? Kalbinde derin bir keder barındıran ama dudakları, içinden yükselen inilti ve feryatları yabancılara enfes bir müzik gibi gelecek biçimde dile getiren mutsuz bir adam. Yazgısı, tiran Phalaris'in ağır yanan ateş üzerindeki

pirinç bir boğanın içinde yavaş yavaş işkence ettiği talihsiz kurbanlarınkine benzer; feryatları tirana dehşet yaratacak biçimde ulaşmıyor; keyifli bir müzik gibi geliyordu.[220]

Estetik aşama temsilcilerinin bir araya gelerek ("yaşama sanatının" ana sorunu) erotizme ilişkin görüşlerini tartıştıkları Platon'un *Şölen*'ine Kierkegaard'ın yanıtında Baştan Çıkarıcı Johannes tüm konuşmaları dinledikten sonra şu suçlamalarla arkadaşlarına patlar: "Benim soylu dostlarım, içinize şeytan mı girdi? Çünkü yaslılar gibi konuşuyorsunuz, gözleriniz kıpkırmızı ama şaraptan değil ağlamaktan."[221] Kierkegaard'ın tüm çalışmaları umutsuzluğunun farklı gölgeleriyle kaplanmıştır.

Bunun tersine, dinsel ilgi niteliksel bir yükselme ve aslında daha köklü bir umutsuzluk, kendi haline bırakılmış öznenin tekbencilik ve usdışıcılığma daha da güçlü bir vurgu gösterir. Çünkü —Kierkegaard'ın paradigmatik örneğini kullanırsak— İbrahim'in Ishak'ı kurban edişinde onu trajik (dolayısıyla estetik ve etik) kahramandan ayıran şey eyleminin güdülerinin mutlak ölçülemezhği, otantik, kesin deneyimlerini aktarmasının ilkesel olanaksızlığıdır. Ama bu, dinsel alan söz konusu olduğunda etik anlamda evrenselin (yüceltilmesini değil) tam bir tükenişini ilan etmektir. Burada kurban eden İbrahim'i dıştan benzer ama içten yalnızca Iphigenia'yı kurban etmesi istendiğinde Agamemnon'un trajik çatışmasıyla karşılaştırırken Kierkegaard şunları yazar: "Trajik kahraman da bir anlığına teleolojik olarak aştığı etiğe yoğunlaşır; ama böyle yaparken evrenselde bir desteği vardır. İnanç şövalyesi yalnız ama yalnızca kendi kaynaklarına dayanır ve korkunç olan budur."[222] Kierkegaard'ın İbrahim'inin trajik kahramanla ortak hiçbir noktası yoktur ama "oldukça farklıdır; ya bir katil ya da bir

[220]Kierkegaard: *Ya-Ya da*, New Jersey 1971, I. Cilt, s. 19 (Düzeltilmiş çeviri).
[221]Kierkegaard: *Eserler*, IV. Cilt, s. 61.
[222]Aynı yayın, III. Cilt, s. 75.

inanan. İkisinin arasında yatan ve trajik kahramanı kurtaran şey İbrahim'e uygulanamaz."[223]

Dolayısıyla elimizde şunlar vardır: tinsel bir temel olarak umutsuzluk, içerik olarak bir usdışıcılık ve bununla bağlantılı olarak insanlar arasında tinsel iletişimin kuramsal olanaksızlığı, mutlak kılık değiştirme. Kierkegaard'da bunlar hem estetiği hem de dini niteler. En azından birbiriyle ilgili eğilimler polaritesine (ama tam bir özdeşliğe değil) en azından görünüşte yol açmak için Kierkegaard'ın (bölücü bir etmen uğruna) estetiklerdeki etik-karşıtı yanı ve etik alan sayesinde dinsel olana zorunlu geçişi vurgulaması gerekiyordu. Bu ardında hiçbir iz bırakmayan ve dolayısıyla da sorunların somut işlenişiyle tamamen ilgisiz ve tamamen trajik bir etik de olsa özellikle Kierkegaard'ın anlatımında estetikle etik arasında etikle din arasında olduğundan çok daha yakın bir bağ yaratır. Çünkü, belirtmiş olduğumuz gibi trajik kahraman kendi doğrulamasını evrenselde arar ve bulur (dolayısıyla, Kierkegaard'a göre etikte); Kierkegaard etik ve din arasında somut bir bağı böylesine güçlü bir biçimde saptamayı hiç başaramadı. Estetikle din arasındaki bağı çok daha yakındı. *Günce*'sinde bunu kendisi de kabul eder. "Bütün Olarak Bakıldığında Ürünüm Üzerine" başlığı altında şunları yazar: "Belli bir anlamda çağdaş dönem bir seçimle karşı karşıyadır: insan, toplam düşünce haline getirmek ve her şeyi onunla açıklamak için ya estetik alanı ya da dinsel alanı seçmek zorundadır."[224]

Bize göre, umutsuzluk felsefesinin bu umutsuz durumu Kierkegaard'ı etikle din arasında, çalışmasında asla var olmayan bir ilişki boş deklarasyonuna zorladı. Kendi dininin karaya oturmuş, batmış estetler için bir sığınaktan öte bir şey olmadığını (nesnel hakikati) kabullenmekten kaçınmak için bunu yapmak zorundaydı. İçinde yaşadığı dönem göze alındığında Kierkegaard her

[223]Aynı yayın, s. 54.

[224]Kierkegaard: *Günce*, II. Cilt, s. 108.

ikisi de umutsuzlukta bir kibir ve değersiz bir kişisel tatmin bulan bir Huysmans ya da bir Camus olmadığından insanın sosyallikten zihinsel bir yoksunlaşmasının aynı zamanda etiklerin yok edilmesi anlamına geldiğini bilinçdışı ve gönülsüz bir biçimde fark ederek bu türden içi boş tasarımlara başvurmak zorundaydı.

Kierkegaard'ın *yapıtlarında* dıştan oldukça farklı biçimde yapılandırılmış ama yukarıdaki motifle nesnel olarak yakından bağlantılı bir diğer, çok daha önemli motif buluruz: dine ve Hıristiyanlığa yüklemek istediği sosyal işlev. Kierkegaard çağının tırmanmakta olan krizini hissetti —bir romantik ve anti-kapitalist-ti— ve 1848 olayları (kuşkusuz toplumsal yönelimi çok daha fazla olan Carlyle'nin gelişimi gibi) Kierkegaard'ın gelişimini ondaki tüm gericilik tohumlarını filizlendirme anlamında destekledi. Daha 1849 kadar erken bir zamanda *Günce*'sinde şunları yazdı: "Tanrı peygamberler ve yargıçlar yollamaya devam etseydi bu yalnızca hükümete yardım etmek için olurdu."[225] Birkaç yıl sonra son derece kararlı bir biçimde şunları yazdı: "Benim bütün işim kurulu düzenin savunulmasıdır."[226] Sonunda, 1854'de devrimin "her an patlayabileceğini" düşündüğünde "düzenleyici ağırlık olarak Hıristiyanlığın kaldırılmasını"[227] korkunç bir talihsizlik olarak gördü. Kierkegaardçı Hıristiyanlık bireyi böyle bir kılık değiştirme içine hapsederek, etrafındaki tüm sosyal dünyayı onun için değersiz kılarak ve bireyin enerjisini yalnızca kendi ruhunun kurtuluşuna yoğunlaştırarak bu "ağırlık" haline gelmeyi amaçlıyordu. "Ve bu ağırlığın dünyeviliği düzenleyeceği liesaplanmıştı."

Tek başına öznenin bu sosyal işlevi, kurulu düzenin ve gerilemenin bir destekçisi olarak kılık değiştirme usdışıcılık tarihinde kökten biçimde yeni bir şeyi temsil etmez; çok benzer bağlantılar Schopenhauer'da da görülebilir. Kierkegaard'ın tek özgün katkısı

[225] Aynı yayın, s. 22.
[226] Aynı yayın, s. 242.
[227] Aynı yayın, s. 357.

bireysel umutsuzluk nüansı, (Schopenhauer'ın türlerle ilgili olan soyut genel kötümserliğinin tersine) gerçek bireyselliğin yükselişi ve alameti farikası olarak umutsuzluktu. Yüceliği karşısında toplumsal yaşamın tüm "küçük" farklarının silineceği uygun bir sıçrama nesnesi olarak öznelliğinin duygulanımını ve hiçliği ileri sürdü. Bu noktada da Kierkegaard'ın Schopenhauer'la benzerliklerini ve farklarını göstermek güç değildir. Her ikisinde de hiçlik gizemlileştirici, gizemlileşmiş bir biçimde ortaya çıkar. Ama Schopenhauer'da hiçlik onun Budist *mitos*'unun gerçek tözüyken onun kaçınılmaz yürürlüğe girişi Kierkegaard'ın Hıristiyan *mitos*'unu yalanlar ve çürütür. Bundan sonra Kierkegaard, yankıları günümüzde bile Heidegger, Camus vb. felsefelerinde hissedilen gerici bir tutumun öncüsü haline geldi.

Kierkegaardçı öznelliğin uygun nesnesi olarak hiçlikten söz ettik — ama bu bizi gerçeklere ters düşürmez mi? Daha sonraki, emperyalist haleflerinin buluşlarını onun dünya görüşüne yansıtmadık mı? Kierkegaard bir Hıristiyan inanır, ortodoks bir Protestan değil miydi? Kierkegaard'ın karşı çıkışlarına güvenecek olursak —bunların ne kadar gerçek ve ne kadar kendini-aldatma ürünleri olduğu ruhbilimsel sorusunu tartışmaya gerek yoktur— yalnızca ortodoks bir Hıristiyan değil Hıristiyanlığın kayıp saflığını geri getirmek için uğraşan biriydi. Ancak bizim görevimiz bu karşı çıkışların gerçek, olgusal tözünü çözmektir.

İlk ve öncelikli olarak: Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık bir öğreti değildi. Kendi konumu olarak, bu inkara İsa taklidiyle karşı çıktı. Bu taklidin empatik olarak düşünüsünün merkezine yerleşmiş olmasının din tarihinde yepyeni bir şey oluşturmadığı kabul edilmelidir. Ama *imitatio*'yu (taklit —*çev.*) vurgulamanın daha önceki biçimlerinde nesnel bir kurama karşısav olarak konan bir şey —vahiysel bir öğreti— olmadığını akılda tutmalıyız. *İmitatio* bireyin sonsuz mutluluğa giden yolu olarak sunulmuştu ama ancak inanç ve eylemlerinin vahiysel öğretiyle tam olarak uyuşması

halinde. Ancak, Kierkegaard'da bu karşı koyuş mutlak kılınmıştı. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık bir öğreti değildi; çünkü bu onun bir sisteme ya da bir sistemin parçası olmaya nesnel düşüşü anlamına gelecekti. Şöyle yazdı: "Nesnel inanç, Hegelci sistem kadar iyi olmasa da Hıristiyanlığın da küçük bir sistem olma iddiasındaymış gibi anlaşılmasını sağlar."[228] Öznel olarak, böyle bir öğreti tahsisi —nesnellikle herhangi bir ilişki gibi— Mutlak ve Tanrı değil yalnızca bir yaklaşıklık, göreli bir şey olur. Dolayısıyla, bir kez daha kuram ve eylem, nesnellik ve öznellik karşılıklı olarak özel çatışkılar şeklinde sunulur. Kierkegaard "*nesnel olarak, vurgu belirtilmiş olan üzerindedir; öznel olarak ise nasıl belirtildiğinde*" der ve şunları eklemesi de sisteminde estetik ve dinin fazlasıyla yakın olmasındandır: "Bu fark estetik alan için de geçerlidir."[229]

Ama çıplak karşısavın Kierkegaard'ın dine ilişkin görüşünün bütünü üzerinde belirleyici sonuçları vardı. Yukarıdaki özdeyişte ifade edilen düşünceyi ayrıntılı bir sonuca taşıdı: "Eğer nesnel bir hakikat arayışı varsa o zaman algılayan aklın ilişkide olduğu bir nesne olarak hakikat üzerinde nesnel bir yansıma vardır. Yansıma ilişki üzerinde değil ilişkide olduğunun hakikat, gerçek olması üzerindedir. Algılayan aklın ilişki içinde olduğu şey yalnızca hakikat, gerçekse o zaman özne hakikattedir. Eğer öznel bir hakikat arayışı varsa bireyin ilişkisi üzerinde öznel bir yansıma vardır..."[230] Bundan doğan tüm sonuçları çıkarmayı atlamadan yukarıdaki parçadan hemen sonra şunları belirtir: "Bu şekilde hakikat olmayanla ilişkilense bile bu ilişkinin Nasıl'ı hakikatte olduğu sürece birey hakikattedir." Kierkegaard'ın emperyalist haleflerinden ne kadar dürüst olduğu bu noktada açıkça görülür. Her iki taraf da nesneye değil öznel eyleme yansıtma yapmıştır. Ama Kierkegaard bundan olası tek çıkarıma yani, bu yolla hiçbir bilgiye

[228] Kierkegaard: *Eserler*, VI. Cilt s. 289.
[229] Aynı yayın, s. 277.
[230] Aynı yayın, s. 274.

ulaşılamayacağı çıkarımına varırken daha sonraki Varoluşçular Husserlci görüngübilim yöntemini izleyerek, o şekilde bir "varlıkbilime," gerçek bir nesnelliğe ulaştıkları iddiasıyla eylemin öznelliğine yansıtma yaparken —gerçek ya da hayali— nesnel dünyayı yerleştirdikleri "parantezleri" kaldırdılar. Kierkegaard bunun tam aksine, daha önceki genel felsefi çalışmalarında ima edilmiş olanı büyük bir açıklıkla ve somut tanrıbilimsel anlamda belirtti: "Bir idole tapıyor da olsa insan gerçekte tanrıya dua eder bir diğeri ise inanmadan gerçek tanrıya dua eder bu nedenle de gerçekte bir idole tapmaktadır."[231]

Bu nedenle Kierkegaard Hegel'e ve tüm nesnel bilgiye yöneltiği kuramda çok ciddiydi: "Öznellik hakikattir." Ama bu dini öznellik varlığı —görünürde— mantıksal temelinde dine ve Tanrıya ne olur? Kierkegaard bununla ilgili çalışmalarında yine herhangi bir nesnelliğin ve dolayısıyla herhangi bir bilginin bir özne sayesinde anlaşılmasının yaklaşıklık karakterini ele alır ve dine uygun biçimde yaşayan insan için bundan kaynaklanan savunulamaz durumu gösterir: "Çünkü aynı anda Tanrıya ihtiyacı olduğu varsayılır, çünkü içinde Tanrının olmadığı her an boşa gitmiştir."[232] Bu satırlara eklenen bir dipnotta şunları söyler: "Bu yolla *Tanrı elbette bir önerme* haline gelir ama sözcüğün rasgele, sıradan anlamında değil. (italikler benim —G. L.) Daha ziyade, var olan bir insanın Tanrıyla ilişkiye girmesinin tek yolunun diyalektik çelişkinin tutkuyu umutsuzluğa çevirmesi ve Tanrıyı 'umutsuzluk kategorisiyle' (inançla) anlamaya yardım etmesi olduğu netleşir. Bu durumda önerme hiçbir biçimde keyfi değil doğrudan bir *öz-savunmadır*; öylece Tanrı bir önerme değildir ama Tanrının yaşayan varlık tarafından önerilmesi — bir gerekliliktir."[233] Kierkegaard'ın

[231] Aynı yayın, s.276.
[232] Aynı yayın, s.275.
[233] Aynı yayın, s.275 *n.*

burada katı çıkarımlarını yumuşatmak ve Tanrısının önerme niteliğini öznel ilişkinin gerekli de olsa yalnızca ayırt edici özelliğine indirgemek için ne kadar çabaladığını görürüz.

Ancak bu türden çabalar işlerin onun önermelerinden kaynaklanan durumunu değiştirmez. Ayrıca, Kierkegaard somut alanda bu sonuçlarda ciddi olarak bir değişiklik başlatmak ya da örneğin Tanrı-önermesinin gerçek bir ergisini göstermek için fazlasıyla zamanının çocuğu, fazlasıyla "çağdaştı." Hegelciliğin çözülmesine tanıklık etmişti, Feuerbach'ın din eleştirisinin önemini net olarak anlamıştı ve aslında Feuerbach'ın amacının dini kaldırmak olmasına rağmen onun dini insan öznelliğine indirgemesinden çok etkilenmişti. Bu nedenle Feuerbach hakkında şunları yazdı: "Öte yandan, alaycı bir adam Hıristiyanlığa saldırıyor ama aynı zamanda o kadar zekice açıklıyor ki onu okumak bir keyif; ayrıca dinin net bir açıklamasını bulmakta güçlük çeken herkes ona başvurmaya neredeyse zorunludur."[234]

Çağdaş ateistlerle bu duygudaşlık rastlantısal değildir. Yalnızca Kierkegaard'ın dinin nesnel, bilimsel bir savunusunun olanaksızlığını onlar kadar net bir biçimde kavramış olması nedeniyle değil aynı zamanda 1840'ların sosyo-politik krizinin ideolojik yansımasındaki belli koşullar onları birbirlerine daha da yaklaştırdıkları için. Nesnel idealizmin kesintiye uğramasının nasıl bu krizin merkezini oluşturduğunu ve —Hegel'in diyalektik— materyalist anlamda aşılmasının gerçekleşmesini engelleyerek-devrimcilikte Hegel'i geride bırakma doğrultusunda her kentsoylu girişimin felsefi bir öznelciliğe dönüşmesinin ne kadar kaçınılmaz olduğunu daha önceleri pek çok kez vurgulamıştık. Bu, Bruno Bauer ya da Stirner'de oldukça açık biçimde gösterilmişti. Ama bu türden öznelleştirme öğeleri Feuerbach'ın insanbilimcilik akımla-

[234]Aynı yayın, VII. Cilt, s. 291. Benzer biçimde, *Aşamalar*'da Börne, Heine ve Feuerbach için şunları yazdı: "Sıklıkla din hakkında çok bilgilidirler." IV. Cilt, s. 418.

rında da mevcuttur. Burada da sağlam materyalist kuramın, nesnenin özneden kuramsal bağımsızlığının sıklıkla sulandırılması gerekmişti — çünkü diyalektik bir yansıtma kuramı yoktu. Feuerbach'ın bu materyalist çizgiyi sıkı bir biçimde izlemeye çalıştığı doğrudur ama bunu yalnızca daha dar anlamda epistemoloji alanında başardı. Marx, Engels ve Lenin'in dikkat çektiği gibi insanbilimciliğin mantıksızlıkları başka yerlerde olduğu gibi Feuerbach'ın çalışmalarında da iyi kötü belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla, Marx ve Engels'in felsefi materyalizminin Feuerbach'ın materyalizmiyle özdeşliğinin Marxçı diyalektiklerin Hegel 'inkilerle özdeşliğinden daha fazla olmadığı vurgulanmalıdır.

Öznelleştiren öğeler sayesinde bu türden materyalist bir din eleştirisinin sonuçları da canlı rölyefe eklenir: ateizm yeni bir din biçimi olarak gösterilir. Bu, çok net olarak Heine'de gözlemlenebilir. Ama Feuerbach'da bile dinin ateist biçimlerde devam etmesinden doğan bu türden mantıksızlıklar vardır. Engels bu akımları eleştirirken bu dönemdeki evrensel yayılmalarına dikkat çekmiştir. Örnek olarak Louis Blanc'ın yandaşlarının düsturunu verir: "Dolayısıyla sizin dininiz ateizmdir."[235]

Kuşkusuz, Kierkegaard'da dinsel ateizme açık bir bağlılık diye bir sorun asla söz konusu olmadı; bu onun kavramının bilinçdışı, istenmeyen bir ürünüydü. Kierkegaard din savunusunu Hegel'in yanlış, idealist nesnelciliğinden kurtarmayı istediğinden her tür nesnelliği özneye geri çekmek ve onu özneden geliştirmek için uğraşan öznelci harekete sıkışmıştı. Tam da bu nedenle her nesne (ve onunla birlikte Tanrının her izi de) dinsel öznenin epistemolojik tasarımında —deyim yerindeyse— eriyip yok olmalıydı. Ama bu yöntembilim aynı zamanda Kierkegaard'ın, genellikle belli olan çevreyi ve onun dinsel olarak varoluşsal ilişkisinin ortamını belirleyen kendiliğinden dünya-duyusunun tam bir ifadesiydi: hiç-

[235]Marx-Engels: *Seçilmiş Yazılar*, II. Cilt, s. 352.

likti. Kierkegaard dinsel olarak yaşayan insandan "nesnel belirsizliği" korumasını ister "'yetmiş bin kulaçlık sularda' nesnel belirsizlikteyim ve hiçliğe inanıyorum."[236]

Ama neye inanç? Öğreti yok olmuştur çünkü her öğreti "ya bir varsayım ya da bir yaklaşıklıktır çünkü kalıcı her çözüm öznellikte yatar."[237] Toplum yok olmuştur çünkü her dindar insan mutlak bir kılık değiştirmede yaşar: "Ama öznellikte en son nokta olan mutlak tutkuda ve bu tutkunun iç Nasıl'ında birey bu dolaylılıktan olası en uzak yerdedir."[238] Kierkegaard, eğer iki dindar insan karşılaşırsa "birinin diğeri üzerinde komik bir etkisi olacaktır... çünkü ikisinin de gizli ruhaniliği doğrudan ifade etmelerine izin verilmeyecektir."[239] diye devam eder. Peki, İsa taklidi ne olacak? Bir öğreti olmadığından, Kierkegaard'a göre İsa'nın dünyasal yaşamı mantıksal olarak kılık değiştirmenin doruğunu oluşturduğundan dinsel öznellik kimi ve hangi eylemlerle ya da inançlarla taklit edeceğini nasıl bilebilir? Bu nedenle elinde rehber olarak kendi öznelliğinde bulmuş olduğu şey vardı ve Kierkegaard'da bu, umutsuzluk ve nihilizmdi.

Kierkegaard en derindeki duygularına boyun eğerek öznel öğenin en yüksek gelişimi açısından bu sağlıksız mutlak yalnızlığı, bu hiçlik atmosferini doğruladı. *Günce*'sine (1848) aşağıdakileri yazması boşuna değildi: "Bir anlamda, üstadı hayatta olduğu sürece bir disiplin sakat bir yaşam sürer. Bir diğer kesin anlamda, disiplin kendi olma aşamasına ulaşamaz."[240] Ayrıca, Kierkegaard'ın *Günce*'sinin Tanrısı umutsuz biçimde eksantrik kentsoylu entelektüelle aynı fizyonomiye sahiptir (Kierkegaard bu türden parçalarda Feuerbach'ın bilinçdışı ve tutarsız yandaşı, farkında olmadan bir karikatüristti). 1854 *Günce*'sinde şu satırları görürüz: "... Kuşku-

[236]Kierkegaard: *Eserler*, VI. Cilt, 279.
[237]Aynı yayın, s. 269.
[238]Aynı yayın, VII. Cilt, s. 194.
[239]Aynı yayın, s. 196.
[240]Kierkegaard: *Günce*, II. Cilt, s. 80.

suz, Tanrı bir şahsiyettir ama bireye böyle görünmek isteyip istememesi bundan hoşlanıp hoşlanmamasına bağlıdır. Sizinle ilişkide bir şahsiyet olmayı istemesi onun bir lütfudur; eğer bu lütfu çarçur ederseniz sizi sizinle ilişkide nesnel bir tutum takınarak cezalandırır. Bir anlamda (tüm kanıtlara rağmen) dünyanın kişisel bir Tanrısı olmadığım söyleyebiliriz."[241]

Son döneminde, açıkça ve toplum önünde Hıristiyanlığın saflığını geri getirmek için savaşırken modern çağda Hıristiyanlık olmadığını belirtmesi Kierkegaard'ın en derindeki içsel tutumuyla, tekbenci aristokrasisiyle tamamen uyumludur. "Şimdi, ondan edindiğim izlenime göre (üstüne bir çizik attığım *Protestoları* bir yana bırakırsak) yaşamı az da olsa öldüğünü ve bir ruh haline geldiğini (benim olduğuma inandığımdan daha fazla) ifade eden tek bir insan görmem lazım. Dolaysıyla nasıl oldu da tüm devletler ve ülkeler Hıristiyan oldu, nasıl oldu da bizim gibi milyonlarca Hıristiyan var?"[242] Eğer uygulamayı seçmiş olsaydı geçmişin Hıristiyanlık protestoları Kierkegaard'ın bu eleştirisinin karşısında güçlükle ayakta dururdu.

İki hareketin birbirine taban tabana zıt eğilimler göstermelerine rağmen sosyal anlamda aynı nedenlerden türemişlerdi. Başlangıç olarak, aksi durumda ilerici olan düşünürlerde ateizmin karşısına çıkan din değiştirme onların bakış açılarının nihai sonuçları karşısında bir kararsızlığı ve bocalamayı yansıtır. Ama kentsoylu sınıfların ve ideolojilerinin giderek hızlanan çöküşüyle birlikte felsefi sorunlarla ilgili olarak herhangi bir eleştirel görüşten kaçınmaya dönüştü. Bu, felsefe yapan doğal bilimcilerin, emperyalist dönemde giderek artan bir biçimde gerici idealizme ve mit uydurmaya dönüşmesinden önce bir süreliğine "gururu incin-

[241] Aynı yayın, s. 392.

[242] Kierkegaard: *Eserler*, XI. Cilt, s.121. Kierkegaard'ın bakış açısından insanın şunu sorması gerekir: Çağdaşlarından hiçbirinin Hıristiyan olmadığını nereden biliyor?" Bizzat kendisinin ileri sürdüğü kılık değiştirmeye göre her biri kolaylıkla Hıristiyan olabilirdi. Kuşkusuz Kierkegaard'ın kendi epistemolojisinde bu sorun hakkında karar vermenin bir ölçütü yoktur.

miş materyalizm" (Engels) olan, bilinmezciliğiyle aynı süreçtir. Öte yandan, din eğilimli tutumun ateizme dönmesi dinsel görüşte kendiliğinden bir bölünme süreci olarak kabul edildi. Ancak, gerici kentsoyluluğun esnek savunma taktikleri bunu yeni bir savunma aracı haline dönüştürmeyi başardı; aksi durumda dinden tamamen uzak düşmeye yol açacak olan kentsoylu aydınlar arasındaki bu kriz bu bölünme yardımıyla durdurulabilir ve yeniden, kurulu düzenin dinsel bir korumasına döndürülebilirdi. Böylece, emperyalist dönemde iki eğilim yavaş yavaş birbirine geçti ve daha o zaman bile onlardan ayrı ayrı söz edilmesi güçtü.

Gerici kentsoyluluğun taktiklerinden söz etmiştik. Kierkegaard'ı bu türden taktiklerle suçlasaydık ifademizin doğruluğu zedelenirdi. Öznel olarak Kierkegaard barındırdığı çelişkileri, doğalarını kısmen hiç kısmen de çok yetersiz bir biçimde anladığı toplumsal akımları birlikte taşımasından kaynaklanan, içten inançlı bir düşünürdü. (Sosyo-politik durumundan tamamen habersiz olmadığı daha önce sözü edilen tutucu bir güç olarak din görüşünden anlaşılır.) Kierkegaard'da kökünden koparılmış ve asalaksal hale gelmiş bir kentsoylu entelektüel tabakanın kendiliğinden ifade bulan düşünce biçimine rastlarız. Bunun kişisel bir sorunla ya da dar anlamda Danimarkalı bir sorunla ne kadar az ilişkili olduğu yalnızca Kierkegaard'ın daha sonraki uluslararası etkisinden değil aynı dinsel ateizm versiyonlarının ondan tamamen bağımsız olarak tüm çevresinde yeşermeye ve yürürlüğe girmeye başlamasından da anlaşılır.

Bu sorunu özet olarak bile tartışmak burada olası değildir. Yalnızca, tamamen farklı somut toplumsal koşullar altında ve tamamen farklı hedef ve araçlarla din ve ateizmin birbirine geçmesiyle ilgili olarak sıklıkla tümüyle benzer bir konumu benimseyen Dostoyevski'den kısaca söz edeceğim. Kuşkusuz, benzerlikler ve ayrılıkların araştırılması ilginç ve öğretici olacaktır. Ama Dostoyevski'nin "kutsal insanında" ateizminin "kusursuz inanca sondan bir önceki adımdan" farklı bir şeyi olarak temsil edilmediğini belirtmekle yetinmemiz gerekir. Kierkegaard'ın tam tersine Dos-

toyevski'nin bu "en mükemmel inancı" bile insanca uygulanabilirliğiyle resmetmeye çalıştığı doğrudur. Ama tipik olarak o bunu öyle bir biçimde temsil etti ki, karşılıklı ilişkilerinde insanların Kierkegaardçı kılık değiştirmesinin yenilgisi anlamına gelmesi beklenirken her zaman bu "kâhin iyiliği" yakın benzerliğini insanlara karşı derin bir kuşkuculuk ve nihilist bir küçümsemeyle ifade etti.[243]

O halde, Kierkegaard olgusunda dinsel ateizmin Schopenhauer'da olduğundan daha ileri bir biçimiyle uğraşırız. Kierkegaard'da biraz önce göstermiş olduğumuz çelişkiler onları yeni bir açıdan kıyaslama yoluyla ayrıntılandırabilir: eylemle ilişkileri açısından. Schopenhauer'ın kötümser usdışıcılığı eylemden tamamen çileci bir geri çekilmeyle doruğa ulaşır. Kierkegaard bunun tam tersine öznelliği sürdürmede eylem ve hareketin rolünü vurguladı; aslında Alman idealizminin saf tefekküründeki hayali öğeye karşı tartışmayı sürdürdü ve bu nedensiz değildi. Oldukça doğru olarak, Schelling ve Hegel tarafından ileri sürülen özdeş özne-nesneyi bir hayal olarak adlandırdı.

Schopenhauer'le Kierkegaard arasındaki bu karşısav yine tarihsel gelişimlerin, kentsoylu sınıfın sosyal varlığında tırmanmakta olan krizin bir sonucuydu. Restorasyon döneminin bataklığında sosyal eyleme katılmaktan gerici sakınmanın ve dolayısıyla aydınların gerici "etkisizleştirilmesinin" tipik biçimi olan ve yine 1848 devrimi yenilgisinden sonra evrensel anlamda tipik biçim haline gelen şey, kriz vurgunu 1840'larda artık yeterli olamazdı. Nesnel olarak bakıldığında Kierkegaard gerici bir "etkisizleştirme" başardı, tıpkı Schopenhauer'ın yaptığı gibi sosyal eylemden gerici

[243]Dinsel ateizm üzerine sayısız yazın arasından eğilimin evrenselliğini göstermek için yalnızca tek bir önemli alıntı yapalım. Berdyayev şunları yazdı: "Ateizm insan yaşamını oluşturan deneylerden yalnızca biri, onun Tanrı bilgisinde diyalektik bir öğedir. Ateizm sürecinden geçiş, Tanrı düşüncesinin arınması, insanın kötü sosyo-morfizmden kurtuluşu anlamına gelebilir." Son ifade Berdyayev'in de dinsel ateizmin ana "kazanımını" de-sosyalizasyonda gördüğünü anlatır. Berdyayev: *The Divine and the Human* (Geoffrey Bles Ltd. 1949).

bir sapma. Ama sosyal eyleme, tefekkürsel bir yaşamdan uzaklaşma biçimiyle değil belirtmiş olduğumuz gibi tüm sosyal belirleyicilerden özenle temizlenmiş ve dolayısıyla gerçeklikte yalnızca eylem-benzeri bir şey de olsa "otantik", "varoluşsal" bir eylemle karşı çıktı. Buna eylemin "iç" özelliklerinin katıldığından ve kavramsal tanımlamasının en farklı etkin ruhsal eylemleri içerdiğinden emin olabilirsiniz. Bu nedenle, eylemi gerçekten eylem kılan her şeyden, yani, sosyal yaşamın nesnelliğinden yoksun olmasına rağmen eylemin bizzat kopyası olduğu yanılsamasını yaratır.

Belli özeleştiri anlarında düşüncesinin bu ana kesiminin temelde bir eylem karikatürü olduğu Kierkegaard'ın da aklına geldi. *Günce*'sine (1854) şunları yazdı: "Bir iğneyi kaldırmak için bir vinç kullanmaktan daha saçma bir şey düşünebilir misiniz?"[244] Ancak, —saf ruhanilik nedeniyle— çarpıtılmış da olsa bu aldatıcı özün 1840'ların krizinde Kierkegaard felsefesine iki dünya savaşı arasındaki büyük krizde yaygınlaşan ve günümüzde de varlığını koruyan belli bir etki kattığı söylenmelidir. Çünkü bir yandan, eylemin sosyal belirleyicilerinin yok edilmesi kurulu düzen lehine karar vermeyi kolaylaştırdı. Diğer yandan, bu eylem-benzeri şey aydınların usdışıcı etkinsizleştirilmesine Schopenhauerci tefekkürde bulduğumuzdan daha sağlam ve dalia etkin bir gerici aksan kattı. Kierkegaard'ın daha ilerideki emperyalist etkisi sırasında somut sosyal belirleyicileri kökünden yok etmek için —Husserl'in görüngübilimsel yönteminin yardımı sayesinde— çağdaş Varoluşçuluğun elinde Kierkegaard'ın sahip olduğundan daha incelikli araçlar olması nedeniyle bu aksan daha da güçlendi. Çağdaş halefleri eylemde somut, somut biçimde tarihsel ve sosyal olan ne varsa ayıkladı ama yine de sözde ontolojik nesnellik kalıbı içinde her ikisinin de çarpıtılmış bir iskeletini korudu. (Heidegger'in *das Man*'i, bunun bir örneğidir.) Böylece, Kierkegaard'ın

[244]Kierkegaard: *Günce*, II. Cilt, s. 383.

aksine varoluşçu eylem insanın kendi kurtuluşu için tamamen içe dönük ilgiye karşısavı olarak artık boş, amaçsız, etik dışı "dünya-tarihsel" işleri koymuyor ama özgür bir seçim yaptığımız ve ontolojik olarak arınmış "hakiki" gerçeklikte, "durumda" kendi "projemizi" (Sartre) gerçekleştirdiğimiz izlenimi vermeye çalışıyordu. Varoluşçuluğun, sosyal belirleyicilerin içeriklerini, evrimci doğrultusunu vb. silmesi Heidegger'in Hitler için karar vermede kendi "özgür seçimini" yapmasına olanak verdi.

Bu etkinlik-benzeri kavram Kierkegaard'ın usdışıcılık tarihinde Schopenhauer'ın ötesine attığı önemli bir ileri adımdır. Bu açıdan Nietzsche daha sağlam, daha militan tepkiye yönelik bir adım daha attı. Ama burada gösterilen tüm zıtlıklara rağmen Kierkegaard ve Schopenhauer'ın özellikle etik sorunlarındaki yakın benzerliğini göz ardı etmemeliyiz. 1850'lerde Schopenhauer'ı okuduğunda Kierkegaard onun felsefesini taktir etti. Entelektüel sağduyusuyla Schopenhauer'ın etiklerinin zayıf yanını "öğretmen onun güç alanı içinde olmadığında bir etik önermenin her zaman tehlikeli..."[245] olduğunu hemen gösterdi. Bir diğer parçada Schopenhauer'ın "sistemde çileciliğe yer ayıran ilk kişi olma" iddiasını "akademik bir yağcılık" olarak tanımlayıp ters bir biçimde reddetti.[246] Ayrıca, her ikisinin de küçümsemeyi başardıkları akademik felsefeye karşı Schopenhauer'ın tutumunu bu açıdan inceledi: "Ama Schopenhauer'le bir profesör arasındaki fark nedir? Son erimde yalnızca Schopenhauer'm özel serveti olmasıdır." Vardığı sonuç, —Hıristiyan olmayan "yaşam" biçimini belirtmesi açısından Kierkegaard için büyük anlam taşıyan— Sokratesçi anlamda yalnızca safsata olma konusunda Schopenhauer'ın tümüyle masum olmadığıydı.

Ama nasıl oldu da Kierkegaard, Schopenhauer'ın kusurlu bulunduğu bir testten geçti? Öncelikle, kişisel servet yoluyla maddi bağımsızlığın "varoluşçu" öneminin kendi durumunda Schopen-

[245] Aynı yayın, s. 345.
[246] Aynı yayın, s. 368.

hauer'ınkinde olduğu kadar can alıcı olduğunu kabul etmek zorundaydı. Bunu açıkça kabul edecek kadar dürüsttü, en azından *Günce*'sinde: "Benim bir yazar olmam temelde melankolim ve param olması sayesindedir."[247] Bir başka parçada: "Kendimi yaşamının geri kalanından tamamen ayrı bir yazar olarak düşünsem bile bir tehlike hâlâ söz konusudur; bağımsız bir yaşam sürdürebilme olanağım açısından ayrıcalıklı olmam tehlikesi. Bunun tamamen farkındayım ve bu noktada gerçek yoksulluk içindeki aklın hakiki yaşamını gehştirmeyi başaranlara kıyasla kendimi çok küçük hissediyorum."[248] Dolayısıyla bu konuda Kierkegaard'ın elinde Schopenhauer'ı zorlayacak hiçbir şey yoktu: ikisinin de felsefeleri "bağımsız," toplumun günlük yaşamının telaşından uzak, tamamen içedönük bir tutumda zirveye çıkıyordu. Bu seyir noktasından maaşlı felsefecilere (profesörler ve esas olarak Hegel) küçümseyerek tepeden baktılar. Bu uzaklığın temelinin onların etiklerinde değil yazarlarının finansal bağımsızlığında aranması gerektiği anlaşılır. Bu nokta tarihsel öneme de sahiptir çünkü kentsoylu felsefe kendi altın çağında, pek çok kişisel özverilerde bulunurken —usdışıcı biçimde gerici önermeler ve çıkarımlar olmadan— "ticarete" karşı aynı tutumu takınan düşünürler üretti. Spinoza, Diderot ya da Lessing' den söz etmek yeterli olacaktır.

Daha da önemli olan şey, etiklerinin "varoluşsal" gerçekleştirilmesi konusunda daha örtülü ve daha az kinik biçimde de olsa Kierkegaard'm da Schopenhauerci yanıta çok yaklaşmış olmasıdır. Kierkegaard'ın, çağdaşlarının kendilerini Hıristiyan olarak adlandırma haklarını reddettiği parçayı ele alalım. Burada parantez

[247] Aynı yayın, I. Cilt, s. 373.

[248] Aynı yayın, s. 384. Bu türden çok sayıda parça vardır. Kierkegaard'ın biyografik yönüyle ilgili olan okurlara ölümünden hemen önce Emil Boesen'le yaptığı konuşmayı, aynı yayın II. Cilt, s. 407 ve yeğeni Henriette Lund'un biyografisini öneririz, aynı yayın, II. Cilt, s. 413. Burada biyografik ayrıntılarla değil yalnızca "yüce" meta-sosyal bir etik ve onun çirkin biçimde kentsoylu maddi temelleri arasındaki bağlantıyı göstermekle ilgiliyiz.

içinde "benim olduğuma inandığımdan daha fazla" ifadesini görürüz. Ayrıca, kitaptaki kapanış düşüncelerinde şunları okuruz: "Öte yandan, çağımızda hiç kimse Reformcu görevi ve karakteri benimsemeyi göze almayacaksa o zaman bırakın —Hıristiyanlık açısından düşünüldüğünde kendisinin Hıristiyanlığa yalnızca değişikliğe uğramış bir yaklaşıklık olduğu itirafına imza atmaya hazır olduğu sürece— kurulu düzen yerinde kalsın ve geçerliliğini korusun."[249]

Şimdi, bu davranış Schopenhauer'm kuramda ve kendi eyleminde çileciliğe yönelik tutumundan başka bir şey ifade eder mi? Kierkegaard'ın Schopenhauer'ın konumuna ilişkin birazdan alıntı yapacağımız yorumunda "çileciliğin" yerine "Hıristiyanlığı" koyarsak Kierkegaard'ın bilinçdışı yıkıcı bir öz-eleştirisini elde ederiz. Ayrıca, felsefesinin ana fikrinin Hıristiyanlığın bir yeniden doğuşundan ziyade yeni bir tür usdışıcı dinsel ateizm olduğu tezi için daha fazla doğrulama buluruz. Kierkegaard şunları yazar: "Artık çileciliğin sistem içinde bir yeri olması dolaylı olarak onun zamanının dolduğu anlamına gelmez mi? İnsanların çileci karaktere sahip olduğu bir dönem vardı. Sonra tüm çilecilik işinin ilgisizliğe terk edildiği bir zaman geldi. Şimdi birisi çıkıp sistemde ona bir yer veren ilk kişi olmakla övünüyor. Ama çilecilikle tam da bu türden bir zihinsel ilgi, sözcüğün gerçek anlamıyla çileciliğin onun için varolmadığını gösterir... Gerçekte bir kötümser olmaktan uzak olan Schopenhauer en fazlasından ilginç bir şeyi temsil etmektedir; hazza eğilimli bir dönem için daha fazla tehlikeli olmayacak bir biçimde çileciliği ilginç kılar çünkü bu dönem en büyük zararı çilecilikten bile haz çıkarılmasında yaşayacaktır; yani o karaktere sahip olmadan çileciliği düşünme ve sistemde ona bir yer verme."[250]

Bu bilinçdışı öz-eleştiri çok etkilidir çünkü ilk olarak Kierkegaard —yine istemeden— Hıristiyanlığın geçmişte kaldığı-

[249]Kierkegaard: *Eserler*, XI. Cilt, s. 188.
[250]Kierkegaard: *Günce*, II. Cilt, s. 368.

m, bunun kanıtını sağlayan şeyin kendisinin niteliksel-diyalektik ele alış biçimi, dinin *Aşamalar* içindeki yeri (sistem içindeki yer) olduğunu itiraf etmektedir. Biraz önce göstermiş olduğumuz gibi özellikle dinin tamamen etik, pratik-öznel niteliğinin Kierkegaard adına bir kendini kandırma olduğu düşünüldüğünde; çünkü —Hegel ya da Schopenhauer gibi— o yalnızca bir sistem yaratmıştır. İkinci ve en önemlisi olarak, Kierkegaard Schopenhauer'ın çileciliği "ilginç" kılmasının önemli etik sorunlar için ne kadar ciddiyetsiz ve uygunsuz olduğunu ve hazcılık anlamında çökmüş bir dünyanın haz arayışlı eğilimlerine ne kadar yataklık ettiğini altını çizerek belirtmiştir. Ama aynı eleştiri Kierkegaard için de geçerlidir. Ayrıca, bu bir rastlantı değildir çünkü Budist çileciliği ya da "paradoksal" Hıristiyanlık gibi talepler kapitalist dönemde —harfi harfine— anakroniktik saçmalıklar olacaktır. Taraftarları da kimseye faydası olmayan eksantrikler.

Schopenhauer ve Kierkegaard'ın dünya çapında etkinlik kazanmalarının nedeni sistemlerinin yukarıda çözümlenen temel doğasında yatar. Her kentsoylu etiğin çelişkili karaktere sahip olması zorunluluğu kapitalizmin özünden gelir. Marx normal kentsoylu için haklı olarak şunları söyler: "Kentsoylunun kendi rejiminin kurumlarına yönelik tutumu Musevi'nin kendi yasasına yönelik tutumuyla aynıdır; yapılabilir olduğu her keresinde onlardan kaçmanın bir yolunu bulur ama diğer herkesin onlara uymasını bekler."[251] Kentsoylu aydın kesimi de aynı şeyleri yansıtıyordu ama daha karmaşık bir biçimde. Sınıf, yükselişte olduğu ve kendi varlığı hakkında dünya-tarihsel olarak doğrulanmış yanılsamalarla oyalandığı sırada kentsoyluluğun yaşamdaki sosyo-tarihsel misyonu temelinde çelişkileri entelektüel olarak çözme çabaları ortaya çıktı. "*Kentsoylu*" ve "*vatandaş*" arasındaki ilişki bu yapıdaki anahtar sorunlardan biri, kentsoylu yaşamın nesnel çelişkilerini entelektüel olarak anlama doğrultusunda dürüst bir girişimdir.

[251] Marx-Engels: *Alman İdeolojisi.*

Kapitalizmde çelişkilerin belirgin biçimde ortaya çıkışı, feodal kalıntıları tamamen yok etme savaşımının durması ve önemli bir savaş alanı olarak emekçi sınıf karşısında kentsoylunun savunma hattının ortaya çıkmasıyla birlikte doğal olarak etiklerde de savunubilgisi dönemi başladı. Bunların kaba biçimleri, bu sosyal evrimci eğilimin ortalama kentsoyluda neden olduğu tüm ikiyüzlülüklerin doğrudan bir onayıydı. Dolaylı biçimleri, karmaşık dolambaçlar aracılığıyla kentsoylu toplumu ahlâki bakış açısından doğrulamayı başardı. Çünkü çok genel anlamda, dolaylı savunubilgileri bütün olarak gerçekliği (bütün olarak toplumu), bu reddetmenin nihai sonuçlarının kapitalizmin doğrulanmasına ya da en azından hoş görülmesine yol açacak biçimde reddetmeye dayalıydı. Etik alanda dolaylı savunubilgileri toplumsal eylemin geneline ve özellikle de toplumu değiştirmeyi amaçlayan her eğilime şüpheyle baktı. Bu amacı, bireyi yalnızlaştırarak ve etik ülküler koyarak gerçekleştirdi; öyle azametli ve yüce ülküler ki görünürde küçük ve kısa ömürlü sosyal hedefler onların karşısında sönecek ve parçalanacaktı. Ama bu etiklerin gerçek, geniş ve köklü bir etki kazanması için yalnızca bu azametli ülküyü kurması değil aynı zamanda (yine etik olarak azametli savlar yardımıyla) onu izlemekten vazgeçmesi de gerekiyordu. Çünkü böyle bir ülküyü gerçekleştirmek çökmüş kentsoylu aydını sosyal eylem kadar kişisel güçlük yaratan bir görevle karşı karşıya bırakabilirdi. Bu da dolaylı savunubilgilerinin dikkati başka yöne çekme işlevinin yararını şüpheli kılardı. Çökmüş kentsoylu ve özellikle de çökmüş entelektüel, hiçbir yükümlülük getirmeyen ahlâki olarak aristokrat bir desteğe gereksinim duyar. Keyfini daha da arttırmak için —kentsoylu yaşamın tüm ayrıcalıklarına *de facto* sahipken— kendisinin istisna ve hatta isyankâr, "konformist olmayan" bir istisna olduğunu hissetmek isteyecektir. Bu gerçekleştiğinde "saf ruhanilik" alanında normal kentsoylunun tümüyle özümsenmiş benciliğini yeniden üretecek ve aynı zamanda ikincisi karşısında

üstünlük ve normal kentsoylu ahlâkına kökten biçimde muhalif olma hazzını yaşayacaktır.

Dolaylı savunubilgileri ahlâk alanındaki sosyal işlevlerini yalnızca bu iki katlı varsayımlar ve ertelemelerle yerine getirebilirdi: pratik günlük yaşamdan uzak, karmaşık bir davranış biçimleri sistemi yaratmak ve aydın kesiminin tinsel gereksinim ve taleplerini yerine getirmek. Ama yine de bu davranış biçimlerinin en iç çekirdeği —gökselleştirilmiş, şişirilmiş ve çarpıtılmış biçimiyle— kentsoylu sosyal varhğın o temel biçimi ve onu yukarıda Marx tarafından tanımlanan biçimde ifade eden etik olarak kalır. Etiklerdeki dolaylı savunubilgilerinin görevi bir yandan tüm entelektüel ve ahlâki gösterişlerini koruyarak entelektüelleri, kimi zaman isyankâr olanları, kentsoyluluğun gerici gelişim yoluna geri götürmekti. Bu türden yöntemler icat etmede Schopenhauer ve Kierkegaard öncü rolleri oynadılar. Onların ikinci kuşak yandaşları (eğilimi militan tepkiye taşıdığından Nietzsche onlardan biri değildi) yeni olan hiçbir şey getirmedi. Yalnızca bu yöntemleri emperyalist kentsoylunun giderek artan biçimde gerici gereksinimlerine uyarladılar. Schopenhauer ve Kierkegaard'ın kısmen de olsa gösterdiği tutarlılık, güven kalıntısını her gün biraz daha reddederek yalnızca kentsoyluluğun çöküşünün savunubilgicileri haline geldiler.

III. BÖLÜM

EMPERYALİST DÖNEMDE USDIŞICILIĞIN KURUCUSU OLARAK NIETZSCHE

1

KENTSOYLU İDEOLOJİNİN inişinin 1848 devrimi sonunda başladığı varsayılabilir. Kuşkusuz, —özellikle yazın ve sanat alanından— eserlerinde bu tezin hiçbir biçimde geçerli olmadığı çok sayıda geç kalanlar bulabiliriz (Dickens ve Keller, Courbet ve Daumier'den söz etmek yeterli olacaktır). Bu anılanların yanı sıra 1848 ve 1870 arasıdaki dönem, eserleri inişin özelliklerini gösterirken ürünlerinin tözü açısından onun taraftarı olmayan önemli geçiş figürleriyle doludur (örn. Flaubert, Baudelaire). Kuramsal ilim alanında, özellikle ekonomi ve felsefede inişin çok daha önce başladığı kesindir; kentsoylu ekonomi 1820'lerde Ricardo ekolünün ölümden sonra yeni ve ileri görüşlü hiçbir şey üretmemişken kentsoylu felsefe Hegelciliğin ölümünden (1830'lar ve 1840'lar) sonra hiçbir şey yaratmamıştı. Bu alanların ikisi de tamamen kapitalist savunubilgileri tarafından yönetiliyordu. Tarih bilimlerinde de aynı durum hüküm sürmekteydi. Doğal bilimlerin bu dönemde büyük adımlar atmaya devam etmiş olması —Darwin'in büyük eseri 1848 ve 1870 arasında çıktı— tabloyu hiç değiştirmez; bu alanda yeni buluşlar günümüze dek devam etmiştir. Genel yöntembilimde kesin bir bozulmayı, kentsoylu doğal bilimler felsefesinde giderek artan biçimde gerici bir bakış açısını ve bunların buluşlarının gerici görüşlerin propagandasında kullanılmasındaki

heyecanı tek başına bu durum engellemedi. (Şu anda Rusya'daki ideolojik evrimden söz etmiyoruz. Burada 1905 yılı batıdaki 1848'e karşılık gelir — ve yalnızca on iki yıl sonra sosyahst devrim geldi.)

Yalnızca tüm bu gerçeklerin ışığı altında 1870-71 yıllarının ideolojinin gelişiminde bir diğer dönüm noktasını gösterdiği iddiasını —adil bir oran duygusunu yitirmeden— ileri sürme hakkını buluyoruz. İlk olarak, Orta Avrupa'da büyük ulus devletlerinin doğuşunun tamamlanması ve kentsoylu devrimlerin en önemli taleplerinin çoğunun yerine getirilmesi bu tarihlerde gerçekleşti; her halükarda bu türden devrimler batı ve orta Avrupa'da güçlerini yitirmişti. Almanya ve İtalya'da (Avusturya ve Macaristan konusunda söylenecek bir şey yok) gerçek bir kentsoylu-devrimci dönüşümün bazı temel özellikleri yoktu ve feodal mutlakıyetçiliğin çok sayıda kalıntısı buralarda hâlâ mevcuttu ama artık bunların emekçi sınıfın önderliğinde bir devrim sayesinde tasfiye edilebilecekleri düşünülebilir bir şeydi. O yıllarda emekçi sınıfı devrimi Paris Komününde açık bir biçimde betimlenmişti. 1848 devrimindeki Haziran savaşı yalnızca Fransız değil aynı zamanda Avrupa bağlamında da bir dönüm noktası anlamında geliyordu. Bu savaşın gerçekleşmesi kentsoylu ve gerici sınıflar arasındaki bağı güçlendirdi ve sonucu, dönemin her demokratik devriminin kaderine damga vurdu. Bu kentsoylu zaferlerin "yasa ve düzeni" kalıcı olarak güvenceye aldığı yanılsaması hemen un ufak olacaktı. Tarihsel açıdan değerlendirildiğinde kısa bir aradan sonra çalışan kitlelerin hareketleri yeniden yaşam buldu; 1864'de Birinci Enternasyonal kuruldu ve 1871'de, yalnızca göreli olarak kısa bir zaman için ve metropoliten ölçekte de olsa emekçi sınıf güç kazanmayı başardı: emekçi sınıfının ilk diktatörlüğü, Paris Komünü ortaya çıktı.

Bu olayların ideolojik sonuçları çok geniş alanlara yayılmıştı. Kentsoylu bilim ve felsefenin tartışmaları giderek şiddetlenen

biçimde yeni düşmana, sosyalizme yöneliyordu. Kentsoylu felsefe çıkış döneminde feodal mutlakıyetçi sisteme meydan okumuş ve bu meydan okumanın yorumu hedefler konusunda anlaşmazlıklara yol açmıştı; oysa ki şimdi baş düşman emekçi sınıfın dünya görüşüydü. Ancak bu, her gerici felsefenin konusunu ve ifade biçimini hemen değiştirdi. Kentsoylu toplumun yükselen bir güç olduğu sırada gerici felsefe feodal mutlakıyetçiliği ve sonra da feodal kalıntıları, restorasyonu savunmuştu. Belirtmiş olduğumuz gibi Schopenhauer'in özel konumu onun *kentsoylu*-gerici bir dünya görüşünü belirgin biçimde açıklayan ilk kişi olmasından kaynaklanır. Ama aynı zamanda, her ikisinin de baş düşman olarak kabul ettikleri şeyin kentsoylu felsefenin ilerlici eğilimleri —materyalizm ve diyalektik yöntem— olması açısından feodal gerici Schelling'e eşit durumdaydı.

Haziran savaşı ve özellikle Paris Komünüyle birlikte gerici tartışmalar kökten bir yön değişimi yaşadı. Bir yandan, artık savaşacak bir ilerici kentsoylu felsefe yoktu. İdeolojik tartışmalar doğduğu sürece bunlar öncelikli olarak sosyalizmin en etkin biçimde nasıl zararsız duruma getirileceğine ilişkin görüş farklılıkları ve gerici kentsoyluluk içindeki sınıf farklılıklarıyla ilgiliydiler — ve göze çarpan biçimde yüzeyseldiler. Diğer yandan, baş düşman kuramsal olduğu kadar elle tutulabilir bir biçimde de ortaya çıkmıştı. Kentsoylu ilimin tüm çabalarına rağmen Marxçılığı örtbas etmek giderek imkansızlaşıyordu; kentsoyluluğun önde gelen ideologları en büyük güçlerini yoğunlaştırmaları gereken kesin savunma hatlarını oluşturan şeyin bu olduğunu giderek büyüyen bir netlikle hissettiler. Kentsoylu felsefenin buna dayalı savunmacı özelliğinin yalnızca yavaş ve paradoksal bir etkisi olduğu doğrudur. Örtbas etme taktikleri uzunca bir süre egemen oldu; zaman zaman —aynı şekilde çarpıtılmış— tarihsel materyahzmden "kullanılabilir" şeyleri kentsoylu ideolojiye katma girişimleri de vardı. Ama bu eğilim ancak birinci emperyalist dünya

savaşından ve Rusya'da büyük sosyalist Ekim Devrimi zaferinden sonra tümüyle ayırt edilebilir bir biçim aldı. Ancak daha en başından itibaren savunmacı özellik, kentsoylu felsefenin kendine özgü bir gereksinimden doğmayan ama muhaliflerin varlığı nedeniyle kendine dayatılmış olan sorunların formülasyonuna ve yöntembilimsel anlaşmazlıklara sürüklenmiş olmasında dışa vurulur. Her örnekte çözümlerin kentsoyluluğun sınıf çıkarlarına uygun olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

Kuşkusuz, Nietzsche'de bu gelişimin yalnızca başlangıç evresini sezeriz. Ama söz konusu evredeki bazı önemli değişiklikleri şimdiden doğrulayabiliriz. En çarpıcı olan şey Hegel'in idealist diyalektiklerine karşı savaşta Schelling ve Kierkegaard gibi yaşlı usdışıcıların zaman zaman onun gerçek kusurlarını gösterecek durumda olmasıydı. Yalnızca kısmen doğru olan eleştirilerinden kaçınılmaz olarak geriye dönük çıkarımlar doğmasına rağmen doğru eleştirel gözlemleri yine de felsefe tarihi için önemlidir. Diyalektik ve tarihsel materyalizmin düşman haline gelmesiyle birlikte durum tamamen değişti. Bu noktada kentsoylu felsefe artık gerçek bir eleştiri yapacak ya da hatta tartışmalarının hedefini doğru olarak anlayacak konumda değildi. Yapabildiği tek şey ya diyalektik ve materyalizme toptan karşı çıkan —başlangıçta açık, sonraları giderek gizli— bir tartışmaya girmek ya da gerçek diyalektikleri etkisiz hale getirecek bir sahte-diyalektikler sistemi kurmaya çalışırken halk avcısı rolünü oynamaktı.

Dikkate alınması gereken bir diğer nokta, hedefler üzerine büyük tartışmaların kentsoyluluk içinde azalmasından sonra kentsoylu felsefecilerin ilk elden bir bilgiye sahip olmamalarıdır. Schelling, Kierkegaard ya da Trendelenburg yine de Hegelci felsefeye ilişkin kesin bir bilgiye sahiptiler. Onu yüzeysel olarak bile bilmeden eleştirmede Schopenhauer yine kentsoylu çöküşün öncüsüydü. Öyle görünüyordu ki sınıf düşmanına karşı çıkma söz konusu olduğunda hiçbir engel tanınmıyor ve tüm entelektüel ahlâk

yok oluyordu. Diğer alanlarda vicdanlı olan, yalnızca malzemelerini iyice sindirdikten sonra kendilerini ifade etmeye cesaret eden bilim adamları şimdi başka, benzer biçimde temelsiz görüş açıklamalarından bölük pörçük bilgi edindikleri en kolay iddiaları ileri sürmekten çekinmiyorlardı. Olguları sunarken bile gerçek kaynaklara başvurmayı asla düşünmediler. Bu durum, Hegelci diyalektiklerin gerici usdışıcı eleştirisiyle karşılaştırıldığında Marxçılığa karşı ideolojik savaşımın neden kıyaslanamaz ölçüde düşük seviyede gerçekleştiğini açıklamaya daha da yardımcı olur.

Bunu göz önüne alarak, Marx ve Engels'den tek bir satır okumadığı açık olduğunda Nietzsche'nin tüm yaşamını adadığı işin Marksizm ve sosyalizme karşı sürekli bir polemik olduğunu nasıl ileri sürebiliriz? Her felsefenin içerik ve yönteminin kendi çağının sınıf mücadeleleriyle belirlenmiş olması nedeniyle iddianın yine de mümkün olduğuna inanıyoruz. Felsefecilerin —bilginler, sanatçılar ve diğer ideologlar gibi— bunu anlayamamalarına ve kimi zaman bundan tamamen habersiz kalabilmelerine rağmen yine de sözde "nihai sorunlara" yönelik tutumları bu şekilde biçimlenir. Engels'in avukatlar için söyledikleri felsefe için daha da sert anlamda geçerlidir: "Ekonomik koşulların yasal ilkelere yansıması temsilcilerin farkındalığını etkilemeden işler ve avukat *a priori* tezlerle çalıştığını sanır oysa ki bunlar yalnızca ekonomik yansımalardır..."[1] Bu nedenle her ideoloji "öncelleri tarafından aktarılmış olan özel bir entelektüel kumaşa" bilinçli olarak bağlıdır. Ama bu geleneksel ipliklerin seçiminin, insanın onlara yönelik tutumunun ve onları işleyiş yönteminin, onların eleştirisinden elde edilen sonuçların son erimde ekonomik koşullar ve yol açtıkları sınıf mücadeleleri tarafından belirlendiği gerçeğini değiştirmez. Felsefeciler neyi savunacaklarını ve düşmanın nerede gizlendiğini içgüdüsel olarak bilirler. Çağlarının "tehlikeli" eğilimlerini içgüdüsel olarak sezip felsefi olarak yenmeye çalışırlar.

[1]Engels'ten Conrad Schmidt'e, 27.10.1890. Marx-Engels: *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, s. 508.

Bir önceki bölümde felsefi ilerlemeye ve diyalektik yönteme karşı bu türden çağdaş gerici savunmayı açıkladık ve çağdaş usdışıcılığın özünü ve yöntembilimini bu türden bir gericilikteki başlangıcına dek geri izledik. Biraz önceki gözlemlerimizde düşmanın temsilindeki köklü değişimin sosyal nedenlerini ve bu değişikliğin felsefi olarak nasıl kaydedildiğini göstermeye çalıştık. Nietzsche'nin etkin olduğu dönemi göz önüne aldığımızda Paris Komününün, kitlelerin sosyalist partilerinin özellikle Almanya'daki evriminin ve aynı zamanda bunlara karşı kentsoylu mücadelenin biçim ve başarısının onu çok derinden etkilediği net olarak görülebilir. İlgili ayrıntıların ve bunların Nietzsche'nin yaşam ve çalışmasındaki dışavurumlarının kapsamlı bir incelemesini daha sonraya erteleyeceğiz. Öncelikle, bir hareket ve bir dünya görüşü olarak sosyalizmin çağın diğer felsefecileri için olduğu gibi Nietzsche için de baş düşman haline geldiğini ve yalnızca sosyal cephedeki bu değişikliğin ve onun felsefi sonuçlarının Nietzsche'nin görüş açısını gerçek bağlamında resmetmemizi sağlayabileceği genel olasılığım tartışmaya niyetliyiz.

Nietzsche'nin çağdaş usdışıcılığın gelişimindeki özel konumunu belirleyen şey kısmen onun ortaya çıktığı zamanın tarihsel durumu ve kısmen de olağanüstü kişisel yetenekleriydi. İlkiyle ilgili olarak, bu dönemin en önemli sosyal olaylarına zaten değindik. Bir diğer —onun gelişimi için olumlu— yan etmen Nietzsche'nin etkinliğini emperyalist dönem arifesinde tamamlamış olmasıydı. Bunun anlamı, bir yandan Bismarck döneminin gerçekleşmesi yakın çatışmalarını her açıdan kafasında canlandırmış olmasıdır. Alman Reich'ının kuruluşuna, ona bağlanan umutlara, bunların düş kırıklığına dönüşmelerine, Bismarck'ın düşüşüne ve II. Wilhelm'in açık biçimde saldırgan bir emperyalizmi başlatmasına tanıklık etti. Aynı zamanda Paris Komününe, emekçi kitlenin büyük partisinin doğuşuna, sosyalistlerin yasadışı kılınmasına ve işçilerin buna karşı kahramanca mücadelesine de

tanıktı. Ancak, öte yandan Nietzsche emperyalist dönemi görecek kadar yaşamadı. Böylece izleyen dönemin temel sorunlarını —gerici kentsoyluluk açısından— mitsel bir biçimde tahmin etmek ve çözmek için uygun bir fırsat bulmuştu. Bu mitsel biçimin Nietzsche'nin etkisini arttırmasının nedeni yalnızca emperyalist dönemde bunun egemen bir felsefi ifade biçimi haline gelecek olması değildi. Ayrıca, durumdaki değişiklikler ve bunların karşısında benimsenen gerici taktikler ne olursa olsun emperyalizmin kültürel, etik ve diğer sorunlarını her zaman gerici kentsoyluluğun önde gelen felsefecisi olarak kalmasını sağlayacak biçimde ortaya koymasına olanak sağladı. Nietzsche birinci emperyalist dünya savaşından önce bu konumu zaten elde etmişti ve ikincisinden sonra da korudu.

Ama Nietzsche'nin önemli yeteneğinin tuhaf özellikleri olmasaydı nesnel olasılığını biraz önce belirtmiş olduğumuz kalıcı etki asla gerçekleşemezdi. Neyin onu içsel olarak harekete geçirecek ve rahatsız edeceği ve hangi yanıtının onu yatıştıracağı konusunda asalaksal aydın kesiminin emperyalist dönemde gereksinim duyacağı özel bir altıncı hisse, önceleyici bir duyarlılığa sahipti. Dolayısıyla, bastırmakta olan sorunları akıllıca özdeyişlerle aydınlatmayı ve asalaksal aydın sınıfının engellenmiş, aslında kimi zaman isyancı içgüdülerini büyüleyici ve aşırı ilerici görünen jestlerle doyurmayı ve kültürün her alanını kapsamayı başarabilmişti. Aynı zamanda tüm bu sorunları, kendisinin tüm inceliklerinden ve ince nüanslarından emperyalist kentsoyluluğun güçlü ve gerici sınıf nişanlarının ortaya çıkmasına olanak verecek biçimde yanıtlayabiliyor ya da en azından yanıtları işaret edebiliyordu.

Bu Jekyll ve Hyde karakteri üçlü anlamda kendi sınıfının sosyal varlığına ve dolayısıyla da duygusal ve entelektüel dünyasına uyar. İlk olarak, en keskin nüans duygusu, en keskininden bir aşırı duyarlılık ve aniden patlayan, sıklıkla histerik bir vahşilik arasmda bir kararsızlık her zaman gerilemenin kendine özgü işaretidir.

İkinci olarak, çağdaş kültürle ilgili derin bir tatminsizlikle yakından bağlantılıdır: Freud'un deyimiyle "kültüre ilişkin bir huzursuzluk," ona karşı bir isyan. Ancak, "isyankar" mide hiçbir koşul altında kendi asalaksal ayrıcalıklarına ve onların toplumdaki temellerine müdahale ettirmeyecekti. Bu nedenle, hoşnutsuzluğunun ilerici özelliği felsefi bir onay alir ama aynı zamanda —toplumsal tözü açısından— demokrasi ve sosyalizmin çürütülmesine saptırılırsa coşkuyla parlar. Üçüncü olarak, sınıf çöküşünün, iniş eğilimlerinin kentsoylu sınıf içindeki öznel değerlendirmelerinin de önemli bir değişime uğradığı bir noktaya ulaşması Nietzsche'nin etkinlik dönemine denk geliyordu. Uzun bir süre, çöküş belirtilerini yalnızca ilerici muhalefet eleştirmenleri açıklıyor ve yargılıyordu; bu arada kentsoylu aydın sınıfın büyük çoğunluğu "sağlıklı koşul" olduğunu sandıkları şeyi ve ideolojilerinin ilerici doğasını savunarak "dünyaların en iyisinde" yaşadıkları yanılsamasına yapışmıştı. Ancak, şimdi kendi çöküşlerine ilişkin bir içgörü giderek artan bir biçimde bu aydın kesiminin kendine ilişkin bilgisinin merkezi haline geliyordu. Bu değişiklik her şeyden önce kendinden hoşnut, narsist, eğlenceli bir görelicilik, kötümserlik, nihilizmde vb. kendisini gösterdi. Ama dürüst entelektüeller söz konusu olduğunda, bunlar sıklıkla içten bir umutsuzluğa ve bunun sonucu olan bir isyan haline dönüştüler (Messiancılık vb.).

Şimdi, kültürel ruhun kâhini, bir estetikçi ve ahlâkçı olarak Nietzsche bu inişte halindeki kendilik bilgisinin en akıllı ve çok yönlü savunucusuydu. Ama taşıdığı önem daha da ileriye gitti: kendi zamanında kentsoylu gelişimin temel görüngüsü olarak inişi gösterirken onun öz-zaferinin gidişatını çizmeyi üstlendi. Çünkü, iniş görüntüsünün etkisine yenik düşen en heyecanlı ve uyanık aydınlarda onu yenmek için kaçınılmaz bir arzu doğdu. Böyle bir arzu tomurcuklanmakta olan yeni sınıfın, emekçilerin mücadelelerini bu entelektüellerin çoğu için aşırı çekici kıldı. Bu noktada ve özellikle de kişisel tutum ve ahlâkla ilgili olarak olası bir sosyal iyileşme ve bununla bağlantılı olarak da —kuşkusuz en önemlisi— kendi

iyileşmelerinin işaretlerini sezdiler. Aynı zamanda, entelektüellerin çoğunun gerçek bir sosyalist değişimin ekonomik ve sosyal işaretlerine ilişkin bir sezgileri yoktu. Onu yalnızca ideolojik anlamda düşündüklerinden böylesi bir yeniden sıralamanın nasıl kapsamlı ve derin bir biçimde kendi sınıflarıyla kökten bir bozuşma anlamına geleceğine ya da bir kez gerçekleştiğinde böyle bir bozuşmanın söz konusu olan insanların yaşamını nasıl etkileyeceğine ilişkin bir kavramı yoktu. Karmaşık olabilmesine rağmen bu hareket daha ileri durumdaki kentsoylu aydınların büyük kesimine yayıldı. Doğaldır ki, kriz dönemlerinde kendisini özel bir ateşlilikle açığa vurdu (örneğin, sosyalistler üzerindeki yasak, Doğalcılığın yazgısı, Birinci Dünya Savaşı, Almanya'daki Dışavurumculuk hareketi *boulangerizm*(*) ve Fransa'daki Dreyfus Olayı vb.).

Nietzsche'nin felsefesi bu türden kentsoylu aklını "kurtarma" ve "rahatlatma" "toplumsal görevini" yerine getirdi. Kentsoylulukla bozuşma ve hatta ciddi bir çatışma gereksinimini önleyen bir yol sundu. "Yüzeysel" ve "dışsal" bir sosyal devrime karşıt olarak ayartıcı bir biçimde tasarlanmış olan "daha kapsamlı" bir "kozmik biyolojik" devrim önerilirken hoşnutluk verici isyankarlık duygusunun sürdürülebileceği ve hatta şiddetlendirilebileceği bir yol. Yani, kentsoyluluğun ayrıcahklarını tamamen koruyacak ve asalaksal, emperyalist aydın kesiminin ayrıcalıklı varlığını öncelikle ve sonsuz olarak tutkuyla savunacak bir "devrim." Kitlelere yöneltilmiş ve ekonomik, kültürel anlamda ayrıcalıklı olanların örtülü bencil korkularına duygulanım ve saldırganlık birleşiminden oluşan bir ifade kazandıran bir "devrim." Nietzsche'nin gösterdiği yol bu sınıfın entelektüel ve duygusal yaşamında artmakta olan çöküşten hiçbir zaman ayrılmadı. Ama yeni bulunan kendilik bilgisi onun yeni bir ışık altında görülmesini sağladı: insanoğlunun gerçek, kapsamlı bir yenilenmesinin hakiki ilerici tohumlarının çöküşte yattığı

(*)1880'lerde Fransa'da Georges Boulanger'in başlattığı, 3. Cumhuriyeti yıkma tehdidi içeren hareket. —çev.

varsayılıyordu. Bu "toplumsal görev" kendisini Nietzsche'nin yetenekleri, en derindeki entelektüel eğilimleri ve ilmiyle deyim yerindeyse önceden hazırlanmış bir uyum içinde buldu. Çalışmasının hedef aldığı toplum kesimleri gibi Nietzsche de öncelikli olarak kültürel sorunlarla ilgiliydi, özellikle de sanat ve bireysel ahlâk. Politika her zaman soyut, mitleştirilmiş bir ufuk olarak göründü ve Nietzsche'nin ekonomi konusundaki cehaleti çağdaş ortalama bir entelektüelinki kadar fazlaydı. Mehring, onun sosyalizm karşıtı savlarının Leo, Treitschke vb. düzeyini hiçbir zaman aşmadığına dikkat çekmekte oldukça haklıydı.[2] Ama Nietzsche'nin konu malzemesini ve açıklama biçimlerini emperyalist aydınlar için bu kadar baştan çıkarıcı kılan şey tam da kaba, tatsız bir sosyalizm karşıtlığının incelikli, ustalıklı ve hatta kimi zaman doğru bir kültür ve sanat eleştirisiyle (örneğin Wagner ve Doğalcılık eleştirileri) bu birleşimiydi. Tüm emperyalist dönemde ayartının ne kadar büyük olduğunu görebiliriz. Etkisi Georg Brandes, Strindberg ve Gerhart Hauptmann'ın kuşağından başlayarak Gide ve Malraux'ya kadar yayıldı. Asla da aydınların gerici kesimiyle sınırlı kalmadı. Bütün olarak çalışmalarının özünde kesinlikle ilerici olan Heinrich ve Thomas Mann ya da Bernard Shaw gibi yazarlar eşit ölçüde bu etkiye kapıldılar. Aslında, bazı Marxçı entelektüeller üzerinde bile güçlü bir etki bırakmayı başarmıştı. Mehring bile —bir süreliğine— aşağıdaki iddiaları ileri sürdü: "Nietzsche kültü başka bir açıdan sosyalizm için çok daha yararlıdır. Hâlâ kentsoylu sınıf içinde büyümekte olabilecek ve başlangıç olarak kentsoylu sınıf önyargıları altında çalışan yazınsal yeteneğe sahip az sayıda genç insan için Nietzsche'nin yazılarının içinde tuzaklar olduğu kuşku götürmez. Ama bu türden insanlar için Nietzsche sosyalizme uzanan yolda yalnızca bir geçiş evresidir."[3]

Ancak, Nietzsche'nin etkisinin yalnızca sınıfsal temellerini ve yoğunluğunu açıkladık; süresinin uzunluğunu değil. Bu, onun

[2]Mehring: *Eserler*, Berlin 1929, VI. Cilt. s. 191.

[3]Mehring: "Psychopathia Spiritualis" Kurt Eisner'in değerlendirmesi, *Neue Zeit*. Yr. X, II. Cilt s. 668.

kuşku götürmeyen felsefi yeteneklerine dayalıdır. Julius Langbehn'den (*Rembrandt asl Erzieher*'in yazarı) günümüzde Koestler ve Burnham'a kadar gerici kanadın standart broşürcüleri kentsoyluluğun taktiksel gereksinimlerini iyi kötü ustalıklı demagojilerle doyurmaktan başka bir şey yapmamıştır. Ama ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Nietzsche emperyalist döneme, dünya savaşları ve devrimler dönemine yönelik gerici tutumların en önemli *kalıcı* özelliklerinden bazılarına çalışmalarında saygın bir yer ayırabilmiş ve bunları formüle edebilmişti. Bu alandaki duruşunu anlamak için yalnızca onu çağdaşı Eduard von Hartmann'la kıyaslamak yeterlidir. İkincisi, bir felsefeci olarak 1870'den sonraki dönemin alışıldık, gerici kentsoylu önyargılarını, "sağlıklı" (yani, doyurulmuş) kentsoyluluk önyargılarını özetledi. Başlangıçta Nietzsche' den daha fazla başarı kazanmasının ve aynı zamanda emperyalist dönemde tam bir unutulmuşluğa terk edilmesinin nedeni budur.

Belirtmiş olduğumuz gibi Nietzsche'nin her şeyi mitleştirici bir biçimde başardığı kesindir. Tek başına bu, onun ağırlıkta olan eğilimleri anlamasını ve tanımlamasını sağladı çünkü kapitalist ekonomi hakkında bilgisi olmadığından yalnızca üstyapının belirtilerini gözlemleme, tanımlama ve ifade etme durumundaydı. Ama aynı zamanda mit biçimi, emperyalist gericiliğin önde gelen felsefecisi Nietzsche'nin emperyalizmi görecek kadar yaşamamış olmasından da kaynaklanır. Tıpkı 1848 sonrası kentsoylu gericilerin felsefecisi Schopenhauer gibi gelecek olanın yalnızca filiz ve tomurcuklarını beslemekte olan bir çağda yazdı. Gerçek, doğuşsal güçleri görme yetisine sahip olmayan bir düşünür için bunlar yalnızca ütopik, mitsel bir biçimde resmedilebilirdi. Görevinin hem etkileyici mit biçimiyle hem de özelliklerini birazdan tartışacağımız özdeyişsel biçimle daha da kolaylaştığı doğrudur. Bunun nedeni kentsoyluluğun dolaysız çıkarlarına ve ideologlarının çabalarına dayanan bu türden mit ve özdeyişlerin çok farklı ve sıklıkla taban taban zıt biçimlerde düzenlenebilmesi ve yorumla-

nabilmesidir. Ama sürekli olarak Nietzsche'ye —her keresinde "yeni" bir Nietzsche'ye— geri dönme bunun altında kesin bir süreklilik yattığını gösterir. Bu, gerici kentsoyluluğun *kalıcı* çıkarlarının bakış açısından, asalaksal kentsoylu aydın kesiminin *kesintisiz* gereksinimlerinin ışığı altmda bakılan ve yorumlanan, *bütün olarak* emperyalizmin temel sorunlarının sürekliliğiydi.

Böyle bir entelektüel öncelemenin önemli bir gözlem yeteneğine, şüphe duygusuna ve soyutlama becerisine işaret ettiği kuşku götürmez. Bu açıdan Nietzsche'nin tarihsel konumu Schopenhauer'inkiyle benzerlik gösterir. İkisi, felsefelerinin temel gidişatında da yakından ilişkilidirler. Burada tarihsel-filolojik etki sorunlarından vb. kaçınacağız. Nietzsche'yi Schopenhauer'in usdışıcılığından ayırma ve onu Aydınlanmayla, Hegel'le ilişkilendirme doğrultusundaki çağdaş girişimleri çocukça ya da daha doğrusu Amerikan emperyalizmine hizmet amacıyla şimdiye dek görülmüş en alt düzeyde bir tarih uydurmanın ifadesi olarak kabul ediyorum. Kuşkusuz Schopenhauer ve Nietzsche arasında farklar vardır ve gelişimi sırasında Nietzsche çabalarını netleştirdikçe bu farklar daha da derinlere uzanır. Ama bunlar daha ziyada dönemsel farklardır: sosyal ilerlemeyi yenme yöntemlerindeki farklar.

Ancak, Nietzsche Schopenhauer'den yalnızca entelektüel yapısındaki yöntembilimsel tutarlılık ilkesini aldı ve bunu düzelterek, çağa ve düşmana uyacak biçimde genişletti. Bu, ikinci bölümde kapitalizmin dolaylı savunubilgileri olarak adlandırdığımız şeyle aynı anlama geliyordu. Doğal olarak, daha sert bir biçimde gelişmiş sınıf mücadelesi koşullarının bir sonucu olarak bu temel ilke kısmen yeni somut biçimler aldı. Schopenhauer'ın zamanının ilerici düşüncesine karşı mücadelesi onun tüm eylemi entelektüel ve ahlâki olarak aşağı olmakla yargıladığını söyleyerek özetlenebilir. Bunun tam tersine Nietzsche gericilik, emperyalizm adına etkin katılıma davet etmiştir. Bu onu Schopenhauerci *Vorstellung* ve *Wille* (tasarım ve istenç —*çev.*) ikiliğini tamamen bir yana atmak ve Budist istenç-gücü mitinin yerine güç-istenci

mitini koymak zorunda bıraktı. Benzer biçimde, şiddetlenmiş sınıf mücadelesinin bir diğer sonucu Schopenhauer'ın genel olarak tarihi soyut reddinden yararlanamamasıydı. Kuşkusuz Nietzsche için gerçek bir tarihin varlığı Schopenhauer için olduğundan daha fazla değildi ama yine de saldırgan emperyalizm savunubilgileri tarihin mitselleştirilmesi biçimini aldı. Son olarak, —burada yalmzca en temel noktaları sıralayabiliriz— Schopenhauer'ın savunubilgileri biçim açısından dolaylıyken sosyo-politik olarak gerici duygudaşlıklarını açık ve hatta kışkırtıcı biçimde kinik bir yoldan dile getirdi. Bunun tam tersine emperyalizmle saldırgan biçimde gerici yandaşlığının aşırı ilerici bir jest biçiminde ifade edilmesiyle, Nietzsche'de dolaylı savunubilgileri ilkesi ifade biçiminin içine de işler. Demokrasi ve sosyalizme karşı savaş, emperyalist mit ve barbarca eylemlere çağrının benzersiz bir tersine çevrilmesi, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi," "sahte tanrıların alacakaranlığı" olarak görünmesi düşünülmüştü; emperyalizmin dolaylı savunubilgilerinin de demagojik olarak etkin bir sahte-devrim olarak.

Nietzscheci felsefenin bu içerik ve yöntemi onun yazınsal ifade biçimiyle, yani özdeyişle yakından bağlantılıydı. Böyle bir yazınsal biçim Nietzsche'nin kalıcı etkisi bağlamında değişim öğesini olası kıldı. Yorumda bir değişiklik toplumsal zorunluluk haline geldiğinde —örneğin, Hitlerciliğe hazırlık evresinde ve yine günümüzde Hitler'in düşüşünden sonra— entelektüel dünyalarının tutarlılığını sistematik bir biçimde ifade etmiş olan düşünürlerde gördüğümüz türden kalıcı içeriğin yeniden gözden geçirilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. (Evet, Kant, Descartes ve Hegel'in emperyalist dönemdeki yazgıları gericiliğin bu türden engelleri bile aşabildiğini gösterir.) Ancak, Nietzsche'de görev çok daha basittir: her aşamada farklı özdeyişler seçilecek ve hareketin gereksinimine uygun olarak birleştirilecek. Dikkate alınması gereken bir nokta daha vardır. Temel hedefler asalaksal aydın kesiminin ideolojik görüşüne uygun olsa da onları sistematik, kaba ve açık bir biçimde

dile getirmek geniş ve önemli bir çevreyi geri kaçırırdı. Dolayısıyla, birkaç istisna dışında (öncelikle Hitlerci faşizmin öncüleri) Nietzsche yorumunun onun kültürel eleştirisine, ahlâk ruhbilimine ve benzerlerine sıkışmış olması ve Nietzsche'de yalnızca entelektüel ve ahlâki bir "elitin" tinsel sorunlarıyla ilgilenen "masum" bir düşünür görülmesi rastlantı değildir. Brandes ve Simmel onu böyle gördü, tıpkı daha sonra Bertram ve Jaspers ve günümüzde de Kaufmann'm da yaptığı gibi. Sınıf bakış açısından bu doğrudur çünkü Nietzsche'nin öylelikle kazandığı ezici çoğunluk sonradan bu görüşe uymak için pratik adımlar atmaya liazır olmuştur. Heinrich ve Thomas Mann gibi yazarlar istisnalardı.

Ancak, bu yalnızca özdeyişsel ifade biçiminin sonucudur. Şimdi biçimi inceleyelim. Akademik düşünce okulları sıklıkla Nietzsche'yi gerçek bir felsefeci için zorunlu gördükleri sisteme sahip olmamakla suçlamıştır. Nietzsche açık bir biçimde tüm sistemleri suçluyordu: "Tüm sistematik düşünürlere güvenmiyor ve onlardan kaçınmaya çalışıyorum. Planlı bir sistemleştirme dürüstlük eksikliği anlamına gelir."[4] Bu eğilimi Kierkegaard'da da gözlemlemiştik ve bu rastlantısal değildir. Hegelciliğin ölümünün gösterdiği gibi, kentsoyluluğun felsefi krizleri belli bir sistemin yetersizliğinin kabul edilmesinden çok daha önemli bir şey anlamına geliyordu; insanları binlerce yıl yönlendirmiş olan bir kavramın yıkılışını anlatıyordu. Hegelci sistem çöktüğünde dünyanın bütününü ve büyüme ilkesini idealist kaynaklardan yani, insan bilinci öğelerinden anlama ve düzenleme doğrultusunda tüm çabalar da çöktü. İdealist sistem kavramının bu nihai yıkılışından kaynaklanan temel değişikliklerin kaba da olsa bir özetini vermenin yeri burası değildir. Hegel'den sonra bile akademik sistemlerin yaratıldığını biliyoruz (Wundt, Cohen, Rickert vb.) ama aynı zamanda bunların felsefenin evrimi için tümüyle önemsiz olduğunu da biliyoruz.

[4]Nietzsche: *Eserler*, VIII. s. 64. Tüm Nietzsche alıntıları Kroner, Leipzig'de basılan *Toplu Eserler*'in 16. Cildindendir.

Kentsoyluluk düşüncesindeki sistemin ölümünün dipsiz bir görecilik ve bilinmezcilik patlamasını hızlandırdığını da biliyoruz; sanki idealist sistemleştirmenin şimdi zorunlu olarak terk edilmesi aynı zamanda nesnel bilgiyi, dünyanın gerçek tutarlılığını ve bunu bilme olasılığını da reddetme anlamına geliyormuş gibi. Bildiğimiz bir diğer şey de idealist sistemin sonsuza dek gömülmesinin nesnel gerçekliğin hakiki iskeletinin yani diyalektik materyalizmin keşfiyle çakıştığı. Nietzsche'nin çağdaşı Eugen Dühring'le ilgili tartışmasında Engels yeni felsefi durumu şöyle formüle etti: "Dünyanın gerçek birliği onun maddiliğinde yatar..."[5] Bilim dallarının (daha büyük bir doğrulukla) hem yansıtmaya hem de kavramsal olarak kapsamaya çalıştığı bu birlik; bu bilişsel sürecin ilke ve yasaları felsefe tarafından özetlenir. Dolayısıyla sistematik iskelet ortadan kaybolmamıştır. Ancak, artık idealist "özler" biçiminde değil bu birliğin, bu tutarlılığın, nesnel —ya da bilincimizden bağımsız— olarak var olan ve gerçeklikte işleyen yasalar kümesinin yaklaşık bir yansıması olarak ortaya çıkar.

Nietzsche'nin sistemleri reddetmesi çağının göreci ve bilinmezci eğilimlerinden doğdu. Bu bilinmezciliği mite dönüştüren ilk ve en etkili düşünür olması konusunu daha sonra inceleyeceğiz. Onun özdeyişsel ifade biçiminin bu görünümle yakından ilişkili olduğu kuşku götürmez. Ama bunun ötesinde bir güdüsü daha vardı. Toplumsal bir gelişimi yalnızca embriyon halinde izleyebilen ama ondaki yeni öğeyi sezebilen ve —özellikle ahlâk alanında— onu entelektüel olarak kavramak için çabalayan düşünürlerin deneme tarzında, özdeyişsel biçimleri yeğlemesi ideolojik tarihte genel bir görüngüdür. Bunun nedeni, bu biçimlerin bir yandan gelecekteki gelişmelerin kokusunu almaktan ve diğer yandan bu gelişmelerin belirtilerinin doğru bir gözlem ve değerlendirilmesinden oluşan bir karışıma en uygun olan ifade biçimini garanti etmeleridir. Bunu Montaigne ve Mandeville'de; La Rochefoucauld'dan Vauvenar-

[5]Engels: *Anti-Dühring.*

gues ve Chamfort'a dek Fransız ahlâkçılarında görürüz. Stil olarak Nietzsche'nin bu yazarların pek çoğuna büyük bir beğenisi vardı. Ama bu biçimsel tercihe içeriğin temel anlamında bir zıtlık eşlik ediyordu. Önemli ahlâkçılar kapitalizm ahlâkını mutlakıyetçi, feodal bir toplum içinden —çoğunlukla ilerici bir biçimde— eleştirmişlerdi. Bunun tam tersine Nietzsche'nin geleceği öncelemesi, olması yakın niteliksel olarak daha üst düzey bir gerici harekete yani, emperyalist gericiliğe yönelikti. Biçimsel benzerliği belirleyen şey yalnızca soyut önceleme olgusuydu.

Şimdi, Nietzsche'de bir sistemden söz etmekte haklı olup olmadığımızı sormamız gerekir. Tek tek özdeyişlerini sistematik bir bağlamda yorumlama hakkımız var mı? Bir felsefecinin düşüncelerinin sistematik tutarlılığının idealist sistemlerden daha eski bir görüngü olduğuna ve onlar yıkıldığında varlığını sürdürebileceğine inanıyoruz. İster gerçek dünyanın yaklaşık olarak doğru bir yansıması ister sınıf kaygıları, idealist kavramlar tarafından çarpıtılmış olsun işinin ehli her felsefecide böyle bir sistematik iskelet vardır. Felsefecinin çalışmasına vermeyi amaçladığı yapıya uymadığı doğrudur. Marx, Herakleitos ve Epikuros parçalarındaki gerçek tutarlılığı bu şekilde yeniden inşa etme gereksinimine işaret ederken şunları ekler: "Spinoza gibi çalışmalarına sistematik bir biçim veren felsefecilerde bile sistemin gerçek iç yapısı onu bilinçli olarak sundukları biçimden oldukça farklıdır."[6] Şimdi Nietzsche'nin özdeyişlerinin ardında böyle bir sistematik tutarlılığın keşfedilebileceğini göstermeye koyulabiliriz.

2

BİZE GÖRE NİETZSCHE'NİN düşüncelerinin iskeletindeki düğüm noktası yavaş yavaş belirginleşerek kesin biçimini almıştı: sosyalizme direnç, bir imparatorluk Almanya'sı yaratma çabası.

[6]Marx'dan Lassalle'e 31.5.1858, Ferdinand Lassalles'in ölümünden sonra yayınlanan *Mektuplar ve Eserler*, 1922 III. Cilt, s. 123.

Nietzsche'nin gençliğinde ateşli bir Prusya yurtseveri olduğuna ilişkin çok sayıda kanıt vardır. Bu güçlü duygu ilk felsefesindeki en önemli etmenlerden biridir. 1870-71 savaşına katılmayı istemiş olması bir rastlantı ya da gençlik hevesi olarak kabul edilemez; bir Basel profesörü asker olamayacağından en azından gönüllü hemşire olarak katılması da. Her halükarda, (ifadelerini fazlasıyla eleştirel bir ışık altında değerlendirmemiz gerekmesine rağmen) kız kardeşinin savaşa ilişkin aşağıdaki anıyı aktarması tipiktir. O sırada Nietzsche'nin ilk olarak "en güçlü ve en yüksek yaşama istencinin acınası bir yaşama mücadelesinde değil savaşma istencinde, güç ve süper güç istencinde ifade bulduğunu"[7] hissettiğini yazar. Aşırı Prusyalı özellik taşıyan, aklın bu dövüşken felsefi durumu genç Nietzsche'nin diğer görüşleriyle hiçbir biçimde çelişmez. Örneğin, 1873 sonbaharındaki makalelerinde aşağıdakileri görürüz: "Yola çıkış noktam Prusya askeridir: burada gerçek bir gelenek, zorlama, ciddiyet ve disiplin vardır ve bu, biçim için de geçerlidir."[8]

Nietzsche'nin baş düşmanının özellikleri onun güçlü duygusunun kaynağı kadar belirgindir. Paris Komününün düşüşünden hemen sonra arkadaşı Baron von Gersdorff'a şunları yazdı:

> Umut yine olası! *Alman* misyonumuz henüz tamamlanmadı! Eskisinden daha iyi bir ruh hali içindeyim çünkü henüz her şey Fransız-Yahudi eşitliğine ve "zarafetine" ve *Jetztzeit*'in ("şimdiki zaman") açgözlü içgüdülerine teslim olmadı. Hâlâ cesaret var ve bu, acınası komşularımızın *élan*'ından (ivme —çev.) daha fazlasına sahip Alman cesaretidir. Uluslar arasındaki savaşın üstünde ve ötesinde, gelecek olan oldukça farklı savaşları haber vererek bizi harekete geçiren şey aniden korkutucu başlarını kaldıran uluslararası dokuz başlı yılandır.[9]

---

[7]Elisabeth Förster-Nietzsche: *Yalnız Nietzsche*, Leipzig, 1914 s. 433.

[8]X. Cilt, s. 279.

[9]Nietzsche'den Baron von Gersdorff'a 21. 6. 1871. *Eserler*, ed. Schlechta III, s. 1092.

Başlangıçta ideolojisinin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen harekete karşı açılan bu savaşın içeriğini aylarca önce *Tragedya'nın Doğuşu*'nu Richard Wagner'e ithaf eden mektubunun taslağında da tanımladı. Bir kez daha, çıkış noktası Prusya zaferiydi. Bu zaferden aşağıdaki gibi sonuçlar çıkardı: "... çünkü bu güç tüm köklü felsefe ve estetiklerin gerçek düşmanı olarak nefret ettiğimiz bir şeyi yıkacaktır. Bu şey özellikle büyük Fransız Devriminden beri Alman yaşamına acı veren bir hastalıktır; kasımlı nöbetlerde sonsuz yinelemeleriyle en iyi Almana bile acı vermiştir; saygın bir sözcüğün rezil bir biçimde kullanılmasıyla bu acının liberalizm adı altında yayıldığı büyük insan kitlelerinden söz etmeye gerek bile yok."[10]

Liberalizme karşı savaşla sosyalizme karşı savaş arasındaki bağlantı kısa sürede görünür hal aldı. Strauss risalesi liberal "kültürel estetik yoksunluğuna" saldırdı ve bunu öylesine ateşli ve zekice yaptı ki onun doğasıyla ilgili olarak Mehring gibi bir Marxçıyı bile kandırdı çünkü Mehring, "tartışmasız olarak" Nietzsche'nin burada "Alman uygarlığının en yüce geleneklerini"[11] savunduğunu düşündü. Ama Nietzsche "Kültürel Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" (1871-73) adlı konferansının notlarında şunları yazdı: "Komünizmin varsaydığı en yaygın kültür barbarlıktır... evrensel kültür bir gerçek kültür nefretine dönüşür... Lassalle bir keresinde insanların en büyük talihsizliğinin hiçbir şey istememek olduğunu söylemiştir. Amaçları bana sıklıkla istekler yaratma olarak tanımlanan çalışanların kültürel birlikleri buradan doğar... Dolayısıyla kültürü olabildiğince geniş biçimde yayma itkisinin kökleri kültürün kaba anlamda bir kazanç ve dünyevi mutluluk aracına indirgendiği toptan bir laiklikte yatar."[12] Gördüğümüz gibi Nietzsche'nin felsefi düşüncesi daha başından itibaren demokrasi ve sosyalizme karşıydı.

[10] IX. Cilt, s. 142.
[11] Mehring: Anılan eser, VI. Cilt, s. 182.
[12] IX. Cilt, s. 425.

Bu tutum ve bu perspektifler Nietzsche'nin Antik Yunanistan anlayışının temellerini oluşturur. Bu noktada kentsoylu gelişimin devrimci geleneklerine muhalefeti oldukça açık bir biçimde algılanabilir. Yalnızca Nietzsche'nin ilk yazılarını ünlü kılan Dionysosçu ilkelerden söz etmiyoruz çünkü orada düşünce hâlâ —kendi sözcükleriyle— "sanatçı metafiziğinin" bir parçasıydı. Ancak çöküşün zaferinin olgun Nietzsche için ana sorun haline gelmesinden sonra gerçekten önem kazandı. Onun yeni Antik Yunanistan imgesinin altında yatan ilkeleri vurgulamak isteriz. Bunlar arasında en önemlisi köleliğin her gerçek uygarlık için gerekli olduğu düşüncesidir.

Nietzsche köleliğin Yunan kültüründeki rolünü yalnızca tarihsel açıdan vurgulamış olsaydı bu mükemmel doğruluktaki gözlemin fazla önemi olmazdı; bunu kendisinden önce dile getirmiş olan Friedrich Wolf'dan kendisi de söz eder.[13] Bunun daha da geniş bir geçerlilik kazanması kaçınılmazdı ve nedeni yalnızca tarihsel araştırmalardaki ilerleme değildi. İdeologları, demokratik kent-devletinden çağdaş, devrimci bir demokrasi modeli yaratmak için kölelik konusunu göz ardı eden Fransız devriminin "kahramanlık hayallerinin" yeniden değerlendirilmesi de bu sonuca yol açar. (Aynı görüşler Winckelmann'dan Hegel'e dek olan dönemde Almanların Antik Yunan imgesini de etkilemiştir.) Nietzsche'de yeni olan şey köleliği *çağdaş* uygarlık eleştirisi için bir araç olarak kullanmasıdır: "Yunanlıların köle sahibi oldukları için yok oldukları iddiası doğru olabilse de bizim kölelik *yokluğu* nedeniyle tükeneceğimiz kesinden de ötedir."[14]

Dolayısıyla, eğer Nietzsche —Romantik kapitalizm karşıtlığıyla belli yöntembilimsel benzerlikler göstererek— eleştirmekte olduğu mevcut kapitalizmin karşısına büyük bir geçmişi koyuyorsa bu, Sismondi'nin barışçı, basit ticaret ve krizler, kitlesel işsizlik çağları arasındaki zıtlığıyla aynı şey değildir. Genç Carlyle'nin

[13] Aynı yayın s. 268.
[14] Aynı yayın., s. 153.

Orta Çağdaki düzenli ve amaçlı zanaatçı emeğini işbölümü ve anarşi çağıyla karşılaştırmasıyla da aynı şey değildir. Nietzsche'nin içinde bulunduğu zamanın karşısına koyduğu şey "işin bir alçaklık" olduğunu açık bir biçimde kabul eden ve boş zamanlarında ölümsüz sanat eserleri yaratan bir elit kesiminin Yunan diktatörlüğüdür. "Daha yakın dönemlerde" diye yazar "sanata ihtiyacı olan kişi insan değil genel görüşü belirlemiş olan köledir. İnsanın saygınlığı, işin saygınlığı gibi hayaller kendi doğasından saklanan bir köle zihniyetinin hırpani ürünleridir. Kölenin bu türden düşüncelere ihtiyaç duyduğu, kendisi ve etrafındaki dünya hakkında düşünmek için kırbaçlandığı bir çağ mutsuz bir çağdır. Bilgi ağacından meyve aracılığıyla köleyi masumiyetinden yoksun bırakmış olan baştan çıkarıcılar sefildir!"[15]

Köleliğin geri dönüşünün yardımıyla yeniden hayat bulması genç Nietzsche'de ütopik ve mitsel düzlemde kültürel bir rönesans umudu uyandıran bu "elit"in nitelikleri nelerdir? Bunun barbarsı bir koşuldan doğmuş olmasını tarihsel gerçekleri doğrulayan bir şey olarak kabul edebiliriz. Aslında, Nietzsche "Homeros'un İtirazı'nda" (1871-72) bunu en parlak renklerle betimlemiştir. Ama Nietzsche —"böyle bir itkiye dayalı bir hayat yaşanmaya değmez" iddiasında olan— Orfeusçu düşünürlere karşıt bir tartışmada Yunan uygarlığını anlamak istiyorsak "Yunan dehasının bu çok korkutucu biçimde etkin itkiyi kabul ettiği ve *haklı bulduğu* düşüncesinden yola çıkmamız gerekir"[16] demiştir. Dolayısıyla bu, barbarca içgüdüleri yenme, uygarlaştırma ve insanlaştırma sorunu değil büyük uygarlığı onların temel ilkeleri üzerinde inşa etmek ve onları uygun kanallara yöneltmek sorunudur. Dionysosçu ilkenin doğru biçimde kavranması ve değerlendirilebilmesi bazı belirsiz "sanatçı metafizikleri" açısından değil bu bağlamdan bakılması halinde olasıdır. Dahası, Nietzsche Dionysosçu ilke üzerine ilk çalışma-

[15] Aynı yayın, s. 149
[16] Aynı yayın, s. 276.

sının önsözünün daha sonraki taslağında haklı olarak şunları yazmıştır: "'Deneyime' dayanarak söz edebileceğim bir konudan bir bilim adamı olarak söz ettiğimde utangaçlığım ne büyük bir dezavantaj oluyor."[17]

Genç Nietzsche'ye göre barbarlık içgüdüsünün toplumsal kullanımı için başvurulacak araç yarışmadır (*agon*). Nietzsche'nin kendi ifadelerinden göstereceğimiz gibi bu, kapitalist rekabetin mitselleştirilmesiydi. Pausanias Hesiodos'dan iki tanrıça Eris'le ilgili parçayı aktarır: "Eris (iyi olanı, *G.L.*) beceriksiz olanı bile çalışmaya zorlar ve eğer fakir bir adam zengin bir adamı görürse onun gibi tohum ekmek ve yetiştirmek, evine düzen vermek için acele edecektir; gönenç elde etmek için komşu komşuyla rekabet eder. Bu Eris insanlık için yararlıdır. Bir çömlekçi diğerine, bir marangozöbürüne içerleyecek, dilenci dilenciyi ve şarkıcı şarkıcıyı kıskanacaktır."[18] İşlerin içinde bulunduğu bu durumu çağdaş ahlâk bozukluğuyla karşılaştırır: "Günümüzde kendi çıkarını gözetme 'şeytanın yeniden doğuşu' olarak korku uyandırır" oysa ki eskil insanlar için yarışmacı ticaretin amacı "bütünün, toplumun iyiliğiydi."[19]

Gerçek bir uygarlığın temel ilkesi olduğu iddia edilen köleliğe geri dönersek bu ilk çalışmanın daha ilerideki Nietzsche'yi —olgun olmayan bir biçimde de olsa— ne kadar önceleğini görebiliriz. Bu bağlamda böylesine ateşli bir söylem yeteneğiyle resmettiği Schopenhauer ve Wagner tabloları henüz tam olarak gelişmemiş bir şeyi yarı şiirsel ve yarı felsefi biçimde ifade etmenin mitselleştirilmiş bahanelerini andırır. İlk yazılarına ilişkin —özellikle *Ecce Homo*'daki— daha sonraki kendi eleştirileri hep bu doğrultudadır: "O yıllarda Wagner'den müzik hakkında öğrendiklerimin Wagner'le hiçbir alakası olmadığı; Dionysosçu müziği tanımladığımda işitmiş olduğum *müziği* tanımladığım — o zaman içimde gizli olan

[17] XIV. Cilt, s. 368.
[18] IX. Cilt, s. 277.
[19] Aynı yayın, s. 280.

her şeyi içgüdüsel olarak yeni bir ruha aktardığım ve yücelttiğim... Bunun karutı, *olası en büyük kanıt Wagner Bayreuth'da* adlı eserimdir: Ruhbilimsel olarak önemli tüm parçalarda tek özne benim — 'Wagner' adının geçtiği her yerde otomatik olarak benim adım ya da 'Zerdüşt' sözcüğü okunabilir... Bunu Wagner de sezmiştir; eserde kendini tanıyamamıştı."[20] Belli bir değişiklikle bu, Nietzsche'nin gençliğindeki çalışmada resmedilen Schopenhauer'a da uyar. Üçüncü ve benzer şekilde mitolojik hale getirilmiş Sokrates tablosu tamamen farklıdır. İlk çalışmada büyük karşısav zaten "Dionysosçu ve Sokratesçi" idi.[21] Nietzsche —başlangıçta ağırlıklı olarak estetik anlamda— bu karşısavı içgüdü ve aklı kapsayacak biçimde genişletti. *Ecce Homo*'da sonuca vardı: Olgun Nietzsche, Sokrates'in bir "çökmüş" olduğunun ve kişinin "ahlâkı bir çöküş belirtisi olarak" değerlendirmesi gerektiğinin keşfini "bir yenilik, tarih bilgisinde birinci sınıf bir keşif" olarak kabul etti.[22]

Nietzsche'nin daha ilerideki gelişiminin belirleyici nedenlerini genel olarak araştırırken temel vurgu genellikle Wagner'e ilişkin düş kırıklığı üzerindedir. Ama Nietzsche'nin Wagner'e ilişkin tutumuyla ilgili biraz önce ileri sürülen noktalar bunun gerçek neden olmaktan ziyade Nietzsche'nin değişiminin bir belirtisi olduğunu gösterir. Nietzsche geleceğin emperyalizmi adına kendi döneminin Alman sanatına Wagner'de (giderek artan bir sertlikle) meydan okudu. Özellikle Birinci Dünya Savaşından sonra on dokuzuncu yüzyılın ideolojisine ("güvenlik" çağı) yirminci yüzyıl adına meydan okuma moda halini aldığında Nietzsche'nin Wagner'den kopuşu ve ona karşı sonraki tartışmalar bu çatışma için yöntembilimsel "modeli" sağladı. Hitler döneminin ideolojik sözcülerinin onu Wagner putperestliğiyle birleştirerek de olsa bu geleneği sürdürmüş olması hiçbir şeyi kanıtlamaz. "Güvenliği" reddetmeleri Nietzsche'nin son döneminde neredeyse her zaman Wagner'le bir-

[20] XV. Cilt, s. 66.
[21] I. Cilt, s. 86.
[22] XV. Cilt, s. 63.

likte saldırdığı Bismarck'ın yüceltilmesiyle de birleştirilmişti. Yaşlı Nietzsche'ye göre, en önemli politik temsilcisini Bismarck'da gördüğü o çöküşün en büyük sanatsal ifadesi Wagner'di. Schopenhauer felsefesinin ötesine geçme konusunda da aynı yolu izledi. Köklü bir tarihçilik karşıtlığı açısından bakıldığında genç Nietzsche'nin bile hiçbir zaman Schopenhauer'ın gerçekten ortodoks bir müridi olmadığını unutmamalıyız. Ustası tarihten tümüyle kaçınmışken o başından itibaren tarihin mitleştirilmesiyle oyalandı. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda zaten var olan bu eğilim ve ikinci *Zamansız Düşünceler*'de daha da belirgin hal alır. Nietzsche için —karşı-devrimci türden— eylemcilik daha da önem kazanıyordu. Dolayısıyla, Wagner ve Bismarck'ın yanı sıra Schopenhauer da Nietzsche'nin yenmeye çalıştığı o çöküş alanına girdi. Yeterince doğaldır ki bu, birazdan göreceğimiz gibi Nietzsche'nin tüm yaşamı boyunca Berkeley-Schopenhauer epistemolojisine sadık kalmasını engellemedi.

Şimdi, Nietzsche'nin gelişiminin ardındaki gerçek nedenleri ve ikinci olarak adlandırılan döneminin temel özelliklerini nerede arayacağız? Biz onların yetmişlerin ikinci yarısına egemen olan o sosyo-politik çatışmaların (kültürel çatışmalar ama daha da önemlisi sosyalizm karşıtı yasalar) artışında bulunabileceklerine inanıyoruz. Nietzsche'nin ilk çalışmalarının 1870-71 savaşından ve zaferin sonucunda genel kültürel yeniden doğuş umudundan nasıl etkilendiğini gözlemledik. Genç Nietzsche'nin umutlarının ne kadar sağlıksız ve kölelik lehine sosyal ve tarihi-felsefi duruşuna rağmen bakış açısının nasıl apolitik olduğunu da gördük. Bu durum yetmişlerin ikinci yarısında oldukça belirgin biçimde değişmişti. Değişiklik onun politikaya ve daha da özel olarak politikanın altında yatan ekonomiye ilişkin yeni fikirler edinmesi değildi; ekonomi söz konusu olduğunda çocuksu cehaletini birazdan göreceğiz. Ama aleyhine olan her şeye ve görüşlerindeki çelişkilere rağmen Nietzsche'nin kültürel ve tarihi-felsefi çalışmaları somut şimdi ve geleceğe yönelik bir doğrultuda ilerliyordu.

Şimdi bir an için bu konuyla ilgili olarak birazdan daha uzun biçimde anlatacağımız şeyi önceleyelim. Nietzsche'nin yeni politik konumu eskiden olduğu gibi şimdi de baş düşmanı olan sosyalist tehlikeyi demokrasinin yardımıyla çürütme ve silahsızlandırma düşüncesinde odaklanmıştı. Bu noktada Nietzsche'nin Bismarck Almanya'sını bir demokrasi olarak kabul ettiğini belirtmemiz gerekir. Bu nedenle sosyalizmin çaresinin burada olduğu şeklindeki umudu —Nietzsche farkında olsa da olmasa da— Bismarckçı politikalarla çok yakından bağlantılıydı. Bu dönemin ilk çalışması *İnsanca, Pek İnsanca*'nın sosyalist yasağın yürürlüğe girmesinden yaklaşık altı ay önce yayımlanmış olmasını yalnızca rastlantı olarak kabul edemeyiz. Kuşkusuz bu aynı zamanda Voltaire'in ölümünün yüzüncü yılıydı. Nietzsche'nin ilk basımın önsüzünde yer alan ithaf yazısından çok kapsamlı sonuçlar çıkarılmıştı. Ancak bunların geçerliliği çok kısıtlıdır. Çünkü, Nietzsche'nin Voltaire tezini okursak onun hâlâ yaşamındaki en önemli çatışma olarak tanımladığımız şeyle uğraşmakta olduğunu görürüz .Ama arada bu dönemin tipik özelliği olan bir fark vardır; artık Nietzsche devrime (yani, sosyalizme) en kesin panzehirin Voltaire'i temsilcisi olarak övdüğü evrim olduğunu düşünüyordu. Bu ışık altında Voltaire'le Rousseau arasında benzerlik kurdu ("Devrim Öğretisinde bir Yanlışlık" başlığı o dönemdeki Nietzsche'nin tipik bir örneğidir.) "İyimser devrimci ruhu uyandıran şey *Voltaire'in* düzenlemeye, arındırmaya ve yeniden inşa etmeye yönelik ılımlı doğası değil *Rousseau*'nun ateşli delilikleri ve yarı-doğrularıydı ve bunun karşısında '*Écrasez l'infâme!*' (Alçağı ezin —*çev.*) diye haykırdım. Uzun zamandan beri *aydınlanma ve ilerici gelişim ruhunu* yasaklamaktan sorumluydu."[23] *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yanılsamalarını aşmasından uzun bir süre sonra bile Nietzsche Voltaire'e ilişkin görüşlerinde ısrar edecekti. Aslında, daha sonraki köktenciliğine uygun bir biçimde şimdi Voltaire'in evrensel tarihi önemini yalnızca

[23] II. Cilt, s. 341.

Rousseau'ya ve devrime bu muhalefetinde görüyordu. Bu nedenle *Güç İstenci*'nde şunları yazdı:"(Şimdiye dek yalnızca bir *bel esprit* olan (esprili kişi —*çev.*) Voltaire yalnızca bu noktada çağının insanı haline gelir, hoşgörü ve inançsızlığın felsefecisi ve temsilcisi."[24]

Dolayısıyla yetmişlerin ikinci yarısında sosyalizme en etkin karşı dengeyi burada bulduğu için Nietzsche bir "demokrat," "liberal" ve evrimci oldu. Bu —o zamanki inancına göre— kaçınılmaz geçiş adımına ilişkin duygusu çok ılımlıydı; "tıpkı bir depremin dünyanın eski sınırlarını ve çizgilerini değiştirdiğinde olduğu gibi insan kendini yeni koşullara uydurmalıdır" diye yazdı.[25] Ama aynı çalışmanın ikinci kesiminde "Avrupa'nın demokratikleşmesinin yeni zaman düşüncesini oluşturan ve bizi Orta Çağdan ayıran o büyük *koruyucu önlemler* zincirinin bir halkası olmasının" mümkün olduğunu düşündü. "Kiklopsçu yapılar çağı yalnızca şimdi gelmiştir. Sonunda, üzerinde tüm geleceğin güvenle inşa edilebileceği temelleri sağlamlaştırdık! Bundan böyle vahşi ve azgın dağ sularının bir kez daha uygarlığın verimli tarlalarını bir gecede yok etmesi olanaksız! Barbarlar, salgınlar, fiziksel ve zihinsel kölelikler karşısında taştan setler ve siperler!"[26] Nietzsche bu şekilde sömürüyü aptalca ve boş bir şey olmakla yargılayacak kadar ileri gitti: "Şimdi farkına vardığımız gibi işçinin *sömürülmesi* toplumu tehlikeye atan bir aptallık, gelecek pahasına sahipsiz bir girişimdi. Şimdi neredeyse savaşın eşiğindeyiz: ne olursa olsun bundan böyle barışı sürdürmek, anlaşmaları onaylamak ve güven kazanmak için çok yüksek bir bedel ödenmesi gerekecektir çünkü sömürenlerin budalalığı çok büyük ve uzun süreliydi."[27] Yeni hükümet biçimi —bu konuda açık olarak Bismarck'ın yanındaydı— halkla tarihsel olmayan ama kurnaz ve

[24]XV. Cilt, s. 215.
[25]II. Cilt, s. 325.
[26]III. Cilt, s. 338.
[27]Aynı yayın, s. 349.

yararlı bir uzlaşma olacak ve onun sayesinde tüm insani ilişkiler yavaş bir değişimden geçecekti.

Nietzsche'ye göre —biraz önce alıntılanan görüşlerle tam bir uyum içinde— böyle bir "demokratik evrimin" artı değeri yeni bir 'elit' geliştirme yeteneğine dayalıydı. Bu nedenle, Bismarck yoluyla "demokrasiye" dönüşü tamamlarken gençlik dönemine ait aristokrat inançlarından hiçbirinden vazgeçmemişti. Çünkü kültürün kurtuluşunu hâlâ ayrıcalıkların daha kararlı bir biçimde bir azınlığa verilmesinde görüyordu; boş zamanları çoğunluğun, kitlelerin ağır fiziksel emeğine bağlı olan bir azınlığa. Şöyle yazdı: "Daha üst düzey bir uygarlık yalnızca iki farklı toplumsal kast olduğunda gerçekleşebilir: çalışan insanlar ve boş zamanı olanlar, gerçek boş zamana sahip olabilenler; ya da daha güçlü bir ifadeyle zorunlu emek kastı ve özgür emek kastı."[28] Liberalizme o kadar yaklaşıyordu ki geçici olarak onun Devlet kavramını bile aldı. Sık alıntılanan şu cümleyi yazdı: "Çağdaş demokrasi *devletin çöküşünün* tarihsel biçimidir." Ama Nietzsche'nin bu düşünceyi nasıl açıkladığı ender olarak alıntılanır: "Ancak, kesin çöküşün açtığı ufuk her anlamda kasvetli değildir: tüm insan özellikleri arasından kurnazlık ve yalnız kendi çıkarını gözetme en gelişmiş olanlardır; devlet artık bu güçlerin istemlerini karşılayamaz olduğunda en azından kaos doğacaktır. Devletin kendisinin de pratik bir icat tarafından yenilgiye uğratılması olasılığı daha da yüksektir."[29]

Nietzsche'nin neden bu görüşlere vardığı burada hissedilebilir bir açıklık kazanır. Artık sosyalizmi liberalizm ve demokrasinin bir müttefiki, onların —o kılık içinde daha önce diğer ikisiyle birlikte ona da karşı çıktığı— köktenci aşırılıklara taşınmış devamı olarak görmüyordu. Artık sosyalizm "yeni ölmüş despotizmin hayali küçük kardeşiydi."[30] Nietzsche özdeyişi öyle bir biçimde bitirir ki

[28] II. Cilt, s. 327.
[29] Aynı yayın, s. 349.
[30] Aynı yayın. s. 350.

devlete yönelik mevcut tutumu elle tutulur bir hal alır: "Sosyalizm insanlara devlet otoritesinin bir yerde birikmesi tehlikesini en kaba ve en güçlü biçimde öğretmeye ve öylece devlete ilişkin bir güvensizlik yaratmaya hizmet edebilir. Boğuk sesi '*olabildiğince çok devlet gücü*' diye haykıran savaş çığlıklarına karıştığı zaman başlangıçta bunlar eskisinden de yüksek gelecektir: ama kısa sürede zıt bir ses daha da güçlü biçimde çınlayacaktır — '*olabildiğince az devlet gücü.*'"[31]

Nietzsche'nin somut anlamda bu demokrasiyi kafasında nasıl canlandırdığı daha yakından incelenmeye değmez. Bunu yapmak yalnızca onun politik saflığını ve ekonomi konusundaki cehaletini açığa çıkaracaktır. Sonuç olarak, onun bir cümlesini daha alıntılarsak bu, yalnızca daha önce sözü edilen noktaları değil Nietzsche'nin gelişimindeki tüm aşamaların değişmez ana motifini de açık olarak gösterecektir: baş düşman sosyalizme karşı saldırı. Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ikinci kesiminde en çok genel sosyalizm korkusu yüzünden demokrasinin tüm partilerin yararına olduğunu ileri sürer ve şu sonuca varır: "İnsanlar mülkiyet edinmede bir reform öğretisi olarak sosyalizmden çok uzaktır: parlamentolarının sayısal çoğunlukları aracılığıyla vergilendirme yetkisine ulaşabilirlerse kapitalistlerin, iş adamlarının ve borsanın prensliğine ilerici vergilendirmeyle saldıracak ve böylelikle sosyalizmi, sanki yeni iyileşmiş olduğu bir hastalıkmış gibi unutabilecek bir orta sınıfı yavaş yavaş yaratacaklardır."[32] Nietzsche'nin kendi dönemine ilişkin ütopik düşünün odak noktası buydu: sosyalizmin "geçirilmiş bir hastalık" kadar kolay unutulabileceği bir toplum. Bu düşün hatırına Bismarck'ın "demokrasisini" —nitelikli— cömertlikle değerlendirdi: sosyalizm karşıtı yasaların ve sözde sosyal politikaların "demokrasisi," havuç ve değnek "demokrasisi."

Bu görüşlerin gerçekleştirdiği yeni ve son dönüş onların sosyalist yasağıyla ilgili gerici yanılsamalarla ne ölçüde ilişkili olduk-

[31]Aynı yayın s. 351.
[32]III. Cilt, s. 352.

larının göstergesidir. Yine bu da, Alman işçi sınıfının büyüyen, giderek daha başarılı hal alan cesur direncinin bir sonucu olarak kentsoyluluğun düş kırıklığıyla yan yana gerçekleşti. Nietzsche'nin yeni düşünce çizgisi giderek daha tutkulu biçimler alarak son çalışmalarında zirveye ulaştı. Onu adım adım izleyemeyiz; burada ilgilendiğimiz şey temel sosyal içeriğin ve ondan da önemlisi, tüm kesmelere ve değişikliklere rağmen gerçek eksenin ve merkezin hiçbir zaman değişmemesi, hâlâ sosyalizme düşmanlık olarak kalmasıydı.

Geçiş döneminin demokratik "yanılsamalarından" uzaklaşma *Şen Bilim*'de (1882) çok belirgin bir biçim alır. Nietzsche, faşistlerin anlaşılabilir bir heyecanla sık sık alıntı yaptıkları bir parçada kapitalist sömürücülerin zarafet ve aristokrat karakter isteğinin karşısına bu hiyerarşiyi koyarak askeri komuta ve itaatten, subaylar ve askerlerden yana bir duruş sergiledi. Aslında, sosyalistlerin ayaklanma nedenini aristokrat biçim eksikliğinde gördü: "Kalıtsal soyluluğun bakış ve duruş üstünlüğünü paylaşsalardı —yani, kapitalistler— belki de kitlelerin sosyalizmi diye bir şey söz konusu olmazdı."[33] Daha keskinleşen tonu ve tırmanan tutkuyu belirleyen şey işçileri eskiden beri bilinen yöntemlerle bastırma şansı konusunda giderek daha fazla kuşkuya kapılarak —en azından şimdilik— bir işçi zaferinden duyduğu korkuydu. Bu nedenle *Ahlâkın Soykütüğü*'nde (1887) şunları yazdı: "Gerçeklerle yüzleşelim: Halk — ya da köleler, ayaktakımı, sürü ya da nasıl adlandırırsanız öyle... zafer kazandı. Efendiler devrildi; sıradan insanın ahlâkı kazandı... İnsanoğlunun "kurtuluşu" da (yani efendilerinden) yaklaşmakta; her şey görünür bir biçimde Yahudileştirilmiş ya da İsalaştırılmış ya da avamlaştırılmış (sözcüklerin ne önemi var!). Bu zehrin insan bedeninde ilerlemesini durdurmak olanaksız görünüyor..."[34]

Bu noktada Nietzsche ve Franz Mehring'in kariyerlerindeki fark ve benzerliklere bir göz atmak oldukça ilginç olabilir. O

[33] V. Cilt, s. 77.
[34] VII. Cilt, s. 315.

zaman, sosyalist yasağının ve Alman emekçi sınıfının direnişinin kentsoylu ideolojideki kriz için ne anlama geldiğini görebiliriz. Her iki yazarın da —her zaman farklı başlangıç noktasından başlamış ve eşit ölçüde farklı çizgilerde gelişmiş de olsa— yanıltıcı bakış açılarına sahip oldukları bir dönem vardı. Nietzsche "demokratik" aşamasına girerken Mehring sosyal demokrasiye saldıran bir risale yazdı. İşçilerin sürekli olarak tırmanan ve giderek başarı kazanan direnişi sırasında her ikisi de bir kriz yaşadı. Ama bu kriz Mehring'i sosyalist kampa yöneltirken Nietzsche'nin sosyalizm düşmanlığını çılgınlık noktasına dek arttırdı ve onun mitsel, emperyalist barbarlığı haberciliğinin nihai formülasyonuna neden oldu. *Hıristiyanlığa Lanet*'de şunları yazdı: "Günümüz ayaktakımı içinde en çok kimden nefret ediyorum? İşçilerin sağlam içgüdüsünü, keyfini, kanaat duygusunu sinsice kemiren... onu kıskanç yapan ve intikamı öğreten sosyalist ayaktakımından, Shandala çömezlerinden... Haksızlık asla eşit olmayan haklarda yatmaz; *eşit* haklar talebinde yatar..."[35] Son döneminde, *Putların Alacakaranlığı*'nda devletin çöküş biçimi olarak demokrasiyle ilgili, daha önce alıntılamış olduğumuz ifadeye açık olarak geri dönmesi onun tipik değişimlerinden biridir: ama bu kez bunu kesin olarak suçlayıcı anlamda yapar.[36]

Özeti tamamlamak için geriye yalnızca Nietzsche'nin işçi sorununa yaklaşımını *Putların Alacakaranlığı*'nda nasıl anlattığını göstermek kalır:

> Günümüzde *tüm aptallıkların* nedeni ve temelde yozlaşmış bir içgüdü olan aptallık bir işçi sorununun varolmasına dayanır. İnsanın *sormadığı* bazı sorular vardır: içgüdünün bir numaralı emri. Bir kez sorun haline geldiğinde Avrupalı işçiyle ne yapmak istediğimizi göremiyorum. İşçi, daha fazla soruyu daha ılımlılıkla sormaya başlamaktan uzaklaşıyor. Son erimde elinde kendi lehine olan rakamların gücü var. Burada, ortaya çıkan sınıfı alçakgönüllü ve hoşnut bir insan tipinden, Çinli tipinden oluşturması umuduna veda ettik: bu mantıklı

[35] VIII. Cilt, s. 303.

[36] Aynı yayın, s. 151.

ve tam bir gereklilik olurdu. Ama biz ne yaptık? İlk talep de olsa daha başından bastırmak için her şeyi — en sorumsuz türden düşüncesizlikle bir an bile duraksamadan işçinin bir sınıf olarak var olmasını, *bizzat işçinin* var olmasını sağlayan içgüdüleri öldürdük. Ona askeri verimliliği öğrettik, birleşme hakkını ve politik oy hakkını verdik: işçi şimdi kendi konumunu bir mahrumiyet (ahlâki anlamda bir *haksızlık*) olarak görüyorsa bunda şaşıracak ne var ki? Ama bir kez daha soruyorum: biz ne *istiyoruz*? Eğer bir hedefimiz varsa araçları da istememiz gerekir. İstediğimiz şey kölelerse onları efendi olarak yetiştirdiğimiz için aptalız.[37]

Nietzsche'nin düşüncesindeki iki nokta özel olarak vurgulanmayı hak eder. İlk olarak, tüm "işçi sorununu" tamamen ideolojik bir konu olarak kabul etmesi: işçilerin izlemesi gereken davranış biçimini yönetici sınıf ideologları belirleyecekti. Nietzsche sorunun nesnel ekonomik temelleri olduğu gerçeğini fazlasıyla göz ardı etti. Ona göre, tek belirleyici etmen "efendilerin" sorun karşısında nasıl durduğuydu; yeterince kararlı olurlarsa her şeyi başarabilirlerdi. (Burada Nietzsche Hitlerci görüşün doğrudan bir habercisiydi.) İkinci olarak, bu parça farkında olmaksızın Nietzsche'nin bu ana sorun üzerine görüşlerindeki tutarlı ve tutarsız öğelerin tarihsel bir özetini sağlar. Hem çağdaş koşullara uyum sağlamış bir köle tipinin "yetiştirilmesinin" onun değişmez sosyal ideali olduğu hem de düşmanlığının bu gelişimi engellemekte olanlara —sosyalistlere— yönelik olduğu kesindir. Ama tutarsız öğe de eşit ölçüde nettir: eğer Nietzsche kendi sınıfından olan diğerlerine karşı keskin eleştiriler getiriyorsa aynı zamanda kendi *İnsanca, Pek İnsanca* döneminin öz-eleştirisini yapmakta ve yanılsamalarını aşmaktadır.

Her durumda, "demokratik" yanılsamalarının paramparça olmasından beri Nietzsche büyük savaşlar, devrimler ve karşı devrimler çağını ön görüyordu. Ülküsü yalnızca bunun sonucu olan kaostan doğabilirdi: uysal olan bir sürü, uygun biçimde sindirilmiş köleler üzerinde "dünya efendilerinin" mutlak yönetimi. Niet-

[37] Aynı yayın, s. 153.

zsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* zamanındaki notlarında şunları buluruz: "Sorun — şimdi nereye gidiyor? Gerek duyulan şey yeni bir terör saltanatı."[38] *Güç İstenci*'nin önsözünde barbarlar ve gelecekteki derebeyleriyle ilgili olarak şunları söyler: "Açıkçası ancak büyük sosyalist krizlerden sonra ortaya çıkacak ve kendilerini sağlamlaştıracaklar."[39] Daha ilerideki Nietzsche'nin iyimser bakış açıları geleceğe (emperyalizme) ilişkin bu vizyondan kaynaklanıyordu: "Günümüz Avrupa'sının görüntüsü bana umut veriyor: Fazlasıyla zeki kitle sürülerinin geniş temelleri üzerinde gözüpek bir efendi ırkı oluşturulmakta."[40] Bu hedeflerin ve onlara ulaşan yolun hayallerini kurarken zaman zaman, içeriği doğrudan Hitlerci destanı önceleyen imgelerde geleceği tasarladı: "Kokuşmuş egemen sınıflar yöneticinin imgesini bozmuştur. Çünkü —bir kriter olarak hizmet edebilecek *büyük adamdan* yoksun olduğundan— yetkiyi kullanacak olan devlet korkaklıktır. Sonunda o kadar çok belirsizlik vardır ki insan emirler veren *eski herhangi* bir istenç gücüne yaltaklanacaktır."[41]

Nietzsche'nin sosyo-politik çizgisinden tamamen emin olmak için geriye yalnızca Bismarck'a yönelik tutumuna biraz ışık tutmak kalıyor. Bu konuyla ilgisiz bir sorun değildir; aslında, hem Sol yönelimli çevreler üzerindeki etkisi hem de faşist ideolojideki rolü açısından temel bir sorundur.

Sol, sorunu şöyle gördü: Nietzsche Bismarck'ı çok sert bir biçimde eleştirdi — dolayısıyla olasılıkla bir gerici değildir. Bu, sol eleştirisiymiş gibi anlaşılan sağ eleştirisi olduğundan Nietzsche-Bismarck ilişkisini somut bir biçimde ele almamız bu sorunu onun Bismarck'ı her zaman sağ-kanadın bakış açısından eleştirdiği ve Bismarck'ı yeterince kararlı olmayan bir emperyalist gerici olarak gördüğü anlamında sözsüz olarak yanıtlayacaktır.

[38] XIV. Cilt, s. 334.
[39] XVI. Cilt, s. 288.
[40] Aynı yayın, s. 336.
[41] Aynı yayın s. 194.

Faşist ideologlar da Nietzsche ve Bismarck arasındaki zıtlıktan yola çıktılar. Ama Üçüncü Reich, Alman tarihindeki tüm gerici akımların bir sentezine gerek duyduğundan kendisini Nietzsche ve Bismarck'ın daha üst düzeyde (yani, gerici) bir birleşimi olarak görmek zorundaydı. Örneğin, Franz Schauwecker Nietzsche ve Bismarck'ı Üçüncü Reich'da uzlaştırma gereksiniminden söz etti: "Bu, nihai dünya düzenini garanti eden bir imparatorluk olur. Prusyalı Frederick ve Alman Goethe'nin bir olduğu bir imparatorluk. O zaman, Nietzsche ve Bismarck'ın gerçekleşmesi engellenmiş olan buluşmaları düşman güçlerin tüm saldırılarına dayanacak kadar güçlü bir *fait accompli* (oldu bitti —*çev.*) olacaktır."[42] Hitler'in resmi felsefi ideologu Alfred Baeumler, Nietzsche'nin Bismarck eleştirisini —tamamen *Kavgam* ruhuyla— Üçüncü Reich'ın Bismarck-Hohenzollern imparatorluğu karşısındaki üstünlüğünü kanıtlamak için kullandı. Buna uygun olarak Nietzsche'nin kesme ve değiştirmelerini atladı ve görüşlerini şöyle özetledi: "İmparatorluğun tarihi Bismarck'ın entelektüel yenilgisinin öyküsü haline geldi. Bu süreç diğer büyük gerçekçilerin (yani, Nietzsche — *G. L.*) korku dolu gözleri önünde gerçekleşti... İmparatorluk zenginleşti ama bu sahte bir zenginlikti ve eşlik eden felsefe de ("etik idealizm") sahte bir felsefeydi. Dünya savaşı sırasında gösterişli romantik-liberal yapı çöktü ve aynı anda geçmişten gelen iki yarışmacı görünür hal aldı."[43]

Şimdi Nietzsche'nin Bismarck eleştirisine bakalım. Her ikisi de, baş düşman olan emekçi sınıf karşısında popüler buyruk altına alma ve kaba terör gibi bildik silahların yanı sıra —bunların her ikisi için de gözde silah olarak kalmasına rağmen— demokratik "önlemleri" ya da kurumları kullanmaya kalkışan "güncel" gericilerdi. (Örneğin Bismarck olgusunda evrensel oy hakkı vb.) Ancak,

[42]Franz Schauwecker: *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart'da "Ein Dichter und die Zukunft"* Leipzig, 1933, s. 227.

[43]A. Baeumler: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, s. 135.

aslında Bonapartçı dönemin bir diplomatı olarak Bismarck Alman birliği hareketi tarafından yalnızca kısa bir süre için Prusyalı gerici bir politikanın dar amaçlarının ötesine taşındı. Alman kentsoyluluğunun İmparatorluğun gerici temellerine dayalı ve şimdi yavaş yavaş devinim kazanmakta olan emperyalist amaçlarını kavrayamamıştı. Bunun tam tersine Nietzsche tam da bu eğilimin ideolog ve peygamberiydi. Bismarck'a karşı sıklıkla acı, alaylı, küçümseyici eleştirisi ve —özellikle etkin yaşamının son yıllarında— ona karşıtlığı bundan kaynaklanır. Nietzsche'nin Bismarck'da eksik bulduğu şey, onun felsefeden "bir çiftçi ya da acemi bir asker" kadar anladığını söylemesine neden olan, güç istenci ilkesine ilişkin bir anlayıştı.[44]

Ama bu sadece polemiksel bir hakaretti. Nietzsche'nin Bismarck'la kavgasının özü iki düşünceler yapısı içerir. İlk olarak, Nietzsche memleket meselelerinde demokrasi görüntüsünden ve demokrasiyle demagojik flört biçiminden, yani Bismarck'ın temsil ettiği parlamentarizmden kararlı bir uzaklaşmayı gerekli görüyordu. Onun için can alıcı sorun şuydu: "Giderek artan sayıda demokratik insan ortaya çıkması ve bunun sonucunda Avrupa'nın aptallaştırılması ve Avrupalı insanın *küçümsenmesi*." "İngiliz popüler temsil ilkesinden uzaklaşma: temsil edilmesi gereken şey büyük çıkarlardır." yönergesi bu görüşünden kaynaklanır.[45] Nietzsche burada faşist "sınıf devlet" kavramını öncelemiştir.[46] İkinci düşünceler yapısı dünya işlerini içerir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de —Bismarck'ın o dönemdeki politikasının tersine Rusya karşısında Avrupa'nın birleşmesi doğrultusunda bir talep biçiminde— Nietzsche şunları söylemiştir: "Küçük politikaların zamanı geçti: gelecek olan yüzyıl dünya üzerinde egemenlik için bir mücadele, büyük politikalar *zorunluluğu* getirecektir." Nietzsche'nin Bismarck'ı anlamamakla suçladığı bu çağ büyük

[44] VII. Cilt, s. 205.
[45] XIII. Cilt, s. 352.
[46] VII. Cilt, s. 156.

savaşlar çağı olacaktı. *Ecce Homo*'da konuyla ilgili olarak kendisini şöyle ifade etti: "Benzerini dünya üzerinde daha önce hiç görmediğimiz savaşlar olacak. Dünya üzerine *büyük* politikalar yalnızca benimle başlıyor."[47] Bismarck'ın Nietzsche'ye yeterince militarist görünmemesinin nedeni buydu. Tıpkı Hitler gibi o da Almanya'nın kurtuluşunun Prusya askeri devletinin geleneklerinin güncel bir biçimde yenilenmesine dayalı olduğuna inanıyordu: "*En üstün* insan tipiyle, *güçlü olan tiple* ilgili olarak *büyük geleneği* benimseme ya da sürdürmenin nihai *aracı askeri devletin desteklenmesidir.*"[48] Şu birkaç parçanın bize mükemmel bir netlikle gösterdiği gibi Nietzsche'nin Bismarck eleştirisi yalnızca Bismarck'ın gelmesi yaklaşan emperyalist dönemin sorunlarını kavramadığı ve bunları gerici saldırganlık yoluyla çözmede yetersiz olduğu tezine dayalıydı. Dolayısıyla Bismarck'ı sağdan eleştiriyordu.

3

NİETZSCHE'NİN FELSEFESİNİN ardında yatan hem bütünlüğü hem de çeşitli değişimleri ancak daha önce sözü edilenler temelinde anlayabiliriz. Baş düşmanın yani, çalışan sınıf ve sosyalizmin etkin bir reddini içeriyordu. Sınıf mücadelesi güçlendikçe ve bir yanılsama diğerini un ufak ettikçe kapitalist evrimde emperyalist aşamanın entelektüel öncelemesine genişledi. Nietzsche sosyalist tehlikeye karşı yeterince güçlü savunmayı yalnızca belirgin biçimde saldırgan gerici tona sahip bir emperyalist kentsoylu devlette bulabilirdi: yalnızca böyle bir gücün ortaya çıkması onda işçi sınıfını etkisizleştirmeyi başarma umudunu uyandırdı. Zamanının Almanya'sıyla ilgili sertliği onun bu önlemi benimseyememesinden ve bunu yapmada sürekli kararsız kalmasından kaynaklanıyordu.

---

[47] XV. Cilt, s. 117.
[48] XVI. Cilt, s. 180.

Bu eğilimler en çok Nietzsche'nin etiklerinde görülür. Sınıf durumu, ekonomi konusundaki cehaleti ve etkinliğinin emperyalizmden önce gerçekleştiği göz önünde tutulduğunda doğal olarak Nietzsche ekonomik ve sosyal anlamda emperyalizmin habercisi olacak konumda değildi. Çalışmalarında kentsoyluluğun tutarlı emperyalist ahlâkını çok daha net olarak belirtmesinin nedeni budur. Aslında burada gelişmelerin doğru gidişatını kuram olarak önceledi. Etik üzerine açıklamalarının çoğu Hitler rejiminde korkutucu bir gerçek haline geldi ve günümüz "Amerikan çağında" etiklerin bir anlatımı olarak da geçerliliklerini korudular.

Nietzsche sık sık Romantik hareketle birleştirilmişti. Romantik kapitalizm karşıtlığının pek çok motifinin —örneğin, kapitalist işbölümüne karşı mücadele ve bunun kentsoylu kültür ve ahlâk için sonuçları— onun düşüncesinde önemli bir rol oynamış olması açısından bu varsayım doğrudur. Gerçekleştirilmek üzere şimdiki çağın karşısına geçmiş bir çağı ülkü olarak koymak da Romantik kapitalizm karşıtlığının entelektüel cephaneliğine aitti. Ancak, Nietzsche'nin etkinliği emekçi sınıfın gücü ilk kez ele geçirişinden, Paris Komününden sonraki döneme denk gelir. Kriz ve çözülme, Romantik kapitalizm karşıtlığının kapitalist savunubilgilerine gelişmesi, 1848 devriminde ve sonrasında Carlyle'nin yazgısı — tüm bunlar Nietzsche'nin çok gerisinde, tozlu geçmişte kalıyordu. Genç Carlyle kapitalizmin acımasızlığı ve insaniyetsizliğinin karşısına yaygın zenginlik dönemi, çalışanlar için mutlu bir çağ olarak Orta Çağı koyarken Nietzsche'nin bir model olarak eskil köle ekonomisini överek işe başlamasının nedeni budur. Carlyle'ın 1848'den sonra tasarladığı gerici ütopyayı çocuksu ve modası geçmiş bulmasının da. Her ikisinin aristokrat eğilimlerinin benzer sosyal temelleri olduğunu kabul etmek gerek: kentsoyluluğun önder sosyal konumunu sağlamlaştırma ve bu durumu felsefi olarak açıklama çabası. Ama Nietzsche'nin çalışmasını kuşatan farklı koşullar onun aristokrat eğilimlerine Romantik kapitalizm

karşıtlığından tamamen farklı bir içerik ve farklı bir ton kattı. Genç Nietzsche'de Romantizmin kalıntılarının (Schopenhauer, Richard Wagner'den) hâlâ hissedilir durumda olduğu bir gerçektir. Ama —can alıcı bir özellik taşıyan dolaylı savunubilgileri yöntemi açısından— hâlâ Schopenhauer'in öğrencisi olarak kalmış ve Dionysosçu ilkelerden usdışıcı olan birini (aklın karşısında içgüdü) temel kavramı olarak korumuş olsa da onun gelişimi ilerledikçe bunlar giderek yok oldu; ileride göreceğimiz gibi bu Dionysosçu ilkeyi önemli bazı değişikliklerle korudu. Dolayısıyla Nietzsche'nin gelişim doğrultusunda Romantizmden giderek daha da etkileşen bir kopuş sezilir. Nietzsche, Romantiği giderek daha tutkulu bir biçimde (kötü türden) çöküşle özdeşleştirirken Dionysosçuluğu giderek Romantizme karşıt bir kavram, çöküşü aşmak için bir koşutluk ve kendisinin onayladığı "iyi" türden çöküşün bir simgesi haline geldi.

Dolayısıyla insan davranışı felsefesiyle ilgili olarak (Nietzsche'de etik, ruhbilim ve sosyal felsefe her zaman tek vücuttu) kentsoylu üstünlüğün yolunu döşeyen döneme, Rönesansa, Fransız klasisizmine ve Aydınlanmaya geri döndü. Bu ilgiler önemlidir çünkü hem Nietzsche'nin kentsoylu Sol hayranları için hem de üçüncü bir dünya savaşına ideolojik hazırlıklar doğrultusunda kendisini güncellemesi için bağlantı noktaları sağlamıştır. Örneğin, Kaufmann Nietzsche'yi Aydınlanma geleneklerini sürdürüyor olarak betimleme amacıyla onu Descartes'dan (aslında Aristoteles'ten) sonraki büyük felsefenin tamamlayıcısı olarak ele aldı.[49] Hitlercilerin heyecanıyla açık olarak uzlaştığından Amerikan emperyalizminin amaçlarına uyması için —Hjalmar Schacht ve General Guderian'la birlikte— "nazilikten arındırılacaktı"

Okur, bu türden makalelerin bilimsel değerini daha önce Voltaire ve Rousseau'yla ilgili olarak yaptığımız alıntıdan anlamış olacaktır. Eserleri çağının tüm ilerici güçlerinin harekete geçmesi

[49] W. A. Kaufmann: *Nietzsche*, Princeton 1950.

için büyük bir odak noktası oluşturan Voltaire —Nietzsche'ye göre— karşı devrimci tugayın ruhsal lideri haline gelecekti. Voltaire'in tutumuyla bir benzerlik ararken bu benzerliği —"ölü ya da diri kendisinden önce hiçbir felsefecinin olmadığı kadar lekesiz bir Voltaireci" olarak tanımladığı— Schopenhauer'ın yaşamında bulması Aydınlanmayla bu varsayılan bağın aşırı tipik bir özelliğidir.[50] Bizden, dünya çapındaki ününü içinde bulunduğu çağın tufan öncesi dönemden kalma feodal mutlakıyetçiliğini yenmek için kullanan ve ruhbani-mutlakıyetçi gerici partinin masum kurbanlarını kurtarmak (ya da en azından anılarına sahip çıkmak) için kendi boynunu tehlikeye atan Voltaire'in, tek kişisel çatışması miras üzerine bir aile kavgası olan; 1848'de barikatlarda savaşanları vurabilmelerine yardımcı olmak için karşı-devrimci askerlere opera gözlüğünü veren; servetinin bir bölümünü karşı-devrimin sakatlarına miras bırakan vb. Schopenhauer'ınkine benzer bir yaşam sürdüğüne inanmamız isteniyor. Nietzsche'nin daha önceki ilerici geleneklerle varsayılan tüm bağlarıyla ilgili olarak benzer kanıtlar ileri sürmenin çabaya değeceğine inanmıyorum; bunu yapmak fazlasıyla kolay olurdu. Sonuç olarak Nietzsche'nin "yeni Aydınlanmasının" "eskisiyle" ilişkisi hakkında kendi yorumunu alıntılamamız yeterli olacaktır çünkü ikiyüzlü emperyalist yorumcularının aksine Nietzsche kendi görüşlerini başka hiçbir şeye gerek bırakmayacak bir içtenlikle ifade etmişti. Şunları söylemektedir: "...eski hareket demokratik sürü ruhu taşıyordu: evrensel bir eşitleme. Yeni Aydınlanma egemen mizaçlara yolu göstermeyi amaçlar; bununla (devletle) ilgili olarak sürü zihniyetine yasaklanmış olan *her şeye izin vardır.*"[51]

Nietzsche kendisini Aydınlanmayla yakın müttefikliğe çekmeye çalışan bu yorumcuların aksine —incelemiş olduğumuz "Demokratik Aşamadaki" kısa bir göreli yakınlık döneminden sonra— gerçekte Mill, Guyau ve diğerleri gibi Aydınlanma figür-

[50] V. Cilt, s. 130.

[51] XIV. Cilt, s. 321.

leriyle fazlasıyla kavgalı duruyordu. Kentsoylu ideolojinin iniş dönemindeki tutarsız gelişim bu çatışmada ifade buldu. Aydınlanma bir akıl imparatorluğu kurmakta olduğu yanılsaması içinde tanrıbilime ve feodal geleneklerin usdışıcılığma karşı çıkmıştı. Kentsoyluluğun büyük Fransız Devrimindeki zaferi bu ideallerin gerçekleşmesi anlamına geliyordu ama kaçınılmaz sonuç Engels'in dediği gibi,[52] akıl imparatorluğunun tüm çözülmez çelişkileriyle birlikte ülküselleştirilmiş kentsoyluluk imparatorluğu olduğunun kanıtlanmasıydı. Marx, Helvétius'la Bentham arasındaki farkı etkileyici bir biçimde anlatır:[53] "Bentham yalnızca Helvétius ve diğer on sekizinci yüzyıl Fransızlarının espriyle açıkladığı şeyi kasvetli bir biçimde yeniden anlatır." Ancak, espri ve kasvetlilik zıtlığı onların kendi yetenekleriyle ilgili bir şey değildi. Kapitalizmin ve buna uygun olarak da kentsoylu ideolojinin gelişimindeki iki farklı evreyi gösterir. Helvétius espri yapabiliyordu çünkü çürümüş feodal-mutlakıyetçi toplumun nefreti, kilise ve dinin karanlikçiliği ve egemen sınıfların ikiyüzlülüğü onun düşüncesini kanatlandırmıştı. Bentham kasvetli olmak zorundaydı çünkü zaten zafer kazanmış olan bir kapitalizmi inatla savunuyordu ve bunu yapmak için en önemli sosyal görüngüleri göz ardı etmek ya da pembe gözlükler yardımıyla gerçeği çarpıtmak zorundaydı. İkinci kuşak yandaş Bentham'ın kendi yandaşları, olgucu Mill ve Spencer, Comte ve Guyau'yla birlikte kentsoyluluğun daha da inişe geçmesi bu yüzeysellik ve kasvetlilik eğilimini yalnızca hızlandırabilirdi. Dolayısıyla Nietzsche bir kez dalia esprili hale gelebilirdi çünkü dolaylı savunubilgileri yönteminin yardımıyla, acımasız eleştirileri için başta kültürel alan olmak üzere geniş bir bölgeye egemendi. Onun Aydınlanma yazarlarına ve özellikle de Fransız ahlâkçılarına estetik tercihi bu türden eleştirinin sanatsal özelliğinden doğar. Ama bu profesyonel, biçimsel ittifakın temel düşünce çizgilerindeki ideolojik karşısavları gizlemesine izin verilmemehdir. Zaman

[52]Engels: Anılan eser, s. 18.
[53]Marx: *Kapital.*

zaman Nietzsclie de bu zıtlıkları oldukça açık bir biçimde dile getirmiştir; örneğin —*İnsanca, Pek İnsanca* dönemi kadar eski bir zamanda— La Rochefoucauld'un ahlâk eleştirisinde bir Hıristiyanlık ittifakı keşfettiğinde olduğu gibi.[54]

Nietzsche'nin etikleriyle Aydınlanmanın, Fransız ahlâkçılarının vb. etikleri arasındaki bağ hepsinin de "kapitalist" bireyin benciliğinde(*) sosyal yaşamın ana görüngüsünü sezmiş olmalarıdır. Ancak, farklı dönemlerde yazmış oldukları için sınıf mücadelesinin tarihsel gelişimi, içerikte niteliksel farklar ve aslında yönelim ve değerlendirmede birbirine zıt öğeler yaratmıştır. Kentsoylu demokratik devrime uzanan dönemin ilerici ideologları olarak usçular kentsoylu toplumu ve en önemlisi benciliğin sosyal işlevlerini ülküselleştirmek zorundaydı. Bu ideologlar çoğunlukla klasik İngiliz ekonomisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan ve sıklıkla onlar henüz ortaya çıkmamışken etiklerinde Adam Smith'in bireyin ekonomik olarak yalnızca kendi çıkarını gözeten eylemlerinin üretim güçlerinin —son erimde kaçınılmaz olarak toplumun ortak çıkarlarının uyum sağlamasına uzanan— gelişiminin baş etkeni olduğu şeklindeki temel ekonomik öğretisini dile getirdiler. (Burada, Aydınlanmanın büyük temsilcileri arasında yeşeren "yararcılık kuramının," "ussal bencilik" etiklerinin yarattığı karmaşık paradoksları özetlemek için bile yerimiz yoktur.) Ancak, Adam Smith öğretisinin kapitalizmin gerçek olguları karşısında sakatlanmasından sonra bu yalnızca ekonomide (Say'la başlayarak) popüler ekonomi biçiminde, etikle sosyolojide ise kapitalizm için (Bentham'la başlayarak) doğrudan savunubilgileri biçiminde korunabilecekti. Olguculuğun (pozitivistlerin) kasvetli zekililikleri ve seçmecilikleri, diğer etmenlerin yanı sıra, bencilik sorununda

[54] XI. Cilt, s. 34.

(*) Benci(lik): İnsanın bütün eylemlerinin ben sevgisiyle belirlenmiş olduğunu, buna göre ahlâklılığın da yalnızca kendini koruma içgüdüsünün bir biçimi olduğunu öne süren öğreti. Kendi benini ve çıkarını yaşamın mutlak ilkesi yapan anlayış. (*T. D. K.*)

kaçamaksız bir çizgi tutturamamalarında da dışa vurulur. Konumları genellikle şaşırtıcı bir "bir yandan... diğer yandan"a karşılık gelir. Eğer Nietzsche dolaylı savunubilgilerini savunurken bir kez daha benciliği övme sorununu ele almışsa —ve gençliğinde bu politikanın *agon* ve "iyi Eris'in" mitsel çağdaşlaştırılmasında önemli bir rol oynadığını biliyoruz— onun durumunda bu artık yükselen, hâlâ ilerici ve aslında devrimci bir kentsoylu toplumun ülküselleştirilmesi değildi. Tam tersine, çöküş durumundaki kentsoylulukta onun yaşadığı sırada tomurcuklanmakta olan ve emperyalist dönemde gerçekten evrensel olarak yaygınlaşan bencilik eğilimlerini ülküselleştiriyordu. Yani, tarih tarafından mahkum edilmiş olduğundan kendi mezar kazıcılarıyla, emekçi sınıfıyla umutsuz mücadelesinde insanoğlunun tüm barbar içgüdülerini harekete geçiren ve "etiklerini" bu içgüdüler üzerine kuran bir sınıfın benciliğiydi.

Voltaire evresi olarak bilinen döneminde Nietzsche'nin kısa bir süre için Aydınlanma etiklerinin Olgucu ikinci kuşak yandaşı olan Paul Rée'yle yakından ilişkilendirildiğini ve hatta geçici olarak onun etkisine girdiğini biliyoruz. Bu nedenle, Rée'yle bozuşmasının ve onunla anlaşmazlığının ardında yatan güdüler sorunumuz açısından çok öğreticidir. Bunları çok büyük bir açıklıkla dile getirdi: "Benciliğin zararlı ve ayıplanacak bir şey olduğu düşüncesine karşı çıkıyorum: benciliğin vicdanını rahatlatmak istiyorum."[55]

O halde, Nietzsche'nin olgun döneminin baş görevi bu yeni benciliğin etiklerini (ruhbilimi ve aynı zamanda Nietzsche'nin görüşüne göre fizyoloji) genişletmekti. *Zerdüşt*'ün bir devamı için taslaklarda görev için belki de en açıklayıcı programı göz önüne serdi. Anlamlıdır ki, buna daha önce sözü edilen "yeni Aydınlanma" tanımlamasıyla başladı: "'Hiçbir şey doğru değil, her şeye izin var.' Zerdüşt: 'Sizi her şeyden mahrum bırakıyorum, bir tanrı, bir görev

[55] XIII. Cilt, s. 111.

— şimdi *soylu* bir eylemin *en büyük kanıtını* sağlamalısınız. Çünkü tanrıya karşı saygısızlığa giden yol *burasıdır* —İşte!'— Sonunda daha da sürü olan sürü ve daha da tiran olan tiranla egemenlik için bir yarış. — Gizli topluma hayır! Öğretinizin *sonuçları* korkunç bir yıkım yaratmalı: ama *çoğu bunlar yüzünden yok olmaya mahkum. — Hakikati bir deneye tabi tutuyoruz*! Belki süreçte insanoğlu da yok olacak! Bırak öyle olsun!"[56]

Bu ayaklanmanın, bu "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmenin" gerçekleşmesi için yeni insanlara ihtiyaç vardı. Nietzsche kendi etiklerinin bu insanların seçimini, eğitimini, yetiştirilmesini etkileyeceğini düşünüyordu. Ama bu, her şeyden önce içgüdülerin özgür kalmasını gerektiriyordu. Nietzsche'nin görüşüne göre daha önceki din, felsefe, ahlâk ve benzeri şeyler içgüdülerin özgür kalmasına direnme işlevi görüyordu, onları baskılama, göz ardı etme ve saptırma işlevi. Özgür bırakma süreci yalnızca onun etikleriyle başlamıştı: "Her *sağlam* ahlâk bir yaşam içgüdüsü tarafından yönetilir... *Doğal olmayan* ahlâk yani, şimdiye dek öğretilmiş, saygı gösterilmiş ve telkin edilmiş olan neredeyse her ahlâk bunun tam aksine yaşamsal içgüdülere doğrudan *karşıdır* — bu, içgüdülerin kimi zaman gizli kimi zaman da açık ve cesur bir *kınamasıdır*."[57] Burada Nietzsche geçmiş ve şimdiki, felsefi ve en önemlisi Kantçı etiklerin yanı sıra Hıristiyan-tanrıbilimsel etiklerin de gayretli eleştirmeni olarak ortaya çıkar. Yalnızca biçimsel bir bakış açısından bakıldığında, aklındaki şeyin daha öncekilerin büyük etik düşünceleriyle —örneğin Spinoza'nın duygular öğretisi gibi— bir bağ olduğu düşünülebilir. Ama somut anlamda içerik ve programatik eğilimi dikkate aldığımızda dış görünüşün ne kadar aldatıcı olabileceğini görürüz. Spinoza'da insanın kendi duygularını yenmesi diyalektikleri, saf içgüdü ve sosyal olmayan tutkular üzerinde (Kant'da olduğu gibi yalnızca baskılama değil) egemenlik yoluyla uyumlu, insancı, öz denetimli sosyal varlık ülküsünü

[56] XII. Cilt, s. 410.
[57] VIII. Cilt, s. 88.

yansıtma çabasıydı. Bunun tam tersine, daha önce gördüğümüz ve ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Nietzsche'de içgüdülerin gerçek bir salıverilmesi kavramı görürüz: çökmekte olan kentsoyluluğun kendi egemenliğini koruyabilecek militan eylemciler bulabilmek için insandaki kötü ve hayvansı olan her şeyi serbest bırakması gerektiğini ileri sürdü.

Suçlu tipin anlaşılmasının Nietzsche için bu kadar önemli olmasının nedeni budur. Bu noktada da kentsoyluluğun yükseliş dönemi yazınındaki belli eğilimlerle yüzeysel bir benzerlik vardır (genç Schiller'in *Hırsızlar*'ı, Kleist'm Michael Kohlhaas'ı, Puşkin'in Dubrovski'si, Balzac'ın Vautrin'i vb.) ama bir kez daha, kökten biçimde farklı bir içerikle. O sıralarda feodal-mutlakıyetçi toplumun haksızlıkları yüksek ilkelere sahip insanları suça yöneltiyor ve bu türden suçluların incelenmesi o topluma bir saldırıyı oluşturuyordu. Nietzsche'nin de saldırmaya kararlı olduğu doğrudur. Ama onun vurguladığı şey belli bir insan tipini değiştirme, onu suçlu tipe dönüştürmeydi. Ayrıca, baş kaygısı suçlunun bile vicdanını rahatlatmak, böylece onun yozlaşmasının üstünü çizmek ve onu yeni elitin bir üyesi yapmaktı. *Putların Alacakaranlığı*'nda şunları söyledi: "Suçlu tip, elverişsiz koşullar altında güçlü olan tiptir, hasta kılınmış bir güçlü adamdır. Tek eksiği bir ormandır; tüm bunların silah ve zırh görevi göreceği daha özgür ve tehlikeli bir doğa ve yaşam biçimi —güçlü adamın içgüdüsel görüşüne göre— kendisinin *hakkıdır*. Toplum onun *erdemlerini* yasaklamıştır; içinde beslediği en canlı itkiler hızla, ezici özellik taşıyan kuşku, korku ve rezalet duygularına karışır."[58] Daha sonra *Güç İstenci*'nde (Nietzsche'nin verdiği anlamla) büyüklükle (suçlu tipe ait olma anlamına gelen) suçluluk arasındaki zorunlu, organik bağlantı net olarak belirtilmişti: "Uygar dünyamızda neredeyse yalnızca toplumun laneti ve aşağılaması altmda ezilmiş, kendine güvenmeyen, sıklıkla kendi eylemini

[58] Aynı yayın, s. 157.

küçümseyen ve karalayan güdükleşmiş suçluyu, *çökmüş suçlu tipini* tanırız; *bütün büyük adamların suçlular olduğunu* (ama sefil değil görkemli anlamda) ve suçun büyüklüğe... ait olduğunu düşünmeyi tiksindirici buluruz."[59]

Nietzsche olgunluk dönemi felsefesi için merkezi önem taşıyan "hastalık" ve "sağlık" sorununu burada çok açık bir biçimde ortaya koymuş ve yanıtlamıştır. Bu açıklamaları son çalışmaları için kaleme aldığı taslaklardan bir diğer açıklamayla tamamlarsak bunun amacı daha fazla anlaşılabilir olmak değildir çünkü bu türden alıntılara pek çok sayfa ayırabiliriz. Bunu yapmamızın nedeni yalnızca pek çok Nietzsche yorumcusunun, özellikle de son zamanlarda onun barbarlığın yeniden canlandırılmasına, beyaz terörün yüceltilmesine ve acımasızlığın, hayvansılığın ahlâki onayına yönelik eğilimlerini yumuşatmak için çok hevesli olmalarıdır — aslında, bunları onun eserlerinden çıkarmaya hevesli. Genellikle insanda "sarışın hayvanın" ince bir kültürel eleştiride yalnızca zararsız bir eğretileme olduğu izlenimi bırakırlar. Bu türden çarpıtmalara karşı koymak için daima, bu türden tüm konularda dürüst bir kinik içtenlikle yazmış olan Nietzsche'nin kendisine başvurmamız gerekir — ve bu konuda bir ikiyüzlü ya da sinsi değil içten bir düşünürdü. Daha önce sözü edilen parçada şöyle yazmıştır: "Av ve tarihöncesi çağa ait orman hayvanları *yoksunluğun* beden için son derece sağlıklı ve yararlı bir şey olabileceğini gösterir. Yırtıcı türler iç azaplarının pençesine düşmüş olsaydı uzun zaman önce güdükleşir ve yozlaşırlardı. Çok fazla sızlanıp inleyen köpek yozlaşmış bir yırtıcıdır, kedi de öyle. Sınırsız sayıda iyi huylu, keyifsiz insan *iyiliğin* yaşamsal güçlerin azalmasıyla *bağlantılı* olduğunun canlı kanıtıdır: kaygı duyguları organizmaları üzerinde *üstünlük* ve egemenlik kurar."[60] Görecek olduğumuz gibi, biyolojik dil de olgun Nietzsche'nin temel felsefi eğilimleriyle tam

[59] XVI. Cilt, s. 184.
[60] XIV. Cilt, s. 82.

bir uyum içindedir. Ama bu terminoloji yalnızca mitselleştirici bir amaca hizmet eder çünkü av hayvanlarının "yoksunluğu" kuşku götürmez bir biçimde kötü içgüdülerin emperyalist yüceltilmesine hizmet eden bir mittir.

Tüm bunlar insanoğlunu kurtarmanın bir aracı olarak barbarlığın yeniden canlandırılması doğrultusunda bir inancın açık itirafını içerir. (İlk yazılarında ve ara sıra da sonrakilerde Nietzsche'nin "barbarlık" sözcüğünü yermeli anlamda da kullanmış olması önemli değildir; o türden durumlarda genel olarak kültürel filistinciliği, dar kafalılığı kastediyordu.) Nietzsche aynı taslaklarda "bugün uygarlıktan yorgun düştük"[61] diye yazar. Kuşkusuz, Nietzsche'nin gözünde bile bu yalnızca bir kaos, bir çöküş durumu olabilirdi. Ama öngördüğü şekliyle gelecekle ilgili olarak sürekli artış gösteren iyimserliğini gözlemlemek ilginçtir. Kaostan çıkış yolu neredeydi? Nietzsche burada da hiç kaçamaksız bir yanıt verir: "büyük politikalar," savaşlar ve devrimler çağı insanı (yani yönetici sınıfı) yollarını değiştirmeye zorlayacaktı. Bu kurtarıcı değişimin en önemli işaretleri barbarlığın yeniden canlandırılmasından farklı bir kılıkla ortaya çıkmayacaktı. Bir önceki paragrafta Nietzsche'nin bu konuyla ilgili çok sayıda önemli yorumunu zaten ahntılamıştık.

"Arındırılmış" Nietzsche'nin hayranları onun barbarlığı onaylamasını, sıklıkla incelikli ve seyreltilmiş bir kültürel eleştiriyle birleştirmede çok zorlanmıştır. Ama bu ikiliği kolayca halledebiliriz. İlk olarak, aşırı incelik ve vahşilik birleşimi asla ruhbilimsel açıklama gerektiren kişisel bir tuhaflık değil emperyalist çöküşün evrensel, ruhsal-ahlâksal bir işaretiydi. Çok daha fazla incelik göstermiş olan Rilke'nin *yapıtlarında* bu türden zıt niteliklerin yakınlığını başka bağlamlarda göstermiştim.[62] İkinci olarak,

[61] Aynı yayın, s. 207.

[62] Bkz. "*Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*" Berlin 1952, s. 31 ve "*Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*" Berlin 1953, s. 115.

Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü*'nde onayladığı tipin eşsiz bir tanımını vermiştir. Söz konusu tanımlama biraz önce alıntılanan parçaların tersine yalnızca ruhbilimini ve etiklerini açıklamakla kalmaz bu birbirine zıt ikilik ve birliğin gizli sınıf tabanına da ışık tutar. Nietzsche burada ahlâki zıtlık çiftlerini incelemiştir: aristokrat iyi ve kötü kavramı, avam hoşnutsuzluğunun dikte ettirdiği iyi ve kötü kavramı. Kötü kavramının nasıl doğduğu sorusunu şöyle yanıtlamıştır:

Sert bir biçimde yanıtlamak gerekirse: *Tam olarak* diğer yasanın, kötü niyetli, içerlemiş gözler tarafından farklı bir ton, anlam ve bakış açısı verilmiş olan soylu, güçlü ve egemen "iyi insanıdır". Bu "iyi insanları" yalnızca düşman olarak tanımaya başlayanların gerçekte onları kötü düşmanlar olarak bulacaklarını kabul etmekten memnunuz. Etiket, saygılı duygular, alışkanlık ve minnettarlığın —yanı sıra karşılıklı gözetleme ve daha aşırı ölçüde kıskançlığın— katı sınırlar içinde tutulduğu öte yandan da düşünme, öz-denetim, nezaket, sadakat, şeref ve arkadaşlık konularında becerikli olduğu kanıtlanmış olan insanlar bu sınırlamalardan bir kez kurtulduklarında davranışları yırtıcı hayvanlarınkinden birazcık daha iyi olacaktır. Çünkü o zaman tüm sosyal sınırlamalardan özgür olmanın hazzını yaşayacaklardır: Ormandayken, toplumun dinginliğinde uzun süreli hapis ve evcilleşmenin neden olduğu gerilimlerden muaftırlar. Vahşi hayvanın masumiyet durumuna, korkunç bir cinayet, kundakçılık, tecavüz ve işkence sahnesini bir öğrenci oyununa uygun bir mizalı ve ılımlılıkla durdurabilecek neşeli canavarlar türüne *geri* adım atarlar. Bunu şairlerin kutlayacağı daha çok şey olduğu inancıyla yaparlar. Tüm bu soylu türlerin ardında şaşmaz bir av hayvanı, açgözlü ganimet ve zafer arayışı içindeki *muhteşem sarışın* hayvan vardır... Sinsice dolaştığı her yerde iz olarak "barbar" sözcüğünü bırakmış olanlar bu soylu türlerdir; en üst düzey kültürleri bile gerçekte bu farkındalığı ve kibri ele verir.[63]

Özetlersek: egemen sınıf içinde estetik, ahlâksal ve kültürel incelik, "yabancı öğeye" yani, bastırılana ve bastırmak istediklerine yönelik vahşilik, acımasızlık, barbarlık görürüz. Gördüğümüz gibi Nietzsche'nin eskil dönemlerdeki köleliğe ilişkin heyecanı onun

[63]VII. Cilt, s. 321.

felsefi çalışmasının değişmez —aslında sürekli yükselen— bir motifi olarak kalmıştır. "Kâhinimsi" emperyalist dönem öncelemesine romantik bir öğenin bu şekilde girdiği kesindir. Çünkü Nietzsche'nin prototipinde, örneğin köle sahibi ve kültürel olarak incelikli Perikles beceriksiz bir biçimde Hitler ve Göring, McCarthy ve Ridgway gibi insanlara uyum sağlar. Savunubilgisi amaçları bir yana iki çağ arasındaki sosyo-ekonomik farklara ilişkin bilgisizliği bu romantik idealizme yol açmıştır. Nietzsche'nin bu özel alanda romantik akılsızlığa gömülmesi elbette rastlantı değildir; önünde sonunda, felsefesindeki ana sorun budur. Nietzsche'nin kültürel kaygısı yalnızca çöküşteki aydın kesimi için olta olmakla kalmadı yaşamında, duygularında ve düşüncelerinde her zaman merkezde bir yer işgal etti. Kültürel çöküşe meydan okur ve gelecekteki bir canlanmaya öncü olmaya çalışırken —aşırı gerici bir sınıfsal bakış açısından içten de olsa— kendine göre içten olduğu kesindi. Bu ışık altında kültürel olarak çok gelişmiş ve aynı zamanda vazgeçilmez bir barbarlığı temsil eden egemen tabaka romantik düşü özel bir renk alır. Ayrıca bu sahte peygamberliğin öznel içtenliği Nietzsche'nin emperyalist dönemin asalaksal aydın sınıfı için çekiciliğinin önemli bir kaynağıydı. Nietzsche'nin yardımıyla korkaklığını, emperyalizmin en çirkin biçimlerine rıza göstermesini ve emekçi sınıfı devriminden duyduğu ölümcül korkuyu bir "kültür kaygısı" maskesinin ardına gizleyebildi.

Ama bu konuyu bırakabilir ve yine de kendimizi Nietzsche'nin felsefesinin beşiğinde bulabiliriz. Yüzeysel yorumlar onun "Üstinsanını" insanın biyolojik olarak daha gelişmiş biçimi olarak yorumlamıştır; *Zerdüşt*'teki belli ifadelerini destekleme eğiliminde olduğu bir görüş. Ama Nietzsche *Hıristiyanlığa Lanet*'de böyle bir yorumu kesin olarak reddeder: "Şimdi ileri sürdüğüm sorun biyolojik dizilerde insanı geride bırakacak şeyin ne olduğu değil (insan bir *sondur*) ne tip bir insan *yetiştirmeliyiz* ki var olmaya *istekli*, yaşamaya daha layık ve gelecekten daha emin üstün bir

varlık olsun sorunudur. Bu üstün tip aramızda yeterince sık olarak bulunmuştur ama hiçbir zaman istençli bir şey olarak değil talihin iyi bir oyunu, bir istisna olarak."[64] Ama bu durumda "Üstinsan," "dünyanın efendileriyle" ve barbarsı ahlâklarını biraz önce incelemiş olduğumuz "sarışın hayvanla" özdeşleşir. Nietzsche onun yetiştirilmesini egemen sınıfın sosyal istencinin odak noktası kılmaya çalışarak, bu tipin tekrar tekrar var olduğunu belirtir.

Nietzsche bu tasarımla hem Hitler faşizmini hem de "Amerikan çağının" ahlâk ideolojisini olası en somut biçimde önceledi. Benzer biçimde, barbarlık ve hayvansılığın böyle bir "üstinsanın" özü olduğu *Güç İstenci*'nde de açık olarak belirtilmişti: "İnsan bir *vahşi* ve *üst-vahşidir*; üst düzey insan ise canavar ve Üstinsandır: dolayısıyla ikisi birlikte ilerler. İnsan ne zaman kendi büyüklüğüne ve saygınlığına katkıda bulunsa alçaklık ve korkaklığını da artırmış olur. Biri olmadan öbürü istenemez — ya da daha doğrusu birini ne kadar çok isterseniz diğerini o kadar çok elde edersiniz."[65]

Nietzsche'nin burada sağladığı şey sosyal olarak militan kentsoyluluk ve emperyalizmin orta sınıf aydınları için bir ahlâktı. Bu konuda da eşsiz bir tarihsel konuma sahiptir. Nesnel, sosyal açıdan bakıldığında kentsoylu ideolojide daha başından beri bir sınıf mücadelesi ahlâkı elbette vardı. Ama feodal-mutlakıyetçilik karşıtı kampanya sırasında evrensel insan, evrensel olarak insancı bir özellik taşıyordu. Bu eğilim nedeniyle ana yöneliminde ilericiydi. Hiçbir zaman tam olarak bilince ulaşmamış da olsa asıl sınıf koşullarının bir yansıması olduğundan —gerçeklerle ilgili olarak sıklıkla sorunları çarpıtmış olan— bu soyut genellemenin de kendi sosyal gerekçesi vardı. Çünkü bir yandan, o zamanki kentsoyluluk mutlakıyetçiliğin feodal kalıntılarına karşı çıkan tüm sınıfların gerçek öncüsüydü ve bu nedenle kendi çıkarlarını, bütün olarak düşünüldüğünde sosyal evriminkilerle özdeşleştirme hakkına sahip-

[64] VIII. Cilt, s. 218.
[65] XVI. Cilt, s. 377.

ti. Elbette yalnızca belli bir noktaya kadar. Örneğin, Aydınlanma içindeki politika anlaşmazlıkları "üçüncü tabaka" içinde (soylular, ruhbanlar ve halk —*çev.*) bir ayrışmanın Fransız devriminden önce en azından ideolojik düzlemde başlamış bulunduğunu net olarak gösterir; bu sosyal durumun tipik bir özelliği olarak her grup toplumun ortak çıkarlarını temsil ettiği iddiasındaydı (Holbach, Helvétius, Diderot, Rousseau). Öte yandan, ortak kapitalist çıkarların sözcüsü olarak davrananlar dâ öznel olarak içten ve göreli biçimde haklı bir duygulanımla bu topluluğa kendini ifade edebiliyordu. Çünkü tek tek kapitalistlerin ya da kapitalist kesimlerin ayrı ayrı çabalarının tersine onlar da bunu toplumla özdeşleştirmişti (Ricardo'nun yanı sıra ve Mandeville ya da Ferguson gibi ahlâkçılar da bu sözcüler arasında yer alıyordu).

On dokuzuncu yüzyılda bu göreli haklılık ve içinde ifade bulduğu öznel olarak içten duygulanım son buldu. Kapitalist ideologların toplumun ortak çıkarlarından ve evrensel ilerleme ve insancılık ilkelerinden daha sık söz ettikleri doğrudur. Ama bu konuşmalar giderek artan biçimde savunubilgisine dönüşüyor ve gerçeği gizleyici hal alıyor, toplumsal yaşamın gerçek olguları ve bunların içkin çelişmelerini örtbas etmek, doğruymuş gibi göstermek ve yanlış tanıtmak zorunda kalıyordu. Özellikle kentsoylulukla emekçi sınıf arasındaki sınıf çıkarları çatışması bu anlaşmalardan çıkarılıyor ve bu, nesnel gerçeklikte sosyal olayların merkezine doğru ilerleyecek kadar ileri ölçekte gerçekleştiriliyordu.

Nietzsche'nin kısaca özetlemiş olduğumuz etikleri egemen, baskı uygulayan ve sömüren sınıfın ahlâkı, içerik ve yöntemi bu açık biçimde militan konum tarafından belirlenen bir ahlâk olmaları açısından tarihsel önem taşırlar. Bu noktada Nietzsche'nin dolaylı savunubilgilerini etik alana genişletmesi somut bir biçim almıştır ve iki öğenin özel olarak vurgulanması gerekir. İlki, Nietzsche'nin burada bile savunubilgileri aracılığıyla "kötü yanları" adına kapitalizmi savunmuş olmasıdır. Popüler savunubilgici-

ler kapitalist insanın ülküselleştirilmesine odaklanarak kapitalizmin tüm karanlık yönlerini ve çelişkilerini gözden ırak tutmaya çalışırken Nietzsche'nin yazıları kapitalist toplumda sorunsal olana, onda kötü olan her şeye yoğunlaşmıştı. Kuşkusuz o da ülküselleştirmeye çalıştı; ama alaylı eleştirisi ve şiirsel duygulanımıyla onun vurguladığı şey insanoğlunun iyiliği (yani kapitalizm) için arzulanabilir bir tipin nitelikleri olarak görülen, kapitalistin benci, barbar ve hayvansı özellikleriydi. Dolayısıyla Nietzsche de insanoğlunun çıkarlarından söz ediyor ve onları kapitalizmle özdeşleştiriyordu.

Ancak ve vurgulanması gereken ikinci nokta olarak yeni-Kantçıların ya da Olgucuların tersine Nietzsche'nin herkes için geçerli bir ahlâk kurmaya kesinlikle niyeti yoktu. Tam aksine, onun etikleri açık ve bilinçli biçimde egemen sınıfın özel yasasıydı: bunun yanında ve altında Nietzsche'nin ateşli bir biçimde reddettiği ve karşı çıktığı niteliksel olarak farklı bir ahlâk vardı — baskılananınki. Tarihsel koşullara bağlı olarak değişmesine rağmen özünde iki kalıcı ahlâk tipini simgeleyen iki ahlâk yasası arasındaki çatışma tüm can alıcı tarihsel sorunlara Nietzsche'nin düşünce biçimine göre yön verdi. Böylece, herkes için sonsuza dek geçerli bir yasa silahıyla tüm düşünceyi toptan uzaklaştırmaya ya da en azından ahlâki tonunu azaltmaya çalışan doğrudan savunubilgilerinin yine tam tersine olmak üzere Nietzsche'nin etikleri sınıf mücadelesi olgusunu belli ölçüde kabul etti. Nietzsche böyle bir yumuşatmayı da hoş görmezdi; bir kez daha kendi çağına yönelik olarak, demokrasinin efendilerle ayaktakımı arasındaki savaşı körelttiği ve efendi-ırkı ahlâkının köle ahlâkına çok fazla teslim olduğu eleştirisini ileri sürdü. Dolayısıyla Nietzsche sosyalizme karşı kampanyasında tüm ahlâkın doğası ve değişiminin temelini oluşturan şey olarak sınıf mücadelesi olgusunu bir noktaya kadar kabul etti.

Onun sınıflar ve sınıf mücadelesi hakkındaki görüşleri kısmen de olsa aydınlattığını ileri sürmekten uzağız. Hiç kuşkusuz sınıf

mücadelesi Nietzsche'ye daha üst ve daha aşağı ırklar arasında bir çatışma olarak görünmüştür. Bu formülasyonun kentsoylu ideolojinin faşizm tarafından ele geçirilişine işaret ettiği kesindir. Nietzsche'yi Hitler'le bir bağdan kurtarmaya çalışanlar şimdi onun ırk kavramının Gobineau-Chamberlain-Rosenberg görüşünden tamamen farklı olduğu iddiasına yapıştılar. Aslında aralarında önemli bir fark olduğu tartışılmazdır. Nietzsche'nin de kendi sosyal kategorilerine "biyolojik" bir temel vermiş olmasına, etiklerinin insanlar arasında sözde ırksal ve kalıcı bir eşitsizliği önerme olarak almış ve kanıtlamaya çalışmış olmalarına ve dolayısıyla ahlaki ve sosyal sonuçları açısından Nietzsche ve Gobineau'nün ırk kuramlarının temelde uzlaşmalarına rağmen bu fark geçerlidir. Aradaki fark "Ari" ırkın üstünlüğünün Nietzsche'de ağırlık taşımamasıdır. Efendi ırkları ve köle ırkları yalnızca çok genel ve mitleştirilmiş anlamda anlayarak yalnızca etik-sosyal düşünceleri dikkate aldı. Bu nedenle Rosenberg'den çok Spengler'in önceliydi.[66] Ancak, günümüzde bu farkın vurgulanması yalnızca Nietzsche'yi "nazilikten arındırma" anlamına gelir. Belirtmiş olduğumuz üzere, Rosenberg'in Chamberlain'inkinden yaptığı gibi Nietzsche de bir ırk kuramından aynı barbarca emperyalist sonuçları çıkardığından aradaki fark yalnızca —Lenin'in deyişiyle— sarı bir şeytanla mavi şeytan arasındaki farktır. Emperyalist çağda sosyal bilimlerin bulanık ve karmaşık kılınmasının çoklukla ırk kuramı (sınıfın yerine ırk) çizgilerinde geliştiğini de anımsamamız gerekir. Nietzsche bu alanda da Gobineau ya da H. S. Chamberlain gibi aynı karanlıkçı usdışıcılığa yol açtı.

Bireyin sorunlarını sosyal sorunlardan ayrılmaz olarak ele alması açısından Nietzsche'nin etikleri ikinci kuşak idealist ve Olgucu yandaşlarınınkinden farklıdır. Örneğin yeni-Kantçı düşüncede belirleyici rol oynayan yasallık ve ahlak gibi sorunlar onun çalışmasında hiç görülmez. Üstlendiği şey somut sosyal koşullardan tek tek ahlâklar çıkarmak değil son derece kişisel ruh-

[66] Aynı yayın, s. 305.

bilimsel ve ahlâki sorunların bir toplumla ve mitsel alanlara aktarılmış bir tarihle sezgisel, usdışıcı bir biçimde birleştirilmesiydi. Ama Nietzsche'nin emperyalist dönemdeki kalıcı etkisinin en önemli nedenlerinden biri tam olarak —biçim açısından kasıtlı biçimde esprili, içerik açısından da en gerici tekelci kapitalizmin kalıcı çıkarlarına hizmet eden— bu felsefi yaklaşımdır. Yeni-Kantçılar da (ve aynı zamanda yeni-Hegelciler) kendi önermelerini sıklıkla "güvenlik" çağından türetmiş ve çok açık olarak, büyük krizler ve devrim yeni çağında kentsoyluluk için kendilerine yararlı olacağı düşüncesiyle kapitalizmi sağlamlaştırmayı amaçlamışlardır. Diğer yandan, Nietzsche'yle pek çok benzerlikleri bulunan ve sıklıkla belli ölçüde ondan etkilenmiş olan çökmüş-entelektüel hareketleri (Gide'in *acte gratuit*'i, (nedensiz edim —*çev.*) varoluşçuluk v.b.) son derece özel ve dar anlamda bireyci, asalaksal aydın kesiminin ideolojik gereksinimlerinden yola çıkmıştır. Bir yandan çok daha üst ölçekte bir iç bölünmeyle de olsa Nietzsche'ninkine benzer bir nihilizm sergilerken diğer yandan önermeleri ve sonuçları açısından çok daha sınırlı ve özeldiler. Gerici avant-garde bir felsefeden çok bir "üçüncü yol" felsefesine uygundular. Nietzsche'nin emperyalist çağdaki etkisinin sürekliliğini belirleyen ve dikkat çekmesine neden olan şey çökmüş bireyciliğin gerici tonda bir emperyalist halk tabakasıyla —gerilimler ve paradokslarla dolu— bu birleşmesiydi.

Benzer nedenlerle Nietzsche'nin etkisi daha doğrudan yöntemlere başvurmuş olan eşit ölçüde kararlı diğer gericilerin etkisini geride bırakmıştır (örn. Pan-Almanlar, Treitschke'nin gericileri). İkinci grup, kendi başlangıç noktalarını "normal" küçük-kentsoylu tipinde bulurken Nietzsche kendininkini çökmüş entelektüel tipinden aldı. Emperyalist ekonomi ve politikalar rağbet kazandıkça giderek daha belirginleşen kentsoylu ve küçük-kentsoylu ahlâki bölünmesi Nietzsche etiklerinin "kâhinsi" öngörüsünü doğruladı. Nietzsche'nin kalıcı etkisinin çökmekte olan kanadın gereksinimlerini karşılamada uzun bir yol almış olmasıyla ilişkisi de az değildi. Onun ilgi alanına giren şeylerle ilgili sorular ileri sürdü ve

onun ruhuna uygun biçimde yanıtladı. Daha da önemlisi çöküşü yenmenin tek yolunun bu olduğunu belirterek bu kanadın çöküş içgüdülerini övdü ve destekledi. Dolayısıyla, bu açıdan Nietzsche'nin "diyalektikleri" çöküş hareketinin eşzamanlı bir kabul ve reddini içerir; böylece militan gericilerin parsayı toplamalarına olanak sağlayabilmişti. Nietzsche kendi adına bu diyalektikleri kutsadı; *Ecce Homo*'da söyledikleri şunlardı: "Bir *décadent* (çökmüş —*çev.*) olduğum kabul edildiğine göre aynı zamanda karşısavım."[67]

Bu karşısav (antitez) yukarıda resmetmiş olduğumuz barbarlık etiklerinde temsil edilir. Nietzsche "bencilikten bıktık" görüşünü onun en önemli işareti olarak tammladığında tüm çöküş sorununu tam anlamıyla baş aşağı etti.[68] Çünkü bireyci-benci eğilimlerin sosyal olanlar karşısındaki ağırlığı hareketin en önemli özelliklerinden biriydi. Ama Nietzsche için çökenleri "rahatlatmak" yani, onlarda mutlak öz-güven yaratmak ve ruhbilimsel-ahlâksal yapılarını temelden değiştirmeksizin onlara rahat bir vicdan sağlamak olasıydı. Bunu da onların aşırı benci olmadıklarını ve aslında benciliklerinin eksik olduğunu, —vicdan rahatlığıyla— daha da benci hale gelmeleri gerektiğini söyleyerek başardı.

Başlangıçta sözünü ettiğimiz "toplumsal görevi" yani, hoşnutsuz entelektüelleri sosyalizmden uzaklaştırıp, gerici uçlara yönlendirme görevini de şimdi net olarak ayırt edebiliriz. Sosyalizm hem içsel hem de dışsal anlamda bir konum değişikliği gerektirirken (kişinin kendi sınıfından uzaklaşması ve kişisel tutumların bir reformu) Nietzsche'nin ileri sürdüğü modelde çöküşü yenmek için hiçbir köktenci reforma gerek yoktu. İnsan (daha az kısıtlama ve daha rahat bir vicdanla) eskisi gibi devam edebilir ve kendini sosyalistlerden çok daha fazla devrimci hissedebilirdi. Bir diğer nokta da kendi etiklerinde Nietzsche'nin yanılarının sosyo-tarihsel doğasıdır. Çöküşün belli başlı dışavurumlarını oldukça doğru biçimde algıladı: "Nihilizm ne anlama gelir? — *En yüksek*

[67] XV. Cilt, s. 11.
[68] Aynı yayın, s. 147.

değerlerin aşındırıldığı. Bir amaç yoktur; 'Neden?' sorusunun yanıtı yoktur."[69] İşte tam da bu noktada "Üstinsan," "dünyanın efendileri" ve eşlikçileri emperyalist dönemin çökmüş entelektüeline gereksinim duyduğu ve şimdiye dek eksik olan bakış açısını verdi. Bu avuç dolusu örnek Nietzsche'nin, kalıcı etkisinin en önemli kaynaklarından biri olan, aydın kesimiyle ilişkisinin ardında yatan yöntembilimi aydınlatmak için yeterli olabilir. Sayısız örnekler verebilirdik ama bunlar temel anlamda yeni bir şey eklemezdi. Çöküş, en aşırı gerici emperyalist güçlere (Hitler'inkilere) etkin biçimde hizmet ederek kendisini "aştı" ve daha önce kısmen ya da tamamen bastırılmış olan en kötü içgüdülerini serbest bırakmanın ötesinde bir iç değişiklik yaşamadan "sağlıklı" hale geldi.

4

FELSEFE'NİN "NİHAİ SORUNLARI" olarak adlandırılan dinsel inanç ya da inançsızlığa yönelik tutumunu ancak Nietzsche'nin etiklerinden yola çıkmamız halinde anlayabiliriz. Yaygın olarak bilindiği gibi Nietzsche ateizme ateşli bir sadakat bildirmiş ve aynı ateşlilikle tüm dinleri ama özellikle de Hıristiyanlığı suçlamıştı. Nietzsche'nin, geniş kesimleri giderek artan biçimde eski dinlerden uzaklaşmakta olan aydın kesimi üzerindeki etkisi açısından bu çok önemliydi. Bununla birlikte, Schopenhauer'da göstermiş olduğumuz gibi sonuç olarak ortaya çıkan hareket iki farklı doğrultuya ayrıldı. Bir yanda gerçekten materyalist özellik taşıyan ve esas olarak doğal bilimlerin gelişimine dayalı bir ateizm vardı. Darwin kuramının geçici bir güç katmış olmasına rağmen (E. Haeckel) bu ateizm, sosyal (ve dolayısıyla ahlâksal, politik vb.) görüngüler için materyalist bir açıklama sağlama konusundaki yetersizliği açısından her zaman önemli zayıflık sergilemişti. Dar bir kentsoyluluk ufkuyla sınırlı olduğundan bu sorunlarla ilgili

[69] Aynı yayın, s. 145.

olarak kötümserlik ve savunubilgileri arasında karasız kaldı. Diyalektik ve tarihsel materyalizmin kentsoylu sınıflar üzerinde yaygın etkisi diye bir sorun söz konusu değildir; emperyalist dönemdeki felsefi revizyonculuk yüzünden, işçi partilerinin içinde bile önemi —Rusya hariç— sürekli olarak hafife alındı. Öte yandan, "dini ateizm" durmaksızın güç kazanmaktaydı. Pozitif dinlerden kopmuş olan sınıfların dinsel gereksinimlerini doyurma işlevine sahipti ve bu işlevi o dönemlerde çok güçlü hale gelmiş olan din karşıtı polemikler biçiminde gerçekleştirdi. Yandaşlarındaki "bağımsız," "konformizm karşıtı" ve hatta "devrimci" tutum dış görünüşünün nedeni budur. Ama aynı zamanda, kapitalist toplumun yaşaması için önemli olan belirsiz dindarlığı da koruması gerekiyordu. Bu nedenle "dini ateizm" dolaylı savunubilgilerinin bir diğer göstergesidir.

Bu gelişimde özel bir yer işgal eden Nietzsche, dini ateizmi Schopenhauerci evrenin çok ötesine taşıdı. Olumsuz anlamda bunu, Nietzsche'nin kendi ateizm savını Schopenhauer'ın Budizminden çok daha büyük ölçekte bir mite dönüştürmüş olmasında görürüz. Çok kararlı bir biçimde kendisini doğal bilimlerle bir ilişkiden uzak tuttu ve görüşleri giderek artan ve kasıtlı bir biçimde (bilime dayalı eşittir materyalizme dayalı) "kaba" ateizme karşıt olarak gelişti. *Şen Bilim*'de yer alan ünlü parçada Tanrının öldüğünü ve aslında onu öldürenin insan olduğunu belirtir.[70] Bunun anlamı aslında bir zamanlar bir Tanrı olduğu ama günümüzde artık var olmadığıdır. Dolayısıyla Nietzsche açık bir biçimde ateizmin, bilimsel olarak edinilmiş dünya görüşümüzle Tanrı düşüncesi arasındaki bir uyuşmazlıktan kaynaklanmadığını savunuyordu (bu durumda yeni bilginin geriye dönük bir geçerliliği olacaktı). Tam aksine, şimdiye dek kendisine uygun olan ve gerçek desteği bulduğu Tanrının varlığını dışlayan şeyin günümüzde artık insanın ahlâki tutumu olduğunu ileri sürdü — kuşkusuz Niet-

[70] V. Cilt, s. 163.

zsche'nin söz ettiği şey köle ahlâkının (Hıristiyanlığın) uzun süreli egemenliğiydi. Bu nedenle, Nietzsche'nin ateizmi kendisini yalnızca etiklere dayandırma doğrultusunda belirgin bir eğilim taşıyordu. Belirtmiş olduğumuz gibi bu etikler onun için hem tarih felsefesi hem de sosyal felsefe anlamına geliyordu. Yeri geldiğinde bu düşünceyi çok açık olarak dile getirdi: "Tanrının *yalanlanması*: gerçeği söylemek gerekirse yalnızca *ahlâki* Tanrıyı yalanlıyoruz."[71]

Bu kavramda Feuerbach'ın izleri olduğu kuşku götürmez. Ancak, zıtlıklar benzerliklerden çok daha önemli görünür. Çünkü, materyalist Feuerbach'da Tanrı düşüncesi (ve ona göre Tanrı hiçbir zaman insan kavramından daha fazlası değildi) rastgele bir biçimde insanın gerçek varlığından çıkarılmıştı. Öte yandan, Nietzsche yalnızca insanoğlunun belli ahlâki davranış biçimleriyle ve insanoğlunun tanrıları arasında kaçınılmaz, karşılıklı bir ilişki olduğunu ileri sürdü. Bu tanrılar insanın düşlemlemesinden bağımsız olarak mı var oldular yoksa yalnızca bu düşlemlemenin yansıtılmış parçaları mıydılar sorusu —Nietzsche'nin yöntemin özü olan mitler yaratmaya sadık kalınarak— kasten belirsiz bırakılmıştır. İkisinin arasındaki bağlantıların yalnızca —Nietzsche söz konusu olduğunda açıklanmadan kalan— somut bir birliktevaroluşla sınırlı olmadığı doğrudur. Nietzsche Feuerbach'dan felsefesinin en zayıf, en ideolojik yanını almıştır: insanın dinsel düşüncelerindeki değişimin tarihin en önemli ve belirleyici kesimini oluşturduğunu varsayan yanını. Ama burada bile önemli bir fark vardır çünkü Feuerbach'da yaşamdan kaynaklanmış insan-Tanrı ilişkisi bir düşünce ve tasarlama ürünü olma niteliğini taşırken Nietzsche söz konusu olduğunda ilişkinin temel belirleyici etmeni insanın sosyal eylemlerinde, ahlâkta yatıyordu.

Nietzsche'nin etiklerine ilişkin ayrıntılı incelememizin göstermiş olduğu gibi —Zerdüşt insanı Tanrıdan yoksun bıraktı diyerek— ateizmi, yeni "Her şeye izin var" etikleriyle birleştirmişti.

[71] Cilt XIII, s. 75.

Tanrıyı öldürmek, insanı binlerce yıl süresince edinilmiş sınırlamalardan kurtarmanın ve onları —sürünün karşıtı olarak gelecekteki zorba egemen sınıfın olacağı gibi— ahlâktanımazcılara dönüştürmenin yalnızca bir aracıydı. Nietzsche "Doğaya geri" temasına dokunduğunda hemen Rousseau'yla zıtlığını vurguladı. Nietzsche'ye göre bundan anlamlı bir şey çıkabilmesinin tek bir yolu vardı: "doğa, yani doğa kadar ahlâktanımaz olmayı göze almak."[72] Ayrıca bu türden parçalarla Hobbes'un doğal durumu arasında bir benzerlik kurmak da eşit ölçüde yanlış olurdu çünkü Hobbes insanın gelişiminin başlangıç noktasıyla, "Nereden?"le ilgiliyken Nietzsche'nin ilgisi gerçekleştirilecek olan hedefe, "Nereye?"ye yönelikti. Dolayısıyla, farklı yorumcuların ateizmi nedeniyle Nietzsche'yi birleştirmeye çalıştıkları Aydınlanmayla zıtlık burada da açık olarak gözlemlenebilir. Aydınlanmada, Tanrı inancının insanoğlu için ahlâki bir zorunluluk anlamına gelmeyebileceğinin, ahlâk yasalarının ateist bir toplumda da tıpkı dinsel korumanın egemen olduğu bir toplumda olduğu gibi işleyeceğinin kanıtlanması düşüncesi vardı (Bayle). Bunun tam tersine Nietzsche, Tanrı düşüncesinden vazgeçmenin (ya da Tanrının ölümünün) yukarıda belirtmiş olduğumuz anlamda bir ahlâk rönesansı gerektireceğini göstermek istiyordu. Dolayısıyla, Nietzsche'nin hakkındaki görüşlerini zaten bildiğimiz "eski" ve "yeni" Aydınlanmadaki etiğe dayalı diğer çelişkilerin dışında dinin sosyo-etik rolüne ilişkin bir başka zıtlık görürüz. "Eski" aydınlanma din kavramını, gerçeklikte toplum ve aklın birleşimiyle belirlenmiş olan insanın ahlâkı, eylemleri, görüşleriyle vb. ilgisiz olarak görüyordu. Öte yandan Nietzsche —burada Feuerbach'ın tarihsel-felsefi idealizm alanındaki zayıflığının çok ötesine geçerek— ateizme geçişi ahlâk için bir dönüm noktası kabul ediyordu. (Bu noktada Nietzsche'nin dünya görüşünün Dostoyevski'deki belli eğilimlere çok yakın olduğunu kısaca belirtelim. Dostoyevski'nin büyük romanlarını[73] değil de yalnızca *Yeraltından Notlar*, *Ölü Evinden*

[72] XV. Cilt, s. 228.

[73] L. Zahn, *Friedrich Nietzsche*, Düsseldorf 1950 s. 282.

Anılar ve *Ezilenler*'i okumuş olduğundan dinsel ateizm ve ahlâk ilişkisindeki benzerlikler daha da çarpıcı görünür.)

En önemli felsefi konularda sürekli ve etkin bir biçimde idealizme karşı durduğundan Nietzsche'nin ateizminin aşırı öznel ve idealist yapısının hemen vurgulanması gerekir. Daha ileride, onun epistemolojisinin Mach ve Avenarius'la benzerliğini tartışırken Nietzsche'nin materyalizm karşıtı kampanyasını maskelemek için tıpkı onlar gibi idealizme tutkuyla ama yalancılıkla saldırdığını göreceğiz. Daima felsefesinin yeni bir şeyi, materyalizmin yanı sıra idealizme de karşıt olan bir "üçüncü çözümü" temsil ettiği izlenimi vermeye çalıştı. Bu koşullar altında, Tanrı sorunuyla ilgili olarak Nietzsche'yle Mach arasında da var olan çarpıcı benzerlikleri göstermeyi gerekli buluyoruz. Tıpkı, örneğin Rus Machçıların (Lunaçarski, vb.) dinsel ateizmin "yeni bir tanrı" arayışı, bir tanrı yaratma şeklindeki bir yorumuna geçerlilik verdiği ve böylece Nietzscheci Tanrının ölümü kavramından tanrının yeni bir biçim içinde olası bir yeniden dirilmesi sonucunu çıkardığı gibi Nietzsche de aynı şeyi yaptı. Burada da konumu çelişkili ve yanardöner haldedir. Bir yandan Zerdüşt notlarında şunları okuruz: "Buna Tanrının kendini yok etmesi adını veriyorsunuz: ama yalnızca onun kırkılmasıdır — ahlâki derisini soymaktır! Ve kısa süre sonra iyinin ve kötünün ardında onu tekrar göreceksiniz."[74] Daha sonra, *Güç İstenci*'nde: "Tekrar şunu söyleyebiliriz: Daha kaç yeni tanrı olasıdır!" Kuşkusuz Nietzsche burada Zerdüşt şapkasının altında kendi kuşkularını dile getirmektedir ve Zerdüşt yalnızca "ne eski ne de yeni tanrılara inanmayan eskil bir ateisttir." Ama düşünce dizisini şu sözcüklerle bitirdi: "'Büyük insanların' yaratıcı akılları tipine karşılık gelen bir Tanrı tipi."[75] Bu yorumlar Nietzsche'nin ateizminin tüm doğasını ve tarihsel konumunun net bir göstergesini vermek için yeterlidir. Ama öte yandan son yazılarında Hıris-

[74] XII. Cilt, s. 329.
[75] XVI. Cilt, s. 381.

tiyanlık ve Çarmıha Gerilen için tasarladığı rakip tüm tanrılardan kurtulmuş bir dünya, ateizm değildi ya da en azından *yalnızca* o değil, aynı zamanda —ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi— yeni tanrı Dionysos'du.

Bu türden bir "köktenci" ateizm tüm dinleri birbirinden ayıran çizgileri belirsizleştirir ve —birazdan belirteceğimiz belli sınırlar içinde— çok farklı dini eğilimlere açık kapı bırakır. Nietzsche'nin etkisinin eşsizliği burada da öne çıkar: yarattığı şey, emperyalist dönemin tüm gerici eğilimleri için bir örtü ideolojisiydi. Sosyal ve dolayısıyla etik açıdan *mitosu* hiç de kaçamaklı değildi. Ancak, diğer tüm açılar söz konusu olduğunda her yoruma açık olan bir zihinsel dumanla kuşatılmıştı; bu entelektüel tanım eksikliği Nietzsche'nin simgelerinin telkin gücüne gölge düşürmedi. Baeumler'in[76] yaptığı gibi Nietzsche'de "yabancı" (Hıristiyan) mitine karşı (faşist) "insanın kendi türü" miti için bir destek bulmanın da ve onun "kökten" ateizmini Hıristiyanlıkla dostça bir ilişkiye sokmanın da eşit ölçüde mümkün olmasının nedeni budur. Nietzsche'nin kız kardeşinin beceriksiz Pan-Alman yöntemlerle başından beri yapmaya çalıştığı şey budur; daha ileride ortaya çıkan akıllar aynı eğilim için üslup olarak daha incelikli bir ifade buldular. Örneğin, Jaspers Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilişkisi hakkında şunları yazar: "Nietzsche'yi ateizmle suçlamak ve onun 'Hıristiyanlığa Lanet'ine dikkat çekmek mümkün olmasına rağmen Nietzsche'nin ateizmi Tanrının açık, yavan bir inkarı değildir; Tanrıdan ve onu aramaktan bu kadar uzak bir adamın Tanrının var olmamasına kayıtsızlığı da değildir. Nietzsche'nin kendi çağına 'Tanrının öldüğünü' bildirme biçimi onun duygusunu yansıtır... Tanrıya inancı kökten bir Hayır noktasında bile hâlâ Hıristiyanlığa yakındır: 'Önünde sonunda bu, idealizmin bildiğim en iyi yanıdır: çocukluktan beri kuytuda köşede hep onun izini sürdüm ve aslında ona haksız bir darbe indirmediğime inanıyorum'" (Peter Gast'a, 21

[76]Baeumler: Anılan eser, s. 99.

Temmuz 1881).[77] Ayrıca, Kaufmann gibi çağdaş bir Amerikalı için Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla uyumu ondan uzaklaşmalarına ağır basar.

Nietzsche'nin Hıristiyan karşıtı polemiklerinin sosyo-etik içeriğini daha yakından incelersek bu görünürde çok belirgin çelişkilerin hepsi çözülür. Burada da ton ve üslubu kriter kabul etmekten kaçınmalıyız yoksa Baeumler'le birlikte kolayca şunları söyleyebiliriz: "Kendi konumunun on sekizinci yüzyıl Kilisesinin en gözü kara usçu karşıtlarınınkinden çok daha cesur, çok daha tehlikeli olduğunu kesin bir netlikle hissetti."[78] Bu paradoksun açıklanması güç değildir. Ateist olmayan Voltaire olgusunda bile Aydınlanmanın kiliseye saldırısı esas olarak feodal mutlakıyetçilik taşıyıcı kolonuna yönelikti. İçeriğinin insan yaşamı ve düşüncesinin her alanını kucaklamasının nedeni de budur; felsefe ve epistemolojinin en genel sorunlarından etik ve estetik alanlara yayıldı. Öte yandan, Nietzsche'nin polemikleri yalnızca demokrasi ve sosyalizmin varsayılan ideolojik öncellerine, köle ahlâkı sözcülerine sataşıyordu. Hıristiyanlığa karşı tüm savaşım böylelikle çok dar ve katı biçimde gerici özellik kazandı ama bunun yanı sıra sosyal gerçekliğini de yitirdi. Aydınlanına, mutlak monarşinin ideolojik dayanağına meydan okuyordu ama Nietzsclıe sosyalizm ve demokrasiye karşı esas mücadelesinde en iyi müttefikleri olan ideoloji ve kurumları azarlamıyor muydu? Hıristiyan öğretisinde ve Hıristiyan dininin gelişiminde —Nietzsche'nin nefret ettiği— tüm insanların eşit olduğu düşüncesinin güçlü biçimde ifade bulduğu öğeler ve zaman zaman da eğilimler elbette vardır. Ama kiliselerin ve aynı zamanda egemen olan dinsel ruh halinin gelişimi, onu o sırada geçerli olan sömürü ve baskı sistemine uygun olduğu ve bunun sonucu olan eşitsizliği desteklediği şeklinde yorumlayarak, sosyal alandaki bu düşünceyi tamamen zararsız

[77]Karl Jaspers: *Nietzsche*, Berlin 1947 s. 431.

[78]Baeumler: Anılan eser, s. 103.

duruma getirme eğilimi taşır. Elisabeth Förster-Nietzsche'nin Nietzsche'yle Hıristiyanlık ya da Hıristiyan Kilisesi arasında bağlantılar bulmada Jaspers ya da Kaufmann kadar azimli olmasının sosyal temeli budur. Bu konuda sosyal açıdan tamamen haklıdırlar çünkü Papa, Kardinal Spellman ve diğerlerinin politik eylemi özetlemiş olduğumuz Nietzscheci etiklerle tam bir uyum içinde olmuştur. Bu eyleme eşlik eden kuramsal-etik açıklamaların Nietzsche'nin dürüst kinik tonunu pek de taşımaması temel ittifakla kıyaslandığında ikincil önem taşır. Diğer yandan, Hitlerci propaganda Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisinin tam da bu yanını kendi çıkarlarına uygun biçimde kullanabilirdi.

Şimdi Nietzsche'nin eserlerinden bazı önemli parçaları kısaca aktarmaya yönelebiliriz. Bu alıntılar, vurgulamış olduğumuz temanın eşit değerdeki diğerleri arasından rasgele seçilmiş biri değil Nietzsche'nin Hıristiyan karşıtlığının tam da özü olduğunu açık olarak gösterir. *Ecce Homo*'dan bazı kapanış cümlelerini alıntılayarak başlayacağız. Sonradan gelenlerin, kariyerinin sonlarında Nietzsche için belirleyici özellik taşıyan karşısav olması anlamlıdır: "*Çarmıha Gerilene Karşı Dionysos.*" Alıntılamak üzere olduğumuz parçanın Voltaire'in "*Écrasez l'infâme!*" (vurun alçağa) ifadesiyle bitmesi de eşit ölçüde karakteristiktir. Voltaire'in Hıristiyanlıkta kaldırmaya çalıştığı şeyle Nietzsche'nin kaldırılması gerektiğini düşündüğü şey arasındaki aşırı zıtlığı en göze çarpıcı biçimde bu parça gösterir. Nietzsche şöyle yazmıştı:

> Hıristiyan ahlâklarının *keşfi* benzeri olmayan bir olay, gerçek bir felakettir... Yaşama rakip bir kavram olarak icat edilmiş olan Tanrı kavramı — yaşam için zararlı, zehirli ve hilekar olan her şeyin korkunç bir birleşimini, yaşama karşı öldürücü komploların bütününü oluşturur! Öte ve gerçek dünya kavramı —dünya gerçekliğimiz için hiçbir amaç, neden ya da görev bırakmayarak— var olan *tek* dünyayı değersizleştirmek için uydurulmuştur! Ruh ve ölümsüz ruh kavramı bedeni küçümsemek ve onu hasta —"kutsal"— kılmak için icat edilmiştir... İçgüdüleri şaşırtınak ve insanın onlara güvensizliğini ikinci doğası haline getirmek için kendisine ilişik olan işkence aracıyla birlikte günah

kavramı, özgür istenç kavramı yaratılmıştır! *Çöküşün* gerçek işareti, zararlı olan tarafından kandırılına süreci, insanın artık kendi amacını *görememesi*, özyıkım; tüm bunlar özgecilik, kendini yadsıma kavramında insanın değerinin bir işareti, bir görev, insandaki "kutsal" ve "ilahi" bir şey haline getirilmektedir! Son olarak —hepsinden daha korkuncu— güçsüz, hasta, bozuk, çektiği acının nedeni olan, *yok etmeye niyetli* her şeyi destekleyen *iyi* insan kavramında *seçilim* yasasının aklını karıştırdığı, doğuştan kibri inkar eden ve üst tabaka insan, olumlu konuşan, kendinden emin, geleceğin bekçisi bu insan *kötü* olarak adlandırılmaktadır... Ve tüm bunlar *ahlâk adına* kabul edilmektedir! —*"Écrasez l'infâme!"*[79]

Bu nefret dolu lirik coşku gerekli olan olgusal, sosyo-etik ve tarihsel tamamlamayı Nietzsche'nin yine son dönem çalışması olan *Hıristiyanlığa Lanet*'de bulur. Nietzsche'nin en başından en sonuna dek insan eşitliği düşüncesini entelektüel olarak olumsuz kılmaya ve onu silmeye çalıştığını göstermek için doğrudan alıntılara gerek yoktur: tüm kariyeri boyunca onun temel hedefi buydu. Nietzsche'nin hiçbir zaman eşitliği genel etik kaygılar nedeniyle reddetmediğini bir kez daha belirtelim; tutumu, Hıristiyanlık egemenliğinin zorunlu meyveleri olarak gördüğü demokrasi, devrim ve sosyalizmle ilgili duruşunun doğrudan bir sonucuydu. Şunları yazdı: "Hıristiyanlıktan politikaya uzanan o uzun yolu emekleyerek geçen yazgıyı küçümsemeyelim! Bugün artık hiç kimsenin özel haklar ya da yönetim hakları ya da kendine ve kendi gibi olanlara yönelik saygı duygusu için cesareti yoktur — *bir uzaklık duygulanımı*... Politikalarımız bu cesaret yoksunluğundan *rahatsızdır*! Ruhların eşitliği yalanı çok sinsi biçimlerde aristokrat görüşün altını oymuştur; 'çoğunluğun yetkisi' inancı devrimler yapar ve *yapacakken* her devrimi bir suça ve kan dökmeye dönüştüren şey

[79] XV. Cilt, s. 125. Kaufmann gibi yorumcular (örn. Anılan eser, s. 329) Nietzsche'nin Hıristiyan karşıtlığını Heine'ninkiyle birleştirdiklerinden Heine'nin Hıristiyanlık karşıtı polemiklerinin Nietzsche'ninkiyle taban tabana zıt olduğunu kısaca belirtmek isteriz. Kaufmann'ın dikkat çektiği benzerlik tamamen dış görünüş, stil açısından bir benzerliktir. Heine'nin dünya görüşü için *Deutsche Realisten des 19. Jahrbunderts*'deki makaleme bakınız, Berlin 1951, s. 39.

Hıristiyanlık —bir hata olmasın— ve *Hıristiyan* yargılardır! Hıristiyanlık tüm yaltaklanan yaratıkların saygınlığı olan her şeye isyanıdır: 'aşağı olanın' incilinin aşağılığa *katkısı*..."[80] Ayrıca, bu açıklamaya bir tür tarihsel-tipolojik ek olarak bir süre sonra şunları yazdı: "Algısının patolojik sınırlılığı inanan bir insanı güçlü aklın, *özgür* kalmış aklın tersi tip olan bir fanatiğe döndürür — Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon. Ama bu hasta akılların, bu entelektüel saralıların bıraktığı görkemli tavır izlenimi geniş kitleler üzerine etkili olur— fanatikler resim konusu olmaya elverişlidir ve insanoğlu *tartışmaları* dinlemektense mimikleri görmeyi yeğler..."[81] Temel düşünce açıktır: Hıristiyanlıktan Fransız devrimi, ondan demokrasi ve ondan da sosyalizm ortaya çıktı. Dolayısıyla Nietzsche konumunu ateist olarak belirlediğinde hakikat, onun sosyalizmi ortadan kaldırmak için ortaya çıktığıdır.

5

NİETZSCHE'NİN HIRİSTİYANLIK karşıtı polemiklerinde ve aslında tüm sosyal ve etik yazılarında naif okur tüm bu görüngülerin gerçek, maddi varoluşta ifade buldukları biçimleriyle biyolojik gereksinimler ve yasalar açısından incelendiği izlenimi edinecektir. Ama bu bir yanılsamadır ve Nietzsche'nin de bu yanılsama içinde uğraşmış olması çok olasıdır. Nietzsche'nin çok geniş bilgi sahibi olduğu ve çok canlı biçimde kavradığı klasik dilbilimin özel dalları bir yana bu bilgi her zaman yüzeyseldi ve ikinci ya da üçüncü elden edinilmişti. Jaspers, Nietzsche'nin tüm yaşamı boyunca ateşli biçimde tartıştığı felsefi klasikler için bile aynı şeyi kabul eder.[82] Ama yalnızca yüzeysellikten çok daha fazlası söz konusudur. Nietzsche'ye göre biyoloji, yöntembilimin-

[80] VIII. Cilt, s. 273.
[81] Aynı yayın, s. 295.
[82] Jaspers: Anılan eser, s. 36.

deki temel bir öğeyi sözde bilimsel çizgilerde tartışma ve somutlaştırmanın araçlarından biriydi. Kuşkusuz, bu yöntem ondan çok daha önce ortaya çıkmıştı. Gerici biyologların tüm sosyal kuramlarında (ikisinin birlikte ortaya çıkmayı düzenli bir alışkanlık haline getirmiş olmaları rastlantı olmayabilir) "biyolojik yasa" —*Restorasyon* felsefesinde "organik," Sosyal Darwincilikte "ayakta kalma savaşı"— toplum, ahlâk ve benzeri alanlarda çok çeşitli geriye dönük sonuçların çıkarıldığı temel olarak görünür. Gerçekte durum bunun tersidir. Her devrimi —mantıksal ve ontolojik olarak— *a priori* dışlayan bir toplum kavramı yaratmak için "restorasyon" gereksiniminden, benzeşimin bilimsel anlamda olası ve tartışılabilir olup olmadığını düşünmeksizin bu felsefenin temel olarak aldığı o "organik" kavramı doğdu. Eğer, Adam Müller'den Othmar Spann'a dek olduğu gibi dış görünüşte makul, karşıt gerici sonuçlar çıkarılabilseydi benzeşim uygun olurdu. Bilimsel olarak konuşmak gerekirse bu yöntembilim ünlü Menenius Agrippa masalından beri liiç ilerlememiştir.

Nietzsche döneminde Sosyal Darwincilik sosyal süreçlerin gerici temsilini destekleyen bu türden bir ideoloji olarak ortaya çıktı. Söz konusu düşünürlerin —örn. Almanya'da F.A. Lange— öznel bir biçimde kendilerini ilerlemeden yana gösterdikleri yerde "gerici" terimi yine de geçerlidir. Bu düşünürler sosyal görüngülerin somut bir incelemesine götürmeyen bir yöntem seçtiler; tam tersine bu yöntem onları somut algıdan uzaklaştırdı çünkü her dönemde "ayakta kalma savaşının" "evrensel yasası" lier olayı aynı biçimde açıklar yani, hiçbir şey açıklamaz. Bu yöntembilimle, inişte olan liberalizmin eğilimlerini açıkladılar: sınıf mücadelesinin yerine özgürce uydurulmuş toplumun "devinim yasalarını" koydular.[83]

[83]Marx, Kugelmann'a yazdığı 27.06.1870 tarihli ve Engels'in Lavrov'a yazdığı 12-17. 11. 1875 tarihli mektuplarda Sosyal Darwinciliği eleştirirler. Engels, Sosyal Darwincilerin öncelikle kötü ekonomist olarak ve ancak ondan sonra kötü doğa felsefecileri olarak eleştirilmeleri gerektiğini vurgular.

Bir zamanlar Nietzsche üzerine kitaplarda onun bir Darwinci olup olmadığı ya da ne ölçüde Darwinci olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin şiddetli bir anlaşmazlık vardı. İki nedenle bu tartışmayı anlamsız buluyoruz. İlk olarak, Nietzsche hiçbir zaman sözcüğün daha önce belirtilen anlamıyla bir *sosyal* Darwinci olmaktan öteye gitmedi. İkinci olarak, Darwincilikle ilişkisi, Nietzsche'nin düşünüsünü özel kanallara götüren ve ona belli roller dayatan şeyin bilimsel buluşlar ya da bilgi olmadığının en açık kanıtıdır. Tam tersine, sahte-bilimsel davranışlarının her birinin onun sosyalizme karşı mücadelesinin gelişimi tarafından belirlendiğini kanıtlar. Benzer akla sahip çağdaşlarından ayrıldığı tek nokta Nietzsche söz konusu olduğunda "bilimsel" uslamlamanın programatik keyfiyetinin kinik bir dürüstlükle ortaya çıkması ve sahte-bilimsel bir aygıt yardımıyla bir nesnellik maskesi takmamasıdır.

Nietzsche'nin eskil toplum yorumuna ilişkin incelememizi anımsarsak Sosyal Darwinciliğin onun *agon*, Eris vb. görüşlerini güçlü biçimde etkilediğini görürüz. Buna uygun olarak Darwincilik bu evrede olumlu bir vurgu alır. Örneğin Nietzsche, D. F. Strauss'u Darwinciliği ahlâki sorunlara uygulama cesareti göstermeden yalnızca genel anlamda övmek ve dolayısıyla bir tür idealizme sığınmakla suçlamıştı.[84] Dahası, fırsat buldukça ve bir yöntem olarak Darwincilikten ödünç alınmış imgeleri görüngüleri açıklamak için kullandı: "Darwincilik imgelerle düşünme konusunda da haklıdır: güçlü imge güçsüz olanları yutar."[85] *İnsanca, Pek İnsanca* döneminde Darwinciliğin Nietzsche üzerindeki etkisi çok daha azdı. Ona karşı çıkmamakla birlikte kendi açıklamalarında çok daha ender olarak ona başvurdu. Aynı zamanda, daha önce vurgulamış olduğumuz bu geçiş döneminin evrimci eğilimlerini de dikkate alırsak onun arka plana atılması anlaşılır hale gelir. Nietzsche'nin Darwin ve Darwinciliğe karşı giderek sertleşen bir uzak-

[84] I. Cilt, s. 220.
[85] X. Cilt, s. 137.

laşma tavrı takınması ancak bu yanılsamayı yenmesinden sonra söz konusu olmuştur. *Şen Bilim* döneminde avamlığı nedeniyle Darwinciliğe alayla yaklaşıyordu: "Tüm İngiliz Darwinciliğinde İngiltere'nin aşırı nüfus, taşralı sefaleti ve hücre hapsi esintisinden oluşan ağır havasının kokusu var." Ancak bu alaylı *ad hominem* iddia (konuyu saptırma amacıyla iddia sahibinin başka özelliğine yönelme —*çev.*) kuramsal redde yalnızca bir başlangıçtır: "Yaşam savaşı yalnızca bir *istisna*, yaşam istencinin geçici bir kısıtlanmasıdır; küçük ya da büyük olsun bu mücadele her yerde üstünlük etrafında, büyüme ve genişleme etrafında, güç istenciyle uyumlu olarak kudret etrafında çözülür ki bu da yaşam istencinden başka bir şey değildir."[86]

Ama bu geçişin hakiki içeriğini ancak, gerçek motiflerin Nietzsche'nin her zamanki içtenliğiyle dile getirildiği son çalışma ve taslakların daha ayrıntılı ifadelerinde inceleyebiliriz. *Putların Alacakaranlığı* ve *Güç İstenci*'nde Nietzsche'nin —yeni— Darwincilik karşıtlığının belirleyici motifi artık açık biçimde ifade bulmaktadır. Nietzsche'nin "Sosyal Darwincilerin" genel çizgisine nasıl benzediği ve onlardan nasıl ayrıldığı burada da elle tutulur bir hal alır. Doğal evrim olgularını dikkate almak yerine kentsoylulukla emekçiler arasındaki sınıf mücadelesinden kaynaklandığını düşündükleri geçmiş ve geleceğe ilişkin değerlendirmelerine dayanarak her ikisi de "ayakta kalma mücadelesi ifadesini" (Marx) kullandılar. Kapitalizmin bildik "Darwinci" savunubilgileri yüzeysel bir biçimde genelleştirdikleri 1860 sonrası deneyimlerle işe başladılar. Eğer "ayakta kalma mücadelesi" toplumda denetimsiz bir biçimde işlerse kaçınılmaz olarak güçlünün (kapitalist) zaferiyle sonuçlanacağını düşündüler. Nietzsche'nin kuşkucu, kötümser bakış açısı burada başlar. Ayakta kalmak için sosyal mücadelenin "normal" şartları kaçınılmaz olarak "güçsüzü" (işçiler, kitleler, sosyalizm) yönetim konumuna götürecekti. Bunu engelle-

[86] V. Cilt, s. 285.

mek için özel önlemler alınmalıydı. Bu noktada Nietzsche, etiklerinde olduğu gibi yalnızca emperyalist barbarlığının "peygamberi" olmakla kalmadı; daha da önemlisi emekçi sınıfın yükselişini engelleyebilecek *yeni* türden egemenlik biçimleri aradı. Burada vurgulanması gereken şey "yeni" sözcüğüdür çünkü dalia önce görmüş olduğumuz gibi Nietzsche kendi döneminde uygulanan baskı yöntemleri konusunda fazlasıyla kuşkucuydu (sosyalist karşıtı yasaların başarısızlığına tanık olmuştu). Politik olarak tutucu olduklarından çağdaş kapitalistlerin böyle bir politikayı sürdürebileceklerine inanmıyordu. Bu çağrı, planlı eğitimleri Nietzsche'nin etiklerinin ardındaki temel düşünceyi oluşturan "dünyanın efendilerinden" başkasına yönelik değildi. (Düşünüsünde yalnızca emperyalizmi değil faşizmi de önceledığini görüyoruz. Kuşkusuz, bunun göreli bile olsa somut biçimde gerçekleştirilmesi olanaksızdı; yalnızca mitsel, evrensel bir düzeyde mümkün olabilirdi.) Nietzsche ve kapitalizmin bildik, doğrudan savunubilgicileri arasındaki kesin zıtlığı göstermiş olduğumuza göre Darwincilikle ilgili olarak paylaştıkları yöntemleri kısaca belirtmemiz gerekir. Her iki taraf da işe Darwinciliğin sosyal görüngüler açısından nesnel doğruluğu ve uygulanabilirliğini inceleyerek değil onun politik amaçlarından ve bu amaçların sağladığı bakış açılarından başladı. Dolayısıyla, sıradan savunubilgilerinin kapitalist evrime ilişkin dar bir iyimserlikle Darwin'i övmeleri ya da belirtmiş olduğumuz kuşkuculuğun bir sonucu olarak Nietzsche'nin onu reddedip saldırması son erimde aynı yöntemde buluşur. Her iki durumda da Darwincilik yalnızca, emekçi sınıfa karşı ideolojik bir savaş için mitselleştirilmiş bir bahaneydi.

Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda Darwin'e aşağıdaki biçimde yüklenmesi bu türden düşüncelerin sonucuydu: "Darwin insanların zekâsını unutmuştur (tipik bir İngiliz!), *zayıflar bu konuda daha zekidir*... İnsanın zekâyı elde etmesi için ona ihtiyaç duyması gerekir. — İnsan artık ona ihtiyacı olmadığı zaman zekâsını

yitirir. Yanında güç olan kişi zekâsını göz ardı eder. ('Takma bunları, yine de bir *imparatorluğumuz* olacaktır' düşüncesi Almanya' da hep geçerlidir.) Gördüğünüz gibi zekâ sözcüğüyle kastettiğim şey dikkat, sabır, kurnazlık, duygularını gizleme, büyük bir özdenetim ve (sözde erdemin büyük bir bölümünü oluşturan) taklitçilik başlığı altındaki her şeydir."[87] Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Nietzsche yukarıdaki açıklamalarda evrensel bir görüngü olarak ayakta kalma mücadelesine karşı çıkıyordu; ona göre evrensel görüngü güç istenciydi ve ayakta kalma savaşımı da yalnızca istisnai bir örnek. Bunu çağdaşlarının —kitabında Darwinciliğin kendisiymiş gibi gösterilen— sosyal Darwinciliğini programlı bir biçimde reddetmesi izler: "Ama bu mücadelenin olduğunu varsaymak —aslında vardır da— Darwin ekolünün arzuladığının tersi, insanın istemeye *hakkı* olabileceği bir şey anlamına gelir: yani, güçlü, ayrıcalıklı ve mutlu istisnaların zarar görmesi. Türler mükemmel bir biçimde *gelişmezler*: güçsüz, her zaman güçlünün efendisi olacaktır — çünkü onların sayısı çoktur ve aynı zamanda daha *kurnazdırlar*..."[88]

Bu sorun, *Güç İstenci*'nde daha ayrıntılı olarak ele alınır. Tekrardan kaçınmak için yalnızca, bu açıklamaları tamamlayan ve emperyalist dönemdeki militanca gerici dünya görüşünün gelişimi için büyük önem kazanan motifleri seçeceğiz. Nietzsche, Darwin'e karşı çıkışını üç noktayla özetler. "*İlk sav*: İnsan bir tür gibi *gelişmez*. Daha üst türlere pekâlâ ulaşabilir ama bunlar kalıcı değildir. Türlerin düzeyi *yükseltilmemektedir*."[89] Bu savın, biraz önce aktardığımız sosyal değerlendirmelerden türediği açıktır: sınıf mücadelesi (ayakta kalma mücadelesi) otomatik olarak Nietzsche'nin arzuladığı türden üstün insanı yaratmadığından doğa ve toplumda evrimin yasası olması olası değildir. Ama bunun üstünde

[87] Nietzsche bu İngilizce terimi kullanır —*çev.*
[88] VIII. Cilt, s. 128.
[89] XVI. Cilt, s. 147.

ve ötesinde, Nietzsche'nin savı gerici geleceğe işaret eder: insanoğlunun en büyük başarıları eşit değerdedir ve toplumun kendiliğinden dinamikleri yalnızca onları bozabilir ve yok olmaya mahkum edebilir. Her şey, doğanın bu kazanımlarının korunmakla kalmayıp aynı zamanda sistematik olarak üretilebileceği araçlar yaratmaya bağlıdır. Bu düşüncede faşist ırk kuramı ve özellikle de onun pratik uygulaması için yöntembilimsel "modeli" buluruz. Hitlerci felsefenin Nietzsche'nin değil de Chamberlain'ın ırkçı kuramından türemiş olduğu gerçeği Nietzscheci ideolojinin Hitlerci felsefe için taşıdığı önemi azaltmaz; aralarındaki farkı daha önce belirtmiştik.

İkinci sav, daha üst düzey tipin kırılganlık ve zedelenebilirliği üzerine aynı düşüncelere dayalı olarak, doğa ve tarihte herhangi bir gelişimin ılımlı bir reddini içerir. Nietzsche şunları söyler: "Bir tür olarak insan, bir başka hayvana kıyasla hiçbir ilerlemeyi temsil etmez. Tüm hayvan ve bitki dünyası aşağı olandan yukarı olana gelişmez... birinin üstünde, içinde ve karşısında diğeri olmak üzere ve bir defada."[90] Nesnel olarak, bildik Darwin karşıtı uslamlamaların ötesine geçmemekle birlikte bu sav da emperyalist dönemin gerici görüşlerinin gelişiminde liiç de az olmayan bir önem taşımıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi Nietzsche dolaylı savunubilgilerinde Schopenhauer'in ötesine geçtiğinde bunların tarihselleştirmelerini kendi ilerleyişinin ana noktası haline getirmişti. Artık baş düşmanı oluşturan şeyin kentsoylu ilerleme düşüncesi olmamasına dayalı bu yöntem değişikliğinin nedenini de daha önce belirtmiştik (Schopenhauer'ın tüm tarihsel geçerliliği reddetmesi buna karşı bir silah görevi görebilirdi). Yeni düşman, kapitalist bir toplumun ötesini işaret eden sosyalist ilerleme düşüncesiydi. Eğer gerici alanda güncel ve etkin kalmak istiyorsa usdışıcılığın bu diyalektik tarih görüşüne yine tarihsel görünümlü bir gerçeklik açıklamasıyla yanıt vermesi gerekiyordu. Ama aynı

[90]Aynı yayın.

zamanda gerici içeriğin, kapitalist toplumun insan evriminin aşılamaz zirvesi ve nihai sonucu olduğu şeklindeki savunubilgisel savunmasının tarih, evrim ve ilerlemeyi reddetmesi gerekiyordu. Bu, (dikkati nesnel gerçeklikten uzaklaştıran) zamanın gereksinimlerine ayak uydurarak doğa ve toplumda, yalnızca başka gerici-evrimci içeriklerin ve amaçların ortaya çıkmasına değil mitsel sunumda evrimin kendisini ortadan kaldırmasına da yol açan, tarihin mitselleştirilmesi olgusunu başlattı — usdışıcı Nietzsche'nin en temel entelektüel başarısı buydu.

Üçüncü sav, bizim için özellikle yeni olan bir şey içermez. Bu savda esas olarak, insanın —Nietzsche'nin ifadesiyle— "evcilleştirilmesinde," barbarsı içgüdülerin ehlileştirilmesinde Darwin öğretisinin sosyal evrime uyarlanabileceği önemli bir alan sezen Spencer gibi liberal Sosyal Darwincilik yorumlarına karşı çıkılmaktadır. Şöyle yazar: "İnsanın evcilleştirilmesinin ('kültürü') derinliği yoktur... Derinlere gittiğinde hemen yozlaşma (İsa tipi) anlamına gelir. 'İlkel' insan (ya da ahlâki ifadeyle: *kötü* insan) doğaya bir geri dönüş anlamına gelir — ve belli bir anlamda 'kültürden' *iyileşmesi*..."[91] Nietzsche, içgüdülerin insanileştirilmesinin kapitalizmde gerçekten de derinlere inemeyeceği konusunda liberal savunubilgiciler karşısında geçerli bir noktayı eleştiriyordu. Ama hem Spencer hem de Nietzsche'nin kendi ideallerini yeni bir içgörü kazanmadıkları Darwinciliğe nasıl yansıttıkları tam da bu noktada büyük bir açıklık kazanır. Bu bir yana, dallanmasını yalnızca gerçek sosyal çekirdekten görebiliyor olmamıza rağmen Nietzsche'nin çalışmasının —özdeyişsel biçimle birlikte— ne kadar kapsamlı bir entelektüel tutarlılığa sahip olduğunu bir kez daha görürüz.

Tanımlamış olduğumuz yöntem Nietzsche'nin bilimsel doğadaki tüm açıklamalarında net olarak izlenebilir. Kinizme yaklaşan bir sertlikle birleşen cesaretinin onu, çok sonraki bir

[91] Aynı yayın, s. 148.

zamana dek açığa çıkmayan yöntem ve kuramların öncüsü yapması açısından bunların emperyalist felsefe için önemi büyüktür. Sözünü etmiş olduğumuz gibi (birazdan ayrıntılarına da gireceğiz) Nietzsche'nin epistemolojisi Machçılığınkiyle yakından bağlantılıydı. Ancak, başlangıçta Machçılık somut sorunlara somut çözümleri kabul eden bilinmezci bir "yansızlık" kılık değiştirmesiyle ortaya çıktı; kuşkusuz, bunun ardında bir öznel idealizm yandaşlığı yatıyordu. Bu "yansızlığın" emperyalist dünya savaşı döneminden önce de kendisini dışa vurmakta olduğu tartışma götürmez: Duhem için Batlamyus ve Kopernik kuramları eşit ölçüde doğru iken Simmel "geleceğin bakış açısıyla" doğa bilimlerinde on dokuzuncu yüzyılın büyük buluşlarını büyücülükle aynı kefeye koydu. Ama —tıpkı atom parçacıklarının özgür istenci kuramında olduğu gibi— doğa bilimlerinin bu temel üzerinde açık olarak mitselleştirilmesi, önünde sonunda bilimsel düşününün çok daha ileri düzeyde usdışıcı tahribinin bir ürünüdür. Burada da Nietzsche'nin özel konumunu gösteren şey seksenli yıllar kadar erken bir dönemde bile tüm bilimsel kategorileri kararlı bir biçimde mitselleştirmeye başlamış olmasıdır. Sosyal felsefesinin ana ilkelerini kararlı bir biçimde doğal görüngülere yansıttıktan sonra yapılarına güçlü bir "kozmik" zemin katmak ve bu yapıları genel bir dünya-ilkesinin dışavurumları olarak göstermek için onlardaki bu ilkeleri yorumladı. Bu yöntemin örnekleri olarak Nietzsche'nin —yukarıda özetlenen yöntem sayesinde— her yaşam biçiminin (doğal olarak da sosyal yaşamın tüm biçimlerinin) tartışılmaz, temel ve evrensel bir ilkesini içerdiğini göstererek sömürünün yıkılmazlığını, zararsızlığını ve olumlu değerlerini kanıtlama iddiasında olduğu *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den çok bilinen bir parçayı alıntılayalım. "Burada insan olayları kapsamlı olarak düşünmeli ve tüm zayıf duyarlılıklardan uzak durmalı: Yaşamın kendisi *özünde* mallanma, zarar verme, yabancı ve güçsüz olanı ezme, baskı, güçlük, insanın kendi biçimlerini başkalarına dayatması, fiziksel

kabullenme ve en azından, en ılımlısından sömürüdür... 'Sömürü' yozlaşmış, gelişmemiş ya da ilkel bir topluma özgü değildir: temel bir organik işlev olarak canlı şeylerin *özünde* yatar, aslında yaşamistenci olan gerçek güç-istencinin bir sonucudur."[92]

Bu yöntem bir kez icat edildiğinde canlı ve cansız her şeyin (Schopenhauer için istencin bir dışavurumu olduğu kadar) güç-istencinin bir dışavurumu olduğu o dünya görüşüne ulaşmak çocuk oyuncağıdır. Temel ilkenin eşit ölçüde keyfiyetle uygulanan mitsel somutlaştırılması, daha önce tartışmış olduğumuz, kendisine uygun düşen somutlaştırma eylemlerini ortaya çıkarır. Doğal olarak bunu bedenin "bir güç yapısı" olması;[93] "varsayılan 'doğa yasalarının' güç ilişkilerinin kuralları" olması;[94] güç istencinin tüm fiziğe egemen olması izler: "Benim düşüncem, her gövdenin tüm uzay üzerinde egemenlik kurmak, kendi gücünü (güç istencini) genişletmek ve genişlemesine karşı koyan her şeyi geri püskürtmek için çabaladığı şeklindedir. Ama sürekli olarak kendisi gibi çabalamakta olan bedenlerle karşılaşır ve kendisini onunla yeterli benzerhğe sahip olanlara uyarlayarak ('birleşerek') son bulur: böylece *güç kazanmak için birleşirler.* Ve süreç devam eder..."[95] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de —daha sonraki ifadelerinde hiç görülmeyen doğrulanabilirlik açısından bazı çekincelerle birlikte— doğa felsefesi için programını formüle etti: "İçten görünen dünya, 'anlaşılabilirlik özelliğine' göre belirlenmiş ve düzenlenmiş dünya — bu, başka hiçbir şey değil tamamen 'güç-istenci' olur."[96]

Tüm bu eğilimler Nietzscheci felsefenin ruhu olan "sonsuz yineleme" öğretisi etrafında çözülür. Sahte-bilim olmanın karmaşası ve çılgın düşlemiyle bu öğreti pek çok Nietzsche yorumcusu için büyük sıkıntılara neden olmuştur. Baeumler onu Niet-

[92] VII. Cilt, s. 237.
[93] XVI. Cilt, s. 126.
[94] XIII. Cilt, s. 82.
[95] XVI. Cilt, s. 114.
[96] VII. Cilt, s. 58.

zsche'nin "otantik" faşist sisteminden çıkarmaya bile çalışmıştır.[97] Ayrıca, bu noktada oldukça haklıydı. Çünkü, "nasyonal sosyalist felsefenin" Nietzsche'nin düşünüsündeki sonsuz yinelemenin can alıcı sosyal işlevi için son derece uygun bir yerine-geçeni vardı; tarihin ilke olarak yeni bir şeyi üretebileceğini yadsıma işlevi (sınıf toplumundan sonra sosyalizm gibi). Bu yerine-geçen yalnızca, "Üçüncü Reich'ın" hiçbir zaman değişmemiş olan asli ırksal enerjilerin bilinçli olarak gerçekleştirilmiş canlanması olduğunu öğreten ırksal değişmezlik dogmasıydı. Diğer kentsoylu yorumcular sonsuz yinelenmeyi zararsız bir entelektüel olay olarak ele almada zorlanıyordu. Örneğin, Kaufmann (Faust'la bile benzerlik göstererek) onu geçmekte olan anın yüceltilmesi ya da bir eğitim yöntemi olarak kabul etti; kuşkusuz bu eğitimin ardında yatan Nietzsche'nin amacı konusunda her zaman sessizdi.[98]

Nietzsche'ye göre sonsuz yineleme, oluş kavramına son derece kesin bir karşı-yanıttır. Bu karşı denge gerekliydi çünkü Oluş, Nietzsche'nin sistemindeki işlevini ele vermeden (kapitalist toplum bağlamında) yeni bir şeye yol açamazdı. Oluşu kışkırtılmış bir harekete dönüştürme, ona yalnızca güç-istencinin "sonsuz kozmik" yasaları çerçevesinde değişimler sağlama rolü verme eğilimiyle daha önce karşılaşmıştık. Sonsuz yineleme açıyı daha da daraltır: yeni bir şeyin ortaya çıkması "kozmik" bir olanaksızlıktır. Nietzsche, *Şen Bilim* döneminden geç olmayan bir tarihte şunları yazar: "Çevrimsel dönüş, *olmuş* bir şey değil tıpkı *kitlenin* bir ilk ilke olması gibi istisnasız ya da abartısız bir ilk ilkedir. Tüm, Oluş kitle ve dönüş içinde yer alır."[99] Daha sonraki taslaklarda yer alan en ayrıntılı parçalardan biri buna ilişkin net bir resim sunar. Nietzsche'nin bu alandaki diğer sortileri kadar az değer taşıyan sözde bilimsel uslamlamasında[100] bizi ilgilendiren fazla bir şey yoktur.

[97] Baeumler: Anılan eser. s. 79.

[98] Kaufmann: Anılan eser, s. 282, 286.

[99] XII. Cilt, s. 61.

[100] "'*Güç' kavramına uygun olmadığı* için *sonsuz* güç kavramını reddediyoruz. Dolayısıyla, dünya sonsuz yenilenme gücünden de yoksundur." XVI. Cilt, s. 397.

Çok daha fazla önem taşıyan şey vardığı sonuçlardır; Nietzsche dünyada yeni bir şeyin doğuşunu kabul eden herkesi tanrıbilimci olarak görür. "Bu kavram —dünyanın planlı bir biçimde bir hedeften *kaçındığı* ve hatta çevrimsel bir sürece girişi yapay olarak engelleyebileceği kavramı— dünyaya *sonsuz yenilenme* gücünü yüklemek isteyecek yani, "dünya" gibi sonlu, özel, sürekh ve sabit bir gücü, biçim ve koşullarını sonsuza dek yeniden biçimlendirme şeklinde mucizevi bir yetenekle kuşatmak herkesin yenik düşmesi gereken bir kavramdır. Bir tanrıdan yoksun da olsa dünyanın ilahi yaratıcılığa, sonsuz değişim gücüne sahip olması gerektiğinde ısrar ederler. Eski biçimlerinden birine geri dönmekten planlı bir biçimde *kaçınmalı* ve kendisini tüm yinelemelerden *korumak* için hem niyeti hem de *araçları* olmalıdır...."[101]

Nietzsche'nin etiklerindeki "oluşu" vurguladık. Bunun doğru olduğuna inanıyoruz çünkü bu etiklerin ardındaki dolaysız akıl yürütmeyi ve özellikle de tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi gibi devrimci jestlerini içerir. Nietzsche, üzerinde ahlâkın "sonsuz yasalarının" kazılı olduğu eski ahlâk "yazıtlarını" kırmak için —sıklıkla Herakleitos'a dek geri götürdüğü— oluş kavramını felsefi bir silah olarak kullandı. "Oluşun masumiyeti" Nietzsche'nin eylemciliğinin, gerici militanlığının, Schopenhauerci edilgenliği yenişinin dolaysız bir ön gerekliliğiydi. Bu nedenle Nietzscheci oluş kavramının Schopenhauer'ın tamamen anlamsız, "görünüm olarak dünya" kışkırtmasını aşması gerekiyordu. Ama tüm bunların yalnızca bir başlangıç olabilmesi Nietzscheci felsefenin özüdür. Oluş düşüncesinin ilk bölümde, örneğin Üstinsanı yaratmaya çağrıda, en üst düzeyde egemen olduğu ama aynı tipin yinelenmesinin "Sarhoş Şarkıda" tamamlayıcı sonucu oluşturduğu *Zerdüşt*'ü anımsayalım. (Yineleme düşüncesinin daha önce pek çok bölümde ortaya çıkması alttaki yapıyı etkilemez.) Baeumler bunda güç istencinin bir çelişkisini sezerken son derece sığ ve Nietzsche

[101] XVI. Cilt, s. 396.

karşıtı bir biçimde düşünmektedir. Çünkü Nietzsche burada sisteminin gerçek hiyerarşisiyle ilgili olarak oldukça şeffaftır. *Güç-İstenci*'nde şunları görürüz: "Oluşa Varlığın özelliğini *damgalamak* — bu, *en üst düzey güç-istencidir... Her şeyin yinelendiği* gerçeği, *Oluş dünyasının Varlık dünyasına en çok yaklaştığı noktadır — düşünsel bir zirve.*"[102] Dahası, Nietzsche'ye göre tüm Oluşun güdücü gücü olmasına rağmen kendi başına güç istenci —Schopenhauer'ın istenci gibi— varlık kazanmamış bir şeydir: "insan, bir gelişmenin gerçekleşmiş olmasının nedenini araştırmasında aynı yolu izleyerek saptayamaz; bunu "oluş" olarak, hele de olmuş olarak kavramaya kalkışmamalı... *Güç-istenci* varlık kazanamaz."[103] Nietzsche'nin Oluşu, tüm tarihsel olayları nasıl da yüzeysel bir biçimde ele aldığını burada açık olarak görebiliriz: yalnızca "sonsuz" ilkelerin bir dışavurumu olarak.

Kuşkusuz, bu hiyerarşi kendi içinde —mantıksal olarak bakılırsa— kaba bir çelişkidir. Aynı zamanda, öznel idealizm ve usdışıcılığın Hegel karşısında zafer kazanmasından sonra kentsoylu felsefenin oluş ve varlık, özgürlük ve gereklilik arasında diyalektik bir bağlantı kuramadığının felsefi ifadesidir: bunların karşılıklı ilişkilerini yalnızca çözülmez bir düşmanlık ya da seçmeci bir karışım olarak ifade edebiliyordu. Nietzsche bu usdışıcı engeli ne mantıksal ne de genel felsefi anlamda aşamamıştır. Güç istencinin en üst düzeyde gerçekleşmesi olarak sonsuz yineleme mitinin sert bir düşmanlıkla bulanık bir seçmeciliği birleştirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu iki uç, Nietzsche'nin ana polemiksel duruşu, sosyalizm ve emperyalist barbarlıkla savaşı açısından tek bir işlevi yerine getirir. Bu sosyal çatışmanın acımasızca sonlandırılması amacıyla tüm ahlâki kısıtlamaları ortadan kaldırma işlevine sahiptirler. Belirtmiş olduğumuz gibi Nietzsche'nin sınırsız özgürlüğü "dünyanın efendileri" için her şey mubah ilkesini yaratmıştır; ona

[102] Aynı yayın, s. 101.
[103] Aynı yayın, s. 155.

göre, kaderci gereklilik aynı sonuca ulaşıyordu. *Putların Alacakaranlığı*'nda oldukça açık bir biçimde şu soruyu ileri sürdü: "Tek *öğretimiz* ne olabilir? Kendi özelliklerinin insana hiç kimse tarafından *verilmediği*; ne Tanrı, ne toplum, ne anababası, ne ataları ne de *kendisi*... Onun burada olmasından, şuna ya da buna yatkınlığından, bu koşullar altında bu çevrede var olmasından hiç kimse sorumlu değildir. Temel varlığının kaderi, olmuş ve olacak olanın kaderinden çıkarılmamalıdır... Biz gerekliyiz, yazgının bir kesimiyiz, bütüne aitiz, bütün *içindeyiz* — ve varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek ve mahkum edebilecek hiçbir şey yoktur çünkü bu, bütünü yargılamak, ölçmek, kıyaslamak ve mahkum etmek anlamına gelir... *Ama bütünün dışında hiçbir şey yoktur!*... Oluşun *masumiyeti* ancak o zaman geri verilir..."[104] Sonsuz yinelemenin dolaylı biçimde savunubilgisel, ahlâki işlevi de tam olarak aynıdır. Aslında *Zerdüşt*'te "en çirkin insan" can alıcı özellik taşıyan sonsuz yineleme bildirisini ortaya koyarak, bir esin şeklinde aniden Nietzscheci bilgeliği dile getirir: "Ölüme söyleyecek olduğum şey '*Bu yaşam mıydı?*' 'İyi ve güzel! Bir kez daha!'"[105]

Dolayısıyla Nietzsche felsefesinin bu temel motifi açısından —mantıksal olarak ilişkisiz— bir dizi düşünce birleşik bir içerikte toplanır. "Oluşun masumiyeti" kavramından Nietzsche'nin sahte-devrimi, liberal "güvenlik" döneminden dünyanın denetimi için "büyük politikalar" ve savaşlar dönemine kentsoylu geçiş ortaya çıkar. Değerlerin değişimi üzerine abartılı duygulanıma rağmen bu ayaklanma yalnızca yapmacık bir devrim, kapitalizmin gerici içeriklerinin gerici jestlerle süslenmiş bir yükselişidir. Ayrıca, sonsuz yinelemenin bir diğer işlevi de bu mitin nihai amacını ifade etmektir: bu şekilde yaratılan barbarca ve zorbaca sosyal düzenin son düzen olması; geçmişte hep aranan ama yalnızca zaman zaman

[104]Aynı yayın, VIII. Cilt, s. 100.
[105]VI. Cilt, s. 462.

kısmi başarı kazanan ve genellikle de hüsranla sonuçlanan şeyin bilinçli olarak gerçekleşmesi. Şimdi, eğer bu düşünce sisteminin yöntembilimsel yapısını dikkate alırsak, onun yeni ve tamamlayıcı öğe olarak sonsuz yineleme yerine Chamberlain'ın ırk kuramını alması dışında Hitler'inkiyle tamamen örtüştüğünü görürüz. Dolayısıyla Baeumler ya da Rosenberg'in yanlış iddialarını, yorumlarını çürüterek Nietzsche'nin düşünce biçiminin Hitler'inkine yakınlığını yok edemeyiz. Nesnel olarak bakıldığında ikisi bu adamların düşündüğünden çok daha yakındılar.

6

OKUR, NİETZSCHE'NİN epistemolojisini çalışmamızın sonuna bırakmış olmamıza şaşırmış olabilir. Ancak, onun düşünce sisteminin gerçek tutarlılığını bu yolla gösterebileceğimize inanıyoruz. Usdışıcılığın yükselişi sırasında epistemolojik sorunlar felsefede belirleyici bir rol oynadı. Örneğin, idealist diyalektiklerle usdışıcılık arasında, "entelektüel sezgi," ile Schelling'in "olgucu felsefesi" üzerine önemli fikir ayrılıklarının gerçekleştiği nokta burasıydı. Bunların sonucu, tarihin yorumu gibi somut sorunları —felsefi olarak— belirledi. Nietzsche'de bu sorun tamamen tersine çevrilmiştir. Onun felsefesi —felsefi kuram alanında bile— hiç tanımadığı bir düşmana, sosyalizmin dünya görüşü ve bilimsel yöntemi olan o düşmana karşı çıkar. Nietzsche diyalektik ve tarihsel materyalizmin felsefi sorunlarına ilişkin bir ipucuna sahip değildi. Onunla canlı biçimde yüzleşebileceğini düşündüğü her yerde sosyalizme karşı çıktı: sosyal, tarihsel, ahlâksal olarak. Dolayısıyla bu felsefi alanların somut içerikleri onun sisteminde önceliklidir. Ona göre epistemoloji yalnızca, özellik ve doğası hizmet ettiği amaçlar tarafından belirlenen bir araçtı.

Bu durum da yalnızca Nietzsche'nin değil çöküşü döneminde tüm kentsoylu felsefenin tipik bir özelliğiydi. Buna uygun olarak,

etkisi feodal ideolojiye karşı savaş ve kentsoylu ideoloji içindeki yön çatışmaları tarafından belirlenen yükseliş dönemi çok çeşitli epistemolojik eğilimleri açığa vurur; idealizm ve materyalizm, öznel ve nesnel idealizm, metafizik ve diyalektik üstünlük için birbirleriyle yarışmıştır. Kentsoylu sapkınlığı büyük ölçüde demokratik devrimin "kahramanlık hayalleriyle" beslenen nesnel idealizm bu dönemin sona ermesiyle birlikte hızla ortadan kayboldu. Fransız Devriminden sonra mekanik materyalizm daha önceki evrenselliğini yitirdi; Feuerbach'ın ele aldığı konu on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki atalarınınkinden çok daha dardı. (Rusya'daki gelişmeler buna bir istisna oluştururken Rusya dışındaki çağdaş düşünürler bunları bilmiyordu.) Doğa felsefesinde kısa bir yükseliş döneminden sonra mekanik materyalizm bu alandaki önder konumunu da yitirdi. Lenin'in göstermiş olduğu gibi her gerçek bilim adamının eylemi kendiliğinden bir biçimde materyalist kalmış olmasına rağmen felsefi idealizm büyük bilimsel buluşları yalanladı ve sakatladı. Dolayısıyla, öznel idealizmin bu dönemin kentsoylu felsefesi üzerinde neredeyse eksiksiz egemenliğinin bir sonucu olarak epistemoloji çok aşağılara düştü. Kabul edelim ki yüzeysel olarak bakıldığında epistemoloji felsefe yapmanın içerik ve yöntemi üzerinde eskisinden çok daha fazla etkiliydi; sanki felsefe ondan başka hiçbir şey içermiyordu. Ama gerçekte akademik bir skolastisizm gelişmekteydi ve büyük felsefi çatışmaların yerini önemsiz nüanslar üzerine profesörce kavgalar alıyordu.

Bu çöküşün yolunu çok enerjik bir biçimde emperyalizm öncesi dönem döşemişti. Bu noktada öznel idealizmin kentsoylu felsefe üzerinde toptan denetiminin sosyal zeminleri de açık olarak ortadadır. Ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğu bilinmezcilikle birlikte bu idealizm, kentsoylu ideologun bir yandan değişen dünya resmine ilişkin bir tutum takınmaktan çekinirken diğer yandan bilimsel ilerlemeden ve özellikle de doğal bilimlerden kapitalizmin çıkarına hizmet eden her şeyi almasına olanak sağladı. Engels'in

çok haklı olarak bu dönemin bilinmezciliğini "utangaç materyalizm" olarak adlandırmasının nedeni budur.[106]

Yalnızca emperyalist dönemde değil onu izleyen yıllarda da kentsoyluluğun ideolojik gereksinimleri değişime uğradı. Bakış açısı sorunlarından "kaçınma" artık yeterli değildi ve felsefe bir tutum almak, en çok da materyalizm karşıtı bir tutum almak zorundaydı: olgucu bilinmezcilerin "utangaç materyalizmi" giderek daha net bir biçimde materyalizm karşıtı bir vurgu kazanmaktaydı. Nietzsche'nin etkinlikleriyle yan yana ilerleyen bu değişimi tamamladıklarında baş yönelimleri Yeni-Kantçılık ve Machçılıktı.[107] Ancak, kentsoyluluğun ideolojik konumu belirleyici dünya görüşü sorunlarında net ve açık bir platforma izin vermiyordu. Lenin, Berkeley'in materyalizme açık savaşı ve Machçıların anti-idealist maske ardında açtıkları savaş arasındaki zıtlığı net olarak göstermiştir. Kentsoylu düşüncenin —materyalizm karşısında idealizmi savunmak için— "üçüncü yolu" seçmek yani, "daha üstün bir seyir noktasından" hem idealizmi hem de materyalizmi eleştiriyor ve reddediyormuş gibi davranmak zorunda kalması onun —dünya-tarihsel ölçekte— zaten bir savunma konumuna sokulmuş olduğunu gösterir. Önermeleri, yöntemleri vb nesnel gerçekliği kendine özgü bir biçimde çözümleme ve yorumlama araçları olmaktan çok, koruyucu önlemler olma özelliği taşıyordu. Bu savunmacı karakterin çökmekte olan kentsoyluluğun karşıtlarına en şiddetli saldırıları ya da onun sınıf çıkarlarının tutkulu bir savunusunu

[106]Engels: On Historical Materialism in *Feuerbach*, Berlin 1927, s. 85.

[107]Avenarius net olarak 1876'da "Prolegomena"yı, 1888-90'da *Saf Deneyimin Eleştirisi*'ni yayımladı; Mach'ın önemli felsefi eserlerinin henüz yayınlanmamış olmasına karşın "içkinlik felsefesi" lideri olarak ortaya çıkan Schuppe gibi o da yetmiş ve seksenli yıllarda bir kuramcı olarak ortaya çıkmıştı. Bu eğilime en yakın Kantçı olan Vaihinger, 1876-8 yıllarında temelini yazmış olmasına karşın *Sıradan İnsan İçin Felsefe* adlı eserini çok daha sonra yayımlamıştır. Eğer tüm bu hareket sonradan —Vaihinger'in inisiyatifiyle— Nietzsche'den destek istemişse bu doğrudan bir etkilenme sorunu değildi (çünkü Nietzsche hiçbir zaman bu eserlerin çoğunun yakınından bile geçmemiştir). Bu durum, kentsoyluluğun yeni ideolojik gereksinimleri sayesinde ortaya çıkan epistemolojik yönelim benzerliğinden kaynaklanır.

dışlamadığım söylemeye gerek bile yoktur. Sürekli olarak büyüyen "yeni bir dünya görüşü gereksiniminin" Engels'in tanımladığı çağla zıtlığı niteleyen şey olduğu, emperyalist çağın başlangıcıyla birlikte bu eylemler daha da şiddet kazandı. Ancak, şimdi ortaya çıkan "dünya görüşleri" ideolojik canlılık devresininkilerden niteliksel olarak farklıydı. O dönemde —az ya da çok, idealist olarak çarpıtılmış bir biçimde ortaya çıksa da— kentsoyluluğun dünya görüşü nesnel gerçekliğin özünü yansıtmak üzere oluşturulmuştu. Ama şimdi bu türden her "dünya görüşünün" temelleri bilinmezci bir epistemolojide, nesnel olarak gerçek olanın algılanabilir olduğunu yadsımada yatıyordu. Bu nedenle yalnızca bir mit olabilirdi; yalnızca aşırı öznelci bir temele, sezgiye vb dayalı olan ve bu nedenle de hiçbir zaman nesnellik taklidinden öteye gitmemiş (epistemolojik olarak tartışılmaz) bir nesnellik iddiasıyla öznel olarak düzenlenmiş bir şey. Kentsoyluluğun çöküş dönemi en açık ifadesini tırmanmakta olan ve giderek artan biçimde eleştirilmez bir hal alan bu mit gereksinimde bulur. Kentsoyluluk sahte-nesnel mit kalıbı içinde hüsnükuruntuyla gerçek evrime karşı çıktı. Bunun tam tersine, dorukta olduğu dönemde felsefi sistemleri feodal söylencelere karşı çıkmak için doğa ve tarihteki gerçek evrimci eğilimlere başvurmuşlardı.

Şimdi Nietzsche'nin özel konumunu belirleyen şey onun Machçılıkla aynı zamanda epistemolojiye yeni bilinmezci yöntemi sokmuş olmasıdır. Ama bunu yaparken çağdaşlarından çok daha ileriye gitti. Bilinmezciliğin mit alanına yayılmasını önceleyerek kendi mit oluşturma eyleminde genel kentsoylu gelişimlerin ancak birinci emperyalist dünya savaşı sonunda —Spengler'in eserinde olduğu gibi— göze alabildikleri bir cesaret gösterdi. Dolayısıyla Nietzsche epistemolojisinde de asla özgün değildi; tek tek sorunları ele alış biçimi tamamen Machçılığın genel düzeyindedir. Gerici kentsoylu eğilimleri en uç noktalarına dek düşünmedeki ve bunların sonucunu kaba ve paradoksal bir biçimde belirtmedeki kararlılığında özel bir ton olduğu kuşku götürmez. Bu, Nietzsche'nin felsefi sisteminin bağlayıcı merkezini barındıran bir

tutumla, sosyalizm tehlikesine karşı aralıksız ve tutkulu açık savaşıyla ilişkilidir. Düşüncesinin tüm ana içeriklerini bu savaşın gereksinimlerine tabi kıldı; her zaman içeriği bu gereksinimlerin belirlemesine izin verdi.

Bu nedenle, genel Machçılığa çok yakın olmasına rağmen kinik anlamda dürüst sonuçlarıyla epistemolojisi de çağdaşlarının ve yandaşlarınınkini çok gerilerde bırakmıştır. Dikkat çekici bir örnek benzerlik ve farkları net olarak gösterecektir. Nietzsche, felsefenin "içkinliği", tüm "aşkınlığın" programlı bir biçimde yadsınması açısından Machçılarla tam bir uzlaşma içindeydi. Ama her iki taraf da bu terimlerle neyi kastediyordu? "İçkinlik" sezgi ve düşünceler dünyamızı anlatır, "aşkınlık" gerçeklikte bunların ötesine geçen her şeyi yani bilincimizden bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliği ifade eder. İki taraf, idealizmin nesnel gerçekliği algılayabilme şeklindeki anlamlı iddialarını tartışma konusunda da —görünürde— uzlaşma içindedir; dolayısıyla burada idealizm karşıtı tartışmalar materyalizmin reddini maskeler. Ama Nietzsche "aşkınlık" ve Öte karşıtı kampanyayı kendi Hıristiyanlık karşıtı görüşleriyle birleştirerek bu yolda daha da ileri gitti. Bu nedenle, Hıristiyan Cenneti ve materyalist nesnel gerçeklik görüşünün Nietzsche'nin Öte kavramında mitsel olarak birleştirildiğini göremeyenleri zaman zaman yanlış yola çekebiliyordu. (Machçılar bile materyalizmi "metafiziksel" bir kuram olarak eleştirdiler.) Ama Machçılar düşünceler diyarının "içkinliğini" dünyayı anlamanın biricik bilimsel temeli olarak göstermekle yetinirken Nietzsclie nihilist bir açıklıkla bu kuramı cesur paradokslarla formüle etti. *Putların Alacakaranlığı*'nda alaylı polemikleri "hakiki dünya" (nesnel gerçeklik) kavramına çıkışıyor ve çıkarımları "en uzun hatanın sonu" ve "insanoğlunun zirvesini" ilan eden cümlelerde sonlanıyordu: "Hakiki dünyayı yok ettik: geriye ne kalmıştı? belki de görünür dünya?... Ama hayır! *Gerçek dünyayla birlikte görünür olanı da yok ettik!*"[108]

[108] VIII. Cilt, s. 83.

Ama Nietzsche yalnızca epistemolojik açıklamalarla yetinmedi. Ona göre tüm epistemolojisi sosyalizme karşı ana savaşında yalnızca bir araçtı. Bunun ardından, aynı eserinde "içkinden" ne anladığının sosyal anlamda somut bir tanımını vermesi geliyordu yani yalnızca —epistemolojik olarak— düşünceler dünyası değil genel felsefi düzlemde ondan ayrılmaz olan, belli bir zamanda toplumun güncel durumu: somut ifadeyle kapitalizm. Ve bu "içkinliğin" ötesine bir adım atan herkes onun gözünde felsefi açıdan kötü bir gericiydi. Daha önceki kesimlerde belirtmiş olduğumuz gibi burada da Hıristiyanlar ve sosyalistlerin felsefi ve ahlâki olarak ayıplanacak durumda görünmeleri sağlanmıştı çünkü "aşkınlığı" temsil ediyorlardı ve dolayısıyla gericiydiler. Nietzsche şöyle yazdı: "Ama bir Hıristiyan, 'dünyayı' suçlasa, karalasa ve kınasa bile bunu *toplumu* suçlayan, karalayan ve kınayan sosyalist bir işçiyle aynı içgüdüyle yapar: bizzat 'Kıyamet' tatlı bir intikam sunmaya devam eder —sosyalist işçinin beklediğiyle aynı devrim; yalnızca biraz daha ileri götürülmüş şekli... Bizzat 'Öte'— bir Ötenin bu dünyayı karalama aracı olmaktan başka ne yararı olabilir?..."[109] Son çözümlemede, emperyalist kentsoylu felsefedeki tüm "içkinlik" şu hedefe yöneliktir: kapitalist toplumun "sonsuzluğunu" epistemolojiden çıkartmak. Nietzsche özellikle önemliydi çünkü emperyalist felsefedeki bu ortak düşünceyi toplum önünde açık paradokslarda dile getirdi. Bu nedenle, epistemolojik alanda da militan gericilerin önde gelen ideologu oldu.

Nietzsche'nin tek tek epistemolojik açıklamaları çok önemli değildir. Yukarıdaki parçada olduğu gibi sosyal alanın ötesine sıçramadıklarında bildik Machçı çizgilerde ilerlediler. Nesnel gerçekliğin algılanabilirliğine, aslında bilginin nesnelliğine meydan okudular (dolayısıyla Nietzsche Kantçı *Ding an sich* ya da "kendinde-şeyin" materyalist yanına da karşı çıktı.) Nedenselliği, yasaları vb sonsuza dek yenilmiş olan bir idealizmin kategorileri

[109] Aynı yayın. s. 142.

olarak kabul ettiler. Burada yalnızca Nietzsche'nin özel tarihsel benzersizliğinin ifade bulduğu öğeler üzerinde kısaca durmayı yeğliyoruz. Bu öğelerden biri Nietzsche'nin öznel idealizm ve —Berkeley ve Schopenhauer yoluyla türetilmiş olmasına rağmen çağdaş emperyalizme ait olan— bilinmezciliğinin açıkça Herakleitos'a dayalı olmasıdır. Bu, onun bilinmezciliğine kuru bilimselliğin ötesinde bir "felsefi" özellik katar ve bilinmezciliği mit-yapıcılığa dönüştürmesine yardımcı olur. (Onun Herakleitos'tan yola çıkmasını en fazla vurgulayanların Baeumler gibi faşist yandaşları olması şaşırtıcı değildir. Çünkü bu, onu ait olduğu kentsoylu felsefeden çıkarmayı ve Hitler'in "tek" önceli yapmayı kolaylaştırıyordu.)

Diğer yandan, daha da öğretici olan şey Herakleitos-tabanlı yorumların, diyalektik sorunların gerici ellerde usdışıcı mitlere dönüştüğü genel görüşümüzün mükemmel bir örneğini sunmasıdır. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* için notlarında (1872-3) Herakleitos diyalektiklerinin bir ana tezine, "Her şey her zaman kendi zıddını içerir" ve Aristoteles'in bu teze karşı polemiklerine değinir. Yorumu fazlasıyla anlamlıdır: "Herakleitos kavramlar ve mantıksal birleştirmelerle başarılan diğer düşünce biçimine yani, akla karşı kendisini soğuk, duyarsız ve hatta düşman gösterir ve ona sezgisel biçimde ulaşılmış bir hakikatle karşı çıkma fırsatından haz alır görünürken en üstün sezgisel düşünme gücü gibi muhteşem bir yeteneğe sahiptir."[110] Böylece, Nietzsche'de —Herakleitos'un büyük diyalektik keşfi— anlamanın (*Verstand*) kendi zıddıyla eleştirilmesinin, sezginin akıl karşısında mutlak üstünlüğüyle özdeş olduğunu görürüz.[111]

[110] X. Cilt, s. 32.

[111] Nietzsche'nin, eşanlamlı olarak kullandığı anlama (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) arasındaki farka ilişkin bir bilgisi yoktu. Bu yalnızca, Jaspers'in bile kabul ettiği en önemli felsefeciler konusundaki değil aynı zamanda —ve çok daha önemli olarak— emperyalist dönemdeki usdışıcılığın kaba, entelektüel olarak daha alt düzey doğası konusundaki bilgisizliğini de gösterir. Örneğin, Kierkegaard entelektüel olarak çok daha rafine bir araçla Hegel'e karşı çıkmıştı.

Daha sonra Nietzsche oldukça mantıklı bir biçimde Herakleitos'un diyalektikleriyle Berkeley ve Mach'la bağlantısını saptadığı Schopenhauer'm bilinçli anti-diyalektiksel usdışıcılığı arasında yakın bir bağ kurmaya koyulur. Herakleitosçu oluş kavramını tam olarak aynı bağlamda yorumlar. *Tragedyanın Doğuşu* (1870-1) dönemindeki çalışmalarında şunları yazmıştır: "Oluşta şeylerin düşünceye dayalı doğası dışa vurulur: hiçbir şey *yoktur*, hiçbir şey *varolmaz*, her şey oluşur yani, düşüncedir."[112] Bu görüşün yalnızca Nietzsche'nin gençliğine, Schopenhauer'ın etkisi altında olduğu döneme ait olduğunu düşünmeyelim. Varlık ve Oluşa ilişkin bu görüş Nietzsche'nin *yapıtlarının* tüm epistemolojisine egemendir. Kariyerinin sonunda, *Putların Alacakaranlığı*'nda tekrar Herakleitos'a değindiğinde aynı düşünceyi vurguladı: "Ama Herakleitos Varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda sonsuza dek haklı olacaktır. 'Görünür' dünya tek ve biricik dünyadır: 'hakiki dünya' ise yalnızca *sahte bir cila*..."[113] Aslında Nietzsche'nin felsefi tarih olgularına karşı cesur ilgisizliği sürekli olarak artıyordu. *Güç İstenci*'ne hazırlık yazılarında materyalist Demokritos'un bile Nietzscheci usdışıcılığa tanıklık etmesi gerekiyordu. Tipik olduğu üzere bu gelişim "hem Herakleitos hem de Demokritos'u kendinde birleştiren" Machçıların aziz patronu Protagoras'da doruğuna ulaşır.[114]

Varlığın Oluş karşısında bir zaferi olarak Nietzsche'nin sonsuz yineleme öğretisini yalnızca bu epistemolojik buluşlar ışığında gözden geçirirsek doğru değerlendirebiliriz. Görüyoruz ki orada kullanılan Varlık kavramının (bilinçten bağımsız olarak varolan) gerçek Varlıkla hiçbir ilgisi yoktur; tam tersine —ancak sezgisel olarak, "aydınlatma" yoluyla anlaşılabilen— mite nesnellik görüntüsü vermek için ona başvurulmuştur. Herakleitos yorumlarında

[112] IX. Cilt, s. 197.
[113] VIII. Cilt, s. 77.
[114] XV. Cilt, s. 456.

görebileceğimiz gibi Nietzsche'nin Oluş kavramı esas olarak tüm nesnelliğe, gerçekliğin tüm algılanabilirliğine zarar vermeye hizmet eder. *Güç İstenci*'nde şunları yazar: "Oluş dünyasının formülasyona karşı koyan, 'yanlış' ve 'kendi içinde çelişkili' karakteri. *Bilgi ve Oluş* karşılıklı olarak özeldirler."[115] Nietzsche için oldukça mantıklı olarak aynı değerlendirme Varlığın kurgusal özelliğini belirler: "Düşünebilmek ve özetleyebilmek için *varlıktaki o şey varsayımı* gereklidir: mantık yalnızca değişmeyen şeyleri formüle etmekle uğraşır. Bu nedenle söz konusu varsayma eylemi yine de gerçekliğin bir kanıtını veremez: 'Varlıkta olan şey' (*Das Seiende*) optiklerimize aittir."[116] Ama eğer Varlık yalnızca bir kurguysa nasıl olur da sonsuz yinelemede gerçek —en azından ona ilişkin düşüncemizde gerçek— Oluştan daha üstün bir Varlık doğar?

Nietzsche'nin Schopenhauer ve Kierkegaard'a kıyasla usdışıcı geleneği nasıl sürdürdüğü şimdi daha da netleşir. Bu yazarlar kentsoylu ilerleme kavramının en üst biçimi olarak idealist diyalektiklere karşı çıkarken diyalektik Varlık ajitasyonuna da karşı çıkmak ve mitsel, yalnızca sezgisel olarak kavranabilir Varlığa geri çekilmek durumundaydı. Ama Hegelci diyalektiklere karşı polemikleri yalnızca kentsoylu felsefe içinde bir yönelim anlaşmazlığı olduğundan diyalektikleri gerici, usdışıcı bir ruhla daraltma ve çarpıtmayla yetinebilirlerdi. (Schelling'in "pozitif" ve "negatif" felsefe ayrımı, Kierkegaard'ın "aşamaları".) Sonuçta ortaya çıkan "üst" ve "alt" Varlık tipleri ayrımlarının bilimsel olmayan bir karakter ve yapıya sahip olduğu doğrudur ama —en azından Kierkegaard'ın "sıçramasına" dek— biçimsel olarak belli bir mantıksal düzen alanı içinde kalırlar. Hegel'den yanlış anlaşılmış bir biçimde alınan bölük pörçük diyalektik parçalarının Schelling ve Kierkegaard'a bir nebze ussal tutarlılık görüntüsü kazandırdığı söylenebilir. Ancak Nietzsche, Berkeley, Schopen-

[115] XVI. Cilt, s. 31.

[116] Aynı yayın, s. 30.

hauer ve Mach çizgisini izleyen epistemolojisinde daha en başından itibaren bağlantı noktalarını ortadan kaldırdı. Çalışmasında mantıksal-felsefi bir düzenden söz edebildiğimiz kadarıyla bunun yalnızca bir anlamı olabilir. Bir kavram ne kadar kurgusal ve kökeni ne kadar öznelciyse mitsel değerler cetvelinde o kadar üstte yer alır ve o kadar çok "doğrudur." Bilincimizden bağımsız bir gerçeklikle ilişkinin en silik izlerini bile taşıdığı sürece Varlık kavramının yerini Oluş (eşittir düşünce) almalıdır. Ancak, bu zincirlerden kurtulduğu ve tamamen bir kurgu, güç istencinin bir ürünü olarak görüldüğü zaman Varlık Nietzsche için Oluştan da üstün bir duruma gelebilir: mitin sezgisel sahte-nesnelliğinin bir ifadesi olur. Nietzsche'ye göre Oluş ve Varlığın bu türden bir tanımlamasının özel işlevi, onun dolaylı savunubilgileri için yaşamsal değer taşıyan sahte-tarihsel geçerliliği desteklemek ve onu yok etmekle eşzamanlı olarak tarihsel Oluşun yeni ve kapitalizmi aşan bir şey üretemeyeceğini felsefi olarak doğrulamaktır.

Ama düşüncelerinin sistematik açıklaması için yapısal bir araç olarak Nietzscheci epistemolojinin önemi —temel de olsa— bu tek örneği aşar. Nietzsche'nin evreninin bütününü kapsar. Resmi tamamlamaya yardımcı olması için bir diğer önemli örnek verelim. Temel yaklaşımı özel bir nesnellik, eylemle herhangi bir ilişki ve açık bir tutumdan bilimsel bir sakınma olan çağdaş yeni-Kantçılık ve Olguculuğun tersine Nietzsche kuramla eylem arasındaki ilişkiyi son derece enerjik bir biçimde tüm epistemolojisinin merkezine taşıdı. Burada da bilinmezciliğin ve onu izleyen göreciliğin tüm sonuçlarını çağdaşlarından daha önce ve daha kökten bir biçimde gördü. Bireyin (ve türlerin) biyolojik devamı için yararlılıktan başka hiçbir doğruluk ölçütü kabul etmeyerek emperyalist pragmacılığın habercisi oldu. Şunları söylemiştir: "Temel şeyi her zaman *unuttuk*: bir felsefeci *neden bilmek* ister? Neden 'hakikate' görünümden daha fazla değer verir? Bu *değer biçme* herhangi bir *cogito ergo sum*'dan (düşünüyorum, demek ki varım —*çev.*) daha eskidir: mantıksal süreci varsayarken bile

içimizde onu *doğrulayan* ve aksini *reddeden* bir şey vardır. Bu yeğleme nereden kaynaklanır? Her felsefeci *neden* doğru ve iyi olana *değer* verdiğini açıklamayı ihmal etmiş ve hiçbiri aynı şeyi zıttı için yapmaya kalkışmamıştır. Yanıt: Doğru (organizmayı korumak için) daha *yararlıdır* — ama *özünde* daha fazla *kabul edilebilir* değil. Yeter; daha en başından beri organizmayı bir bütün olarak, 'amaçlarla' —dolayısıyla değer yargılarında bulunarak— konuşurken görüyoruz."[117] Bunun, ahlâkın doğruları için çok daha büyük ölçekte geçerli olduğunu söylemeye gerek yok: "Tüm ahlâkçılar kendi duygudaşlık ve bencilik itkilerine bağlı olarak iyi ve kötüyle ilgili çizgiler çizmede birleşir. Bir amaca hizmet eden şeyi iyi olarak kabul ederim: ama 'iyi amaç' saçmalıktır. Çünkü soru her zaman 'ne için iyi?' şeklindedir. İyi her zaman yalnızca *bir araç* için bir terimdir. 'İyi amaç' bir amaç için iyi olan araçtır."[118] Nietzsche, *Güç İstenci*'nde öğretisini açık sözcüklerle özetledi: "*Hakikat*, belli türden bir canlının o olmadan yaşayamayacağı bir *hata türüdür*. Son erimde belirleyici değer *yaşam* değeridir."[119]

Ancak, Nietzsche iyi ve doğruyu biyolojik yaşamsal çıkarlara geri izlemek öylelikle de onları mutlak, nesnel değerden yoksun bırakmakla yetinmedi. Çabalarının hedefi yalnızca birey için değil genel anlamda türler için biyolojik yararlılığa başvurmasının bile ötesindeydi. Çünkü türlerin yaşamı —ki bu bizi Oluş alanına geri götürür— ilk olarak, tarihsel bir süreçtir ve sonra da tarihsel içerik olarak iki insan tipi, iki ırk yani, efendiler ve köleler arasında kesintisiz çatışmadır. Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü*'nde başlangıç noktasının etimolojik olduğunu açık olarak vurgulamıştır: ahlâksal olarak olumlu öğenin sosyal olarak üstün insanla ve olumsuz öğenin sosyal olarak aşağı insanla özdeş olduğu içgörüsü.[120] Ama bu "doğal" koşul tarih sürecinde çarçur edilmiştir: bundan sonra, felsefi, ahlâki ve diğer sonuçlarının yanı sıra Nietzsche için

[117] XIV. Cilt, s. 12.
[118] XI. Cilt, s. 251.
[119] XVI. Cilt, s. 19.
[120] VII. Cilt, s. 306.

perspektiflerini diğer bağlamlarda ayrıntılı olarak gösterdiğimiz, efendiler ve sürü arasında o tatsız savaş ortaya çıkar. Bu savaşta tüm kategorilerin edindiği işlev sahip oldukları doğruluk miktarını belirler. Daha kesin olarak söylemek gerekirse; belirleyici etmen, nihai denetimi ele geçirme ve sağlamlaştırmada efendi ırkına potansiyel faydalarıdır. Daha önce açıklamış olduğumuz şeye kısaca geri dönmek için yine *Soykütüğü*'nden bir cümleyi aktaralım: "Bencilik ve bir tür *ikinci masumiyet* ele ele ilerler."[121]

Bu koşul yani, efendi ırkının en uç noktalardaki benciliği ve her türden acımasızlığı, barbarlığı için "temiz bir vicdan" bir kez sağlandığında ("Oluşun masumiyeti") o zaman — ancak o zaman- bu kavram yerleşir ve sonsuz yineleme sayesinde mitsel alanda özgür kalır. Kuşkusuz yalnızca "dünyanın efendileri" için ama Nietzsche o zamanlar yalnızca bu efendiler için militan bir felsefe sağlamak istiyordu. Bu nedenle sonsuz yinelemeyle ilgili şunları yazdı: "*Disiplinle* ilgili büyük bir düşüncedir: ona tahammül edemeyen ırklar suçlu olur ve onu çok yararlı görenler efendiliğe doğru yol alır."[122] Nietzsche'ye göre sonsuz yinelemenin sürü için ölümcül bir zehir olacağı bu görüşe tamamen uymaktadır. Epistemolojik "içkinliği" tanımlarken tüm "aşkınlığa" şiddetli bir saldırı başlattığım ve bir Öte olduğuna ilişkin Hıristiyan inancını sosyalizmin geleceğe ilişkin devrimci perspektifleriyle özdeşleştirdiğini daha önce belirtmiştik. Ama Nietzsche'ye göre sonsuz yineleme tüm aşkınlığı ve dolayısıyla da tüm Hıristiyan (ya da sosyalist) ahlâkının temelini hükümsüz kılar. Dolayısıyla *Güç İstenci*'nde şunları okuruz: "Ahlâk, bu türden *her* insana sonsuz, metafiziksel bir değer atfederek ve her birine dünyasal güç ve hiyerarşiden farklı bir düzen tahsis ederek *yenik tipi* nihilizmden korur: İtaatkarlığı, alçakgönüllülüğü vb. öğretir. Yenik insan, *bu ahlâka inancın ölmekte olduğunu düşünerek* artık teselli bulamayacak — ve *ölecektir*."[123]

[121] Aynı yayın, s. 388.
[122] XVI. Cilt, s. 393.
[123] XV. Cilt, s. 184.

Kuşkusuz, "dünyanın efendileri" emperyalizmin çökmüş asalaklarıdır. Çökmüş insanın gelecekteki gelişimlerde ana bir figür ve çöküşün de gelecekteki arzulanan durum için bir sıçrama tahtası şeklindeki bu tanımlaması Nietzsche'yi bir kez daha diğer gerici felsefecilerden ayırır. "Normal" insanın (kentsoylu ve küçük-kentsoylu) simgelediği kapitalist toplumu kurtarmak isteyen gerici felsefeciler zaman içinde kendilerini kapitalist gerçekle, onun insanı giderek artan bir biçimde yozlaştırmasıyla kavgalı buldular. Nietzsche kendi döneminde dünyadan bezginlik, kötümserlik, nihilizm, sefahat, kendine inançsızlık, perspektif yoksunluğu vb. şeklinde dışa vurulan bu bozulmadan yola çıktı. Bu çökmüş tiplerde kendini görerek onları kardeşleri kabul etti. Ama ona göre, yeni dünya efendileri için doğru malzemeyi sağlayacak olan şey tam da bu çöküş özellikleriydi. Belirtmiş olduğumuz gibi kendisini çökmüş ve aynı zamanda onun karşısavı kabul ediyordu. Bu itiraf, *Zerdüşt*'ün kapanış bölümünün esprili bir özetidir: burada "üstün insanlar" *Zerdüşt*'ün etrafına toplanır —Nietzsche'nin kurnaz bir psikolojiyle nitelediği çok farklı çökmüş tipler galerisi— ve onlara Üstinsan ve sonsuz yineleme kâhinsi bildirisi iletilir. Nietzsche'nin amacı çöküşün yenilmesi ya da onun kendi kendini yenmesi değildir. Sonsuz yinelenmenin felsefi değerini överken esas olarak onun nihilist, göreli ve perspektifsizlik özelliğini övmektedir. "Bu düşüncenin en korkunç biçimini düşünelim: bir hedef ya da amaç olmadan yalnızca varoluş; ama bir son olmadan kaçınılmaz olarak hiçliğe geri dönme: *sonsuz yinelenme*. Bu, nihilizmin en aşırı biçimidir. Sonsuza dek daha fazla hiçlik ('anlamsızlık')!"[124] Dolayısıyla, bu yeni algı onun yerini almaktan çok, çökmüş nihilizmi güçlendirmeyi amaçlıyordu. Nietzsche'nin istediği şey statükoyu etkilemeden, bu temellere dayalı bir yön değişikliği, bir dönüş sağlamaktı. Tüm çöküş özellikleri kapitalizmin militan bir savunusu için araçlara ve çökmüşler de saldırgan ve barbarsı

[124]Aynı yayın, s. 182.

emperyalist davayı —hem dıştan hem de içten— destekleyen eylemcilere dönüştürülecekti.

Egemen sınıf içinde bu dönüşün mitsel simgesi Dionysos'tur. Nietzscheci mitte taçlanan figürle —*Ecce Homo*'nun kapanış cümlesi "*Çarmıha Gerilene karşı Dionysos.*"[125] şeklindedir— gençliğindeki ilk figür arasındaki bağlantının oldukça belirsiz olmasına rağmen çok önemli bir motif ikisini birbirine bağlar: anlama ve aklın içgüdüler tarafından yönetilmesi (bu nedenle ilk çalışmada Sokrates Dionysos'un aksi bir figürdü). Ama daha ileri dönemin Nietzsche'sinde içgüdülerin özgür kalması, gençliğindeki büyük ölçüde sanatsal yönelimli Dionysos taslağında olduğundan daha geniş kapsamlı —ahlâki ve sosyal— sorunlar ortaya koyar. Kariyerinin sonunda Nietzsche'nin düşünceler yapısı, büyük değişikliklere uğramış bu mitsel figürde bir kez daha özetlenir. Çöküş artık evrensel bir sorundur ve Dionysos felç edici, güçten düşürücü kötümserliğin (Schopenhauer) ya da içgüdülerin avam tınılı özgürlüğünün (Wagner) tersine çöküşün, güçlenen çöküşün geleceğe güvenen, övülesi tipinin simgesi olarak ortaya çıkar. Nietzsche bu kötümserlikten şöyle söz eder: "insanın 'kötünün onaylanmasına' *artık* ihtiyacı yoktur, nefret ettiği şey tam da 'onaylamadır': kötüyü o kaba saflığıyla sever ve *anlamsız* kötüyü çok ilginç bulur... Bu koşullar altında 'doğrulanmaya' ihtiyacı olan şey kesinlikle *iyidir* yani, kötü ve tehlikeli bir gizli eğilimi olmalı ya da büyük bir aptallığı içermelidir: *o zaman yine de beğenilecektir.* Hayvanlık artık şaşırtmamaktadır: böyle zamanlarda insanın içindeki hayvandan yana canlı ve neşeli bir kabadayılık zihinsel etkinliğin en utkulu biçimidir."[126] Bir süre sonra şunları belirtir: "Varoluşun şimdiye dek *reddedilmiş yanlarını* yalnızca *gerekli* değil aynı zamanda istenir bir şey olarak kavramak bunun bir parçasıdır: ve yalnızca şimdiye dek onaylanan yönleri (örneğin,

[125] Aynı yayın, s. 127.
[126] XVI. Cilt, s. 371.

tamamlayıcıları, ön koşulları) açısından değil varoluşun isteğini net olarak dile getiren daha güçlü, daha verimli ve daha *doğru* yanları oldukları için istenir olarak kavramak."[127] Bu çöküşün eylem karşılığında "bağışlanan" tanrısı Dionysos'tur; ayırt edici özellikleri "kösnüllük ve acımasızlıktır."[128] O, yeni Tanrıdır: "Ahlâktan kurtulma, yaşamın tüm karşısavlarını kendisinde toplama ve onları ilahi işkencede *bağışlatma, doğrulama* hali olarak tasarlanan Tanrı: — acınası, sıradan 'iyi ve kötü' ahlâkından üstün, Öte olarak Tanrı."[129]

Nietzscheci epistemoloji ve uygulamasının daha fazla ayrıntısına girmeye gerek olmadığı düşüncesindeyiz. Şimdiden görebileceğimiz gibi Nietzsche bu yolla, aşırı bilinmezci bir epistemolojiden büyüleyici ve renkli bir emperyalist mit simge diyarının, en aşırı bir nihilizm kuramının nasıl gelişebileceğini göstererek tüm emperyalist dönem için kapitalizmin dolaylı savunubilgilerinin yöntembilimsel bir modelini yaratmıştır. Onun mit yapılarındaki apaçık çelişkilerinin üzerinde oyalanmaktan —bilerek— sakındık. Nietzsche'nin bu alandaki ifadelerini mantıksal-felsefi bir açıdan inceleseydik en korkunç iddialar, keyfiyet ve şiddetli uyuşmazlığın sersemletici kaosuyla karşı karşıya kalırdık. Yine de bu gözlemin başlangıçta geliştirdiğimiz görüşle, Nietzsche'nin tutarlı bir sistemi olduğu görüşüyle çeliştiğine inanmıyoruz. Bağlayıcı ya da sistematik etmen, düşüncesinin sosyal içeriğinde, sosyalizme karşı savaşta yatar. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin parlak renkli, karşılıklı olarak uzlaşmaz mitleri düşünsel bütünlüklerini, nesnel tutarlılıklarını açığa çıkaracaktır: onlar tüm emperyalist güçleri baş düşmana karşı harekete geçirmeye hizmet eden emperyalist kentsoylu mitlerdir. Efendiler ve sürüler, soylular ve köleler savaşının —karikatür biçiminde— mitsel bir karşıtla, sınıf mücadelesiyle eş anlamlı olduğunu fark etmek çok güç değildir. Niet-

[127] Aynı yayın, s. 383.
[128] Aynı yayın, s. 386.
[129] Aynı yayın, s. 379.

zsche'nin Darwin'e karşı çıkışının tarihin normal akışının sosyalizme ulaşması gerektiği şeklindeki haklı korkudan doğan bir mit olduğunu göstermiştik. Sonsuz yinelenmenin ardında evrimin köklü biçimde yeni hiçbir şey (dolayısıyla sosyalizm) yaratamayacağı şeklinde avutucu, mitsel bir karar saklı olduğunu da gösterdik. Kolayca görebileceğimiz bir diğer nokta da Üstinsanın, kapitalist yaşamdan, onun insanları yozlaştırma ve güdükleştirmesinden doğan sorunlar karşısında kendiliğinden doğan arzuyu tekrar kapitalist çizgiye geri yöneltmek için ortaya çıktığıdır. Nietzscheci mitlerin "olumlu" yanı bu asalaksal cenneti güç yoluyla kurtarmak için, kapitalizmin yozlaştırdığı insanlardaki tüm çöküş ve barbarlık içgüdülerini harekete geçirmekten başka bir şey değildir; bu noktada da Nietzsche'nin felsefesi sosyalist insancılığa karşı koymak üzere tasarlanmış emperyalist bir mittir.

Daha önce açıklamış olduğumuz, çöküşteki kentsoyluluk ideolojisinin savunma konumuna zorlandığı şeklindeki sav şimdi daha da netleşmektedir. Yanılsamalar olmadan yapamaması kentsoylu düşüncenin özüdür. Eğer Rönesanstan Fransız Devrimine dek insanlar bir model olarak bu türden yanılsamalarla dolu olan Yunan polisinin imgesini yansıtıyorduysa bunun çekirdeği yine de gerçek evrimci akımlardan, yükselmekte olan bir kentsoylu toplumun gerçek evrimci eğilimlerinden ve dolayısıyla da onun kendi sosyal yaşamının öğelerinden ve onun kendi somut geleceğine ilişkin perspektiflerden oluşuyordu. Ama Nietzsche söz konusu olduğunda onun tüm içerikleri kendi sınıfının düşüşünden duyduğu —mite sığınan— korkudan ve düşmanla entelektüel anlamda boy ölçüşecek yetenekte olmamasından doğar. Önünde sonunda felsefesinin içeriğini belirleyen şey "düşman toprağının" malzemesi, sınıf düşmanının dayattığı sorunlar ve sorulardır. Her örnekteki saldırgan ton ve itici yaklaşım alttaki bu yapıyı güçbela gizler. En uç usdışıcılığı benimsemek için epistemolojik başvuruya, dünyanın ve aklın bilinebilirliğini tümüyle reddetmeye eşlik eden tüm barbarsı ve hayvansı içgüdülere ahlâkî bir başvuru bu durumun

—bilinçdışı— bir itirafıdır. Nietzsche'nin sıradışı yeteneği emperyalist dönemin eşiğinde on yıllar boyunca böyle bir etkiyi sürdürebilecek bir karşı-mit tasarlayabilmesinde dışavurulur. Bu açıdan bakıldığında özdeyişsel ifade biçimi sosyo-tarihsel duruma uygun biçim olarak görünür. Tüm sistemin içsel çürüklüğü, boşluğu ve sahteliği kendisini bu alacalı ve biçimsel olarak kopuk düşünceler yamalı bohçasına sarıp sarmalar.

KAVRAMLAR DİZİNİ

Adcılık: Tümel kavramların tek tek şeylerin aralarındaki ortaklıktan yola çıkılarak oluşturulmuş genel adlardan öte bir anlamları olmadığını savunan felsefe anlayışı.
Altın orta: İnsanın tüm eylemelerinde aşırılıktan kaçınma tutumunun benimsenmesi gerektiğini vurgulayan felsefi terim.
Aşkın: Dünyanın dışında kalan, olası her deney ve bilginin sınırlarının ötesine taşan.

Belirlenmezcilik: Dünyada olup bitenlerin bağımsız olduğunu, birbirini izleyen olaylarda nedensel bir bağlantı bulunmadığını savunan görüş.
Bencilik: Herkesin kendi yarar ve çıkarını gözeterek eylemde bulunması gerektiğini ileri süren ahlâk felsefesi öğretisi.
Bilinmezcilik: İnsan düşüncesinin ve sınırlı bilgisinin "gerçek varlığı" kavrayamayacağı görüşünü temel alan felsefeler.
Bilişsel: Bütün bileşenleriyle bilgi edinimi süreci.
Bireyleşim: Bilen öznenin bir bireyi aynı türün diğer bireylerinden ayırt etme süreci.

Çilecilik: Ahlâki gelişmişlik için bedensel hazlardan uzaklaşıp, düşünsel, tinsel hazlara yönelmeyi savunan öğreti.

Dışrak: Herkese açık olan bilgi ve öğreti.
Dirimselcilik: Canlıların varlığını kavramanın ancak bu canlılara özgü, kendileri de canlı olan bazı öğelerle olanaklı olduğunu savunan felsefe anlayışı.
Dolaysız Bilinç: Sezgi yoluyla bilinen şey.

Eğretileme: Belli bir gerçeklik katmanından alınarak benzerlik ilişkisi temelinde bir başka gerçeklik katmanına taşıma.
Evrendeşçilik: Bireyin tüm insanlığı ulus olarak ve tüm evreni vatan olarak görmesi gerektiği görüşü.

Gidimli: Sezgisel düşünmenin karşıtı olarak önermeler, mantıksal çıkarımlar yoluyla, ilkelerden sonuca varan düşünme biçimi.

Gizemcilik: Hakikate ulaşma yolunda algısal-duyusal-bilişsel süreçleri yok sayan, gidimli düşünmenin yerine sezgisel düşünmeyi koyan öğretilerin tümü.

Görüngücülük: Yalnızca olguların yani nesnelerden edindiğimiz tasarımların varlığını kabul eden, şeylerin yalnızca bize göründükleri biçimiyle bilinebileceğini ileri süren felsefe akımı.

Hazcılık: Hazzı en yüksek iyi olarak gören öğretiler toplamı.

İçkin: Aşkın'ın tersi. Bir şeyin içersinde olma, o şeyin kendisi dışındaki bir ilkeye bağlı olmama.

İçrek: Dışarıya kapalı, belli insan topluluğuna açık olan bilgi, öğreti.

İkicilik: Gerçekliğin birbirinden bağımsız iki temel töz, öğe ya da kategoriden oluştuğunu savunan felsefe tutumu.

İnsancılık: İnsanın yazgısının kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceğini, insana yaraşır bir yaşama yalnızca insanın kendi çabasıyla, aklıyla ulaşılabileceğini savunan görüş.

Karanlıkçılık: Gerçeği saklayıp doğruyu gizleme anlayışı; düşünce ve bilgileri bilerek karanlıkta bırakma tutumu.

Kendinde-şey: Bilen özneden bağımsız olarak varolan, görüngülerin temelinde bulunan ama deneyim ötesi olduğundan bilgisine ulaşamadığımız şey.

Kendinde varlık: Bir şeyin gerçeklikteki bilinçten bağımsız, kendi başına durumu.

Kendisi için varlık: Bir şeyin bir özneyle, bir bilinçle ilişkisi içinde ne olduğu.

Kinizm: Gerçek mutluluğa ulaşabilmek için bireyin kendisiyle yetinmesi, yapay gereksinimlerden uzaklaşmasını savunan Sokratesçi okul.

Koşulsuz buyruk: Kant'ın eylemlerimizde nasıl seçim yapacağımızı belirlemek üzere ortaya koyduğu ilke/ilkeler.

Lumpen proletarya (Alm:) lumpenproletariat): Proletaryanın, belirli bir işi ve düzenli bir geliri olmayan, sınıf bilinci düşük serserileri ve ayaktakımını içine alan en alt tabakası. Bu terim ilk kez *Komünist Manifesto* adlı eserinde Marx tarafından kullanıldı.

Maddebiçimcilik: Varolan her şeyin maddeden, evrendeki tüm olayların maddi ya da fiziksel güçlerden oluştuğu görüşü.

Mutlak: Her şeyi kuşatan tek bir ilke olarak kavranan en son gerçeklik. Görelinin karşıtı. Kendi başına varolabilen.

Nedensellik: Her şeyin bir nedeni olduğu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı ilkesi.

Olguculuk: Her türden bilgi araştırmasının olgulara ya da gerçeklere dayandırılması gereğini savunan felsefe anlayışı.
Olgusallık: İnsanın varoluşunun koşullar ve olgular tarafından belirlenen boyutuna verilen ad.
Olumsallık: Varlığa gelmede ya da eyleme geçmede zorunlu olmama, değişimin ve özgür istencin etkilerine açık olma durumu.
Oluş: Bir durumdan başka bir duruma geçerek gelişme.

Ötekilik: belli bir kişi ya da grup kimliği karşısında farklılık gösteren kişiler öbeği.
Öz: Varlığın zamandan bağımsız, değişmez biçimde varolan bölümü.
Özgecilik: Kişinin tüm eylemlerinde başkalarının mutluluğunu amaçlaması.
Öznelcilik: Bütün değer yargılarının kişinin öznelliğine indirgenerek anlaşılması yaklaşımı.

Savunubilgisi: Bir düşünce, inanç ya da öğretiyi tüm yönleriyle savunma sanatı.
Seçmecilik: Çeşitli düşünce akımlarının en doğru olduğu varsayılan düşüncelerinin seçilerek bir öğretide birleştirilmesi.
Sezgi: Gerçekliği dolaysız olarak, içeriden kavrayabilme yetisi.
Soyutlük yöntemi: Bugünün en iyi biçimde kavranabilmesi için tarihte geriye giderek yürütülen araştırma tekniği.
Süre: Varlığın belli bir zaman dilimine yayılmış durumu.

Şeycilik: Dünyanın tekil ya da.tek tek somut nesnelerden oluştuğu varsayımına dayanan kuram.

Tekbencilik: Ben'i tek gerçeklik olarak alan, ben düşüncesi dışında düşünce tanımayan felsefe anlayışı.
Tektanrıcılık: Tanrının "bir"liğini öne çıkaran din ve felsefe öğretisi.
Töz: Kendi kendine varolan, varlık nedeni kendisi olan, varolmak için kendisinden başka bir şeye gereksinim duymayan şey.
Tüntanrıcılık: Varolan her şeyin Tanrısal doğadan bir parça aldığını, doğanın Tanrıyla özdeş olduğunu savunan felsefe akımı.

Usdışıcılık: Bilginin güvenilir tek kaynağının us olduğunu savunan görüşün aksine gerçekliğin olmadığını, dünyanın belli bir anlamdan tutarlı bir bütünlükten yoksun olduğunu ileri süren görüş.

Uslamlama: Bir düşünceye, bir sonuca varmada izlenen ussal çıkarım süreci.

Üstinsan: Henüz varolmayan ama ileride gerçekleşeceği öngörülen gelecekteki insanlık ülküsü.

Varlıkbilgisi: Varoluşun doğasıyla en son anlamdaki gerçekliğin yapısını soruşturan bilim ya da felsefe.

Varoluşçuluk: Varoluşun belli bir özü olmadığı, insanın baştan verili bir doğası olmadığı; tek tek insanların ve onların yaşadığı deneyimlerin eşsiz olduğu şeklinde felsefe anlayışı.

Yeter neden ilkesi: Gerçekleşen her şeyin gerçekleşmesi için bir yeter nedenin bulunması gerektiğini bildiren ilke.

Yorumbilgisi: Kutsal kitaplar, şiirler, felsefe metinleri gibi ilk bakışta kavranması güç metinlerin en iyi biçimde yorumlanması için geliştirilmiş kuramlar, yöntemler, yaklaşımlar bütünü.

Yöntembilim: Araştırma, soru sorma, düşünme, öğrenme ve öğretme tekniklerini inceleyen yöntem kuramı.

SÖZCÜK DİZİNİ

Absolute: mutlak
Action: eylem
Agnosticizm: bilinmezcilik
Altruism: özgecilik
Aphorism: özdeyiş
Apologetics: savunubilgisi
Argumentation: uslamlama
Asceticism: çilecilik

Becoming: oluş
Being: varlık
Being for itself: kendisi için varlık
Being-in-itself: kendinde-varlık

Categorical imperative: koşulsuz buyruk
Causality: nedensellik
Cognitive: bilişsel
Collectivism: ortaklaşacılık
Complement: tümleyen
Contemplation: tefekkür
Contingency: olumsallık
Cosmopolitism: evrendeşçilik
Cynism: kinizm

Discursive: gidimli
Dualism: ikicilik
Duration: süre

Eclecticism:seçmecilik
Egoism: bencilik
Esoteric: içrek
Essence: öz
Existentialism: varoluşçuluk
Exoteric: dışrak

Facticity: olgusallık

Genealogy: soykütük
Golden Mean: altın orta

Hedonism: hazcılık
Hermeneutics: yorumbilgisi
Humanism: insancılık
Hylomorphism: maddebiçimcilik
Hylozoist: cancı

Immanent: içkin
Immediate: dolaysız
In itself/for itself: kendinde/kendisi için
Indeterminism: belirlenmezcilik
Individuation: bireyleşim
Inference: çıkarım
Intuition: sezgi
Inwardness: ruhanilik
Irrationalism: usdışıcılık

Leveller: Eşitlikçi
Logic: mantık

Metaphor: eğretileme
Methodology: yöntembilim
Mind: zihin
Monotheism: tektanrıcılık
Mysticism: gizemcilk

Nexus: bağ
Nominalism: adcılık
Non-absoluteness: mutlak olmayan

Obscurantism: karanlıkçılık
Omnipotence: her şeye gücü yeterlik
Ontology: varlıkbilgisi
Optimism: iyimsercilik
Otherness: ötekilik
Overman: üstinsan

Panteism: tümtanrıcılık
Particular: tikel
Pathos: duygulanım
Perception: algı
Pessimism: kötümsercilik
Phenomenalism: görüngücülük
Phenomenology: görüngübilim
Positivism: olguculuk
Praxis: eylem
Principle of sufficient reason: yeter neden ilkesi

Radicalism: köktencilik
Rational: ussal
Rationale: mantıksal temel
Rationalization: ussallaştırma
Reality: gerçeklik
Reason: akıl
Reasoning: usa vurma
Reism: şeycilik
Relativism: görecilik

Sceptisism: kuşkuculuk
Science of knowledge: bilgi kuramı
Solipsism: tekbencilik
Spirit: tin/ruh
Subjectivism: öznelcilik
Substance: töz
Substantiality: tözlülük
Superman: üstinsan

Theology: tanrıbilim
Thing-in-itself: kendinde-şey
Transcendental: aşkınsal
Truth: hakikat

Understanding: anlama

Vitalizm: dirimselcilik
Vulgarizer: popülerleştirici

Will: istenç
Will to power: güç-istenci

LATİNCE İFADELER DİZİNİ

Acte gratuit: Nedensiz edim.
Ad absurtum: Eni konu saçma.
Ad hominem: Konuyu saptırmak için iddia sahibinin başka bir özelliğine yönelme.
Agon: Yarışma.
Amor fati: İnsanın yazgısını sevmesi, kabullenmesi.
Aprés nous le déluge: bizden sonra tufan.

Bel esprit: Esprili kişi.
Bona fide: İçten, yapmacıksız, dürüst tutum.

Cogito ergo sum: Düşünüyorum demek ki varım.
Coup de grâce: Son darbeyi indiren.
Credo quita absurdum: saçma olduğu için inanıyorum.
Cum grano salis: ihtiyatla.

Demiurgos: Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen, evrenin yaratıcısı.
Denominatio a potiori: Yeniden adlandırma.
Deus sive Natura: Tanrı ya da doğa.
Discite moniti: Uyarı yoluyla bilme.

Elan: İvme.
Ens realissimum: Tanrıyı betimlemede kullanılan "en gerçek varlık."
Eo ipso: Tam da bu yüzden.
Esse est percipi: Varolmak algılamaktır.
Ex Cathedra: yetkisine dayalı.

Factum brutum: Kaba gerçeklik.
Fait accompli: Oldu bitti.

Ignorabimus: bilemeyeceğiz.
Imitatio: Taklit.

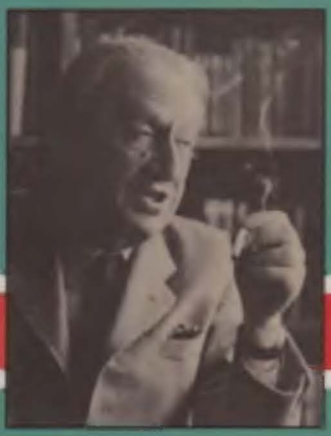
Monstrum per excessum: Ölüm alameti.
Mutatis mutandis: Gerekli değişiklikler yapılmış olarak.

Odi profanum vulgus et arceo: İnsan sürüsünden uzak duruyor ve nefret ediyorum.
Otium cum dignate: Onurlu barış.

Peripeteia: Tragedyada durumun aniden tersine dönmesi.
Privilegium agrantiati: Belli bir konum hakkı.

Salto mortale: Ölüm atlayışı.
Sine numine: İlahsız.
Sub specie aeternitatis: Sonsuzluk görünümlü.

Telos: Erek.
Terminus ad quem: Son bulma noktası.
Tertium datur: Üçüncü çözüm.



GEORG LUKÁCS

Georg Lukács *Aklın Yıkımı*'nın tartışmalı bir kitap olduğunu söylemekten çekinmez. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'ndan yedi yıl sonra, 1952'de tamamlanan yapıt Alman usdışıcılığının tarihçesini tarihsel materyalizmin inceleme araçlarıyla yeniden değerlendirir. Lukács ender rastlanan bir bilgi ve farkındalık sergileyerek faşizmin canavarlıklarının yaşlı Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'ye kadar geri uzanan bir dönemde atılan tohumlarını araştırır. Alman olmamasına karşın Kierkegaard da yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde olağanüstü etkisi açısından uzun uzadıya tartışılır. Lukács I. Dünya Savaşı öncesinin felsefe ve toplumbilimini ele alırken özellikle Georg Simmel ve Max Weber gibi Almanya'nın önde gelen düşünürlerinden kişisel tanışıklıkla söz eder. Kitabın ırk kuramının on sekizinci yüzyıldaki köklerinden başlayan gelişimini çizen son bölümünün ardından zamanımız için bir uyarı özelliği taşıyan doyurucu bir sonsöz gelir. Usdışı eğilimlere karşı Alman yatkınlığını açıklayan özel tarihsel koşullar bulunmasına karşın hiçbir ülke bağışıklık konusunda emin olamaz.

Lukács'ın seçilmiş düşünürlerde ortaya koyduğu karanlıkçılık, kendinden hoşnutluk, umutsuzluk ya da kiniklik eğilimlerine karşın yazar onların yapısal başarılarını yadsımaya çalışmaz. Lukács, Pietro Nenni'yle birlikte son uluslararası barış hareketlerinde, insanlığın rehber ışığı olarak, bilinçli aklın (kötüye kullanılmaya her zaman açık olan) kitle duygusunun yerini almasının ilk işaretini görür. *Genç Hegel*'le birlikte yazarın başyapıtlarından biri olan ve 2 cilt olarak yayımlayacağımız *Aklın Yıkımı* baştan sona yazarın gelecekteki uygar yaşama ilişkin ciddi kaygılarını dile getirir.

Kapak resmi: Albrecht Dürer

ISBN 975-388-153-3
9 789753 881531