DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

DEMOKRASİ MİTİ

TAGE LINDBOM

çeviren
Ömer Balık

İnkılap

kitapyurdu.com

DEMOKRASİ MİTİ

İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 241
DÜŞÜNCE DİZİSİ : 59

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 1998
İKİNCİ BASKI, 2017

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
İSBN 978-975-574-225-0

DEMOKRASİ MİTİ
TAGE LINDBOM

ORİJİNAL İSMİ
THE MYTH OF DEMOCRACY

ÇEVİREN
ÖMER BALDIK

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
AHMET ALTIYAPRAK

BASKI-CİLT
AKTİF MATBAA VE REKLAM HİZ. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
MATBAA SERTİFİKA NO: 13978

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

DEMOKRASİ MİTİ

TAGE LINDBOM

Çeviren
Ömer BALDIK

İNSAN

TAGE LINDBOM

Tage Lindbom, 1909'da İsviçre'de doğdu. Norrland'ın çok geniş alanlarında büyüdü. İlk ciddi çıkışını İsveç Ticaret Sendikası hareketine konu alan teziyle felsefe doktoru derecesini kazandığı Stockholm Üniversitesi'nde yaptı. 1965'ten itibaren Sosyal Dekmokrat Parti'nin merkez kütüphanesi ve arşivlerinin başına getirildi. Burada uzun yıllar merkezi karar alma mekanizmasında etkili olarak çalıştı. Fakat sosyalizmin çözüm olamayacağını gördükten sonra bu görevinden sessizce istifa etti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra derin bir entelektüel ve manevi değişim yaşadı. 1962 yılında Sosyal Demokrat ve ona bağlı hareketlerin öncüllerini eleştiren *The Windmills of Sancho Panza* adlı eserini yayınladı. Daha sonra İsviçre'de birçok eseri yayınlanan yazar, din ve modern seküler ideoloji arasındaki gerilimi açıklamaya çalıştı. Eserleri arasında 1970'de yayınlanan *Between Heaven and Earth* (Sema ile Yeryüzü Arasında) ve dört yıl sonra yazdığı ve yayınevimiz tarafından Türkçe'ye kazandırılan *The Tares and The Good Grain* (Başaklar ve Ayrık Otları) bulunmaktadır. Elinizdeki bu eser *Başaklar ve Ayrık Otları*'nın devamı mahiyetindedir.

İçindekiler

ÇEVİRENİN SUNUŞU 7

GİRİŞ 11

Refah Devletinde İsyan 13

Demokrasi ve Sekülarizasyon 17

Entelektüel Benzeşmeler ve Paralellikler 19

Bazı Düşünceler 22

DEMOKRASİ MİTİ 31

II 36

III 43

IV 52

V 59

VI 66

VII 73

VIII 81

IX 85

X 91

XI 100

XII 109

SOSYALİZMİN İDEOLOJİSİ 111

ŞEYTAN 133

ÇEVİRENİN SUNUŞU

Özellikle son yıllarda belirgin bir şekilde neyin doğru neyin yanlış, kimin haklı kimin haksız olduğunun tespit edilemeyeceği kadar flu bir ortam, hakim olmaya başladı etrafımıza. Öyle bir ölçüsüzlük ki sözkonusu olan, birey bazında da grup bazında da fikir birliği değil, çatışmayı yaşatıyor bize. Çatışmanın ana malzemesine gelince, otantik kişiliğinden soyunarak parçalanan ve ayrışan kimlikleri görüyoruz. Bireye, gruba ya da cemaate ait olan kimliklerin hiçbirisi bu kısır döngünün girdabından kurtulamıyor. Bunun çok farklı nedenleri var elbette; ama büyük ölçüde bu sorunun arkasında sadece bir tanınma aracı olan kimliğin, anlam dünyalarının bütününe hakim olması yatıyor. Çünkü bu hakimiyet, anlam dünyasının merkezini -olması gerekenin aksine- sınırlara taşıyarak, öznenin dışarıya karşı merkezî (özcü) davranışlarında gözle görünür oranda azalmaya yol açıyor. Dışın, içe üstünlük sağlaması olarak nitelenebilecek bu durum, insanları öyle bir hale koyuyor ki içsel hayatlarını nasıl daha ilkeli ve zengin kılacaklarının değil, ahaliye karşı

nasıl daha temsil edilebilir (presentable) olacaklarının hesabını yaptırıyor. İlk bakışta bu eksensel kayma, öznelerarası ilişkilerde artışa neden olması gibi belirli açılardan olumlu görünebilse de aslında insanın dışarıya karşı adeta bir nöbet bekleme, belirli bir teyakkuz hali oluşturmasının başlıca sebebi. bu teyakkuz hali, elbette kimliğin öne çıkışının zorunlu bir sonucu olmamakla birlikte, demokrasinin, toplumsal öznelerin kendi haklarını ancak ötekine tanıtmak ve kabul ettirmekle koruyabildiği çatışmacı ortamının ve teknolojiyi arkasına alan iletişim araçlarının büyük önderliğinde globalleşen dünyanın kaçınılmaz ve doğal bir sonucu olarak görülmelidir. İşte bu kendini ötekine tanıtma zorunluluğu, iletişim kuralları gereğince de karşı tarafı kemliğimizin bileyicisi haline getirmekte ve bizi otantisiteden yani kendindenliğimizden uzaklaştırmaktadır.

Elinizdeki bu kitap, yukarıda çizilmeye çalışılan pek hoş olmayan tabloda demokratik anlayışın temelinde yer alan postülaların da katkısı olduğunu iddia eden bir bakışa sahiptir. İsveçli felsefeci-teolog Tage Lindbom, bu kitabında demokrasinin öncüllerini nazara vererek arkasında yatan psikolojik ruh hallerini, felsefeden de yararlanarak ortaya koymaya çalışıyor. Ama öncelikle vurguladığı nokta, demokrasinin Tanrı buyruğundan kaçmaya çalışan seküler insanın ortaya koyduğu diğer çabalar içinde bir çaba olarak anlaşılması gereğidir. Ona göre, seküler insanın en büyük çelişkisi, kutsalı inkar ederek Tanrı'dan kurtulmaya çalışırken yine kutsalı kullanarak kendine bir yeryüzü sistemi inşa etmeye çalışmasıdır. Lindbom, demokrasinin insanlar üzerinde hakim kılınabilmesine yardımcı olsun diye yolun başında inkar edilen mitlere geri dönülmesini de bu bağlamda ele almaktadır.

Tage Lindbom, yine bu kitabında demokratik öncüllerin ortaya çıkış serüvenini ve bunların arkasında soluklanan psikolojik havayı derin bir analiz yaparak irdelemektedir. Ona sorarsanız, bu demokratik öncüllerden en önemlisi *eşitlik*tir. Lindbom, bu öncülün, bireyin ve grubun kendisini, "eşit düzlem"e taşımaya zorlandığını ve eşit olabilmek için de demokratik platformda

diğerleri kadar güçlü olmaya onları mecbur bıraktığını düşünüyor. Toplumda birbirine eşit olmadığını düşünen vatandaşların ya da örgütlerin her zaman varolacağı gerçeği dikkate alınırsa, demokratik platformun nasıl bir eski Roma arenasına dönüşeceği ve 'kendini eşit kılma' mücadelesine sahne olacağı belki daha iyi anlaşılabilir. Bu noktadan hareketle Lindbom, başka bir tespit daha yapmaktadır; eşitlik düşüncesi, her ne kadar adalet gibi bir fazilet şemsiyesi altında sunulsa da, aslında toplumsal öznelerin psikolojik bir eğilimi olan kıskançlıktan enerjisini çekmektedir. Güçlüyü zayıfa, zayıfı güçlüye denkleştirme çabasından çıkan bu kıskançlık tanımı, ayrıca çatışmaya dayalı toplumsal dinamizmin de kaynağını oluşturur ona göre.

Lindbom diğer demokratik öncülleri -güç ve özgürlük gibiele alış şekli ve anlatımıyla da, demokrasiyi, bir fazilet rejimi olmaktan çok, insanın toplumda güce dayalı özgürlüğünü gerçekleştirmek için geliştiğini bir araç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bir insan çabası olmasına rağmen ve üreticilerinin de böyle tanımlamasına rağmen, halkların demokratik sisteme uymaları için üzerine kutsal tozu serpilmesi zorunluluğu ise Lindbom'un dikkat çektiği önemli bir noktadır. Çünkü bu nokta, bir bakıma kainatın kökündeki hakikatlerin gerçek anlamda hiçbir zaman inkar edilemeyeceğini belirtme gibi bir okumaya imkan vermektedir; yani -mübalağa sanılmasın- kainatın şimdiye kadar kutsallaştırmayan insan kaydetmemiş olması, kutsalın varlığını gösterir sadece; ve tabii bilgi arttıkça aşkının çözüleceğini öngören pozitivizmin çürüklüğünü. Kısaca Lindbom, dilimize çevrilen bir önceki kitabı *Başaklar ve Ayrık Otları*'nda geleneksel anlayışı merkeze alarak sorunları keskince eleştirme tavrını, *Demokrasi Miti*'yle devam ettirmektedir.

Bazı okuyucular, gündemin demokrasiyi eleştirmekten çok, demokrasinin topluma nasıl getirileceği ve yerleştirileceğiyle dolu olduğu bir ortamda bu kitabın gündeme pek uymadığını düşünebilir. Bunun arkasındaki düşünce, belki de şu an uygulanabilir en iyi sistemin demokratik sistem olduğu şeklindeki bir var-

sayımdır. Ancak bu varsayımın doğru olduğunu kabul etsek bile şu unutulmamalıdır ki, insanların demokrasi denince apayrı şeyler anlamamaları ve ona gerçekten uzak sıfatlar atfetmemeleri için demokratik sistemin tartışmaya açılması zaruridir. Kaldı ki, demokrasinin bu şekilde tartışmaya açılması, onun hakkındaki fikirlerin netleşmesine ve önüne gelenin demokrasiyi suistimal etmesinin önlenmesine katkıda bulunacaktır. Zaten tartışma, demokraside öncelenen bir olgudur ve tanımı gereği kendisi de bundan uzak demokraside öncelenen bir olgudur ve tanımı gereği kendisi de uzak kalamaz ve kalmamalıdır.

Demokrasi Miti, konjonktürün belirlediği gündemin ötesinde, bu gerekçeleri aşan ve salt bu nedenle okunmaya değer bir düşünce eseridir.

Ömer Baldık

GİRİŞ

Özellikle Amerika'da son dönemde Batılı entelektüeller ve politikacılar, Batı demokrasisinin zaferini ve muzaffer güçlerini yazıyorlar ve her yerde ondan bahsediyorlar. Demokrasi, insanlığın kaderidir onların iddiasına göre. Dünyanın tüm insanları da bu kadere uygun olarak demokrasinin özlemini çekiyorlar. Böyle olunca geriye demokrasinin selametli yolunu takip etmiş olanların, onu mümkün olduğu kadar kısa süre içinde diğerlerine de götürme gibi bir görevi kalıyor. İtiraf etmek gerekir ki, Sovyet komünizminin çöküşü, bu demokrat zaferi bir ara doğrular gibi göründü. Bununla beraber demokrat söylem ile somut gerçeklik arasında giderek büyüyen bir uçurumun varlığı bugün için inkar edilemez boyutlara ulaşmıştır. Demokratizmin, faaliyetlerini artık Batı dünyasındaki derinleşen sosyal ve politik problemlerin ortasında sürdürdüğünü teslim etmemiz gerek. Bu problemler arasında; kişisel ve kamusal tanzim standartlarının tortulaşırcasına dibe vurması, eğitimin gerilemesi, politik fırsatçılığın yayılması, demagogluk ve rüşvetçilik, sos-

yal ve politik bölük pörçüklük, ailenin yıkılması, dizginsiz cinsel azgınlık, yasal olmayan ilaç kullanımı ve cinayeti saymak mümkündür. Eski kuşakların kanun zoru ile özgürlüğü bağdaşamaz farzetmeleriyle aynı ölçekte bir çelişki içinde Batı insanı kendine düşkünlük ve sorumsuzluk gösteriyor. Bu bağlam içinde, çoğu bireylerin kendilerini bireysel zevklerine ve refaha adaması gibi, politik liderler ve entelektüeller de hükümet için yeni roller tasarlıyorlar. Seçimler, giderek artan bir oranda merkezî iktidar kullanımını yasallaştıran boş ritüellere dönüşüyor. Demokrasiye dur duraksız övgü ise, gerçekliğin felaketlerinden bir kaçışa benziyor ama aynı zamanda iktidar için dairesel bir döngünün de kumaşını dikiyor.

Batı toplumunun giderek artan problemleri, bugün için demokrasinin yaşamsal kabiliyetine yönelen şüpheleri artırmada yeterince ciddidir. Şimdiki durumu anlama, sadece özgün dahi olsa birtakım düşünce üretimleriyle değil, bunun ötesinde problemlerin köklerinin ve aralarındaki bağlantıların daha iyi kavranmasını da gerektirir. Bu noktada hemen büyük sorular akla geliyorlar. Sözgelimi, Batı demokrasisinin kötüleşmesi, demokratik olarak tanımlanabilecek hükümet biçiminin dışındaki faktörlerden dolayı mıdır? Ya da demokrasi, Batı dünyasında son yıllarda meydana gelenlere baktığımızda kendi doğasının gereği olarak mı bozulma akibetine uğradı? Avusturyalı düşünür Erik von Kühnelt-Leddihn'e kulak kabartırsak demokrasinin temel problemi *systembedingth,* yani popüler hükümetin kendisinde içkindir. Ona göre herhangi bir çoğunluk gücü, düşük politik standartlara ve genel bir medeniyet erozyonuna kaçınılmaz olarak yol açar.

İsveçli tarihçi ve filozof-teolog Tage Lindbom'a göre ise demokrasi sadece manevî ehemmiyeti içinde tam olarak anlaşılabilir. Ona göre Batı dünyasında demokrasinin ortaya çıkışı ve yükselişi, merkezî anlamı Tanrı'nın hükümranlığını reddetmeye teşebbüs olan bir tarihsel gelişmenin küçük bir bölümü şeklinde anlaşılmalıdır. Yine ona göre Halk hakimiyeti ifadesi, ortaçağ

zamanlarında var olan önemli köklerle birlikte bir dünyevîleşme sürecini belirttiği kadar onu geliştirmiş bir olgudur da. Lindbom şu an elinizde tutmakta olduğunuz *The Myth of Democracy* adlı eserinde "büyük anayasal soru"dan, "Kim hükmedecek, Tanrı mı yoksa insan mı?" sorusundan yola çıkmaktadır. Kestirmeden Lindbom'un görüşünü verecek olursak; ona göre Çağdaş Batı demokrasisi ve eşitçiliği, üzerinde insanların kendilerinin hükümran olacağı İnsan Krallığı inşa etmek için birikmiş çabalardan başka bir şey değildir.

REFAH DEVLETİNDE İSYAN

Hemen belirtmek gerekir ki demokrasi ve eşitlik savunucuları, Lindbom'u bu modern hedeflerin ahlakî gücünü anlamayan basit bir yabancı gibi değerlendirip onu atlayamazlar ve atlamamalılar. Çünkü Lindbom, o modern hedeflerin cazibelerine gerçekten çok sıkı bir biçimde aşinadır. Olgunlaşma yıllarına kadar bizzat kendisi demokratik-eşitlikçi rüyayı yaşamış ve gelişmesine yardım etmiştir. Şimdi 80 yaşlarında olan Lindbom, yakın zamana kadar İsveç Sosyal Demokrasi'sinin entelektüel liderlerinden biriydi. Dünya çapında büyüleyici "ilerlemeleri" getiren sosyal modelin mimarlarındandı. İsveç Refah Devleti'ni inşa eden Sosyal Hükümet liderlerini çok iyi tanıyordu. Ona bu geniş imkanı doktora tezini sendikal işçi hareketleri üzerine yazmasıyla İşçi Hareketleri ve Arşivleri'nin Stockholm'deki yöneticiliğine atanması vermişti. Lindbom, bütün bu yönlerinin yanı sıra kültürel sorunlarla uğraşan halk kurullarında ve komisyonlarında hizmet etmiş önemli bir şahsiyettir.

İsveç Sosyal Demokratları, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Refah Devleti'ni büyük oranda genişletmişlerdir; bunun sonucunda da uzun süreli uyuşmazlıklar epey seyrelmiştir. Bu süreç içinde sosyalistler ve sosyalist olmayanlar birbirlerini kıyasıya eleştirmişler ve bugüne dek seçimlerde birbirleriyle yarış-

mışlardır. Bu çatışmaya rağmen hükümet sorumluluklarının artırılması ve kamu hizmetinin genelleşmesi konularına büyük bir hassasiyet gösterilmesi ihmal edilmemiştir. Çatışma ve yarışma içerisinde bulunmalarına rağmen aynı soruna eğilmenin getirdiği bir benzeşme sürecinin, bir başka ifadeyle uzakları yakınlaştıran konsensüsün, sosyalistler ve sosyalist olmayanlar arasındaki çizgiyi flulaştırdığı bugün daha net olarak anlaşılmaktadır. Bu durum, marjinal sapmaların tehlike zamanlarında kendisi için bir kariyer yapabilmesinin artık zor olduğu yeni ortodoksluğun kuvvetini göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu babtan hareketle, Sosyal Demokratları eleştirenler bile genellikle İsveç yolunun ya da ona benzer yolların geleceğin yolu olacağını tahmin etmektedirler. Doğrusu sadece Amerikan entelektüelleri ve gazetecileri olmamak üzere etraftan gelen alkışlar, yakın zamana kadar bu görüşü pekiştiriyor gibiydi. İlkenin en etkili gazetelerinden birinde baş editör olmuş İsveçli politika bilimi liberal profesörü ünlü Herbert Tingsten, o dönemlerde ideolojilerin ölümünü ilan etmişti. Refah devleti demokrasisi, gerçekten çok açık bir şekilde onun haklılığını gösterdi; ona göre ideolojik çatışmalar şimdilerde yok olmaya yüz tutmaktadır. Eğer Tingsten'in savı kulağınıza pek yabancı gelmiyorsa, bunun nedeni, hemen hemen aynı savın Amerikan geçmişinde "Tarihin Sonu"[1] başlığı altında otuz yıl sonra yapılmış olmasıdır.

Tage Lindbom'un ele aldığı sorunların nedenleri hakkındaki şüphelerini tutarlı yeni bir bakış açısıyla sistemleştirmesi ve derin eleştirilerini kamuoyuna açıklaması aslında epey uzun yıllar aldı. O döneme şöyle bir bakarsak 1962'de İsveç Refah Devleti'nin prestijinin hâlâ yükselmekte olduğunu görürüz. Lindbom'un hayatını adadığı hareketle bağını çok ciddi yaralaya-

1. Fukuyama'nın -Amerikalı siyaset bilimcisi- tarihin liberal demokrasiyle birlikte sona erdiğini iddia ettiği makelesi. Fukuyama'ya göre tarih sona ermiştir; çünkü insanlık tarihi ideolojilerin birbirini takip etmesi bir nevi çatışmasıdır.

cak olan kitabını yayımlaması da tam bu döneme rastlamaktadır. Lindbom'un ilk eseri olan *The Windmills of Sancho Panza,* (Sancho Panza'nın Yeldeğirmenleri) her açıdan İsveç ortodoksluğuna hücum eden bir kitaptır. Bu kitap, sosyal ve politik aydınlanmanın nihayetini haber vermiş ve sistemin asıl temellerine meydan okumuştur. Lindbom, sistemin tüm amaçları içinde en değerli olanını yani eşitliği eleştirdi. O, yegane otoritenin kaynağı olarak tanımlanan İnsan mefhumunu reddetti. Reddetmekle kalmayıp, bu inançların tarihsel köklerinin şeklini çizdi. Onları doğal düzene düşman olarak ve büyük oranda çocukça bir hayalin ürünleri olarak elinin tersiyle itti. Sekülerleşmiş İsveç'te kendisi için daha çok suçlama yapılmasını da göze alarak Lindbom, Tanrı'nın babalığı olmadan insanın kardeşliği olamayacağını iddia ederek adeta bir kopuşun haritasını çizmekten de geri durmadı.

Günümüze gelirsek Lindbom'un saygın ve etkili yazarlık günlerinin artık sona erdiğini belirtebiliriz. Elli yaşlarında iken kütüphane yönetiminden emekli oldu. Küçük bir pansiyondan elde edilen gelir ve bir psikoterapist olarak eşinin geliri, onun okumak ve düşünmek için kendisine daha çok zaman ayırmasına imkan vermişti. Ancak bunlar bile onun yazılarının günyüzü görmesini sağlamamıştı. Fakat en sonunda büyük zorluklar çekerek kitaplarını yayımlatmayı başardı. Ne var ki, bu kitaplar önemli gazeteler ve dergiler tarafından hep görmezden gelinmiştir. Bazı çalışmaları ise Fransızca ve Almanca çeviri olarak ancak tanınabildi.

Ben, İsveç'in o zamanlar içinde bulunduğu durumu çok iyi biliyorum. İsveç'te doğdum, büyüdüm ve eğitimimi de orada aldım. *The Windmills of Sancho Panza'*nın yayımlanmasından sonraki yıl, bulunduğum kentteki Gymnasium'dan mezun olmuştum. Öncelikle felsefe alanında yaptığım çalışmayla aldığım mezuniyet ödülümün, bu kitapla bir alakası olduğuna inanıyorum. Çünkü tez ödülümü alırken ödüle daha önce ismini hiç işitmediğim bir kitap eşlik ediyordu - *The Windmills*

of Sancho Panza. Kitap çoğu kimse tarafından bilinmediği ve aykırı bir tezi savunduğu için, ödül komitesi ya da onun üyelerinden bir tanesi, belli ki bu kitabın benim özel ilgimi çekeceğini düşünmüştü. Sonra bunun gerçekten de böyle olduğunu öğrendim. Bu kitabı her ne kadar ihtiyatı elden bırakmadan da olsa, yakınlık duyarak ve hayranlıkla okumuştum. Bu kitabı okuyuşumun ülkemin ahlakî, entelektüel ve kültürel yönüyle uyuşmazlıklarımı büyük ölçüde gidermeme yardım ettiğini söyleyebilirim.

Benim için bundan daha büyük bir mutluluk ise, birkaç yıl sonra kitabın yazarını bizzat tanıma imkanını bulmam oldu. Tage Lindbom orta boylu bir adamdı ve azıcık kamburluğuyla birlikte saçları da dökülmüştü. Tavrı, nazik ve sıcak kanlıydı. Cömert ve gizemli bir karakteri vardı. Karşısındaki insana bakışının içe doğru ve uzun süreli oluşu, onun derin tefekkür adamlığını ele veriyordu. Bununla birlikte konuşması, ince ya da soyut değildi; somut, canlı ve şaşırtıcıydı. Onun daha önce tanımış olduğu başbakanlar, kabine üyeleri ya da işçi liderlerinin kişilikleri ve zayıf yanları hakkında anlattığı öyküler, bazı çevrelerde alaylı bir şekilde anlatılırdı.

Sonraları Tage Lindbom gibi benim de İsveç konsensüsüyle başım derde girdi. İniversitelerde kök salmış olan pozitivizm düşüncesi, üniversite bünyesi içinde kültürel, sosyal ve politik düzenin ahlakî boyutları ve önşartları hakkında yapılan insancıl bilimsel çalışmalara hiç bir surette nefes aldırmıyordu. Uppsala Üniversitesi'ndeyken ben, felsefî yenilenme üzerine çalışan ulusal entelektüel bir organizasyon kurdum. Tage Lindbom, güçlü desteğini bu organizasyondan esirgemedi. Hakim akademik ortodoksluğu ve onunla ilişkili sosyopolitik ve kültürel olguları sorgulayışım, dinsel olandan çok felsefî çerçeve içindeydi. Ancak bu sorgulamam, önemli açılardan Lindbom'unkilerle paralellik arz ediyordu. Böylece İsveç'teki akademik kariyer şansım da, yavaş yavaş azalmış oldu.

DEMOKRASİ VE SEKÜLARİZASYON

The Windmills of Sancho Panza'nın yayımlanmasından sonraki Lindbom'un eserlerinin çoğu, bu kitabın temaları üzerine açımlanmıştı. Bir seri küçük boy kitaplarında o, son iki yüzyılın en önemli politik, entelektüel ve kültürel akımların temel varsayımlarını sorguladı. Çalıştığı modern ideolojiler içinde en fazla sosyalizm ve Marksizm üzerine yoğunlaşmıştı. Düşüncelerin ve olguların insanın Tanrı'yla ilişkisi hakkında ne söyledikleri onun en merkezî ilgisini oluşturuyor. Lindbom'un yazıları, öncelikle felsefî ve tarihseldi, ama felsefe ve teoloji arasında bir sınır çiziyor olduğu da söylenebilir. Kitaplarında bazen de tiz sesten ruhî meditasyon havası verir.

Şu an elinizde bulunan kitaptan daha önce, İngilizceye çevrilen bir kitabı daha var Lindbom'un: *The Tares and the Good Grain* - Başaklar ve Ayrık Otları (Mercer University Press, 1983). Bu kitap onun hayat ve olguların karşısındaki genel duruşunu ve metodunu temsil ediyordu. Bu kitapta Lindbom, modern ideolojilerin diğergamsı sloganlarının ve bilinçlendirmelerinin altında bireysel ve toplumsal bencillik sakladıklarını iddia eder. Modernitenin evriminin ve bugünkü haline gelişinin harcı, ona göre açgözlülük ve iktidar hırsıdır ve yine ona göre bunların uyandırılması amacıyla özgürlük fikrinin kötüye kullanılması hiç de zor olmamıştı. Bugün geleneksel topluma, dinsel sembollere, aileye, aile otoritesine, cinsiyetlerarası farklılıklara ve eşitsizliğe yapılan saldırılar, Lindbom'a göre yaratılış düzeninin ters yüz edilmesi teşebbüsünün son sahnesiydi. Batılı insan, Tanrı'dan bağımsızlığını ilan ettiği gün bireysel doyuma değil, aşağılaşmaya ve bir kimlik kaybına doğru yönelmiş oluyordu. Batılı insanın çocukluğa gerilemesine neden olan babasızlık, bu nedenle ahlaksal olarak kaotik bir varoluşu kaçınılmaz kılmıştı.

The Myth of Democracy'de Lindbom, insanın en sonunda kendi kendini idare etme noktasına geldiği modern İnsan efsa-

nesini üreten sürüncemeli sürecin en önemli ögelerini deşeler. Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin başlangıcından itibaren "ahiret ve dünya arasındaki, manevî olanla duyumsal düzen arasındaki, entelektüel ile rasyonel olan arasındaki" ve Tanrı ve insan arasındaki diyalog şeklinde sekülerleştirici bir dinamiği gözlemlemek mümkündür. Yaratılmış düzeni ters yüz ederek kirleten, "hiyerarşik ve semaya ilişkin olanı" inkar eden ve dünyevî olanı insan iktidarına boyun eğdirmeyi deneyen insanoğlunun başkaldırısıdır.

Lindbom'un bakış açısına göre dünyevîleştirici itki (impulse), Aristocu doğal felesefenin başlangıcıyla ve bunun Hıristiyan mantığını ipotek altına almasıyla akım gücünü artıran bir ivme yakalamış oldu. Tanrı hakikatinden bağımsız dünyevî bir bilgi oluşturma çabalarıyla da aynı etkide bulunmuşlardı. Ortaçağ süreci içinde dünyevîleşmenin en önemli gelişmesi, Lindbom'un tezine göre, iman ile bilgiyi ayıran Ockham'lı William ile başlatıldı. Doğanın tecrübî algılanışı Tanrı'yı yaratılış düzleminin dışına itti. Aydınlanma ile birlikte ise gelecek manevî felaketlerin kabataslağı hazırlandı. Artan bir gayret ve hızla ilerleyen yıkıcı çalışmalar, güçlerini birbirinin ikizi olan rasyonalizm ve duyumculuktan aldılar. Lindbom'un yazdıklarına bakılırsa bunlar "sekülarizasyonun Batı dünyasını sele götürdüğü iki bilinç biçimi" anlamına gelmektedir. Sekülarizasyon, sadece hiyerarşik dünya görüşünün ve toplumun temelini çürüterek eşitliğe parke döşemedi, aynı zamanda insanlığın düşük bitkisel arzularını da tasmaladı. Bu gelişmenin sonucu olarak demokrasi, bu arzuların hizmetçisi oldu. Lindbom'un modern sekülerleştirici etkiler arasında özel önem verdiği olguları ise şöyle sıralamak mümkündür: Jean-Jacques Rousseau, Fransız Devrimi, liberalizm, Marksizm, sosyalizm, Heidegger ve sibernetik.

Şunu belirtmek gerekir ki, demokratik-eşitlikçi kuvvetler baskınlığını artırdıkları oranda halet-i ruhiyesi daha derinden göçertilmiş bitkisel insanlar üretir. Dirayetli ve soylu vatandaşlığa dair yapılan tüm kibirli konuşmalara rağmen demokratik in-

san, aslında sadece politik bir nesnedir. Onlar, giderek büyüyen ve giriftleşen idarî üstyapının edilgen ve yalnız vesayetçileri, yani modern bir Leviathan'dırlar.

Lindbom için, sosyal ve kültürel ayrışmanın giderek yoğunlaşan işaretleri, açık bir şekilde rahatsız edici ama önem verilmesi gereken bir değere sahiptir. Bunlar "Lusiferyen (şeytanî) bir süreci" gösterirler çünkü. Bu süreci biraz açımlamak gerekirse şunlar söylenebilir: Geleneksel ve dinî olana ait her şey ve kamil insan eğilimleri inkar ediliyor. Zalimlik ve baştan çıkarıcılık filizleniyor. Güzel sanatlarda çirkin, bozulmuş, iğrenç, kötü akışkanlaşıyor ve bir ritüele dönüşüyor. Dünyevîleşmiş insan kendini, gerçekte Karanlık Sahibi'nin mahkumu olduğu halde, ışık saçan olarak beyan ediyor. Modern demokrasi ve eşitlik, asıl doğasını ilahî otoritenin bir inkarı olarak ortaya koyuyor; yaratıcı harmoni ve zihin dinginliğinden çok uzakta uyumsuzluk ve kaygı üretiyor. Nevroz, kitlesel bir olgu oldu. Suçluluk duygusu, umarsız duyumsal doyum dizgesine rağmen insanın kaçamayacağı bir şekilde yayılıyor. Bu suç, insanın nihai hüzün kaynağına işaret etmektedir aslında: Bu kaynak, kibir -superbia-, yedi ölümcül günahın birincisi ve en büyüğüdür. Postmodern Batılı insan, günden güne "Lusiferyan şaşkınlık" ile tanımlanabilecek dramatik bir durumla karşı karşıya kalıyor. Ancak Lindbom'un yazdığı gibi, "insan, isterse Tanrı'ya her gün kavuşabilir."

ENTELEKTÜEL BENZEŞMELER VE PARALELLİKLER

Lindbom'un çalışmalarını diğer çalışmalardan farklı görmek mümkünse bu, onun çalışmalarının farklılığının çoğunu, modern ideolojik mitlerle olan entelektüel benzerliğinden çok, kendi mahremiyetinden aldığı söylenebilir. Onun bu mitler hakkında giderek artan şüpheleri, salt teorik değil; kişisel

bir boyutta derinden yaşanmış tecrübeye dayanır. Aslına bakılırsa Lindbom'un sosyalizmden uzaklaşması, kendi kişisel dünyasında yaşadığı bu manevî dönüşümlerdir. Bu dönüşümün arkasında ise çok araştırma ve çok okuma vardır. Bunların sonucunda Lindbom'un kalbî değişimi o derecedir ki, düşüncelerinden etkilenmiş olan önemli yazarlar söz konusudur. Bunlar arasında Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy, René Guénon, Martin Lings ve özellikle *The Transcendent Unity of Religions* (Dinlerin Aşkın Birliği) ve *Light on the Ancient Worlds* (Antik Dünyalar Üstündeki Işık) kitaplarının yazarı Frithjof Schuon anılabilir.

Lindbom, zamanının hakim entelektüel düşüncesiyle ters düşmüş bir düşünce adamıdır. Bu anlamda onlardan çok az etkilenmiş bir görüntü çizmektedir. Bununla birlikte Lindbom'un Birleşik Devletler'de çok iyi bilinen bazı düşünürlerle ortak noktaları vardır. Sözgelimi, Lindbom'un Eric Voegelin'in ideoloji ile ilgili görüşleriyle, dinsel sembollere ve mitlere yaklaşımıyla, insanın "yer ve gök arasında" (Lindbom'un bir kitabının başlığıdır) varoluşu inancıyla ve dine Platonvari, Hıristiyan dünyasını birleştirici bakışıyla benzer yaklaşımları vardır. Lindbom'un merkezî konusu olan Tanrı'nın yerini almayı deneyen insan, Thomas Molnar ve Gerhart Niemeyer gibi yazarların çalışmalarında da ara ara yinelenen bir motiftir. Onun eşitlikçilik-karşıtı ve çoğunlukçuluk-karşıtı (anti-majoritarian) fikirleri ise, akla hemen Erik von Kühnelt-Leddihn'i çağrıştırır. Öte yandan Lindbom'un Rousseau ile Bacon'cu bilimsel ütopik-duygusal rüyacılığın karşılıklı etkileşimine bakışı ise, çok rahatlıkla Irving Babbitt'in düşünce dünyasından türetilebilir bir bakış açısıdır. Lindbom'un Batılı teoloji ve felsefenin Ockham'lı William ile hastalıklı bir mecraya girdiği şeklindeki inancı da bize bazı şeyleri hatırlatabilir; mesela *Ideas Have Consequences*'da (1948) Richard Weavers'in Ockham ve nominalizm ile ilgili iddianamesini. Russell Kirk'ün, *The Conservative Mind*'ın (1986) yedinci cildinde *The Tares and the Good Grain*'den alıntı yapa-

rak Lindbom'u hararetli bir şekilde onaylaması ise, yine Lindbom'un zamanının entelektüelleriyle olan ortak düşüncelerine işaret eder.

Eşitlikçi refah devleti denilen mefhum, uzun bir müddet boyunca Amerikan "liberalleri" için büyüleyiciliğini korumuş olan İsveç modeli (ki İsveç'te üzerindeki cilası çoktan döküldü) üzerinde temellenir. Bununla birlikte Amerikalı gazeteci Marquis Childs'ın 1938'de "üçüncü yol" olarak övdüğü şeyin İsveç'te ahlakî, kültürel, entelektüel, politik ve ekonomik neticelerinden yıllardır ah-u figan edildiğini belirtmekte fayda var. Öncü Sosyal Demokratlar'ın bile sahip oldukları eski inançlarından bazılarının yanıltıcı doğasını itiraf etmek durumunda kaldığı bir dönemdeyiz artık. Sorunu daha da çetrefilleştiren nokta ise, ortaya çıkan sakatlığın tamir edilmesinin sanıldığından daha zor olduğunun anlaşılmasıdır. Çünkü sorunun çözümü yüzeysel girişimlerde değil, sorunun kökenine ilişkin derin analizlerden -özellikle de devletle ilgili olanlarından- geçmektedir. Birleşik Devletler"de sokulgan/saldırgan devlete yönelik zamanla bazı derin tedirginlikler giderek netlik kazanmaktadır. Bu arada dinin orada dikkat çekici ölçüde hâlâ etkin olduğunu bilmekte fayda var. Eşitliğe eski Amerikan düşkünlüğüne rağmen belki de birçok Amerikalı, bu sebeplerden dolayı Lindbom'un uyarılarına kendi milleti olan İsveçlilerden daha fazla uyanık duracaklardır. *The Myth of Democracy*, yeniden yapılanmış teoloji merkezli dünya görüşü üzerinde temellenmiş olmasına rağmen, muhtemelen dine düşkün birçok okuyucuyu cezbedecektir. Ancak parçalı modern illüzyonların dışında bir meslek üzerine çalışmış biri olarak Lindbom, ayrıca kendisine benzer umut kırıklığı ile yüz yüze gelmekte olan insanlarla da ilgilenmelidir. En azından onun hakim Batı düşüncesinden açıkca ve cesaret veren kopuşu, Batı toplumunun o kendinden memnun değelerlendirme durumunu dengeleyecektir.

BAZI DÜŞÜNCELER

Şu an yaptığım çalışma, Lindbom'un eserini yuvarlak laflarla bir değerlendirmeye tabi tutma değildir. Bununla birlikte onun konumunu daha iyi aydınlatmanın yolu düşmanca eleştirmekle değil, bu fikirleri düşünüp taşınmayı isteyen sempatik okuyucularla mümkündür. Böyle bir iyi niyet ancak Lindbom'u anlamaya yardımcı olabilir.

Lindbom'un şu an elinizde bulunan eserinin önemli bir felsefî ve tarihsel öğrenme sağladığı muhakkak. Bununla birlikte onun muhakemesini yönlendiren şey, son tahlilde dinî sezgisidir (religious intution). Bazen bir konunun kalbini -ona göre ne ise- çözümlemek için önemli felsefî ayırımları ve karışımları tek bir yola çıkarır. Felsefî-teolojik metodunu destekleme konusunda, kendi mantığı, manevî bir bakıştan ilham aldığı için, bu bakışa aşina olmayan bir okuyucunun, argümanlarını hiç bir surette kabul etmeyeceği iddia olarak elbette öne sürülebilir. Lindbom'un, kendini hakikaten o yola vakfetmiş ateistlere ya da katı pozitivistlere ulaşmada çok az şansının olduğu da doğrudur. Onlara göre Lindbom'un bakış açısı basit bir şekilde "bilimdışıdır" (unscientific). Ancak kendilerini dindışı ya da geleneksel şekilde dindar görmeyen samimi okuyucular için durum farklı olabilir. Onlar, eğer kitap belirli bir dinî bakış açısından ayrılamayacak şekilde sunulmamışsa, ahlakî-manevî gerçeklik bağlamına tanık olmak için çok daha uyanık olacaklardır. Bu bile Lindbom için amaçlananın büyük ölçüde başarılması anlamına gelir.

Bu kitapta ahlakî hayatın, hatta aşkının, dogmatik ve vahiy kaynaklı dine bağımlı olmayan ama felsefî olarak özenle düzenlenebilecek tecrübî bir temeli olduğuna ilişkin bir şey var. İlahî ve evrensel olanın, içkin, tarihsel boyutuna yönelik olarak son iki yüzyılda yapılan felsefî araştırmalar, basit bir şekilde Lindbom'u üzen insanlığın kutsallaştırılmasına hizmet etmedi. İnsanın tarihsel varoluşu içinde yıkılanlara yönelik derinleşen ve yayılan ilgi-

si, manevî gerçekliğin somut ve tecrübî anlayışını daha da ötelemiştir. Lindbom bizatihi kutsalı katarak sık sık insan bilincine seslenir. Ama Tanrı'yı tahttan indiren modern dünya hakkındaki görüşü, onu, moderniteye yeni dinî ve ahlakî içgörü kaynakları olarak bakmakta isteksizleştirir. Lindbom ayrıca yüksek gerçekliği somut olandan, yani içinde yaşadığımız görünen dünyadan ayıran güçlü bir Platonik eğilime sahiptir.

Modernite, büyük oranda sorgulanabilir ve sorgulanmaktadır. Ancak modernitenin sapkınca spekülasyonlar ve duygular ürettiği ve bunların hâlâ önemli ölçüde etkili olduğu fikrine katılmamak mümkün değildir. Buna rağmen modernite içinde her ne kadar kısmen kirlenmişse de ahlak, teoloji, epistemoloji ve estetik için önemli yeni açılımlar sağlamış olan rasyonel ve pozitivist olmayan modern kaynaklar vardır. Öte yandan modernite tarafından getirilen önemli gelişmelerden biri olarak, evrensellik ve bireyselliğin mümkün sentezlerinin ve tasarlama yaratıcılığının keşfinin tarihsel anlamından bahsedilebilir. Lindbom bu düşünce ögelerine dokunduğu oranda, onları, onun alışık olduğumuz sekülarizasyon ve kutsallaştırma terimlerine indirgeme eğilimi gösterir.

Lindbom bazen de manevî ve entelektüel bütünlüklerini korumak isteyenleri kötüleştirmiş olan Batı dünyasının, aslında olduğu gibi, yeraltı dehlizlerinde kaybolup gitme haricinde çok az şey yapabileceğine inanıyor gibi görünür. Giderek kötüleşen bu şartlar altında maneviyat bayrağını yukarıda tutmak isteyenlerin cesaretleri kırılmamalı ve dünyanın baskılarına direnç göstermede çalışkan olmalıdırlar. Lindbom, bu doğrultuda bizatihi kendi yazılarıyla yorulma bilmeden çalıştı. *Ora et labora.* O, bu türden çabaları zamanımızdaki maneviyatın sağlıklı olmasının ön şartı olarak görür. Ve yine ona göre dindar insanlar bilmelidirler ki, bir gün eskiyi yıkarak yeni bir şeye başlamak zorunda olan insanlara yardım edebilecek olanlar, ta kendileridir.

Dinden esinlenerek moderniteyi eleştirmiş olan diğerleri -mesela Voegelin- gibi, Lindbom da sadece manevî bir uyanışın

Batı toplumunun yerini doldurabileceğini öngörmez. Bununla birlikte Lindbom'un, böyle bir yeniden canlanışın ne tür belirli biçimleri gerektirdiğini ya da aynı zamanda pratik olarak ne yapılması gerektiğini inceden inceye araştırdığı da söylenemez. Lindbom'un çalışması her ne kadar şimdiki şartlar hakkında bir çok gerçekçi, kıvrakça kavranmış gözlemler içerse de, onun düşünüşü, eylemin somut olasılıklarını kolaylıkla çözümlemek ve ölçmek için pek elverişli değildir. Onun modernizm eleştirisi ve Tanrı'ya yakarışı şeklinde tezahür eden belirli bir maneviyat tutumu öyle görünüyor ki, burda -ve şimdinin- felaketlerini herkesin kolaylıkla anlayabileceği somutlukta açıklamaktan daha önemli. Lindbom'un Platonvari teolojik beyninin, yetersiz dünyanın sunduğu gerçek tarihsel fırsatlara güçlü ilgisi, yetersiz bir manevî tutuma ihanet edebilir. Belki de onun pratik olanakları düşünmedeki gönülsüzlüğü ile dünyanın şu anki halinden eski sosyalist-ütopyan rahatsızlığı arasında bir süreklilik ögesi bile vardır.

The Myth of Democracy okuyucusundan istenen şey, demokrasinin, özetin özü olarak manevî bir düşüşün, İnsan Krallığı'na geçişin görünümü olduğu düşüncesini yorumlamasıdır. Sınırlı da olsa Lindbom, demokrasiyi dünyanın geleceği olarak övenlerle benzeşir. O da onlar gibi popülizme kayan hükümetlerin kalite bakımından farklı biçimlerde görünebilirliğini sormaya eğilimli değildir. O, şekli nasıl olursa olsun demokrasiyi, özelde kabaca alnına yazılan yönde geliştirilen bir şey olarak görür. Eğer belirli popülist hükümetler arasında farklar varsa, bu farklar uzun vadede demokrasinin müştereken sahip olduğu tarihsel dinamiklerden daha az önemlidir.

O halde, herhangi bir hükümet biçimi, içsel anlamda sadece bir şey -başka değil- olabilir mi? Günümüzdeki tüm hükümetler soyut teorilerden ayrı olarak somut pratikte farklı ögeleri birbirine karıştırmazlar mı? Bu hükümetler, kısmen çarpışan güçlerin karmaşık takım yıldızları değil midir? Sözgelimi, tüm hükümetler -sıkı diktatörlükler bile- fonksiyonel olmak için gönülsüz

dahi olsa en azından "halkın oluru"nu almak zorundadır, yani sınırlı anlamda "demokratik" olmak zorundadır. Aynı zamanda, en eşitlikçi ve çoğunlukçu olanlar da dahil olmak üzere demokrasiler, bir halkın kendini yönetmesinin imkan dışı olmasından dolayı "oligarşik" olmak durumundadır (her halkın idarecisi olması kaçınılmazdır). Lindbom, ikinci noktayı kendine referans alır ama demokrasinin çeşitlenen olanaklarını daha geniş çerçevede tartışmaya girişmez.

Benim görüşüme göre bir yanda çoğunlukçu, halkçı (plebiscitary) demokrasiyle diğer yanda anayasal, temsile dayalı halkçı yönetim arasında bir ayrım yapmak zaruridir. Bunlar, benim açımdan bir ve aynı tip hükümetin gerçekten farklı biçimleri değildir; aksine tamamen insan doğasının ve toplumun farklı görüşleri ve tamamen farklı kurumlar tarafından yapılanmaktadır. Bu karşı karşıya gelen biçimlerin ögeleri, belirli toplumlarda sık sık yan yana varolurlar, ama birbirlerine karşı yıkıcıdırlar ve son tahlilde de karşılaştırılamazdırlar.

Plebisitçi demokrasi, hükümet politikasını çoğunluk isteklerine uydurmayı dener. İstelik, büyük halk kütlesinin kendi menfaatleri konusunda en iyi kararları vereceğini ve hatta Jean-Jacques Rousseau tarafından beyan edildiği gibi halkın çoğunluğunun bir iyiliğe, bir fazilete sahip olduğunu varsayar. Halkı yöneten resmî makamlar, bir bağımsızlık atmosferi içinde kanunlar yapmamalı ve kararlar almamalıdır; sadece bugünkü kamuoyunun taşıyıcısı olmalıdır. Nihai otoriteyi çoğunluğa maletme yoluyla plebisitçi demokrasi, hükümeti yayma ve merkezîleştirme ve tüm sosyal mevcudu siyasallaştırma eğilimi gösterir. Çoğunlukçuluk teorisi gerçekte ne olursa olsun, pratikte politikacıların, kamuoyunun en küçük ortak paydasını bulması anlamına gelir. Toplum, sık sık kısa görüşlü, sûnî ve tamamen partizan arzuların nesnesi yapılır.

Anayasal halkçı hükümet, konum olarak kendinden menkul sınırlamalara ve temsile dayalı düzenlemere yakın durur. Amerikan Anayasası'nın çerçevesini hazırlayanlar, genelde halk

konsensüsü üzerinde temellenen bir hükümet niyet etmişlerdi; ama "demokrasi" terimi onlar için hoş olmayan yakın çağrışımlar da taşıyordu: Demagoji, kalabalık-kışkırtıcısı, halkçı sorumsuzluk ve benzeri. Bunlar önlem alınması gereken tehlikelerdi. Anayasanın hazırlayıcıları, sayısal bir ulusal çoğunluğu güçlendirmeyle ilgilenmiyorlardı. Bu, eyaletlerin ve diğer politik altgrupların birleşik menfaatlerini gözardı etme ve Amerikan halkını birbirinden farksız bireyler kalabalığı içinde eritme anlamına gelebilirdi. Hazırlayıcılar, "bir insan-bir oy" şeklinde çoğunlukçu formülün talep ettiği gibi seçimlerde herkesin aynı ağırlığa sahip olmasını öngörmedi. Onlar geniş baktılar ama genel seçim hakkı vermediler. Ayrıca onlar aristokrat ya da yarım aristokrat özellikleri, halkçı eğilimli yönetim içine katmadı. Senato, Büyük Mahkeme ve başkanlık gibi kurumlar, halkın uzun dönemli menfaatlerini kamuoyunun zamansal baskısından bağımsız olarak tane tane ifade edecek hayli kaliteli şahıslarla doldurulmuştu. Seçilmiş ve atanmış resmî görevlilerden kendi bilinçlerine ve en iyi anlayışa uymaları beklendi; ama ayrıca onların -anayasa hazırlayıcılarının insan doğasına güvensizliğiyle bağlantılı olarak- sınırlandırılmış iktidara sahip olmaları da sağlandı. Bir bütün olarak ulusal hükümetin sınırlı olması gerektiği; merkezî gücün devlet ve yerel hükümetlerde toplanmasının ve sosyal hayatın çoğunun özel kapasiteleri kapsamında bireylerin ve grupların inisiyatifine bırakılmasının daha uygun olacağı düşünüldü.

Anayasal halkçı yönetim vatandaşların üzerine ağır yükümlülükler yükler. Bu noktada belki de en fazla talep eden hükümet biçimidir. Hem oy kullananlarda hem de resmî kişilerde olması gereken yüksek derecede sorumluluk ve geleceği görme yetisinin zaafiyete uğradığı noktadan itibaren anayasal demokrasi, kendi kendini tahrip etmeye başlar. Anayasal halkçı yönetimin ahlakî, entelektüel ve kültürel önşartlarından dolayı bu sistem, esasen bir çok ülkede gerçekçi bir olasılık değildir. Kısmen bu nedenden ötürü, demokrasinin dünyanın diğer ülkelerinde ya-

yılmasını savunanlar, anayasal ve plebisitçi demokrasi arasındaki ayrımı sürdürmeye pek gönüllü değildirler.

Özetle demokrasi, herhangi ayırıcı tek bir biçime ya da öze sahip değildir. Eğer gelişmesine izin verilirse sadece tüm yüksek insan arzularının değil, halkçı sistemin kendisinin de kökünü kazıyacak belirli potansiyelleri vardır. Çok farklı bir biçimde ve genellikle tercih edilir şartlar içinde halkçı eğilimli hükümetin, sivilleşmiş standartlarla karşılaştırılmaya ihtiyacı yoktur.

Burada tanımlandığı gibi anayasal demokrasinin olasılığı, Lindbom'un muhakemesinin bir güçlüğünü ortaya koymak için de sunulabilir. Bu hükümet biçimi, insan tabiatını ve toplum hedeflerini kavrayışlarını içeren eski Batılı klasiklerin ve Hıristiyan geleneklerinin etkisini üzerinde taşır. Anayasal demokrasi, bazı şekillerde ahlakî evrenselliğe saygıyı îma eder. Amerikan Anayasası'nı hazırlayanların birçoğu, Hıristiyan inançlı kimselerdi. Buna karşılık plebisitçi demokrasi, hemen hemen tamamiyle belirli bir çeşit modern düşünce ve duygudan yayılır. Bunun, Lindbom'un *The Myth of Democracy*'de uzun uzadıya tartıştığı Jean-Jacques Rousseau'nun eşitlikçi ve romantik fikirleri içinde önemli beslenme kaynakları vardır.

Bahsedilen bu ayrım, bir fark olmadığı halde yapılan bir ayrım mıdır? Lindbom, konu üzerinde düşünseydi belki öyle olduğunu söyleyebilirdi. Ama modern dünyanın dünyevîleşmeye doğru kesin bir şekilde hareket ediyor olduğu sonucuna varmış olan Lindbom, bu çeşit mülahazaları dikkate almaz. Batılı demokrasilerin tümünün az ya da çok manen gizlice sokulan eşitlikçi bir tavırla dayatmacı oluşu, onu derinden etkiler. Olası anlamlarının geniş bir aralığa tekabül ettiğini gösterebilecek olan halk egemenliği, temelde Tanrı'nın tahttan indirilmesi dileğinin bir ifadesi olması hasebiyle onu çarpar. Bununla birlikte Lindbom'un belirli demokrasi tanımlamaları, sadece burada tanımlandığı şekliyle plebisitçi, çoğunlukçu demokrasiden başkasına uymaz.

Batılı toplumların anayasal demokrasinin şansını aşındıracak şekilde evrilmiş olduğunu kabul ettiğimiz takdirde anayasal demokrasi, halk rızasına ayrıcalık tanımasından dolayı daha başından itibaren başarısızlığı kaderine kendisi yazmış olmuyor mu? Buna alternatif bir görüş de şöyledir: Tarih düz bir kesinlikte hareket etmez, aksine her zaman farklı şartlar içinde, belki de umulmayan yönlerde gelişen olanaklar sunar. Kesin bir yönde giden ezici bir tarihsel kuvvet gibi perde arkasında görünen şey, aslında belirli zamanlarda yapılmış bireysel insanî tercihlerin birikimidir. Demokrasinin tek bir öze sahip olduğunu farzetmek, bu anlamda yaşamın zıtlaşan olanaklarını hesaba katmamaya denk düşer.

Eğer Alexis de Tocqueville demokratik bir aralığın Batı dünyasında geceye kalbolduğunu söylediğinde doğruyu söylüyorsa, o zaman halkçı yönetimin tehlikelerini farkedenler açısından uygun faaliyet yolu ne olabilir? Yoksa bu yol, onlar ezilene kadar katı bir şekilde binalarının karşısına dikilmek miydi? Veyahut başlangıçtan itibaren bu akıma mümkün olan en medeni yönü vermeyi denemek miydi? Dünün Amerikan yarı-Aristokrat anayasal düzeninin bugünün çoğunlukçu ve eşitlikçi trendine yenik düştüğü gerçeği, onun, halk rızasının ögelerinden dolayı başarısız olmuş olduğunu kanıtlamaz. Tarihsel durumu göz önüne alırsak, başka hangi hükümet biçimi tercih edilebilirdir? Mutlak monarşinin gerçekçi bir olasılık olabileceği söylenebilir mi? En azından söylenebilecek bir şey varsa bu noktadan sonra o da Amerika'da temsile dayalı halk yönetiminin, plebisitçi demokrasi tehlikesinin önünü almak için en iyi fırsatı yakalamış olduğudur.

Tage Lindbom'un basit bir şekilde bu argümanları reddettiği farzedilmemelidir. Ancak o, bize dünyevîleştirici güçlerin belirli bir noktanın ötesinde gelişmiş olduğu ve onların hızına bundan böyle direnç gösterilemeyeceği şeklinde bir izlenim sunar. Durumun böyle olduğu ya da olmadığı, *The Myth of Democracy*'de ortaya konan kışkırtıcı sorunsallardan biridir. Kitap, bu anlam-

da çağımızın ilerlemeci platformunu ters yüz eder. Memnuniyet kuvvetleri, Lindbom'un bakış açısından alınacaklar belki ve büyük bir ihtimalle onu atlayacaklar. Daha az iyimser okuyucular, belki ondan sıkılacaklar, ama temel bazı varsayımlarını da tekrar düşünme konusunda sıkışacaklar. Lindbom'un dinî sezgisi ve felsefî çıkarımlarına katılın ya da katılmayın, onlar modern eğilimi kolay ve istekle düşünmeye iteler. Lindbom, gün geçtikçe batılı entelektüellerin çok yakın dikkat gerektiren şeylerle uğraşamadığı, uğraşmak da istemediği problemlerin boyutlarıyla onları keskin bir biçimde yüzleştirmektedir.

Tage Lindbom, kesin cevaplara çok zor izin veren soruları muhatap alır kendisine. Dinî, ahlakî ve felsefî duyarlılığa sahip insanlar, böyle sorunlar hakkında kendi aralarında farklılaşacaklardır büyük oranda. Ama öbür yandan belki de bir kaçınılmaz felaketin geleceğini sezinleme duygusunu paylaşacaklar; ya da belki de kimbilir, bir küçümseme inancıyla aynı fikirde olmayacaklardır.

Claes G. Ryn

DEMOKRASİ MİTİ

Minerva'nın baykuşu, akşam üzeri uçar.

Hegel

Kim hükmedecek, Tanrı mı yoksa insan mı? Bu soru, ölümlü dünyada her şeyi, özellikle ve en belirgin olarak da sosyal düzenlemelerimizi belirleyen, insan varlığının büyük anayasal sorusudur. Bu soruda ibreyi insanın lehine çevirmek için imanlı dönemler, imansızlık dönemlerine çevrilir. Peygamberlere itaat, harmoni ve uyumun hakim olduğu devirler, bir şekilde itaatsizliğe, isyana ve inkara doğru yol aldırılır. Bu büyük kırılmalar esnasında zaman aşımı tanımayan ezelî soru ise şudur: Biz insanların bu dünyadaki sürekli huzurda bulunuşu, semavî ve ilahî buyrukların vekili olduğumuza denk midir değil midir? Veyahut biz insanlar kendimizi daha üst bir egemenlikten özgürleşmeye çabalamak zorunda mıyız, değil miyiz?

Bu çatışma, Kutsal Kitap'ta yer alan Düşüş bölümünde şimdiye kadar insanlara hatırlatılmış bir çatışmadır. Bu bölümde bahsi geçen Yılan'ın ilk İnsan'a verdiği sözün iki ayaklı bir içe-

riği vardır. İyi ve kötünün bilgi ağacının meyvelerini yemekle ve bu şekilde ilahî buyruğu çiğnemiş olmakla İnsan, kendini semaya bağımlılıktan özgürleştirecek ve aynı zamanda iyiyi ve kötüyü bilen "tanrılara benzeme" vaadini gerçeğe dönüştürmüş olacaktı. Düşüş'ün semaya bağımlı olan arızî tabiatımızdan kaçınılmaz bir şekilde serbestleşmek ve sadece Kutsal'a ait olan bir bilgiyi kazanmak suretiyle "eşit" olmak şeklindeki bu ikili içeriğiyle ancak İnsan Sitesi'nin dış hatlarını algılayabiliriz. İki köklü ideolojik "arketipler" olan özgürlük ve eşitlik, şimdilerde çözümlenmekte ve geniş çerçevede düşünülmektedir. Ancak burada Düşüş'ün ayrıca bilişsel (cognitive) bir anlamda çifte içeriği olduğunu da söylemeliyiz: Bilgi ağacı sadece artırılmış zihnî kabiliyet üretmekle cezbetmez; ayrıca onun sulu meyvesi insana duyumsal bir zevk de verir. Düşüş, böylece beyinsel ve içgüdüsel olmak üzere insanın sinir sisteminin iki merkezî gücünü birbirine bağlar.

Bu iki ideolojik ilkörnek, akılcılık ve duyumsalcılığın iki kabiliyeti gibi sekülarizasyon diye adlandırdığımız bir süreç içerisindeki temel ögelerdir. Bu süreç ki, kutup yıldızı gibi yersel, yatay ve tek boyutludur. Sonuç olarak bu ilkörnekler, hiyerarşik olanla göksel olanı inkar etme eğilimini uzlaştırırlar. Sekülarizasyon ayrıca bu eğilimi, insan iktidarının pekişmesini amaçlayan ilerlemeci dünyevî fetihlere indirger. Bu yüzden bu iki ilkörneğe, yani özgürlük ve eşitliğe üçüncü bir öge eklemek durumunda kalınmıştır: Dünyevî İktidar.

Yahudi-Hıristiyan medeniyetinde sekülarizasyon sürecini göksel ile yersel arasında, maneviyat ile duyumsal düzen arasında, idrak ile muhakeme arasında yapılagelen sürekli bir diyalog olarak görmek mümkündür. İnsan Sitesi'nin kaydettiği bilimsel ve teknolojik ilerleme ve başarılarını arkasına alarak Tanrı Sitesi'ne meydan okuması ve onu kovması her zaman olasıdır. Eski Ahit, Babil Kulesi'nden bahseder ve bu bahiste tuğla yapma sanatının bizzat kendisini, düşsel girişimlerin gerçekleşmesi bakımından önemli bir teknolojik araç olarak sunar. Kut-

sal Kitap, bize bu olayın manevî alanda ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlarını, Tanrı Sitesi'ne meydan okumanın nasıl aracı yapıldığını anlatır.

Modern Batı tarihinde sekülarizasyon, ilk adımını Orta Çağ'da Aristocu mantığın ve doğal felsefenin Batı dünya görüşüne zorla sokulmasıyla atmıştır. Bu yönde atılan önemli bir adım da onüçüncü yüzyılda İngiliz Fransisken keşiş Roger Bacon'ın, matematiğin insan düşünüşünün dünyaya ait olan objektif hakikati kurabilmesinde temel bir metod olabileceğini iddia ederek matematiği öne çıkarmasıdır. Tıpkı Prometheus'un tanrılardan ateş çalması ve böylece onları gök ile yer arasına eşitlik getirmekle korkutması gibi, matematikle de ilahî hakikate denk bir bilginin kazanılmasının mümkün olabileceği öngörülerek insanların zihinleri iğfal edilmiştir.

Bir sonraki yüzyılda Ortaçağ Hıristiyanlık içindeki bu iğfal, artık kırmızı alarm veren bir içe sızmışlığın baş etmenidir; bunun dışavurumu ise Ockham'lı William'ın nominalizmi şeklinde olmuştur. Ockham, varlığın bir *multiversum*, yani her şeyin tekil, somut, atomik ve tümden ayrı olduğunu beyan ederek total bir birlik olan, bir makrokozm olarak yaratılış kavrayışının aleyhine yumruk etkisi gösteren bir hikaye aktarır. Tanrı bile bundan hariç değildir. O da *una res*, yani diğer şeyler içinde bir şeydir; ve bu Tanrı'nın mahlukattan ayırt edilmesi ve kopartılması anlamına gelmektedir. Biz insanlar dünyayı duyumsal ve zihinsel yeteneklerimizle tecrübe ederiz. Duyumsal kaba bilgiden türettiğimiz kavramlarımızın bize gerçek bilgiyi sağladığına inanırız. Ockham buna paralel olarak şöyle demiştir: "Tanrı'nın kendisini dünyada sunmamasından dolayı biz O'nun gerçek bilgisine sahip olamayız. Biz sadece inanma durumundayız, bilme durumunda değil."

Bu açıklama, Ortaçağ düşüncesinde köklü bir ayaklanmayı, sahih bir devrimi temsil eder. Öte yandan bu açıklama Martin Luter'in *sola fide*'si, yani "sadece inanç" şeklinde anlamak zorunda olduğumuz düşüncesinin tam karşısında yer alır. Luter'in bah-

settiği "yalnızca ateşli bir inanç", Ockham'ın yer ile gök arasına, Yaratıcı ile yaratılmışlar arasına kurmaya çalıştığı denge köprüsünün çürüklüğünü ortaya çıkarabilir. Ockham için gerçek, duyularımızın algıladıklarından başkası değildir. Buna karşılık geleneksel insan için hissî tecrübe dünyasıyla algılanan gerçek, yarı saydam bir objektivitedir. Dolayısıyla doğal şeyler, onların semavî -nihai olarak Kutsal- ilkörneklerinin ışığıyla parlayan fenerlerdir sadece. Ockham ise, yanlış yere koyduğu nesnellik düşüncesiyle, yani duyumsal ve zihinsel yeteneklerimiz yoluyla kazandığımız bilinç ile semavî ilkörneklerden kaynaklanan bilincin yerini değiştirir. Bundan böyle hakikat, sadece duyumların kanıtladığıyla sınırlı hale gelir. Ockhamizm, "hakikat" ya da gerçekliği yeni bir içerik ile sunar bize: Hakikat artık zihinsel süreçlerle ve özellikle de duyumsal kaba bilgiye bağımlı rasyonel ve mantıkî süreçlerle kazanılmış dünyevî bir bilgidir ve temelde subjektiftir.

Önce Rönesans, sonra hümanizm, sonra da barok dönem: Bu üçünün kendilerinden öncesine göre önümüze koyduğu fotoğraf varlığın, sekülerleşmiş bir dünyanın giderek daha da profanlaşan bir kavrayışına dönüştüğünü kanıtlar. Bilim, teknoloji, estetik, sosyal ve politik güç vs. bunların hepsi Batılı insanın bilincinde giderek daha fazla baskın hale geldiler. Kesinleştirmek için söylemek gerekirse, ilerleme olarak görülebileceklerin çoğuna ilişkin tüm değişikler, bazı açılardan *ad majorem Dei gloriam*, yani "Tanrı'yı onurlandırıcı şeyler" olarak düşünülebilir. Ama barok devlet, kendisiyle birlikte bu değişikliklere tamamen dünyevî bir egemenlik nosyonu kazandırmış ve böylece Ortaçağ birliği ve bu birliğin din-merkezli güç anlayışını bozmuştur. Rasyonel düşünme, dünyevî faaliyet bakımından daha fazla yön gösterici olmuş ve bu eğilim felsefî mükemmelliğini, ünlü *Discours de la Méthode'*unu 1637'de yayımlayan Fransız düşünür ve matematikçi René Descartes'da bulmuştur.

Tıpkı Ockham'ın amacının aydınlatma, zeka seviyesini yükseltme ve düzgün düşünmeyi planlama (*ad exercitanda ingenia*) olması gibi, Descartes da kendi "saf düşüncesi"ne ulaşmıştır. Des-

cartes, Ockham gibi doğal bilimlerin görünümüne dikkat etmiş ve nesne olarak res cogitans'a, araştırıcı insan aklına bakmıştır; her ne kadar özne, *res extensia*, "uzayda yer tutan" eşya dünyası olsa da. Ockham'ın yaptığı gibi, o da inanç dünyasını, "metodik şüphenin" yolu olan bilim yolundan, pozitif bilim dünyasından ayırır. En azından kendi büyük felsefî başarısını bildirir: Uzay ve madde, bir ve aynı şeydir.

Omurgasal sinir sistemi yoluyla çalışan muhakemenin (*ratio*) şimdilerde bütünüyle gelişmiş profan felsefî sınırları vardır; ve Descartes'ın ünlü eseri *Discours de la Méthode*, modern bilimsel pozitivizmin temel dökümanıdır. Ama insanın karmaşık doğasında ayrıca pasif ve gönülsüz bir parçası olduğunu da görmezden gelemeyiz. Bu parça, aslında tam da onun zevkle, duyumsal doyumla karşılaştığı yerdir. Duyumsalcılık (sensualizm), felsefî mükemmelliğine İngiliz düşünür John Locke'un 1690'da yayımladığı büyük eseri *Essay Concerning Human Understanding* ile ulaştırılır. Locke, bu eserinde daha yüce bir Varlığın var olabileceğini ve sonuç olarak muhakemenin önünde/öncesinde bir düşüncenin de olabileceğini inkar etmez. Ama ona göre biz yeryüzünde duyumsal cihazlarımızla yaşarız ve bu şartlara bağlı kalmak zorundayız. Hayat, Scylla ve Charybdis arasında geçen hikayenin bir pasajında olduğu gibi zevk ve acıdan ibarettir. İnsan arzu eder ve acıdan sakınmaya çalışır; bu yüzden hayat, kutup yıldızı konumuna yerleştirilen duyumsal zevkin merkeze alındığı bir hesaplamayı kaçınılmaz kılar. Pragmatik ve amprik olarak biz hayattaki yolumuzu sürekli deneme ve yanılmayla bulmaya çalışmak durumundayız. İnsan plan yapmayı ve bir çıkar yol bulmayı öğrenmek zorundadır; işte tam da bu yüzden duyumsalcılık, sosyal bir amaç kazanır: Korku ve acı çekme, sadece bireysel yaşamda değil toplumsal yaşamda da yok edilmelidir. Bu amacın tümünde rahatlıkla görülebilecek olan, kabataslaklandırılmış modern refah devletinin çizgileridir.

Basite kaçmadan ve gerçeği bozmadan diyebiliriz ki, sekülarizasyon giderek iki motiv ile özdeşleşmektedir. Bunları, insan

zekasının rasyonalizme indirgenmesi ve şiddetli duyumsal arzu şeklinde niteleyebiliriz. Biri, omurgasal sinir sistemine aşılanır; öbürü ise insanın karışımlı tabiatının isteğe bağlı olmayan (bilinçaltı) ögelerine. Rasyonalizm ve duyumsalcılık, kendilerini, sayelerinde sekülarizisyonun Batı dünyasına aktığı zihnî akımlar ve bilincin iki biçimi olarak kanıtlayacaktır. Yedi ölümcül günahtan birincisi ve en büyüğü olan insan kibri, superbia durmaksızın büyümektedir. İnsanın kendini yersel iktidarın vekili olarak keşfedip bunu gerçeklemeye başlaması 18. yüzyıla tekabül eder. Kendisini yükseltme motivasyonuyla insan, binlerce yıldır zıtlık ve eksikliklerin tanımladığı biçimsel düzen içinde mahpus yaratılıştan şüphe etmeye ve onu inkar etmeye başlar. Buna rağmen insan, sınırları olmayan ve insan gücüne had koymayan bir dünyada yaşadığına inanmayı da ihmal etmez. Bu, giderek büyüyen narsisizm içinde büyük harfle İnsan ve İnsan türü, soyut bir ikiz takımı olarak tezahür eder.

Öyle görünüyor ki, yüzyıllar hatta binyılların işçiliğiyle kurulmuş ve sayısız geleneksel değer düşünceleri ve düzen prensipleriyle el verilmiş olan Batılı yapı, 18. yüzyılda şüphe içinde boğulacak. Bu şüphe, her şeyden önce hem Yaratıcı hem de Hüküm-Koyucu olan bir Semavî Baba'nın gölgesinde yaşamakta olduğumuza dair inancı içten içe kemirmeye başlamıştır. Zaman, manzarayı devrimsel bir değişime uğratmak için şimdi çok uygun.

II

1789 Fransız Devrimi'nin seçkin bir içeriği vardır: Fransız Devrimi, eski geleneksel düzeni lanetleyerek, insan hayatına ilişkin tamamen yeni bir yapı beyan eder. Bu arada ben geleneksel-cilik ve modernizm terimlerini kullandığım zaman sakın bu terimleri gelişigüzel kullandığım sanılmasın. Bu terimlerin her ikisinin de birbirlerine göre birtakım nüansları var. Bu bakımdan her ikisi de çok değişik şekillerde yorumlanabilir, ama unutmamak

gerekir ki bu terimler hiçbir zaman hayatın ve bilincin iki farklı kavrayışlarını ifade etmez. Bir kere gelenekselcilik, yersel ve duyumsal aktüaliteyi belirlediğine inanılan bölünemez bir güç üzerinde, Yüksek İlahî Gerçek, temellenir. Bununla birlikte birçok biçim ve hareketli çeşitliliğin tanımladığı varlık, zaman ve mekanda varolan sayısız tekbaşınalıkların tamamını içeren bir birliktir. Dolayısıyla varlık, hakikaten ne tesadüf ne kaza ne de kaosun hiç bir şekilde tesir sahibi olmadığı bir dengeyi (equilibrium) ifade eder. Manevî gücün yaratılışa baskın gelmesi nedeniyle insan, maneviyata olduğu kadar oluş ve hareketin sosyal yöntemlerine de konu olur. Dolayısıyla insan, hem manevî hem de sosyal düzenin nesnesidir aslında. Öte yandan her bir insan, bireysel varlığının en derin merkezî olan kalbinde manevî ve ölümsüz bir çekirdek taşır. İnsan, kozmik orantıların yaratığıdır; herhangi bir merkezîlik anlamında değil, daha çok insanın bir topluluk içinde yatay ve dikey olarak yaşaması anlamındadır bu. Özetle söylemek gerekirse geleneksel insanın objektif bir Varlığı kavrayış kapasitesi vardır, çünkü geleneksel insanı geleneksel yapan özellik, onun kendi kalbine konmuş olan ölümsüzlük ve objektif Gerçeklik bilincine sahip olmasıdır.

Modernizm, geleneksel olanı reddeder. Bunun en birinci nedeni onun, genellikle sonu gelmez ilerleme ifadesiyle anlatılmak istenen sürekli değişim ile vasıflanmak için bir "özgür el"e arzu duymasıdır. Hiyerarşi, otorite, zaman içinde şişen gelenek, ve toplumun büyüttüğü normlar -bunların hepsi modernistler tarafından tarihsel dinamizme ve göreceliliğe set olsun diye geliştirilmiş yığınlar olarak görülür. Modernist için tarih, tüm şeylerin görece olduğu hızlı değişimin öyküsüdür. Modernistin böyle bir tanımlama yapmaktaki amacı, insan faaliyetine yeni ve genişletilmiş alanlar açmaktır. Moderniste göre İnsan'ı kendi varlık kavrayışında merkezî İktidara yükseltecek bir görecelilik ortamının olması zorunludur. Modernizm, bazen boşluk ve bazen de (insan etkisi nedeniyle) bir tahrip alanı olarak algılanan bir dünyada kesintisiz kozmik dengeyi atomistik bir "özgürlüğe" dönüştürür.

Büyüyen sekülarizasyon, bir yandan da kendi karşıtı olan sürekli güçsüzleşen geleneksel değerler anlamına gelmektedir. İnsanın içindeki Tanrı'nın sureti, dur durak vermeden inceltilmektedir. Dünyevî olaylarda ve işlerde Kutsal'ın rolü en azından insanın bilincinde gittikçe azalmaktadır. Böylece modern insan yeryüzü üstünde kendisinin, yalnız kendisinin egemen olduğunu daha çok düşünmeye başlar. Son olarak da dünyaya hükmeden güç el değiştirir; sema ve yer şimdi birbirinden ayrılmış kıtalara benzer. Ama bu bile mantıksal olarak henüz semanın inkar edilmek durumunda olması anlamına gelmez. Bu, daha çok yersel menfaatlerin ve faaliyetlerin şimdi insanın yaşamına ve düşüncesine hakim olması, ve insanın kendi zihnî kabiliyetlerinin ve beyinsel kuvvelerinin otoriteyi ele geçirdiğinin bilincinde olması anlamına gelir. Devamlı bir surette nabız gibi atan hayat, sabit değişim ve kesintisiz ilerleme... Bunlar bizim modernizm olarak adlandırdığımız idealler ve değerler arasında en önemli ögelerdir artık. Tarihsel gerçeklere uygun olarak 18. yüzyılın son on yıllarında bize temel bir değişim eşiğinin atlatıldığını söyleyebiliriz. Sekülarizasyon, Batılı insanın bilincinde bu devirden sonra artık bulûğa ermiştir. Tanrı Sitesi suretinin rengi yeterince soldurulduğuna göre şimdi İnsan Sitesi'nin temelleri yerleştirilmeye başlanabilir.

Modern dünyada hayat, her zaman yeni görünümler sağlayan ve her zaman yeni maceraların beklenildiği bir nehir üzerindeki gezintiye benzer. Bu yeni bilinç halinde not edilmesi gereken önemli bir psikolojik faktör vardır. Bu da bizim biyolojik ve zihnî yaşamımızda kendini hastalık kalıntısı gibi sürekli tehdit ederek belli eden şeydir: Hüzün tehlikesi. Bununla yüz yüze gelen modernizm, bize bu tehditin çözümünde kullanılacak bir hediye sunar. Buna göre bu depresyon ve melankoli tehditinin ilacı, faaliyet, değişim ve değişimden zevk almaktır. Bu şekilde modern insan bize yeni bir kavram, yeni bir terim verir: "Radikal" -çünkü onun çabalamalarının tümü, sola yöneltilmiştir. Tıpkı Fransız Devrimi'nin maksimi gibi: "Solda hiçbir düşman yok", (pas d'ennemi à gauche).

Geleneğin kendilerini biçimlendirdiği insanlar, son dönemlerde ciddi bir problemle yüz yüzedirler. Eğer babalarının inancına sımsıkı sarılırlarsa toplumdan tecrit edileceklerdir. Bazıları ifade etmişse de bu durumu hiç kimse De Tocqueville'den daha güzel söylememiştir. O der ki: Geleneğin insanları kendi kadim inançları nedeniyle terkedilmekten ve yalnız bırakılmaktan korkarlar; ve yanlıştan çok tecritten korktukları bu ikilem içinde kalabalığa karışırlar (*Les hommes qui conservaient l'ancienfoi craignirent d'être les seuls à lui rester fidèles, et, redoutant plus l'isolement que l'érreur, ils se rejoignirent a la foule sans penser comme elle*).

Modern insan, kendi menfaatleri peşinde hükmedici olmanın şişmiş bilinciyle çıkagelir. Aynı zamanda o, her ne kadar kendisinin rasyonel olduğuna inanıyorsa da aslında büyük oranda duyumsaldır. Hakikatin böylesine ters yüz edildiği bir ortamda modern insanın yeni formatı, yeryüzü üzerinde yeni hükümdarlığı bakımından meşru bir temel kazandırmak için yeterli midir? Bu meşruiyet talebi önemlidir; bundan dolayı soruya verilen yanıt da önemlidir. Modern insan kimin adına ve kim üzerinde baskınlık kuracak, kim adına hükmedecek ve iktidarı kullanacaktır? Rasyonel olduğunu söyleyen ama duyumsalcılık çamurunda gözleri ışıldayan böyle bir modern insana güvenilebilir mi? Gerçek şu ki, önceki geleneksel insanın her şeye gücü yeten Baba'nın garanti altına aldığı ilahî düzen içinde kendi kişisel kimliğinin kökleri vardı. Buna karşılık modern insan böyle bir kimlik kökenine sahip olmadığını kendisi de söylüyor. Geriye sorulacak tek soru kalıyor: Modern insan kendi yeni kimliğine sağlam bir kök bulabilir mi?

"Kimlik" demek esas itibariyle "orijin" demektir, çünkü identite kelimesi zımni olarak şu soruyu içerir: Ben nereden geldim? Geleneksel insan bu soruyu inançları kesin olduğu için tereddütsüz cevaplayabilir, kendi kökünün Semavî Baba'nın yaratıcılığında olduğunu bilir. Dünyevîleşmiş insan ise bu kesinliğin muhtevasını her zaman inkar etmese bile ondan pek haz almaz.

Ama paradoksal olarak bu inanç, geleneksel ve modern insanı birleştiren de bir şeydir. Herikisi de gizil olarak bulunan doğaüstüne, kaybedilmiş cennetsel hale ilişkin bir hafızaya sahiptir. Cennetten uzaklaştırılmanın anlamı olsa olsa sınırlanmış, zıtlaşmış ve karşıtlaşmış biçimlerinin tümüyle profan dünyaya giriştir. Ama cennetteki çarpışmadan uzak olan primordiyal (ilksel) huzur, yani dinginlik ve özgürlük hali, modern insanın içinde bir "hatıra" olarak yaşamaya devam eder. Böylece insan, Karl Marks dahil olmak üzere sosyalist ve komünist spekülasyonlarda bile kayıp bir Cennet'in rüyasını görür. Değişen, cennet değil, cennetin arandığı yerdir.

İnsan, gün ortasında rüya gören bir varlıktır. Bu aslında bir ihtiyaçtan doğmuştur, yeryüzü hayatının katılığından kaçma gibi bir ihtiyaçtan. Bu nedenledir ki, çeşit çeşit peri masalları ve rüyaların oluşturduğu sanal dünya, insanın yeryüzü hayatında adeta bir sığınma yeridir. Dolayısıyla insan, bu sıradan çatışma ve mücadele dünyasından, içinde başıboş dolaştığımız bu yavuz labirentten yüzünü çevirir; ve huzur dolu ve cennetimsi varlığın özlemini çektiği rüyalara dalar. Peri masalları ve rüyalar, yıpratıcı profan gerçeklerin veremediklerini verebilecek güce sahiptir çünkü. Böylece özdeksel olmayan umutlar ve peri masalları, yüksek tutulmuş rüyaları gerçekleştirmek için bir araca dönüşür.

Bu yüksek rüyalar gerçeklikten bir kaçış mıdır sadece? Bu soru, yuvarlak ifadelerle cevaplandırılmamalı. Geleneksel insan, hakimiyeti elinde tutan şartların bilincindedir; dünyanın karşıtlıklar ve çatışma ile dolu olduğunu bilir. O, bu vahşi gerçekliğin kendisinin Cennet'ten kovulmasının bir sonucu olduğunun ve bu sonucun kendi kaderi olduğunun da farkındadır. Yine bilir ki, bir rüya sadece bir rüyadır, masallar da masaldır. Geleneksel insan için ise dünya ne ise odur, tıpkı insanın ne ise o olması gibi: Potansiyel olarak bir aziz ya da kötü ruhlu biri. Özetle geleneksel insan, yersel varlığının uzağında rüya göremeyeceğinin farkındadır.

Buna karşılık, dünyevîleşmiş insan başlangıçtaki hikmeti kaybetmiştir. Masallar ve yap-inan dünyasına gireli beri, gün ortasında gördüğü rüyalar farklı bir muhteva kazanmıştır: İnsan Sitesi'nin imzası altında her şeye gücü yeten insan iktidarı, yeryüzünde mükemmelliği gerçekleştirecektir. Çünkü dünyevîleşmiş insan, sadece gerçekte nasılsa o şekilde olan objektif dünya bilincinden ve tüm sınırlılıklarıyla yaratılış bilincinden yoksunlaşmamış, ama daha da önemlisi dünyada ve insanların yaşamlarında ilahî hazır bulunuş (huzur) bilincinden de uzak kalmıştır. O bu yüzden bir boşluk, bir anlamsızlık hissiyle doludur ve salt bu durum, onu kendisini sonsuz narsistik tasarılara ve spekülasyonlara bırakması için yeterlidir. Gün ortasında rüya görmeyle gerçekliğin yerinin değiştirildiği yer, işte bu tasarlamalardır. Geleneksel insan yaratılmış dünyanın asla bir cennet olamayacağını bilir. Buna karşılık dünyevîleşmiş insan, insan gücünün varoluşsal eksiklikleri kökünden kazıyacağı şeklindeki rüya ile büyülendiğinden cennet umudunu kaybetmeyerek cennetin izini sürmeye devam eder.

Profan spekülasyonun bir biçimi, ütopyanizmdir. Tıpkı bir bilim adamının kendi düşünceleri ve araştırmaları içinde asi tabiatı tutsak etmenin bir aracı olsun diye modeller düzenlemesi gibi, ütopyacı da insan ve toplum için tamamen profan bir düzen planlayarak ideal modeller inşa eder. Özellikle Barok dönemde ütopik kurgular, en parlak günlerini yaşadı. Bununla birlikte her ütopyanın durağan bir model olduğunu ve yaşayan, pratik olarak kullanışlı bir sosyal organizma olmadığını belirtmek zorundayız. Ve dahası ütopyan sistemler büyük oranda aktüel kullanıma açılma anlamına gelmezler; daha çok toplumu yönetenlerin karşıtlık yoluyla kendi rejimlerinin eksikliklerini gördüğü "kralın aynası"dırlar.

Rüyaların ve masalların, gelir-gider ve ütopyan kurguların gerçek dünya adına bir katkı yaptığı iddia edilebilirse de bunun çok küçük olduğu söylenmelidir. 18. yüzyılda yavaş yavaş bir bütün (gestalt) olarak şeklini almaya başlayan İnsan Sitesi'nin, rü-

yaların ve masalların sağlayabilecekleri olası şeylerden çok daha fazlasına ihtiyacı vardı. Çünkü İnsan Sitesi sosyal, ahlakî ve politik anlamda kökten ve zor bir yapılanma talep ediyordu. Böyle bir talep de ancak yüksek bir otorite ile karşılanabilirdi. İnsan bu şartlar altında kendini yükseltme meşruiyetini yine kendisine vererek kurmaya çalıştığı sistemde kendine yüksek bir "yer" ayırmıştır. Dünyevîleşmiş insan, bunu kendisinden başka herhangi yüksek bir otoriteyi tanımamakla sağlamıştır. Ancak dünyevîleşmiş insanın yüksek ilahî bir iktidarı inkar etmesi, kendisini tek boyutlu olmaya hapsetmiş ve böylece kurmaya çalıştığı iktidar sisteminde, hakikatte aslolan dikeylilik olmasına rağmen, yataylılığa sıkışmıştır.

Özsel olarak konuya eğildiğimizde bu yeni anayasal düzenin iki problemi çözmek zorunda olduğunu görürüz. Bunlardan birisi, kutsal huzurun unutulduğu, inkar edildiği ya da onunla yarışa girişildiği profan varoluşta karşılaştığımız boşlukla ilgilidir. Ve bu boşluk, bu dikey bağlantı yokluğu, yatay düzlemde tek boyutlu çizgide doldurulmak suretiyle yok edilmek zorundadır. İkinci problem ise insanın incinmiş kimliğidir; kompleks gerçekliği içinde insan, devamlı surette hem kendi başına hem de aşkındır. (Bu gerçek aynı zamanda insanın eş zamanlı olarak nasıl hem bireysel hem de evrensel olabildiğini de açıklayıcı mahiyettedir).

Yeryüzünde insan iktidarı doğrultusunda düzenlenmesi gereken anayasa, zaman ve mekanın etkisi altındaki tüm yersel ayrılıkların, tüm yatay dünyevî bağlantıların bir şekilde üzerine çıkarılmak zorundadır. Bu anayasal sistem eleştiriden uzak olmalı, bütün şüpheleri aşmalıdır ve bunlara paralel olarak tarihsel değişim süreçleriyle de bağlantılı olmamalıdır. Bu düzen ayrıca kendisini bölünemez ve evrensel ölçekte geçerli yapacak aşkın bir otoriteye sahip olmak zorundadır. Burada ortaya çıkan önemli nokta şudur ki, bizzat Kutsal'dan geliyor olmasa da dünya üzerinde bir anayasanın kitleler üzerinde kabul edilir bir duruma gelebilmesi için üzerine mukaddes boyasıyla rötuş yapılması zorunludur. Hakikatte mukaddes olan reddedildiğine göre

seküler insanın anayasa yaparken ihtiyaç duyduğu kutsallık, sadece eskiye ait mitlerden, yani efsanelerden karşılanacaktır; tıpkı demokraside olduğu gibi.

III

Yunanlılar, bizim mit olarak bildiğimiz antik kavrama isim babalığı yapan millettir. Yunan mitosu, kaynağı tanrıların kendileri olduğu Hakikat'le ilgili bir mesajın otoriter geleneği anlamına gelir. Mitos bu anlamda ilahî bir kaynaktan yayılan öğütsel bir şeydir ve insanlığa dünyadaki faaliyet, düşünme yolları, kanunların yapımı açısından geçerli ve doğal olan ne ise onlara ait bilgileri sağlarlar. Yunanlılar için mit, Varlığın toplamını ifade ediyordu: Yunan felsefesi M.Ö. 7. yüzyılın sonunda ve 6. yüzyılın başlarında şekillenmeye başladığı zaman mitler, hâlâ bu antik anlama sahiptiler. Daha eski çağlarda ise Yunanlılar, varlık bilimi (ontoloji) içine Olimpos dağında yerleşik tanrılarla birlikte kendilerini de katmışlardır. Bu da gösteriyor ki, Yunanlılar her ne kadar kendilerini katmış olsalar da başlangıçta kadim Doğu'nun kabul ettiği Varlığın ötesindeki mutlak ve ebedî Zat'tan yola çıkmışlardı. Mitlerde yer alan yolculuğa çıkan Helios'un, eşyanın sağlam değişmez düzeni açısından tarih-üstü bir sembol oluşu da bu savı güçlendirici mahiyettedir. Bu kutsal çıkış yoluna rağmen Yunanlılar'ın ulaşmaya çalıştığı ideal durum sınırlı, ortalama, ılımlı ile tanımlanabilecek bir şeydi. Dolayısıyla Yunanlılar'a göre bağsız ve sınırsız olan her şey, kaçınılmaz olarak kendilerine yabancı gelecek bir kavram olmuştur. Yahudi-Hıristiyan kaynaklı Yaratılış, seven ve merhamet eden Tanrı kıssasının "Yunanlıların ahmaklığına" absürd bir şey olarak gözükmesi de bu nedenledir.

Yunan, kendisi ve varlığı hakkında bir mit yaratmıştı. Aristotelyan *to on*, yani "Varlığı kendinden" ifadesi, nihai, sabit temel bir kaynak olarak görülmüş; ve bu kavram kendisinin açığa çıkardığından daha evrensel olan Doğu'nun toplam yerini al-

mıştır. Bununla birlikte çarpıcı olan nokta şu ki, şuursuz bir şekilde dünyevîleşmiş Batılı insanın ismini zikretmeden mit türü şeylerin içinden aradığı, tam da bu felsefî başlangıçtır. Bu savın doğruluğu için, 18. yüzyılın modernizminin kurulmaya başlandığı sırada bir anayasa üzerinde ısrar edilmesine ve bu dönemde üzerine İnsan Sitesi'nin inşa edilebileceği yerinden oynamaz bir kayanın (bir literatür seli ortaya çıkacak kadar) araştırmaya girişilmesine bakmak yeterlidir.

Bu dönem boyunca felsefeciler ve diğer düşünürler, ilahî düzenin ve kosmos algısının inkarından meydana gelen boşluğu, tüm platformlarda olmak üzere merkezî noktalardan doldurabilecek bir şey bulmayı denemişlerdir. Bu noktada onlara coğrafî keşiflerin önemli bir yardımı olmuştur. Şöyle ki, yeni coğrafî keşiflerle birlikte Batılı insan, herhangi türden kurumlar, otorite ya da baskıcı güçler olmaksızın yaşamayı başaran, kendilerinin deyişiyle de doğal ve ilkel insanlarla karşılaşmıştı. Bu karşılaşmadan sonra Batılı insanlar neden kendilerinin de *le bon savage*, iyi vahşiler gibi tabiatın masum kucağında yaşamadıklarını sorgulamaya başladılar. Bu sorgulama onların doğal ve eski olanla birlikte mitlere de sıcak bakmalarına imkan sağladı. Öte yandan girişilen felsefî araştırmalara motiv sağlayan bir başka nokta ise hakikatin bir "altın damarı" gibi bulunabileceği şeklindeki Skolastik dönemden kalma düşünce oldu. Bu düşünce felsefî araştırmaların mitlere kaymasına önemli bir zemin sağladı. Ekonomik yaşam ise mitsel söyleme uydurulmaya çalışılan başka bir vaat alanı haline geldi: Artan bir oranda insanlar, "kendini gerçekleştirmek" için ekonomik kuvvetlerin dinamizminden umut beslemeye başladılar. Ancak aynı zamanda komik bir şekilde ekonomist ya da fizyokrat olarak adlandırılanlar arasında biz, serbest ekonomik kuvvetleri demir bir el ile yöneten aydınlatılmış bir monarşik despot ifadesini de bulduk. Böylece neredeyse mitsel söylemin elinin bulaşmadığı herhangi bir alan kalmıyordu.

Bu hülyacıların, masalcıların ve ütopyanistlerin hiçbiri, hiçbir zaman felsefenin önünde kocaman bir karartı olmaktan öte-

ye geçememiş olan büyük işin yanına bile yaklaşamadı: Yani, yeni bir Site inşa etmek, bu siteye yeterli olacak ve onun ihtiyaçlarını karşılayacak bir anayasa oluşturmak, insanı dünyevî bütün bağımlılıklardan ve bağlardan kurtararak ona yeni, bölünmez ve evrensel açıdan geçerli bir kimlik vermek. Ancak insan türüne yeni "Magna Carta"sını sağlama gibi bu büyük iş içinde en başarılı olmuş kişi, hiç şüphesiz Jean-Jacques Rousseau'dan başkası değildir.

Öncelikle şunu bilmeliyiz ki, bir mit "kutsallaştırılmaksızın" üstün yönetim hakkına kavuşan bir iktidara sahip olamaz. Dolayısıyla mit tüm yersel varoluşun önünde "olmak" zorundadır. Böyle bir mit, tüm eşyanın primordiyal başlangıcında, varlığı kendindenlikte ve varolan her şeyin kaynağı olmakta kendine ait bir yere sahip olmalıdır. Sadece ve sadece bu mukaddeslik ve eksendeki özgünlüktür ki, miti değiştirilemez ve evrensel olarak geçerli kılar. Rousseau'nun başarabildiği de işte budur. Rousseau gerçekten mitin kendisini yaşatabileceği "cennetsel" bir kök hali inşa etmede başarılı olmuştur. O bu köke, Tabiat adını verdi. Rousseau için tabiat, her şeyin "kutsal" çıkış noktasıydı; insan da bu Tabiat sitesinde özgür olarak doğmaktaydı.

Ne var ki bu primordiyalite hali, bu saf "kutsal" Tabiat, insan bencilliği ve iktidar hırsı ile tahrip edilebilir bir tabiattı. Bu tanım, bazılarının iktidarı ele geçirdiği diğerlerinin ise köleleştirildiği vahşi bir mücadele ortamını îma ediyordu. Kaba fiziksel gücü ele geçirenler, onu, çoğu zaman adalete ve normatif uygunluğa tercüme ediyorlardı. Tutsak edilenler her zaman itaat etmek zorundaydı. Adn cennetinin ilk insanlara sunulan mükemmelliği, vahşi iktidar hırsının sahneye girmesiyle mahvediliyordu. Buradan ortaya çıkıyor ki, Rousseau Düşüş'ü sadece bir yeryüzü dramı, seküler bir trajedi olarak yorumlamıştır. Kendisi de bunu doğrular: "İnsan özgür doğar, ama sonra zincirlerin koynundadır." *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.*

Gerçekte Rousseau'nun masum Tabiat Cenneti'nden anladığı, Yahudi-Hıristiyan Düşüş'üyle ilgiliydi, çünkü ilk insanların

iyi ve kötünün bilgi ağacından yenmemesine dair buyruğa itaat etmemekle kesinlikle kazanacaklarına inandıkları "özgürlük", Rousseau'nun *cennetinde* insan varlığının birinci temelidir. İnsanın sema düzenine başkaldırışı, "tanrılara benzeme" ve Tanrı'ya eşit olma teşebbüsü, Rousseau'nun *cennetinde* ikinci temel taştır. Görülüyor ki, kendi "kutsal" Tabiat düzeninde Rousseau, rüya şatosunu iki sahte arketip üzerinde dikmişti: Özgürlük ve eşitlik.

Bu iki arketip sayesinde insan ulaşılması gereken bir hedefe sahip olmuştu: Vahşiliğin ve baskının hakim olduğu nesne dünyasında *sûnî* ve "haksız" düzenlemeleri bertaraf etmek. Böylece yaratılmışları "cennetsel" köklerine, bir başka deyişle Tabiat'ı kendi orijinal düzenine geri döndürmek. Adaletsizliğin bertaraf edilmesi ise sonuçta bir anayasa inşa etmeyle mümkündü. Sadece özgürlük ve eşitlik temeli üzerinde yükselen bu anayasa, Tabiat'ın dünyevî meşruiyetinin "kutsal" düzenini sağlayabilirdi.

Ancak bu amaç, sonuçta herkesçe görünmesi ve onaylanması gereken bir doğruluk, doğal hak ve adalet yapısı talep ediyordu. Bu noktanın keşfedilmesiyle biz yeni bir kavramla, Sosyal Kontrat (*Contrat Social*) ile tanıştık. Rousseau, yaratılışta içkin bir adalet düzeni, doğal bir fazilet ve iyilik olduğuna ilişkin antik düşünceye muhabbetle kucak açmıştı. Ama bu bizi yanıltmamalı. Çünkü bu düşüncenin Batı teolojisinde zaten yeri vardı. Örneğin Aziz Pavlus'a göre Yahudi olmayanların bile kanunu vardır. Bu derin kök salmış adalet prensibi Ortaçağ'ı boydan boya kuşatmıştı. Dolayısıyla Rousseau'nun yaptığı şey, yeni bir şeyi keşfetmek değil, zaten varolan bir şeyi dönüştermekti. Böylelikle insanlık, Barok dönemdeki sekülarizasyon ile birlikte profan doğal bir hak ifadesiyle karşı karşıya kalmıştı. İngiliz sosyal felsefecisi Thomas Hobbes da, egemenlik üzerine yazdığı külliyatında bunun yolunu göstermiştir, vatandaşı John Locke ise çifte kontrat sunarak meseleyi daha da ilerletmiştir: Birincisi, müşterek bir kontrat ve ikincisi ise, birinci sözleşmenin temelinde düzenlenmiş olan bir hakimiyet kontratıdır.

Bu ütopik düşünceler ve yapılarla meczolmuş teorik kontratlar, insanın üstün gelmesi ve kanunsuzluğu ve geçici sıkıntıyı yok etmesi öngörüleriyle sıradan yaşama, pratik dünyaya ve kurumlara sunulan çabalardır. Rousseau ilk olarak, kontratı yersel, kurumsal ve politik vasfından özgürleştirmiş ve onu profan şartlarından soyutlama niyetiyle mitsel bir rütbeye yükseltmiştir. Rousseau için Tabiat, psiko-fiziksel olgulardan daha fazla bir şeydir; yani kutsaldır. Özgürlük ve eşitlik de benzer şekilde kutsal ve devredilemezdir -*la sainteté du contrat*.

Rousseau'ya göre insanoğlunun tümü eşit doğar. İşte bu sebepten dolayı, egemenliği içeren sosyal bir sözleşme üzerinden hükmetmek gerekir. Bunun mantıksal sonucu, herkesin herkesle bir sözleşme yapmasıdır. Bu sözleşme yoluyla herkes, herkesle bağlanır, herkes kendisinden diğeri adına feragat eder, ama sonuçta hiç kimse kendisini herhangi bir şeye ya da herhangi birisine tutsak etmez. Böylece iktidar, baskı ve kölelik dışlanmış oluyordu. Bunun sonucunda eğer bir kimse bir başkasına verilmemiş olan bir hakka sahip olursa, bunun anlamı eski dönemlerdeki tiranların yeniden hortlaması olacaktı. Ve böyle bir hortlama sosyal kontratın boydan boya delinmesi demekti.

Rousseau, yazılarında açık bir şekilde bu sözleşmede bir tür "gizlilik" olduğunu îma eder; herkes herkese teslim etmiş olduğu hakkı kazanır sadece. Verilen şey, karşılıklı durumdan dolayı ya da Rousseau'nun dediği gibi ortaklıktan dolayı geri dönecektir. Bu ortaklık, bir özgürlük ve eşitlik ortamına neden olur. İnsan, kendi kendisini yönetmesi, yani kendi kanunlarını yapması anlamında özgürdür; ve aynı zamanda eşitlik (hükme uzanma bağlamında eşitlik, yani vatandaşlık) içinde yaşadığı "ortaklığında" özgürdür. Biz güç ve zeka bakımından farklılıkları reddedemeyiz; ancak bu Rousseau'nun beyan ettiği gibi, Tabiat'ın kendisinde karşılığını bulan "adaletsizliktir." Bu gerçekler ışığında herkes, sözleşme ve vatandaşlık kurumu altında kendisini eşit hisseder -*ils deviennent égaux par convention et de droit*.

Bu sosyal kontratın gelişimi, Rousseau'nun sahte-mit yolunu daha da ilerletmesini gerektirir. Herkes şimdi basit bir çokluk içinde değil, ahlakî kurum içinde ortak statülere sahip olacaktır. Bireyin özgürlüğü değişmez, ama sözleşme bağlamındaki hareket, sosyal atomizmin ve kaosun her türlüsünü dışlar. Çünkü ahlakî bir kurum olarak sosyal kontrat, bir birliktir. Dolayısıyla sözleşme yapan kalabalık içinde bulunan bireylerin üzerinde daha yüksek bir "ben"e yükseltilir. Bu "yükseliş" sayesinde Rousseau, mitsel yapısının diğer önemli bir ögesini ekler. Buna göre İnsan'ın bu dünya üzerindeki yeni gücü, kendi bireyselliğinin ve "benliğininin" sınırsız yeryüzü iktidarını meşrulaştıran çokluk içinde eritilmesini talep eder. Birey ve grup, ortak bir kimlik oluşturmak zorundadır artık. İnsan ve İnsantürü tek olacaktır.

Rousseau bundan sonra da iki temel anayasal problemi çözmeye girişir. Sosyal kontrat ile Rousseau, geleneksel düzen red ve terk edildiği zaman karşı karşıya kalınmış olan boşluğu doldurur. Bireysel ve evrensel arasında aslında yola çıkılırken söylenen amaçlar bakımından hiçbir şekilde desteklenemeyecek bir köprü kurar (çünkü Rousseau, sosyal kontrat ile evrensel olanı, bireyselin önüne geçirmiştir). Sosyal kontrat, böylece, sosyal açıdan bakıldığında hükümsel ya da ahlakî bir hareketten çok daha fazla bir şey haline gelir. Kontrat, insana -ve dolayısıyla insan türüne- sosyal kölelik getirir. İnsan bütün normların üzerine, zaman ve mekanın üzerine, tüm tarihsel değişim ve süreçlerin üzerine yükseltilir. Böylece sosyal kontrat, mitin temelli mührüne sahip olur, çünkü başlangıç kökü itibariyle mutlaktır. İnsan bu kontratla birlikte "kutsallaştırılmıştır" ve bu "kutsallaştırılan" insanın yaptığı şey ise, aslına bakılırsa Tanrı'nın yerini gasp etmekten başka bir şey değildir.

Bu noktada karşılaşılan kurum, bu yüksek *benlik,* kendisini farklı kılıklara girerek toplumun ihtiyaçlarına karşılık gelen en çeşitlenmiş biçimlerde gösterir. Sözgelimi bu benliğin resmî bir kişi olması zorunlu olduğunda, buna Cumhuriyet ya da po-

litik kurum adı verilir. Bu benliğin resmî kişiliğinin pasif boyutuna Devlet ya da Site; aktif ilişki boyutuna ise Hükümdar denir. Onun kollektif ve ortak biçimi *Halk olarak* adlandırılır; buna karşın bireysellik sözkonusu olduğunda *Vatandaşlık rengi*ne bürünür. Ve kanun altında düşünüldüğündeyse kendisini Uyruk başlığı altında buluruz.

Rousseau tabiat kelimesini iki anlamda kullanır: Birincisi *Tabiat*'ın orijinal adil düzeni; ikincisi hayatın mücadele, hırs, baskı ve kölelik içindeki durumu. Rousseau burada çok önemli bir ayrım yapmaktadır: Özel yaşamın yok edilmemesi gerekir. Çünkü özel yaşam, bireysel gösterimi içinde insan doğasına ilişkindir. Ancak *sosyal kontrat* ile üstesinden gelinmesi gereken özel menfaatlerin ve iktidar hırslarınının baskın olduğu yer toplumdur, insan topluluğudur. Bu yüzden insan başlangıç saflığında ve masumiyetinde tekrar yapılanacaktır. Dolayısıyla Rousseau, sosyal kontratın kutsallığından bahseder. Ancak bunların hepsinin nasıl gerçekleştirileceği çok net değildir. Rousseau burada belirgin bir şekilde kendini gösteren temel bir problemle yüz yüze gelir: Egemenlik.

Rousseau'nun bize çizdiği eşya şemasında egemenlik ve baskı, ayrıştırılamaz iki şeydir. *Egemenlik,* her zaman hiyerarşi ve dikey ilişki anlamına gelir. Ve tam burada biz Rousseau'nun icat ettiği sahte-mitsel görünümün tutsaklarından birine götürülürüz. Egemenlik, Rousseau'nun düşüncesine göre kendi kendini yürürlükten kaldıracaktır. Sosyal kontrat'ın başardığı da zaten bu sihirli vuruştur; kontrat doğası gereği eşitlikçidir ve bu zorunluluğun erdemi içinde hiç kimse bir başkasına baskı yapma hakkına sahip değildir.

Eşitlik, öte yandan müthiş bir barışçıdır. Ama bizim toplu biçimi içinde *Halk,* bireysel biçimiyle Vatandaş olarak adlandırdığımız ve şimdi Devlet olarak veyahut Hükümdar ya da Egemenlik olarak sunulan kurumun eşitliğe ters görünen tezahürleriyle ne yapılacaktır? Bu düşünceler ve kurumlar açıklanmak zorundadır, bunlar basit bir şekilde esrarengiz politik kişilikler olarak

bırakılamaz. Devlet, *Hükümdar, Halk, Vatandaş* yaşayan bir kurum olarak gösterilmek ve gerçekleştirilmek durumundadır. Bu noktayı yakalayan Rousseau, bunlara adeta bir ruh üfleyerek bir yaşam bağışlar, hepsine bir irade verir. Bu ruh, yüksek İrade'den başkası değildir -la Volenté Générale.

Sosyal kontrat böylece kendi iradesine sahip olan yaşayan bir organizma olur. Bu irade *Egemen Halk*'ın gerçek niyetlerini ifade eden pek kutsal bir şeydir. Buna paralel olarak bu irade ayrıca müşterek iyiyi ifade eder. *Halkın İradesi*'nin İlahî İrade ile yeri değiştirilir, *vox populi, vox Dei*. Egemen Halk, belirsiz politik bir heykel değildir. Yaşayan yüksek bir benliktir. Bu benliğin iradesi, ilksel olarak adil olan ve dolayısıyla tabiatın daha derin anlamını ifade eden Devlet sayesinde bencil baskı sisteminin yerini alarak yeryüzü düzenini gerçekleştirecektir.

Bu yüksek irade elbette ki tecrübî olarak gerçekleştirilmek zorundadır. Bu pratiğe yansıtma anlayışı, yüksek iradenin tezahür etmiş biçimleriyle dünyaya yayılmasını da içerir. Hakimiyetin sahibi vatandaşlar, kalabalık özel anlamlar içinden Yüksek İrade bağlamında geliştirilmesi gerekenleri bulur ve belirler. Rousseau hiç bir zaman özel menfaatlerin varlığını inkar etmez. Üstelik özel menfaatlerin gerçek olmaması halinde, açık bir şekilde sosyal kontratın gereksiz olabileceğini söyler. Hayır, biz burada sadece insan tercihlerinin özel düzlemden *Halk İradesi*'nin gerçekleştirileceği genel bir düzleme yükseltildiği bir başkalaşımla karşılaşıyoruz. En azından Rousseau'nun iddia ettiği şey bu. Ama bu nasıl oluyor?

Rousseau'nun düzenlemesinde bir *Sanctum Officium,* yani Kutsal Papalık Ofisi ya da Stalinist bir Politbüro yoktur. Bu düzenlemede İncil gibi bir metin de yoktur. Ama Rousseau, yine de bu yükseltilişin başarılabileceği farklı yollar bulmayı ve bunları açıklamayı dener. Bu düşünmeyle farklı fikir kalabalığına bir uyum getirilebileceğini söyler. Biz bir soruyu ne kadar adamakıllı tartışırsak, o kadar farklılıklarımızı azaltabiliriz. Bu sayede başarmayı amaçladığımız şeye, yani fikir birliğine daha da yak-

laşabiliriz. Fikir birliği denilen olgu da zaten en başta ifade edilen *Halk İradesine* karşılık gelir.

İnsanın özel menfaatleri olduğu gerçeğinden hareketle düşünmeye devam ettiğimiz taktirde, Rousseau'ya göre, sadece düşünce ve fikir teatisinin insanların hepsinin ayrı ayrı olan menfaatlerinden bir ben özgürlüğünü başarabilecek herhangi bir garanti olabilecek midir? Bu ikilemden bir çıkış yolu arayan Rousseau, ibtidai sosyal kontrat içinde zaten varolan kendi ortaklık fikrinden bir destek bulmayı dener. Kamu kararları önümüzdedir ona göre: Ortaklaşa alınmış bu kararlar içerisinde özel menfaatler sadece "kazanımlar ve kayıplar" olarak muamele görecektir. Bu artılar ve eksiler birbirlerini siler, *ils s'entredétruisent*. Bu politik-matematiksel süreç, Genel İrade olacak ve en genel anlamıyla Genel İrade'yi ortaya çıkaracaktır.

Rousseau, manipülasyonda gerçekten uzmandır ve apaçık beyan etmiş olduğu üzere bizim tüm bu ikilemlerden ve karşıtlıklardan kurtulmak için iki yol bulmak zorunda olduğumuzu söyler. Onun problemi, insanı bencilliğinden halas eden mucizeyi açıklamaktır ve bu mucizeyi açıklarken kendi yüksek statüsünü *Vatandaş* olarak gerçekleştirir (Vatandaş kendi özel menfaatlerini arkasına almış kimsedir). Bu gerçek kılma yollarından birisi, içine işleyen tartışmalarla öncelenen politik-aritmetik "artı ve eksidir". İkincisi ise ahlakî ve psikolojiktir: Sosyal kontratın özgürlük ve eşitliğin iki "arketipi" olarak iki temel taşı vardır ve bunlar her türlü baskı biçimini dışta bırakır. Böylece özel ve genel arasında, şahsî ve resmî arasında bir tür harmoni, sosyal kontratta temayüz eder. Rousseau bunlara dayanarak menfaatlerin ve adaletin birbirlerine muhteşem bir uygunluk ve örtüşme içinde bulunduklarını beyan eder *-un accord admirable de l'intérêt et de la justice*.

Bu şaşılası mit inşasının bütününe göz atıldığında, özelden genele olan önemli başkalaşımı açıklamak zorunda kaldığı zaman Rousseau, görünüşe bakılırsa ferdin ve sosyal hayatın içerdiği tüm antinomileri kesin olarak yürürlükten kaldıran *Halk*

İradesine düşman olanları sisteminde bir bakıma serbest bırakır. İşin doğasında bu vardır, çünkü giriştiği manipülasyonlarının tümünde Rousseau oy ile yüzleşmekten kaçamaz. İnsanlar oy kullanmak zorundadır. Ve tam da bu yüzden çoğunluklar ve azınlıklar ortaya çıkar. Burada, yani çoğunluk-azınlık ikiliğinin oyunda sahne almasıyla Rousseau'nun ayağı kayıyor gibi görünmektedir. En yüksek Adalet olarak adlandırılan Halk İradesi mefhumu, bir adalet ögesi iken, oy kullanmanın ifade ettiği niceliksel güçten dolayı zorunlu olarak çıplak *Güç* şeklinde kendisini gösterir. Ne gariptir ki, en başta *Güç*'ten kaçılırken, yine ona geri dönülmüştür. Ve yine ne garip bir cilvedir ki, Halk İradesi'nin asıl muhtevasını tam olarak anlamamış çoğunluktan birisi tarafından, bunun anlamının azınlıkta olan birisine anlatılabilme durumu vardır. *Cela ne prouve autre chose que je m'étais trompé.* Bu çarpık yapı içinde Stalinist politbüro, kendi varlığını daha şimdiden belli eder. Rousseau'nun tek boyutlu Halk Egemenliği dünyasında, sadece tek bir irade, tek bir hakikat, tek bir adalet vardır. Ve kendini ona teslim etmediğinde acı, seninle olacaktır.

IV

Yeryüzünde yeni bir hakim olduğuna (özgür ve *Eşit İnsan,* Volenté Générale'ı -Umumî İrade- muhafaza eden İnsan) dair ilan, en mükemmel ifadesini Jean-Jeacques Rousseau'nun Sosyal Kontrat doktrininde bulmuştur. Ama son tahlilde belirtilmesi gereken gerçek şudur ki hikayelerle, rüyalarla, ütopyalarla bundan böyle bir yere varamayız. Hayır, bu her şeye gücü yeten İnsan'ın ilanı anlamına gelen yetkinleştirilmiş ifade, varlığın kendi orijininde, Tabiat içinde kökleşmiş bir mitten başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu mit ile beyan edilen güç, özgürlük ve eşitlik temeline, bizzat Tabiat'ın iki "arketipine" yaslanıyor.

Hüküm sahibi İnsan'ın ilan edilmesi, 1789 Fransız Devrimi ile, yani uzun bir sekülerleşme sürecinin tarihsel iklimi ile

birliktedir. Ama mit eninde sonunda gerçekle yüzleştirilmelidir. Bununla birlikte devrimsel gerçeklik, Jakoben Kulüp'ten ibaret değildir sadece. Hayır, Rousseau'nun gerçekleştirilmesi zorunlu olan miti, çok resimli bir dünyadadır. Yeni baskın sınıf ise, aslında bencil menfaatlerle kuşatılmış duyumcu insan sınıfıdır. Ve ekonomik çıkarlarıyla insan, şimdi giriş ücretini topluyor. Zevk nesneleriyle yolunu bulan bu insan türü, gün geçtikçe daha çok parçalı bir dünyada yaşamaya eğilim gösterir. Yaygınlaşan ekonomik özgürlük, kişisel hırslar açısından arkadan gelen zevk nesnelerinin daha zengin olanaklarını sunar.

Yeni hakim sınıfın, paranın köleliğe yol açacağını beyan etmiş olan rüya adamı Rousseau'nun bu düşüncesinden büyük bir mesafe ile ayrıldığını belirtmemiz gerekir (*le mot de finance est un mot d'ésclave*). Sonuç önceden belli olan bir çıkarımdır; Jakoben Kulübün tarihi kısadır. Kulübün gerçekle karşılaşması, yüksek politik erdem ve ahlaken temiz vatandaşların agorada toplandığı Antik Yunan hayatının romantik bir tablosu değildir. Tam aksine, üçüncü sınıf maddî çıkarları için kendine giderek daha büyük bir çalışma alanı üreten bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bu yeni sınıf, Rousseau'nun absürd ve içsel olarak çatışkılı spartan (lüksten yoksun) disiplin sistemini, -Malthus'un ifadesini izleyen kamu hayatı ile birlikte- bütün özel ve duyumsal faaliyetin ters emilmesini reddederler.

Bütün bunlar hakimiyet, *Eşit İnsan* ve onun evrensel iradesine dair parlak rüyanın ayaklar altına alınması anlamına gelir mi? Hayır, henüz değil. Şimdi gelişmekte olan dünya, özellikle Napolyon savaşlarından sonra geniş ölçekte meydana gelmiş olan zihnî ve sosyal değişimlerle ilgilidir. Kısaca bu dünya, liberalizm olarak vasıflandırılabilir. *Ticari* gelişme, iyileştirilmiş iletişimler, toprak reformu, bilimsel ve teknolojik (endüstriyel) ilerleme -bu faktörlerin hepsi, insanların "insan ilerlemesine" inanmalarına yol açıyordu. Bu yeni inanç, Augusté Comte'un pozitivizminde görünebilir bir biçimle verilmiştir. Yeni bir özgürlük, dünyada kendini gösteriyordu. Biz bu özgürlüğün son noktasına

kadar zevkini çıkarmalıydık. İnsanî kuvvetlerin rol alacağı serbest oyunda dizginleri eline alacak bir Volenté Générale yoktu. Max Weber'in belirttiği gibi, biz o zaman modern toplumun temellerini kurmak zorunluluğu içindeydik; kamusal olanı, özelden ayırmak durumundaydık.

Peki bu aşamadan sonra biz, Rousseau'nun muhteşem manevî yükseltme operasyonunun bozulup sele karıştığını söyleyebilir miyiz? Aslına bakılırsa tamamen değil. Çünkü özgürlük ve eşitlik, yani iki "arketip", artan gücüyle yaşamaya devam ediyorlar. Halk İradesi, bu yeryüzü işlerinde gerçek gücünü daha çok ifade eder hale geliyor. Bu aslında iki "arketip"e ait ifadelerin birbirine karıştırıldığı yeni biçimler sorunudur. Rousseau, 19. yüzyılın biçimlendirileceği yeni düşünceler dünyası için inşaat malzemesini bulmuştur: İdeolojiler.

Mit ve ideolojiyi birbirinden ayırmak çok önemlidir. Mit, kolay anlaşılır bir yapı, bireyin çabasından ve iradesinden bağımsız bir düzenlemedir. Mit, ibtidai ve cennetsel bir hal üzerine temellenir. Sanki yersel nefsi hayatın her türlü biçiminin ve tüm eksikliklerin ve karşıtlıkların üzerinde yükseliyormuş gibi insanın üstünde duran aşkın bir şeydir. Mit mutlaktır ve karşıtlıklara tahammülü yoktur. Ayrıca zaman ve mekanın üzerinde bütünsel, evrensel ve sınırsızdır. Orijini itibariyle tarihsel değildir. Felsefî olarak ise mit, saf varlıkta dinlenir. Öte yandan insanın önünde tercih sahibi olamadığı, sadece itaat etmek zorunda olduğu ontolojik bir güçtür; yani buyurucudur.

Buna karşılık ideoloji, açık bir şekilde dünyevî bir sistemdir ve onun inşa edildiği malzeme, yaratılmış eşya düzenine aittir. İdeolojiler, varlığın değişimlerine-permütasyonlarına katılır; dünya çatışmaları ve çatışkıları içinde rol alarak zaman ve mekan ile -onların parçası olması noktasında- ilgilidir. Hakikaten ideoloji, tüm zıtlıklara harmonik bir beraberlik getirmeyi amaçlasa da, bu karşıtlıkların bizzat bir parçasıdır. Mit, "ne ise odur"; ama buna karşılık bir ideolojinin ehemmiyeti, tarihsel ve varoluşsal oluşu ve/veya olduruşuyla belirlenir.

Özgürlük itici güçlerinin ve potansiyellerinin etkisi altında açılan bu yeni dünya sayfasında liberalizm, doğal ideolojik ifade biçimi oluverip çıkar karşımıza. Burjuva liberalizmi, akılcı olarak planlayan, hedonistçe kendini "gerçekleştirmekte" özgür olan rasyonel ve duyumsal bireyselcilik ile ileriye götürülür ve şahsi menfaatle de kontrol edilir. Rasyonel ve tutkulu olanın bu ahengi içinde, kendisini bir tavır, bir felsefe, bir sosyal hayat öğretisi ve ekonomik bir doktrin olarak ortaya koyan Batı liberalizmi olarak adlandırdığımız ideoloji biçimlenir. Liberalizm aslında her şeyden önce özgürlüğün bir dışa vurumudur. Böylelikle özgürlük sadce tercih etme serbestisi değildir. Aynı zamanda mutlak anlamda bir özgürlüktür. Bu, onun daha yüksek bir düzen içinde kökleşmiş olduğunun kanıtıdır. Özgürlük insanın düşünme ve hareket etme tarzını belirleyen insanlığın bizatihi malıdır. Özgürlük içsel bir değere sahiptir. Tocqueville 'özgürlükte özgürlükten başka bir şey arayan kişinin kaderi köleliktir' -qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle même est fait pour servir- dediğinde bu görüşü taşımaktaydı.

Rousseau'nun mit sisteminde özgürlük tek ve bölünemezdir, mütemadiyen bireysel ve evrenseldir; yeryüzüne ait tüm sınırlılıkların üzerine yükseltilmiştir. Buna karşılık ideolojik liberalizm adını verdiğimiz düzende karşı karşıya kaldığımız özgürlük yerseldir. Yani algısal düzene ve yaratılmamış dünyaya aittir. Bu yüzden ona sosyal, ulusal, müşterek ya da bireysel anlam ve içerik yüklenebilir; ama bütün bunlardan önce özgürlük her bir bireyin malıdır. Bundan dolayıdır ki özgürlük insan kimliği düşüncesinde temel unsurdur. Liberalizm dediğimiz ideolojik öğreti içinde insan kimliği. Tamamen kişi üzerinde temellenir. Bütün bunlardan sonra liberalizmin insanoğlunun atomistik kavrayışına yaslanan bir ideoloji konumunda olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak parçalı dünya içine giren atomistik birey, dünyayı kaosa sürüklemez. Kendisinin bizzat yöneten bir varlık olduğunu beyan eden liberal insan, modern dünyada sürekli hesap eden ve rasyonel uyum peşinde koşan ve durmaksızın büyüyen tecrübe

dağarcığıyla işleten bir kimse olarak iktidarın dinamik aktörüdür. Bir duyumsalcılık dünyasında o, insanın içsel olarak her zaman eğilim gösterdiği hoş şeyleri tercih ediyor; ve tercihlerinin uzun vadede daima en iyi olana yöneleceğine inanmayı seviyor.

Ayrıca liberal insan bir vatandaştır, sosyal yaşamında ve faaliyetinde şu sorudan kaçamaz: Doğru ve yanlış nedir? John Stuart Mill'in belirttiği gibi doğru, doğru ve yanlışın birbirine karıştığı sonsuz sayıda olan parçalardır. Ama doğrunun altın daneleri elekten geçirilebilir; ve bu işlem ancak kesintisiz olarak yinelenen düşüncelerin değiş-tokuşuyla başarılabilir. Dolayısıyla liberalizmin âb-ı hayatı, münazara ve tartışmadır. Düşünce üzerine her kısıtlama ve her sınırın reddedilmesi gerekir; çünkü sadece tek tek insanların duyumsal yeteneklerini kullanarak duyumsal ve rasyonel olarak algıladıkları şeyler, insanın "kendini gerçekleştirmesini" sağlar ve hiç şüphe yok ki doğru ve geçerli olan da sadece budur. Eğer münazaranın kendisi tartışmalı hale getirilirse ya da durdurulursa, bu "doğru"nun kökü kurur. İşte bu yüzden İspanyol diplomat Juan Donoso Cortes için liberal burjuvazi sınıfı, "tartışmacı bir sınıftır", (*clase discutadora*). Özgür bireyler arasında yapılan bu süresiz fikir değişimi/dolaşımı, liberalizmin öngördüğüne göre vatandaşlığı biçimlendirir. Fikir değişiminin en yüce biçimi, parlamenter yapılarda, temsilci topluluklarda kurumsallaşabilir.

Vatandaşlığın amacı, her şeyden önce özgürlüğü ve mülkü, maneviyatı olduğu kadar da maddiyatı savunmaktır. Mülk kavrayışını mümkün en geniş anlamıyla düşünecek olursak mülk, kişiye aittir ve onun kendi kimliği anlamına gelir. Mülk ve kişi işte bu nedenle tektir. Dolayısıyla mülkün sadece hukuksal değil aynı zamanda ahlakî bir anlamı vardır. Liberalizm dünyasında hayat, her şeyden önce özel bir konudur.

Doğruyu kazandığımız ve böylelikle kendimiz için rasyonel bir hayatın temelini sağladığımız yola benzer şekilde ekonomik yaşamımızı da şekillendirmek zorundayız. Malların serbest değişimi, yol ve deniz kanalıyla iletişim/etkileşim özgürlüğü vs. bü-

tün bunlar, malların mübadelesi içinde dünyanın bütününü saracaktır. Tıpkı John Stuart Mill'in doğrunun yanlışa karşı her zaman kazanmasını öngördüğü fikirlerin kesintisiz çarpışması düşüncesinde entelektüel seviyede kesintisiz bir alış-verişin olması gibi, bu mantıkla paralel olarak ekonomik özgürlüğün de bize en iyi ve en kullanışlı malları sunacağı öngörülür.

Liberalizm belirli bazı temel düşünceler ve bazı postulalar üzerine temellenir. Sanıldığının aksine aslında tam da bu sebepten dolayı nadiren tartışmaya açılır, hatta çok daha az sıklıkta analitik incelemeye tabi tutulur. Çoğunlukla entelektüel olarak adlandırılan kimseler bile bunun farkında değildirler. Ben şimdi bu temel varsayımların üçünden bahsedeceğim. Birincisi, her insan teki, tüketilemez bir enerjiye sahipmiş gibi, enerjisini her zaman aklı başında parlak hedeflere yöneltecek ve doğasındaki rasyonel ögeye her zaman üstünlük tanıyacak aktif bir varlık olarak kabul edilir. Peki ama burada insanlardaki bilinçaltı ve isteğe bağlı olmayan kuvvetlerin üstünlüğü ele geçirmesi ve insanın edilgenleşerek zevkin egemenliğine ve basit arzularla tüketimciliğe yenik düşmesi gibi bir tehlike yok mudur? Alexis de Tocqueville ve John Stuart Mill, bu olasılığı enteresan bir paralellikte tartışırlar. Onların mülahazalarının olası bir çözümlemesi, liberalizmin insan faaliyetlerinin farklı türleri ve farklı duyumsal zevkler bakımından, sürekli olarak yeni hedefler sunması olabilir. Kısacası arasız bir değişimden söz edilebilir. Liberal insan basit edilgenlikten sakınır çünkü eşyanın liberal planında hayat, her an duyumsal tecrübe açısından yeni faaliyet alanları ve yeni fırsatlar sunar. Liberal insan, tanımı itibariyle bu fırsatları kaçıran biri olamaz.

İkinci "gizli" postula, karşıt kuvvetlere serbest bir ortam tanınmasının her zaman bir harmoni ve denge hali üreteceğidir. Malların bolca üretimi ve bunların serbest dolaşımı sabit fiyatları netice verecek ve bu da arz ve talebin dengelenmesine yol açacaktır. Bu şartlar içinde kişilerin kendi menfaatlerini gözetmeleri kaos ile sonuçlanmaz; aksine bu durum, sosyal hareketli-

liğe, sınıfların ve malların arzu edilen dolaşımına ve dolayısıyla da sosyal harmoniye kapı aralar. Çünkü her bir bireyin ihtiyaçları, başka bir bireyin zorunlu kazanım arzusu ile karşılanır. Bu mantık, liberal sosyal hayatı oluşturan sayısız diğer bütün muameleler için de aynıdır. Rasyonel hesaplamalarıyla, amprik deneme-yanılmalarıyla, kutupyıldızı görevindeki bencilliğiyle liberal insan, böylece -kendisine rağmen- basitçe özel ve kamusal menfaatler arasında, şahsi ve müşterek yaşam arasında bir harmoni üretir. Bütün bunların sonucunda liberalizm, halklar ve milletler arasında sadece adi malların değil aynı zamanda manevî değerlerin de serbest dolaşımına izin verir. Bu da kozmopolitanizm anlamına gelir. Dolayısıyla liberalizm, kendisini insanlar arasında bir huzur doktrini olarak sunma şansı yakalar.

İçüncü postula, doğrunun arzulanan bir şey olduğu öğretisidir. Liberal kafa, muhakemenin üstünde ya da öncesinde olan bir bilgiye inanmaz. Zekayı atomistik algılar. Bu yüzden insanlar kendi zihnî, yani rasyonel çabalarının yardımıyla doğru ve adalet anlayışına varmak zorunda kalır. İnsan doğruyu bulmayı dener çünkü modern liberalizmin yanlış anladığı Sokratik ifade olan "eğer doğru bilinirse doğru üzerine hareket edileceği" ifadesini kabul eder. Devamlı bir müzakere çerçevesinde sürekli devam edegelen araştırma ve yeniden araştırma, kaba bilgi toplama, amprik denemeler, mantıksal düşünme süreçleri içinde analizler... İşte bütün bunlar, doğru araştırısının liberal şeklinin kapsayacağı süreçlerdir. Çünkü doğrunun, serbest işleyen ayrıştırma süreçleri içersinde temizlenen ve ayıklanan altın daneleri olduğuna ve yanlışın da seçkin hakikat cevherinden ayrıştırılan artık olduğuna inanılır.

Böylece liberalizm, pozitivizmin en saf biçimine dönüşür. O, hakikatin yalana karşı hep zaferle ayrılacağı bir özgürlük dünyasını baki kılacaktır. Liberalizm, insan ruhunun sadece hakikatin ve adaletin aranacağı tam özgürlük ortamında kendisini bulacağına inanır. Buna paralel şekilde en iyi mallar üretilir ve pazara getirilir. Bu pozitivist görüş, en azından kısmen iki dikkat çekici

düşünceye bağlanır: Biri, hiç sona ermeyen gelişme, yani kesintisiz ilerleme; diğeri ise hakikat olarak kabul edilen şeylerin de bu ilerlemeye katılması. Hakikat gün geçtikçe daha iyi olacak, hatta daha "hakikat" olacaktır.

Liberalizm, ekonomik güçlerin serbest dolaşım oyununa giderek daha çok kapılarını açan yeni Avrupa ile kendini iyiden iyiye görücüye çıkarır. Bununla birlikte 19. yüzyılda liberalizm, politik, sosyal, kültürel ve manevî hiyerarşilerin kalıntıları arasında yükselir. Liberal cumhuriyetçiliğin üzerinde feodal ve monarşik kalıntılar, restorasyon talep eden kuvvetler olarak geleneksel düzenden geriye kalırlar. Liberalizm şimdi de bu kalıntı halindeki kuvvetleri alt etmek zorundadır. Ancak hepsi bu değildir; Batı endüstrileşmesinin yeni üretimsel süreçleri, kentleşmeyi de gerektirmiştir. Bu durum, aynı zamanda yeni sosyal sınıfın kökenine de işaret etmektedir: Proleterya. Proleter sınıf ile birlikte liberalizmi bekleyen kader, sonu gelmeyen çatışmalar olmuştur.

V

Endüstriyalizm, her şeyden evvel üretim süreçlerinin parçalara bölünmesi demektir; ikinci olarak ise bu süreçlerin mekanikleştirilmesi anlamına gelir. Endüstri-öncesi geleneksel üretim biçiminde aletler, insan elini tamamlayıcı bir unsur olarak yapılırdı. Ancak insan kabiliyetlerinin yaygınlık kazanmasıyla aletler, hiçbir şekilde geri döndürelemeyecek bir biçimde insan ölçeğinde yapılmaya başlandı. Bu aslında çok önemli bir dönüşüme tekabül etmektedir. Bu dönüşüm şu şekilde açıklanabilir: Zanaatkarların (el işçileri) üretim biçimlerinde süreç, sentetikti. Zanaatkar kendi bütün anlayışıyla hareket ediyor ve bu anlayış temelinde malzemeleri, üretimin en sonunda bir birlik yapacağı tüme giren parçalar ile "sentezliyordu". Enerji kaynakları, çoğu zaman insandı ya da en azından insan kabiliyetlerinin hakimiyetinde bulunan şeylerdi. Bununla birlikte aletlerin insan ölçeğinde yapıl-

maya başlanmasıyla zanaatkarın zekası, her ne kadar malzemeleri seçme ve hazırlama ve aletleri kullanma noktasında operasyona hakim olabilse de, "insancıl" olmaktan uzaklaştı. Çünkü zanaatkara kendisinden yüksek bir zeka düzeni kılavuzluk etmeye başladı. *Ars sine scientia nihil*. Böylece biz, özelde el emekçilerinin, -insan ölçeğinden yapılan aletler gibi- üretimsel süreçlerin ritmini ve hızını artık belirleyemediklerini belirtmek zorundayız.

Endüstriyel süreçlerin mekanikleştirilmesi, enerji kaynağının el işçisinin dışında ve ondan bağımsız olduğu anlamına gelir olmuştu. Bu durum, bundan böyle makinelerin ve insanların ne üretim biçimini ne de bu üretim biçiminin nihai ürününü belirleyememesi demek oluyordu. İnsanın üretime katkısı, birçoğu niteliksel açıdan yıpratılmış sayısız eksik operasyonlar içinde atomize edilmişti. İnsan üretimsel çalışma içinde tamamen edilgen konuma düşmemişti belki, ama rütbesinin eskisine göre gerilediği kesindi. Hülasa mekanikleştirilmiş bir dünyada insan, makinelerin hizmetçisi konumuna düşmüştü.

Buna karşın geleneksel iş, niteliksel bir işti ve bütünsel olarak imgesel ve yaratıcı damgası taşıyan bir ürün ortaya koyuyordu. Dolayısıyla estetik bir içeriğe de sahipti. Çünkü zanaatkar, kendi bildiği doğru çerçevesinde çirkinliğin boy atmasına razı olmazdı. Buna paralel olarak geleneksel iş dendiğinde, değerli bir şeylerin üretilmesi anlamında ahlakî ve etiksel bir içerik de söz konusu oluyordu. Bu nedenledir ki, kötü işçilik ya da işe vurdumduymazlık, her zaman küçük görülme ve şikayeti beraberinde getiriyordu.

Sonuç olarak geleneksel iş, aşkın olana bağlanabilir. Mesela geleneksel işi, -Yaratıcı'nın işine nazaran şüphesiz yersel eksiklikleriyle birlikte- bir mimesis (taklit) olarak değerlendirebiliriz. Bu değerlendirme, insan işinin Yaratıcı'yı taklit etmek bakımından Yaratıcı'ya övgü olmasını akla getirir. Bundan başka geleneksel iş bağlamında gerçekten iş yapmaktan alınan bir zevke tanık oluyoruz ve çoğu zaman eğer kazara değilse zanaatkarların çalıştığı yerlerde bu zevkten kaynaklanan ritmik şarkılar duyulabilir.

Bütün bunlara karşılık mekanikleştirilmiş iş, yukarıda sayılan değerlerin deyim yerindeyse anasını ağlatan bir dönüşüme denk düşer. Mekanikleştirilmiş iş dendiğinde yukarıda anılan değerlerin yerine, ekonomik değer ölçütlerinin hakimiyeti ele geçirdiğini görüyoruz. Bu ekonomik değerin ön plana çıkışı, aslında dünyevî olarak algılanan bir hayat tarzının, hatta politik ekonomi içinde kutlulaştırmaya muhatap olan bir hayatın ön plana çıktığını bize haber verir. Mekanikleşmiş işin en basit örneklemesini, kendi ekseni etrafında dönen tekerlekte buluruz. Bu benzetmeye göre, tekerleğin merkezî olan göbeği, tekerleğin kendi ekseni etrafında dönmesine izin verir ve tekerleğin dönmeye başlamasıyla birlikte, dönüşün bundan sonraki kısmı tekerleğin çevresinin şimdiye kadar kazanmış olduğu hızla daha artarak devam eder. Modern endüstriyel süreçler de tıpkı bu örnekteki gibidir. Çevresel hareketler ne kadar hızlandırılabilirse, materyal üretim de o derece, hatta daha fazla artacaktır. Bunun tersi de doğrudur tabi.

Yapılan işin mekanikleştirilmesi, sadece insanın rütbe kaybına sebep olmaz, bundan çok daha kötüsüne, bir trajediye sebep olur. Ancak *İnsan Sitesi*'nin sakinleri, bu trajediyi çözümlemek yerine onu gizlemeye ve ona denk bir keffaret vermeye çalışırlar. Bunu da iki şekilde yaparlar. Bunlardan birincisi, ağır ve kaba fiziksel işlerden uzak durarak acıdan sakınmaya çabalarlar. Makineler eski moda "zevksiz" işlerin yerini alacak, daha yüksek üretim kapasiteleri sayesinde kârı kat kat artıracak ve böylelikle insanların daha yüksek yaşama standartlarına kavuşmasına katkı sağlayacaklardır. İkinci olarak buldukları keffaret ise insanlara zevk ve mutluluk veren, boş zaman olarak adlandırılan vakitleri artırmaktır. Ancak bu arada boş vaktin artırılmasının kültürel iyileştirmeyi beraberinde getireceği şeklinde yaptıkları hümanist illüzyondan bahsetmezler. Öte yandan daha çok enerji, yorgunlaştırıcı çalışmadan kurtarılacaktır. Aristoteles'a göre sabanın kendi kendine hareket edebilen bir düzenek olarak kurularak tarla sürülebildiği ve böylece dönüşün biçimi dönüştürülebildiği zaman, işte o zaman insan gerçekten özgür olacaktır.

Öngörüldüğü gibi tamamen ekonomik hedeflerle insan çalışmasının mekanikleştirilmesi, sosyal alış-verişte temel bir değişimi gerektirir. Bu değişim, ataerkilliğin terki olarak nitelendirilebilir. Geleneksel çalışma hayatı, ataerkil fonksiyon ifa edici türden meşguliyetleri bulunan patronlar ve iş sahipleriyle, bu kişilerin işçileri koruma görevini de üstlendiği bir sistem içinde devam edegelmişti. Bununla birlikte işçilerin haklarının korunması konusunda pek yeterli ve merhametli olunamadığı da bir gerçekti. Devlet olsun, özel ya da karma olsun her türlü kapitalist endüstriyel sistem bütün bu sistemi baştan aşağıya yıkmıştır, ataerkil bağları koparmıştır. Makinelerin, sermaye sahiplerinin ve daha fazla kâr çabasının hakim olduğu böyle bir dünyada işçi sınıfının maneviyatı, bir terketme duygusu şeklinde kendini belli eder. Çünkü üretimsel yaşamın mekanikleştirilmesi süreci boyunca, bir üretici olarak işçiye seçim hakkı verilmemiştir ve bu süreç boyunca sosyal açıdan "atomize" olmasına sebep olunmuştur. İşçi, makinenin piçleşmiş kölesidir artık ve işte bu noktada biz, Karl Marks'ın Hegelci terimler olan *Entfremdung* ve *Entausserung* ile tanımladığı modern endüstriyel işçi sınıfının "imanını" görebiliriz (bu terimler sırasıyla şu anlama gelirler: Yabancılaşma ya da soğuma; el çekme, vazgeçme ya da mülkiyet haklarını bırakma).

Burjuva liberal toplumunun kucağında yeni bir sosyal sınıf vücuda gelmektedir. Bu taze gerçekle birlikte üçüncü sınıf liberalizmi, yeni bir anlaşmayla yüz yüze gelir. Liberalizm, bireyselcilik ve atomizm, bu yeni sınıfın inancına göre hiçbir şekilde çözüm değildir. İşte bu yüzden halk, yeni bir inanç sistemi talep eder. Böylece sosyalizm, yeni bir ideoloji dalgası içinde hayata gözlerini açar.

Genelde sosyalizm ve özelde Marksizm, insanlık tarihinde iki büyük değişim olan babalığın terkedilmesi ve endüstriyalizmin dümen suyunda gelişen işin mekanikleştirilmesinden kendine göre sonuçlar çıkartır. İşçinin kendi ürettiği aletler zorla elinden alınmış ve yeni devasa üretim düzenekleri içinde işten soğu-

tulmuştur. Marks'ın, Hegelci *Entfremdung*, yabancılaşma kavramını ortaya koyması, işte bu noktadadır. Bunun ötesinde üretimsel düzeneklerin sahibi olan kapitalist, her şeye rağmen zorunlu olarak işçiye ihtiyaç duyar. Buna karşılık işçi, sadece üretimsel gücünü değil, ama aynı zamanda üretici olarak kendi konumunu ve kıymetini de "satmak" zorundadır. Tam bu noktada Marks, yine Hegelci *Entausserung*, terk ya da mülkün yabancılaşması kavramını ortaya atar.

Mülkün sahiplenilmesi konusuna gelince, endüstri öncesi döneme geri dönmek mümkün değildir, çünkü kapitalist-endüstriyel sistem, hem özel mükiyeti sahiplenmeyi hem de müşterek bir üretim biçimini gerektirir. Dolayısıyla, emek ile sermaye arasında bir uzlaşma, bizatihi müşterek olmak zorundadır. Bu yüzden sosyalistler üretimsel bir toplumda üretimsel aygıtların insanî oldukları şeklindeki bir cevabın yalan olduğunu söylerler. Marks, bu sosyalizasyon sayesinde, yabancılaşma ve terk lanetinden kurtarılmış insanın özgür olacağını beyan eder. Marks'a göre insan, üretimsel güçlere bağımlı değildir; kökü itibariyle bu dünya ile ve İnsantürüyle bir bütünü ifade eden evrensel bir varlıktır. Marks'ın söylediklerine bakılırsa güvenilir kılavuzu Hegel'in de öngördüğü gibi insan, bizatihi dünya ile bir tür mistik birliktelik içinde yaşanan ortak bir varlığı, müşterek bir kişiliği izliyor. Bu yolla insan, işçi olarak kendi hayatına bağlanır ve sonuç olarak aletleriyle birlikte bir bütünün ifadesidir. Dolayısıyla "İnsan nedir?" sorusuna Marks'ın verdiği cevap, onun üretici olduğudur. Marks acaba verdiği bu cevapla insanın endüstri toplumu içinde atomize oluşu ve yabancılaşması problemine yönelik bir çözüm mü önermektedir? Basitçi Hegelci diyalektiğin bir fantazisiyle kapitalizm infilak eder. Böylece sosyalizm bize orijinal, ibtidai ve adil üretim biçiminin yolunu gösterecektir: Toplum içinde üretimsel sürecin son düşman formu olan kapitalizmin yok edilmesi. Marksizm, bu kurumsal devrim sayesinde insan özgürlüğünün ve mutluluğunun hiç şaşmayan yolunu önümüze açacaktır. İddiası budur en azından.

İkinci büyük meydan okuma olan ataerkilliğin harabiyeti, Marks için her türlü hiyerarşiden özgürleşme anlamına gelir. İnsan varoluşunda dikey ve aşkın olan her şey, yataydaki kardeşlik ile yer değiştirecektir. Biz emeği, herkesin yapabildiği ne ise onu üretmek zorunda olacağı ve herkesin ihtiyaçları nispetinde alacağı bir prensibe göre dağıtılması yoluyla mülkiyeti cemaate yakınlaştırmak zorundayız.

Bunların hepsi (Hegelci terimlerle) bireyin mütemadiyen "kendini gerçekleştirmeyi" başardığı kardeşçesine bir dayanışma düzeni içinde başarılabilir. Tıpkı liberalizmde olduğu gibi sosyalizm de, gerçekliğin tek boyutlu olduğunu beyan eder. İnsanın kendisinden başka insan hayatına hakim olan bir güç yoktur. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, bu her iki 19. yüzyıl ideolojisinin de çobanyıldızıdır. Her ikisi de, Rousseau'nun insan egemenliği kavramından miras alınmıştır ve özgürlük ve eşitlik her ikisi için orijinal, akıl-öncesi, ibtidai sahte arketiplerdir. Özgür ve eşit olan, tarihsel süreç içinde en temel parçalar olarak görülür.

Bununla birlikte, liberalizm ve sosyalizm arasında özsel farklar bulunur. Liberal için, özgürlük ve eşitlik, birey olduğu kadar sosyal hayat için de başlama noktasını oluşturan olanaklardır. Bir sosyalist için ise özgürlük ve eşitlik, nihai amaçlardır, çünkü sadece sosyalist dönüşüm gerçekleştirildiği zaman ve "yabancılaşma" yok edildiği zaman insan özgür olabilir. Liberalizm, birey bakımından atomistik olarak düşünür; buna karşılık sosyalizm bireye müştereklik penceresinden bakar. Bir başka fark ise, liberal pozitif olarak düşünür; sosyalist ise diyalektik olarak.

Liberalizm ve sosyalizm arasındaki bu farklar, vatandaşlık ifadesini düşündüğümüzde de ağırlıklı bir öneme sahiptirler. Liberal vatandaş bir bireydir, sosyal düzende enerjinin ekonomik kaynağıdır ve bunlara münasip düşen medeni amaçlar, yaşamı, özgürlüğü ve birey mülkiyetini savunmayı gerektirir. Dolayısıyla komünal medeni çaba, en başta parlamenter münazaralar olmak koşuluyla bu değerleri savunacak ve muhafaza edecek sürekli gayret olacaktır. Liberal vatandaşlık, bu nedenle politiktir.

Bir sosyalist açısından vatandaşlık, (en geniş anlamıyla) üretimi her şeyden önce bütün insanların ellerine müştereken yerleştirmek suretiyle toplumun çatışmalarını ve düşmanlıklarını yok ederek kazanılır. Liberal, kendisini çevreleyen dünyada bireysel olarak yaşar. Sosyalist vatandaşlık başarıldığında bütüncüllük ortaya çıkacaktır. İnsan-emek, insan-doğa, insan-toplum; bunların hepsi diyalektik bir birliğe, kozmik bir dayanışmaya girer. Sosyalist anlamda insanın varlığın tüm alanlarında bütünsel ve aktif bir şekilde bir vatandaş olarak, bir emanetçi olarak topluma girebilmesi, işte bu kozmik dayanışma içindedir. Marksist, liberal anlamıyla alırsak politikayı, kamusal kurumları ve münazaracı parlamentolarıyla birlikte bütüncül ve yönlendiren vatandaşlık gerçekleştiğinde kaybolacak merkezîleşmiş bir baskı sistemi olarak görür. Sonra Friederich Engels'in söylediği gibi Devlet, yok olacaktır, *der Staat stribt ab*.

19. yüzyılın iki güçlü ideolojisi olan liberalizm ve sosyalizm, kendi yaşama güçleri içinde etkileyicidirler. Her ne kadar her ikisi de çeşitlenmiş ve türlü türlü olsalar da eski gelenek düzeninden geriye kalanların en küçüğünden en büyüğüne bir reddiye verirler. Onlar kilise düşmanlarıdır, *ecclesiae militantes* ve bu yüzden çoğu zaman ortak düşmanları olan geleneğe karşı samimiyetle müşterek çalışmalarda bulunurlar. Ancak aynı zamanda derin bir şekilde ve çift yönlü olarak çatışma içindedirler. Her ikisi de güçlü köşetaşları üzerinde temellenir. Bunlardan birisi, kendi şahsi menfaatlerinin hakimiyetindeki güçlü bölünemez bir birlik, bir enerji ve bilinç merkezî olan, ve -liberalizm de bireysel, sosyalizmde ise müşterek bir amaç olarak- "kendini gerçekleştirmeye" iteleyen başeğdirilemez arzusuyla, insandır. İkinci köşetaşı olan toplum ise, aslında birincisinin genişlemesidir. Liberalizmde toplum, tüm insan faaliyetlerinin dikkate alınan merkezî ölçüsüdür ve her türlü ilerleme biçiminin gerçekleştiği yerdir. Sosyalizmde ise duyumsal insanın amacı, çatışkısız ve çatışmasız bir kainat içinde yaşamak ve bu kainatla kendi diyalektik birliğini bulmaktır.

Sekülarizasyon, ideolojik ateşlerden yükselen dumanın ortasında 19. yüzyıl boyunca ilerlemiştir. Bu büyüyen dünyalılık, ara ara yinelenen teolojinin stratejik ve taktik gerilemeleriyle tehlikeye düşmesi şeklinde yansımaktadır. İnsan, özsel açıdan, "monad" yani değişmez olan maddî ve zihnî bir varlık olarak görülür. Geçici sosyal şartlar içinde ayağının altının her zaman sabit bir şeye bastığı varsayılır. Bu varsayımların hepsi, genel ve sapmayan bir ilerleme inancına katkıda bulunur. Bu bozulmaz inanca karşı hiçbir başarısızlık, hiçbir yanılgı, hiçbir şüphe galip gelemez. İsveçli şair Viktor Rydberg'in dediği gibidir durum: "İnsanlık ileriye! Kucağında taşıdığın ebediyetten ötürü mutlu ol ve onunla avun."

VI

Sembolik açıdan bakıldığında geleneksel insan "Gök ile Yer arasında" yaşar. Kesinlikle dünyevî bağları içinde şartlanır, ama mütemadiyen de yüksek ve ilahî bir bağışıklık altında yaşar. Geleneksel insan, Tanrı'nın hikmetine ait düzenlemelere uyum sağlayabilir ve itaat edebilir; çünkü bizatihi kendisi, duyumsal ve zihnî kabiliyetlerinin hiçbir şekilde sağlayamayacağı ölümsüzlüğü, bilincini ve bilgisini peşinden götürecek aydınlatıcı ve gizemli ölümsüzlüğü sahiplenebilir. İnsan vücut, ruh ve akıldan oluşur: Yunanca *soma, psyche, nous;* latince *corpus, anima, spiritus.* Meister Eckhart, *intellectus,* yani akıl olgusuna, insanı duyumsal ve ruhsal düzenlerin eksikliğinin üzerine yükselten bir cevher anlamı yükler; ve aklına nesnellik ve ilahî olanı tefekkür etme olanağı sağlayan kendi merkezî değerini ve onurunu verir. Bu özellikler sayesinde insan, gerçek ile gerçek olmayan arasında, doğru ile doğru olmayan arasında, iyi ile kötü arasında bir ayrım yapabilir.

İnsan, olumlu ve etkin olarak kendi yüksek kaderini tanır; yeni, ölçülü ve soylu bireysel birliğini, yüksek benliğini, batıniliğin *Sahibi*'ne münasip bir mazhariyeti kazanır. Onun duyumsal

benliği, yani maddesel ve zihnî kabiliyetleri, bu mazhariyetten ötürü kesinlikle inkar ediliyor değildir. Çünkü bunlar, bütünsel insan tekinde yandaş ögelerdir; ama manevî Ben'e itaat ettirilirler. Muhakeme, irade, duyuların ve imgelemin yaşamı -bunların hepsi şuur verici manevî Nur'un dünyevî onaylamasına uyar ve bunu sağlar. Bu, insanın akıl-üstü olması ve mantıksal, tecrübî ölçütlerle belirlenmiyor olması anlamında sezgisel ruhî bir içgörüyle yüksek bir bilgiye sahip olduğu manasına gelir. Bununla birlikte bu yüksek bilgi, aynı zamanda hepsi insanın manevî yaşamını doldurmak için aktif bir rol alan bizim duyumsal, yersel özelliklerimize bağlanır. Ancak bu sayede biz, insanın "Gök ve Yer arasında" yaşadığını söyleyebilmekteyiz.

Sekülarizasyon insan türünün hayatına başta İlahî olanı çok doğrudan inkar ederek girmez. Onun yerine insanı Tanrı'ya eşitler. Cennette iken yılan, insandan Tanrı'yı inkar etmesini istememişti, sadece insanın "Tanrı gibi" olabileceğini söylemişti. Yalnızca kutsal ile karşılaştırılabilir olmak için yapılan bu çaba, insanın doğasındaki yersel ve denî kuvvetlerin harekete geçirilmesini gerektiriyordu. Mantıksal olarak en önce ayaklandırılması gerekenler de duyumlar ve muhakemeydi, *sensus* ve *ratio*.

Sekülarizasyonun zafer yürüyüşünün bir çok evresi vardır. Barok dönem, bu evrelerin başında yer alır. Barok dönemin bilimsel ve teknolojik başarılarıyla hedeflenen nokta, sadece Sema İktidarı'nın artırılmasıydı. *Ad majorem Dei gloriam*. O dönemde hiçbir felsefeci ya da bilim adamı, göğün Kralı'nı tahtından etmeyi amaçlamıyordu. Aslına bakarsanız 1917'ye kadar meydana gelen en büyük devrimler bile *Her şeye Gücü Yeten*'i anmayı dışlamaya cesaret edememişti. İstelik birçok ideoloji, bilakis kendi üzerine "cennetsel" ifadeler ve rüyalar atfederek güç kazanıyordu. Ancak sekülarizasyon yolu, kutsal bulaştırılmış olsa da duyum seviyesinde harcanan enerjileri, önceden amaçlansın ya da amaçlanmasının, zamanla duyum seviyesine geriletmekteydi. Bu muzaffer "ilerleyiş"te en köklü kaziyelerden birisi, maddî ve zihnî olarak insanın sabit ve bölünemez bir birlik olduğuy-

du. Peki gerçekte insan, her şeyden öte fiziksel ve ruhsal kuvvetlerin bir toplamı mıydı? Bu indirgemeci soru şimdiye kadar sorulan bir sorudur. 1789 Fransız Devrimi'nde sorulan önemli sorulardan birisi budur ve aslına bakarsanız hastalıklı bir fal sorusundan farksızdır.

Öte yandan, insan dinamik, ama sabit ve merkezî bir enerjiler toplamı olarak kavrandı; bu kavrayışa, benzer şekilde değişmez olduğu varsayılan bir toplum anlayışı da eklendi. Bununla birlikte geleneksel toplum, bütün katmanlarda bir insan topluluğuydu; ama dünyevî karmaşıklığının bütününde bile bir kaos değildi, çünkü yüksek, ilahî bir düzen üzere yönetiliyordu. Geleneksel toplum, insanın göğün normlarını kabul ve itaat etmek zorunda olduğu ya da bunun sonuçlarına katlanmak durumunda kaldığı mezhepsel (cult) biçimlerden mürekkepti. Ayrıca sosyal hiyerarşi de bu düzene yansıyordu. Bu hiyerarşi, emir ve iktidarı kullanma gücüyle donanmıştı ve bu durum, itaati gerektiriyordu. Yersel ve sosyal güç, ilahî düzenin bir yansımasıydı. Geleneksel toplum, dolayısıyla, dikey ve yatay kuvvetler arasında karşılıklı etkileşime sahipti.

Bu düşünce, 20. yüzyılın geç dönemlerine kadar bile terkedilmiş değildi ve hatta sorun olarak daha fazla gündeme getiriliyordu. Ancak yaşayan bir toplumun bir taraftan özgürlük ve eşitlik arasında harmonik bir karşılıklı etkileşime; öbür taraftan hiyerarşik değer ve düzen ilkelerine sahip olması gerekiyordu. Kendini menfaatine adamak ile bencil olmayan bir vatandaşlık arasında, bağımsızlık ve itaat arasında bir harmoni olması gerekiyordu. Gariptir ki, bütün bu hedefler gerçekte geleneksel toplumda zaten içkin olan özelliklerdir. Sözkonusu üç temelin üçü de geleneksel toplum içerisinde bulunmaktaydı ve şimdi de bulunmaktadır: Birincisi, uygun ahlakî bilinçle meczolmuş manevi, mezhepsel bir topluluk; ikincisi, bütün küçük menfaat grupları ve örgütlenmelerinin ötesinde sosyal dayanışma; ve üçüncü olarak, hafızaların insanları ortak miras ve feragate hazır olma anlamında birleştirmeye hizmet ettiği etnik ve tarihsel yakınlık.

Sekülarizm, insanın, kuvvetlerin sabit, bölünemez ve dinamik bir merkezî olduğunu koşul olarak koyar. Bu koşula da, toplumun yabancılaştırılamaz ve değişmez bir düzeni temsil ettiği inancını ekler. 19. yüzyılda ilerlemeye olan iyimserlik ve inanç, bu koşullardan kendisine destek buldu. Çağdaş ideolojiler bu sayede milyonlara cazip gösterildi. Romantiklik, hümanizm ve idealizm vs. gibi sayısız hareketlerin hepsi, yeni nesillere iyileştirme, huzur ve özgürlüğe dair umutlar verdiler. Bu aşamada biz, şaşılası dirilikleri içinde bu hareketlerin nasıl 19. yüzyılın tamamını geniş bir çapta etkilediklerinin ve değiştirdiklerinin ciddi bir şekilde farkında olmalıyız. O yüzyılda hakikaten güçlü ve muzaffer ideolojiler, geliştirmek istedikleri egoist yanlarını ve zevkperest tabiatlarını güzel kokularla gizlediler; deyim yerindeyse tütsülediler kendilerini. Dolayısıyla bu gerçek niyetler, toplum içinde vatandaşlığın taşıyıcıları olduklarını beyan edenlerin gün ortasında gördükleri rüyalar sayesinde açığa çıkmadılar. Ama daha sonra sadece bencil menfaatlerin üzerinde çarpışıldığının farkına varılması, yakılan tütsüye rağmen gizli egoizmi açığa çıkararak rüyaların temelini bir nebze çürütmeye başlamıştır. Özetle bütün bu rüyaların ilk başta gerçek vatandaşlığın tek temeli olan bencil kuvvetlerin güçsüzleştiriciliğine rağmen ortaya atıldığı söylenebilir.

20. yüzyıla yaklaşırken giderek daha belirgin bir hal almaya başlayan gelişme, coşkunluk ve canlılık nesillerinin taşıyıcıları olan bu ideolojilerin kan kaybediyor olmasıdır. Bu iki kabul edilen kök ve bu iki görünüşe göre tüketilemez güç kaynağı, yani insan teki ve sallanmasının ve/veya sallantıda olmasının kesinlikle mümkün olmadığı düşünülen sosyal düzen, düşünce setlerinde ve onları sürdürmeye çalışan amaçlarda kırılmaya uğramaya başladı. Dahası, muhteşem "romantik insan" görüşünün yeri, çok sınırlı ilgilere odaklanmış bireylerin ve grupların yükselme tutkusuyla değişti. Toplum, bu societas humana, ivme kazandırılan ekonomik ve teknolojik gelişmelerle, politik ve sosyal düzen içinde doğurgan (kendi kendini üreten) bürokrasiyle tehdit

edilir oldu. Bu bürokrasi dünyası içinde modern bir Leviathan'ın yükselmesi elbette kaçınılmazdı: Her şeye üstün gelen Devlet.

Toplum, yaşayan bir organizmadır; bu nedenle hiyerarşik değerlerin ve sarsılmaz manevî ve ahlakî normların en iyi şekilde taşıyıcısı olmalıdır ve toplum bu anlamda niteliksel düzenin taşıyıcısı olur. Fakat buradaki kamu yararı, şimdilerde kurumaya yüz tutan medeniyetin bıraktığı boşluğu doldurmayı amaçlayan merkezîleşmiş bir bürokrasi dünyasının tehditi altındadır. Öyle ki, modern endüstriyel ve sosyal devletin kendi doğası içinde niteliksel olması ve merkezîleşmiş bir bürokrasi olarak moral değerlere sahip olmaması, devletin amaçlarını, adi menfaatlerin giderek ağırlaştığı seküler düzene sürekli müdehale etmeye ve onu düzenlemeye indirgemektedir. Geçmiş zaman içinde geleneksel toplumlarda kanunlar, manevî alanda ve bu alandan türeyen sosyal ahlak içinde en geniş köklere sahip olan varlıklar düzeninin tamamlayıcıları ve ifadeleriydiler. Şimdiyse biz bunun tam zıttını görüyoruz: Hummalı, yönetici, düzenleyici, yasamacı bir faaliyet, kendisinden sakınılamaz hale geliyor ve devletin gücü zorunlu olarak toplumdaki kelle sayısına göre büyüyor. Ayrıca ekonomik ve üretimsel yaşam, yönetimsel ve bürokratik pramitleri mecburen sosyal yaşamın içine dahil etmektedir. Sorumlu vatandaşlık alanı yavaş yavaş kendine yer açmakta; böylece insan her geçen gün daha çok devletin nesnesi konumuna düşmektedir.

Partikül fizik dünyasıyla ilgili yeni bilimsel teorilerin, 20. yüzyıl düşünceleri ortaya çıkana dek yüzyıllarca geçerli olan doğal düzenin "saygın" kavranışının üzerinde derin bir etkiye sahip olmuş olması, tuhaf bir kader ironisidir. Varlığın yeni temel taşı, atomun bir zamanlar anlaşıldığı gibi değildir artık. Max Planck, Albert Einstein, Werner Heisenberg, Erwin Schrodinger ve daha birçoklarının ortaya çıkmasında katkı yaptığı dünyanın yeni fiziksel tablosu, yeni bir fiziksel gerçeklik anlayışı sundu bize. Heisenberg'e göre bu gerçeklik, ta yirmibeş yüzyıl önce Heraclitus tarafından geliştirilene çok yakındır: "Aynı nehirde iki adım atamazsın, çünkü nehir durmaksızın akıyor." Bu, modern fiziksel

teori için gerçekliğin en azından yaratılışın kendisini oluşturan duyulabilir ögelerden daha düşük bir seviyeye indirgendiği anlamına gelir. Hiçbir şeyin bir başka şey olduğu söylenemez. Sonuç olarak insan, birincil cevhere sahip olmayan bir varlık şeklinde algılanmaktadır; o, zihinsel ve maddesel özellikleri, basit fonksiyonel detaylar olan bir "iç akıştan" başka birşey değildir.

20. yüzyılın ortasında bu yeni ve şüphesiz gelgeç görüş, kapsayıcı bir matematiksel ve teknolojik yorum yakalar: Sibernetik. Sibernetiğin öncüsü Norbert Weiner (1874-1964) nehirsel bir görünüm olarak bize bir varlık görüşü sunar. Başlıca gerçeklik şanstır, ancak bizim bilimsel ve teknik çabalarımızla sığınabileceğimiz adalarımız da vardır. İnsanın birincil görevi, bu evrensel ve tesadüfi akış içinde bilgi, iletişim ve kontrol için yollar bulmaktır. Onun düzeninde makineler vardır, organize edici beceriler vardır ve organizasyon insan için olduğu kadar toplum için de kaçınılmazdır. Tam da bu yüzden hayat, düzen yolunda yapılan bir mücadeledir ve düzen, hayatta kalmak için şarttır. Hayatta kalmanın günümüze tercümesi ise teknolojinin maksimum tüketimidir. Bu noktada "yaşam" ve "ruh" gibi insancıl düşünceler anlamlarını kaybederler, çünkü her iki düşünce de "iki kere iki dört somutluğunda" çalışan elektronik makine düzeneğine göre iş gören sinir sistemine indirgenir. Her ikisi de basit bir araçtır artık. Bu makinelerin "tercih ettiği" alternatifler, önceki performansları temelinde seçilir. "İki kere iki dört somutluğu"ndan baktığımızda matematiksel makine, yani ruhun bireyselliği, hafızaları ve eğitimleri sürdürmekten, kalıcı olmaktan meydana gelir. Ve bu zihnî süreçler, daha önceki evrimden geçmiş dönemler boyunca gelişir; bir başka ifadeyle sürekli iyiye evrilir.

Weiner'e göre yaşamak, çevredeki sürekli etkileşim seline, unsurların uyarıcılığına alıcı olmak anlamına gelir. Böylece biz, bir süreç içinde basit elemanlara dönüşüveririz. "Yaşamak", dünyada meydana gelen her şeye katılmak, -süreç içinde nihayet bulmayan, sonsuza dek devam eden, sonsuza dek olan bir "bilgi" anlamında- kesintisiz bir bilgi gelişiminde rol almaktır. İnsanlar

olarak biz, çarkları ve tabakaları insan organizmaları olan iletişim ve medyanın cüzleriyiz; dolayısıyla temel malzemenin insan ya da mekanik bir şey olmasının çok az bir önemi vardır. Böyle bir çıkarım, Norbert Weiner'ın ulaştığı sonucun ta kendisidir. Netice olarak, insan ve makine arasında birincil denebilecek farklılıklar ortadan kalkar. Bir makine, diğer bir makineye insan müdehalesi olmaksızın bağlanabilir; ve elektronik ve mekanik dolaşım düzenekleri sayesinde bir makine "self-kontrol" yapabilir. Weiner, bir matematikçi ve bir fizikçidir; bu ikisi arasındaki bağlantıları düşünmek, Weiner'i bu yeryüzü üzerinde insan hayatını etkileyen başlıca faktörlerin akış ve şans olduğuna inanmaya götürmüştür. Onun dediğine göre biz insanlar, varlığın kaotik akışı üzerinde bilgimizle, iletişimlerimizle ve kontrollerimizle yaşayabileceğimiz "entropi adaları" üzerinde oturaklarımızı bulmak zorundayız. Bu "sibernetik" hayat içerisinde, Weiner'e göre, öz olarak makinelerle aynı tarzda yaşıyor ve hareket ediyoruz.

Weiner belki her şeyi kötü gözle gören biri olarak görülebilir -ve bu yüzden de gözardı edilebilir. Weiner, sadece olası bir ekstrem biçimle modern insanın varsayılan evrensel akış içinde bütün varoluşsal durumlarının, matematiksel ve fiziksel bir yorumunu yapmaktadır. Gerçekte her ne olduğu bilinmeyen bu akışın hiçbir dayanağı yoktur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, sekülarizasyonu içinde modern insanın zihnî-maddî enerjileri ve kabiliyetlerinin, yukarıda bahsedildiği gibi, sadece fonksiyonel detaylara indirgendiği tekboyutlu bir evrende yaşadığıdır. Bu varoluşsal durum içerisinde bütüncül insan teki, fonksiyonlarının toplamına indirgenmekte, şansın baskın bir karakter olduğu bir varoluşa hapsedilmektedir. Ve bu tesadüfi dünyada neye iyi neye kötü denileceği sorusu açıkta bırakılmaktadır.

Weiner'in "sibernetisizm"inde tanımladığı şey, aslında, başlangıçta modern bilim tarafından adeta vahiysel olarak ortaya konan kötü durumdur. Weiner, her ne kadar ona sembolik bir anlam yüklese de bu kötü durumu matematiksel olarak tanımlar. Ancak bu durum, çağdaş Batılı insanın geçerli bulabileceği

daha geniş bir izahat, bütünsel bir varlık yorumu talep etmektedir. Böyle bir yorum ise sadece bilimsel, niceliksel bakış açısı üzerine temellendirilemez; bu yorum aynı zamanda insanı ve içinde yaşadığı dünyayı birleştirmek, bütünleştirmek zorundadır.

Bu düzenbaz amaç, bilimin tüm özel dallarının ve bu dalların daralmış perspektiflerinin üzerine yükselmeyi gerektirir. Bu amaç üzerine yürütülen çabalar ise, profan spekülatif felsefeye bir giriş sağlar. Bu yeni iş içinde insan, felsefe sayesinde dünyayı yorumlamayı denemeye başlar ve bu yorum da hem tarihsel hem de öncü olmalıdır. Yeterli bir felsefî sistem, insanı ve şartlarını açıklamalı, insanın nereden gelip nereye gittiğini gösteren eski fikirleri, hareketleri ve heyecanları dikkate almalı ve birleştirmelidir. Başka bir ifadeyle, böyle bir sistem, kendisiyle eşzamanlı olarak daha genişletilmiş bir varlık bilincinin, gerçekliğin *Geştalt*ının kapılarını açmalıdır; ve aynı zamanda tarihsel köklere bağlanan ve çobanyıldızı olma görevi üstlenebilecek bir bilinç hazırlamalıdır.

Özetle Batı sekülarizminde -en azından zahiri olarak- hakim olan bakış, tarihsel bir sürecin sonucudur. Bu bakış, modern insanın bilincini ifade etmektedir. Öyle bir bilinçtir ki bu, varlık ona göre "bu budur" indirgemeci mantığına uygundur ya da "heraklitçi" tek boyutlu bir akıştır. Modern insan için hiçbir şey, bugünkünden üstün değildir. İşte felsefî giysi giydirilecek olan bu tek boyutlu akıştır. Böyle olduğu için biz, İnsan Sitesi'nin Filozofu'nu beklemek zorunda kaldık.

VII

Alman felsefeci Martin Heidegger (1889-1976), Heraklitçi tek boyutlu akışın modern dönemdeki yeni versiyonunun en geniş felsefî bildirisini sunan kişidir. Kant 18. yüzyılda, Hegel 19. yüzyılda neyi temsil etmişlerse Heidegger de 20. yüzyılda onu temsil etmiştir. 1927'de basılan en önemli eseri *Sein und Ze-*

it'de (İngilizce tercümesi "*Being and Time*" adıyla 1962'de basılmıştır) Heidegger, gerçekliği, tek boyutlu varoluşsal bir akış olarak beyan etmişti. Felsefesinin başlangıç noktası ve bu noktadan başlayarak ortaya koyduğu tüm çabası, tüm kavramların en geneli olarak Varlık'ı açıklamaya girişen kadim Yunan ontolojisinin geliştirilmesine yönelikti. Heidegger'e göre Varlık, varoluşun hayat bulup fışkırdığı temeldir. Heidegger'in merkezî olarak ilgilendiği alan ise Varlık değil, aslında varoluştu. Çünkü Aristotelci "to on" (*ötesinde bir şey olmayan*) yani Varlık, ona göre tanımlanamazdı. Heidegger bize Varlık'ın bilinemez olduğunu söyler. Biz Varlık'ın ne "olduğunu" sorduğumuzda, aslında "olmanın" ne anlama geldiğini bilmiyoruzdur ona göre. Varlığın üstüne gelen hiçbir şey yoktur çünkü. Bu varlığın kendisi, yatay ve tek boyutlu; bu sebepten dolayı da hem cennetî hem cehennemî (hell), hem semavî hem de cehennemî (infernal) olan halleri içermektedir.

Tüm varlığı, bizim varlığımızı ve yaşamımızı da içeren Varlık, varlığın diğer modaliteleri arasında bir modalite olmaktan başka hiçbir şey olamaz. Ve Heidegger'in ifadesinde bu modaliteler, Varlığın kendisinden kesin çizgilerle ayrı tutulmak zorundadır. Varlık, hayatın ve varoluşun özüdür. Heidegger'in kullanımıyla söylersek Wesensverfassung des daseins. Ama onun varoluş olarak adlandırdığı *Dasein* (orada olma) ne demektir? Evet hayat varoluştur, ama bu tür varoluşun varolması sadece bilinçte bulunması anlamına gelir. İşte burada Heidegger'e özgü bir formülasyonla karşılaşıyoruz.

Varoluşun (*Dasein*, orada olma) bir anlamı var mı? Evet, "zamanlılık" (Zeitlichkeit). Biz varoluşun varlık olarak özsel manada ne anlama geldiğini, sadece ve sadece bu zamanlılığı kavradığımızda anlayabiliriz. Biz öz olarak bizatihi Varlık kavramını anlayamasak bile, yine de zaman tecrübesinden varoluşun içine daldığımızda karşılaştığımız gibi bir Varlık düşüncesine sahip olabiliriz. "Zaman" olarak adlandırdığımız olgu, varoluş probleminde bilgi bütününün kökündedir; varoluşumuzun çeşitli "sektör-

lerini" ayırabileceğimiz zamanın içindedir. Biz, varoluşumuzun "nasıl ise öyle olduğu" anlamına gelen zamanın güncelliğinde yaşarız. Diğer bir deyişle varoluş, geçmiştir. Eğer anlamı Varlık ile bağlantılı ele alırsak, anlamın geçiciliğinin tarihsel akış içinde olduğunu görürüz. Varoluşumuzda kesin noktalar yoktur, her şey akıştadır. Biz bir nehire adım atarız, ama bunu yaptığımız anda bile nehir aslında aynı nehir değildir; çünkü Heraklit'in dediği gibi, nehrin suları akmaya devam etmektedir. Ya da Norbert Weiner'in kelimeleriyle söylersek, "biz bir entropi okyanusunda yüzmekteyiz"dir.

İnsan bu resmin içine nereden ve nasıl girdi? Heidegger'e bakarsanız konuşma ile. Yunanca kelime *logos*, Söz, sadece konuşma faaliyeti değildir; aynı zamanda Plato ve Aristotales'in onayladığı gibi daha geniş, daha yaygın ve belki de daha belirsiz anlamlara sahiptir. Aziz Yuhanna da kendi İncil yorumunun önsözünde bunu açıkça gösterir. Logos, zeka, fikir, muhakeme, söylem, tanım, yargı anlamlarına gelir. Ancak Heidegger sözün bütün bu yaygın anlamlarını siler atar; ona göre söz, tek ve basit teksesli bir anlama sahiptir: Konuşma aktivitesi. Ancak bu konuşma, Heidegger'in *Rede*, söz anlayışı, zorunlu olarak kavranmış şeylere bağlıdır; konuşma görülmüş şeyleri ilgilendirir. Konuşmak, sözcüklerin kullanımı yoluyla tecrübelerin iletilmesidir.

Konuşma bir başka insanla bağlantı, bir başka insanla ilişki anlamına gelir. Ancak Heidegger'e göre aynı zamanda önemli olan şey, konuşmanın görülen ya da tecrübe edilen bir şeyle bağlantılı olduğudur ve o bunu sentez olarak adlandırır. Bununla birlikte sentez, fiziksel ya da zihnî bir süreç şeklinde veyahut bir iç gözlem ya da dışsal olan bir şeyin içkinleştirilmesi şeklinde görülemez. Hayır, sentez sadece görülen ve tecrübe edilendir, başka bir şeye bağlanır; tecrübe edilen şey eklemlenene bağlanır. Peki burada neler olmakta? Nesne ile zihin arasında, tecrübe ile konuşma arasında, tecrübe edilen ile söylenen arasında doğru (orantılı) bir paralellik yoktur. Hayır, meydana gelen şey varoluşun gizliliği ve bilinmezliğinden doğurtulacaktır; özetle Da-

sein yani "orada olma" keşfedilecektir. Bunun hayatî bir önemi vardır: Bir şeyi gün ışığına çıkarmakla, deyim yerindeyse, o şey varoldurulur ve böylece doğru olur. Sonuç, varoldurulamayan şeyin, gizli kalmak anlamında yanlış olduğudur. Heidegger, soruyu bu şekilde cevaplandırır. Heidegger için doğru, duyumdur.

Sonuç şu ki, gözlemlediğimiz şey ne ise o doğrudur. Bir başka deyişle doğru, olgular dünyasıdır, eşyanın sürekli akan dünyasıdır. Varoluşun bilgisi, yani çeşitlerin ontolojisi sadece görüngübilim olarak algılandığı zaman mümkün hale gelir. Varlık görüntülerin arkasındadır, ancak olgular tezahür eder ve "görülür". Heidegger'e göre olgular, Varlığın varoluşunu inşa ederler. Bizatihi gizli olan Varlığı, Heidegger aşkın olarak adlandırır; ama biz bunu ne Skolastik anlamda ne de Yunanlıların kavradığı şekilde anlayamayız. Heidegger açısından Varlık, daha çok "coşkun"dur, yani olgusal düzenin dışında bir şeydir. Bu yüzden insanlar olarak biz, ister istemez bizi olgular dünyasında olduğu gibi yaşayan Varlık'ın kendisinden ayıran bir yataylılık içinde sınırlanırız.

Bu olgusal dünya, bu şeylerin dünyası, bizim yüksek bilincimizde algıladığımız gerçeklik dünyası mıdır? "Hayır" der Heidegger, bu gerçeklikten daha yüksekte bir dünya da mümkündür. Eğer biz görüngübilimi doğru dürüst anlayacaksak, onu, olasılık olarak görmek zorundayız. Bu ne anlama geliyor? Biz olgular dünyasından bahsedersek, bu "dünyanın" köksel bir yapısı vardır: Aprioristik olan, tecrübe üzerinde temellenmeyen "dünya içinde olmak", *in-der-Welt-sein*. Dünya kesintisiz bir akıştır ve ben bu dünyada yaşıyorum: Ancak bu "ben", "ben" diye adlandırdığım şeyin diğerlerinden ya da "birbirinden" ayırt edilemeyeceği anlamına gelen bireysel olarak sınırlı cevher şeklinde düşünülemez. Gerçekten varoluş vardır, ama zamanın büyük akışını varlıktan ayırmak nasıl mümkün olabilir? Bu varoluşsal akış içinde biz olasılıkla yüz yüze geliriz. İnsan "ben"i bu karşılaşmada rol oynar ve varoluşla, yani "orada olma" ile birdir, çünkü varoluş kesintiye uğratılamayan bir akımdır ve bu, bizim "ben"

olarak adlandırdığımız şeyin sınırsız olasılıkları olduğunu îma eder. Varoluş benimdir ve aynı zamanda olasılıklar akışıdır. Varoluşta insanın bu pozisyonu öte yandan onun tercih yapabilmesini mümkün kılar.

Bu varoluşsal akış içerisinde sadece sübjektivizm vardır. Bu, Heidegger felsefesinin köklerinden bir tanesidir. Objektivite, varoluşsal bir denge varsayımında bulunduğu için varolmaz ve öte yandan böyle bir denge de, makrokozmik açıdan bakarsak dikeylilik ve yataylılık arasında ikili bir ilişkiyi îma eder. Aynı dengeyi mikrokozmik açıdan ifade edersek bir içseli, bir de dışsalı varsaydığını görürüz. Ancak Heidegger'in felsefesi tekboyutlu bir varlık beyanında bulunur. Bunun sonucu olarak da devamlı bir akış içinde toplam sübjektivizmi belirtir. Bu radikal sübjektivizm, ego -"ben"- ile geniş anlamda varoluş ve varoluşun kendisi arasındaki tüm sınırları yıkar. Biz "herhangi bir adam kimdir?" diye sorduğumuz zaman Heidegger bu soruyu aynı zamanda "varoluş nedir?" şeklinde de sorabileceğimizi söyler. İnsan ve varoluş arasında toplam bir katılım söz konusudur.

Bu sübjektif toplam içinde ego, "diğerleriyle", yani kendisiyle aynı derecede olan varlıklarla karşılaşır; ancak ego, sınır hatları olmayan bir dünya içinde kendisini, hiç bir surette ona eşdeğer olan diğerlerinden farklılaştıramaz veya ayırt edemez. Çünkü hepimiz hepimize ait dünyada ortaklaşa varız. Ben kendimle konuştuğum zaman, gerçekten bana konuşan aslında varoluştur. Mekansal anlamda benim ego olarak anladığım şey, sadece varoluşsal bir alandır. Benzer şekilde benimle aynı derecede olan varlıklar, kişilikler, hiçbir surette bizim ortaklarımız olarak görülemez; sadece varoluşun basit modaliteleri olarak düşünülebilir. "Ben yalnız olduğumda bile, 'ben' her zamanladır aslında", demektedir Heidegger. Ben bir kontak halindeyim, *mitsein* ve biz "diğerleri"nden bahsettiğimiz zaman belirli somut şahısları düşünmüyoruz: Herkes, (her kim olursa olsun) herkesle karşılıklı değişebilirdir. "Öteki, der Andere, benin çiftidir" -bu ifade, Heidegger'in tipik formülasyonların-

dan biridir. İnsan bireyleri olarak biz, gerçekten yer değiştirebilirizdir. Bu çıkarım, onun antropoloji kuramının götürdüğü zorunlu mantıksal sonuçtur.

Heidegger daha da öteye giderek kendi terminolojisindeki bu karşılıklı değişebilirliği güçlendirir. Eğer biz "kim, kimdir?" diye sorarsak, bu benim kendime, bir başkasına ya da hatta tüm şahısların toplamına işaret etmez; hayır "kim", Almancada *das mann*'daki "insan" gibidir ve onun kadar nötrdür. Ama biz bu insan nötrlüğünü genel bir şey, soyut ya da sübjektif bir şey olarak görmemeliyiz. Tam aksine *Das Mann*, birboyutluluk olarak insan varoluşunun ortalamasını ifade eden bir nötrdür, *Durchschnittlichkeit*. Bir insan teki için herhangi anlamda bu nötrlük içinden sıyrılmak ya da yükselmek toplam olarak imkansızdır ve işte burada Heidegger'ci eşitlikçi inançla karşı karşıya kalırız: Her türlü öncelik, dışta bırakılmıştır, *jeder Vorrang wird gerauschlos niedergehalten*.

Heidegger, psikolojiyi ve ruhî olguları yok denebilecek bir şekilde aşağı görüyordu; bununla birlikte bizatihi kendisi, bize zihnî veya duygusal bir olgu sunar ve felsefesinde ona önemli bir rol verir. Bu duygusal olgu, korkudur. Öyleyse bu korku nereden gelir? Doğrusu biz bu korkuya dünya içinde bir olgu olarak rastlarız ve bu korkunun yaratılış üzerinde kendini gösteren güçle uzaktan yakından ilgisi olmaması gibi bizi tehdit eden bazı kötülerle bağlantılı bir şey olmadığını da söylemek gerekir. Heidegger, korkuya uyuklayan bir olasılık olarak kendisine rastlayan varoluşla neden olunduğunu söyler; çünkü ona göre sadece varoluşun kendisi korkabilir ve kendisinin önünde keder hissedebilir. Peki ama varoluşta korku ve kederi kışkırtan şey nedir? Heidegger'in bu soruya cevabı ise, bu kederin "yurdu olmama" duygusuna benzer şeyler içerdiği şeklindedir. Bu duyguyu, başka türlü evsizlik ya da köksüzlük şeklinde de ifade edebiliriz.

Heidegger bu savunmasızlığın ve kolayca yara alabilirliğin çok iyi farkına varmış bir kişidir. O, gerçekten herhangi bir "gü-

venlik ağının" olmadığı bir felsefî sistem ortaya koymuştur. Biz kainatın dışından yardım bulamayız, çünkü varoluşumuz tamamiyle "bu kainat içinde bir varoluştur" (*in der Welt sein*). Bu varoluş, dönüştürülemeyen dünyanın yataylılığı içinde belirir, ve bu dünyanın dışında biz sadece ve sadece Heidegger'in erişilmez olarak tanımladığı Aşkın Varlık denen olguyu buluruz. Dolayısıyla dünya içinde denge sağlayabilecek herhangi bir dikeylilik veya herhangi bir üstün öge olmaksızın varoluş, tekboyutludur. İnsanın toplam öznelliği, nesnel destek noktaları bulamaz. Dolayısıyla dünyanın bir açıklamasını bulmaya kalkışmak anlamsızdır; çünkü bizim tek seçeneğimiz varoluş içine girmektir. Böyle anlaşılan bir dünyada insan, köksüz ve evsizdir. Bu sebepten dolayı Heidegger, felsefesine son derece önemli ruhî bir karakter ekler: İnsanî şartlar genelde keder ile ilişkilidir.

Varoluşsal akış olarak zaman, hiçbir surette mekanik bir süreç değildir. Tam aksine varoluş "canlandırılır", insan bir bilinç haline girer ve ilk tecrübe ettiği şey, gürültülü çağrıdır (*Ruf*). Ama bu çağrı, insanın kendisinden gelmez, bu çağrı planlanmadığı gibi arzu da edilmez. "Çağrı", varoluşu ifade eder. Bu gürültülü çığlık varoluştan yükselir ve ne mesajı ne de içeriği vardır. Sözsüzdür, ama insan tarafından düşünüldüğü zaman aynı zamanda vakit geçirmektir ve bizi dışadönüklüğe, hareket etmeye ve dünyanın sunduğu olanakların tümüne girmeye çağıran bir davettir. İnsan aktif olacaktır, ancak biz (hiçbir anlamı olmayan) bu çağrının anlamını kavradığımız zaman Heidegger'e göre keder noktasında bilinçleneceğiz -ve bu, sözcükler üzerinde basit bir oyundan çok daha ötede bilincin kederidir. Böylece keder ya da dehşetin bilinçte içkin olduğu korkunç gerçekliğe geliriz.

Heidegger, bizim önümüze bilinç setini olduğu gibi kurar ve "çağrı" (*Ruf*) nosyonuyla ifade ettiği şey, bilincin sesidir (*Stimme des Gewissens*). Varoluş bu bilinç hakkında kendisine -dolayısıyla da bize- konuşur. Bu "çağrının" alınışı, bizim kendi kendimizi anladığımız bilinç ile dolduğumuz anlamına gelir; istekli olarak bu anlayışı kabul ettiğimizde varoluşun, ve varoluşun sunduğu

olanakların içine gireriz. Ancak burada çok önemli olan nokta, hiçbir şeyin bu bilincin iyiye ve dolayısıyla kötünün yok edilmesine doğru bir yol gösterici olduğunu varsaymaktan daha doğru olamayacağıdır. 'Ben iyiyim' sözünü tasavvur etmek, bir Pharisaism'dir, der Heidegger. Çünkü bilinç bize varoluşun sadece kendisine ve bize çağrı yaptığını anlatır.

Bilinç içinde biz, ayrıca suçluluk ile yüz yüze geliriz, ama suçluluğu ya da bilinci moral kategoriler olarak görmek doğru olmaz. Niye doğru olmaz? Çünkü suçluluk varoluşa aittir, bir a priori'dir. Varoluş, Varlığa borçludur ve dolayısıyla varoluş, suçluluğun yükünü taşır. İşte bu noktada Heidegger, ahlakın ve ahlakî normların geleneksel düşüncelerinin bir başkaldırısını sunar; veyahut daha net söylersek varoluşu tüm ahlakî cevherlerden "kurtarır". Bilinç, varoluşsal "çağrıyı" dinlediğimizde kazandığımız bilinç halinden başka bir şey değildir. Varoluşun ve onun özü olan Varlığa borcunun bilincine vardığımız vakit, suçluluktan da haberdar oluruz.

Hakikat nedir? Pilate'den bile önce Aristotales bu soruyu ortaya koymuştu ve onun cevabı, düşünce ve düşüncenin nesnesi arasında, bilen ile bilinen arasındaki benzerlik idi. İkibin yıl gibi bir süre sonra, Heidegger'in dediğine göre, biz hâlâ aynı noktadayız. Onun cevabı, hakikatin bizatihi varoluşun keşfi olduğu şeklindedir. İnsan, dünyanın neden oluştuğunu, varoluşun kendisini keşfetmek zorundadır ve bizim varoluşun kendisi hakkında söyleyebileceklerimiz, yine bizatihi varoluştur; çünkü varoluş, kendisini bu dolayım ile gösterir. Tüm bunlar hakkında sözcükler ile, konuşmamız ile söyleyeceğimiz ise, varoluşun o halde hakikatin ta kendisi olduğudur.

Bu toplam görecelilik konuşmasıdır. Hakikat önceden tasavvur edilen, varsayılan veya îma edilen bir şey değildir, çünkü biz kendimiz "hakikat içreyiz". Ben ve onun nesnesi arasında mesafe yoktur, her şey öznel bir birliktir. Hakikat, gösterilmek ya da kanıtlanmak zorunda olan bir şey olmadığı gibi, çürütülmesi gereken bir şey de değildir. Varoluşun kendisi ise hakikatin aksine

olarak "ispata" konu olabilir. Hakikat görünebilir ve adlandırılabilir, ama unutmamak gerekir ki, gören ve isim veren insandır. Ve insan bunu sözleriyle, yani konuşmasıyla yapar. Bu görme ve isim verme süreci Heidegger'in hakikat olarak adlandırdığı şeydir. "Ebedî hakikkatlerden" bahsetmek saçmalıktır ona göre, ebedî hakikatler teolojik Hıristiyan fikirlerinden kalma bir düşüncedir ve henüz radikal bir şekilde ayıklanabilmiş değildir. İnsan Sitesi'nin filozofu böyle konuşmaktadır.

VIII

Batı sekülarizasyonu, kendi doyum noktasının eşiğindedir ve Martin Heidegger, bu çürümenin felsefî formülasyonlarını sağlayan kişidir. Dünya, tek boyutlu, uzaysal, yatay ve sonsuzdur. Duyumsal düzenin "dışında" iki sahte-metafiziksel ifade vardır: (Heidegger'in anladığı şekilde) Varlık ve Zaman. Bunlardan daha üstün güçler ya da değerler yoktur. Ruh ve madde, iyi ve kötü gibi ikiliklerden bahsetmenin hiç bir anlamı yoktur: Bağış, hayırseverlik, şükür ve affetme gibi fikirler sadece basit bir saçmalıktır.

Heidegger'in dünyasında bölünemez hiçbir şey yoktur ve sonuç olarak objektivite de yoktur. Varoluşun içinde bulunduğu ve dolayısıyla insanın da içine daldırıldığı zamanın akışı, hem kavramsal olarak hem de gerçeklik olarak özneldir. İnsanın kendisi, basitçe bu düz varoluşun bir modalitesi olarak düşünülmek durumundadır ve insan bilinci, bu varoluş ile kendisine ne kadar veriliyorsa, o kadar bilinçlidir. Yüzyıllar boyu Batı düşüncesiyle ve bu düşünceden türemiş duyarlılıklarla biçimlenen sürekli ve maddî karakteriyle İnsan denen Bütün (gestalt), bu özellikleriyle hiç bir şekilde hesaba katılmaz ve reddedilir. Dahası, Heidegger felsefesi'nin büyük paradoksu şudur: Güçlü, özgür, kendisini iktidar koltuğuna oturtacak ve bir daha oradan indirmeyecek rolünün bilincinde olan Batı insanının büyük resmi şimdi tartış-

maya açılmıştır. Her şey, insanın içerisinde tüm doğal servetini ve tüm referans noktalarını kaybettiği görece bir çözülmeyle son bulur. Modern düşünce içinde paralel olmayan bir sonuç ise şöyledir: Heidegger, varoluşun dünyevî kavrayışının tüm sonuçlarını, duyumsal bir akım içine akıtır; fakat bu gerçeklik tanımlamasına karşılık gelen bilinç biçimlerini üreterek yapar. Heidegger felsefesi kaos getirmez, hayır bunu yapmaz sadece bu kaosun bir bilincini sağlar ve onu yorumlar. Dolayısıyla da onu onaylamış olur. Batı dünyası için tehdit de işte bu noktadadır.

Hıristiyan dünyasının meydan okuyan varoluşsal felsefeye karşı zorunlu ve sakınılamaz bir savaş hazırladığı içerisinde olması, şart ya da en azından arzulanır bir şey değil midir? Hayır, hiç de öyle değil, en azından görünüşe göre. Çünkü Hıristiyan teologları ve Batı değerlerinin bağlıları tarafından harekete geçirilen çok cılız ve verimsiz dirençleri gördük. Aslında Heidegger'in fikirlerinin çoğu, sessizlikle karşılandı ve felsefe çevrelerinde müspet ilgi gördü, üstelik kabul edildi ve sonra da varoluşsal teoloji adıyla anılacak akıma entegre edildi.

Modern Batı'da teoloji, her geçen gün daha fazla pragmatizm boyasına bürünmektedir. Dünyevî ve profan faaliyet, sosyal refah ve profan ahlakî nosyonlar bir türlü ölmeyen aşkını, gölgelerin içine itelemiştir. Hakikatin objektif ve dogmatik sistemlerinin yeri, sosyal duygusalcılık düzlemi baskın olmak üzere görece maceracılık ile değiştirilmiştir. Maneviyat, psikolojik spekülasyonlar üzerine yapılan yeni vurgularla belirsizleşen tanımlayıcı özelliklerini, bir bakıma yaşam pillerini kaybeder. Bu noktadan bakarsak, Alman teolog ve varoluşçu Rudolf Bultmann'ın beyanları bu düşünceye çok yakındır: İnsanda ruh diye adlandırabileceğimiz, dolayısıyla insanın varoluştan bir çıkış bulabileceği hiçbir şey yoktur. İnsanda kendisini Tanrı'nın kollarına, ebediyete atabileceği inancını doğrulamak için herhangi bir olanak da yoktur. Bultmann'a göre, bunlara gerçekten inanan insanlar, kendilerini sadece kendi kollarına atacaklardır (nur sich selbst in die Arme lauft).

Küfrediciler bundan böyle alay etmek zorunda değiller, çünkü günah ve suçluluk düşünceleri kanunîliğini ve kuvvetini kaybetmiştir, bundan böyle özür ve avunmamız da yok. Teolojik silahsızlanma, bu krize önemli katkılarda bulunmuştur. Bu krizin tezahürleri inkar edilemez; kimlik hissimizde kriz ve şaşkınlık olduğu artık sabittir.

Bu kimlik krizi iki yönlüdür. Birincisi, bu kriz (büyük seküler vaat olarak) kendisini bundan böyle maddî bir birlik gücün kibir ve şahsî-bilinç merkezî olarak tecrübe edemeyen iç insan ile ilgilidir. İkinci olarak, bu kriz aynı zamanda bizim dışsal hayatımızı ilgilendirir: Teknokratlarca üstten yönetilen bir kurumsalcılık ile yavaş yavaş yeri değiştirilen her türlü normatif sosyal düzenin ve topluluğun çözülmesi. Biz her daim tezahür eden kriz içinde yaşıyoruz. İnsan vatandaşlık yolunda değildir artık; ama teknik mükemmelliğiyle modern endüstriyel ve sosyal devletin materyalizmi içinde pasif yeni bir nesne olma yolundadır ve teknik mükemmellik mantıksal olarak yukarıdan yönetim anlamına gelir. Bu teknokratik hiyerarşinin yüzünde her ideolojik sistem, kendi güçsüzlüğünü yaşamak zorundadır.

Geleneksel dünya anlayışı içinde 'ben farkındalığının' kaybı, ve yaşayan yaşamsal toplum kaybı -bunlar ikisi birlikte çifte kaybı oluştururlar: İnsanı yaşamının bütünselliği açısından hayatî olan normatif düzen kaybı ve toplum bilincinin kaybı. Bunları izleyen bir sonraki kayıp ise, idealler ve hedef öğütleme kaybı. Bu şartlar içerisinde krizin özü, bir boşluk bilincidir. Acı veren boşluğu dolduran bir şey ile yaşamlarında yeni bir muhteviyatın özlemini çekerler. İşte tam da bu nedenle iki Dünya Savaşı arasındaki devre, reaksiyonel ve zalim hareketlere tanık olmuştur. Öyle hareketler ki, devrimsel ama insanların belirli hedeflere varmada kendilerini feda edebilecekleri istenilen fırsatları önlerine kuran hareketlerdir. Bu hareketler, şaşırtıcı bir şekilde çoğunlukla geniş halk desteği kazanmışlardır. 1919 Anglo-puritanik (katı kuralcı) umutlar geçmişte güç kullanarak hangi amacı hedeflemişlerse aynı hedefleri farklı düzlemlerde gözeten re-

jimlerdi bunlar. Hedef ise, "dünyayı demokrasi açısından daha güvenilir kılmaktı". Kuvvetin bu ırkçı tezahürleri çözülme süreci içinde kendi amaçlarına hizmet ettiler, ama nihai olarak İnsan Sitesi, bu fantastik rejimlere karşı kendi tek parti "seçimleriyle" savaş açtığını ilen etmek zorunda kalmıştır.

1945'te Müttefiklerin zaferi kesindir ve hem sadece faşist ordulara karşı da değil. 2. Dünya Savaşı'nda çok daha önemli ve dikkate değer olan zafer, Batı dünyası içinde geleneksel düzenin son kalıntılarının yerle bir edilmesi üzerine alınanıdır. Muzaffer olan büyük iktidarlar insanın bir ve tek boyutluluğunun evrensel olarak geçerli ve zafer kazananların yaşam tarzlarının tamamen doğru olduğunu doğrulamıştı. Eski geleneksel biçimler Batı'da insancıl sosyal yaşama bakımından, artık tarih yapraklarındaki yerini almıştır ve onlar tarihsel olgular olarak genel insanlık ve sosyal İlerleme'nin büyük deveranı içinde daha düşük, ilkel evreler şeklinde düşünülmesi gerekmektedir.

Bu durum, tarih anlayışı bakımından son derece önemli bir değişimi temsil eder. Şimdi, tek boyutluluğu içinde insan, yeryüzünde hakim bir pozisyonda durmak zorundadır ve İnsan Sitesi dünyanın bu yeni düzeninin sahte-metafiziksel bir ifadesidir. Varoluşsal olarak bu yeni düzen, mekansal ve zamansal bağımlılıklardan azadedir; işte bunun adı modernizmdir. Son olarak da bu yeni dünya düzeni kendisine politik ve doktrinel bir Geştalt atfeder: Demokrasi.

Bu 'üçlü' Geştalt içinde -İnsan Sitesi, Modernizm ve Demokrasi- değişimler, iki temel düşünce içinde anlamlandırılır. Birincisi mekan içinde insana ait sahiciliği olan bir sosyal kimlik yoktur; bu yeni dünya düzeni etkili bir kimlik oluşturulması için hayatî öneme haiz her bir sabit referans noktasını yürürlükten kaldıran bir akıştır. İkincisi, zaman içinde akıp giderken bu yeni dünya düzeni, tarihdışı ya da tarihsonrası olarak yorumlanabilir. Sahte metafiziksel Geştalt içinde demokrasi, İnsan Sitesi'dir; varoluşsal Geştalt açısından bakıldığında ise modernizm demektir. Ve demokrasi, gelenekselciliği olumsuzlayan dinamik

bir kuvvet olması hasebiyle tarihsel bir role bundan böyle sahip değildir. Karl Marks'ın ifadesini ödünç alarak konuya bir yaklaşım sergilediğimizde demokrasinin insan sosyal örgütlenmesinin son düşman biçimine karşı alınmış büyük bir zafer olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi demokrasi, statik ve tarihsel olmayanı temsil etmektedir. Onun geleceğe doğru gelişme adına herhangi bir mükellefiyeti olmadığı gibi, geçmişe karşı da herhangi bir yükümlülüğü yoktur.

Ancak her şey bunlardan ibaret değildir. Eklenmesi gereken bazı noktalara şöyle bir değinmekte fayda var. Demokrasi şimdilerde mitsel bir renge bürünmekte ve belki de mitselleşmektedir. Burada "son zaferi kazanan kim?" denecek olsa bu kişi elbette Rousseau'dan başkası değildir. Yeryüzü üzerinde iktidar ne ise onu ifade eden Genel İrade ile hüküm sahibi İnsan ve hüküm sahibi Halk miti, Rousseau'nun mitleridir. Tabiat'ın kendi özü içinde yerleşik olan ibtidai mit, iki "arketip" ile, yani özgürlük ve eşitlik ile gösterilir. İşte bu mit, şimdi gerçekle yüzleşmek ve Jakobenlerin başaramadığını gerçekleştirmeye çalışmak zorundadır. Demokrasi, kendi sahte-köklü mitsel özelliğinin erdemi içinde zaman ve mekan açısından mutlak bir gerçekliğe sahiptir. Bunun dışındaki her alternatif, dışta tutulmuştur. Kökeni itibariyle efsane olan demokrasi, değiştirilemez bir düzeni ve her bir tarihsel olay ve süreç önünde çeşitlenemezliği temsil ettiğini iddia eder. Çünkü sözümona tabiatın derununa kök salmıştır. Demokrasinin bu kanıtsız öne sürülen üstünlüğü, ilk kez ahlak ve adalet bakımından, Nuremberg Tribunal'in evrensel bir geçerlilik verdiği zaman ortaya çıkmıştır.

IX

Geleneksel olarak bakıldığında mutlak ve sınırsız özgürlük, sadece bütün evrenin üzerinde bulunan ve yaratılmış düzen içerisinde hiçbir şeyle -Her şeye Gücü Yeten Tanrı'yla bile- zincire

vurulamaz birileri için söz konusu olabilir ancak. Ne var ki özgürlük dünyevî düzlem üzerinde dışsallaştırılma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Platonik anlamda özgürlük, bir arketip, İlahî bir ilkedir; ve bunun sonucu olarak da yersel özgürlük, semavî modelinin ve kaynağının dünyadaki eksik yansımalarıdır. Dünyasal düzen içinde yaratılmış eser, zorunlu bir şekilde eksik, yani mükemmel olandan uzak bir şeydir. Çünkü biçimlere, sınırlılıklara ve karşıtlıklara bağımlıdır. Bu yüzden yersel özgürlükler, kendi düzenleri içinde gerçek olsalar da, kaçınılmaz olarak koşulludurlar; hareket özgürlüğünün bir labirent içinde varolması gibi vardırlar. Ancak demokratik efsane, özgürlüğün şaşılacak bir şekilde dünyayı değiştirebileceğine inanan mutlak, toplam ve sınırsız özgürlükten bir tanesini ifade eder.

Özgürlük tutumlarının -ki bunlardan bazıları sınırlı ve kısıtlı özgürlük yaklaşımlarıdır- fiziksel ve psikolojik anlamları vardır. Özgürlük konusunda şunu söylemek gerekir ki, en basit ve en birincil his içerisinde yaşadığımız yaşama duygusu, verilmiş içkin bir kuvvet olarak kendi hakkını kullanır. Bu sebepten dolayı insan her zaman özgürlüğünün farkında olagelmiştir. Burada biz özgürlüğü, karşıtlık boyutuyla görüyoruz; özgürlük burada bütün farklılaşmış biçimleri içinde güç olumsuzlaması şeklinde görünür -bu güç ister diğer bireyler, etnik gruplar veya milletler olsun isterse politik, sosyal, kültürel veya kiliseye münhasır hiyerarşiler olsun hiç farketmez. Çünkü özgürlük, kendisini düzen yapılarından ve sistemlerinden kurtarmaya her zaman kışkırtan bir enerjidir.

Dolayısıyla tarihsel gelişim içinde özgürlük, görecelileştiren, doğrulayan, yapıbozan ve bazen de devrimleştiren bir kuvvettir. Sağlıklı bir toplum, kendi hatalarını doğrulayabilen ve kendisini yenileyebilen bir toplumdur ve bu yolda özgürlüğün çok önemli bir rolü olduğu kuşku götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkar. Özgürlüğün "ilerlemeci" kuvvetleri hiç şüphesiz, sosyal hayatta çok önemli bir role sahiptir. Ama mutlak insan özgürlüğünün havarileri, özgürlükle nerede ilgili olursa olsun sakınıla-

maz sınırlayıcı etkenler olan iki faktörü çok kolayca unutuyorlar. Bunlardan birincisi profan varoluş, hiç bir surette, özgürlük arzusunun itkisiyle yerine getirilen kendini bilmez sınamaların tehditkar sonuçlarına bağışık değildir. Çoğu zaman biz, sosyal düzenlemelerimizin gerçekte ne kadar kırılgan olduğunu, ayağımızın altında hiç de sabit bir zeminin olmadığını ve insan tekinin enerjinin ebedî kuyusu olduğunu unuturuz. Herhangi bir sınırı olmayan özgürlük ifadelerine olan inanç, liberal sosyal hareketleri meşum yönlere doğru sürüklemiştir.

İkinci sınırlayıcı faktör, bizim tercih olanaklarımızla ilgilidir. İnsanın gerçekten büyük özgürlük olanakları vardır; tercih edebilir. Bu tercihi de bazı duyumsal nesnelere ilişkin olabilir veyahut bilincinin belirleyebilecekleri arasında bir norm veya etiksel düşünce sistemini ilgilendirebilir. İnsan her zaman bir tercih yapma serbestliğine sahiptir. İnsan olarak biz, tüm bu sistemler içerisinde büyük bir serbestiyeti yaşamaktayız. Bu arada özgürlüğün sonsuz, ucu bucağı olmayan bir şey olduğunu düşünmek iştah kabartıcıdır. Bu iştah kabartıcılık, belki de özgürlüğü varoluşsal labirentten kaçabilme imkanını düşünmemizden kaynaklanmaktadır.

Biz bir tercih yaptığımız zaman, o tercihin nesnesinin bağımlılığına da peşinen muhatap olduğumuzu unutuyoruz. Biz bir sübje-obje antinomisi içinde yaşıyoruz ve varoluşun antinomilerinden kaçamayız. İrade serbestliği, tercih etme özgürlüğü bile en sonunda bir nihayet bulur, en azından resmî dayanak noktasından. Özgürce tercih ettiklerimize bağımlı olduğumuz aşikar. Eğer benim bunu ifade edebilmem imkan dahilinde ise bu hayatın paradokslarından ya da saçmalıklarından biri demektir aynı zamanda.

Özgürlük arzusunun pozitif bir değeri olduğunu da inkar edemeyiz ve onun tarih içindeki pozitif rolünü tanımak zorundayız. Hem bireysel hem de sosyal hayatta insan özgürlüğünün kısıtlanması demek, bireysel ve sosyal hayatın durgunlaşması ve taşlaşması demektir. Yeryüzü üzerinde hayat sürekli bir değişim,

parçalanmışlık içinde sürekli bir çeşitlenmedir ve insan özgürlüğü faktörü, hareket motivasyonu için kaçınılmaz ve gerekli olan bir motivdir. Bu anlamda Norbert Weiner ve Martin Heidegger hakikatin tanıklarıdır gerçekten.

Ancak denetimsiz başıboş özgürlüğün başka bir boyutu daha var. Bu tür bir özgürlük, değerlerle ilgili tüm düşüncelerin çözülmesine yol açar; bu değerleri görecelileştirir ve atomize eder. Sekülerleşmiş insanın yaşamında olduğu kadar sekülerleşmiş toplumun da yaşamında özgürlüğün kıştırtılmasından dolayı, duraganlık ve değerlerin devamlılığı pahasına her zaman için yeni ve giderek büyüyen bir çoğulculuk ve görecelilik sektörü neşv-ü nema bulmaktadır. Sonu gelmeyen diyalog, münazara ve bilimsel incelemeler, boşluğu doldurma misyonunu üstlenirler.

Ortaçağın Okamist nominalizmi, Hıristiyan tecrübesi içinde biçimlenen ve onunla yoğrulan düşünceleri ve değerleri, düşünce özgürlüğü adı altında bir düşünce ve fikir atomizmine dönüştürerek çözmüş ve dağıtmıştır. Benzer şekilde Batılı profan bilim, mükemmel denebilecek bilimsel başarılara götüren, ama aynı zamanda atomizasyona, parçalanmaya ve profan bilimin eski rüyasında olduğu gibi varoluş bilgisinin büyük sentezinin aksi yönüne götüren yapısal bir analiz metodu geliştirir. Ters yüz edici devrimsel özgürlük etkileri, kendisini özellikle estetikte belli eder. Plastik sanatlar olduğu kadar şiir ve müzik de estetiğin sınama alanları olurlar; değişmez bir şekilde bilinci ifade eden ve onu biçimlendiren güzellik değerleri daha çok çözülmeye uğrarlar ve bu en sonunda "devrimleştirilebilecek" bir şey kalmayana dek sürer. Nihai sonuç estetiğin kendisini olumsuzladığıdır; sanat kendisini nasıl olduysa "sanat-karşıtı" olarak gösterir.

Tüm değerleri bozguna uğratan görecilileştirici, atomize edici kuvvetiyle özgürlük, -halen özgürlükten tarihsel süreç içinde bir öge olarak bahsediyoruz- Batı gelişmesinin ve modern yaşamının soylu ve bir o kadar da kaçınılamaz meyvelerinden biri olarak anımsatılan bir çoğulculuk (pluralism) haline yol açar.

Biz bu noktada heteredoksun gelişine ve ifade edildiği şekliyle toleransın günyüzü görüşüne tanık olmaktayız. Heteredoksluk, sadece ahlakî ve teolojik "liberalizasyonu" teşvik etmez, bunun yanı sıra doğanın, (özellikle insan doğasının) geleneksel olarak doğal düzen şeklinde anlaşılana göre, kendisinin derinliklerinde içkin olan aksiyomatik hakikatlerden özgürleşmeyi de kışkırtır. Her bir insan varlığının ve her bir toplumun tabuları, içgüdüsel önyargıları vardır ve olmak zorundadır. Deyim yerindeyse kendi varlıkları için bu kaçınılmaz bir şarttır. Batı liberalizmi, özgürlük adı altında heteredoksluğa bağlanan, sürekli bu düzen biçimlerine saldıran tarihsel bir süreçtir. Ve bu, bir toplumu çözmenin ve yok etmenin en etkili yollarından biridir: Bunun önünü alabilmek için önyargıyı çok çeşitleri olan kendini savunmadan ayırmak lazımdır.

Fiziksel ve zihnî baskılara karşı gösterilen çabalar, Batı gelişimi içinde epey pozitif olan bir unsura tekabül etmektedir. Bununla birlikte bu çabaların madalyonun öbür yüzündeki karanlık noktası, değerlerin, tabuların ve kişisel ve sosyal hayat için şart olan önyargıların, hatta salt değer ve normatif sistemler düşüncesinin bile afetsel denebilecek çözülmesidir. Yanlış anlaşılan bir özgürlükle onaylanan bir çözülme... Ve ancak şimdi, özgürlüğün mit statüsüne sahip olduğu ve bu yüzden kendisini mutlak, toplam ve sınırsız yapacak olan taleplere kucak açtığı beyanıyla özgürlük mitinin anarşiye dönüştüğünü görebiliyoruz.

Heteredoksluğun erdemsel boyutu, toleranstır. Voltaire'in anlayışına göre tolerans, Batı özgürlüğünün soylu bir kilometre taşıdır ve ortodoks kapalılığı ve katılığının karşıtıdır. Ancak ortodoksluktan nefret eden Voltaire, parçalanmış bir resme sahiptir. Tolerans kelimesinin gerçek anlamı, kaçınmak, kendini tutmak ve sabırlı bir tahammüldür; tarihsel olarak bağışlayıcılığa ve farklı fikirlere sahip insanlara el vermeye özendirici bir cezbe anlamına gelir. Tolerans, hakikatin teslim edilmesi anlamına gelmediği gibi, birinin kendi pozisyonunu bırakması anlamına da gelmez. Bundan başka tolerans, geçerli bir değerler sisteminin küle

döndürüldüğü bir vasatta edilgenliği ya da "kardeşimsi sevgi"-yi de îma etmez. Birinin kendi taifesinden olanlara saygı göstermesi, toleransta içkindir ve bu saygı gösterme, kişinin hem kendisinin hem de diğerlerinin eksikliğini olduğu kadar yüceliklerini de tanıması demektir.

Tarihsel bakış açısından bakacak olursak tolerans, her zaman test edilmeye konu olagelmiş, her zaman kayıtlarla mücadele etmek zorunda kalan bir şey olmuştur. Gerçekten tolerans ve sabrın sınırları neresidir? Tolerans, sadece kendi bilgisini değil ama insan doğasının bilgisini de açıkça îma eden merhamete bağlanmadığı zaman sahih anlamını kaybeder. Tolerans, değerlerin genel liberal reddinin basit bir ifadesine indirgendikten sonra -iddia edildiği üzere- sadece insancıl duygular ve İnsantürüne bir sevgiye iner\sığar. Bu noktaya gelindikten sonraysa "tolerans", tüm anlamını kaybetmiş ve farksızlığın basit bir ifadesine düşmüş demektir. Böylece tolerans, geleneksel, niteliksel, ortodoks, saygıdeğer olanın karşısında bir imha savaşını talep etmeye kısa bir yola dönüşür. Voltaire burada *Ecrasez l'infame* der.

Özgürlük, demokrasi efsanesinin temel taşlarından bir tanesidir. Tarihsel süreç içerisinde özgürlük, bir karşıtlık ifadesi, dayatmacılığa ve köleleştirmeye karşı vazgeçilmez bir koşul olmuştur. Özgürlük, yaşayan bir toplumda vazgeçilmez bir unsur, yersel yaşama denge getiren öze ilişkin bir faktördür. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan beri demokrasi efsanesi sınırları çerçevesinde özgürlük, misyonunu, ilan edildiği üzere devam ettirememiştir. Çağdaş tekboyutlu dünyada özgürlük, birincil, mutlak, bağsız, tarihsel olmayan ve herhangi bir nitelik gerektirmeyen bir makama yükseltilmiştir.

1945'te elde edilen zafer sarhoşluğunun etkisinin her yeri kaplamış olduğu günlerde biz çok iyi biliyoruz ki, dünyaya hakim olan atmosferin adı harmoni değildi. Hayır, bunun tam aksine zaferi izleyen yıllar yeni karşıtlıkların, yeni ahlakî ve zihnî problemlerin filizlendiği yıllar olmuştur; bu yıllarda yeni dengesizlik fenomenleri kendini bütün çıplaklığıyla göstermeye başla-

mıştır. Politika ve yönetimde, ahlak ve adalette, düzen ve tam düzen fikri reddediliyor ve daha da bir kenara fırlatılmaya maruz kalıyordu. Batı dünyasında insan ve toplum, giderek hızlanan bir ivme kazanarak çürüyor ve en ciddi fonksiyonel problemlerle karşı karşıya kalıyordu. Neden böyle oluyordu? Çünkü özgürlük, bu noktada "arketipik" bir bütünlük olarak görülmekte ve bunun sonucu olarak da üstesinden gelinemeyecek sınırsız bir şeye dönüştürülmekteydi. Çözülme ve dağılmanın kapıları ardına kadar açılmış ve zayıf ve kör bir pragmatizm kendini belli etmeye başlamıştı. Tecrübe edilebilecek her şeye izin verilmişti Gottfried'e göre. Özgürlüğün sürekli tüm sınırları ve kayıtları çiğnediği vasatta biz, bu kural çiğnemelerin yanlışlar adına, en bariz kötüye kullanımlar adına yalanların kısa kesilip kesilemeyeceğini sormak zorundayız. Bu soruna bir cevap Jean d'Ormession'dan gelir: "Eğer sen hata yapanlar var diye özgürlüğü kısıtlamaya kalkarsan onun adı zaten özgürlük olmaz, çünkü özgürlüğü savunmak demek aynı zamanda onun kötü kullanımlarını da savunmak demektir" (*Si vous refusez la liberté a ceux qui se trompent, il n'y a plus de liberté. Defendre la liberté, c'est defendre ses abuses*).

Tüm zamanların ve mekanların üstünde olmak koşuluyla mutlak özgürlük, her zaman narsistik bir ben-dışavurumuna dönüşür. Bu anlamdaki mutlak özgürlük, her ne kadar ego bilincinde güçsüz olsa da, insanın kendisine aynadaki gibi bakabilmesine ve kendisinin tüm fiziksel ve zihnî enerjilerin taşıyıcısı olabilmesine imkan veren bir davranış oluverir.

X

1945'in galipleri, ebedî bir devletin yolunu hazırlamayla yükümlüydüler. Bunun önündeki tüm düşmanları yok etmeliydiler. En büyük düşmansa yenilik-karşıtı geleneksel düzendi. Bu babta ilk akla gelen hiyerarşik otoriteryan değerler, eğer amaca

ulaşılmak isteniyorsa, ebedî devlete götürecek olan tek boyutlu, demokratik değer sistemine terfi ettirilmeliydi. Bu yüzden tolerans ve özgürlük adına cerrahî bir operasyon uygulamalıydılar. Bu operasyon, adlî müeyyidesi ve evrensel geçerliliği yanında ahlakî de olan bir sözleşmenin insanlık adına kesin hüküm haline getirilmesi olabilirdi pekala. Niçin olmasındı ki? Nitekim hayata geçirdiler projelerini; ama yaşadığımız şu günlerde hararetle tartıştığımız şey, bu projenin gerçekteki haklılık payıdır.

1945 zaferinin uzun süren bir süreç sonunda semeresini verecek olması, muzafferler için tatmin edici değildi. Bu süreç içinde egonun narsistik bir dışavurumu olan özgürlük de muzafferleri tatmin etmekten uzaktı. Demokratik mit kuramcılarının bu zaferi garanti altına alabilmesi ve tatmin olabilmeleri için başka bir köşetaşına daha ihtiyaçları vardı: Eşitlik. Hakikaten, eğer demokrasi zaferi kalıcı kılınarak garanti altına alınacaksa, bir düzen, ama kutsallar kutsalı bir düzen olarak ortaya konmalıdır. İşte eşitlik denilen köşetaşı da ilk başta göze çarpmasa da bu kutsallığı bütünüyle veren önemli bir sacayağıydı.

Kutsal'ın içinden konuşulduğunda insanlar arası farklılıkların olmadığının vurgulanması, yukarıdakine benzer bir eşitliğe yakınlaşıldığı gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ama Kutsal içinde söylenen bu söz, gerçekte bambaşka bir anlamda, Yaratıcı'nın istisnasız her insanın içine ölümsüz bir Nur vermesi anlamındadır. İnsanlar, İlahî Gerçekliğin bilincine bu ışık, bu nur içinde varabilir. Tanrı'nın bizi koruyacağına dair bir inanca da bu sebepten dolayı sahip oluyoruz ve O'na itimat ediyoruz. Yaratıcı'nın selametini herkes için eşit mesafede tutmasının anlamına gelince, biz insanlara verilen değer ve şeref demektir. Ancak sözkonusu edilen bu eşitliğin bağlamı manevidir. Yeryüzü düzlemindeki dışavurumuysa niteliksel ve özseldir, yoksa İnsan Sitesi'nin kaygılarında olduğu gibi niceliksel değil.

Tarih, sürekli olarak çiftlerin çarpışmasına sahne olduğu gibi aynı tarafta bulunan kuvvetlerin birbirini üretmesine de sahne olur. Bu tiyatroda hiç kesintiye uğramayan bir biçimde barbarlık

ve hoşgörüsüzlük, iktidar hırsı ve intikamla karşılaşır insanlar. Zaman olur ele geçirir, zaman olur ele geçirilir; bazen zulmeder ve bazen de kendisine zulmedilir. İsyan zamanlarındaysa tutsaklaştırma, zaptetme ve zulümler doruk noktasına ulaşır ve işin ilginç tarafı bunun altında yatan neden de basitçe intikam olmayabilir. Bu gibi durumlarda devrimcilerle aynı kulvarda adalet ve insana değer noktasında müthiş bir susuzluğu paylaşıyor gibi oluruz ve yine eşitlik taleplerinin genellikle bu gibi durumlarda kendini gösterdiği doğrudur. Ancak özgürlük gibi eşitlik de, bir karşıtlık fikridir; meşru bir eşitlik arzusu mantıklı sürdürülebilir bir düzeni yeniden inşa etme ihtiyacını yansıtır aslında, ama öbür taraftan da sürdürülebilir olmayan ve katı düzenlemelerin yok edilmesinin gerekliliğini belirtir. Bu anlamda eşitlik, tarihsel süreç içerisinde insanoğulları ve toplumlar arasındaki ilişkilerde münasip bir dengeyi restore etme gibi pozitif bir kaygıyı ifade eder. Dolayısıyla eşitlik, bir sınır koyma ve mümkün olduğu kadarıyla "orman kanunlarını" yok etme çabası olarak tanımlanabilir. Böyle bir çaba da ancak ve ancak yasama ve adaletin hakkıyla yerine getirilmesiyle başarılabilir ve sürdürülebilir. Tarihsel pencereden bakarsak eşitlik, yeryüzü hayatında huzuru ve barışı başarma aracı ve tutumudur.

Gelgelelim, ütopik hayal dünyasında eşitlik, farklı bir pozisyona ve fonksiyona sahiptir. Ütopyacılara bakılırsa herkes aynı seviyede olduğunda ve hayatın sunduklarından aynı oranda faydalandığında huzur, barış ve harmoni, yeryüzünde hakim olacak ve insan kardeşliği sözden öteye geçip gerçek olacaktır. Bu tip hikayeler, rüyalar ve ütopyalar elbette yeni değil, dahası bin yıldır terbiye edilmeye, geliştirilmeye çalışılıyorlar. Ama yakın zamanlarda dahil olmak üzere huzur ve barış gibi olgular, sosyal gerçeklerle yüzleştiklerinde birden silikleşmeye uğramışlardır hep. Ancak büyük demokrasi efsanesiyle birlikte bu hikayeler ilk defa edilgenlikten kurtulup aktif bir duruma geçmeyi başardılar. Demokrasi efsanesinin kendisini sahnede gösterdiği ve eşitliğin sahte bir arketip, masal ve gerçeğin konumlarını değiş-

tirdiği bu sistem içinde özsel bir öge olarak sunduğu dönem, şu an içinde bulunduğumuz dönemdir. Eşitlik, zihnimizde ve biyolojik gerçekliğimizde, yaratılmış ve doğal dünya içinde bundan böyle basit bir şekilde boyun eğen bir unsur ya da öge değildir. Eşitlik, şimdilerde İnsan Sitesi'nde mutlak ve bütüncül ve aynı zamanda "arketipik" bir temel taş farzedilerek müjdeli bir habere konu ediliyor.

Sonuç olarak, modern eşitlik talebiyle birlikte yaratılışın doğal düzenindeki hiyerarşik olan her şey, ilke gereği inkar edilmiştir. Sıradan hayatın temel biyolojik yapısına müdehalelerin ne kertede mümkün olduğu noktasında kesin bir şeyler söylenmesi imkansızdır belki. Zihnî kapasitemiz hakkında söylenecek olan sözler de belki imkansız. Bununla birlikte kaygılarımızın, geleneksel sosyal ritüellerle karşılaştırıldığında insan yaşamının şartlarını nasıl da genişletmiş ve değiştirmiş olduğunu kolayca görebileceğimiz varoluşumuzun üç sektörü vardır: Cinsler arası ilişkiler, yetişkinler ve çocuklar arası ilişkiler ve farklı etnik gruplar arasındaki ilişkiler.

Batı ülkelerinde feminist özgürlük diye adlandırılan hareketin çok uzun bir geçmişi vardır ve bu geçmiş, temelde, özellikle aile hayatı ve meslek dünyası içine giren teknolojinin toplumdaki geleneksel yaşam desenlerini ve şartlarını derinden etkilemesiyle ilgilidir. Bu benzeştirici süreç içinde feminen yaşamın uyum sağlaması ve kendini topluma kabul ettirmesinin biraz zorunlu bir gelişme olduğunu söylemek mümkündür. Bu süreç içinde dikkati çeken en önemli vurgu, özellikle Batı'da şu son on yıllarda kendini belli etmeye başladığı gibi, cinsler arasındaki belirgin farkların ortadan kaldırılması, adeta birbirine eşitlenmesi eğilimi üzerine yapılanıdır. Ancak bunun sonucunda kaçınılmaz olarak kendini gösteren çatışma, sadece cinsler arasında ortaya çıkanı değil, aynı zamanda cinslerin kendi içlerinde başgösteren çatışmadır. Dolayısıyla, feminist yaklaşımı ortaya çıkaran, ama bunun sonucunda kendi cinsi içinde de çatışmaya neden olan etken, sosyal ritüellerden çok, büyük oranda eşitlik kaygısı olmuştur.

Rousseau'nun felsefesini takip edenlerin yeni bir evreye soktuğu ikinci ilişki çeşidi ise yetişkin-çocuk ilişkisidir. Rousseau'nun "küçük Emile" hikayesi, deyim yerindeyse, iki yüzyıldır pedagojik açıdan uyutucu bir afyon olmuştur. Yeterince tuhaf bir şekilde, son zamanlarda özellikle de 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Rousseau'nun fikirleri -şimdiye kadar sadece pedagojik aşırı uçlar tarafından geliştirilmiştir- daha da yaygın hale gelmeye başladı. İnsanları yanıltıcı ve bir bakıma da ayartıcı bu planların dayanağı, yetişkin ile çocuk arasında, olgun ile ham arasında yeni tarzda geliştirilen ilişki türleridir. Demokratik aşırı uçlar, şimdilerde halen iş alanlarında kurulmuş olduğu gibi, pedagojik hayatın, integral, bütüncül bir yaşamın eşitlik sayesinde kurulacağını ilan ediyorlar. Bu bütüncül yaşam, Rousseau Tabiatı'nın romantik, cennetimsi atmosferi ve Savoyard çiftliğinde küçük Emile ile kendisinden büyük eğitmeni Jean-Jacques arasındaki dostluğa benzer şekilde gerçekleştirilmeye çalışılıyor.

Okul sınırları içerisinde ilkel bir vatandaşlık öneren bu eğitimsel fantazilerin tümü, bir bakıma barbar denebilecek gerçekliğe elbette karşılık geliyor olamazlar. Bununla birlikte, yetişkin ile toy arasındaki bütün farklılıkları yok etme nosyonunun şimdiye kadar büyük bir ilerleme kaydetmiş olduğu malum. Bir örnek vermek gerekirse, İsveç'te bu alanda çocuklar, yetişkinlerin kendilerini nasıl eğitecekleri ve disipline edecekleri noktasında artık kesin sınırlamalarla korunuyorlar ve böylesi bir "adalet statüsü"nü şimdiden kazanmış durumdalar.

Şu gerçeği tespit etmek gerekir ki, 2. Dünya Savaşı yeryüzü üzerinde insanlararası ilişkiler bakımından önemli değişiklikler getirdi. Bu değişiklikler, geleneksel anlamıyla anlaşılması kaydıyla kolonyal sistemlerin sonunun geldiğini haber vermektedir. Bu değişikliklerin haber verdiği bir başka şey ise, dünya halkları arasında açık ve koşulsuz bir iletişimin başlamasıdır. Bir yandan, etnik ve ırksal mizaçların matrisi içinde biçimlenen geleneğin bin yılları, geçmişe itilmekte ve öte yandan hakim düşünce, giderek insanın demokratik eşitlikçilik tarafından biçimlenen ev-

rensel bir yaratık olduğu tezine uymaktadır. Yeni kurumlar, yeni etnik ve estetik şekiller ve yeni politik ve sosyal ideolojiler, dünya geneline aşılanmakta ve kök salmaktadır. Batı emperyalizminin tezahürleri, eski kolonyalizmde olduğundan daha etkili ve kuşatıcı sonuçlara denk düşmektedir.

Batı dünyasında büyük umut, demokratik eşitlikçilik atmosferinde birbirleriyle kaynaşan dünya halklarının huzuru temin edeceği noktasında düğümlenip kalmıştır. Bu umuda göre, uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen insanlık, 1789 rüyasını ne yapıp edip en sonunda gerçekleştirecektir. Bu rüyanın umuda dair başka bir boyutu ise müşterek (kamusal) yaşamın, bir tür kardeşliğe yol açacağıdır. Ne var ki, bu kardeşliğe yol açacak sürecin bulunacağı parametreler bir türlü net ifade edilememektedir. Bugün için kabil-i red olamayacak inanç, koruma ve muhafaza etme içgüdülerinin üstesinden gelinmesinin ve bu içgüdülerin eski zamanlardaki ilkel "barbar" dönemlere ithaf edilmesinin zorunluluğu ve modern insanın "önyargı" olarak görülebilecek her şeyden uzaklaştırılması gereğidir.

Bu hengamede eşitlik mücadelelerinin değerli bir çaba olarak değerlendirilmesi süregider. Tarihsel açıdan baktığımızda rahatlıkla görüleceği üzere bu eşitlikçi çabalar, insan topluluklarını en çok motive eden edimlerdir. Öyle ki, demokratik efsanede sunulduğu gibi toplumun bütünleyici ve mutlak temeli olan eşitlik, yatay olduğu kadar dikey boyuta da sahip olan Tanrı'nın yarattığı düzenin inkarı anlamına gelmekle demokratik insanın motivasyonunu destekler. Ne var ki hakikat noktasında durum tam tersinedir. Sözgelimi İnsantürü, iki cins şeklinde kutuplaşmıştır. Bunun sonucu olarak erkek ve kadın, farklı ama birbirlerini tamamlayıcı özelliklere, doğal olmayan müdehaleler olmadan yok edilemeyecek biyolojik ve psikolojik özelliklere sahip olmuşlardır. Öte yandan insan hayatı, eşitlikle anlamlandırılamayacak bir olgunlaşma sürecidir. Dolayısıyla içinde yaşadığımız hayat süreci, ne erkek-kadın ne de yetişkin-çocuk arasında denkliği çağrıştıracak bir delil sunmaz bizlere. Bir

halk, bir millet, iyi ya da kötü tarihlerinin, dillerinin, kültürlerinin ve yaşam stillerinin derinliklerinde kök salmış bir kimliğe sahiptir ve bu topluluk bu şekliyle savunulmak zorundadır. Burada kimlik olarak adlandırılan olgu, normların kozmopolitan çözülmelerine karşı adeta bir koruma gibi görev görür. Bu kimlik ayrıca Ernenst Renan'ın söylediği gibi manevî bir prensiptir: *Une ame, un principe spirituel.*

Eşitlikçilik, modern mutlakçı rengi içinde bakılırsa, yaratılışın kutsal düzenine bir saldırı olarak gözükecektir. Kutsal penceresinden bakıldığında eşitlik düşüncesi kainattaki sonsuz nüanslı çokçeşitliliğin kabulü değil, bilakis inkara yakındır. Buna karşın İnsan Sitesi, kelimenin en geniş anlamıyla bir uyumluluğu talep etmektedir. Yeryüzü, milyonlarca, milyarlarca erkek ve kadın nüfusu ile doludur ve bu insan kütleleri, kendisini oluşturan insan sayıları kadar, yani sonsuz denebilecek bir ölçekte vücut özellikleri, mizaç, zeka, manevî ve kültürel uygulamalar bakımından bireysel farklılıkları ifade eder. Ancak, iktidar ve egemenliğin halk, insanlık ya da İnsantürü olarak adlandırılan mefhumlara atfedildiği ve dolayısıyla bireyin elinin ulaşamadığı İnsan Sitesi'ne geldiğimizde bu son derece doğal olan farklılıklar, bir tür budamaya maruz kalmaktadır. Egemen İnsan'ın, kendisini böyle bir farklılaşmışlığın ve çokçeşitliliğin içine salıvermesi elbette düşünülemez. İnsanın yüksek "kutsal" görünümü, aksi takdirde hiç de güvenilir olmazdı!

Tocqueville'nin 1820'lerde Amerika'ya yaptığı meşhur ziyareti sırasında gözlemlediği uyum baskısı, tam da yukarıda ifade edilmeye çalışılan duruma tekabül etmektedir. Ancak burada açıklığa kavuşturulması gereken nokta şudur: Biz özgürlük ve eşitliği sadece demokratik mitin ikiz "arketipleri" olarak göremeyiz; bunun yanı sıra bunlar temel bir çelişkiyi de kendi içlerinde barındırırlar. Çünkü özgürlük, içsel bakımdan uyum karşıtı bir özelliğe sahiptir ve bunun ötesinde fiziksel ve ruhî yönleri içinde benliğe bağlıdır. Daha ihtiraslı biçimleriyle özgürlük ise, inatçı bir narsisizmi ifade eder; ama özünde niteliksel bir şeydir.

Özgürlüğün bu uyum karşıtlığının öte yanında modernist eşitlik, uyum yanlısıdır; özsel olarak niceliksel olduğundan dolayı da kaliteden yoksundur ve amacı, bir düzeni hakim kılmak ve onu kalıcı yapmaktır. Eşitlikçilik, aritmetik bir olgudur ve ancak istatistiksel bakımdan gerçekleştirilebilir bir kavramdır. Öte yandan böyle bir istatistikselliği kontrol edebilmek ve yönetebilmek için merkezî kumanda noktalarına ihtiyaç duyar. Sloganlaştırarak söylenecek olursa "eşitlik, mağlup ederken; özgürlük, yenilmezliğini ilan eder."

Eğer demokratik efsane sadece bir özgürlük beyanı olmuş olsaydı, demokratik yapılanmanın bütününü resmeden tüm bina, dengenin alt üst edilebileceği bir şekilde çökertilebilirdi ve bunun sonucunda anarşi hakim olabilirdi. Özgürlük ve hürriyet mücadelesi, esasında insana kendi bencillik çıplaklığını gösterme olanağı veren bir ben methidir. Tam da bu yüzden eşitlik, dengenin "dengeye getirilmesi" için şarttır. Ama aynı zamanda eşitlik, özgürlük için bir tehdittir de. Çünkü eşitlik, merkezî otoritenin elinde her zaman bir baskı aracına dönebilme potansiyeli taşır. Bu nedenle, özgürlük ve eşitlik sınırları birbirinin içine geçmeye başladığı zamanlarda, çatışma kaçınılmaz olur. Bu iç, içsel çatışma, demokrasinin içinde olan bir olgudur. Kim kazanıyor ve kim kaybediyor? Düzen ve uyum için eşitlik prensibine uyulmasının zorunluluğuna yönelik talepler kamuoyunda yükseldiğinde özgürlüğün tanımlanması zor ve "aristokratik" olan değerleri, insana -hem de onu direnmeye mecbur bırakarak- ne sunabilirler? Bu sorunun cevabı bulunamamış olacak ki, İnsan Sitesi'nin tek boyutlu dünyasında eşitlik, tüm manzarayı kendi rengine boyamıştır.

Özgürlük ve eşitliğin ruhî temellerine indiğimizde ise farklı başlangıç noktalarıyla karşılaşırız. Özgürlüğün ruhî temelinde narsisizm vardır. Eşitliğin ruhî temeli ise narsisizme göre daha dışsal ve düşüktür: Kıskançlık (kavram olarak ifade etmek gerekirse üstün, güçlü, yüksek düşünceyi yavaş yavaş zayıflatmak, güçten düşürmek için, ya da alçak olanın karşısında yükselerek

güç ve iktidar kazanmak için yorulma bilmez çaba gösterme). Bu ikinci temel, demokrasi içinde çok güçlü bir silahtır. O kadar güçlüdür ki, özgürlüğü bile kendi boyunduruğu altına alabilmektedir. Böylelikle demokrasi mitinde bir bakıma moral enerjinin ek bir kaynağı haline gelebilmektedir. Çünkü eşitlik, adalet kavramı altında iş görürken aslında vatandaşların kıskançlıkla kendilerini birbirlerine benzettikleri bir yolda yürür; bir başka deyişle eşitliğin adalete bakan yönü, farklılıkların minimuma indirgenerek adaletin sağlanması eğilimidir. Bunu yaparken de adalet kavramını ne kadar doğru algılayıp algılamadığı noktasında bir tartışmaya girişmez. Altından çıkacak kıskançlık da böylece saklı kalır.

Eşitlik, moral enerjileri üretir ve sürekli olarak harekete geçirir. Bu moral "üretimin" demokrasi miti bakımından ne anlama geldiğini anlamak hiç de zor değildir. Bu eşitlikçi moralite, çifte bir etkiye sahiptir. Bir yandan devamlı bir surette kamufle ederken, öbür yandan manipule eder. Eşitlikçi kıskançlık (ya da başka bir ifadeyle eşitlikçi düşüncenin kendisinde içkin olan gönülsüz verme ve ötekini kontrol altında bulundurma) ile birlikte kollektif bencillik, ahlakî yükseklik içinde gizlenir ve üzerleri örtülür. Bireysel ve kollektif bencillik, bir bakıma ahlakî bir ağırbaşlılık, ahlakî bir vakar seviyesine yükseltilir. Bu şartlar altında ve sayesinde demokratik efsane, kendini çok iyi ve yüksek bir bilinç düzleminde sunabilme şansına sahip olur.

Tüm bunlara rağmen bu moral sistem, kolayca yaralanabilir bir sistemdir. Yeryüzü hayatına bağımlı olması ve bir yandan tartışmayı barındıran ayrımcılığa, ayrıştırmaya açık olması ve öte yandan şüpheye ve saldırıya kesinlikle konu olabilmesi, bu sistemi kırılgan bir hale sokmaktadır. Sistemi güvenilir olmaktan uzaklaştıran en önemli yönü ise herhangi birinin bu profan ve eşitlikçi düzene ahlakî olarak kabul edilen yaklaşımları kullanarak tecavüz edebilmesidir. Bununla birlikte demokrasi, yeryüzüne ait bu ahlakî sistemin adı değildir sadece. Demokrasi bundan daha fazla bir şeydir ve bu "daha fazlalık" içerisinde eşitlik kendini ulaşabileceği en üst doruk noktasına taşır: Eşitlik, doğruluğun

ta kendisidir. Eşitlik, bizi, demokrasinin yanısıra mutlak, toplam ve sınırsız olan her şeyin bulunduğu noktaya, sahte-metafiziksel bir düzleme yükseltir. Bu dünya içinde İnsan, yukarıda sözü geçen doğruluğun üreticisi gibidir ve bu doğruluk adı altında kendisini dünya iktidarı olarak düşünülen ve görülen her şeyin yasal sahibi ve hakimi olarak beyan edebilmektedir.

XI

Demokrasi efsanesinin ihtişamlı binasında bir şeyler hâlâ eksikliğini hissettirmektedir. Bu eksikliği giderebilmek için özgürlük ve eşitliğe üçüncü bir öge eklemek zorunludur: Güç. Geleneksel düzen içinden baktığımızda rahatlıkla görüleceği üzere, gücün ya da iktidarın kaynağı her şeye gücü yeten Tanrı'nın kendisidir. Güç, O'nun özünde bulunan içkin ve aslî bir özelliktir; işte yeryüzünde ya da başka âlemlerde görülen güçler, bu temel güçten türemiş aslî olmayan güçlerdir. Deyim yerindeyse Tanrı, kendisini yaratıcı süreç içinde dışa vurur. O'nun özünde güç, bir ve bölünemezdir; bununla birlikte yaratılış düzleminde bir öge olarak güç, bir ikilik şeklinde görünür: Gücün sahibi ve gücün kendisine yöneltildiği nesne.

Dünyasal unsur olarak güç ve gücün kullanımı, sayısız alanlarda ve sayısız biçimlerde ortaya çıkar. Ayrıca bunlar, organik yaşamın bulunduğu her yerde bulunurlar. Güç olmasaydı eğer, doğa önü alınamaz bir kaosun kucağına oturabilirdi. Güç veya diğer bir ifadeyle iktidarla biz, çeşitli durumlarda mesela dayanışma içindeyken, çatışma durumundayken, yapılaşma içinde ya da hiyerarşi durumlarındayken karşı karşıya kalıyoruz. Güç ve gücün kullanımına aynı zamanda insanın medenileşmiş hemzamanlı varoluşu içinde rastlamak mümkün. Anayasal açıdan bakılırsa iktidar, Tanrı tarafından insanoğullarına kendisini temsil etmeleri için verilir ve bu durum, sembolik olarak ve en anlaşılır şekilde kralın "Tanrı'nın lütfuyla" yönetime geldiği ve O'nun

semavî huzuru önünde sorumlu olduğu geleneksel monarşik düzen içinde ifade edilir.

Geleneksel iktidar fikri, dolayısıyla, ilk elde tüm güçlerin Tanrı'nın temel gücünden, yani gücün Kaynağı'ndan ileri geldiği anlamına gelir. İkinci olarak, dünyanın gücün tezahür etme alanı ve üçüncü olarak ise dünyasal, ikilikçi biçimleri içinde gücün, kutsal Kaynağı'ndan akan öz güce bağlanması gereği demektir. Bu sebepten dolayı kutsallık, hukuki öz olarak da dünyada vardır. İşte bu bağlam içerisinde biz insanlar, dünyevî iktidar temeline sahip oluyor ve bu temelden hareketle de dünyevî iktidarı otorite şeklinde tecrübe edebiliyoruz. Öncelikle yapıları ve yaratıcı düzeni dikme, ayağa kaldırma şeklinde veyahut zorlama ve emretme ya da sınırlama ve baskı kurma yoluyla yersel iktidarın pratiğe dökülmesinden bahsettiğimiz zaman, bu, sadece güçlünün zayıfı ezmesini îma eden fiziksel anlamda gücün sahiplenilmesi ya da gasp edilmesiyle alakalı bir sorun değildir. Yeryüzü iktidarının her şeyden önce niteliksel bir içeriği vardır ve bunun nedeni, türemiş bu iktidarın *Kaynağı*'dır. Sadece İnsan türünün tarihini dolduran iktidarın vahşice kötüye kullanımından bahis açan herhangi bir güç tanımı, bu Kaynak ile çakışır ve sadece yeryüzüne ait olanın eksikliğiyle sınırlı kalır.

Batı'da, Ortaçağ dönemi, manevî otoritenin mi yoksa seküler gücün mü öncelikle uygulanması etrafında dönen tartışmalar ve çatışmalarla doludur. Barok devletlerde insan doğasına ilişkin tartışmalar, gücün ve iktidarın kaynağına yönelik sorularla yakından alakalıdır. Yersel varoluşun sekülarist kavrayışları olarak ilerleme ve güç, hakim olan ile hüküm altında bulunan arasındaki "akit" şeklinde görülür. Ancak bu tür bir okumada bir ikilem arta kalır ve Rousseau, bu ikilem içinde tüm bağlantıları gerçeklikten sûnî olarak ayıran ilk kişidir. Onun çözümü, fantastik olduğu kadar kolay bir manipülasyon özelliğine de sahiptir: Herkes, herkes üzerinde tiranlık yapabilir.

İşte bu çözüm, insan düşüncesinde güç bağlamında yapılmış gerçek bir devrimdir. Rousseau, yeryüzünde dışavurumu çerçe-

vesinde gücün, bu devrimden sonra artık yapısal, zorlayıcı ve hiyerarşik dualite olarak anlaşılamayacağını belirtir. Varoluş ve dolayısıyla da güç, tek boyutludur. Bölünmüş parçacıkların yeryüzü şartlarında ancak tanımlayabileceği güç diye bir şey yoktur bundan böyle. Bin yıllardan beri ifade edilegelen, manevî ve kaltatif (niteliksel) misyon şeklinde tecelli eden güç, Rousseau açısından artık güçlünün baskın gelmesinden başka bir anlama gelemez ve bu baskınlık, temelde fizikseldir. *La force est une puissance physique*. Kutsal Kaynak'tan dolayı varolan hiçbir güç, Rousseau'nun tek boyutlu sisteminde varolabilir değildir. İnsan türünün tarihi, Rousseau'nun söylediğine göre, apaçık adaletsizliğin tarihidir. Bu sebepten dolayı Rousseau, Sosyal Kontrat (*Contrat Social*) adlı çalışmasına şu sözlerle başlar: *L'homme est ne libre et partout il est dans les fers* -insan özgür doğar ama sonrasında her yerde zincire vurulur.

Tekrar ediyorum; bu, insan düşüncesinde gerçek bir devrimdir. Burada Rousseau, Karl Marks için de felsefî bir temel sağlar. Güç, bundan böyle yüksek bir kaynağa sahiptir ve sadece fizikseldir. Niteliğin yerini Nicelik almıştır. İnsantürü, önceden hakim olan ve hüküm altında bulunan olarak ikiye ayrılmıştı. Ancak bunların hepsi şimdi değiştirilecektir. Politik güç, insanların ellerinde değişikliğe uğratılacaktır; tüm insanlar vatandaş olacak ve oy kullanacaklardır. İktidar dediğimiz şey, bundan böyle sayısal ve istatistikseldir. Bunun bir yansıması olarak da çok, aza göre daha güçlüdür.

Bütün bunlar Rousseau'nun, yeni ve kibar biçimlerde doğurtarak gücün alaycı bir teorisini formüle ettiği anlamına gelir mi? Aslında hayır. Rouseau'ya göre, Sosyal Kontrat, insanları bireysel menfaatlerinin ötesinde bir araya getirme işlevi görür. Sosyal Kontrat'ın bir "özü" vardır ve bu öz anlayışı içinde insanlar, kişisel olarak vatandaşlığın "yüksek" seviyesinde enerjilerini birleştirirler -*la volenté générale*, Halk İradesi.

Halk İradesi'yle birlikte Rousseau, demokratik mit denebilecek binasını tamamlar. Bu mit, 1945'in özneleri tarafından öne

çıkarılmıştır. Bir kısım insanlara göre, bu "yüksek irade" olmaksızın ne özgürlük ne de eşitlik, demokrasi binasını ayağa kaldırmaya yeterli değildir. Halk İradesi ile birlikte halklar, kendilerini iktidara taşımanın, bir başka ifadeyle, kral tacı giyme pozisyonuna çıkmanın aracına sahip olmuşlar ve böylelikle sahte-metafiziksel bir yükselme şansına erişmişlerdir. Bir bakıma bu şekilde kendilerini "kutsallaştırmış" oldular. Bundan sonra kendine tapınmanın dayanılmaz baskısı açığa çıkmış ve altın buzağı dönemi oluşturma çalışmalarına devam edilmiştir.

Rousseau, bu "kutsallaştırmaya" bir ilke daha eklemiştir sonra: Halk iradesi zindeleştirir. Hakikaten halk iktidarı değiştirilemez ve yükseltilmiş bir düzendir ve bu efsanevi iktidar türü, kendi içinde mağlup edilemezdir. Ancak bu mağlup edilemezliğin ya da değiştirilemezliğin çelişiği olan dinamizmin, yine bu mit içerisinde halkların bir özelliği yapılması gereklidir. Halkları harekete geçiren, onları değiştiren ve onlara başarma hırsı veren bir dinamizm olmalıdır bu. İnsanlar, neticede bir şeyleri "irade" etmek zorundadırlar. Demokratik mit, böylece kendi yaşamsallığı için şart olan bir postula daha üretmede gecikmemiştir: İster bireysel isterse kollektif biçimlerde olsun toplumsal bir dinamizme sahip olmak, insanın gücü ile bir şeyler istemesi ve irade etmesiyle mümkündür.

Son tahlilde popüler, yani halka ait olarak adlandırdığımız demokratik irade ne anlama gelmektedir? Halk İradesi'nin ötesinde, varsayımsal olarak formüle edildiği gibi daha üst bir merci yoktur. İşte tam bu noktada mutlak, evrensel, bölünemez ve konum itibariyle değiştirilemez bir özellik sözkonusudur. Demokratik gücün ne önünde ne de arkasında herhangi bir şey yoktur. Hiçbir hakikat düşüncesi, hiçbir iyi veya kötü ifadesi, Halk İradesi'ni aşamaz. Bu "irade", bütün değer ifadelerinin üzerinde durma anlamındadır ve bu bakımdan sorgulanabilir olmama noktasında serbesttir. Öte yandan bu irade, aritmetik eşitlik üzerine kurulu olduğu için de eşitlikçidir. Halbuki geleneksel düzende niteliksel bir ikilik, bir dualite vardı; çünkü her zaman affedici-

liğe, teselliye ve hayırseverliğe izin veren kutsal bir güç kaynağı, yüksek bir İrade vardı. Demokratik mit içinde türemiş olan Halk İradesi ise, bunların hiç birini bilmez; yapmış olduğu yargıların değiştirilmesini kesinlikle öngörmez. Hiçbir şekilde mahkeme edilebilecek kararlar değildir bunlar. Öte yandan kendisine önerilen hiçbir yardım talebine de sıcak bakmaz. Netice olarak Halk İradesi, esrarengiz bir adam gibi gizemli sessizliğinin belirsizliğiyle ve ürkütücülüğüyle kendi hükmünü icra eder.

Demokratik mit, bu şartlar altında kendi taklit 'üçleme'si içinde belirli bir bütünlüğe kavuşturulmuştur. İnsantürü böylece özgür, eşit ve her şeye gücü yeten bir varlık olacaktır. Hiçbir üstün gücün olmadığı bir ortamda tek boyutlu bir dünyada yaşayacaktır insan. Bu özgürlük içinde kendi narsisizmini ortaya koyabilecektir, yersel ahlakî adaletini ise kendi eşitliği içinde bulacaktır; tıpkı kendi ilahîliği'ni devam ettirmesini sağlayan şeyin yine kendi gücünde olması gibi.

Jakobenlerin 1789'da ilan ettikleri ancak hayata geçiremedikleri şeyler, artık 1945 kuşağı ve bu kuşağın takipçileri tarafından va'zedilmektedir. Anlaşılan o ki, içinde bulundurduğu ideolojik yangınların yok olmaya yüz tutmasıyla demokratik mit, her zaman önüne gelmiş olan boşluk tehlikesini bir şekilde kapatma mecburiyetiyle karşı karşıya kalmaktadır. İki 'arketip' yani özgürlük ve eşitlik, insana, kendi egosunun dışavurumunu ve kendi ahlakî meşruiyetini sağlayacaktır; ve kendisini bireysel olduğu kadar toplumsal ölçekte de yüksek bir varlık olarak keşfedebilmesi ancak Halk İradesi içinde mümkün olacaktır. Böylece insan, artık tüm yersel iktidarın yegane taşıyıcısı olacaktır. Bunların hepsi, sürekli kendini gösteren boşluk hissinin doldurulmasına katkıda bulunurlar.

Fakat öbür yandan insanın kurguladığı efsane, gerçeklikle temas etme zorunluluğunu aşamaz. İnsan kibirden şişmişliğine ve kendine güven içinde cahilce yüzmesine bakmadan, kendisini inandırdığı kendi kendini yöneten bir varlık olarak, dünya ile yüzyüze gelir. Ama hiç kimse onu ne suçlayacak ne yar-

gılayacak ne de hakimliğini sorgulayacak değildir. İnsan kendi kendisinin yasamacısıdır çünkü; ve Rousseau'nun vurgulamış olduğu gibi en yüksekte olan şey, kanun değil bilakis yasama, kanun koyma gücüdür. Ve bu kanun koyuculuk özne egemen insana aittir. Bunun mantıksal sonucu ise insanın suçtan ve günahtan azade olmasından başka bir şey değildir; ve Hıristiyan feragatı içersinde ibadet olarak ifade edilmiş olanlar, demokratik efsaneye gelindiğinde varoluşsal suçsuzluğa yumuşak bir geçiş yapacaktır.

Geleneksel nizam içinde otokratik bir monark, bütün düşmanlarını bastıran ve ortadan kaldıran bir tiran olabiliyordu. Ancak bir tiran bile işlemiş olduğu cinayetlerin ve şiddet eylemlerinin hesabını vermek durumunda kalabilmekteydi. Bir tiran bile niceliksel bir ikilik içerisinde yaşar ve hükmederdi; her zaman kuvvetler vardı, her zaman üzerine sorumluluk alan, kendini deviren ve yerini başkasına veren insanlar vardı. Bununla birlikte bu demokratik mit, hem nesnelliği hem de ikilemi etkiler; evrensel görecelilik içinde, karşıtlığı olmayan bir münzevilik içinde yaşamak anlamına gelen şey, işte budur.

Sekülerleşmiş insan bu tenha görecelilikle karşı karşıya kaldığı zaman bir kriz kendini göstermeye başlar. İnsan kendisiyle rastlaşır ve şüphe yok ki, hiç kimse insan kapasitesinin sınırlılığı hakkında bilinçsiz değildir. İnsan Sitesi bunu inkar etse bile insanın kendi belleğindeki suç bilinci, bir öge olarak varlığını sürdürür. Heidegger işte bu gerçeği açıklamayı denemişti ve bu gerçeği hiçbir zaman inkar etmemişti. Bu bilinç, gerçekten hiçbir zaman azalmaz, bilakis sekülerleşmiş insanın geleneksel insanın affetme ve şefkat gibi sahip olduğu büyük değerlerden mahrum olmasından dolayı artar. Mutlaklaştırılmış demokrasinin kapılarını aşkına ve kurtuluşa kapatması da bu sayededir.

İnsan artık kendi suçuyla yüzleşmek zorundadır. Kafka'nın "Süreç" olarak adlandırdığı şey başlamalıdır. Böylece İnsan Sitesi'nin büyük felsefecisi Martin Heidegger, zamanın varoluşsal dalgasının, suçu içerdiğini ve insanın kaçınılmaz olarak kor-

ku ve kaygıyla ilintili olduğunu ilan eder. Peki ama modern insan icat edilen vatandaşlık sayesinde bu korku ve kaygıyı yenebilecek midir? Sorumluluk ve sosyal ahlaklılığa dair büyük varsayımın karşılığı vatandaşlık olabilir mi?

Evrensel vatandaşlığın babası Jean-Jacques Rousseau, aslında bu vatandaşlığın temellerini kendisi terk etmiştir. Çünkü o, halk egemenliğinin tek boyutluluğunu ilan etmişti. Onun açısından en yüksek norm kanun değildi; ona göre en yüksek norm, sorumluluğunu tek başına kimsenin kaldıramayacağı İnsan İradesi'ydi. Bununla birlikte gerçek vatandaşlık, insanın sadece ve sadece kendi üzerindeki cennetsel normların ve gücün iktidarını tanıması, kendi üzerindeki düzeni kabul etmesi şartı oluştuğunda gerçekleşebilir. Bu hakikat ışığında tek boyutluluğun, fazilet olasılığını ve olanağını mahvedeceği -şimdiye kadar mahvettiği gibi- rahatlıkla söylenebilir.

Aristokratik zamanlarda vatandaşlık kavramı, büyüleyici bir düşünce ve amaçtı. İnsanlar bugün, sanki her tarafı ayna olan odada rölativist bir iğfal içinde yaşıyorlarmış gibi, Tocqueville'nin Amerika'ya yaptığı gezintide gözlemlediği şekilde davranıyorlar: Bir demokratik düzenin yerleşik olduğu hiçbir yerde insan önemli değildir. Demokratik insan, kendisini aslından daha yüksek görmekte ve göstermektedir; ama ne yazık ki gerçek durumuna ilişkin bir bilince hiç ulaşamamaktadır. Kendisini, hiç irdelemeden sekülarizasyon sürecinin içine yerleştirmiştir. Bu noktada kendisinin evrensel varoluşsal süreç içinde psiko-fiziksel fonksiyon bütününden başka bir şey olmadığını, sürekli akan kaotik duyumsal izlenimlerin içinde debelenen bir mahluk olduğunu kabul etmeli ve tanımalıdır.

İktidarsızlığı iliklerine kadar yaşamayı tecrübe etmekten hiçbir şekilde kurtulamayan bir varlık varsa o da demokratik insandır. Hiçbir şey, demokratik insanı, kendisinin sahip olduğunu söylediği devasa gücü gündeme getirmekten daha fazla şaşırtamaz ve onu rahatsız edemez. O, Halk İradesi prensibininin kendisini sıradanlaştırdığını inkar etmez, ama bir tür reservde sak-

lı tuttuğu yarı-bilinçli bir güç şeklinde olsa da, Halk İradesi'ni otoriteryan tehlike zamanlarında kendisinin ışığa kavuşturduğunu ve onu savunduğunu düşünerek sanal bir iktidarı soluklar. Böyle bir vasatta rahatlıkla gözlemlenebilecek olan, coşkunluk ve kollektif narsisizm halleridir. Bu reaksiyon, iktidarsızlık tehlikesine karşı demokratik insanın kendini sağlama almanın, kader ve güç bilincinin ifadesi olmanın bir aracı olarak görülebilir.

Güçsüzlük hissi etrafında gizleme, üzerini örtme ve manevra yapma, kaçmayı ideoloji haline getirmekle başarılır çoğu zaman ve kaçmanın anayolları temelde ikidir. Sanço Panza bunlardan birini temsil eden klasik edebî bir karakterdir. Onun efendisi Don Kişot, valisi olacağı adadaki küçük emlağı ona vereceğine dair söz vermişti, ama eğer güç ve sorumluluğu yapabileceğinin üzerinde bulursa her zaman bir çıkış yolu bulabilir: Onu başkasına devredebilir. Ve Cervantes, okuyucuya Sanço Panza'nın en sonunda valiliğin kendisi için gerçekte çok ağır olduğunu bulmasını okuyucunun bilmesine müsaade eder. Sanço Panza'yı gerçek korku sarmıştır ve büyük bir gönül borçluluğuyla gerçeğe ve kendi basit rolü olan hizmetçiliğe geri döner.

Sanço Panza özel yaşamına geri döner; aynı yöne giden insanlar sayılamayacak kadar çoktur. Özel yaşam, insanın yaslanabileceği ve kudretli demokrasi boyunduruğundan kurtulabileceği kaçışın büyük bölgesi olarak bulunur. Modern sosyal devlet, özel yaşama sığınan insanın rahat edip ihtiyaç duyulan refahı ve güvenliği bulabileceği mükemmel olanaklar sunmakla ona yardım eder. Marksist-Leninist sistemler bile halkların komiserlerinin semiren ve palazlanan itkidarlarının altında bütünüyle özel menfaatler için giderek daha fazla çabalayan büyük yerleşimciler kütlesi, "Sovyet İnsanları"nın içine düştüğü paradoksal durumlara yol açmışlardır.

Özel hayata yeniden rücu etme, kaçma ideolojisinin (escapism) ana yollarından bir tanesidir; bu yol güçsüzlük ve iktidarsızlık yaşantılanmasının pasif ifadesidir. Bununla birlikte kaçma ideolojisinin başka bir yolu, buna göre daha aktif ve bedel öde-

yici bir tutum ifade eder: Bu yol, halkın büyük demokratik liderliği, bir başka deyimle, demokratik mitin karizmatik yönünü tecrübe ettiği zamanlarda söz konusudur. Güçsüzlük hiç bir zaman halkın kendisini büyük liderin, halkın kendini tanımlayabiliyeceği çok önemli şahsiyetlerin gölgesine yerleştirmesinden daha iyi gizlenemez.

Demokratik kütlelerin liderlerine, kendi baba figürlerine yatırım yapacakları cömertliğe ve umutlara -ama aynı zamanda yanıltmacalara- hemen hemen hiç bir sınır ve kayıt yoktur. Yığınların kendine güvenleri bu noktada doruğa yükseltilir. Eğer liderler ile onların takipçileri arasında kendini tanımlama olanakları yeterince fazla ise o zaman her türlü güçsüzlük hissi silinecek, ortadan kalkacaktır. Dahası halk iradesi nosyonu, bu tapınıcılar için hiç bir zaman çürütülemez, bizzat önderlerin yanılgı ve mağlubiyet itiraflarıyla karşı karşıya kalınsa bile. Jean-Jacques Rousseau, Sosyal Kontrat hakkındaki frank deklerasyonunda gerçek bir demokrasinin hiç bir zaman varolmadığını ve hiç bir zaman varolamayacağını çünkü böyle bir devletin tabiat nizamına aykırı olacağını yazmıştır. Büyük insan yığınları yönetimsel iktidarı hiç bir zaman taşıyamaz. *Il n'a pas jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais.... Il est contre l'ordre naturel que la grande nombre gouverne.* Bu tarafsızlık sara nöbetinde Rousseau, Skolastik atasözü olan *nihil agit in seipsum* (hiçbir şey, kendi üzerine işlemez) ile bütünüyle uyum içindedir.

Demokratik liderlikte biz en yüksek dozlarda manipülasyon ve psikolojinin lojistik olarak kullanıldığı yanlış bilgilendirmelere tanık oluruz. Lider, *volonté générale*, halkın derunî "iradesi" olarak ne denilmişse bütün bunların taşıyıcısı ve yöneticisinin canlı örneği olacaktır. Bu güçlü ve karizmatik önder figürler, kütlelerin kendilerinin olmak istediği büyütülmüş ve şişirilmiş imajlardır. Lider, insanı, kendi güçsüzlük ve önemsizlik algısından kurtaran "ayna"dır; lider aynı zamanda inançları gerçek Halk İradesi olan taraftarlarına bu inançlarını yaşama fırsatı veren baba figürüdür.

XII

İkinci Dünya Savaşı'nın sonucu sadece basmakalıp anlamda askerî bir zafer değildir. Bunun yanısıra içsel anlamda kazanılmış bir zafer söz konusudur. İnsantürü iyi ve kötü ile, yani kötü olan Faşizm ile muzafferlerin beyan ettiği ve tabiatı gereği iyi olan düzen arasında bir tercihle karşı karşıya bırakılmıştır. Aslında bu beyanın kendisinin daha içsel bir anlamı vardır: İlkede inkar ve geleneksel düzenin yok edilmesi. Bu, daha çok ahlakî ve ruhî neticelere, gelenekselin içsel içeriğine bin yıllardır harcanılan enerjisinin inkarı anlamına gelir. İdeolojik olarak ifade edilecek olursa muhafazakarlığın kuyusunun kazılması anlamına gelir.

1945'teki zaferin ilanında ifadesini bulan düzen, ayrıca üçleme terimlerle ifade edilir: İnsan Sitesi, modernizm ve demokrasi. İnsan Sitesi, sonsuz tekboyutluluğu içinde özgür ve eşit insanın kendisine kanıtlamış olduğu -küfür şeklinde tercüme edilebilecek inkar etme ya da şüphe etme- kudretini onaylar. Bundan böyle hiçbir yüksek güç, insan kudretine kayıt koyamaz; hiçbir sorumluluk ihtiyacı, hiçbir sınırın geriye çekilmesi için savunulamaz; çünkü *mirabile dictu* için bundan böyle hiçbir sınır yoktur. İnsan Sitesi, toplam olarak iyilik mahrumudur; İnsan Sitesi, bu "üçleme"nin sahte-metafiziksel boyutudur.

Zamanda sürekli ve mekanda sonsuz olan insanın hakim olduğu dünya, köksüz ve amaçsız varoluşsal bir akıştır. İnsan için kendisiyle özdeş olandan başka hiçbir şey, terkedilebilir değildir. İster istemez insan onu amaçlasın ya da amaçlamasın kendisini kendi yapımı olan bir otizm içine hapseder. İnsan bundan böyle kendisinin üstüne çıkamaz, kendi benlik hapishanesinin duvarını yıkamaz. Kendi mahkumiyeti, kendisinin ve idollerinin suretlerinin yansıdığı narsistik içinde bedel bulur. Boyutsuz ve zamansızlığın hükmettiği bir görecelilik içinde insan artık kendi sorularına objektif bir cevap veremez. Eğer insan sorular sorarsa, varoluşsal teolog Bultmann'ın dediği gibi, aslında kendini, kendi kollarına atıyordur. Bu hal içinde tarihsel olan anlamını kay-

bettiği zaman bu kutsal olmayan "üçlü"nün varoluşsal boyutuyla yüz yüze geliriz: Bu boyut, modernizmdir.

Her şeye gücü yeten insan bu gücünü İnsan Sitesi'nde nasıl kullanıyor? Bu varoluşsal akış içerisinde sabit noktalar ya da dayanaklar yoktur; mutlakın yeri göreceyle değiştirilir; niteliksel olanın yerini ise niceliksel alır. Yönetme sanatında insan, idareciliğin yeni bir aracına sahip olur: İstatistik; ve yeni bir iktidar aparatına: Oy. Dünyanın kaderi zorunlu olarak güç ilkesinin kapsayıcılığına terk edilir. Binlerce yıllık inançtan gelen ve Tanrı'nın iradesinden daha belirleyici olan irade, şimdi çoğunluğun azınlık üzerine kurduğu niceliksel hakimiyettir. Tanrı iradesi her zaman caritas'a, affediciliğe, şefkat ve merhamete bağlanmıştır. Buna karşılık çoğunluk iradesi ise koşulsuzdur ve koşulsuz bir teslimiyet gerektirir. Bu "üçlü"nün (bunların ikisi İnsan Sitesi ve varoluşsal boyutu, ve modernizmdir) sahte-metafiziksel üçüncü boyutu, çıplak politik ve fiziksel güç, yani demokrasidir. Bu modernist demokratik İnsan Sitesi'nde her şeyi oylamak zorundayız; fazileti ve doğruluğu bile. Bu şartlar altında hakikaten doğru yolda olan azınlığa ne olacak?

SOSYALİZMİN İDEOLOJİSİ

Büyük ölçekli endüstriyalizm ve ticari gelişme, insanın sosyal yaşamında bütün bir değişiklik yönelişine işaret eder. Sosyalizmin insana vaat ettiği özgürlük dünyası, liberallerin kendi kontrolleri altında sandıkları, etkileri dengeyi ve harmoniyi yok etmek olan bu dinamikler tarafından önemli ölçüde tehdit edilmektedir. Endüstriyalizm ve alışveriş, varoluşu, yeni, çok hızlı gelişen ve dönüşen bir sosyal sınıfa yani proleterya'ya götürür. Bu yeni sınıf, liberalizmin öngörüp geliştirmiş olduğu her şeye, öncelikle de liberalizmin zihnî öngörülerine meydan okur. Liberalizme eşlik eden eksiklikler, kısırlılıklar ve yoksulluklar, tarım ve elişçiliğiyle çok yakın olan eski paternalizme rağmen liberalizm en azından işçiye babalığa benzeyen bazı şeyler ve bir koruma ve acıma ölçüsü sağladı. Bununla birlikte endüstriyel ve ticaretsel devasalık dünyasında babalık şefkatine hiç bir şekilde yer verilemeyeceğinden, verilmedi. Geleneksel sosyal düzen içinde dikey ögeler, büyük oranda aşındırıldı ve sonra da endüstriyel sistemle yeri değiştirildi. Yeni bir güç yapısı, yani ka-

pitalizm sistemi eski sosyal düzenlemelerin yerini aldı. Babasız kalmış ve acizlik duygusu içinde dünyadan nefret ettirilmiş yeni bir ücretli işçi sınıfı, yeni bir rota belirlemek ister. Bu yol, kardeşlik yoludur.

Yavaş yavaş eşitliği ön plana çıkaran yeni bir öğreti, liberalizmin özgürlüğe verdiği önceliği sorgulamaya başlamıştır. Liberalizmin sosyal parçalı algısı, kendini ortaya koyma, yarışma ve çatışma değerleri yerine kollektiflik, dayanışma ve yardımlaşma değerlerini yaptığı sıralamada öne geçirmiştir. Endüstriyel düzende daha içsel bir çatışmanın örtüsü kaldırılır: Özel mülkiyet karşısında toplu üretim, azınlık tarafından ve onun menfaatleri içinde sahiplenilenin karşısında yardımlaşmayı îma eden yeni bir üretim biçimi. Proleterlerin yeni sosyal sınıfı, babasız ve mülksüz bir şekilde kapitalist sistemin karşısına, yükselen öfkeleriyle çıkarlar ve onun değiştirilmesi gerektiğine dair taleplerini dile getirirler. 19. yüzyılın başlarında İngiltere'nin Luddites'leri olarak anılan kimselerin, çözümün, fabrikalarda bulunan tüm makinaları ve teknik araç ve gereçleri yok etmekten geçtiğine inandıkları doğrudur. Ancak bu bahsedilen süreç, çok kısa bir dönemde kendini hisssettirmişti ve hemen bu episodun akabinde insanlar, bir yandan endüstriyel düzeni haklılaştıran, diğer yandan kollektif mülkiyetin zaten varolan kollektif üretim biçimine eklenmesini hararetle talep eden hareketlerin doğuşuna tanık oldular.

İşte biz burada büsbütün yeni bir öğretiyle karşı karşıya kalıyoruz ve bu öğretiye "sosyalizm" adı verildiği zaman bu öğretinin köküne inen zihnî bir yapı tarzında bir anahtara sahip oluyoruz. Bu noktada bir boşluk, Batı'daki sosyal gelişmenin bütün süreci içinde kendine yer bulur. Bir özgürlük, ilerleme, duyumsal zevk dünyası şeklinde yapılan liberal vaat, sadece bir kesim için olduğunu kanıtlar. Öbür taraftan endüstriyel proleteryanın yeni sosyal sınıfı, kişileştirme ve atomize etme düzenlemelerini reddeder. Bu yeni sosyal sınıf, kendi kimlik duygusunu kendi bencilliğinde aramaz. Onun yerine güvenliği, kaybe-

dilmiş babalık yerini tutan bir düzenleme icad ederek sürdürür. Sözkonusu güvenlik, yaşamsaldır ve yeni sosyal sınıf, bu ihtiyacı hemencecik dayanışma ve kollektivizm biçimleri içinde yoğrulmuş seküler bir kardeşlik, bir topluluk vasıtasıyla garanti altına almayı ister.

Bir ideoloji olarak sosyalizm, gerçekten, yıpranma bilincinden, esirgemenin ön planda olduğu babalık fonksiyonun kaybı bilincinden ve sosyal boşluk hissi ve liberal rekabet üzerinde temellenen bir toplum bilgisinden ortaya çıkar. Bütün bu kayıplara sosyalist cevap, yarışa ve rekabete bir son verebilmek için kardeşlik ve sıcak bir dayanışmadır. Mantıksal olarak, bu, paylaşılmış sahiplenmenin farklı ifadelerine kapı aralar ve böylece de bütün çeşitliliğiyle sosyalizmin merkezî düşüncesini göstermeye götürür. Ama bütün bu yoğun sosyal değişimlerin pratik yolu nasıl başarılabilir ve sosyalist devletin nihai biçimi ne olacaktır?

Ondokuzuncu yüzyılın ortasında bir dizi ayrılıkçı sosyalist öğretiler, çeşitli programlar ve vaatlerle sahneye çıkar. Bu teorilerin çoğu, bugünlerde ideoloji tarihinin tozlu rafları üzerinde birikmiş meraklardan başka birşey değil aslında. Sosyalizmin heyecan verici yeni zihnî ufukları, Cabet'in teorik dünyasından daha anlamlı bir şeyler biriktirebilmiş midir? Mesela Louis Blanc tarafından düzenlenen halk fabrikasyonundan ya da Pierre Leroux'un sosyo-etiksel romantizminden; veyahut Charles Fournier'in çok arzulu kışla hayatından ya da Tanrıça Justicia'nın kontrolünde serbest ortaklıklar ve değiş-tokuşla Pierre-Joseph Proudhon'un anarşik dünyasından geriye ne kalmıştır? Bu fantazilerin hepsi dünya genelinde sosyalist ve komünist teorisyenlerin zihnî beslenmelerine katkıda bulunmuşlardır. Bu global hareket, hiç kuşkusuz, kendisini dur duraksız bir şaşkınlık halinde bulsaydı da, kendi sosyalist paradigmalarını geliştirmeye çaba gösterirdi yine de. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın da önemli bir kesitinde bu güçlü ideolojik dalga ya da akım, temel olarak Marksizm üzerinden hareket etmiştir; bu ideolojik akımı

resmetmek için kırmızı bayraklar altında milyonlarca, ama milyonlarca destekçileri bir araya getirmiş olan taşkın sosyal hareketleri göz önüne getirmek yeterlidir.

Daha önceki sosyalist hareketlerin tümü, kendi teorik modellerinin bir fonksiyonu olarak kendilerini statik bir düzene bağlamışlardır. Bununla birlikte Karl Marks, bu spekülatif, ve kendi küçümseyerek kullandığı deyimiyle, "Ütopik" düşünce modelini radikal bir şekilde kırar. Bunların yerine de kendi öğretisini bir bilim olarak sunar. Ve bu ileri sürülen bilim, sadece basitçe dünyanın "nedenleri" ve "nasılları" üzerine bir öğreti değildir, bunun ötesinde dünyanın nasıl değiştirilmesi gerektiği ve bu değişikliklerin hangi yollarla başarılabileceği üzerinedir. Marks'ın kendi kelimelerini kullanacak olursak, Marks, "çalışan sınıfın özgürlüğü için gerekli olan şartların bilimini öğretir." Marks, bu karışık ideolojik bütünü, kapitalizm ve endüstriyalizmin egemen olduğu bir dünyada düzen ile uğraşan dinamik bir forma dönüştürür ve bunu da kendi düşüncelerini bir bilim ve tarih felsefesi şeklinde sunarak yapar.

Bilimsel açıdan konuya bakılırsa Marks, temelde kendisini İngiliz politik ekonomisine yakın görür ve onlara katıldığını düşünür. David Ricardo'nun değer teorisini kendine uyarlar, ama bu teoriye kendisinin ürettiği "artık değer" kavramını ilave eder. Buna göre, kapitalist üretim sürecinde işçi, bir mala ya da bir mamüle dönüştürülmektedir. Mülksüz proleter, Marks'ın deyişiyle, işgücünü kapitaliste satar ve bu işgücüne karşılık olarak aldığı ücret de, işgücünün, -yani işçi için şart olan yaşamsal beslenmenin- ortalama üretiminin ve yeniden üretiminin karşılığıdır. Bununla birlikte, proleter işçi ücret ya da maaş ile aldığı değerden belki de sonsuz derecede daha fazlasını yaratır; ve üretim maliyetlerini örtmek veya fabrikayı ve yatırımları genişletmek için kullanılan kârın pasta payından ayrı olarak, Marks'ın "artık" şeklinde tanımladığı müthiş yeni zenginleri ortaya çıkartır. Bu artık değer ifadesi, Marks'ın öğretisel sistemi içinde bir köşetaşıdır, çünkü bu ifade, bilimsel bir hakikati dillendirmenin yanısı-

ra üretici sınıfın, yani proleteryanın kendi yarattığı değerlerden dışlandığı temel ahlakî bir adaletsizliği de imler.

İşte tam bu noktada Marks'ın kendisinin ilan ettiği köle başkaldırısının kaynağını bulmaktayız. Bu önü alınamaz isyan, bu sınıf mücadelesi, Marks'ın bize anlattığına göre ciddi bir bilimsel temele dayanır; yani politik ekonominin bir gerçeği olarak artık değere. Aynı zamanda bu öğretisel uzantılar, derin adaletsiz bir düzeni eleverir: Proleterya, sömürülen, gözdağı ile istenilenin kendisinden alındığı ve sürekli kendisine yabancılaşan bir nesnedir. İşçi sınıfının bu özgürlük bilimi, ayrıca karakteri itibariyle evrensel olan moral bir mesaj da taşır. Marks bilimsel yükselme tutkusunu "alevlendirmeyi" ve bunu kendi yeni düzeni içine alarak asimile etmeyi başarır. Marksizm, sadece rasyonel ve bilimsel bir sistem olmanın ötesinde ahlakî bir içeriği de kendi öğretisi içine böylece sıkıştırmıştır.

Diğer tüm sosyalist sistemlerin, Marksizm dikkate alındığında ideolojik dinamizmden yoksun oldukları görülür. Marks ise bu dinamizmi ve hareketliliği, bilimsel bir teori ile moral bir zorunluluğu mecz etme yoluyla kendi öğretisine akıtmayı bilmiştir. Artık değer insan onurunu bozar ve yıpratır, dolayısıyla biz insanlar olarak bu dejenerasyonu, bu ayıbı dünya üzerinden kaldırmak zorundayız. Artık değerin sonuçlarını, hiç bir uyumlaştırma çabasıyla örtmeye çalışmamalıyız ve bu zaten mümkün de değildir. Sınıf mücadelesinin uzlaştırılamaz ve uyumlaştırılamaz karakteri, artık değer teorisinin ahlakî öneminden çıkar. İşte burada biz, sadece saldıran vahşi sistemi kökünden sökmekle uyumlu hale getirilebilecek bir tür İnsan Düşüşü ile karşılaşıyoruz. Her bir uyum ya da uzlaşma, her bir "reformistik" çözüm dışta bırakılır; ve Marks'a bazı işgücünü kullandıranların dikkati çekecek kadar iyi ücret alması hatırlatıldığı zaman, Marks bu gerçeği o işçilerin "daha iyi ücretlendirilmiş köleler" olarak isimlendirmekle örter ve üzerinden atlar (*besser salarierte Sklaven*).

Peki, bundan sonrasını nasıl anlamalıyız? Kör Spartaküs'ün isyanı gibi bir isyan mı olacaktır yeni gelecek olan başkaldırı?

Hayır, hiç bir surette. Marksizm, bir bilimdir, ama aynı zamanda bir tarih felsefesidir de. Hakim üçüncü tabaka, yani orta sınıfın ideolojisi liberalizmdir. Liberalizmin felsefî temeli ise pozitivizmdir. Öte yandan bu ideolojinin beyan edilmiş amacı, kesintisiz bir ilerlemeyi garanti altına alarak her yeri kuşatacak olan özgürlüğün belirli bir tempo içinde başarılmasıdır. İlerleme kavramı, hayatın diyalektik özelliğini yok etmeyi amaçlayan dilek ve çabayla ilgilidir; bu da amprik, analitik ve pozitivist metodlarla yapılmalıdır. Hakikate erişmenin bir yöntemi olarak pozitivizm, bilgi teorisinin tekçi olduğunu varsayar ve araştırma metodunun kesinlikle zincire vurulmamasının gerekliliğini, böylece de hakikat ve doğruluğun araştırma/inceleme sürecinin nihai hedefi olarak başarılabileceğini öngörür.

Pozitivist tutum, hakikat-yalan ya da hak-zulüm gibi varoluşsal ve mantıksal ikilikleri dışlar. İşte bu nokta, diyalektiğin sahneye çıktığı yerdir. Diyalektik, böyle bir ikilik içerisinde içkin olarak algılanabilecek bir *tertium quid*, yani üçüncü bir faktörün mümkün olup olmadığını ve bu üçüncü faktörün, karşıtların meyve veren çatışmasının en sonunda ortaya çıkıp çıkmayacağını sorar. Karşıtlık ve zıtlık, diyalektik mantığa göre, yaşamın merkezî noktasıdır. Bu karşıtlıklar, yaşamı destekleyen karşılıklı duruşlardır ve tüm doğal, insanî ve tarihsel süreçlerde hareketin dinamik kaynağını biçimlendirirler. Dolayısıyla Marksist diyalektik, -pozitivistlerin savunduğu gibi- niçin her zaman nedensel ilişkinin varolmak zorunda olduğunu sorar. Bu, sanki bir şeyin Niçin aynı zamanda hem kendisi hem de karşıtı olamayacağını sormaya benzer.

Karl Marks, bir diyalektik ustasıdır ve diyalektik yoluyla burjuva liberal poztivizmine saldırır. Pozitivizm ile beslenen umut, insanın kendisini, yaşamının diyalektik tabakalarını yok edebileceğini kanıtlaması gerektiğidir. Mantıksal söylemsel süreçler içinde hayat, hakikatin yalandan ayırt edilmesine tanık olacak ve bu tanıklık, birbiriyle hiç bir surette çelişik olmayan ifadelerin, bilgilerin beraberinde gelmesini de içerecektir. Böyle yapısal analiz-

ler aracılığıyla insan, kökünde nedenselliğin bulunduğu kanunların bilgisini kazanabilir ve en sonunda da dünyanın yöneticisi ve hakimi olabilir. Bununla birlikte diyalektikçiler, hayatın karşıtlıklarının, tarihte mündemiç diyalektik süreçler boyunca birbirleriyle uyumlaştırılabileceğine inanırlar. Buna karşın pozitivizm, bu karşıtlıkların hemen öndeki hedefe götüren insanın zincire vurulamaz hareketi olduğunu öne sürer. Marksist, diyalektikçi çözümün eşyanın doğal düzeninde saklı olduğunu ve bu doğal düzenin pratiğe ilişkin yönünün diyalektik oyun olduğunu savunur. Bir Marksist için cevap, köktedir; buna karşın bir pozitivist için cevap, kimsenin söylemeye zorlayamayacağı gelecektedir.

Genç bir öğrenci olarak Karl Marks, genç Hegelciler dairesine katılacağı ve Hegel'in eski sosyal eleştirilerini geliştireceği Berlin'e gider. Hegel, klasiklerden kendine model aldığı Anaksagoras'a kulak vermiş ve onun orijinal, ruhî ve dinamik bir enerji şeklinde tanımladığı nous'a öğretisinde yer vermiştir. Hegel, gerçeğin ruhî olduğunu ve insanın dünyevî, duyumsal yaşam içerisindeyken bu ruhî gerçeklikten "yabancılaştığını" savlar. Ancak Marks, diğer genç Hegelcilerin hepsinden daha radikal bir şekilde devrimsel implikasyonlarla yüklü entelektüel bir düşünceye müracaat eder: Gerçek, maddesel ve bellidir; insan ise maddesel dünyanın entegre bir parçasıdır.

Milezyan felsefecilerden ayrı olarak Marks, "maddesel dünyanın temel ögesi nedir?" sorusunu sorarak canını sıkmaz. Onun için temel mesele, dünyanın belli olan düzeninin varolmasıdır ve bu varolmayı hayatın maddesel dünyasında içkin olması nedeniyle elde bulunan bir veri olarak kabul eder. Anaksimenes ve diğer materyalistler gibi Marks da, hylozoizm'i çıkış noktası olarak alır. Madde, bir birliği biçimlendirir ve hayat, duyumsal ölçülebilirlik içinde cereyan eder. Hayat, maddede içkin bulunan bir enerjidir ve yaşayan diğer canlılardan ayrı olmak üzere insan, hayatta tezahür eden gücün dinamik bir faktörüdür.

Marks, David Ricardo'nun değer teorisini kendi bilimsel sistemine uyarlamış ve aslında onu kendi değer teorisiyle dönüştür-

müştür. Dahası, bunu, bütünüyle yeni bir tarih felsefesiyle yapmıştır. Marksizm, Lamenais'in ya da Leroux'un inancındaki ruhî ve ahlakî yenilenmeye yönelik olarak türetilmiş ütopik bir kopya değildir. Bunun yerine dünyanın içinde bulunduğu gerçek şartların, Marks'ın tarih felsefesinde açıklamaya çalıştığı gibi, dünyanın neden ve nasıl değiştirilmek zorunda olduğunun bir tanımlaması olarak anlaşılmalıdır. Bu değişim, diyalektik sayesinde ve öncülüğünde yapılmalıdır. Hegel'e göre, yabancılaşmış maddesel dünya, ancak bitmek tükenmek bilmeyen faaliyetlerle ve bu aşırı faaliyetten (hyperactivity) kaynaklanan kaçınılmaz çatışmalar ve mücadelelerle vasıflandırılabilir. Madde dünyasındaki bu insan faaliyeti, Ruh'un nihai zafere ulaşacağı diyalektik değişimin kendisinden ayrılamaz kaynağıdır. Marks'a göre ise madde dünyasında yine Hegel'in bahsetmiş olduğu aynı şartlar iş başındadır. Birey olarak ve müşterek sosyal sınıflar içinde insanlar, hararetli bir kavga içerisindedirler. Daha gelişmiş bir düzlemde ise bu hararetli çatışmalar, "bazen açık bazen de gizli bir şekilde" toplumu karakterize eden sınıf mücadelesi biçimini alır. Bu savaşlar boyunca ve onlardan dolayı sosyal sınıfların mücadele eden orduları, daha organize olmanın yanısıra, Marks'ın jargonundaki gibi, kendi esas menfaatlerinin de farkına varırlar. Mücadele ve bu mücadelenin giderek derinleşen önemine paralel olarak büyüyen bilinç, zaman içinde diyalektik bir birlikte buluşur.

Marksist diyalektiğin kurallarına göre egemen sosyal sınıf ve bu egemen sınıfın dayatmalarına göre biçimlendirilmiş olan düşman aşağı sınıf arasında cereyan eden şiddetli çatışma, egemen grubun ve saldıran sınıfın zaferinin sona ermesine yol açacaktır. Bu noktada tanık olunacak şey, Marks'ın belirttiğine göre, "nihai mücadeledir". Çünkü proleteryadan sonra saldırılacak ve sindirilecek başka bir sosyal sınıf kalmayacaktır. Burjuva sınıfı zarar vermeye ve yok etmeye mahkumdur Marks'a göre, çünkü onun gözlemlerine göre "burjuvazinin üretim şartları, sosyal üretim sürecinin son düşman biçimidir." Diyalektik materyalizm, kural koyanlarla kural koyulanlar arasında her türlü

uzlaştırma biçimlerini dışlar. İlişkiler ve düzenlemelerle uğraşan sözde reformist diye adlandırılan dönüştürülmüş Marksizm, her şeyin ötesinde parlamenter bir düzenleme ile, kapitalist düzeni barış içinde eşyanın sosyalist düzenine transformasyonunu başarmak için uğraşır ve bu yüzden doğru mü'minler, ara bozucu ve hain olarak damgalanır.

Kendi tarih felsefesini oluşturan bilimsel ekonomik teorisi ve diyalektik materyalizm olarak adlandırdığı düşüncesi aracılığıyla Marks, düşünce sistemini çok fazla meşruiyet gerektirmeyen bir birliğe getirmeyi başarmıştır. Marksizm, tarihin diyalektik haraketleri tarafından kuşatılan ve ileriye götürülen kapalı bir sistem olmuştur. Bununla birlikte tarihsel diyalektiğin bu kendi hareketi kör ve nereye gittiği belli olmayan bir fiil değildir, aksine belirli bir hedefi amaçlar ve bu amaç da teolojiktir. Marks da farkedileceği üzere bize sahte metafiziksel bir sistem önerir, ama o bu sahteliği üstadı Hegel'in ilahının yerine farklı bir ilah -duyumsal benmerkecilik- yerleştirerek gizlemeye çalışır. Marks kendi materyalizmini Hegelci idealizmin karşısına koyar, böylece gerçekliğe geri dönmüş olduğu izlemi verir. Ama bu geri dönüş, sadece bir aldatmacadan ibarettir. Hegel için olduğu kadar Marks için de temel kuvvet, diyalektik sistemde içkin olan gerçek teleoloji, yani tarihin "tanrıçalarıdır". Tıpkı liberalizmin ilerlemeyi garanti içine almak için bireylerin kendi hareket potansiyelleri içinde kalabileceklerini ve kalmaları gerektiğini varsaydığı gibi, Marksizm de kendi düş alanı içinde bu tarihsel diyalektiğin egemen sınıfı kuşatmak ve düşünüldüğü üzere, diyalektik materyalizmin tarihsel misyonunu tamamlayacağı devrimsel değişime sebep olmak için yılmaz proleteryan mücadelenin bir ifadesi olduğunu varsayar.

Bir anlamda Marksizm, kapalı bir sistem icat ederek kendi yaşamına yol açar. Descartes, profan hayatın özne-nesne ilişkilerinin bu klasik biçimini formülleştirmişti. Özne, *res cogitans* olarak insan, duygular aracılığıyla algılanan alanı yani objektif düzeni, *res extensia* dikkatle inceler. Alman romantisizmi, do-

ruk noktasını, diyalektik idealizmin kendi ikiliğini yürürlükten kaldıran Hegel'in düşüncesinde yakalar. Bu bağlamda birçokları gibi Marks da üstadına bağlıdır. "Feuerbach" olarak adlandırılan tezinde Marks, gerçekliği nesnelleştirmek ve kendisini onun dışında yerleştirmek için yapılan her teşebbüsü reddeder. Bütün ontolojik ve "Skolastik" yansımalar bir kenara bırakılır. Radikal biçimde duyumsal bir varlık olarak insan, kendisini çevreleyen gerçeklikle diyalektik bir birlik kurar. *Der vergesellschaftete Mensch,* sosyal insanın, duyumsal düzen dışında yaşayan bireysel bir beni yoktur. Marks'ın ortaya koyduğu gibi, basit duyumsal insan kapalı diyalektik bir birlik oluştururken, kendisini ve kendi dünyasını üretip yeniden ürettiği dünyada hiç bir ben, dünyayı düşünemez ve "nesnelleştiremez".

Tarih içinde evrilen diyalektik süreçte her bir dönem, bir kriz ya da bir kırılma noktasının ertesinde veya bizim zamanımızda olduğu gibi, bir devrin sonrasında tarih sahnesinden çekilmiştir. Marks, Fransız Devrimi'nin neden olduğu feodalizmin sonunun önemine vurgu yapar. Marks, bu süreç içine ayrıca daha sonra meydana gelecek olan burjuvazi ve proleterya arasındaki çatışmayı da ekler. Böylece biz Marksizm'in üç önemli temele dayandığı sonucunu çıkarabiliriz: Hegelyan diyalektik olan Alman felsefesi, klasik İngiliz politik ekonomisi (öncelikle de David Ricardo'nun değer teorisi) ve başlıca Blanquizm yoluyla geliştirilen ve sosyalist entelijensiyaya taşınan Jakoben miras, yani Fransız Devrimi'nin alışkanlıkları.

Bu araçlar sayesinde Marksizm, kendi spesifik yapısını oluşturur ve sistematik bir öğreti şeklinde ortaya çıkar. Marks, içinde yaşadığı dünyaya bu kapalı doktrin sistemi içinden bakar, gözlemlerini ve gelecek hakkındaki öngörülerini bu sistem sayesinde yapar. Bu noktada biz Karl Marks'ın birçok gözlemcinin kafasını karıştırdığı ve kendi yanına çektiği bir boyutla karşılaşıyoruz. Marks'ın Hegelyan sahte-metafiziği, onun kendine ait açık ve net görüşlülüğünün gelişimini sekteye uğratmadığı gibi, çağdaşlarından güçlü bir şekilde ayıran sosyal realitenin keskin ana-

liz uygulamalarını da durdurmaz. Marks, korkunç tarihsel yanlış hesaplamalar yapar. Örneğin 1847'de proleteryanın büyük saatinin çok yakın olduğunu öne sürer, ama tartışmasız bir şekilde Marks, hiç bir refah politikalarının ya da sosyal reformların dünyadan silemeyeceği çatışmaları, elle tutulur gerçekleri ve gizli gerçekleri de algılar. Her şeyin ötesinde Marks, yeni endüstriyel toplumun embriyonik eğilimlerinden daha küçük eğilimlerin gözlemlenebileceği bir zamanda hayata gözlerini yummuş olmasına rağmen dikkat çekici bir şekilde berrak bakış açısıyla endüstriyel ve kapitalist gelişme için öngörüler yapar.

İşte bu, kendi politik ekonomisi ve tarih felsefesinin teorik ögeleriyle birlikte toplumun yapısal bir teorisi olarak Marksizm'dir. Bu, deyim yerindeyse, bizim sık sık Marksizm ile yüz yüze geldiğimiz ve sayesinde onun polemik duruşunu algıladığımız mimari biçimdir. Ancak bu, Marksizm'in dışsal, yani "eksoterik" yanıdır. Doktrinel bir sistem olarak Marksizm, ayrıca içsel, yani "ezoterik" çizgilere de sahiptir ve Marksist "ezoterizm," özü itibariyle kendi insan doktriniyle bağlantılıdır.

Marksizm, genelde tek bireyin geniş bir dramada aktör, kendi kendine yeten devasa bir makine içinde bir dişli olduğu sosyal bir determinizm şeklinde tanımlanır. Bununla birlikte bu ifade yetersizdir, çünkü Marksizm sadece tarihsel olayların ve süreçlerin makrokozmik bir görüşü değil, aynı zamanda yaşayan bir organizma ve gücün dinamik bir kaynağı olan birey görüşünü de kendi bünyesinde barındırır.

Marksist sistemde bireyin yerinin temeli, bir epistemoloji, bir bilgi teorisidir. Hegel için düşünce ve onun nesnesi birdir; gerçek, düşünülen şeydir. Bu, tıpkı düşüncenin kendisini düşündüğünün söylenmesi gibidir. Bu düşünce Eliatik felsefe okulunun kurucusuna, Parmenides'e kadar geriye giden bir düşüncedir. Karl Marks bu düşünceyi kendine göre harmanlar ve bir materyalist olarak ayan beyan belli olan gerçekliği ya da praksisi, düşüncenin biçimlediği, ama bir yandan da parçası olduğu, birincil gerçeklik şeklinde anlar. Marks için gerçeklik, bireyin algılama

ve düşünme aktivitesindeki nesne değildir, çünkü insan aynı zamanda amprik dünyada bir bütündür. Ama yine de bu, insanın sadece maddenin bağımlı bir partikülü olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, madde dünyasındaki konumuyla insan, tarihin yazılmasında baskın bir kuvvettir. İnsan ve madde, düşünce ve düşünce nesnesi, insan ve dünya... bunların hepsi birdir.

Bu sebepten dolayı, entelektüel olarak Descartes'ın düşünceleri aşılır ve Hegel gibi, Marks da entelektüel bir monizm (tekçilik) beyan eder. Bununla birlikte yine de Marks için Ruh değil, amprik duyumsal dünya gerçeğin ta kendisidir. Fakat bu dünya, bütünüyle yaşamayan, soluk almayan madde değildir; hayır öyle değildir. Sözgelimi Yunanlı düşünür Anaksimenes, hayatın maddeye genişlediğini düşünmüştür. Marks, bu hilozoizmi kendi sistemi içine entegre eder. Ve Marks'ın anladığı kapalı düzen içinde insan, hem hayat akışının bir ürünü hem de bu akışın taşıyıcısıdır. İnsanın doğru doğası nerede ve ne zaman bulunacaktır? Aslında soyut olarak tanımlanabilir bir insan doğası, insan ruhu ve canı yoktur. Çünkü insan amprik, besbelli gerçekliğin kendisiyle bir bütündür. Dolayısıyla insan, özsel olarak aktif somut bir varlıktır. İnsanın hayatı, tecrübî ve duyumsal faaliyet alanı içindedir, *praktische menschlich-sinnliche Tatigkeit*. İnsan, içinde yaşadığı dünyadan etkilenir ve onu etkiler. Tüm ruhî faaliyetlerin duyumsal gerçeklik içinde kendine ait temeli vardır ve hiçbir şey, bu gerçekliğin üzerinde varolamaz.

Marks kendine ait *Thesen über Feuerbach* adlı eserinde bize kendi ontolojik insan düşüncesini sunar. Friedrich Engels ile birlikte yazdığı *Die Deutsche Ideologie*'de ise biz Marksizm'e göre sosyal antropoloji ve sosyal tarihin bütün bir fotoğrafını elde ederiz. Marks insanın, *das Ensemble der gesellscheaftlichen Verhaltnisse*, sosyal şartların toplamı olduğunu söylerken, bu, insanın sadece madde dünyasının esnek olmayan kanunlarına göre yaşadığı anlamına gelmez. Bunun tam aksine insan, kendini yaşayan tüm canlılardan ayıran nev-i şahsına münhasır bir pozisyona sahiptir. Bu kendine has rol, Marks'a göre, insanın kendi

beslenme araçlarını üretmesi gerçeğinde temayüz eder. Bu, insanı hayvanların hepsinin üzerine yükselten bir durum ortaya çıkartır, çünkü insan kendi yaşamını kendisi yaratır ve "üretir". İnsan bir üreticidir -ve işte bu üretici kavramı tüm Marksist sistemin anahtar kelimelerinden biridir.

İnsan, besinini toplayabilmek için doğayı temizlemek ve yeniden düzenlemek zorundadır. Mars'ın önceledigi -gelişme seviyesine göre farklılaşan- üretimsel çalışma modları, insanın yaşamını biçimleyen şeyler neyse, tam tamına onlardır. Bu modlar, insanın pratik ve üretimsel yaşamı sonucunda şekillenir. Pratik gelişim süreci içinde ve duyumsal yaşam süreci boyunca insan, yaratmakta ve gerçekliğin farkına varmaktadır. Ahlakî, tinsel, kültürel ve dinsel kuvvetlerin bir hayatiyete, kendi rollerine sahip olabileceği düşüncesine gelince, Marks'a göre, bu ifadelerin hepsi sadece işe yaramaz tasavvurlardır. Ona göre çeşitli ideolojik sistemlerin olması doğaldır, fakat *Lebensprozess*'in, bu hayat sürecinin yankıları ve reflekslerinden başka bir öze sahip değillerdir. Bilinç, hayatı belirlemez, bilakis hayat bilinci belirler. Her şey, biyolojik, duyumsal bir sosyal olma (*becoming*) sürecidir.

İnsan hayatının temeli, hayatı muhafaza etmek için gerekli olan şeyler neler ise onlardır. Ancak adi ihtiyaçlar karşılanır karşılanmaz yeni ihtiyaçlar kendilerini belli ederler. Bu da insanlık tarihinin başlangıcına işaret eder: Diese *Erzeugung neuer Bedurfnisse ist die erste geschichtliche Tat* -bu yeni ihtiyaç kuşağı, ilk tarihsel harekettir. *Sonsuz insan ihtiyaçları ifadesi,* Marksizm'in en önemli postulatlarından biridir ve Marks burada ilerleme düşüncesine hiç bir kayıt koymadan boyun eğer. Ancak bir başka belirleyici faktör tarihsel gelişim içinde yükselir: Doğurma. Bu faktör ilk sosyal bağı, yani aileyi şekillendirir. Buna göre neslin çoğalması, daha gelişkin sosyal şartlara yol açar. Aile, genişlemiş anlamda sosyal ilişkinin gelişeceği üretimsel birimdir.

Hayatta üretimsel işler, böylece iki yön arzeder. İnsan kendi hayatını koruyan ve cinselliği ile yeni hayatlar üreten biyolojik bir varlıktır, *a Naturwesen*. İnsan aynı zamanda maddesel

dünyanın ögeleriyle duyumsal ilişkiye girmekle sosyal bir varlığa dönüşür. Bu ikili rol aracılığıyla insan, hayatın diyalektik dramasında merkezî, dinamik bir kuvvet haline gelir. İşte buradan sosyal çatışmalar çıkar. Sonra bu çatışmalar giderek büyür ve amaç, tarih oyununda rol alabilmeye döner. Bu çabalar, çatışmalar içinde ve sayesinde insan, giderek bu çatışmaların önemine daha derinden vakıf olmaya başlar. Sonuç olarak işçi sınıfı, nihayetinde kendi bağlarını kırabilecek bir ölçekte "tarihsel ödevinin" bilincine ulaşır.

Fakat bu hedefe giden yol, acılıdır; ve bu noktada biz, Marksist "ezoterizmin" kapılarından içeriye alınırız. Proleterin, kapitalist sahibi ile arasındaki ilişki, dışsal sistematik bir çatışma değildir sadece, ayrıca içsel bir çatışma da söz konusudur. "Yabancılaşma" diye ifade edilen şey, tam buna tekabül eder. Hegel açısından Ruh hakikat, dünya ise dışsal bir gerçektir ve Ruh, insanın, yabancılaşarak ve boşvererek yaşadığı bu bölünmüş, düşman dünya içindedir. Marks, bu iki kavramı Hegel'den ödünç almıştır, ancak daha önce başkalarına yaptığı gibi bu kavramlara da tamamen farklı ve materyalistik bir yorum kazandırmıştır. Marks'a göre, kapitalist sistem içinde proleteryanın, bir üründen daha küçük hale gelen kendi işgücünü satmak zorunda olması, onun üretici konumunu yıpratır. Proleteryanın kendi işgücüyle içine düştüğü durum, kendisinin şahsi olarak bir ürün haline dönüşmesi ve kapitalist sahibinin ellerinde düzenin nesnesi olmasıdır. Bu, tam bir felakettir, çünkü bu durumda kendi işgücü hayatıyla karşı karşıya gelen bir yabancı durumuna düşmektedir. Böylece onu insan yapan yönü, yani üretici gücü yıpranır. Marks, bu (kaybetme ve kölelik) çifte trajedisini iki ikiz terimin adını vererek açıklar: Yabancılaşma ve boşvermişlik.

Proleteryanın işgücü, bir üründür; işçi, yaşayabilmek için bir ürün gibi kendini satmaya zorlanır. İşçi, dışarıdadır, *entfremdet*; ve bir üretici olarak doğru olan insanlığı dejenerasyona uğratılır, *entaussert*. Bu sakatlama, bu çifte trajedi, proleteri, kapitalist ekonominin uzlaştırılamaz düşmanı haline getirir. Hiçbir uzlaşma

çabası bu noktadan sonra işe yaramaz. Sadece ve sadece ulusallaşmayla kapitalist sistemin yok edilmesi, olması gereken doğru insan şartlarını yeniden inşa edebilir. İnsan ancak o zaman bir üretici olabilir ve özgürlüğüne kavuşabilir. İnsan olmak, üretmek ve üretici olmak, yaratmaktır. Öyle ya, hayat faaliyetten başka nedir ki? İşte bu nokta Marks'ın insan görüşünün tam merkezîdir. Bu nokta ayrıca bütün çatışmanın, kapitalizmin işçiyi küçümsemesi gerçeğinden çıktığına işaret eder. Bu küçük görmenin üstesinden sadece diyalektik bir süreçte "nihai mücadele" sonucunda gelinebilir. Marks, bu çifte yabancılaşmaya (maddeye ve kendine yabancılaşma) üçüncü bir kategori ekler: İnsan yüksek bir birliğe, kendi nev'ine aittir. İnsan, Marks'a göre yaratıcı bir varlıktır ve bunun ötesinde kollektif bir tarafı, kollektif bir şahsiyeti vardır. Bu iki anlama gelir: Tamamiyle nesnel açıdan bir birey olarak insan, bir yandan kendi atmosferi, kendini çevreleyen gerçeklik üzerinden hareket eder; diğer yandan ise, bu atmosferin bizatihi bir parçasıdır. Öte yandan insan bütünlük olarak hayatın bir parçası anlamında kozmiktir, *Gattungswesen*. Dolayısıyla insan hem bireysel hem de evrensel bir varlıktır.

Bu son ifadenin daha derinleştirilmeye ihtiyacı var. Hayvanlar doğayı sadece kendi yaşamlarını devam ettirebilmek için kullanırlar. Halbuki insan, doğayla hem teorik hem de açıklayabilme bağlamında muhatap olur. Bu muhatabiyet, kısmen tecrübî bir ilişki, ortaya koyma ve sömürmeyi içine alır; ve Marks'ın ifadesine göre estetik de bu muhatabiyette sözkonusudur. Marks'ın hocası Hegel, düşüncenin ve düşünce nesnesinin bir ve aynı şeyler olduğunu söylemişti. Marks, hocasının bu pozisyonunu ödünç almıştır. Ancak bu ödünç alışta gözden kaçırılmaması gereken nokta, Marks'ın buna duyumsal düzenle ilgili bazı varsayımları da katmış olmasıdır. Onun açısından insan bilinci ve düşüncesi, tıpkı estetik tecrübede olduğu gibi, insanın içinde yaşadığı dünyayla bir sürekliliği biçimlendirmektedir. Buna benzer anlamda insan, bariz belli olan doğayla da ilişkilidir; *Die Natur ist sein Leib, mit dem er in bestandigem Prozess bleiben muss* (doğa, in-

sanın şartlı devam edegelen vücududur). Bu, Marks'ın 1844'te Paris olarak isimlendirilen elyazmalarına göre insanın doğanın bir parçası olmasından dolayıdır.

Marksist terminolojide yer alan *Gattungswesen* teriminin anlamı, materyal düzen ve doğayla bütünüyle birleşerek kozmik bir varlık olabilenin, sadece insan olduğudur. Kollektif açıdan, bu Marksist evrenle, toplumu yalnızca bireysel yaşamların toplamı olarak sunan atomistik liberalizm arasında bir uçurum meydana gelir. Bununla birlikte hiçbir şey, Marksizm'in bilinçli hareket açısından bireyin kapasitesini reddetmeyi varsaymaktan daha büyük bir hata olamaz. Hayvanların tamamen aksine olarak insan, bilinçli yaşam faaliyetidir, *bewusste Lebensstatigkeit*. İnsan kozmik bir varlıktır ve kendi evreninin dinamik merkezîdir. İnsanın sürdürebilme, yaratma, evreni yeniden biçimlendirici kuvvetini not ederek biz, Marksist doktrinin gövdesinde eşit oranda belirleyici başka bir noktaya geliriz: İnsan yaratıcıdır ve insan özgürdür.

İnsanın bireysel bir varlık olarak algılandığı müddetçe Marks, bize gerçekte hiçbir şeyin insanı hayvansal düzlemden koparamayacağını söyler. Tıpkı hayvanlar gibi insan da kendini canlı olarak devam ettirmeyi, "hayat yaratan" hayata sahip olabilmeyi ister (*Leben erzeugendes Leben*). İnsan sadece ve sadece kozmik bir *Gattungswesen* olabildiği zaman kendini tamamen özgür, yaratıcı bir varlık olarak ortaya koyabilir. Dünya ve insan bu noktada "bir"leşecektir. Burada insan, hem küçük evren hem de büyük evrendir. İnsanın yaptığı işler ve bu işin başarıldığı atmosfer böylece diyalektik bir birlik ve kozmik bir harmoni olur.

Bir yaratıcı olarak insan, bu bağlam içerisinde tamamen ilahî Yaratıcı'nın yerini almıştır. Dünyanın kökü, Marks'ı rahatsız etmez. Özsel olan şey, her aşkın yaratıcı kuvvetin inkar edilmesi ve yalnızca insanın kudretinin ilan edilmesidir. Sadece Marksizm ile birlikte İnsan Krallığı tüm çıplaklığıyla ve varoluşsal bütünselliğiyle kendini bize gösterir; işte bu, insanın, onun eserinin ve bu eserlerini başardığı doğal düzenin o noktadan sonra diyalektik bir birlik, kozmik bir uygunluk oluşturmasından dolayıdır.

Ve bu sahte kutsal pozisyonda insan, mutlak anlamda özgürdür. Yabancılaşmanın sahneye girdiği nokta da burasıdır. Yabancılaşma sadece insanın üretimsel araçlardan koparılması ve kendi işgücü meyvelerinin çürütülmesi anlamına gelmez. Bunun yanı sıra insan, kozmik benzeşme olarak adlandırılan şeyden, evren ile insan arasındaki birlikten de uzaklaşır. Bu, yabancılaşma dramının birikmiş halidir, daha doğrusu belki de ayakucudur. Kendine ve doğaya yabancılaşmış işçi, bireysel yaşam haline, hayvansal bir düzeye terkedilir. Kendisini gerçek bir insanoğlu yapacak şartlardan -kozmik, evrensel, yaratıcı, özgür- uzak tutularak sakat bırakılan insan, ayrıca insan ruhunu oluşturan yönlerini de kaybetmiştir; ve daha kötüsü kendi doğru doğasına yabancılaşmıştır (*Entfremdung*).

Yabancılaşma insan hayatında ölümcül bir felakettir, çünkü insan sadece kendi vücuduna, işine ve yaratıcı olarak pozisyonuna yabancılaşmakla kalmaz, doğaya ve evrene de yabancılaşır -ve bunların hepsi de insan hayatında gerçekten olması gereken ögelerdir. Bunun yaşamsal sonuçlarından bir tanesi, insanın kendi türünden varlıklarla arasında kurduğu bağ ile ilgilidir. İnsan hem kozmik ve evrensel, yani doğal bir varlıktır, hem de evrensel kardeşlik düzeyinde bir vatandaştır. İşte yabancılaşma dediğimiz olgu, insanın insanîliğini ve sosyal toplumluluğunu bu yönlerde kendisi için önemsizleştiren bir felakettir. Dolayısıyla dünya, parçalara ayrılarak farklı zamanlarda insan tarafından kiralanır.

Karl Marks'ın spekülasyonlarında biz sadece materyal menfaatlere müptela duyumsal bir varlık, *homo economicus* bulmayız; bu spekülasyonların en nihayetinde "ebedî" ve "mutlak" bir varlıktan bahsedildiğini de görürüz. Bize, dünyadaki kötünün yabancılaşmadan kaynaklandığı anlatılır. Yabancılaşma bazı insanların diğer insanlardan güç kazandığı, onları köleleştirdiği, soyduğu ve sömürdüğü anlamına gelir. Diğer şeyler arasında bu, özel mülkiyetin yükselmesine yol verir. Ancak Marksist çözüm, ilk planda özel mülkiyetle ilgilenmez çünkü bu yabancılaşmanın bir sonucu olarak görülür. İnsanı ve kozmosu, en de-

rin ve en birincil ehemmiyetiyle gerçekten tüm evreni yıpratan neden, özel mülkiyet değil yabancılaşma ve "ücret köleliği"dir. Diğer bir deyişle özgürleşmiş insanın en sonunda geri dönmek zorunda olduğu eşyanın "cennetimsi" orijinal bir nizamı vardır. Bu cennetimsilik içinde evrensel huzur düşüncesi bulunur -öyle bir huzurdurki bu, insan daha önce olmuş olduğu gibi kozmik *Gattungswesen*, olduğu an, ona tekrar geri gelebilir.

Kitabın bu bölümü Marksist doktrin yapısının sistematik şekilde kritiğini yapmak için uygun değildir. O nedenle ben ilgili okuyuculara 1977'de yazdığım "Gerçeklik içinde Mit" kitabımı öneririm. Bu kitapta daha çok Marksizm'in niçin uzun bir süre bütün sosyalist kampına hükmeden bir öğreti olduğu ve sonra niçin yenildiği soruları üzerine bir kaç yansıma işlenmiştir.

Genç Karl Marks 1843'te Paris'e geldiği zaman hiç kimse tarafından tanınmıyordu. Çünkü kendisiyle birlikte götürdüğü bitirilmiş herhangi bir sosyalist doktrin yoktu. Paris'teyken daha çok, öğretilmiş kurnaz taraftarlar ve geniş kitlelerin yanısıra ince yüksek sosyalist sistem kalabalığıyla yüz yüze geldi. Bu sistemler belirli bazı ortak karakteristik özellikler gösteriyorlardı: Statik bir toplum görüşü ve barok sosyal kurumlar ve görevler sistemi gibi. Teorisyenlerin sunduğu bu ütopyalar, bir spekülasyon dünyası, idealize edilmiş hayaller dünyasıydı.

Buna karşın Karl Marks'ın burdan iki çıkış noktası vardır. bunlardan Birincisi Marks, kendisinin bilimsel olduğunu iddia ettiği bir analiz sunar. Bunu, ağırlıklı olarak kendisinin artık değer düşüncesini eklediği değer teorisinden, İngiliz okulunun politik ekonomisinden alır. Bu şekilde Marks, başkalarının dikkatini çabucak çekeceğini bildiği çalışmasına bilimsel bir temel sağlamış olur. Aynı zamanda Marks, kapitalist ve endüstriyel gelişmeyle ilgili çok çarpıcı öngörülerde bulunur.

Marks'ın ikinci çıkış noktası birincisinden daha önemsiz değildir. Diğer sosyalistler ve ütopyacıların bir çoğunun sürekli statik "ideal" sistemler tanımlamalarına rağmen Marks, dinamik boyutları ön plana alır. Marks, Hegel'in diyalektik tarih felsefesiy-

le aynı olan bir doktrin dünyasına götürür bizi. Bu doktrin dünyası dünyanın nasıl değiştiği ve nasıl değiştirilmek zorunda olduğunun bir fotoğrafını sunar -insanın nasıl düşündüğünü hesaba katmadan.

Hayatın mekanikleştirilmesi, sağlıksız fabrikalar, Black'in "karanlık Şeytani değirmeni"yle birlikte yeni endüstriyel sistem, makina çağı ve bunlara paralel olarak giden sosyal, ahlakî ve kültürel sefalet... Bunların hepsi Marks'ın, kendi zamanındaki şikayetçilerden daha az şikayetçi olduğu noktalar değildir. Bununla birlikte Marks bu noktalara olumlu tarafından bakar. O, ne reformcu, ne özgeci ne de idealistik ya da moralistik paradigma yazarı değildir. Bunların yerine Marks bu sefaletin üzerine "kötü son" yansıtacak bir ışık verir; kapitalizm çölünün ortasında bir kılavuz, bir peygamber olur. Marksizm gerçekten nihai şeyler hakkında bir öğreti, bir iskeletbilim haline gelmiştir. Psikolojik olarak sosyalist, sadece yandaşlarına kapalı ve statik bir model vermekle yanlış yapmadı, sosyalistler ayrıca reformcuların eşyayı daha iyiye dönüştürme sorumluluğuna sahip olacaklarına dair yaptıkları varsayım ile de yanlış yaptılar. Sorumluluk duygusunun cazibesinden beslenen bu ütopik fikirler, sahiden yapıcı bir karaktere sahiptirler; ancak sorumluluğun gerektirdiği davranış, ütopyacıların beline hiç öngörmedikleri ağır bir yük yükler.

Ütopyacılara benzemez şekilde Marksizm, bizi bu "şirin" mülahazalardan korur. Proleterya bu tarihsel mücadeleye neyi var neyi yoksa her şeyiyle katılır; fakat bu katılım beraberinde ne derin sorumluluğu ne de olumlu görevleri getirir. Özgürleştiriciliğine inanılan savaşın sonuçları, daha önceden kestirimi yapılan şeylerdir; önceden belirlenmiş şeylerdir. Marks'a göre proleterya, tarihsel belirli olan yüksek yerini bulmak durumundadır; bunu her şeyden önce tarih öngörmekte ve bu ödevi ona yüklemektedir. Proleteryanın ulaşacağı bu yerde insanı bekleyen şey, sınırsız bir insan özgürlüğüdür. Yabancılaşma boyunduruğu bir yana atılır atılmaz insan, eşyanın "orijinal" ve "cennetsel" haline geri dönebilecektir.

Marksizm, diğer sosyalist teorilere göre daha derin anlamda sorumluluk talep etmeyerek bir tür psikolojik rahatlama türü sunar. Bununla birlikte biz, bu sosyalist doktrinin hâlâ güçlü bir kuvvet kaynağına - ki, bu nefrettir- sahip olmasını hatırlamadığımız müddetçe cazibesini anlayamayız. Başka hiç kimse Marks kadar nefreti etkili bir şekilde sömürmemiştir, onun öğretileri sosyal ve politik nefretle doludur. Uyumlaştırma, uzlaştırma, affetme ve güven gibi terimler ne Marksist sözlükte ne de Marksizm dünyasında yer alır. Diyalektik mücadele, hayat-memat meselesidir. Bu mücadele affetmez ve amansızdır. Bunun sonucunda kaybeden partinin yok olmasıyla son bulacaktır -komünist devletlerde meydana gelen iç mücadelelerde çok sıklıkla doğrulandığı gibi. Bu nefret, sadece felsefî olarak meşrulaştırılıp uygun görülmemiş, ahlakî olarak da altı doldurulmuştur. Hegel için olduğu kadar Marks içinde iyi ya da hak, olan şey ne ise oydu.

Komünist blokun kendine bir cephe oluşturmasıyla dünya ölçeğinde meydana getirilen dramatik değişimin anlamı, sadece iki süper güçten birisinin alt edilmesi demek değildir, bunun da ötesinde yol gösterici bir öğreti ve devlet felsefesi olarak Marksizm'in rafa kaldırılması anlamına da gelir -her ne kadar tüm kredibilitesini tüketene kadar uzun bir süre geçecek olsa bile. Bu doktrin ve bu devlet felsefesi süregiden bir kardeşlik düşüncesi içinde varolmuştur; bu yüzden de her türlü ikiye kırılmalar, bu doktrinde bölünmez bir bütünü ifade eden sistemin ölümü anlamına gelir. Zor, barbar gerçeklik, insanî ve sosyal saçmasapanlığa bir son, *finish* işareti bırakmıştır.

Peki bu nasıl meydana geldi? İlk önce Marksizm, yüzeyden bakıldığında toplumun tümünü içeren bir doktrin sistemiydi. Teoride, bu yeryüzü üzerinde insanî tüm sosyal yaşam için tarihsel zorunlu olanı ve kaçınılmaz süreçleri olumlayan sosyal bir bütünlüktü. Marksist vaat, "dünya proleteryası"nın tam bir devrimsel zafer içinde "tarihin kendisini gerçekleştirmesiydi." Bu gerçekleşme, sadece proleteryayı iktidara taşıyan değil, ama aynı zamanda tüm insan türünün özgürlüğünü etkileyen bir devrim olabi-

lirdi. Tarihin bu sahte metafiziksel tablosu, hakikatte uzun süre gündemde kalmış yetersiz 19. yüzyıl spekülasyonlarına yansımış kuruntudan, şom bir kibirden başka bir şey değildi. Artık değme komünistin bile inanabileceği bir tablo olmaktan çıkmıştır o. Dünya genelinde çalışan insanların bir şekilde reformcuların ve ticaret sendikalarının daha huzurlu yolunu tercih etmiş oldukları bir gerçektir ve bu yollar, hiç tartışmasız, çalışan insanlar için Sovyet cennetindeki kardeşlerinin zevk aldıkları yollardan daha iyi yaşama şartları üretmiştir.

İkinci olarak Marksizm, bizi kapitalizmin insanları içine aldığı boyunduruk elbisesinden kurtaracağına dair vaatlerde bulunmuştu. Bu kurtarma operasyonundan sonra insan türü önceki ve "cennetsel" biçimi içinde özgür, güçlü ve mutlu olarak kendini gösterebilecekti. Bu yeni "Sovyet İnsanı" her şeyden önce insanı, zımnen -Tanrı'nın yerini alması anlamında- Üretici olarak gösteriyordu, çünkü kendisini Yaratıcı yapabilmenin yolu buradan geçiyordu. Öbür taraftan bu üreticilik -sadece ekonomik anlamda- devasa bir zenginlik birikimi ve gelişimi anlamına geliyordu Marksizm, komünizmin anlamını bizim daha fazla sömürülmeyeceğimiz ve daha fazla çatışma içinde olmayacağımız bir durum şeklinde tanımlar; bu tanım içinde üretimsel yaşam (iş hayatı), harmonik huzurlu dayanışmayı önceler. Ancak pahalıya mal olan sovyet tecrübesi sonunda sayısız delillerle ortaya çıktı ki, Sovyet vatandaşları en ilkel ve en temel yaşamsal taleplerini bile karşılamaktan aciz duruma düşmüşlerdir. İşte sadece bu bile, sistem açısından krizin kaçınılmaz olduğunu aklı olan herkese göstermeye yeter.

Üçüncü olarak Marksizm, hayatın ve varoluş bütününün koskocaman diyalektik bir birlik olduğunu beyan etmişti: Birey ve insanlık birdir; insanlık ve toplum birdir; ve dahası insanlık ve doğa birdir. Ancak bu kozmos, bu evrensel topluluk sadece eşyanın komünist biçimlerle düzen altına alınmasıyla gerçekleştirilebilir. Önceki diğer tüm sistemler, öncelikle de kapitalizm, kendi gücünü dayatma ve baskı üzerine inşa etmiş ve insanlığı serapsal

çatışmalar ve sınıf savaşları boyunca bölük pörçük etmiştir. Ancak komünizm, gündelik yaşam içinde, çalışma hayatında, vatandaşlıkta, sosyal ilişkilerde, farklı toplumlar ve ırklar arasında bir gerçeklik olarak üstün diyalektik birliğini işleyebilirdi. Veciz bir şekilde ifade edildiği gibi, komünizm yeryüzüne huzur getirebilirdi. Yeni insan, Sovyet insanı yukarıda bahsedilen diyalektik birlikle bütünleşebilirdi; tıpkı insan türüyle, toplumla ve Doğa'yla bütünleşebileceği gibi. "Evrensel kardeşliğe ulaşılacaktır" sözü, böylece yeryüzü üzerinde huzur üreten işgücü ve insanın iliklerine kadar hissedilebileceği vatandaşlık anlamına gelecekti. Bütün bunlar yeni kurulan özgürlük ve eşitlik içinde karşılıklı güven noktasında üstlerine düşen rolü oynayacaklardı ve sonra geriye kalan huzur içinde yaşamak olacaktı -işte bu, büyük tehlike kapitalizmin köküne kibrit suyu dökülmesinden sonraki insan türüne söz verilen yeni ve mutlu dünyadır.

Bu acayip ejderha vadesini doldururken, Sovyet blokunun aklı başında her üyesi, komünist sistemin her noktasının yukarıda iddia edilenlerin tamamen aksine sonuçlar üretmiş olduğunun farkındadır. Tüm bunların kanıtladığı şey, aslında Marksist peygamberlerin sadece fantaziler dünyasında gezintiye çıkmış birer sahte figürler olduklarıdır.

ŞEYTAN

Kutsal kitaptaki insanın mutlak masumiyetten iskatı (Şeytanla tanışması) hikayesinin iki önemli yüzü vardır. Şeytanın ilk insana sunduğu meyve çok çekici ve lezzetliydi. Bu teklif zahirî ve duygusal dünyanın zevklerine yönelikti. Ve insanın yalnızca bitkisel ve hayvani taraflarını uyandırıyordu. Yani bu, materyalizmin çağrısıydı. Ancak hikayenin daha derin bir anlamı vardı; Şeytan yalın zahirî hazdan öte daha leziz ve mümtaz bir teklif de sunuyordu. Bilgi ağacı (*the tree of knowledge*) insana feraset sunuyordu. İnsanın gözü açılacaktı. İnsan kendisini geliştirerek masumiyet kafesinden kurtulacaktı. Entelektüel bir güce kavuşacak ve "Tanrı gibi" olacaktı. Dolayısıyla Şeytan'ın ayartması çift taraflı bir olaydı. İnsana düşüncesiz hayvani şehvetin insanı materyalizme kul edecek şehvetperestliğin yolunu gösteriyordu. Ancak iş bununla kalmıyordu; insan Tanrı'ya olan sadakat borcunu inkar ediyor ve bütün günahların en büyüğünü *superbia*, kibir ve gururu kesbediyordu. Kendisini Yaratıcı'yla eşit görmeye, "Tanrı gibi" olmaya çalışıyordu. Bu kendini

putlaştırma en yalın haliyle ve tek kelimeyle İblisçilik idi. Çünkü ipin ucunu kaçırmış bir şehvete, mağrur ve narsist bir kendini kandırmaca eklendiğinde insan kendi varlığını ve dünyanın temel unsurlarını tahrif ve manipüle ederek bir kuşa döndürtüyordu. Yani artık dünyanın Yaratıcı'nın eseri olduğu ve yaratılanların asla Tanrı ya da "Tanrı gibi" olamayacağı değildi gerçek olan. Artık insan Tanrı'nın yasa ve himayesi altında bir velayete sahipti. Ve bir nevi varisti.

İlerleyen dünyevîleşme -ve ondan doğan karışıklıklar sonucunda Batı, batılı hayatın birçok alanında korkunç neticeler veren bir İblisçilik tuzağına düşürüldü ve bundan ilahiyat da nasibini aldı. İblisçilik karşımıza değişken, yanar döner ve genellikle de ayartıcı biçimlerde çıkıyor. Örneğin idealizm dediğimiz "güzel" sistemde idealizm, kendisini, insandaki en iyinin yüksek ve asil bir formu olarak sunuyor. Ve böylece bunu materyalizm ile hedonizmi reddeden bir düşünce diye yorumlamak mümkün oluyor. Halbuki idealizmin altında şu temel gerçeği saklamaktadır: Kendi antropomorfik "insanbiçimli" kılığında idealizm, bir hümanizm formu, dolayısıyla bir iblisçilik formudur. İdealizm, kesinlikle materyalizm ve sensüalizm ile çelişmez. Tam tersine başta bahsettiğimiz çift yüzlü madalyonun bir tarafıdır; materyalizmin tamamlayacısıdır.

Adn Cenneti'ndeki güzel ancak yasaklı meyvelere yönelik kösnül çağrı, insanın "Tanrı gibi" olacağı şeklindeki şeytani söylemden daha az tehlikeli bir ayartmayı doğurur. Kösnül dünyanın cezbedici bütün unsurlarına kapılmak, zatında affedilmez bir şey değildir -sonuçta hissedilebilen ve materyal bir objeler dünyasında yaşıyoruz. Eğer ilk insanın itaatsizliği bu baştan çıkartıcı meyvenin tüketimiyle kalsaydı, te'dip mümkün olacaktı. Halbuki olay, Yaratıcı'ya isyan yani kendi kendisini putlaştırarak Tanrı'nın tahtından edilmesi -*quod fieri non potest*- olayıydı. Bu ise bir felaketti; insanın masumiyetten iskatının derin olan yüzüydü. Çünkü İblisçilik maddî âlemin cazibesi önünde duyulan şehvetten çok daha tehlikelidir. Ahlakî bozulma, hiç-

bir zaman şeytanî söylemin amacı olan kibir kadar felaket değildir. Şehvete kapılma bir kurallara uymama, bir çözülüş, bir bozulma halidir ve Tanrı afv ve mağfiretiyle bu durumu düzeltebilir. Halbuki kibir ilahî düzenin reddi, inkarı ve vahyedilmiş gerçeğin tahrifidir.

İdealizm ve hümanizmin parlak elbiseleriyle donanan Batı, bir manipülasyonla insanın iskatının en derin manasını da örtüyordu. İdealizm ve hümanizm adına dünyevîleşme meşrulaştırılıyor. Bir Batılı her geçen gün daha da yalnızca kendi sesini, yani rasyonalizmin sesini dinleyerek yaşıyor. Böylelikle de idealist ve hümanist sahte dinselciliğini, kendisine öğütlendiği meşrulaştırmayı baz alabiliyor. Bugün dünyevîleşme ilerliyor, çünkü insan yüreğinde ebediyeti taşıyan bütün âlemi fetheden ve sonunda da kendisini âlemin kralı gören yüksek bir varlık olarak gösterebiliyor.

Bizim batılı dediğimiz sıfat, perspektif ve düşünce biçimlerinin kaynağı Grek düşüncesidir ve bu düşünce en azından "klasik" formunda rasyonalisttir. Bu düşünce karşımıza şeytansı bir unsur olarak çıkmaktadır. En azından rasyonalist halindeyken Greklerin realite kavramı, aşkın olanı dışlar, buna göre mükemmele ulaşmanın yolu, sınırlıdan geçer. Varlık, en yüksek kategoridir ve sonsuz/ebedî ise kategori dışıdır.[2] Bir efsaneye göre bir gemideki eski Yunanlılardan bir topluluk içerisinden biri, bilinen formel ve kapalı dünyanın ötesinde aklî melekelerimizle kavrayamadığımız bir şeylerin de olması gerektiğini söylediğinde diğerleri tarafından gemiden atılmıştır.

Rönesans'ta şeytanın çağrısı, bir kurtuluş (Liberation) dalgası olarak yol aldı. Ancak biz bunun insanı daha da şeytanlaştırdığının pek farkında değiliz. Dünyevîleşmemiz, bir hayata manevî dinsel ışık saçan şeyler olarak görülen idealizm ve hüma-

2. Ancak belirtmeliyiz ki klasik Grek düşününün bu "ontic" yönü, ortaçağ skolastiklerinin tamamen metafizik ontolojisinden çok farklı ve ikincil önemdedir ve bu ikinci perspektifle karıştırılmamalıdır.

nizm zamanının bilincinden çok daha güçlüdür. Şunu da belirtmeliyiz ki, dünyevîleşme daimi ilerlemenin rehberliğinde "özünü bilme" (self-realization) sözünü veren bir narsisizmin desteğini alıyor ve almalıdır da.

19. yüzyıl İblisizm'in zirvesidir ve bu yüzyılda bir şeytanın fethettiği üç alan görüyoruz. Birincisini bir toprağın işletilmesine benzetebiliriz; münbit bir alanı üretime açıyor ve hasat alıyorsunuz. Bütün hümanist ve manevî terbiye formlarını bir biat, bir sadakat yemininde topluyorsunuz. Ama bunu bir Yaratan'a değil, "insan ruhuna" yönelik yapıyorsunuz. Gerçekten de kültüralizm, insanın kendi kendisine secde ettiği, idealizm ve hümanizm adına, bu imajın sürekli pir ü pak tutulduğu dev bir aynadır.

Şeytanın ikinci fetih alanı ilahiyattır. 18. yy'da bütün o sıcak ve duygulu kararkteriyle dindarlık anlam değiştiriyor, ağırlık merkezî tanrımerkezcilden mesihmerkezciliğe kayıyor.[3]

Başta Alman protestan Schleiermacher olmak üzere 19. yüzyıl ilahiyatçıları İsa'yı, ideal bir insan modeli şekline dönüştürerek fizik ya da duygusal tecrübeyi dinin merkezine yerleştirirler. 19. yy ilahiyatı çok daha az Tanrı ile ve çok daha fazla insanla uğraşır; aşkın her geçen gün biraz daha dünyasal tarafından fethedilir. Günden güne din, dinsellik olur; yakınlık, kardeşlik, refah, teselli, toplumsal ve zihinsel terapi. Yeni ilahiyat, ilk görevini, -başta moral- reçeteler sunarken dünyevî kurumlarla uyuşmak olduğunu farzediyor ve bunu yaparken de güç, rekabet, özgürlük ve kibre prim veriyor. Artık bir *Scienta Sacra* (Kutsal Bilim) olmaktan çıkarak ilahiyat, körü körüne şeytani bir hedefe ulaşmak için didiniyor ve kendisini diğer toplumsal güçler arasında uzlaşma için bir unsur olarak görüyor. İspanyol filozof Ju-

3. Bu, Tanrının Sözü'nün tamamen insanî boyutlara indirgenişidir. Söylemeye bile gerek yok ki, böyle bir indirgeme itizaldir -özellikle Grek Papazların ve Yüksek Ortaçağın "Christology"siyle karşılaştırıldığında. Bkz. John 16:7: "Ölümün sizin için daha iyidir"; insan olarak ısa budur -Editör.

an Donoso Cartes'in sertçe ifade ettiği gibi, "Tanrı'ya tapınılmasını istiyorlar ama O'na itaat etmiyorlar."

Şeytanın üçüncü fetih alanı bilimdir (tabiî bilimler). Joseph D. Meistre'in deyimiyle bilim, "kibrin oğlu"dur (*le fils de l'orgeuil*). 19. Yüzyıl bilim için muzaffer bir ilerleme çağıdır. Şeytanın rüya dünyasında bilginin ikiz misyonu vardır: Bilimsel araştırmalarla kainatı yöneten güçleri keşfetmeli ve insanlığın keşfedilen bu yasalarla uyumunu sağlayarak insanı dünyanın hakimi yapmalıdır. Bu noktaya ulaşmak artık bir zaman meselesidir ve bu görüşün nihai yazınsal formülünü de Alman zoolog *Ernst Haeckel Das Weltratsel* kitabında sormuştur. (Kitabın ingilizcesi 1899'da Londra'da *Kainat Bilmecesi* olarak basılmıştır.)[4] Profesör Ernst Haeckel, bilgi haritasındaki son boşlukların da çok yakında doldurulacağı noktasında bizi temin ediyor. İşte o zaman şeytani zaferin büyük günü olacaktır.

İblisçilik, zaferini 19. yüzyılın son anlarında ilan edeceğine inanıyor. Batı dünyasının liberalleşmesi ve rasyonel düşünceye iman, önceki barbar zamanlara muhtemel dönüşlere karşı birer garanti olarak algılanıyordu. Dolayısıyla seküler bir batılı çok geçmeden ortaya çıkacak olan şeytanın acı krizine hiç mi hiç hazır değildi.

Maddî olmayan yaratıların, fantastik ve sanatsal formların çokça görülmesinin 19. yüzyıla büyük estetik zenginlikler kattığını kabul etmeliyiz. Bu çağın insanlarının kendilerine güvenlerinin yüksek olduğuna şaşmamalıyız. Ancak şunu da bilmeliyiz ki, bütün bu başarıların arkasında insanların normal kabiliyetleri yanında tinsel bir kaynaktan, yüksek ilahî bir akıldan sızan ışıklar vardı. 19. yüzyılın başlarında zaten ciddi işaretler vardı: Sinir sistemi üzerine belirli incelemeler, zihinsel bir krizin yak-

4. Bilimsel fütuvvetin bu zafer günlerinde evrimin ilerlemesi gayretiyle Profesör Haeckel bu amaçla hazırladığı çizgilerinde delil üretmeyi uygun görüyordu. Bu keşfedildiğinde kullandığı sözcük "şematize" idi -Editör.

laştığını söylüyordu. Çapraşık, aşırı (*outre*) romantizm insan ruhunda yaralar açıyordu; örneğin Richard Wagner'in müziği, peristatik, tropistik yükselmeleriyle bir hastalığı ortaya çıkarıyordu. Kültüralizm, kültürel araştırmaların putlaştırılması, insanın yüreğindeki "ebediyeti" uyandırarak insan ruhunu yüksek bir düzeye çıkarmayı vaat ediyordu. Ancak şimdi görüyoruz ki, bu tinsel yolculuk, gerçekte zıt bir yönde cereyan ediyordu.

İkinci Vatikan konsülünün başlarında her tarafa yayılan *Aggriornamento* (ilahiyatın, gittikçe dünyevîleşen dünyayla uzlaştırılması), Tanrı Sitesi'nin şeytanı yendiği anlamına gelmiyordu. Tersine şüpheci ve inkarcılar ordusunun büyüdüğünü gösteriyordu. Şaşkın ve anarşik "ilahiyatçılar" bozulmuş bir kardeşçe zevk adına Saadet Kenti oluşturmaktan bahsettiğinde de bir işe yaramıyordu bu çaba. Tanrı'nın tarafında saf tutan Batılılar, bütünüyle bir sosyal sınıfı, endüstriyel proleteryayı yitirmenin acı gerçeğiyle yüz yüze geliyordu. Bir anlamda Papa 13. Leo'nun tamimi *Rerum novarum* da nafileydi. İşçiler sosyalizmi seçmişti.

Şeytani rasyonalizmin temel varsayımlarından biri, dünyanın sağlam, sürekli ve yasa-ürünü bir birlik olduğu ve bu birliğin insan bilgisinin amacı olduğudur. Bu, Newton'nun kurguladığı matematik ve nedensel bir kavramdır. Ne var ki, 19. yüzyılın son yıllarında fizikçiler maddî dünyanın bu tasvirini sorgulamaya başladılar ve yeni yüzyılın başlarında "klasik" Newtoncu kavrayış artık geçersizdi. Modern partikül fiziğinin ve madde üzerine yapılan yapısal incelemelerin sunduğu amprik realite tasviri, daha çok Heraklit'in *panta rei*'ne benziyordu. Bu sürekli akışın, gelişmeye sağlam lokal ve nedensel bağlantılar ortaya koyamamasından dolayı, yapısal analizlerle nihai yanıtlara ulaşamıyoruz. İnsanın kararlı ve değişmez gerçeği arayış yönü "aşağıya doğru iyiden kötüye" değildir; bilim adamları arasında da gizlice de olsa zaman zaman görülüyor ki, biz bu arayışımızı, içe ve yukarıya doğru yapmalıyız. Günümüzün büyük fizikçilerinin birkaçının da açıkça ifade ettiği gibi daha yüksek, ilahî bir düze-

nin muhtemel varlığını kabul etmeliyiz. Bu bulgularla Şeytan'ın gücü dalgalanmaya başlamıştır artık.

İnsan, Yaratıcı'nın kendisine verdiği meyveleri tüketerek öylesine yaşayabilir; hatta bunları nereden nasıl geldiğini unuttuğu zamanlarda da bunları tüketebilir. Dahası bu malları kendisi yaratıyor gibi kendisini bile yüceltmeye başlar. Ancak yüzyılımızın başlarında İblisçiliğin acı hasatını yaşadık. Yüzyılın dönümüyle ilk işaretlerin açıkça belirdiği sanatı ele alalım. Örneğin, kübizmde sanat artık resimsizdir. Portreler ve manzaralar, sanatçı için obje değildir artık. Estetik, yaratıcı süreç tamamen sübjektiftir, her türlü harici obje ve modellerden yalıtılmış olmalıdır. Şimdi artık gerçek, bir "yaratıcıdır". Çünkü her şey, bir iç süreçten doğar ve -güzellik başta olmak üzere- tüm harici duygular elimine edilmiştir. 1904'te Emile Bernard'a yazdığı meşhur mektubunda Cezanne "Doğayı silindirler, koniler ve kürelerle yorumlamalıyız" diyordu. Zaman ve mekanı ve bütün estetik kuralların ötesinde sanatçı, diğer şeylerin yanında geometrik figürleri kullanarak artık model ya da modeller olarak "kendi" gerçeğini, realitesini yaratıyordu. Sanatçı olarak insan kendisini Tanrı'nın yerine koyuyordu, çünkü hariçteki modeller olmadan, hiçbir şeyden (*ex nihilo*) yaratıyordu.

Güzellik artık ölü bir yıldızdı. Sanat ise her kural ya da normdan türetilen estetik bir içe kapanıştı. Sanatçı ve ürünü, estetik bir birlik, sanat da yalnızca sanatçının içinde cereyan eden bir yaratma süreciydi. Sanatçı beyaz bir sayfadan, bir tabula rasa'dan başlıyordu yaratmaya; ne model ne kanun ne estetik standartlar ve ne de meşru yaklaşımlar vardı artık. Sanatçı, yapıtının en derin anlamıyla bir yaratı, dolayısıyla kendiliğinden gerçeklik (*real per se*) olduğunu söylüyordu. Bu gerçeklik kendi içinde işin estetik boyutuydu. Guillaume Apollinaire'e göre sanatçı bir kişilik olarak tanrılaştırılıyordu. Bu anlamda estetik ürün, hiçbir dış etkenin ulaşmadığı "arı" liktaydı. Sanat, reeldi, çünkü sanatçının kendisiyle aynıydı; sanat gerçekti, çünkü sanatçının kişiliğinden doğuyordu.

Estetik devrim -ki gerçek bir devrimdi- 20. yy'ın başında patlak verdi. Bu devrimin önder teorisyeni Guillaume Apollinaire'in kitabı *Les Peintres Cubistes*'te söylediklerini aynen kabul edersek işin özü, İblisizm en ileri sonuçlarına dayandırılmıştı. Aynen Hackel'in kitabı *Das Weltrasel*'in mezartaşı kitabesini harabe bir doğal bilimler felsefesinden aldığı gibi, durum estetik devrimde de öyleydi. Tam da zaferini ilan edeceği anda devrim, kapılarını şeytanın yıkıcı darbelerine açıyordu. Her kural, her norm, her model ve bütün köklü ölçütler reddediliyordu. Hele hele güzellik, ilahî ve arketip bir modelin yansıması olarak algılanamaz da her şey gibi onu da insanın his dünyasının boyutlarına indirgenirse, o zaman bu temelsiz ve kaotik izlenim ve fantaziler dünyası bütün içeriğini ve anlamını yitiriyordu.

Güzel ve çirkinin, iyi ve kötünün anlam ve farklılıklarının yitirildiği bu yıkım süreci artan bir tempoda gelişti ve dev alanlara da yayıldı. James Joyce'un *Ulysses*'i sekiz yüz sayfa saçma monolog ve diyaloglardan oluşur. Saçmalık hem içerikte hem de estetik anlamdadır. Bu roman için esas mesele edebiyatta oluşturulmuş bütün biçimlerin yıkımıdır. Bu yıkımda, romandaki gölge figürler, kendi ipcambazı saçmalıklarıyla oynaşmaktadırlar.

Şimdi de diğer bir sanat dalını, müziği ele alalım. Müzik, bütün duyguları akustik bir şekilde kalbe yönelten bir sanat biçimidir. Her tür plastik modelden bağımsız olmasına rağmen müzik zamana ritimle kayıtlıdır, mekana ise mimari yapısıyla, doğrusal ve dikey ahenk zincirlemesiyle, melodi ve harmonisiyle. Müzik, majör ve minör tınısını (tonalitesi) Avrupa kültür hayatı boyunca yapılan dolambaçlı gezintilerle biçimlendirmiştir. Müzik devrimi de başlıca kahramanı Arnold Schönberg ile 20. yy'ın başında oluştu. Gerçi bu, başlangıçta pek de o kadar belirgin değildi. Ne var ki, atonalizm (tonsuzluk), geleneksel kabul görmüş Batı müziğinin tasfiyesine kapılarını açtı. Süregiden bu müzik devriminde kuralsız bir dünyanın içine düşmek (ya da atlamak) elektronik ve endüstriyel müziği doğurdu, ki bu yeni müzik geleneksel müziğin temel bir unsurundan, ahenk sesinden yoksundu.

Diğer bir atılım da muhtelif "popüler" müzik, formlarının türemesiydi. Böylelikle uyutucu monotonlukta bir ritmik yoğunlaşmayla kaynaştırılmış endüstriyel bir zırıltı dinliyorduk. Bu "popüler" ve "endüstriyel" şekliyle müzik dinleyicinin sinirlerini hem uyarıp hem de uyuştururken yüksek duygularını da körleştiriyordu.

Hissî ve biyolojik bir yaratık olarak insan sanata ne sunabiliyorsa bu çok geçmeden keşfedildi. Dolayısıyla dünyevîleşmenin fakirleştirici etkisi gittikçe günyüzüne çıkıyor ve duygu uyarımı için yeni formlar bulmak gerekiyordu. Çirkin, bozuk, iğrenç ve şirret seferber ediliyor; sembolik sanat anti-sanat, roman da anti-roman oluyor; müzikal uyumun yerini uyumsuzluk alıyordu. Sanatın ilahî kaynağı, dünya yüzündeki her güzelin aslı olan ilahî güzellik, unutulmuş ya da reddedilmişti. Şeytani sanatçıların hayallerinde, "yaratma süreçlerinde" ilahî güzelliğe yer yoktu.

İlahî olanın tamamen reddedildiği anda kaçınılmaz sonuç, onun yerine konacak tek şeyin inkar ruhu, şeytansı olduğudur. Bu, işin zorunlu sonucudur. Anti-sanat, anti-roman, anti-müzik; bunların hepsinin hedefi duyumsal uyarım ve hayatiyeti, kaygıyı ve korkuyu zayıflatmaktı. Bütün bu uyarım ve tahriklerde çirkin, bozuk, iğrenç ve şeytanîlik saklıydı, örneğin cinsellik, hayatın marşı olarak gösterilebiliyordu. Halbuki şunu bilmeliyiz ki biyolojik cinsellik pekâlâ bir saldırı faaliyeti ve şiddet olarak karşımıza çıkabilir. Şiddet ve seksin karmakarışık ve pervasızca ortaya konulmasına ahlakçılar dövünüyorlar, ancak bu sırf bir ahlakî sorun değildir. Çünkü bu iki duygu birbirine bağlıdır ve kolaylıkla şeytanın hizmetçileri olabilirler. Meselâ "rock" müzik, gerilimi hem körüklüyor hem de sakinleştiriyor ama sonuçta her iki halde de şeytana tapınmaya yol açıyor.

Şeytanın yolu yalanlarla doludur. Seküler insan kendisine ışık saçar, aydın gösterir, halbuki o Karanlıklar Tanrı'sının kölesidir. Burada şeytani "ilerleme" emin olduğu zafer işaretlerini yitiriyor. Mesela bilim pozitivist bir krizle karşı karşıyadır; ayağımızı koyup da dünyayı döndüreceğimiz bir Arşimed noktası

gösteremiyor. Kültüralizm artık son safhalarında UNESCO çatısı altında bir sürü memur, amir ve danışmanlar görevlendirerek bizim kültürel varlıklar olduğumuzu meşrulaştırmaya çalışıyor. Ancak iş işten geçti artık, çünkü gerçekler başka dilden konuşuyor. Batıni, manevî Nur reddedildiği zaman insanın, varlıklara yansıyan ve bütün kültürel eserlerin asıl kaynağı olan ilahî güzellikle alakası kalmıyor. Şeytani sürecin bir iç mantığı vardır. Güç arayışı yukarı doğru değil, tersine aşağı doğrudur ve bu yokuş boyunca bir çok gammaz işaretler vardır. Bunlardan biri de her yerde görülen zihinsel ahenksizliktir. Şeytanın vaadi, özgür, mutlu, güçlü ve uyumlu bir insan üretmektir. Halbuki kitlesel nevrozlar çıkmaktadır. Hiçbir zaman bu kadar "şifadan" ve hekim sanatlarından bahsedilmemiştir. Başka türlü de olamazdı zaten. Modern dünyada dikkat ve bilincin bu aşağı doğru, iyiden kötüye doğru oluşunu psikanalizin babası Sigmund Freud'dan daha açık ifade eden olmamıştır. İngilizce'de *Rüyaların Yorumlanışı* adıyla yayımlanan kitabı *Die Traumdeutung*'a slogan olarak Virgil'in meş'um *Flecrete si nequeo superos, acheronta movebo*'sunu seçmiştir -[5] tanrılara boyun eğdiremezsem ben de cehennemi hararetlendiririm.

Peki ilahiyatta durum neydi? Bütün bu miyop rüyaların ve süregiden ilerleme vaadlerinin yanlışlığını Batı ilahiyatı görmemiş miydi? Kısaca bu işin özünü yanıtlayacağım. Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki hakimiyet ve gücünü ikrar etmek olan teokrasi, yavaş yavaş zayıfladı ve İsa'nın insan tarafına vurgu yapılmaya başlandı. İnsanmerkezciliğin utanmazca ilanıyla bir sonraki adım atıldı. Her geçen gün, Tanrı'nın yarattıklarını bir zaman geldiğinde yanına alacağını söyleyenlerin sayısı azaldı. Bunun yerine çoğu kimse, insanın bu yöndeki tüm çabalarının, tam tersine işlemesine rağmen, özde dünyanın ebedî olduğuna ve bu durumda insanın bütün gücünü yeryüzü ve toplumsal bir cennet

5. Belirtmeliyiz ki bu sözcükleri, Aeneas'in Tanrı vergisi kabiliyetinin hünerlerinin engelleyemediği zaman, bir öfke ve hüsran anında Dido söylüyordu. Bkz. The Aeneid, 7.

yaratmaya harcaması gerektiğine inanır oldu. Platonizmin bize öğrettiği, "bütün varlık Hakim Tanrı (*Sovereign God*)'dan gelir ve tekrar ona döner" gerçeği unutuldu. İki pagan düşünür; Karl Marks ve Martin Heidegger, dünyanın Tanrı'ya kesinlikle hesap vermemesini temin ettiler. Bu filozof ve benzerleri karşısında gittikçe güçten düşen ilahiyat, artık sıkı bir şeytan kuşatmasında sanal bir mahkumdu.

Mevzumuzu anlamak için şunu bilmeliyiz ki, özellikle Heidegger'in kurguladığı şekliyle varoluşçuluk, İblisçiliğin nihai felsefî formülasyonudur. Yüksek ve aşkın Realite reddedilir; en yüksek reailte Varlık'tır ("ontic"), bu değişmez ve erişilmez Varlık, bizim varlığımızı belirler.[6] Her türlü yaratılış düşüncesi dışlanır ve bu varlıkçıl dünyada insan her türlü normdan mahrum yaşar. Hayatının herhangi derin bir manası yoktur; tek yapacağı kendisini bu varlıkçıl ve geçici akımdan olabildiğince korumaktır ve bunu da daimi aktivite ile sağlar. Heidegger'e göre insan, bütün varlığı elinden alınmış *entworfen*'dir. İyi ve kötü, doğru ve yanlış, bu kavramların herhangi bir önemi yoktur; bütün bunlar anlamsız, durup dinlenmeden yapılan insan faaliyetlerinin sonucudur. Yani insan kendi tek bencil ruh dünyasını yaratır.

Marksizm 19. yy'a kapalı ideolojik sistemler çağına aittir. Hegelci diyalektiği ve materyalist tarih yorumuyla Marksizm, şimdilerde demode olan bir "ortodoksi"dir; şeytanî olanı günümüz insanı, çok daha heteredokstur. Bundan dolayı varoluşçuluk daha uygun bir felsefe, İnsan Sitesi felsefesi olarak geliştirilmiştir. Varoluşçuluk *aggiornamento* için bir tür "nitrojenli oksit gazı"dır. Ortodoks sistemleri çözmek ve onları "yeni" biçimlerde yorumlamak için sayısız olanaklar sunar. Bir kere varoluşçu felsefe modernist ilahiyatçıları aşkın olanın "yükü"nden kurtarır. Cennet küçük çocuklar için verimli bir hikayedir,

6. Fazla vurguya gerek yok ki, Martin Heidegger'in "ontolojisi", gafillerin sürekli kafasını karıştıran bazı terim paralelliklerine rağmen, Musevi-ısevi geleneğinin ontolojisi (bu anlamda ıslam geleneğinin ontolojisi) değildir. Bkz. Yukarıdaki 2. Dipnot -Editör.

"büluğ çağına ermiş kişi" için ise "daha derin" bir anlamı vardır; Tanrı "şurada aşağıda bir yerde"dir, dünyevî varlığımıza dahildir ve ancak insanî faaliyetlerimizde görülür. Rasyonalizm ve iman arasındaki ihtilaf artık bitirilebilir çünkü iman sadece içliliğe indirgenmiştir -tabi tamamen öldürülmemişse.

Marksizm daima Batılı bilimsel pozitivizmle çatışma içinde olmuştur. Varoluşçu düşünce burada da bütün çatışmaları eritmiştir. Kültüralizm bile sınırsız özgürlük ve olanağa sahiptir. Kuşkusuz varoluşçuluk, 20. yy şeytansı insanı için kusursuz bir felsefedir. Ancak zaferin sahibi şeytan mıdır? Dünya karanlığa gömülebilir, katedraller harabeye dönüştürülebilir, insanların kafası karıştırılarak yoldan çıkmaları gerçekleştirilebilir, Ruhun ışığı perdelenebilir. Ancak sahte ışık-saçar Şeytan, Ruhu öldüremez. Zamanımızın şeytansı insanının önüne batıni hakikatin bir işareti çıkıyor; işte bu işaret suçluluktan başkası değildir.

Büyük seküler vaat, hep aynıdır: -Özgür, güçlü ve mutlu-insan kendisini suçluluk yükünden kurtaracaktır. Ne var ki, tıpkı gölgesinden kaçmak gibi, ta Adn Cenneti günümüze insanoğlu mümkün olmayan bu kurtuluş için nafile çabalamıştır. Franz Kafka'nın *The Trial* (Duruşma) adlı romanında anlattığı da işte budur. Durgun ve melankolik bir banka çalışanı olan hikayenin baş karakteri Joseph K. gölgeli bir bürokratik otorite tarafından haberinin bile olmadığı tanımsız bir suç ile itham edilir. Hapiste hapishane rahibiyle görüşür. Papaz, Joseph K.'ya hukukun sadece bir zahiri, zorlayıcı yönünün olmadığını bir de iç düzeninin olduğunu hatırlatır. Günlük hayatlarında yasalara tamamen uysalar bile herkes bunu anlayamaz. Hukuk üzerine çok çeşitli fikirle karşılaşırız ve bunların çeliştiği bile vakidir. Bu dünyada kim özgür ve kim mahkumdur? Papazın cevabı "bir hamal da olsa kim hukuka mahkum (saygılı) yaşarsa, onun 'dünyada başıboş' yaşayan herkesten sonsuz derecede daha kıymetli olduğu" şeklindedir.

Bu öykü doğrudan pedagojik anlamı yanında derin bir mesaj taşımaktadır. Reailtenin iki yüzü vardır, dış ve iç yüzler. Sonuç-

ta insan çift yüzlü bir realiteyi yaşar. Masiva bir sistem, bir kozmos olduğu için Tanrı bize bir dış güç, bir de iç, görünmez gücü olan bir hukuk vermiştir. Hukukun içindeki bir köle bile kendisini dünyada başıboş gören şişkin ruhlu, özgürlük kahramanı bir şeytansıdan daha üstündür -bu köle hukukun iç realitesi olarak Ruhu görecek bir ferasete sahip olmasa bile bu böyledir. Temelini ve manasını anlamadığı bir suçun ezdiği zavallı Joseph K.'ye papazın söylemeye çalıştığı şey, işte budur.

Kafka'nın romanında Joseph K. olarak karşımıza çıkan seküler Batılı insanın şu gerçeklerden haberi yoktur: İnsanda bilginin iki kaynağı vardır; *ratio* ve *intellectus*. Kişi, Tanrı'nın kusursuz, ölümsüz Ruhunun bir yansıması olarak bir ruha sahiptir. *Duo sunt in homine*, insanda iki kişilik vardır- bu Rönesans'a kadar Batı'da kutsal antropolojinin bir düsturuydu. İnsan kalbinde manevi, ruhsal bir nur vardır ve kişi ilahî Realite'nin vicdani bir bilinişi olarak entelektüel bilgiye sahiptir. Joseph K., suç(luluk)tan bağımsız ve özgür farzedilen şeytani hürriyetini tanımayabileceğini anlayamıyor. Dolayısıyla duruşmasında kendisini itham edenlerin dayandıkları yasayı bilmediğini ve bundan ötürü de masum olduğunu vurguluyor. Ancak hakim "eğer masumum diyorsanız, bu masumiyetinizi doğrulayan bir yasa olmalıdır" diyor. Joseph K. kendisinin özgür bir kişi olduğunu söyleyince de hakim özgürlüğün yok olduğu bir durumun da olması gerektiğini söylüyor.

Şeytansı insana göre kendisi her türlü suç ve yargıdan bağımsızdır ve kendi şen şakrak kafiristanında özgür ve güçlü yaşama şansına sahiptir. Halbuki suçlu insan Yaradan'ına karşı zatî duygular taşır ve ondan kaçıp kurtulamayacağını bilir. Varlığın çift manalı olduğunu anlamaz. Birincisi, bütün masiva ilahî iyilikten akan bir çaydır ve biz ne kadar çabalarsak, kurban versek de bu nimetlerin bedelini ödeyemeyiz. Tanrı'nın sevgisi ve lütfu insanoğlunun bütün çabalarından daha büyüktür, dolayısıyla her halükarda Yaradanımıza borçluyuz. İkincisi, masiva, şeylerin doğasını belirleyen bir evren, bir nizam, bir ilahî ka-

nundur. Biz bu yasaya uymaz da karşı gelirsek bu bizim zararımızadır ve Yaratan'ın huzurunda suçlu oluruz. Bu suçluluğun iki boyutu vardır: Tanrı'nın sevgisini inkar edersiniz ve bir de bizim de parçası olduğumuz Tanrı'nın yaratısının doğru nizamını inkar edersiniz.

Suçluluk kabul etmekten başka şansımız olmadığı varoluşsal bir gerçekliktir. Şeylerin doğasında telafi olmadığını biliriz, fakat vicdanımızla biliriz ki Tanrı sonsuz şefkatini, kendi suçumuzla hafifleyen terazinin bizim tarafımızdaki kefesine koyarak dengeler. Biz de bir şükran ve iç huzur haline erişiriz. Halbuki gölge misali suçluluk yükünden kendi kendine kurtulabileceğini düşünen seküler insan merhametle değil, kendi zavallı vicdanının sorumluluğuyla yüz yüze gelir. Zamanımızda gittikçe artan suçluluk duygusunun göstergelerinden biri de nevroz vakalarının artışıdır. İşte bu, bir duruşma sembolüyle Kafka'nın romanının bize söylemek istediği şeydir.

Tanrı'yı, onun sıfatları ve işleri hakkındaki gerçeği söylemek ve bizden isteneni araştırmak yerine, Batı ilahiyatına bir psikoterapik kurum olarak bakan yazılar yazılıyor. Ve bu yazılarda, kurumun çaresizliği sık sık vurgulanıyor. Ancak *Tanrı'nın Ruhu* yaşıyor, hem de düşük bir dünyanın ortasında ve bu kadar inkar, gizleme ve unutturmaya rağmen. Şeytanın bütün fesatları arasında, artan suçluluk duygusu ortasında ve köhne bir Batı ilahiyatı ötesinde her gün her insan Tanrı'yla görüşebilir.

İnsanın Tanrı'yla buluşması, kutsalla buluşmasıdır. Biz Tanrı'yla zahirî ve batınî anlamıyla görüşürüz, buluşuruz ve bu buluşma dünyevî hayatımızdaki kutsalın billurlaştığı noktadır. Relatif ve arızideki yaratılmış -olmayan Mutlak'ın tecessümüdür. Kalbimizde ezeli cevherle buluştuğumuz zaman kutsalı az çok yaşarız. Bu buluşma elbette ki, insanın merkezinde, kalpte gerçekleşir; kalbimizin sükuneti ruhumuzu bir ayna yapar ve bu aynada "kalp gözümüzle" İlahî Güneş'in şualarını görebiliriz. Bu hiperaktif (işleyen) dünyanın harala gürelesi, bizi kutsaldan alıkoyuyor, ancak sakin ve dingin bir kalp bizi tekrar kutsala kavuşturur.

Bizim arızi varlığımız rüya ve gerçek arasında sürekli bir gidiş-geliştir. Hayatın çelişkileri seküler insanı rüyalarda, yanılsamalarda, ütopyalarda ve şurda burdaki ideolojik kalelerde iltica aramaya sevkediyor. Kendi kendisini aldatan seküler insan zihinsel bilincindeki şeylerin gerçek ve erişilmesi gereken hedefler olduğuna inanıyor ve aynı zamanda da bu rüya, ütopya, ideoloji vb. şeylerle dünyayı değiştirmeyi ve iyileştirmeyi umuyor. Bu kendi kendini kandırma iki şekilde oluyor. Onun gerçek dediği şey aslında duygularımızla erişebildiğimiz yaradılışın en dış tabakasıdır, yani sadece kışrıdır. Diğer taraftan ise dünyada yapmayı ya da başarmayı umduğu şeyler hep izlenimler, rüyalar, spekülasyonlar gibi sübjektif şeyler üzerine kuruluyor.

Halbuki insan objektif realiteye, ancak, bir kösnül ego olarak yaşadığı sınırların ötesine geçerek erişebilir. Kalbimizin nuruyla varlığın labirentinden çıkabilir ve disiplin, gayret ve Tanrı'nın yardımıyla İlahî Realite'ye erişebiliriz. Objektif bakışla, dünyada kutsalla buluşabilir, yaratılışı Tanrı'nın sonsuz kudretinin dev bir sembolü olarak algılayabilir, reel ve yanılsamayı birbirinden ayırabiliriz. Bu şekilde insan kendi pozisyonunun ve sınırlarının bilincine varmakla kalmaz aynı zamanda Tanrı'nın sonsuz rahmetine muhatap olan ruhsal imkanlara da erişebilir.

Dünyanın çelişkileriyle kutsal ve objektivitenin yardımıyla baş edebiliriz, ancak üçüncü bir unsur daha vardır: Sevgi, Tanrı sevgisi. Yaratan olarak Tanrı, cömerttir ve bu cömertlik sevgidir, lütuftur. Mutlak sıfatıyla kendi ebedî Ruhunun bir yansıması olarak insana ruh bahşetmiştir. Tanrı tarafından yaratıldık ve ruhumuzun derinlerinde ölümsüz yaşıyoruz; her iki anlamıyla da Tanrı'ya mahkumuz. Her şeyimiz O'ndandır, elimizdeki her şeye O'nun sevgisinin birer lütfu olarak sahibiz. Dolayısıyla diyoruz ki, Tanrı sevgidir. Bunun içindir ki, dünya ve içindeki insan Tanrı'nın sevgisine şehadet etmelidir.

Kutsal, vakardır ve cazibedir. Kutsalı arıyoruz; çünkü kutsal saflığı ve kusursuzluğu ifade ediyor. Objektivite (nesnellik) va-

kardır fakat aynı zamanda cazibedir de. Nesneli istiyoruz çünkü Realiteyi ve Doğruyu arıyoruz, yanılsama ve yalanları değil. Sevgi vakardır ancak cazibedir de. Sevgiyi arıyoruz çünkü tecrit ve terk edilmiş olmak istemiyoruz. Biz Tanrı'yı, varlığımızın gerçek kaynağını arıyoruz.

DEMOKRASİ MİTİ

Geleneksel ve dinî olana ait her şey ve kamil insan eğilimleri inkar ediliyor. Zalimlik ve baştan çıkarıcılık filizleniyor. Güzel sanatlarda çirkin, bozulmuş, iğrenç ve kötü olan akışkanlaşıyor; hatta bir ritüele dönüşüyor. Dünyevîleşmiş insan kendini, gerçekte Karanlık Sahibi'nin mahkumu olduğu halde, ışık saçan olarak beyan ediyor. Modern demokrasi ve eşitlik, asıl doğasını ilahî otoritenin bir inkarı olarak ortaya koyuyor; yaratıcı harmoni ve zihin dinginliğinden çok uzakta uyumsuzluk ve kaygı üretiyorlar. Nevroz, kitlesel bir olgu oldu. Suçluluk duygusu, umarsız duyumsal doyum dizgesine rağmen insanın kaçamayacağı bir şekilde yayılıyor. Elinizdeki bu kitap, yukarıda çizilmeye çalışılan pek hoş olmayan tabloda demokratik anlayışın temelinde yer alan postulaların da katkısı olduğunu iddia eden bir bakışa sahiptir. İsveçli felsefeci-teolog Tage Lindbom, bu kitabında demokrasinin öncüllerini nazara vererek arkasında yatan psikolojik ruh hallerini, felsefeden de yararlanarak ortaya koymaya çalışıyor ve şu temel bir soru soruyor: Kim hükmedecek? Tanrı mı, yoksa insan mı?

İNSAN

DEMOKRASİ MİTİ

TAGE LINDBOM

ÇEV: ÖMER BALDIK

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

₺16

ISBN 978-975-574-225-0

9 789755 742250

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
241	DÜŞÜNCE	59	2